



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Thamires Guimarães

“SALAMALECO! MANECO LASSALAMA!”

**Magia e Encantamento entre Africanos e Afrobrasileiros Muçulmanos
no Rio de Janeiro, 1890-1937**

Niterói, RJ

2025

Thamires Guimarães

“SALAMALECO! MANECO LASSALAMA!”

**Magia e Encantamento entre Africanos e Afrobrasileiros Muçulmanos
no Rio de Janeiro 1890-1937**

Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Larissa Moreira Viana

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em História. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Niterói, RJ

2025

Thamires Guimarães

“SALAMALECO! MANECO LASSALAMA!” Magia e Encantamento entre Africanos e Afrobrasileiros Muçulmanos no Rio de Janeiro, 1890-1937.

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Larissa Moreira Viana – orientadora (UFF)

Prof^a. Dr^a. Martha Abreu – membro (UFF)

Prof^a. Dr^a. Ynaê Lopes dos Santos – membro (UFF)

Prof. Dr. Eduardo Possidonio – membro (UFRRJ)

Prof. Dr. Nielson Rosa Bezerra – membro (FEBF-UERJ)

Prof^a. Dr^a Juliana da Conceição Pereira - suplente (UFRJ)

Prof. Dr. Alexsander Lemos de Almeida Gebara – suplente (UFF)

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

G963s Guimarães, Thamires
 SALAMALECO! MANECO LASSALAMA! : Magia e Encantamento entre
 Africanos e Afrobrasileiros Muçulmanos no Rio de Janeiro,
 1890-1937 / Thamires Guimarães. - 2025.
 398 f.: il.

 Orientador: Larissa Viana.
 Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Instituto
 de História, Niterói, 2025.

 1. África Ocidental. 2. Rio de Janeiro. 3. Islamismo. 4.
 Pós-abolição. 5. Produção intelectual. I. Viana, Larissa,
 orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
 História. III. Título.

CDD - XXX

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

Para vó Maria e vó Adalgisa (*in memorian*) por nutrirem em
mim o gosto pelos estudos.

Para as pessoas que são rememoradas nessa pesquisa e que me
deixaram contar suas histórias.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, sem o qual seria impossível realizar essa intensa pesquisa. Destaco a importância do financiamento das pesquisas brasileiras, com a valorização do pesquisador, visando a qualidade dos trabalhos.

Agradeço aos meus *òrìṣà* e entidades que me acompanham e protegem todos os dias, ouvindo minhas súplicas e reclamações.

Agradeço ao meu marido Rodrigo pela paciência, companheirismo e escuta que teve durante toda minha caminhada acadêmica, vibrando sempre com as mínimas conquistas. Sempre esteve presente em todas as palestras e comunicações orais que fiz, por isso chamo ele de fã número 1. Agradeço também à minha família e ancestralidade.

Durante o processo da minha vida acadêmica tive o prazer de encontrar com pessoas incríveis que tornaram essa jornada mais leve. Por isso, são muitas as pessoas que tenho a agradecer.

Agradeço a minha orientadora Larissa Viana que sempre foi muito acolhedora e generosa, com quem aprendi muito durante esse percurso. Agradeço também a professora Martha Abreu por ter me acolhido no grupo de pesquisa CULTNA, que foi importante para a escrita desse trabalho, além de ter analisado com extrema atenção meu trabalho para a Qualificação. Agradeço muito ao professor Eduardo Possidonio que também esteve no Exame de Qualificação me apontando caminhos. Além disso, Eduardo foi muito importante para que esse trabalho pudesse ter qualidade. Aprendi muito com ele durante nossas pesquisas no Arquivo Nacional, no Instituto Moreira Salles e no IPCN. Eduardo me ensinou os primeiros passos para a análise de processos e foi muito generoso compartilhando seus conhecimentos.

Ainda nessa jornada acadêmica preciso agradecer aos companheiros do grupo de pesquisa Egbé, que tanto me auxiliaram com pdfs, debates e palestras do grupo. Agradeço também ao Grupo de Pesquisa e Extensão Cultural A Cor da Baixada que conheci ainda no mestrado, e que tanto me acolhe e é responsável pelo meu amadurecimento como pesquisadora. Agradeço em especial ao Nielson Bezerra, que foi meu orientador desde a pós-graduação no IPN, até o mestrado na FEBF-UERJ. Nielson me ensinou a ser

pesquisadora e me incentivou a seguir adiante, sempre com muita serenidade e carinho. Agradeço também a acolhida e escuta dos amigos do grupo A Cor da Baixada, em especial à Marta Ferreira, Eliana Laurentino e Bruna Almeida.

Preciso agradecer a uma pessoa em especial também, que conheci nos meandros dos eventos acadêmicos e hoje é uma grande amiga, Ana Gabriella dos Santos de Lima, ou Gabi, como eu chamo. Ela nem sabe, mas me deu muita força em momentos que eu precisava e gera entretenimento em dias tediosos.

Agradeço ao professor de árabe Felipe Benjamin Francisco, que além de ter me ensinado os primeiros passos da língua, me ajudou com as traduções dos nomes para a confecção desse trabalho. Agradeço também ao representante da *Fayda Tijaniyya* no Brasil, Abdul Karim Taha (Filipe Karim de Azevedo), do CEP-FISM (Centro de Estudos, Pesquisas e Formação sobre o Islam e as Sociedades Muçulmanas) pelas trocas de conhecimento.

Aos meus amigos do CT Kay Muay Saket, agradeço por aliviar a tensão e estresse dessa jornada.

Enfim, vivi muitas coisas boas e ruins durante esse processo, os *òriṣà* colocaram pessoas maravilhosas para compartilhar essa jornada comigo. Só tenho a agradecer a contribuição de cada um na minha vida.

Mo dúpé!

شكراً (Shukran)

Obrigada!

RESUMO

Esse trabalho analisa a presença muçulmana africana no Rio de Janeiro entre 1890 e 1937, levando em conta a história da expansão islâmica na África Ocidental e suas reverberações no Brasil. O Rio de Janeiro, de início do século XX, era uma cidade entrecortada por uma diversidade de culturas e religiosidades. A região da Pequena África, área central da cidade, abrigava africanos e afrobrasileiros, que viviam sob constante vigilância do Estado Republicano. Visando um controle mais eficaz, a Primeira República cunhou três artigos (156, 157 e 158) no Código Penal de 1890, que, juntos, criminalizavam as práticas religiosas afro, instaurando um ambiente de tensão e invasão às casas de culto. Aqui me proponho a analisar uma série de documentações que são fragmentos das trajetórias desses africanos muçulmanos, chamados alufás. Além de uma extensa bibliografia, investigo a trajetória de 8 alufás pelas chamadas fontes da repressão, processos criminais, fichas da Casa de Detenção do Distrito Federal, notícias de jornais e fotografias. Esses homens eram conhecidos por suas artes mágicas, através de objetos religiosos marcadamente muçulmanos, se destacando no mercado da magia no Rio de Janeiro. A posse desses objetos era uma prova de crime e subversão da ordem. A maioria dos alufás aqui examinados disseram ter vindo para o Rio de Janeiro de Lagos, mantendo um intenso comércio de religioso entre as duas margens. As histórias desses líderes religiosos muçulmanos ajudam a descortinar mais uma das tantas histórias da Pequena África Carioca, a presença islâmica africana na cidade e suas marcas na história.

Palavras-chave: África Ocidental; Rio de Janeiro; Islamismo; Identidades Negras; Expansão Islâmica; Pós-Abolição

ABSTRACT

This paper analyzes the African Muslim presence in Rio de Janeiro between 1890 and 1937, taking into account the history of Islamic expansion in West Africa and its reverberations in Brazil. Rio de Janeiro at the beginning of the 20th century was a city interspersed with a diversity of cultures and religions. The region of Little Africa, the central area of the city, was home to Africans and Afro-Brazilians, who lived under constant surveillance by the Republican state. Aiming for more effective control, the First Republic coined three articles (156, 157 and 158) in the Penal Code of 1890, which together criminalized afro religious practices, creating an atmosphere of tension and invasion of houses of worship. Here I propose to analyze a series of documents that are fragments of the trajectories of these African Muslims, called alufás. In addition to an extensive bibliography, I investigate the trajectory of 8 alufás through so-called sources of repression, criminal proceedings, records from the Federal District House of Detention, newspaper reports and photographs. These men were known for their magical arts, using religious objects that were markedly Muslim, and stood out in the magic market in Rio de Janeiro. Possession of these objects was proof of crime and subversion of order. Most of the alufás examined here said they had come to Rio de Janeiro from Lagos, maintaining an intense religious trade between the two shores. The stories of these Muslim religious leaders help to reveal yet another.

Key words: West Africa; Rio de Janeiro; Islam; Black Identities; Islamic Expansion; Post-Abolition

Orí lo mo ibi ti ese nré.

مصير الشخص يوجه رحلاته في الحياة

O destino de uma pessoa orienta suas jornadas na vida.

LISTA DE FIGURAS E MAPAS

- Figura 1.** Mapa do Centro do Rio de Janeiro com localização de todos os alufás da pesquisa pág. 21
- Figura 2.** Mapa das principais rotas comerciais do rio Gâmbia, pela região ocidental africana (MOTA, 2018, p. 126) pág. 45
- Figura 3.** Grupos étnicos do norte e ocidente africano (LEVITZION; POUELS, 2000, p. 21) pág. 46
- Figura 4.** Mapa dos grupos étnicos da África Ocidental (<https://www.britannica.com/place/western-Africa>) pág. 52
- Figura 5.** Guerreiros mandingas com o corpo coberto por talismãs (REIS, 2003, p. 182) pág. 54
- Figura 6.** Crianças aprendendo o *Qur'ân* em uma aldeia no Senegal, entre 1900-1903 (HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 197) pág. 70
- Figura 7.** Tábuas para aprendizado do *Qur'ân* (MOTA, 2018, p. 148.) pág. 72
- Figura 8.** Objetos apreendidos na casa de Horácio de Sá Pacheco (*Revista da Semana*, 22 de setembro de 1907) pág. 75
- Figura 9.** Objetos apreendidos na casa de Horácio de Sá Pacheco (*Jornal do Brasil*, 17 de setembro de 1907, p. 2.) pág. 75
- Figura 10.** Um marabuto usando diversos amuletos presos ao pescoço e segurando um longo cachimbo (<https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens2.html>) pág. 78
- Figura 11.** Pequeno Cemitério da cidade de Djenné, Sudão, em 1906/1907 (HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 205) pág. 83
- Figura 12.** Mapa das *jihad* no ocidente africano (CAIRUS, 2013, p. 183) pág. 92
- Figura 13.** Mapa do Califado de Sokoto (REIS, 2003, p. 166) pág. 97
- Figura 14.** Mapa dos portos da região da Costa da Mina (LAW, 1983, p. 327) pág. 107
- Figura 15.** Mapa das cidades interioranas da Costa da Mina (SILVA, 2022, p. 73) pág.113
- Figura 16.** Mesquita Shitta-bey, de Lagos (Harrison Forman, 1961) pág. 130
- Figura 17.** Mapa dos principais portos da Costa d'África, no século XIX (SOUZA, 2008, p. 166) pág. 136
- Figura 18.** Mapa da População da Cidade do Rio de Janeiro por Freguesias, em 1890 (www.cartografia.org.br/) pág. 148
- Figura 19.** A Praça Onze (<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?p=27390>) pág. 151
- Figura 20.** Definição de manipanso e mandinga (*Revista Brasileira*, 1880, p. 264.) pág. 154

- Figura 21.** Carta endereçada à Joaquim José Ferraz (Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, fls 5v.) pág. 166
- Figura 22.** Bilhete endereçado a Joaquim José Ferraz (Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, fls 6) pág. 166
- Figura 23.** Um dos cartões de visita encontrados na casa de Marius Silva (Inquérito de Marius Silva. L4.O.IFS.2705, 1904, fls. 11v) pág. 167
- Figura 24.** Termo de intimação feito por um Inspetor Sanitário (Inquérito de Leopoldo Cirne. L4.O.IFS.176, 1908, fls. 21) pág. 170
- Figura 25.** Termo de intimação feito por um Inspetor Sanitário (Inquérito de Leopoldo Cirne. L4.O.IFS.176, 1908, fls. 21v) pág. 170
- Figura 26.** Frente da ficha de identificação e Estatística da Delegacia de Polícia (Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 14) pág. 178
- Figura 27.** O verso da ficha de identificação (Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 14v) pág. 178
- Figura 28.** Capa do processo de Horácio de Sá Pacheco (Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 1) pág. 179
- Figura 29.** Capa do processo de Alfredo Califórnia (Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 1) pág. 180
- Figura 30.** Fotografias de Catharina Smith (Processo de Catharina Smith. CS.O.PCR.7794, 1936, fls. 26) pág. 180
- Figura 31.** Uma Casa de Feitiçaria Invadida pela Polícia (*Correio da Manhã*, 20 de fevereiro de 1916, p. 5) pág. 185
- Figura 32.** Feitiçaria e Desordem (*Gazeta de Notícias*, 28 de outubro de 1917, p. 2) pág. 186
- Figura 33.** Palmatória que se encontra na reserva técnica do Acervo Nosso Sagrado (Oscar Liberal – IPHAN) pág. 190
- Figura 34.** Relação do material apreendido na casa de Álvaro Amorim Lyra (Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, fls. 5) ...pág. 195
- Figura 35.** Carta enviadas à Álvaro de Amorim Lyra (Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, fls. 21) pág. 195
- Figura 36.** Carta enviadas à Álvaro de Amorim Lyra (Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, fls. 23) pág. 195
- Figura 37.** Bilhete encontrado na casa de Maria Jacintha (Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 16) pág. 198
- Figura 38.** Bilhete assinado por João Coelho (Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 17) pág. 199
- Figura 39.** Exu Tiriri (Oscar Liberal – IPHAN) pág. 200

Figura 40. Caricatura de Emmanuel Ojo (<i>Gazeta de Notícias</i> , 1904, p. 5).....	pág. 215
Figura 41. Assinatura de próprio punho de Emmanuel Ojo (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 21)	pág. 217
Figura 42. Outra assinatura de Ojo (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 53v)	pág. 217
Figura 43. Um <i>alabaja</i> de Òyó (REIS, 2003, p. 313)	pág. 218
Figura 44. Cartogramma da cidade do Rio de Janeiro (BN Digital)	pág. 222
Figura 45. Rua João Caetano- anos 50 (http://www.rio.rj.gov.br/web/smg/regioes-administrativas)	pág. 223
Figura 46. O que restou da rua João Caetano atualmente (Google Maps)	pág. 223
Figura 47. Estatutos do Candomblé de Cypriano Abedé (BENISTE, 2019, anexo)	pág. 224
Figura 48. O Largo do Capim com a esquina da extinta rua General Câmara, em 1912 (https://riodejaneirodehontem.blogspot.com/2016/09/um-pouco-da-historia-do-largo-do-capim.html)	pág. 229
Figura 49. Fotografia do Largo do Capim, 1912 (Augusto Malta, em Rio de Janeiro de Hontem)	pág. 230
Figura 50. A área atual onde se encontrava o Largo do Capim (Google Maps)	pág. 230
Figura 51. Mapa atual da região central do Rio de Janeiro, com as principais ruas, ainda existentes, onde moravam os alufás (Google Maps)	pág. 231
Figura 52. Caricatura representando Abubaca (<i>Gazeta de Notícias</i> , 20 de março de 1904, p. 5)	pág. 233
Figura 53. Mapa atual da rua do Rezende (Google Maps)	pág. 234
Figura 54. Caricatura de Manuel Cardoso dos Passos, o Bode (<i>Gazeta de Notícias</i> , 27 de fevereiro de 1904, p. 2)	pág. 238
Figura 55. Caricatura de José do Senado na <i>Galeria do Crime</i> (<i>Gazeta de Notícias</i> , 15 de março de 1904, p. 4)	pág. 243
Figura 56. A atual rua Buenos Aires (Google Maps)	pág. 245
Figura 57. A rua do Hospício em 1907 (https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?p=27660).....	pág. 245
Figura 58. A rua do Hospício e a do Sacramento no século XIX (https://bndigital.bn.gov.br/artigos/rio-de-janeiro-ruas-do-rio).....	pág. 246
Figura 59. O título da notícia do <i>Jornal do Brasil</i> sobre a invasão à casa de João Sany, 1908 (<i>Jornal do Brasil</i> , 21 de fevereiro de 1908, p. 4)	pág. 260
Figura 60. Assinatura de João Sany (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls.	

32)	pág. 264
Figura 61. Sany sendo mencionado pelo jornal <i>Crítica</i> (<i>Crítica</i> , 13 de janeiro de 1929, p. 6)	pág. 264
Figura 62. Uma carta encontrada pela polícia na casa de João Sany (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 10)	pág. 267
Figura 63. Carta de Maria da Glória enviada à Angelina, com pedido a João Sany (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 6)	pág. 267
Figura 64. Carta de Catarina Demétrio Pereira Rocha endereçada à Angelina (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 12)	pág. 269
Figura 65. Carta de Catarina Demétrio Pereira Rocha endereçada à Angelina (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 12)	pág. 270
Figura 66. Carta de Maria Raphaela da Silva, endereçada a João Sany (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 6)	pág. 272
Figura 67. Bonecos de <i>amarração</i> (Oscar Liberal – IPHAN)	pág. 275
Figura 68. Bonecos de <i>amarração</i> (Oscar Liberal – IPHAN)	pág. 275
Figura 69. Pedidos de trabalhos para o amor (Processo de Maria Jacinta. Proc. 207. Maço 19, 1929, fls. 13)	pág. 276
Figura 70. Ponto riscado de Exu Quebra Galho (FRISVOLD, 2012, p. 256)	pág. 277
Figura 71. Carta endereçada a Sany, sem assinatura (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 7)	pág. 279
Figura 72. Manuscrito em árabe encontrado na casa de João Sany (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 10)	pág. 281
Figura 73. Inscritos árabe encontrados atrás de uma carta (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 7)	pág. 286
Figura 74. Inscritos árabe encontrados atrás de uma carta (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 12)	pág. 286
Figura 75. Um texto em árabe encontrado atrás de uma carta (Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 14)	pág. 287
Figura 76. Manuscrito “figura n. 3” de Nina Rodrigues (MULLER, 2020, p. 111)	pág. 289
Figura 77. Foto de Horácio de Sá Pacheco (<i>Revista da Semana</i> , 22 de setembro de 1907, p. s/n)	pág. 291
Figura 78. Desenho representando Horácio de Sá Pacheco (<i>Jornal do Brasil</i> , 17 de setembro de 1907, p. 3)	pág. 291
Figura 79. Juca Rosa em trajes ritualísticos (SAMPALIO, 2009, p. 188)	pág. 294

- Figura 80.** Um adivinho/alufá fazendo riscos na areia (FILHO, 2012, p. 102) pág. 296
- Figura 81.** Mapa atual da África Ocidental (<https://www.megatimes.com.br/>) pág. 302
- Figura 82.** Primeira assinatura de Horácio de Sá Pacheco (Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 11v) pág. 309
- Figura 83.** Segunda assinatura de Horácio de Sá Pacheco (Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 17v) pág. 309
- Figura 84.** Manuscrito corânico da Bahia, séc. XIX (MULLER, 2020, pp. 105-107) pág. 310
- Figura 85.** O prédio da rua Barão de São Félix (Google Maps) pág. 313
- Figura 86.** As ruas Barão de São Félix e Senador Pompeu (Google Maps) pág. 314
- Figura 87.** Prédios de número 168 da rua Senador Pompeu, atualmente (Google Maps) pág. 316
- Figura 88.** Primeira assinatura de João Gonçalves da Rocha (Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 4v) pág. 322
- Figura 89.** Segunda assinatura de João Gonçalves da Rocha (Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls 10v) pág. 322
- Figura 90.** A frente da ficha da Casa de Detenção do Distrito Federal em nome de João Gonçalves da Rocha (Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal [doravante LMCDC], Ficha [doravante f.] 869, 16/05/1911) pág. 326
- Figura 91.** Verso da ficha da Casa de Detenção do Distrito Federal em nome de João Gonçalves da Rocha (Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal [doravante LMCDC], Ficha [doravante f.] 869, 16/05/1911) pág. 326
- Figura 92.** Fotos de Paulo José Ferreira (Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 23) pág. 330
- Figura 93.** A rua Orestes atualmente (Google Maps) pág. 331
- Figura 94.** Reconstrução do manuscrito da coleção de Nina Rodrigues (MULLER, 2020, p. 98.) pág. 333
- Figura 95.** Mapa com a rota percorrida por Ali Eisami Gazirmabe (CURTIN, 1967, p. 202) pág. 338
- Figura 96.** Assinatura de Paulo José Ferreira (Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 5v) pág. 341
- Figura 97.** Ficha de identificação de Paulo José Ferreira (Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 17) pág. 342
- Figura 98.** “Blitzkrieg” Também contra a “Macumba” (*Diário da Noite*, 31 de março de 1941, p. 8) pág. 347

- Figura 99.** Um grupo de “macumbeiros” na Polícia Central (*Diário da Noite*, 31 de março de 1941, p. 7) pág. 348
- Figura 100.** Guerra a “Macumba” (*Diário Carioca*, 1 de abril de 1941, p. 1) pág. 348
- Figura 101.** Varejados Setenta “Terreiros” e Presos Oitenta “Macumbeiros” (*Diário de Notícias*, 1 de abril de 1941, p. 7) pág. 349
- Figura 102.** Ficha de Paulo José Ferreira da Casa de Detenção (Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal [doravante LMCDC], Ficha [doravante f.] 390, 02/04/1941) pág. 350
- Figura 103.** Fotos de Alfredo Califórnia/Omar Tejan Alfred Califórnia (Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 22) pág. 351
- Figura 104.** Foto atual da rua Orestes (Google Maps) pág. 352
- Figura 105.** Assinatura de Alfredo Califórnia (Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 7v) pág. 354
- Figura 106.** Mapa atual de Serra Leoa (*Britannica Escola*) pág. 357
- Figura 107.** Mapa étnico de Serra Leoa (REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 234) pág. 361
- Figura 108.** Sessão intitulada *O Escapulário Verde*, da reportagem *Vida Católica* (Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 67) pág. 367
- Figura 109.** Sessão intitulada *O Escapulário Verde*, da reportagem *Vida Católica* (Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 67) pág. 367

SUMÁRIO

<u>Abrindo os Trabalhos – Uma Encruzilhada Teórica.....</u>	13
Cap. 1 – <u>Bismillah: A Ascensão de Allah na Bilad al-Sudan</u>	40
1.1 Dar al-Kufr / Dar al-Islam: Criando um Espaço Muçulmano no Ocidente Africano	42
1.2 Africanização do Islã ou Islamização da África?	56
1.3 Èsìn Ìmàle: Allah em Terras Yorùbá	86
1.4 Revoluções Islâmicas no ocidente africano, Século XIX: A Jihad da Espada e a Ascensão do Califado de Sokoto	91
Cap. 2 – <u>O Islã Transatlântico: Conexões entre Lagos e o Rio de Janeiro</u>	104
2.1 Lagos: de Maior Porto Escravista a um Local Seguro aos Refugiados e Retornados.....	106
2.2 Expansão Islâmica em Lagos.....	123
2.2.1 Oosa l’a fi n’wa omo, Ìmàle l’afi n’wo’ (As crianças podem ser procuradas pelas divindades, embora possamos criá-las de maneira islâmica): o Papel dos Alufás na Sociedade Lagosiana	128
2.3 O Comércio Religioso: “Epo ti ra’jó lójà”	132
Cap. 3 – <u>As Encruzilhadas Religiosas no Rio de Janeiro da Belle Époque</u>	140
3.1 Rio de Janeiro, uma Cidade Negra	146
3.2 Limpa-se o Rio de Janeiro! - A Modernização da Capital da República.....	156
3.3 O Código Penal de 1890: Perseguição e Negociação dos Espaços Religiosos.....	171
3.3.1 Feitiçaria, Bruxaria e Magia Negra: O Olhar da Repressão	183
3.4 O Cotidiano do Sagrado Carioca – Encruzilhadas Religiosas	196
Cap. 4 – <u>Homens de Fé, Magia e Encantamento.....</u>	206
4.1 Alufás Negros na Pequena África	209
4.1.1 Emmanuel Ojo Smith – O Líder.....	212
4.1.2 João Sany – O Professor da Religião de Allah	252
4.1.3 Horácio de Sá Pacheco – O Embaixador de Allah	289
4.1.4 As Tábuas Encantadas de João Gonçalves da Rocha	315
4.1.5 Paulo José Ferreira – “Chefe da Religião Mahometana no Brasil”	330
4.1.6 Alfredo Califórnia – Um Alufá de Serra Leoa na Pequena África	351
<u>Fechando os Trabalhos e Abrindo Caminhos</u>	370
<u>Referências</u>	375

Abrindo os Trabalhos – Uma Encruzilhada Teórica

*Àgòlòṇṇòṇ àwa pè nbọ, àgòlòṇṇòṇ e,
 Àgòlòṇṇòṇ àwa pè nbọ, àgòlòṇṇòṇ e.
 (Pedindo licença ao Senhor dos Caminhos
 Nós dizemos que O estamos cultuando,
 Com licença Senhor dos Caminhos)*

Começo os trabalhos pedindo licença a Èṣù Ọṇṇòṇ, ou Exu Lonan, o Senhor dos Caminhos. Èṣù é o *òrìṣà* da comunicação e do movimento. É também o primeiro a ser cultuado, o que vai à frente. Èṣù é o princípio da mobilidade, da transformação e das imprevisibilidades. É o *òrìṣà* mais próximo da humanidade. É ele quem faz a comunicação entre as divindades e os seres humanos. Vagueando pelas encruzilhadas, local de sua morada, ele cria caminhos, possibilitando os diálogos teóricos e metodológicos dessa pesquisa. A encruzilhada é o encontro de todos os caminhos, e, vista como uma via metodológica, se torna um campo de possibilidades que permite diálogos entre diferentes fontes, que se cruzam o tempo todo.

Com inspiração na obra do pesquisador Luiz Rufino, que usa como metodologia de pesquisa em educação Èṣù e as encruzilhadas, como elementos de transgressão, para se criar uma pedagogia que verse com a decolonialidade. Rufino acredita que é possível construir uma pedagogia conceitualizada no *òrìṣà*, construindo um saber que tem vários caminhos e possibilidades, indo contra a lógica da linearidade dos cursos únicos de prática do saber e construção do conhecimento: “A encruzilhada invoca a máxima parida nos terreiros: *Exu é o que quiser*. Assim, ele é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade”¹.

Sendo assim, utilizo o conceito de encruzilhada como metodologia nessa pesquisa, em que conto com diferentes tipos de fontes para criar possibilidades. Para isso, também recorro a metodologia de pesquisa pensada pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, o paradigma indiciário. Ginzburg enxerga o historiador como um caçador, que deve estar sempre atento aos sinais negligenciáveis, farejando, registrando e interpretando pistas deixadas pela caça². Dessa forma, o historiador tem a possibilidade de remontar uma realidade complexa, com uma narrativa construída a partir dos indícios deixados pela presa, que nesse caso, é o sujeito da pesquisa. Caçador ou detetive, o historiador ao encontrar essas pistas precisa passar para a próxima etapa, entender o que os indícios

¹ RUFINO, 2018, pp. 76-78.

² GINZBURG, 1989, pp. 152-154.

revelados pelos documentos podem ajudar a reconstruir fragmentos de histórias de trajetórias individuais.

A documentação extensa que faz parte dessa tese, em grande parte, foi fruto de exaustiva pesquisa no Arquivo Nacional. Uma verdadeira caçada às fontes. Com a ajuda dos historiadores e amigos Eduardo Possidonio e Ana Gabriella de Lima, conseguimos encontrar, digitalizar e planilhar mais de 300 processos criminais, do Rio de Janeiro, que datam de 1890 até a década de 1940, todos dentro dos artigos 156, 157 e 158, que foram utilizados, na Primeira República e Era Vargas, para criminalizar as práticas e manifestações afro religiosas. Com a atenção voltada para encontrar os donos dos objetos que fazem parte do Acervo Nosso Sagrado, que estão no Museu da República, foi possível entender que o Rio de Janeiro, então Capital da República, desse período era uma grande encruzilhada religiosa. A diversidade de cultos era tão grande que não é possível afirmar se o que estava sendo praticado era macumba, candomblés, umbandas, Espiritismo, dentre outras.

Entretanto, quando o processo é de uma liderança muçulmana, salta aos olhos as marcações que determinam e afirmam a prática da religião. Os indícios se repetem em todos os processos de muçulmanos: utilização de tábuas de madeira, confecção de breves/talismãs, presença de livros em árabe, além do próprio *Qur'an*, o Livro Sagrado em que está presente a palavra de Allah, representado pelo Profeta Muhammad.

Destaco a extrema relevância que essa experiência como voluntária na digitalização e transcrição de processos para o andamento das pesquisas do Acervo Nosso Sagrado teve em minha trajetória. Tive a oportunidade de aprender a ler o processo de forma crítica e entender os detalhes contidos nas entrelinhas. Com a orientação do professor Eduardo Possidonio, quem ensinou todo o processo de busca, digitalização e transcrição dos documentos, ainda estamos alimentando uma planilha com as principais informações acerca dos processos já transcritos, visando facilitar o acesso à essas fontes por novos pesquisadores. Ressalto que todo esse trabalho só foi possível a partir do fim ano de 2022, já que, por conta da pandemia de COVID-19, o Arquivo Nacional demorou a reabrir ao público, o que impactou essa pesquisa, atrasando a busca, digitalização e análise das fontes.

Apesar dessa situação, conseguimos ter acesso a processos e inquéritos, abarcados nos artigos 156, 157 e 158, que nunca foram trabalhados. Esse esforço já está abrindo

caminhos para novas pesquisas sobre o campo do sagrado afro carioca³. O grupo de pesquisas Egbé, ao qual faço parte, que reúne pesquisadores de diversas áreas e regiões do Brasil, e de outros países, que discutem religiosidades afrobrasileiras, tem trabalhado com essas fontes. A ideia é que se produzam mais pesquisas sobre essa temática, fortalecendo esse campo na área da História.

Aproveitando o ensejo dessa experiência, em março de 2024 ofereci o curso de verão *Fontes e Narrativas da Repressão na História dos Cultos Afro no Rio de Janeiro: do século XIX à formação do Acervo Nosso Sagrado*, para alunos de graduação da UFF. Esse curso teve como finalidade, além de compartilhar com novos pesquisadores as fontes que digitalizamos no Arquivo Nacional, a análise e compreensão que o cruzamento de diferentes fontes (jornais, processos criminais, bibliografia) pode contribuir para a (re) construção da história afro-religiosa do Rio de Janeiro, assim como o papel que essas práticas religiosas, de cura e resolução de problemas imediatos, tinham nessa sociedade do século XIX e XX. Mais ainda, o curso se propôs a examinar o impacto e a relevância que o Acervo Nosso Sagrado traz para as pesquisas atuais no campo do sagrado afro-religioso.

A presença muçulmana em minha trajetória acadêmica não começa aqui. Essa pesquisa é um desdobramento de minha dissertação de mestrado, *A Cidade do Feitiço: Perseguição e Resistência na Belle Époque Carioca*, orientada pelo professor Nielson Bezerra, na Faculdade de Educação da Baixada Fluminense/UERJ. Nessa pesquisa fiz uma investigação nos jornais de início do século XX, até os anos de 1920, buscando pistas da violência praticada pelo Estado contra as religiões de matrizes africanas do Rio de Janeiro, assim como as estratégias empregadas pelas lideranças religiosas para manterem vivos seus cultos. Junto às notícias de batidas policiais em terreiros afro cariocas, algumas mencionavam a presença de africanos muçulmanos. Além disso, destaco o projeto de doutorado aprovado durante o processo de seleção, intitulado *Galeria dos Feiticeiros: Religiosidades Pretas, Identidades e Resistência na Cidade do Rio de Janeiro, 1890-*

³ Ao longo do texto o leitor vai perceber a utilização do termo *afro carioca* em referência as práticas religiosas que aconteciam no Rio de Janeiro. Esse termo foi apropriado da tese de doutorado de Eduardo Possidonio, *Caminhos do Sagrado: Ritos Centro-Africanos e a Construção da Religiosidade Afro-Brasileira no Rio De Janeiro do Oitocentos*. Possidonio analisa a construção de uma cultura africana na capital fluminense, com particularidades que a diferenciam da experiência de afro-baianos, afro pernambucanos etc. O termo, afro-carioca, permite compreender as manifestações culturais e religiosas afro, com as particularidades existentes nesse local, a então capital da República e anteriormente, o maior porto de desembarque de escravizados das Américas. Fonte: POSSIDONIO, 2020, p. 18.

1930, em que pretendi explorar mais à fundo essa reportagem do jornal *Gazeta de Notícias*, visando encontrar vestígios dos dois alufás mencionados nela.

Nessa reportagem feita pelo jornal *Gazeta de Notícias*, em 1904, intitulada *Galeria dos Feiticeiros*, são expostas caricaturas e um breve texto sobre a vida de três lideranças religiosas, Emmanuel Ojo Smith, Abubaca Caolho e Zebina. Concentrando o olhar nos dois primeiros, é narrado que faziam parte de uma comunidade muçulmana que existia no centro do Rio de Janeiro, tendo Emmanuel Ojo Smith como líder.

A partir dessa fonte, para a tese, busquei indícios sobre a trajetória dessa personagem central. Para minha surpresa, o que encontrei foi o que chamei de rede de Ojo. Alguns africanos muçulmanos relatam ter recebido auxílio dele tanto para a viagem de Lagos para o Rio de Janeiro, quanto para suas estadias na cidade, inclusive utilizando sua residência, no extinto Largo do Capim, centro do Rio de Janeiro, como moradia.

A partir de Ojo, também pude perceber que existia um elo maior do que o religioso que unia essa comunidade. Existia um laço de solidariedade entre pessoas da mesma nação, chamada mina no Rio de Janeiro e nagô na Bahia, pessoas advindas da região da Costa ocidental africana. Além de africanos, esse laço se estendia aos chegados da Bahia da mesma procedência, em fins do século XIX, em busca de trabalho na Capital. Mesmo assim, os minas no Rio de Janeiro eram minoria, em comparação aos centro-africanos, por isso, conseguiram formar uma comunidade de ajuda mútua, concentrados na região da Pequena África Carioca.

O grupo mina, minoritário no Rio de Janeiro, foi amplamente pesquisado pela historiadora Mariza de Carvalho Soares, na obra intitulada *Devotos da Cor: Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão, Rio de Janeiro – século XVIII*. Utilizando como fonte documentos eclesiásticos (assentos de batismo, casamentos e óbitos) da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro do século XVIII, Mariza Soares percebeu que existiam laços de solidariedade entre o grupo mina, nessa instituição. Essa pesquisa confirma que esse grupo já se reunia em rede de ajuda mútua no século XVIII.

Além disso, aqui optei por utilizar o termo proposto por Mariza Soares, *grupos de procedência*⁴, dessa mesma pesquisa, que indicaria o porto onde africanos teriam sido embarcados para o comércio negreiro. Entretanto, quando se trata dos candomblés, o

⁴ SOARES, 2000, p. 116.

termo a ser utilizado é *nação*, pois é o utilizado, até os dias atuais, nos terreiros. Nos candomblés esse termo tem a função de agrupar etnias diferentes, mas que se ligavam em torno de alguma semelhança, que poderia ser cultural ou linguística.

Os minas no Rio de Janeiro, segundo a pesquisa clássica de Mary Karash, *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*, especificamente no capítulo *As Nações do Rio*, representavam o percentual de 1,5% nos anos de 1830 a 1852⁵, entre os demais africanos da cidade, como por exemplo os centro-ocidentais (Congo, Angola), que representavam 79,7% do total de africanos. Os historiadores Juliana Barreto Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio dos Santos Gomes, na obra *No Labirinto das Nações: Africanos e Identidades no Rio de Janeiro século XIX*, também notaram o baixo número de minas na cidade. Segundo Farias, Soares e Gomes esses rearranjos sociais formavam os *parentes de nação*, que substituíam o apoio e proteção anteriormente assegurados pelas extensas linhagens familiares, e formavam uma família simbólica, junto com àqueles que possuíam uma história em comum⁶, de sequestro e escravização. Levando em conta que os minas formavam minoria no Rio de Janeiro, essa situação pode ser mais esclarecedora ainda.

Na mesma obra, os historiadores afirmam que os minas predominavam no comércio ambulante e no mercado de feitiços, durante o século XIX. Nesse mesmo período é possível encontrar os minas em maior número no trabalho com o carregamento de café, mantendo ligações por meio de associações de juntas de alforrias. Essas juntas de alforrias eram comuns entre os africanos ocidentais no Brasil, como foi o caso de Domingos Sodré, que teve sua trajetória analisada por João José Reis em *Domingos Sodré Um Sacerdote Africano: Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX*. Em 1862, quando houve a batida policial na casa do liberto Domingos Sodré, liderança religiosa da cidade de Salvador, a polícia encontrou uma caixinha com dinheiro dentro. Domingos, além sacerdote, era líder de uma rede de sociabilidade nagô na cidade baiana, comprovado pelo fato dele ser o responsável pela guarda da caixinha e recebimento do dinheiro. Reis afirma que quem tinha a guarda da caixinha era àquele que possuía mais respeito e confiança entre os seus. A junta de alforria presidida por Domingos recebia

⁵ KARASH, 2000, p. 45.

⁶ FARIAS; SOARES; GOMES, 2005, pp. 109, 110.

valores, semanalmente, de escravizados e libertos, e o valor, no final do ano, era repartido entre eles, sendo usado para libertação de seus familiares ou compatriotas⁷.

O grupo de procedência mina abarcava uma encruzilhada de identidades. Na obra do sociólogo Stuart Hall, *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*, é mencionada uma citação do sociólogo e historiador afro britânico Iain Chambers, em que o termo encruzilhada é utilizado como conceito para dar conta de análises sobre as identidades formadas pela diáspora. Dessa maneira, Hall e Chambers afirmam que àqueles que vivem sob a perspectiva da encruzilhada de identidades e culturas, são transpassados por histórias e memórias. Portanto, não é possível pensar em uma unicidade cultural e identitária, pois uma identidade já traz consigo diversas outras⁸. Essa situação pode ser observada nas histórias dos alufás que tiveram parte de suas trajetórias analisadas aqui. Alguns deles, como João Sany, Horácio de Sá Pacheco e João Gonçalves da Rocha, todos presos entre 1907-1908, quando chamados para depor, falaram seus nomes que constam no processo, no entanto, quando assinaram seus nomes no processo, se negam a escrever em português, optando pelo árabe.

Traduzindo essas assinaturas, que também constituíram uma grande fonte para a pesquisa, percebe-se que eles escreveram outros nomes, diferentes do que deram ao Delegado. No caso de João Gonçalves da Rocha, por exemplo, em uma das assinaturas ele escreve uma frase cabalística do *Qur'an*. Dessa forma, fica claro que essas pessoas carregavam mais de uma identidade, e, para cada situação do cotidiano, realçavam a identidade que cabia. João Sany, por exemplo, entre os adeptos do Candomblé de nação *kétu* do Rio de Janeiro, era chamado de Tio Sanim, e diz, em entrevista ao *Jornal do Brasil*, em 1908, que se chamava “João Sany em terra de brasileiro”⁹.

Por isso, aqui adotei o método proposto pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, chamado *método onomástico*, presente no capítulo *O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico*, que faz parte da obra intitulada *A micro-história e outros ensaios*. Segundo Ginzburg, a partir de um nome pode-se chegar a outras informações, que levariam a compreensão do entorno do indivíduo. Por isso, os nomes foram fontes fundamentais aqui. Pelos nomes foi possível encontrar notícias dos jornais envolvendo esses homens, e assim, buscar outras fontes, como foi o caso dos processos criminais e

⁷ REIS, 2008, pp. 205-213.

⁸ HALL, 2003, pp. 27, 28.

⁹ *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.

das fichas da Casa de Detenção do Distrito Federal. Dentro dessas fontes existem também os nomes de testemunhas, Delegados, Juízes, advogados, policiais, filiação e em alguns casos, os nomes das esposas.

No último capítulo dessa tese, ao investigar mais a fundo as documentações desses líderes religiosos, proponho uma análise nos nomes que podem contar fragmentos das trajetórias deles. Como no caso de Alfredo Califórnia, preso em 1937. Alfredo Califórnia se identifica às autoridades com esse nome, entretanto, no documento que está anexado em seu processo, a Carteira Profissional, diz que seu nome é Omar Tejam Alfred California. Além disso, esse documento também traz outras informações, como os nomes de seus pais, Dowdar T. California e Fatmata T. California.

No Auto de Qualificação e Interrogatório do Réu, o escrivão escreve Dauda California e Fátima California. O nome de seu pai Dowdar/Dauda, é bem comum na África Ocidental, sendo adotado, em grande dimensão, entre os haussá, também como sobrenome. Esse nome é derivado de Dawud (داود), nome árabe do Profeta Davi¹⁰. O nome de sua mãe Fatmata/Fátima também tem origem árabe e sua variante, Fatmata, utilizado no ocidente africano. Esse nome se refere a filha do Profeta Muhammad, Fátima, por isso, tem alta importância e respeito dentro das comunidades muçulmanas pelo mundo. Já seu nome, Omar (ou Umar), tem origem hebraica e aparece tanto na Bíblia cristã¹¹, quanto no *Qur'an*. Esse nome era dado em homenagem a uma das figuras históricas mais importantes do Islã, Omar ibn al-Khattab, segundo califa que governou Medina, entre os anos de 634-644, responsável por introduzir uma cronologia nova no mundo islâmico, contada a partir da Hégira, a emigração de Meca para Medina (em 622).

O sobrenome Tejam/Tejan pode ser encontrado sendo utilizado entre pessoas de comunidades muçulmanas em Serra Leoa. Um exemplo disso é Alhaji Ahmad Tejan Kabbah (1932-2014), um dos presidentes mais importantes da história contemporânea do país¹². Kabbah era de etnia mandinga, muçulmano, parte da comunidade de Freetown. Enquanto Califórnia/California não tem dados suficientes sobre sua utilização como sobrenome. Alfred seria da influência britânica na região de Serra Leoa.

¹⁰ O mesmo Davi da Bíblia cristã, conhecido por matar o gigante Golias.

¹¹ Segundo a Bíblia, era neto de Esaú e filho de seu primogênito, Elifaz.

¹² Foi presidente por duas vezes de Serra Leoa, 1996-1997; 1998-2007. Trabalhou no Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Foi eleito com promessa de acabar com a guerra civil, abrindo negociações com o grupo rebelde RUF, o que culminou em um acordo de paz entre os dois lados, oficialmente em 2002. Fonte: <https://worldleaders.columbia.edu/directory/ahmad-tejan-kabbah> . Acesso em: 26/03/2025.

A pesquisa nos jornais da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional também gerou fontes para esse trabalho. Seguindo a metodologia de cruzamento de fontes, em alguns casos encontrei alufás nos jornais e depois nos processos, mas na maioria das vezes, com o processo em mãos, busquei seus nomes na Hemeroteca. João Sany é o que mais aparece nos jornais. A primeira vez em que ele é mencionado data do ano de 1882, depois em 1905, em 1908, na ocasião de sua prisão e, por fim, em 1929. Logo depois temos Horácio de Sá Pacheco, que teve a batida policial em sua residência noticiada em 1907 duas vezes.

Os jornais que aparecem aqui foram escolhidos por terem em suas páginas alguma notícia ou menção às batidas policiais e/ou aos alufás do Rio de Janeiro. A pesquisa sobre esses assuntos já tinha começado no mestrado e foi ampliada para o doutorado, com novas informações que levaram à construção das trajetórias aqui analisadas. Já os processos que foram analisados aqui, de outras lideranças religiosas, foram escolhidos, entre os mais de 300 digitalizados, pelo fato de terem sido os primeiros que examinei e encontrei cartas anexadas, que considero importantes para o entendimento do cotidiano sagrado do Rio de Janeiro.

Além dos dois alufás em que foi possível cruzar fontes de jornal e processos criminais, temos ainda Emmanuel Ojo Smith que aparece nos jornais, na *Galeria dos Feiticeiros*, de 1904, e nas crônicas de João do Rio, *As Religiões no Rio*, de 1904. Com o processo de João Sany, encontramos a assinatura de Ojo como fiador da fiança para soltura do alufá. São duas assinaturas, que compõem a grande quantidade de fontes aqui analisadas. Já Abubaca Caolho e Apotijá são encontrados nos jornais em poucos momentos, e são relacionados a Ojo. Por isso, penso em uma rede de Ojo no Rio de Janeiro de início do século XX, já que Sany, Abubaca e Apotijá estão o tempo todo ao redor dessa liderança, que os auxilia em viagens de Lagos para o Rio de Janeiro, compartilhando sua residência e seus conhecimentos religiosos, além de pagar fiança.

Assim sendo, elaborei um mapa com a localização de todas as lideranças religiosas muçulmanas com quem trabalho nessa tese. Os endereços foram tirados das fontes, portanto, alguns não possuem numeração da residência, e a numeração do mapa segue a lógica cronológica que utilizei para a construção do capítulo 4. O mapa é atual, por isso, algumas ruas não aparecem por terem sido extintas ou mudarem o nome. As que foram extintas coloquei a seta no local aproximado onde se localizava a residência.

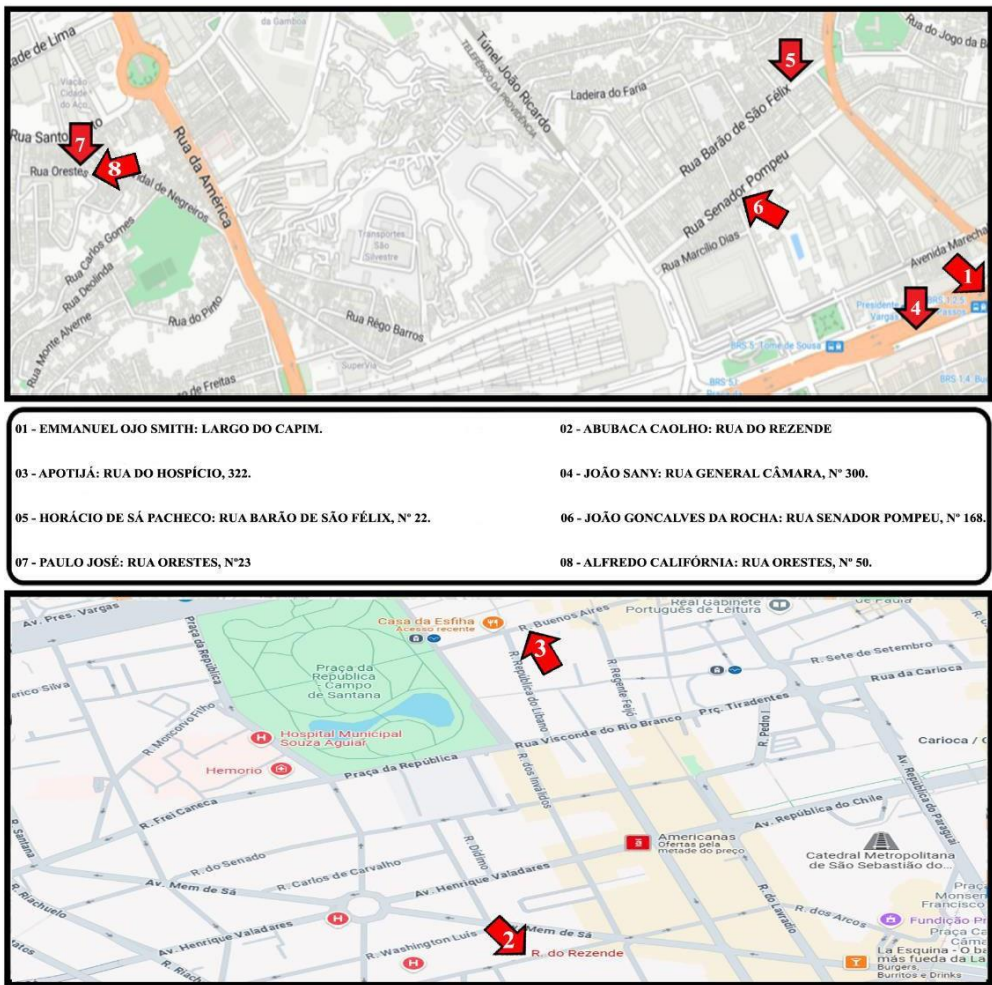


Figura 1. Mapa do Centro do Rio de Janeiro com localização de todos os alufás da pesquisa. Reparem que os números 2 e 3, respectivamente com as localizações das casas de Abubaca e Apotijá, estão em separado, por estarem mais distantes da região que foi considerada como constituinte da Pequena África Carioca. A antiga rua do Hospício atualmente se chama rua Buenos Aires. Já a rua General Câmara e o Largo do Capim foram extintos para dar passagem para a atual Avenida Presidente Vargas.

Dessa forma, afirmo que o cruzamento de fontes foi imprescindível para a construção de uma parte da trajetória dessas pessoas. A partir dessas fontes, foi possível entender a diversidade de trocas religiosas e culturais que existiam pela cidade. Com destaque à presença islâmica que deixou marcas na história do Rio de Janeiro.

Levando isso em conta, o objetivo central dessa pesquisa é a análise e investigação de trajetórias de africanos e afrobrasileiros muçulmanos, visando compreender suas contribuições para a história do Rio de Janeiro. Examinando o Oitocentos, busquei analisar o Islamismo praticado em regiões da África Ocidental, de corrente sufista, para desenvolver a ideia de um Islã transatlântico africanizado que se adaptou às demandas locais, tanto no continente africano, quanto no Rio de Janeiro. A problemática da pesquisa

gira em torno de entender como as memórias afro muçulmanas podem contribuir para a história da diáspora no Rio de Janeiro.

A partir dessas reflexões, a hipótese central é que os africanos/afrobrasileiros muçulmanos tiveram participação ativa na construção do sagrado afro carioca na Pequena África. Com isso, a hipótese secundária é que os métodos de subversão com a literacia árabe e entendimento das estruturas de poder do Estado, fizeram com que esses homens criassem um grupo forte de ajuda mútua. Assim sendo, pretendo analisar a estrutura religiosa tecida ainda em território africano, que permitiu o florescimento do Islã no Rio de Janeiro. Dessa forma, aqui partirei do princípio de uma africanização do Islã, contrário a ideia de islamização africana.

Discordando da afirmação de uma islamização da África, trouxe pesquisadores de diferentes áreas que discutem essa problematização. Em pesquisas de antropólogos, historiadores e cientistas da religião, com destaque para os pesquisadores Kofi Asare Opoku, Thiago Mota, Vincent Monteil e David Robinson, que trabalham com a ideia da existência de um processo ativo dos africanos com o Islamismo. Ou seja, o interesse local permitiu a captura da religião pelos africanos¹³, ao contrário da ideia de imposição que define o conceito de islamização africana. O Islã sofreu adaptações para se encaixar no modo de vida dessas sociedades, o que possibilitou sua permanência e expansão para a outra margem do Atlântico.

A presença africana muçulmana no Brasil foi marcada por revoltas e subversões de diferentes naturezas. Tanto os malês na Bahia, em 1835, quanto os alufás no Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX, subvertiam a ordem que criminalizava seus conhecimentos intelectuais e mágico-religiosos, centrados na importância da língua árabe para tal.

Pensando na época republicana da cidade, João do Rio é aquele quem vai tecer mais informações acerca desses muçulmanos. O jornalista relata suas andanças pelas ruas da cidade, junto com seu suposto informante Antônio, conhecendo casas de Candomblé e de alufás. Em um desses relatos, de onde vem o título dessa tese, ele comenta:

Antônio levou-me primeiro à residência de um feiticeiro alufá. Pelas mesas, livros com escrituras complicadas, ervas, coelhos, esteiras, um cálamo de bambu finíssimo.
Da porta o guia gritou.

¹³ MOTA, 2018, p. 93.

- **Salamaleco.**

Ninguém respondeu.

- **Salamaleco!**

- **Maneco Lassalama!**

No canto da sala, sentado numa pele de carneiro, um preto desfiava o rosário, com os olhos fixos no alto.

- Não é possível falar agora. Ele está rezando e não quer conversar.¹⁴

Só com esse trecho da crônica intitulada *No Mundo dos Feitiços*, que faz parte do livro *As Religiões no Rio*, de 1904, já é possível afirmar que esse homem era um muçulmano sufista. Os detalhes mencionados “sentado numa pele de carneiro” e “desfiava o rosário” são o que definem que o que estava sendo praticado era o Islã de corrente sufista.

O sufismo é conhecido como misticismo islâmico e, na África ocidental está ligado à prática do Islã popular, considerada desviada da ortodoxia islâmica, por muçulmanos tradicionalistas. Essa corrente é um caminho iniciático, caracterizada pela relação entre mestres e discípulos, com a transmissão de bênçãos espirituais (*baraka*) para proteção. As práticas populares do Islã sufista também podem ser observadas no Brasil do século XIX e XX. As orações e pedidos de proteção aos ancestrais, a utilização de amuletos para diversos fins, “trabalhos” para o amor e a cura de moléstias físicas ou espirituais são alguns exemplos que podem ser encontrados nas fontes sobre os alufás aqui analisados.

Sobre os itens identificados por João do Rio no trecho acima, a pele de carneiro era utilizada pelos seguidores do sufismo como assento para os *shayks* ou líderes religiosos em geral, como os alufás. Sentados nessa pele, normalmente de cor branca, os alufás seguravam às mãos um *tasbih*, objeto religioso chamado pelo jornalista de rosário, também era chamado de *tessubá*, nas fontes da Revolta dos Malês. Era feito com 99 bolas de madeira que serviam para contar o número de repetições dos nomes, atributos de Allah, além dos versículos do Livro Sagrado¹⁵. Com apenas um trecho, com o olhar treinado, é possível obter algumas informações relevantes para entender as práticas religiosas que estavam ocorrendo pelas ruas da cidade.

Ao longo da tese o leitor vai perceber que além das fontes já citadas que utilizo, jornais e processos criminais, em alguns momentos relatos de viajantes europeus ao continente africano são revisitados. Alguns relatos são datados do século XVI, anteriores

¹⁴ RIO, 1976, pp. 7, 8.

¹⁵ FILHO, 2012, p. 104.

ao período histórico escolhido, entretanto, considero importante para a compreensão do processo de expansão islâmica pela África ocidental.

A metodologia empregada para análise desses documentos tem diferenças. De início, levar em conta quem são esses viajantes é imprescindível. Após entender o lugar de onde falam essas pessoas, o próximo passo é tecer uma análise crítica ao relato, percebendo o teor da narrativa, o olhar do exotismo e da ideia de superioridade europeia, constantemente empregados. Por fim, a percepção aos detalhes, que ajudam na compreensão das histórias dessas comunidades visitadas por esses viajantes. Os relatos de viajantes foram analisados aqui sempre com auxílio de bibliografias de diferentes áreas, principalmente de antropólogos.

Já no último capítulo outra fonte visitada aparece, as fichas da Casa de Detenção do Distrito Federal. Essas fichas estão disponíveis para consulta do público pelo site da APERJ (Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro). A Casa de Detenção do Distrito Federal, antes Casa de Detenção da Corte, e até pouco tempo atrás, era chamada de Complexo Penitenciário Frei Caneca, desativado em 2006, localizava-se na rua Frei Caneca, no bairro do Catumbi, região central do Rio de Janeiro. Era conhecido por ser o maior presídio do país. A Casa de Correção da Capital Federal funcionava nas dependências da Casa de Detenção.

Buscando os nomes dos alufás com quem trabalho aqui, foi possível encontrar fichas de matrícula de dois deles, João Gonçalves da Rocha e Paulo José Ferreira. A ficha de matrícula de João Gonçalves revela que ele ficou preso por um dia, em maio de 1911. Essa situação era bem comum entre aqueles que eram enviados à Casa de Detenção, diferente da situação dos que eram encarcerados na Casa de Correção, que funcionava no mesmo prédio, onde eram cumpridas as penas de fato. Já a ficha de Paulo José é datada de 1941, durante a chamada Devassa de 1941, em que 80 lideranças afro religiosas foram presas no Rio de Janeiro, em 48 horas, nos dias 28 e 29 de março, sexta e sábado. Esse episódio foi comandado pela Delegacia de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, com sede no Palácio da Polícia.

Esse acontecimento foi amplamente divulgado pela imprensa da época, com especial atenção ao jornal *A Noite*, responsável por cobrir essas prisões. A estimativa do historiador Eduardo Possidonio é de que grande parte das peças que fazem parte do Acervo Nosso Sagrado, atualmente no Museu da República, são apreensões dessa

Devassa, já que alguns objetos sagrados puderam ser reconhecidos pelas fotos divulgadas nos jornais.

Portanto, com essas fichas foi possível descortinar mais um fragmento da trajetória dessas pessoas. Destaco a ficha de Paulo José que traz uma nova perspectiva de se analisar a Devassa de 1941, em que os jornais nos levam a acreditar que somente lideranças de candomblés e umbandas sofreram com as batidas policiais. A partir dessa fonte, podemos afirmar que essa situação se estendeu à outras manifestações religiosas afro da cidade, nesse caso, o Islamismo.

A história de Paulo José Ferreira é curiosa e peculiar. Aqui nessa pesquisa trabalhei com um inquérito e um processo dele, o primeiro de 1933 e o segundo de 1936. Além da ficha de matrícula da Casa de Detenção, em 1941. Pesquisando mais a fundo a trajetória desse alufá, encontrei uma menção a ele em um artigo do linguista afro americano, Lorenzo Dow Turner, que esteve no Brasil entre os anos de 1940 e 1941, coletando material para sua pesquisa sobre as línguas africanas que teriam influenciado no “gullah”, idioma crioulo falado nas Sea Islands (que ficam entre a Carolina do Sul e a Georgia, nos EUA)¹⁶. Sua pesquisa envolveu fotografias do Recôncavo Baiano e a gravação de centenas de áudios sobre as línguas utilizadas nos candomblés, com entrevistas com grandes personalidades dos candomblés baianos, como Menininha do Gantois, Martiniano Eliseu Bonfim, Joãozinho da Gomeia, dentre outros¹⁷.

Em janeiro de 1942, Turner lança um artigo intitulado *Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves With Nigeria, West Africa*, compilando as entrevistas que recolheu ao longo de sua estadia no Brasil. Em uma entrevista realizada com um senhor de nome José Bonifácio Rodrigues, do Rio de Janeiro, Turner coletou um pedaço da história de Paulo José Ferreira. Segundo essa fonte, Paulo José era baiano e retornou a Lagos junto com sua família em 1889, um ano após a abolição da escravidão no Brasil. Paulo tinha três anos de idade quando fez a travessia para a outra margem atlântica.

Turner ainda descobriu que Paulo estudou a religião islâmica em Lagos e depois em Kano, cidade interiorana muito procurada por aqueles que desejavam concluir seus estudos corânicos. Ainda de acordo com esse relato, Paulo fazia constantemente a

¹⁶ <https://museuafrodigital.ufba.br/lorenzo-turner-1940-1941>. Acesso em 24/04/2025.

¹⁷ O Museu Afro Digital da Universidade Federal da Bahia disponibiliza gratuitamente o acesso à essas entrevistas, na íntegra, pelo site: <http://www.museuafrodigital.ufba.br/audios#overlay-context=lorenzo-turner-1940-1941>.

travessia entre Lagos – Rio de Janeiro, comercializando itens religiosos e pregando a religião islâmica na então Capital da República.

Cruzando essa fonte com os documentos encontrados em seu nome, foi possível entender sua atuação religiosa na cidade, onde era conhecido como “Chefe da Religião Mahometana no Brasil”. Paulo tinha entre seus seguidores, pessoas importantes da política, que, inclusive, diferente de todos os outros processos aqui analisados, depuseram a seu favor na Delegacia.

Existem diferenças entre os processos coletados de início do século XX e os da década de 1930, que trabalho aqui. Além de diferenças estruturais, como o uso do datilógrafo para escrever os processos de 1930, temos a presença de fotografias, análise dos objetos recolhidos pela Polícia em suas residências pelos peritos do Gabinete de Pesquisas Científicas. Esses peritos eram os responsáveis por afirmar se os objetos analisados faziam parte de cultos do *baixo espiritismo* ou não. Dentro da perspectiva dos peritos, o *baixo espiritismo* podia ser chamado de feitiçaria, magia negra e bruxaria, que tinham envolvimento em crimes contra a saúde pública, portanto, eram enquadrados nos artigos 157 ou 158, do Código Penal de 1890.

A partir da década de 1920, os peritos vão dividir as crenças entre *baixo espiritismo* e *alto espiritismo*, esse último se trata da Doutrina Espírita Kardecista, religião de origem francesa, que vai ser vista com bons olhos após diversas personalidades da burguesia branca se tornarem adeptos. A ideia era separar os cultos de origem afro, vistos como enganação, charlatanismo e ligados à loucura, de uma religião europeia, considerada verdadeira e civilizada.

Essas análises vão mostrar que os peritos conheciam as religiões afro cariocas, e talvez frequentassem. Entretanto, os documentos revelam que as afirmações dos peritos não eram definitivas para a condenação dos alufás, visto que nenhum deles foi condenado de fato, os processos terminam com a sentença de arquivado ou improcedente.

Outro alufá da década de 1930, Alfredo Califórnia, também teve seus pertences analisados pelos peritos, que o consideraram praticante do *falso espiritismo*, cometendo crimes contra a saúde pública, fascinando e subjugando a credulidade pública, crime previsto no artigo 157. Mesmo assim, o processo foi considerado improcedente.

O processo de Alfredo Califórnia foi o último a ser encontrado no Arquivo Nacional. Lembro que já estávamos no fim das digitalizações de diversos processos, quando uma estagiária da instituição nos chamou a atenção para uns processos que ela estava analisando e ainda careciam de catalogação. Entre eles estava o processo de Alfredo Califórnia, de 1937. Por esse motivo, a data limite da pesquisa sofreu alteração. Por se tratar de um processo que ninguém ainda havia analisado, de uma liderança religiosa totalmente desconhecida, até então, precisei trabalhar só com as informações contidas nesse documento. Estava claro para mim que esse homem queria falar, contar sua história.

Alfredo Califórnia tem a trajetória mais diferente entre todas as lideranças muçulmanas que já tinham sido analisadas. Ele era natural de Serra Leoa, o primeiro a mencionar a ex-colônia inglesa, e veio ao Rio de Janeiro trabalhar. Em seu processo está anexada a sua Carteira Profissional, confeccionada pelo Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio em 1935. Esse documento revela o nome verdadeiro de Alfredo, Omar Tejam Alfred Califórnia, nascido em 6 de abril de 1874, em Serra Leoa, além de sua filiação, detalhes físicos e a data de sua chegada ao Brasil, 18 de dezembro de 1910. Somente com esse processo criminal foi possível desvendar uma parte da trajetória desse alufá, relacionando com a história de Serra Leoa do século XIX, junto com a forte presença islâmica na então colônia inglesa.

Aqui o século XIX foi constantemente visitado, para explicar a construção do século XX. Um período histórico que faz parte do contexto do pós-abolição, trazendo à tona o conceito de pós-colonialismo. De acordo com as prerrogativas do historiador, teórico pós-colonial britânico, Robert J. C. Young, na obra *Postcolonialism: an Historical Introduction*, o pós-colonialismo está associado à diáspora. Por isso, Young permeia sua crítica na revisão ou reconsideração da História pela perspectiva daqueles que sofreram os efeitos do colonialismo. De acordo com esse autor, as pesquisas que trazem esse conceito sempre vão misturar o passado com o presente, a partir do momento em que as transformações ativas do presente são direcionadas a partir do passado. Ou seja, é preciso um olhar para o colonialismo para compreender o pós-colonial, o passado colonial pode determinar as configurações e estruturas de poder do presente.

Trazendo essa questão para o cerne dessa pesquisa, foi necessário um maior aprofundamento nas questões internas e estruturas coloniais tanto a partir do Brasil quanto do colonialismo inglês na Nigéria, no século XIX. Essas problemáticas podem

explicar os motivos das travessias entre margens dos indivíduos aqui mencionados, com o objetivo de compreender as bases que formaram essas sociedades pós-coloniais.

Dessa maneira, é preciso estar atento a algumas questões ao se trabalhar com o conceito pós-colonial. Uma delas é a problemática em se tratar o colonialismo de forma única sem se levar em consideração as especificidades temporais e locais do poder colonial. Sobre isso, o pesquisador de estudos diaspóricos afro-decolonial Clément Animann Akassi, em palestra para o grupo de pesquisa CULTNA (Grupo de Estudo e Pesquisa Cultura Negra no Atlântico), em 2021, abordou essa questão e acrescentou que tratar o conceito pós-colonial como um marcador de tempo, que vem exatamente após a colonização, também pode se tornar uma armadilha à medida em que o período que marca o fim da colonização varia de país para país. Como acontece no caso dessa pesquisa em que, fins do XIX e início do XX é analisado o pós-colonial no Brasil, enquanto Lagos, região nigeriana, no mesmo período, ainda se encontra sob o regime colonial britânico. Por conta disso, o cuidado com a análise da densa bibliografia que compõe esse trabalho foi constante.

Ainda seguindo a perspectiva do pós-colonial, do período pós-abolição, no Brasil, utilizo as ideias das historiadoras Ana Maria Lugão Rios e Hebe Mattos, contidas no artigo *O Pós-Abolição como Problema Histórico: Balanços e Perspectivas*. Rios e Mattos afirmam que o projeto de construção nacional, elaborado pelas elites brancas, do país foi o que pautou, por muitos anos, a discussão historiográfica do período do pós-abolição, à população marginalizada restava aparecer como o problema da “questão social”. A partir do pós-abolição no sentido cronológico e do pós-colonialismo no sentido conceitual, as diferentes visões de mundo e projetos daqueles que tinham sido lançados a marginalização são finalmente trazidos à tona. Portanto, a perspectiva pós-colonial coloca estes indivíduos como sujeitos históricos que aproveitavam todas as oportunidades de melhor se encaixarem àquela sociedade, apesar das inúmeras tentativas de apagamento empreendidas pelo Estado Republicano de fins do XIX e início do XX.

O conceito pós-colonial pode permitir que a história contestada por esses sujeitos tenha um novo olhar. Para além do cronológico, a perspectiva pós-colonial é uma corrente teórica que problematiza as relações desiguais entre colonizados e colonizadores. Essa

ideia é importante para questionar, por exemplo, a afirmação de que no início do século XX existia uma perseguição/dominação total aos cultos afrobrasileiros. Quando analisamos os documentos a percepção é de que existia o esforço de repressão, entretanto, existia a disputa, o conflito pelo espaço a todo instante. Portanto, levanto a questão: até que ponto era só perseguição?

Esses indivíduos estavam em constante movimento e, mesmo aqueles que vieram do outro lado do Atlântico em fins do XIX, buscaram entender as estruturas de poder da repressão, à medida em que conseguiam se defender das acusações utilizando as próprias Leis do país. Por isso, as análises das defesas dos advogados das lideranças religiosas presas, contidas nos processos criminais, são de alta relevância. Nessas defesas os advogados utilizam a prerrogativa cunhada pela própria República, a laicidade do Estado. Em algumas defesas, como no caso de Paulo José Ferreira, por exemplo, o advogado critica a criminalização das práticas religiosas islâmicas frente ao cristianismo. Para ele, são crenças que possuem muitos pontos em comum, todavia uma era criminalizada e a outra não.

Um dos maiores críticos dos artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890 é o Juiz criminalista Francisco José Viveiros de Castro, integrante da Nova Escola de Direito e atuante no Rio de Janeiro de fins do Oitocentos. Ele defendia que o artigo 157 do Código Penal de 1890, estaria revogado pelo § 3º do art. 72 da Constituição Brasileira:

Art.72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes a liberdade, a segurança individual e a propriedade, nos termos seguintes [...]
3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum [...]¹⁸

O jurista afirmava em sua obra, intitulada *Questão de Direito Penal*, que a liberdade de culto era um direito de todo cidadão. Essas considerações de Viveiros de Castro estabeleceram as bases das defesas dos advogados dessas lideranças religiosas. Motivo, também, das sentenças desses processos serem consideradas improcedentes ou arquivadas.

Ao longo do trabalho o leitor vai perceber a utilização de palavras em *yorùbá* e árabe sendo destacadas em itálico. Trata-se de uma escolha minha visando considerar os

¹⁸<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acesso em 22/11/2024.

idiomas falados pelos alufás que permeiam essa tese. Somente os nomes próprios mantive sem o uso do itálico nas duas línguas. Durante os quatro anos do doutorado, com o auxílio da bolsa CAPES, tive a oportunidade de aprender esse idioma, além do Inglês Instrumental, o *yorùbá* através do Prolem da UFF. Já no ano de 2024, consegui uma bolsa para cursar o curso de árabe pelo Curso de Extensão Universitária da Universidade de São Paulo, Árabe para Leitura de Textos I. Através desse curso de árabe pela USP conheci o professor/doutor em letras orientais, especialista em língua e literatura árabe, Felipe Benjamin Francisco, que me auxiliou na tradução dos nomes escritos nos processos de João Gonçalves da Rocha e Horácio de Sá Pacheco, o que permitiu uma maior compreensão sobre as trajetórias desses homens.

Já no curso de *yorùbá* que fiz no Prolem (Programa de Línguas Estrangeiras Modernas) da Universidade Federal Fluminense, pude aprender a escrita e fala correta das palavras em *yorùbá*. Nesse curso aprendi mais do que somente o idioma com o professor. Em um dos encontros online perguntei sobre como ele via a questão religiosa em seu país, Nigéria. O que ele me respondeu foi de extrema importância para que eu pudesse entender como os alufás dessa pesquisa viviam: “Eu sou muçulmano, mas minha família e eu cultuamos *òrìṣà*. O culto à *òrìṣà* não é para nós uma religião e sim cultural. É a forma como entendemos o mundo”. Essa perspectiva vai além do que nós ocidentais, acostumados a pensar em um mundo binário, conseguimos compreender. Contudo, era como esses alufás viviam, por isso não era estranho que participassem de cerimônias de Candomblé, ou vivessem em constante troca com os adeptos do culto à *òrìṣà*.

Outro ponto que considero importante mencionar é a minha opção em usar Candomblé com inicial maiúscula para tratar da religião, e candomblés, em minúsculo, quando falo dos diversos cultos que levam esse nome, como as divisões entre diferentes nações da religião. Dentro dos candomblés estão contidas as nações Angola, Jeje e Ketu, as maiores. Já quando falo em Candomblé, estou me referindo a uma dessas nações em específico, no caso daqui a nação *kétu*, que abrange os cultos à *òrìṣà* da África Ocidental, sendo representados, em grande maioria, pelos *yorùbá*.

Sou adepta do Candomblé de nação *kétu* desde criança, mas para escrever essa pesquisa precisei me aprofundar nas práticas religiosas islâmicas. O aprendizado da língua árabe foi o primeiro passo, o qual sigo até hoje. Nessa trajetória acadêmica conheci

o representante da *Fayda Tijaniyya* no Brasil, Abdul Karim Taha (Filipe Karim de Azevedo), do CEP-FISM (Centro de Estudos, Pesquisas e Formação sobre o Islam e as Sociedades Muçulmanas), localizado na avenida Rio Branco, Centro do Rio de Janeiro. Além de ter me auxiliado na tradução do nome assinado por João Sany no processo e de uma de suas cartas, me convidou para uma cerimônia de recepção da liderança religiosa *sheikh* Abdullah Hussein Niasse, conselheiro especial do califa de Medina Baye para a América Latina. O evento chamado Grande Conferência pela Paz, que aconteceu dia 4 de março de 2023, reuniu a comunidade muçulmana da corrente sufista *Tijaniyya* do Brasil e diversos muçulmanos africanos de diferentes países, especialmente do Senegal.

O CEP-FISM funciona em um prédio comercial bem no coração do Centro do Rio de Janeiro. É um local de estudos e orações, parecido com os locais religiosos dos alufás de início do século XX e da década de 1930, que são descritos pelas fontes. Ter tido esse contato maior com os adeptos do Islã e assistir a uma cerimônia tão importante para essa comunidade, foi de alta relevância para a construção da tese. Essa experiência me aproximou dos sujeitos dessa pesquisa, me proporcionando adentrar ao mundo muçulmano, que também considero importante para minha caminhada pessoal.

Nesse dia, o *sheikh* Abdullah Hussein Niasse pediu para ouvir um pouco sobre minha pesquisa, durante a cerimônia. Me aproximei o máximo que o código religioso muçulmano me permitiu, e contei, brevemente, sobre as histórias narradas nessas páginas. Depois, o *sheikh* deu a bênção (*baraka*) para essa pesquisa.

Enquanto estive ali, fui transportada para a Mesquita de Horácio de Sá Pacheco, a de João Sany, a de João Gonçalves da Rocha, e para as de Paulo José Ferreira e Alfredo Califórnia. Os caminhos da pesquisa nos levam a lugares inimagináveis.

Todas essas experiências me levaram a tecer alguns questionamentos: por que esses homens, com a exceção de Horácio, resolveram, por conta própria sair de Lagos/Serra Leoa em direção ao Rio de Janeiro? Como essa rede afro muçulmana conseguiu se estruturar no centro da Capital da República, ensinando a ler e escrever o árabe a outros africanos e afrobrasileiros, subvertendo a ordem republicana? Como eram os diálogos entre os muçulmanos e os adeptos dos candomblés no Rio de Janeiro? Quais as marcas que esses alufás deixaram na história da cidade?

Para responder a essas questões foi necessária uma intensa investigação teórica sobre a história da expansão islâmica na África Ocidental. Assim como muitos historiadores como Mônica Lima e Souza, Paul Lovejoy, Nielson Rosa Bezerra, entre outros, já abordaram a necessidade de um olhar para as movimentações que ocorriam do outro lado do Atlântico para entender o Brasil, aqui não foi diferente. Nessa busca, reuni uma gama de intelectuais africanos com pesquisas clássicas e atuais, para entender esse contexto pela visão de dentro.

Obras como os dez volumes de *História de Geral da África*, foram constantemente consultados. Para facilitar a compreensão, tive o cuidado de apresentar antes os pesquisadores, que foram possíveis de serem encontradas informações, com país de origem e datas de nascimento/falecimento. Entre eles, estão os pesquisadores marroquino Mohammed Ghali El Fasi e beninense Zakari Dramani-Issifou, que se juntam a outros intelectuais para romper com o ponto de vista arabocêntrico, para explicar a expansão islâmica no ocidente africano, trazendo luz às discussões acerca da importância da África para a história do Islã. O historiador brasileiro Thiago Mota também questiona a visão arabocêntrica que coloca os árabes como protagonistas dessa expansão. Essa perspectiva coloca o Islã difundido no ocidente africano como um produto adaptado aos interesses locais e capturado pelos africanos.

Foi preciso uma análise sobre as particularidades religiosas islâmicas tecidas em solo africano em fins do século XVIII e durante o XIX. A crença em santos, a sacralização de túmulos de sábios muçulmanos, a crença no poder espiritual de talismãs e a arte divinatória, faziam parte do cotidiano do sagrado africano, que durante o século XIX foram combatidos pelos reformadores fulas e haussás, com a principal liderança de Uthman Dan Fodio (1754-1817), criador do Califado de Sokoto. Esse líder era adepto ao puritanismo muçulmano e tinha como objetivo o combate ao paganismo e a mistura da religião muçulmana com as crenças tradicionais regionais.

A guerra pela instauração do Califado de Sokoto vai ser responsável pela queda do império de Òyó, e pelo apresamento e comércio de diversas pessoas, que habitavam as regiões por onde passava o exército de Uthman Dan Fodio (Usman Dan Fodiyo), para o Brasil e outras regiões da América. Como foi o caso de muitos insurgentes da Revolta dos Malês de 1835, alguns eram soldados do grande império de Òyó. Levando em consideração as datas mencionadas nas fontes que tratam sobre as datas em que Horácio

de Sá Pacheco foi trazido ao Brasil, entre 1790-1820, é possível que ele tenha sido uma das vítimas da guerra empreendida pelo Califado de Sokoto na região ocidental africana.

O historiador Paul Lovejoy, no artigo *Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”*: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese, afirma que as movimentações das revoluções islâmicas africanas afetaram diretamente o Brasil. Segundo esse artigo, as revoluções islâmicas foram responsáveis pela alta do comércio negreiro, apresando muitos soldados muçulmanos haussás e yorùbá, especialistas em estratégias de guerra, alfabetizados ou em processo de alfabetização no árabe, situação que vai produzir uma série de revoltas, que João José Reis estima terem começado em 1817, até o ápice em 1835, na Bahia.

Além de serem responsáveis pela alta no número de cativos embarcados para as Américas, as revoluções islâmicas produziram uma vasta contribuição intelectual, pela família de Uthman Dan Fodio. Além das produções do *shaykh*, seu irmão mais novo Abdullahi Dan Fodio, seu filho e sucessor Muhammad Bello e sua filha Nana Asma’u, ainda são lidos por estudiosos do oeste sudanês. Lovejoy chama a atenção para o comércio no mercado de livros do Saara e Sahel e das bibliotecas em Timbuktu, recheados de obras literárias da família do *shaykh*. O Califado de Sokoto representou, também, uma revolução literária, podendo ser comparada ao Iluminismo europeu¹⁹.

Em um compilado dos relatos de viagem do Capitão inglês Hugh Clapperton (1788-1827), organizado por Paul Lovejoy e Jamie Bruce Lockhart, *Into the Interior of Africa: Records of the Second Expedition, 1825-1827*, no diário de viagem à região yorùbá, Clapperton, em 1826, consegue visitar o líder do Califado de Sokoto na época, Muhammad Bello, filho de Uthman Dan Fodio. Nesse relato, o Capitão comenta suas impressões sobre Bello e o acordo que teceu com ele para a proibição do comércio negreiro.

Essas movimentações vão chegar ao Brasil. A vasta produção literária desenvolvida nesse período pelos revolucionários poderia ser um dos livros encontrados pela polícia nas batidas policiais nas casas dos alufás do Rio de Janeiro. Nos Autos de Apreensão desses processos do século XX, é mencionada a existência de livros de muçulmanos nas casas desses homens. Levando isso em conta, acredito que o já

¹⁹ LOVEJOY, 2014, p. 34.

conhecido comércio de itens religiosos entre margens, feitos por lideranças religiosas afro, em fins do XIX e durante as três primeiras décadas do XX, também tenha abrangido livros de intelectuais muçulmanos.

Todos os alufás dessa pesquisa afirmam trabalhar como negociantes ou comerciantes entre Lagos e Brasil, portanto, eles mesmos poderiam ter trazido consigo esses livros. Um exemplo é o depoimento de um dos policiais que participou da apreensão de Horácio de Sá Pacheco, que afirma ter encontrados diversos livros em caracteres árabes. Esses livros tanto podem ser parte de produção literária afro muçulmana, quanto podem ser Livros Sagrados, *Qur'an*, ou pode tratar-se dos dois juntos.

Pensando em uma metodologia que desse conta de abrir espaço para que esses homens pudessem falar novamente, iniciei cada capítulo com as histórias de um deles, usando como fio condutor suas trajetórias. Me atendo a abordagem historiográfica da micro-história, que propõe a redução na escala de observação do historiador com o intuito de perceber aspectos que em uma escala macro seriam despercebidos. Assim como o historiador italiano Carlo Ginzburg destrincha a trajetória do moleiro Menocchio do século XVI, em *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*, através das documentações de seu julgamento pela inquisição, e assim consegue contar a história da cultura popular da Europa pré-industrial, me atrevo a olhar o micro, pelas documentações desses líderes religiosos, para analisar a história do Rio de Janeiro e do ocidente africano em fins do XIX e nas três primeiras décadas do XX.

Sendo assim, dividi essa tese em quatro capítulos, pensados em conjunto no momento da qualificação, com os professores Martha Abreu e Eduardo Possidonio. O primeiro capítulo, intitulado *Bismillah: A Ascensão de Allah na Bilad al-Sudan*, início com a história de Horácio de Sá Pacheco, que vai nos levar ao processo de expansão islâmica na África Ocidental. Nesse capítulo o desafio foi trazer para debate um número grande de pesquisadores de diferentes áreas, historiadores, antropólogos, cientistas da religião e filósofos que se debruçaram a analisar a propagação do Islã da corrente Sufista e sua ligação com a popularização e africanização da religião entre os africanos da região. Adentro esse primeiro capítulo utilizando como fonte os relatos de viagem de exploradores e missionários europeus, buscando identificar a expansão islâmica na chamada *Bilad al-Sudan* (terra dos negros), África Ocidental nos séculos XVII, XVIII e XIX.

Dividi esse capítulo em quatro subcapítulos, 1.1 - *Dar al-Kufr / Dar al-Islam*: Criando um Espaço Muçulmano no Ocidente Africano; 1.2 - Africanização do Islã ou Islamização da África? ; 1.3 - *Èsìn Ìmàlè*: Allah em Terras Yorùbá; 1.4 - Revoluções Islâmicas no ocidente africano, Século XIX: A *Jihad* da Espada e a Ascensão do Califado de Sokoto, que juntos analisam especificamente cada etapa dessa expansão, destacando as especificidades religiosas, com diferentes visões dos intelectuais que chamei para essa conversa. Os dois últimos subcapítulos tratam da chegada do Islamismo em terras yorùbá, primeiramente de forma pacífica, e mais tarde com as *jihads*, revoluções Islâmicas que modificaram o panorama político e religioso dessa região. As reverberações dessas revoluções, durante o século XIX, vão representar uma forte resistência ao colonialismo europeu, tornando-se um desafio aos missionários cristãos. Aqui tratarei, com a bibliografia e relatos de viagem de europeus, as transformações empreendidas pelo Califado de Sokoto às regiões invadidas e como isso vai influenciar o Brasil diretamente, com a apreensão de muçulmanos africanos em condição de escravidão, vítimas das guerras religiosas do período, sendo um deles um dos alufás da pesquisa, Horácio de Sá Pacheco.

Ainda imersa na História da África Ocidental e suas relações com o Brasil, começo o segundo capítulo, O Islã Transatlântico: Conexões entre Lagos e o Rio de Janeiro, com João Sany contando suas histórias como negociante de itens religiosos, entre as duas margens. Esse capítulo aborda a história da formação da cidade de Lagos, de maior porto escravista para uma metrópole segura aos ex-escravizados que desejavam retornar ao continente, assim como os refugiados das revoluções religiosas que assolavam o ocidente africano. Além disso, analiso as conexões culturais e religiosas existentes entre a comunidade muçulmana africana do Rio de Janeiro e a cidade de Lagos, buscando compreender as motivações que levaram alguns sacerdotes lagosianos a embarcar para o Rio de Janeiro, em fins do século XIX, e o comércio religioso que existia entre as duas cidades.

Para melhor entender essas conexões, dividi o capítulo em três subcapítulos, 2.1 - Lagos: de Maior Porto Escravista a um Local Seguro aos Refugiados e Retornados; 2.2 Expansão Islâmica em Lagos; 2.3 O Comércio Religioso: “*Epo ti ra’jó lójà*”. Esses subcapítulos exploram o contexto histórico vivenciado pela cidade de Lagos durante o século XIX, até se tornar colônia inglesa, e como isso afetou significativamente suas relações com o Brasil. Para isso, analisei fontes bibliográficas de antropólogos e

historiadores com pesquisas sobre a região ocidental africana, o colonialismo inglês, as diferentes etnias que coabitavam a cidade de Lagos nesse período, assim como as fontes dos relatos de viajantes europeus, com suas percepções dessa região africana e seu intenso comércio com o Brasil. A ideia foi contextualizar a situação política e econômica da cidade de Lagos nesse período, além dos movimentos nacionalistas que surgem em contraponto à colonização inglesa. Esse capítulo busca na conexão comercial entre as duas cidades, uma porta de entrada para que as personagens principais dessa pesquisa pudessem migrar e permanecer no Rio de Janeiro, com uma grande rede de sociabilidade entre africanos e afrobrasileiros identificados pela nação mina.

Partindo para a cidade do Rio de Janeiro, o capítulo três, *As Encruzilhadas Religiosas no Rio de Janeiro da Belle Époque*, vai ser narrado a partir da história do muçulmano afro-baiano Paulo José Ferreira, contando a história da formação da Pequena África Carioca, a partir das migrações afro-baianas para a cidade. Esse capítulo conta com quatro subcapítulos, 3.1 - Rio de Janeiro, uma Cidade Negra; 3.2 - Limpa-se o Rio de Janeiro! A Modernização da Capital da República; 3.3 O Código Penal de 1890: Perseguição e Negociação dos Espaços Religiosos; 3.4 O Cotidiano do Sagrado Carioca – Encruzilhadas Religiosas.

Para a escrita desse capítulo foi necessária uma contextualização da situação política, social, cultural e religiosa da então Capital do Brasil. Que, querendo abandonar a fama de cidade escravista, para uma cidade “moderna e civilizada” aos moldes europeus, criminalizava as práticas religiosas africanas e afrobrasileiras. Para isso utilizei fontes jornalísticas encontradas na Hemeroteca Digital da BN, em que foi possível acompanhar o pensamento que circulava na época e as modernizações empreendidas pelo governo republicano. Outra fonte que foi utilizada nesse capítulo é o Código Penal de 1890, para entender a modernização da polícia e os debates travados entre médicos x curandeiros.

Para analisar a encruzilhada religiosa que formava o Rio de Janeiro desse período escolhi alguns dos mais de trezentos processos criminais que foram digitalizados ao longo do doutorado, para examinar os diálogos tecidos, no cotidiano do sagrado, entre diferentes cultos que existiam na cidade. Junto a esses documentos, comentei sobre os inquéritos e processos de pessoas que caíram nas malhas da Justiça Sanitária, com o artigo 98, do Código Sanitário. Aqui abro um parêntese para explicar que no início de nossas buscas, no Arquivo Nacional, pelas fichas com informações sobre os processos que desejávamos

digitalizar, abarcados pelos artigos 156, 157 e 158, para nossa surpresa apareceram diversas fichas relacionadas ao artigo 98, em conjunto com um dos três acima, datados da mesma época da Revolta da Vacina. Por isso, me aprofundei nesse artigo para entender como a Justiça Sanitária influenciou as batidas policiais nas casas de culto afro cariocas.

Além disso, investiguei os debates que existiam entre o *falso espiritismo* e o *alto espiritismo*, que antes eram autuados da mesma maneira pelos três artigos do Código Penal de 1890, mas que irá sofrer mudanças quando pessoas da elite política aderirem à Doutrina Espírita, de origem francesa. Esse conjunto de fontes que serão trabalhadas aqui buscam compreender o cotidiano do sagrado dentro da geografia religiosa da cidade, focada na região da Pequena África, no Centro do Rio de Janeiro.

Por fim, no capítulo quatro, Homens de Fé, Magia e Encantamento, apresento os africanos muçulmanos encontrados nas fontes documentais, e o que foi descoberto sobre suas histórias. Examino o laço existente entre os indivíduos da comunidade mina do Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX, ressaltando suas práticas de cura e magia muçulmanas relacionadas também ao Candomblé de nação mina/nagô/ketu. Os adjetivos utilizados nos títulos são tirados das fontes, em conformidade ao que eles mesmos se autodeclaram. Procurei respeitar desde a escrita dos nomes, até as qualificações que eles dizem ter para identificá-los.

Com esse objetivo, dividi o único subcapítulo desse capítulo, Alufás Negros na Pequena África, em seis sessões em que analiso cada um dos alufás e todas as fontes que puderam ser encontradas sobre eles. A ideia aqui foi dividir pela ordem cronológica das fontes. A primeira sessão é Emmanuel Ojo Smith – O Líder, em que descortino a vida de Ojo, buscando entender sua liderança à frente da comunidade muçulmana da Pequena África, levando em conta o que chamo de “rede de Ojo”. A “rede de Ojo” é composta por três alufás que tinham ligações diretas com ele, confirmadas pelas fontes, são eles: Abubaca Caolho, Apotijá e João Sany. Os dois primeiros só foram encontrados nas páginas do jornal *Gazeta de Notícias*, o primeiro denunciado por João do Rio como alcoólatra e falsificador, o segundo também aparece nas crônicas de João do Rio, *As Religiões no Rio*, e duas vezes no mesmo jornal com a notícia de seu falecimento e cerimônia fúnebre.

Já João Sany tem o maior número de fontes entre todos os alufás aqui examinados. A segunda sessão intitulada João Sany – O Professor da Religião de Allah, adentro às

pistas deixadas por ele para contar sua história. Sany foi preso em 1908, portanto, depois dos dois alufás abaixo. A escolha por colocar João Sany antes deles, não seguindo a cronologia das fontes, foi pensada por ele ser parte da “rede de Ojo”, portanto, eu quis primeiro apresentar os componentes dessa rede, para não perder a ideia inicial. O processo criminal em seu nome é um mar de informações, já que conta com diversas cartas de clientes e papéis escritos em árabe.

Depois, na terceira sessão, destrincho as fontes encontradas sobre a trajetória de outro alufá, Horácio de Sá Pacheco – O Embaixador de Allah, o processo criminal de 1907, com seu nome escrito em árabe, que pôde ser traduzido, notícias sobre sua prisão e uma entrevista, o censo de 1906, além fotos e desenhos contidos nos jornais. Utilizando como metodologia o cruzamento de fontes e a análise dos nomes, nessa sessão foi possível identificar esse alufá de cerca de 100 anos de idade. Chegando na quarta sessão, As Tábuas Encantadas de João Gonçalves da Rocha, analisei ao máximo seu processo criminal, de 1907, e a ficha da Casa de Detenção do Distrito Federal. No processo existem informações muito detalhadas, em depoimentos de testemunhas, sobre sua prática religiosa, tanto de divinação, quanto de cura.

Fechando esse capítulo estão duas sessões com as trajetórias dos alufás da década de 1930, Paulo José Ferreira – “Chefe da Religião Mahometana no Brasil” e Alfredo Califórnia – Um Alufá de Serra Leoa na Pequena África. Aqui precisei contextualizar a situação político-social do Brasil, visto que se inicia a Era Vargas, findando a Primeira República. Sobre Paulo José foi possível encontrar um processo, de 1936, e um inquérito, de 1933, dentro do mesmo artigo, 157, do Código Penal de 1890, que contém fotos dele. Além desses documentos, sobre Paulo ainda existem um relato do linguista afro americano Lorenzo Dow Turner, da década de 1940 e uma ficha da Casa de Detenção do Distrito Federal, de 1941, datada da mesma época da *Devassa* de 1941. Paulo José é o único alufá afrobrasileiro analisado aqui, era baiano e retornou à Lagos um ano após a abolição da escravidão no Brasil.

A última sessão é dedicada a Alfredo Califórnia. Sobre ele existe um processo, de 1937, em que estão anexados a sua Carteira Profissional, datada da década de 1930 e duas fotos. Como esse alufá é o único natural de Serra Leoa, foi preciso contextualizar e analisar a situação dessa antiga colônia inglesa e a formação de um corpo muçulmano forte em cidades como Fourah Bay, que agrupava diversos sábios muçulmanos, chamados Alfa ou Alufá.

Por fim, pretendo ter evidenciado ao leitor a importância dessas trajetórias para a história do Rio de Janeiro e da África Ocidental. Levantando a questão religiosa como ponto central para futuros pesquisadores entenderem as contradições que formaram o Rio de Janeiro. Outrossim, aspiro contribuir para o debate acerca da região da Pequena África Carioca, ressaltando essas identidades e diálogos religiosos que não são mencionados em trabalhos relacionados ao tema. Para além de religião, foram pessoas que subverteram a ação autoritária do Estado Republicano, com violências físicas, psicológicas e litúrgicas, negociando e lutando por seus espaços tanto no Rio de Janeiro, quanto em Lagos.

Capítulo 1 - *Bismillah: A Ascensão de Allah na Bilad al-Sudan*

- Então, seu Horácio, tem feito muitas curas?
- Curas? Eu não sou curandeiro...
- Que é então?
- Eu sou embaixador, embaixador de Deus, que é um só – Allah!
- Estou na terra, para cumprir essa missão de minha crença e da minha raça.
- A sua crença tem muitos santos?
- Qual santos! Deus é um só, acompanhado por espíritos bons e maus.
- E você, desde que chegou ao Brasil tem trabalhado na sua crença?
- Como não? Embora eu estivesse empregado mais de uma vez como furador de café, sempre trabalhei.
- Quando chegou ao Rio de Janeiro?
- Em 1827, quando eu podia ter vinte anos.
- Olhe, a polícia não quer que você trabalhe mais, vai jogar tudo fora.
- Que fazer? Não me fazendo mal, também já estou para morrer...²⁰

Essa história começa com outra história e que vai levar a mais algumas histórias. A primeira delas é a de Horácio de Sá Pacheco, africano com origem na região da Costa da Mina e que chega ao Brasil vítima do comércio escravista e em consequência das Revoluções Islâmicas que ocorriam na região ocidental africana, desde fins do século XVIII e com maior impulso no XIX.

Horácio de Sá Pacheco foi levado às autoridades policiais no dia 14 de setembro de 1907 aos, aproximadamente, 100 anos de idade, na cidade do Rio de Janeiro, então Capital da República. A acusação era a mesma em que vários outros sacerdotes africanos muçulmanos e praticantes de Candomblé foram levados às Delegacias do Rio de Janeiro desse período, a prática da “magia e seus sortilégios fascinando a credulidade pública” (artigo 157 do Código Penal de 1890²¹).

Os mestres muçulmanos no Rio de Janeiro, assim como os sacerdotes na região Ocidental africana, eram muito procurados e prestigiados. Sua fama crescia à medida em que eram vistos como homens santos por um número grande de fiéis. Esses homens, chamados de alufás (*Aafaa*) ou marabutos, eram constantemente procurados, nos dois lados do Atlântico, por pessoas em busca da cura para alguma doença física ou espiritual e para consultas oraculares.

Horácio de Sá Pacheco era um alufá bem conhecido na cidade, pelo que apontam os depoimentos das testemunhas no processo de 1907. Uma dessas testemunhas, Isidoro

²⁰ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

²¹ Senado Federal: Código Penal de 1890. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>.

Pinto Guimarães, sentindo-se adoentado após se separar da esposa, foi se consultar com o alufá em busca da cura e descreve o que viu:

[...] este depois de escrever em umas tábuas com uns pausinhos e uma tinta preta, coisas que ele declarante não compreendeu, disse a ele declarante que ia “fechar o seu corpo”, que ele declarante voltou-se ali pois ele daria um remédio que lhe fechará o corpo contra qualquer coisa que lhe tivesse feito e viesse a fazer a sua ex-amante [...] ²²

Essas tábuas descritas pela testemunha eram objetos comumente encontrados com esses alufás e serviam também para a aprendizagem do *Qur'an*²³ pelos neófitos da religião, além da prática de “fechamento de corpo”. Em sua defesa, Horácio explica que:

De fato, dá consultas a clientes que o vão procurar em sua casa à rua Barão de São Félix, 22; que defende os corpos das pessoas contra o mal que se lhes pediram fazer como também dá remédios e ervas a quem precisa depois ele acusado tem sido mandado ou inspirado por Deus Allah à quem adora (...) ²⁴

Na mesma região em que viveu Horácio, África ocidental, existia um corpo local de divulgação do Islã, desde o século XVI. O que teria sido de fundamental importância para o grande alcance que a religião obteve, além de propiciar o surgimento de particularidades culturais e históricas que permitiu com que a religião sofresse adaptações às características locais dessas sociedades. Foi a incorporação da religião islâmica pelas populações locais que a fez diversa, ou seja, a fé muçulmana nessas regiões era marcada pela própria cultura local. A continuidade dessa rede de diálogos sociais, culturais e comerciais fez com que a religião muçulmana praticada na região ocidental africana nunca estivesse isolada, mantendo sempre uma circularidade intelectual e religiosa entre os habitantes.

A chegada de Horácio ao Brasil, segundo sua entrevista ao *Jornal do Brasil*, teria sido em 1827, época que coincide com o auge da *jihad* pela instauração do Califado de Sokoto empreendida por Uthman Dan Fodio (1754-1817) de etnia fulani, adepto ao puritanismo muçulmano e tinha como objetivo o combate ao paganismo e a mistura da religião muçulmana com as crenças tradicionais regionais. A guerra pela instauração do

²² Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls 8v, 9.

²³ Alcorão ou Corão, em árabe, significa declamar ou recitar. É o Livro Sagrado do Islã, que, acredita-se ser a palavra literal de Allah revelada ou Profeta Muhammad, pelo anjo Gabriel, no período de vinte e três anos, nas cidades de Meca e Medina. A revelação teria ocorrido entre os anos de 610 até 632, ano da morte do Profeta. É subdividido em 114 unidades semelhantes a capítulos chamadas *sūrah*s. Cada *sūrah*s, exceto a nona, é precedida pela chamada *Bismillah*: Em nome de Deus, o Misericordioso, o Compassivo. Fonte: <https://www.britannica.com/topic/Quran>

²⁴ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls 10v, 11.

Califado de Sokoto vai ser responsável pela queda do império de Òyó, e pelo apresamento e comércio de diversas pessoas, que habitavam as regiões por onde passava o exército de Uthman Dan Fodio, para o Brasil e outras regiões da América. Como foi o caso de muitos insurgentes da Revolta dos Malês de 1835, alguns eram soldados do grande império de Òyó²⁵.

A trajetória de Horácio de Sá Pacheco pode estar ligada à expansão do Islamismo na chamada *Bilad al-Sudan* (terra dos negros), que foi dividida pelos seguidores de Allah em *Dar al-Kufr* e *Dar al-Islam*, ou o território dos descrentes e território islâmico, utilizado para classificar os territórios sob dominação da religião, principalmente no século XVIII e XIX pelos *jihadistas*.

1.1 *Dar al-Kufr* / *Dar al-Islam*: Criando um Espaço Muçulmano no Ocidente Africano

Há-se saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram como por semear a maldita seita de Mafoma entre a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desde os Jalofof, São Domingos, rio Grande até a Serra Leoa, que neles se não achem mandingas bexerins. E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papéis escritos, que vendem como relíquias e com vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca, e correm todo o sertão da Etiópia.²⁶

O comerciante, que vivia em Cabo Verde, André Donelha, no ano de 1625, relata em seu memorial o crescimento do Islamismo no ocidente africano, mais especificamente entre os comerciantes da etnia mandinga na região da Senegâmbia. Importante notar a nomenclatura utilizada para se referir aos sacerdotes muçulmanos mandingas, bexerins, que, de acordo com Thiago Mota²⁷, se tratava de um termo utilizado pelos falantes da língua wolof, para designar marabutos²⁸ pregadores na Senegâmbia, do árabe *mubecherin*, propagandista do Islã.

Existem poucas informações sobre André Donelha. Segundo as pesquisas de Felipe Malacco, Donelha teria nascido em Cabo Verde, entre os anos de 1550/1560, tendo

²⁵ REIS, 2003, p. 166.

²⁶ DONELHA, 1977, p. 160.

²⁷ MOTA, 2018, p. 67.

²⁸ Ou Marabu, do árabe *Murabit*. Assim eram denominados os sacerdotes muçulmanos africanos, responsáveis por confeccionar os gris gris, dirigir escolas corânicas e detentores da *baraka*, o poder espiritual, entre outras funções sociais. Ver: MONTEIL, Vincent. O Islã na África Negra. *Revista Afro-Ásia*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 4-5, 1967, p. 13 e GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004, p.55.

passado toda sua infância no mesmo local. Em 1585, Donelha fez uma viagem pelo rio Gâmbia desde sua foz e escreveu um memorial acerca do trato comercial possível no rio, contendo uma descrição de seus portos²⁹. Esse manuscrito redigido pelo viajante no século XVII foi editado pela primeira vez em 1625, e, em 1977, virou um livro, editado por Avelino Teixeira da Mota. A partir dessa edição de 1977, diversos pesquisadores puderam tecer análises sobre as relações entre portugueses e africanos na região da Senegâmbia quinhentista³⁰.

Donelha era um agente comercial à serviço da Coroa Portuguesa, fixado no arquipélago e responsável por manter um controle sobre o comércio com a região da Guiné, dominado pelos mandingas. A intenção era colaborar com a tentativa portuguesa de controle comercial da área, assim como a possibilidade de cristianização dos povos locais, visando combater o monopólio comercial de outras nações europeias na região da Guiné. Os discursos desses viajantes são voltados para o público europeu, e vão nortear a ideia que se tinha dos nativos. A partir de imagens criadas desses povos desconhecidos como primitivos, bárbaros e inferiores, que estariam implorando pela civilidade que os europeus trariam com a colonização.

O crescimento do número de adeptos da religião islâmica na região ocidental africana pode ser notado pelos diversos registros de viajantes e comerciantes europeus que se aventuravam nessas localidades. André Donelha elaborou o memorial intitulado *Descrição da Serra Leoa e dos Rios da Guiné do Cabo Verde*³¹, com o objetivo de presentear o novo Governador Geral de Cabo Verde, Francisco de Vasconcelos da Cunha, nomeado no ano de 1623. Em 1625, Donelha entrega o memorial, elaborado a partir do, escrito pelo próprio, “ver, andar, perguntar e saber³²”. Além disso, seu texto memorial destaca peculiaridades da geografia, história e economia dos povos que encontrou pelo caminho. Os mandingas ganharam atenção especial do caboverdiano que consegue compreender e analisar as dinâmicas desses comerciantes muçulmanos, responsáveis pela

²⁹ MALACCO, 2016, p. 23.

³⁰ Destaco aqui duas pesquisas escritas com base nesse manuscrito: SANTOS, Beatriz Carvalho dos. Entre Mouros e Cristãos: Os Mandingas da “Guiné de Cabo Verde” (séc. XVI e XVII). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013; RIBEIRO, Francisco Aimara Carvalho. No Rastro do Viajante: Cabo Verde e a Senegâmbia no *Tratado Breve*, de André Álvares de Almada (1550-1625). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

³¹ MOTA, 2014, p. 137.

³² DONELHA, 1977, p. 70.

expansão islâmica, tanto nas rotas comerciais, quanto nos caminhos de peregrinação, evidenciado na citação acima.

Os pregadores mandingas, bexerins, devidamente instruídos nos saberes islâmicos, desempenhavam a função de divulgação do Islã através da região da Senegâmbia, particularmente no entreposto comercial de Sutuco³³, responsável pela popularização do Islã entre os povos ao redor. Desta maneira, a expansão do Islamismo na região ocidental africana foi possível por conta da intensa atividade comercial praticada na região por grupos étnicos comprometidos com a fé muçulmana. Além dos comerciantes divulgadores da fé, outra figura também aparece nos relatos de viajantes, os marabutos. Esses indivíduos tinham como responsabilidade a pregação e ensino da religião aos neófitos, atuando e se desenvolvendo paralelamente às atividades comerciais na Senegâmbia.

O cronista francês Michel Jajolet de La Courbet, emissário da *Compagnie du Sénégal*, na região de Ualo, em fins do século XVII, explica que os marabutos “ganham a vida a ensinar a ler, [...] a escrever os Alcorões e a fazer os gris gris para desviar todos os acidentes que podem chegar aos homens”³⁴. As informações sobre o cronista são bem esparsas, o que se tem é seu manuscrito, editado em 1913³⁵, em que ele descreve os costumes dos nativos, que pôde observar em sua viagem pela Senegâmbia.

Na região de Ualo, La Courbe se deparou com uma forte presença islâmica em desenvolvimento, com destaque para as escolas corânicas em pleno funcionamento e lotadas de alunos dispostos a aprender a religião:

Seguem a lei maometana, da qual são mais conhecedores que os povos do Cabo Verde, tendo escolas públicas, onde eles aprendem a ler em Árabe, que é a língua da religião deles e na qual o *Alcorão* está escrito. Eles enviam a esta escola suas crianças, durante a noite, e se lhes escuta ler cantando as lições do *Alcorão*, ou orações em Árabe, [...] não há entre eles quem não saiba escrever e as letras arábicas servem a eles também para escrever sua língua natural; quando eles começam qualquer obra, eles dizem esta palavra: *bissimilaye*, que quer dizer *Em nome de Deus*, que é o começo do *Alcorão*, e muitos entre eles observam sua lei muito exatamente, não bebem nem vinho nem brande, e jejuam durante o Ramadã ou quaresma, muito regularmente.³⁶

Nessa citação, La Courbe evidencia o exercício de dois dos Cinco Pilares da religião, apontando para a prática da oração e do jejum do mês do Ramadã, ao mesmo

³³ MOTA, 2018, p. 124.

³⁴ LA COURBE, 1913, p. 191.

³⁵ É possível ter acesso a essa edição pelo Google Books.

³⁶ LA COURBE, 1913, p. 191. Tradução de Thiago Mota.

tempo em que destaca o comprometimento dos seguidores com as permissões (*halal*) e as restrições (*haram*) quando se trata do consumo de alimentos e bebidas alcoólicas. Outro ponto importante dessa citação são as evidências de recitação pública em voz alta e canto das lições do *Qur'ân*. O historiador Thiago Mota, pesquisando a propagação do Islamismo na região da Senegâmbia, identifica essas recitações públicas como elemento constitutivo da identidade islâmica da região³⁷. A capacidade de memorização do *Qur'ân* e das *hadiths* (coleção de textos das narrações e feitos do Profeta Muhammad) era valorizada nessa localidade, e o domínio era alcançado através do estudo.



Figura 2. Principais rotas comerciais do rio Gâmbia, pela região ocidental africana. O rio Gâmbia foi inserido na dinâmica imperial britânica, na condição de protetorado, concentrando os interesses comerciais ingleses na região, entre 1894 até 1965. Antes disso, já no século XVII, essa rota do rio Gâmbia era, fortemente, utilizada por muçulmanos comerciantes, tanto para o comércio, quanto para a propagação da fé. Mota comenta que no porto de Barracunda, leste do rio Gâmbia, era onde, segundo relatos do viajante cabo-verdiano Francisco Lemos Coelho, na segunda metade do século XVII, se reuniam as cáfilas de jagancazes (pregadores muçulmanos), em busca de sal e vendem aos europeus marfim, escravizados, ouro e roupas. Fonte: MOTA, 2018, p.126, 127.

Entre os séculos XVI e XVII o que se observa é um processo lento e gradual da penetração do Islã na *Bilad al-Sudan*³⁸. Pacificamente a religião adquiriu adeptos por meio, principalmente, da educação, ancorada no conhecimento do *Qur'ân*. Para ser um muçulmano é fundamental a prática dos Cinco Pilares, que são, respectivamente, a *Shahada*, porta de entrada do indivíduo ao Islã, consiste em dizer “não há divindade além de Allah e Muhammad é mensageiro de Allah”; o *salat* é a oração obrigatória que deve ser praticada cinco vezes ao dia em horários específicos, recitando o *Qur'ân*; O *zakat* é a doação compulsória de 2,5% para aqueles que tenham condições de pagar, para instituições responsáveis por distribuir esse valor aos mais necessitados; O jejum no mês do *Ramadã* deve ser praticado por todo muçulmano com capacidade de jejuar, iniciando

³⁷ MOTA, 2018, p. 145.

³⁸ GOROSTEGUI, 2009, p. 5.

antes do sol nascer e encerrando após o sol se pôr; e por último o *hajj* a peregrinação à cidade de Meca que deve ser feita pelo menos uma vez na vida pelos fiéis³⁹.



Figura 3. Grupos étnicos do norte e ocidente africano. Existem mais grupos étnicos nessa região, mas o autor preferiu colocar os principais, segundo suas pesquisas. O grupo étnico fula/fulani, infelizmente, não está representado, sendo um dos principais propagadores do Islã, junto com os haussás, no século XVIII e XIX. Fonte: LEVTZION; POWWELS, 2000, p. 21.

No século XVII, o Islã contava com a adesão e simpatia de governantes e seus súditos, que mantinham uma estreita ligação com mercadores e letrados muçulmanos. Alguns eruditos muçulmanos desempenhavam importante papel nas cortes, como conselheiros políticos respeitados por conta de seus conhecimentos do árabe e de seus poderes mágicos. Para além de interesses comerciais, as classes dominantes estimavam a religião e buscavam a *baraka* (bênção) que os sacerdotes poderiam trazer a seus reinos. Essa situação se refletiu em um aumento na demanda por amuletos produzidos por clérigos muçulmanos, também buscados por praticantes das religiões tradicionais.

Existe um grande debate acadêmico acerca das fases de expansão do Islã. O antropólogo David Robinson (1938) divide em três estágios. Primeiramente com a presença de comerciantes envolvidos no comércio subsaariano, que viviam principalmente em ambiente urbano, como minorias, chamada de fase do Islã de quarentena ou Islã de minoria (*minority or quarantine Islam*⁴⁰), é a fase de expansão religiosa entre a classe de mercadores; a segunda fase é chamada de Islã da corte (*court Islam*⁴¹), apresentando a adoção do Islã por governantes e membros da realeza. Nessa fase, nenhum esforço teria sido empregado para a mudança das práticas religiosas locais

³⁹ <https://iqaraislam.com/>

⁴⁰ ROBINSON, 2004, p. 28.

⁴¹ Idem, 2004, p. 28.

e fora das cidades; por último, a terceira fase chamada Islã majoritário (*majority Islam*), teria se iniciado entre o fim do século XVIII e início do XIX. Nessa fase, a fé teria se espalhado entre os mercadores, classes dominantes e para o campo, onde vivia a maioria da população na época. Essa última fase é caracterizada pelo estabelecimento das ordens *Sufi* e pelas revoluções islâmicas pelo ocidente africano (*jihads*). Essa divisão da expansão do Islã é focada no crescimento da quantidade de adeptos, ao passo que divide as fases entre minoria e maioria. Ainda assim, Robinson percebe que essa noção está incompleta por não capturar a complexidade da prática islâmica na história africana.

O pesquisador e missionário John Spencer Trimingham (1904-1987), em 1964, durante um encontro de pesquisadores do *5th International African Seminar*, na Ahmadu Bello University, Nigéria⁴², propôs uma análise da expansão islâmica na região do Sahel organizando em fases temporais e geográficas, focando nas organizações políticas. Em um primeiro momento, o Islã é compreendido como uma religião de classe e ainda não parece compatível com as demais religiões tradicionais. O pesquisador estava defendendo, nessa análise, que o Islã progrediu na região ocidental africana como religião da classe governante, e teria sido propagado na região por mercadores juntamente com clérigos árabes; em um segundo momento há uma mudança radical, com enfoque na singularidade e exclusividade do Islã, além de sua incompatibilidade com os demais cultos existentes.

Aqui Trimingham acredita que o cotidiano religioso seria caracterizado por um dualismo entre Islã e religiões tradicionais, essa última tendo seus valores superpostos à fé muçulmana. Ao contrário da ideia de quantidade exposta por Robinson, Trimingham tem como marcador dessa mudança entre as fases a exclusividade do Islã, em análise desde a expansão islâmica do século XVII até a ascensão da religião que se deu em fins do século XVIII e teve seu apogeu no XIX, com a criação dos Estados teocráticos, resultado das *jihads* que sacudiram essa região.

O problema dessa visão de Trimingham consiste em transferir o protagonismo da expansão do Islã no ocidente africano a agentes externos, nesse caso aos árabes. Essa concepção arabocêntrica credita aos árabes e ao Oriente Médio as transformações políticas e sociais promovidas pelo Islã na região africana. O historiador Thiago Mota,

⁴² TRIMINGHAM in LEWIS, 1964, p. 127-143.

em pesquisa mais recente (2018), demonstra como vários estudos nesse âmbito compreendem a expansão islâmica africana a partir de um epicentro árabe, ao mesmo tempo em que se utilizam de fontes escritas em árabe, visando a ideia de islamização pela força.

Nos anos 2000 surgiu um novo grupo de pesquisadores interessados em uma historiografia sobre o Islã na região centrada na importância do aprendizado religioso, pensando a islamização como uma instituição social, utilizando para isso, fontes orais⁴³. Essa mudança rompe com a mentalidade colonial que pensa a expansão islâmica africana reduzida à imposição, pelo olhar arabocêntrico.

Ainda nesse período, são lançados os oito volumes iniciais da coleção História Geral da África, projeto iniciado pela UNESCO. Essa coleção reúne diversos intelectuais africanos e africanistas, interessados em contar a história da África a partir da perspectiva dos próprios africanos. A história da expansão islâmica pelo continente não ficou de fora. Já no terceiro livro, *África do Século VII ao XI*, editado pelo pesquisador marroquino, Mohammed Ghali El Fasi (1908-1991) e pelo historiador tcheco Ivan Hrbek (1923-1993), conta com contribuições dos próprios editores, dentre outros intelectuais, como o historiador/poeta beninense Zakari Dramani-Issifou. Esses pesquisadores rompem com o ponto de vista arabocêntrico, trazendo luz às discussões acerca da importância do continente africano para a história do Islã. Segundo esses autores, o encontro entre árabes e africanos teria se estabelecido, primeiramente, por questões políticas e econômicas, antes mesmo da questão religiosa. O historiador Zakari Dramani-Issifou, defende que

Eles [árabes] não buscaram converte-los [africanos], ainda menos a faze-los abandonarem as suas práticas religiosas, culturais e sociais antes do século VI/XII⁴⁴. Eles se contentaram, por muito tempo, com uma coexistência comercial, vantajosa para eles, bem como com relações frequentemente cordiais com os príncipes e mercadores negros. Esta política, com o tempo, não foi infrutífera, inclusive do ponto de vista religioso. Começamos a melhor conhecer as formas da conversão, provavelmente no século IV/X, de príncipes e mercadores, no vale do Senegal.⁴⁵

Essa gama de intelectuais põe sob debate a ideia de Trimingham de uma islamização a partir da força e da classe. Também discordando de Trimingham, o historiador israelense Nehemia Levtzion (1935-2003) acredita que a chave para entender

⁴³ MOTA, 2008, p. 32.

⁴⁴ Ano VI do calendário islâmico, ano XII do calendário cristão.

⁴⁵ ISSIFOU, in EL FASI, 2010, p. 122.

a expansão islâmica africana está no comércio e no pacifismo da religião⁴⁶. Dentro dessa perspectiva, havia um interesse dos africanos pela religião a medida em que enriqueciam com o intenso comércio. Laços de confiança foram estabelecidos, criando uma demanda por eruditos muçulmanos nas cortes reais como conselheiros. Levtzion também analisa as fontes árabes para entender como a religião teria se espalhado pela região ocidental africana pacificamente, no século XVII, sem ter convertido a maioria da população, que permaneciam ligadas as religiões tradicionais.

A resposta encontrada pelo historiador está na aceitação parcial da religião pelos governantes, que mesmo convertidos, permaneciam cultuando seus ancestrais, dentro das religiões tradicionais. Além disso, o Islã não representava perigo ao sistema político estabelecido, a religião era vista como um suplemento e não uma substituta aos sistemas religiosos existentes. O Islã se integrou à vida social, religiosa e cultural africana, sem a necessidade de ruptura com a vida tradicional dessas comunidades.

O que Levtzion propôs é uma reavaliação dessas fontes árabes como único meio de base para a história da expansão islâmica africana, focada nos mercadores árabes. A religião só teria sido aceita porque houve interesse dos africanos. As pregações em praças públicas foram fator significativo para o crescimento do Islã em sua fase inicial. Era o meio mais popular de divulgação do conhecimento islâmico. Nas regiões *yorùbá*, questões religiosas e passagens do *Qur'ân* eram incorporadas em cantigas curtas de fácil memorização entre as pessoas.

No geral, as fontes sobre a expansão islâmica em terras africanas dos textos árabes e nos relatos de viagem de exploradores europeus pela região ocidental africana, serviram aos governos coloniais para facilitar o monitoramento das atividades de grupos muçulmanos. O temor era de que muçulmanos de diferentes regiões se mobilizassem contra os desmandos coloniais, o que seria possível já que a religião acredita que todos os crentes formam uma única comunidade, a *ummah*, a comunidade global muçulmana.

Criando um Espaço na Historiografia Pós-Colonial

O conceito de pós-colonialidade aqui não se trata de um marcador temporal, e sim uma ruptura com a colonialidade acerca da produção intelectual da expansão do Islã no

⁴⁶ LEVTZION, 1994, p. 212-217.

ocidente africano. Dentre as pesquisas recentes que estão de acordo com essa prerrogativa, destaco a tese de doutorado do historiador brasileiro Thiago Mota⁴⁷, que busca analisar a expansão islâmica para além dos estudos arabocêntricos e eurocêntricos, evidenciando a efetiva participação africana nesse processo, rompendo com a premissa da superioridade da racionalidade europeia, e superando o estigma árabe da deformação da religião islâmica pelos africanos. A ideia é perceber a autonomia do Islã praticado no continente africano, assim como sua riqueza teológica e prática social abrangente, na região da Senegâmbia.

O professor senegalês Ousmane Oumar Kane⁴⁸, em pesquisa de 2016, também acredita na autonomia e originalidade africana na difusão e criação de saberes islâmicos na África ocidental. A ideia de Kane é repensar os pressupostos ocidentais, sistematizando os dados que dizem respeito à contribuição do Islã na produção de sentidos para o continente africano, em épocas distintas da expansão islâmica africana. A crítica de Kane permeia a produção literária africana, em contraponto com a eurocêntrica e arabocêntrica, sobre a expansão islâmica no ocidente africano.

Mesmo que atualmente tenha crescido o escopo literário islâmico em línguas africanas, como o haussá, swahili, ffulde e *yorùbá*, não se compara à produção europeia e árabe sobre essa questão. O campo de pesquisa que lida com o tema da expansão islâmica africana tem crescido em países como Senegal e Nigéria. Buscando uma reconfiguração para a área, trazendo novas fontes, para além do uso das fontes coloniais - voltadas para a vigilância constante das comunidades muçulmanas - e que analisam o papel do Islamismo no processo de construção das nações ocidentais africanas. Assim como o combate ao colonialismo europeu promovido por diversos grupos muçulmanos, chegando as revoluções islâmicas do século XIX, que levaram preocupação aos governos coloniais e representaram um obstáculo às missões evangelizadoras cristãs.

Sobre as fontes árabes, o antropólogo Roman Loimeier (1957)⁴⁹ argumenta que os geógrafos árabes foram os primeiros a mapear os postos comerciais da região do Saara até o ocidente africano, entre os séculos IX e XVII. Essas teriam sido as primeiras

⁴⁷ MOTA, 2018, pp. 34-36.

⁴⁸ KANE, 2016, pp. 60, 61.

⁴⁹ LOIMEIER in: ROSANDER; WESTERLUND, 1997, p. 206.

informações sobre a propagação do Islã na África. Já a partir do século XVI muçulmanos africanos começaram a produção de fontes, escrevendo ora em árabe, ora em ajami⁵⁰.

Kane⁵¹ define que essas fontes africanas foram trazidas à luz após os movimentos de independência dos países ocidentais africanos. Os estudos pós-independência reuniram esforços de diversos intelectuais africanos comprometidos em superar o legado colonial, buscando novos paradigmas para recontar a história africana. Nesse sentido, a Nigéria se tornou o expoente dessa causa, com as contribuições do intelectual britânico Abdullahi Smith, que foi o responsável por criar uma escola de historiografia, primeiramente no *University College* em Ibadan e depois na *Ahmadu Bello University*, em Zaria. A intenção de Smith e seus discípulos era a recontagem da história da expansão islâmica africana e dos movimentos islâmicos de reforma e construção dos Estados no século XIX.

A mesma intenção é observada na pesquisa do historiador Rudolph T. Ware III, de 2014⁵², que busca analisar a educação islâmica na África Ocidental à luz dos saberes produzidos pelos próprios africanos muçulmanos, contrário à ideia arabocêntrica, colocando os africanos no centro dos estudos islâmicos. Ware III credita à expansão islâmica africana às escolas corânicas. Seu principal argumento é que a partir da educação islâmica africana foi possível manter o Islamismo apartado do racionalismo oriundo do iluminismo europeu, dando continuidade à tradição clássica do sistema educacional das *daaras*⁵³ (escolas corânicas).

A partir dessa perspectiva, a África ocidental seria o lugar onde o Islã foi capaz de manter suas características fundamentais, até o século XX, com a massiva chegada de escolas nos moldes europeus. As escolas corânicas clássicas, ou *daaras*, tem como base a complementaridade entre escrita, estudo racional e a prática mística de origem Sufista (será abordado mais abaixo) que regulamenta a vida da comunidade em que está inserida. Esse modelo de educação vai contra o modelo colonial à medida em que há a transmissão de consciência espiritual, além do conhecimento prático.

⁵⁰ Ou *ajamiyya*. O termo significa estrangeiro em árabe. É o nome dado a escrita de diversas línguas africanas utilizando o alfabeto árabe.

⁵¹ KANE, 2022, p. 461.

⁵² WARE III, 2014, pp. 78-105.

⁵³ Não confundir *daaras* com *madrassas*. Nas *daaras* o ensino é elementar, focado nas habilidades de leitura, escrita e conhecimento do *Qur'ân*. Já as *madrassas* (escola, plural: *madaris*) são instituições onde se ensina o *Qur'ân*, jurisprudência (*fiqh*), leis e os ensinamentos dos *hadiths* (ditos do profeta). Ver: MOTA, 2018, p. 91 e BLANCHARD, 2008, p. 2.



Figura 4. Mapa dos grupos étnicos da África Ocidental. Diferente do mapa de Levtzion, esse já mostra a presença marcante e dispersa dos fulas/fulanis por toda a região ocidental africana, o que vai facilitar a propagação dos ideais revolucionários da *jihad*, empreendida pelo fula Uthman Dan Fodio, no início do século XIX. Fonte: <https://www.britannica.com/place/western-Africa> . Acesso em: 03/02/2024.

Para construir essa análise, Ware III utiliza enorme variedade de fontes. Para além das fontes árabes e relatos de exploradores europeus, o historiador traz narrativas autobiográficas e relatos de dezenas de estudantes de escolas corânicas da região da Senegâmbia durante o século XX, cinquenta e duas entrevistas com professores e estudantes do Islã, jornais publicados no Senegal em todo o século XX, sua própria experiência individual na educação islâmica, além de mais de quatrocentos estudos acadêmicos tanto de africanos, quanto de europeus e americanos. Toda sua escrita está ancorada em um viés afrocêntrico que exalta a particularidade do Islã africano como sendo a mais próxima da tradição corânica.

Expandindo o *Dar al-Islam*

O processo de criação do espaço muçulmano, teologicamente pode ser entendido como a passagem do tempo da descrença para o tempo do Islã, a mudança de *Dar al-Kufr* para *Dar al-Islam*. E para criar esse espaço era necessário marcar o lugar no novo. Essa tarefa foi facilitada pelos recursos que o Islã oferecia, por meio do *Qur'ân*, livros jurídicos e instituições reconhecíveis (mesquitas e escolas corânicas). Criar o espaço muçulmano era muito mais complexo, exigia uma variedade de meios visuais, linguísticos e pedagógicos. Isso significa que não era preciso só absorver o vocabulário árabe, também se fazia necessário o desenvolvimento de estratégias pedagógicas para o ensino da língua árabe dentro dos padrões linguísticos locais, para o aprendizado do *Qur'ân* e das Leis Islâmicas. Para isso era imprescindível a criação de lugares concretos para a prática religiosa e educacional.

A historiadora Barbara Metcalf⁵⁴ utiliza o termo *Making Muslim Space* para analisar a maneira como os muçulmanos marcam seu território no ocidente atual (EUA e Europa), como refugiados de países com maioria islâmica. Segundo sua análise, o espaço muçulmano é onde muçulmanos prevalecem. Essa situação é possível de ser notada através de aspectos culturais desse espaço, incluindo principalmente a recitação, exibição e transmissão coletiva e individual de palavras sagradas. A ideia de Metcalf é explorar as práticas culturais muçulmanas da vida cotidiana das pessoas comuns que formam uma comunidade, *Dar al-Islam*, dentro de um *Dar al-Kufr*. Para isso, a historiadora emprega pistas visuais que são capazes de identificar o espaço muçulmano criado. A primeira pista seriam as vestimentas utilizadas pelas pessoas comuns, depois as palavras ditas e escritas são mais uma pista para reconhecer esse espaço. Expressões comuns como *Bismillah* (em nome de Allah) ou *Alhamdulillah* (louvado seja Allah) se tornam parte do espaço público.

Dentro dessa perspectiva, concordo com o antropólogo David Robinson⁵⁵ que traz a ideia de criação de um espaço muçulmano na região da África Ocidental como parte do processo de africanização do Islã, discussão que trarei mais à frente. Os símbolos visuais tratados por Metcalf estão presentes nessa análise. Assim como as vestimentas, era muito comum que muçulmanos africanos fizessem uso de diversos amuletos no pescoço, cintura e/ou braço, confeccionados por marabutos/alufás, para proteção individual. Governantes muçulmanos tinham suas roupas cravejadas de talismãs, representando poder.

Essa situação é verificada no relato de Mrs Elisabeth Hellen Melville, esposa de Michael Melville, membro da comissão mista que julgava os navios negreiros apresados pela marinha britânica, na ocasião da proibição do comércio de escravizados africanos pela Inglaterra, no século XIX. O manuscrito em forma de diário de Mrs Melville foi editado em 1849 em Londres⁵⁶, e começou a ser escrito no início da década de 1840, período em que Mrs Melville chega à Serra Leoa acompanhando seu marido Michel Melville, após uma viagem difícil. Mrs Melville, em suas andanças pela cidade de Freetown, em Serra Leoa, pôde observar os grupos muçulmanos de etnia wolof, fulas e mandingas, que se dedicavam ao comércio e eram identificados por suas vestimentas:

Largos camisas e calças folgadas caindo até a altura da canela, um boné alto branco, roxo ou azul e bordado em cores. As mulheres usavam um grande

⁵⁴ METCALF, 1996, pp. 3-7.

⁵⁵ ROBINSON, 2004, pp. 199-201.

⁵⁶ A edição de 1849 encontra-se disponível gratuitamente no site *Internet Archive*, para consulta de pesquisadores.

lenço, em geral branco, que da cabeça caía sobre o corpo, eram elegantes e belas.⁵⁷

Além disso, Mrs Melville aponta a utilização de um ou mais amuletos presos ao corpo, protegidos por bolsinhas feitas de couro e o que ela chama de “rosário” muçulmano, mas que se trata de um *masbaha* ou *tasbih*⁵⁸, feito com contas de vidro ou bolas de madeira. Outro objeto que identifica o espaço muçulmano também foi observado por Mrs Melville em Freetown com esses grupos de comerciantes, o *Qur’ân*. O livro sagrado era carregado junto a eles dentro de uma sacola fabricada com couro de carneiro.



Figura 5. Guerreiros mandingas com o corpo coberto por talismãs, como no relato de Mrs Melville. A utilização desses talismãs vai se difundir na África ocidental e chegar ao Brasil. Os revoltosos da Revolta dos Malês, de 1835, em Salvador, pelos relatos da polícia, carregavam diversos talismãs, semelhantes a esses da figura acima, pendurados no pescoço, com o objetivo de *fechar o corpo* contra qualquer tipo de violência física. No Rio de Janeiro esses amuletos também aparecem em relatos de jornalistas e da polícia, nos processos criminais, utilizados, não só entre negros muçulmanos, mas entre negros do culto aos orixás e católicos, até mesmo brancos utilizavam esses objetos sagrados. Fonte: REIS, 2003, p. 182.

Durante os séculos XVIII e XIX um dos marcadores visuais do espaço muçulmano da região ocidental africana eram esses talismãs utilizados, principalmente nos pescoços. Essas bolsinhas de couro tinham em seu interior papéis com versos do Livro Sagrado apropriado para a necessidade de cada pessoa, em algumas bolsinhas eram colocadas ervas para proteção. Além disso, Robinson⁵⁹ comenta que os pais muitas vezes fabricavam talismãs para seus filhos recém-nascidos, que podem ser particularmente vulneráveis a doenças e outras ameaças. Versos do *Qur’ân* e desenhos caligráficos

⁵⁷ MELVILLE, 1849, pp. 21, 22.

⁵⁸ Objeto religioso comum entre os muçulmanos seguidores da corrente *Sufi* que tem o hábito de sentar-se em peles de carneiros, sacrificados para *Allah*, e usar o *tasbih* para contar o número de repetições do que se está rezando: os versículos do *Qur’ân* ou os nomes ou atributos de Allah.

⁵⁹ ROBINSON, 2004, p. 45.

também foram escritos e tecidos em roupas. Aqueles que usavam as roupas, sentiam que tinham proteção contra perigos específicos.

Em outro ponto da região ocidental africana, no Império Ashanti em 1824, o cônsul britânico Joseph Dupuis (1789-1874), escolhido para negociar acordos com os Ashantis, relata ter encontrado diversos amuletos muçulmanos sendo utilizados tanto pelas pessoas comuns, quanto pela corte Ashanti, “do palácio à cabana do escravo⁶⁰”, por muçulmanos ou não. Dupuis observa que esses amuletos eram amarrados em volta do pescoço e:

Alguns são considerados eficazes para a cura de ferimentos por arma de fogo, outros por estocada ou laceração de armas de aço, e as farpas envenenadas de dardos ou flechas. Alguns, por outro lado, são estimados por possuírem a virtude de tornar o usuário invulnerável no campo de batalha e, portanto, são usados contra baixas de guerra.

Além dessa classe de amuletos, eles têm outras funções cabalísticas para evitar o mal da vida natural: estes também podem ser subdivididos em classes separadas; alguns, por exemplo, são simpatias específicas para a cura de certas doenças do corpo humano, alguns para sua prevenção, e alguns são utilizados para aumentar a riqueza do proprietário, felicidade e distinção.⁶¹

O cônsul inglês, em sua estadia na capital do Império Ashanti, Kumasi, acredita que essa larga utilização de amuletos muçulmanos na região seria resultado da grande influência de comerciantes e marabutos provavelmente advindos do Songhai. Mesmo em número menor esse grupo, chamado, segundo Mariza Soares, em um artigo de 2019⁶², Paul Lovejoy⁶³ e Nehemia Levtzion⁶⁴, de wangara, comerciantes que se deslocaram de Songhai e se estabeleceram em diversas regiões além do Império Ashante, estiveram em Borno e no território haussá e estabeleceram rotas de comércio entre essas regiões. Negociavam principalmente a noz de cola da região Ashanti, mas em complemento também negociavam escravizados, couro, tecido, peles de animais e ouro⁶⁵.

Essas rotas comerciais eram dominadas por muçulmanos mercadores, que carregavam junto nas caravanas sacerdotes pregadores do Islã, deixando vestígios da religião em sociedades outrora isoladas e agora expostas pelas rotas. Muitas vezes os clérigos muçulmanos deixavam as caravanas e permaneciam e se integravam nas cidades,

⁶⁰ DUPUIS, 1824, pp. 97, xi.

⁶¹ Idem, p. xi.

⁶² SOARES, 2019, p. 28.

⁶³ LOVEJOY, 2005, pp. 131-133.

⁶⁴ LEVTZION, 2000, pp. 82-84.

⁶⁵ SOARES, 2019, p. 27.

onde exerciam o papel de professores da religião muçulmana. Segundo Levtzion⁶⁶, esses clérigos muçulmanos eram pacificadores e podiam desempenhar papéis religiosos, sociais e políticos nessas sociedades, ao mesmo tempo que os governantes esperavam que esses sacerdotes não interferissem na competição política interna. A tolerância com os mercadores e sacerdotes muçulmanos era estendida apenas enquanto esses não representassem uma ameaça à ordem política interna.

Dessa maneira, o Islã, que antes era restrito às regiões urbanas, entre mercadores e eruditos, com a abertura de rotas comerciais, para suprir a grande demanda por escravizados, nos séculos XVII e XVIII, passa a conquistar adeptos em meio a camponeses e pescadores em comunidades isoladas, criando e expandindo o *Dar al-Islam* pelas regiões do ocidente africano.

1.2 Africanização do Islã ou Islamização da África?

*Na África, o Islã não tem mais cor que a água; é isso que explica o seu sucesso: colore-se com as cores dos territórios e das pedras*⁶⁷.

Enquanto o Islã ia criando seu espaço pela região ocidental africana, outro processo acontecia em conjunto. As sociedades africanas estavam se apropriando da religião e articulando um espaço dentro da vida cotidiana tradicional. Antes mesmo da chegada maciça das potências europeias, o Islã já tinha avançado consideravelmente pela região.

Sobre esse assunto, o professor Kofi Asare Opoku⁶⁸, autoridade em religião africana tradicional do ocidente africano, observou que houve uma substituição do calendário de festas tradicionais pelo calendário islâmico, em algumas partes do ocidente africano, que já poderia ser visto no século XVII. Além disso, Opoku destaca a contribuição islâmica para o enriquecimento das línguas haussá, fula e mandinga com a incorporação de numerosas palavras e conceitos árabes, e mais:

No retorno da viagem, os peregrinos já seguiam novas modas de vestuário; e, com o exemplo de religiosos e clérigos muçulmanos residentes ou de passagem por diversas regiões da África, a cultura árabe tinha começado a causar grande

⁶⁶ LEVTZION, 2000, p. 68.

⁶⁷ HAMPÂTÉ BÂ in MONTEIL, 1980, pp. 63, 64.

⁶⁸ OPOKU in BOAHEN, 2010, p. 595.

impacto sobre os africanos. A influência se fazia sentir também na arquitetura, nos títulos, na música e em outros aspectos da cultura, principalmente entre as camadas mais favorecidas da população africana, sobretudo no Sudão.⁶⁹

A africanização do Islã é defendida pelo antropólogo David Robinson⁷⁰, que entende esse processo como parte de transformações sociais das religiões vividas em sociedades autônomas, que se organizam e se transformam a partir da confluência de fatores internos e externos. Portanto, a africanização do Islã, segundo Robinson, não deve ser entendida como um processo de degradação da religião, como também não pode ser utilizado como algo pejorativo, já que esse movimento foi capaz de enriquecer a expressão religiosa islâmica como um todo, com a criação de novas práticas e conhecimentos, de acordo com as prescrições do livro sagrado.

Concordando com Robinson, Thiago Mota⁷¹ acredita que a apropriação do Islã pelos africanos garantiu a vitalidade da religião naquele espaço, à medida que passava a atender a demandas locais. Por esse motivo, existia um processo ativo dos africanos com a religião, ou seja, havia um interesse local pelo Islã, o que ocasionou em uma captura da religião pelos africanos, ao contrário da ideia de imposição da fé por comerciantes árabes e berberes⁷². Dentro dessa ideia de captura do Islã pelos africanos está a formação de experiências locais islâmicas permeadas de particularidades históricas, geográficas e socioculturais na região ocidental africana.

Importante pontuar que tanto a história, quanto a cultura local contribuem para as práticas religiosas e crenças dos muçulmanos em todo o mundo. O Islã se adapta às localidades as quais está inserido desde as primeiras trocas culturais, e com a África Ocidental não seria diferente. Por esse motivo, a utilização do conceito de “Islã Negro” (*Islam Noir*⁷³) defendido pelo pesquisador francês Vincent Monteil (1913-2005), é problemática à medida em que particulariza a experiência religiosa em detrimento de uma suposta base purista. Sobre esse assunto, a antropóloga Eva E. Rosander e o cientista das religiões David Westerlund, em uma obra de 1997, explicam que:

Na percepção ocidental que se tem do Islã há tendência de vê-lo como absoluto, fixado na forma e conteúdo e culturalmente muito mais homogêneo do que o

⁶⁹ OPOKU in BOAHEN, 2010, p. 595.

⁷⁰ ROBINSON, 2004, p. 42.

⁷¹ MOTA, 2018, p. 36.

⁷² Idem, 2018, p. 93.

⁷³ MONTEIL, 1964, pp. 65, 66.

cristianismo. Essa ideia sobre o islã como um, coincide com os discursos políticos, apresentado a ambos, islâmicos ou não islâmicos⁷⁴.

Essa capacidade de adaptação ao continente africano foi possível por inúmeros fatores. Monteil destaca que a conversão ao Islã não acarretava nenhuma ruptura com os costumes tradicionais, a princípio, e em particular, a vida familiar não era afetada. A conversão ao Islã vinha junto a uma promoção social, o prestígio que o neoconverso adquiria dentro da sociedade em que a religião era praticada pelos governantes⁷⁵. Ademais, o medo da escravidão precisa ser levado em questão, já que a conversão ao Islã poderia trazer uma certa tranquilidade, e teria sido decisivo em muitos casos, uma vez que, por princípio, um muçulmano não poderia escravizar outro muçulmano.

A questão da escravidão para os muçulmanos africanos dessa região foi discutida por alguns pesquisadores como Paul Lovejoy e Alberto da Costa e Silva (1931-2023). A prática da escravidão era vista como algo natural de acordo com o *Qur'ân*, mas estabelecia regras rígidas de comportamento tanto dos escravizados, como dos senhores. Costa e Silva, analisando o crescimento do Islã na região ocidental africana no século XVIII, observa que as leis e jurisprudências muçulmanas (*shari'a*) defendiam que nenhuma pessoa livre poderia ser escravizada por crime, dívida ou indigência, mas poderiam ser levados a escravidão aqueles que nasceram nessa condição ou os capturados pelas guerras santas (*jiḥād*). Além desses, as leis muçulmanas também permitiam que caso alguém fosse importado da terra dos infiéis (*Dar al-Kufr*) poderia ser levado à condição de escravidão⁷⁶.

Aos senhores, as leis muçulmanas, obrigava-os a abrigar, vestir e alimentar de forma correta o escravizado, assim como o poupar de trabalhos excessivos. O próprio Profeta era dono de escravizados e teria dito: “se gostas de um escravo, mantém-no em tua posse; se não, vende-o, mas não causes sofrimento a uma criatura de Deus. Assim como o Todo-Poderoso dispôs que fosses dono do escravo, poderia ter feito deste o teu senhor⁷⁷”.

A discussão sobre quem era escravizável e quem não era gerou grandes debates e contradições nas comunidades muçulmanas africanas do século XVIII e no XIX. A

⁷⁴ ROSANDER; WESTERLUND, 1997, pp. 2, 3.

⁷⁵ MONTEIL, 1967, p. 10.

⁷⁶ SILVA, 2002, p. 32.

⁷⁷ HUNWICK in SAVAGE, 1992, p. 7.

escravização era legalizada, contudo, levar um muçulmano nascido livre à escravidão não era permitido. Mesmo assim, o historiador Paul Lovejoy estima que foi a partir das mudanças políticas, provocadas pela ascensão de Estados muçulmanos no ocidente africano, em fins do século XVIII e início do XIX, que aumentaram o número de africanos muçulmanos levados à escravidão nas Américas⁷⁸.

Ao mesmo tempo, o comércio de escravizados crescia entre os mercadores muçulmanos. As revoluções islâmicas deste período tinham como um de seus princípios a proibição da venda de muçulmanos aos comerciantes europeus cristãos. Política adotada, principalmente, pelo Califado de Sokoto (1804) e o Estado muçulmano criado por al-Hadjdj Umar (1796-1864) na região do Sudão Ocidental (1852). Lovejoy acredita que o total de escravizados muçulmanos levados à América gira em torno de 15% do total de africanos escravizados, entre o fim do século XVIII e o ano de 1830⁷⁹. Considerando os muçulmanos levados à escravidão por mercadores muçulmanos e os escravizados como resultado das guerras santas empreendidas na região. Essa estimativa leva em consideração o bloqueio britânico na área após o ano de 1810.

Discordando de Lovejoy, o historiador John K. Thornton atesta que desde o século XVI, já existia uma estrutura consistente de escravidão doméstica entre os muçulmanos comerciantes Dyulas, de etnia mandinga, na região ocidental africana. Thornton afirma que esses escravizados eram utilizados para fornecimento de provisões e como carregadores de mercadorias, se tornando essenciais para o desenvolvimento do comércio privado e intestino africano. Diferindo da ideia de Lovejoy, de que o desenvolvimento do comércio de escravizados no Atlântico fomentou a escravidão interna africana, resultando em um alto número de pessoas levadas à condição de escravização, Thornton propõe que o desenvolvimento do comércio de pessoas no Atlântico, pode ser resultado do crescimento econômico interno africano, com a utilização de mão de obra escrava⁸⁰.

Thornton defende que a política econômica escravista não era estranha à África. Já nos séculos XVI e XVII, o emprego de escravizados era comum entre as elites sudanesas, responsáveis por aumentar e manter suas fortunas. Além disso, o historiador confirma que, nesse mesmo período, o Império de Songhai empregava escravizados em

⁷⁸ LOVEJOY, 2002, p. 251.

⁷⁹ Idem, p. 265.

⁸⁰ THORNTON, 2004, pp. 144-147.

seu exército, o que teria ajudado na centralização e manutenção do poder⁸¹. Caminhando na mesma direção, o antropólogo Claude Meillassoux conta que entre os séculos XVI e XVII, com o fortalecimento do comércio de mercadorias agrícolas e artesanais, criou-se alta demanda local para escravizados produtores⁸².

Já no século XIX, com a ascensão dos governos islâmicos, com especial atenção ao Estado do Masina (1818), governado por Shehu Ahmadu (1775-1844), havia a escravidão estatal e a particular. Os prisioneiros de guerra, não muçulmanos, eram escravizados pelo Estado e deveriam trabalhar nas terras públicas de produção agrícola, até sua conversão e educação religiosa islâmica se completarem, para que fossem inseridos na sociedade. Enquanto isso, na escravidão particular, o escravizado tinha a obrigação de guerras como infantas, alguns também eram destinados ao trabalho de fabricação de armas⁸³.

Além disso, nesse primeiro momento, Lovejoy nota o predomínio de homens jovens levados à escravidão pelo Califado de Sokoto⁸⁴. Pesquisando os perfis biográficos de escravizados dessa região nas Américas, Lovejoy atesta a alta frequência masculina entre os que professavam a religião islâmica. Grande parte, vítimas de recrutamento militar, tanto pelos Estados muçulmanos, quanto pelos protetorados europeus. Esse número cresce à medida em que o Califado de Sokoto tomava o território *yorùbá*. A estimativa de Lovejoy é que cerca de 75%⁸⁵ desses homens tenham sido capturados através de guerras e pilhagens promovidas pela etnia Fulani, em favor da *jihad*. Entre esses cativos muçulmanos estão, além de soldados, alguns clérigos e estudantes de escolas corânicas.

Esse pode ter sido o destino de Horácio de Sá Pacheco também. O *Jornal do Brasil*⁸⁶ relata que Horácio teria chegado ao Brasil em 1827, na condição de escravizado, e teria por volta de vinte anos à época. Já o censo de 1906⁸⁷ constatou que Horácio foi trazido ao Brasil em 1790, permanecendo na Bahia, primeiramente, e era um dos

⁸¹ THORNTON, 2004, p. 147.

⁸² MEILLASSOUX, 1995, p. 44.

⁸³ Idem, p. 47.

⁸⁴ Meillassoux diz que em meados do século XIX essa situação muda. Durante as incursões de al-Hadjdj Umar (1796-1864) pelo território bambara, uma grande quantidade de escravizados foram postos à venda, entretanto, eram, majoritariamente, mulheres e crianças. Os homens eram massacrados pelo exército, por serem mais difíceis de serem vendidos, após o esmorecimento do comércio Atlântico (1995, p. 47).

⁸⁵ LOVEJOY, 2000, pp. 21, 22.

⁸⁶ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁸⁷ Recenseamento do Rio de Janeiro (Distrito Federal), 20 de setembro de 1906, p. 159.

centenários da cidade do Rio de Janeiro no século XX. Em seu depoimento à polícia, na ocasião de sua prisão, em 1907⁸⁸, Horácio diz ter cerca de cem anos, o que faz sentido, já que se considerarmos que ele tinha cerca de 20 anos em 1827, segundo o *Jornal do Brasil*, em 1907, Horácio teria completado 100 anos de idade.

Entretanto, essa poderia ter sido uma estratégia de Horácio, que, em busca de prestígio dentro da comunidade muçulmana da cidade, contou que era um centenário, visto que os adeptos depositavam grande valor em um alufá com idade avançada, pela sabedoria que este teria guardada. Como as datas são incertas, estimo que Horácio tenha chegado ao Brasil por volta da década de 1820, já que, pela sua foto exposta no *Jornal do Brasil*, Horácio não aparentaria ser um centenário, como ele revelou ao censo. Isso se levarmos em conta que existe uma diferença entre a abordagem da polícia/jornal e de um recenseador, fato que pode ter pesado quando Horácio explana sobre sua vida.

Normalmente, os escravizados capturados na área ocidental africana eram comercializados com a Bahia. Portanto, a suposição é que Horácio tenha desembarcado na província baiana e vivido por lá alguns anos, talvez até a devassa após a Revolta dos Malês, em 1835, que expulsou diversos africanos escravizados ou libertos da região, embarcando-os de volta ao continente africano ou enviando-os a outras províncias. Mas também existe a chance de Horácio ter vindo ao Rio de Janeiro já em fins do século XIX, época de chegada em massa de africanos e afrobrasileiros na então capital da nova República, assunto que será abordado nos próximos capítulos.

A idade em que teria sido capturado bate com as preferências do Califado de Sokoto para a escravização de homens jovens. No Brasil essa situação também era percebida. A opção por escravizar homens jovens foi feita pensando em um maior tempo de vida, e de trabalho, que essa pessoa teria, já que os questionamentos internos, e externos, pelo fim do comércio de escravizados, ganhavam força. Além disso, em seu depoimento na Delegacia, Horácio diz que é natural de Lagos D'Onim, área que abrigava o reino de Onim (ou Èkó) e que depois da invasão britânica passa a ser chamada de Lagos, cidade atualmente pertencente à Nigéria. Desde fins do século XVIII o reino de Onim abriu seus portos para o comércio de escravizados, sendo grande parceiro comercial do

⁸⁸ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 25, 25v.

Império Português, como atesta Pierre Verger⁸⁹ (1902-1996), com as cartas enviadas pelo governador da Bahia ao secretário de Estado em Lisboa, em 1807.

Outro Alufá que diz ter origem em Onim é João Gonçalves da Rocha⁹⁰, levado à Justiça em cinco de dezembro de 1907, acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. João Gonçalves da Rocha diz ter a idade de 81 anos em seu depoimento, morador à rua Senador Pompeu, 168, região central do Rio de Janeiro, rua bem próxima de onde Horácio de Sá Pacheco vivia, o que nos leva a crer que se conheciam.

Onim era um pequeno reino de língua *yorùbá* que se estendia desde o império de Òyó, ao norte, até o porto de Lagos. Localizava-se entre as ilhas do complexo de Lagos, próximo à Costa dos Escravos. Esse local sofreu com intervenções do exército de Sokoto, o que poderia ter sido o caso da captura de Horácio Pacheco. Mais acima, Lovejoy explica que esses muçulmanos escravizados eram em sua maioria clérigos ou estudantes da religião. Ora, se Horácio Pacheco tinha cerca de vinte anos de idade quando foi aprisionado, já teria cumprido seus anos iniciais de estudos corânicos.

Sobre isso, Amadou Hampâtê Bâ (1901-1991) explica que quando a criança cumpre sete anos de idade, deve-se realizar o rito de passagem para a segunda infância, marcado pela entrada na escola corânica e início dos estudos islâmicos, aprendendo a ler e a memorizar os textos do Livro Sagrado, *Qur'ân*⁹¹. Com cerca de vinte anos, Horácio já teria adquirido uma certa bagagem de erudição na religião, por isso, aos cerca de 100 anos de idade, na cidade do Rio de Janeiro, era conhecido como um alufá.

O fenômeno marabúutico na região ocidental africana é uma das principais características da africanização do Islã. Junto com esses clérigos muçulmanos, está a confiança da população em seus poderes místicos na feitura de amuletos, na concessão da *baraka* (bênção) e em sua capacidade de cura. Os marabutos⁹² eram considerados santos pela corrente islâmica conhecida como Sufismo, também chamada de mística islâmica. Dentro dessa corrente, existem duas principais confrarias (ordens, irmandades ou caminhos), em árabe *tariqa* (plural *turuq*), que ajudaram na propagação e popularização do Islã na África Ocidental mais intensamente entre os séculos XVIII e

⁸⁹ VERGER, 2021, p. 298.

⁹⁰ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.0.PCR.538, 1907, Arquivo Nacional.

⁹¹ HAMPÂTÊ BÂ, 2013, p. 136.

⁹² Também chamados de *shuyukh* ou *shayks* (xeque, em português), mestre em árabe.

XIX. Rosander e Westerlund⁹³ afirmam que essas irmandades são fortemente construídas em torno da busca do discípulo pela *baraka* dos marabutos/alufás, e seu esforço para entrar no Paraíso, após uma vida difícil na terra.

As lideranças políticas e religiosas das revoluções islâmicas que ocorreram na África ocidental, em fins do XVIII e no XIX, eram ligadas as duas principais confrarias Sufistas da região, *Qadiriyya* e *Tijaniyya*. Duas formas de construção da experiência religiosa e transmissão do saber. O próprio *shaykh* Uthman Dan Fodyo, responsável pela revolução islâmica que criou o Califado de Sokoto, foi iniciado na confraria *Qadiriyya*, por volta de 1770.

A mola propulsora, o motor da ação do Cheik é a *baraka*, palavra árabe adotada pelos africanos que exprime o poder carismático, a *virtus*, verdadeiro fluxo magnético que se transmite principalmente pela saliva e pela imposição das mãos. *Baraka* significa, literalmente, “bênção”. Em suas manifestações extremas, essa faculdade se faz acompanhar de milagres. O *marabout* é, em consequência, mais ou menos considerado como um santo (*wali*). Pertencem eles, quase sempre, a uma das duas grandes confrarias-tronco, *qadiriya* e *tidjaniya*. São essas as duas “vias” paralelas que se distinguem pela recitação das ladainhas *dhikr* mais ou menos longas, e por um ritual de iniciação (*wird*) especial⁹⁴.

Portanto, os marabus eram considerados os detentores da linhagem espiritual da Ordem Sufi. Grandes comunidades se formavam ao redor dessa figura central, seu prestígio era medido pela quantidade de seguidores que tinham⁹⁵. Grande parte desses marabutos eram membros de alguma das duas confrarias sufistas acima relatadas. E de acordo com os pesquisadores Mário Filho⁹⁶ e Nei Lopes, a corrente sufista foi responsável pela expansão do Islã no ocidente africano:

Antes de tudo, de ele (o Islã) ter aprendido a tolerância, a adaptabilidade, a capacidade de respeitar o modo de viver tipicamente africano das sociedades tradicionais, facilitando aos habitantes do *Bilad al-Sudan* o ingresso sem o total abandono da crença ancestral, nesse “clube” fechado e prestigioso⁹⁷.

Segundo Mário Filho, em sua dissertação de mestrado de 2012, o sufismo na África ocidental está ligado à prática do Islã popular, considerada desviada da ortodoxia islâmica⁹⁸. Essas práticas populares do Islã são muito comuns de serem observadas nas comunidades muçulmanas africanas no Brasil do século XIX e início do XX, são elas:

⁹³ ROSANDER; WESTERLUND, 1997, p. 4.

⁹⁴ MONTEIL, 1967, p. 12.

⁹⁵ FILHO, 2012, p. 106.

⁹⁶ Idem, p. 96.

⁹⁷ LOPES in NASCIMENTO, 2008, p. 52.

⁹⁸ FILHO, 2012, p. 99.

orações e pedidos de proteção aos ancestrais, a utilização de amuletos para diversos fins, “trabalhos” para o amor e a cura de moléstias físicas ou espirituais.

A Mística Islâmica: O Sufismo

Historicamente, o Sufismo nasce como uma reação à coisificação do Islã, levada a cabo por teólogos e juristas, como desejo de retorno às bases espirituais e iniciáticas. Neste sentido, é indubitável que encontramos no Sufismo muitos elementos dessa espiritualidade libertária característica dos ensinamentos do Profeta Muhammad. Mas, também é certo que na história do Sufismo nos encontramos com o oposto, até o ponto em que Ordens Sufis chegaram a ter um poder imenso, econômico e político, estabelecendo dinastias que governaram grandes territórios, chegando, inclusive, a serem grandes proprietárias de terra. Ao lado do Sufi vagabundo que despreza o poder e não reconhece nenhuma autoridade terrestre, somente *Allah*, encontramos o *Shaykh* totalitário, que veste pomposas roupas e se outorga, a si mesmo, títulos sublimes, e a quem seus seguidores reverenciam e devem obediência.⁹⁹

De acordo com o *Qur'ân*, Allah se apresenta sob duas formas ao mesmo tempo, com dois sentidos, o Exterior (*al-Zahir*) ou exotérico, e o Interior (*al-Batin*) ou esotérico. O sufismo procede do Interior, do esotérico, representando o coração do Islã, a dimensão interna, o caminho espiritual e místico da religião, que tem como objetivo levar seus seguidores ao conhecimento divino (*Haqiqa*).

O pesquisador Mário Filho explica que a corrente sufista está presente nas demais correntes islâmicas, Sunitas e Xiitas¹⁰⁰, sendo mais comum entre Sunitas¹⁰¹. Já o filósofo e Islamólogo Eric Geoffroy, especialista em sufismo, acredita que essa corrente é um caminho iniciático, caracterizada pela relação mestres e discípulos, com a transmissão de bênçãos espirituais (*baraka*) para proteção: “com essa proteção, o aspirante pode progredir no caminho para ir além dos limites da individualidade – potencialmente ou na realidade – e alcançar a libertação¹⁰²”.

⁹⁹ PRADO, 2010, p. 19.

¹⁰⁰ Após a morte do Profeta Muhammad, no ano de 632, a sucessão ao poder virou motivo de desavença entre os muçulmanos, duas facções foram criadas. Uma facção defendia que Abu Bakr, pai de Aisha, uma das esposas do Profeta, e seu seguidor. Bakr foi escolhido pelo conselho de idosos que o considerava um “velho sábio”, detentor dos conhecimentos que lhe haviam transmitido. A outra facção acreditava que Ali, primo e genro do Profeta, casado com sua filha Fátima, portanto pertencente a linhagem direta do Profeta. Ali era visto por essa facção mais do que como um líder político, mas também como um intermediário, divinamente inspirado para guiar os fiéis. Ou seja, um grupo defendia a sucessão pelas normas da tradição e o outro defendia a sucessão pelo sangue. Os primeiros foram chamados de *ahl al-Sunnah wa'l-jama'ah*, povo da tradição e do consenso, os Sunitas. Enquanto os demais ficaram conhecidos como *xiit'Ali*, partidários de Ali, os Xiitas. PALAZZO, 2014, pp. 163, 164.

¹⁰¹ FILHO, 2012, p. 19.

¹⁰² GEOFFROY, 2010, p. 2.

É por esse motivo que o sufismo é conhecido como misticismo islâmico. A palavra misticismo vem do grego e significa o “oculto”, o “não conhecido”¹⁰³, é o termo utilizado para se referir aos segredos dos rituais praticados em épocas remotas.

O termo místico pode ser aplicado a qualquer doutrina esotérica que foi revelada somente aos iniciados. No início da história do misticismo, tal como a conhecemos, descobrimos que os místicos eram considerados devotos de um círculo interno, possuidores de um conhecimento revelado ao invés de adquirido. Foram-lhes revelados porque eles foram equipados para recebê-los, dada a uma capacidade inata não encontrada na humanidade em geral. [...] Misticismo pode ser descrito como uma experiência religiosa na qual a percepção de Deus está na máxima intensidade. Assim, Deus parece estar em nada e em tudo, nada porque Ele transcende qualquer forma de realidade e em tudo, porque nada pode ser separado d’Ele.¹⁰⁴

O misticismo é entendido dentro do sufismo como um método de abordagem do conhecimento divino (*Haqiqah*) que faz uso do intuitivo, emocional e sensorial, faculdades que devem ser desenvolvidas através de treinamento e orientação de clérigos da religião¹⁰⁵. Em outras palavras, a tradição sufista entende que esse conhecimento é adquirido pelo esforço intelectual, mediado pelo mestre (*shaykh*), o neófito segue em uma jornada interior que vai levá-lo a sabedoria divina (*Haqiqah*). Os místicos sufi se denominam como os “eleitos dos eleitos”, os “amigos de Allah” (*Awliyul-Lah*), um círculo de escolhidos a quem Ele entrega o conhecimento verdadeiro (*Ma’rifah*)¹⁰⁶. Para isso, é preciso um ritual de iniciação dentro de alguma das *turuq* (*tariqa* sing. Ordem):

A *Tariqa* designa o “caminho estreito” para o qual só são chamados aqueles que têm alguma predisposição. É o caminho dos Sufis e é por isso que eles se percebem como a elite espiritual (*al-khāssa*). Nesse sentido, eles se distinguem da comunidade de crentes (*al-’amma*) que só conhecerão Allah no mundo além, após sua morte. Impulsionados pelo Amor, os Sufis procuram conhecer Allah neste mundo: através da “morte iniciática” antecipam esse encontro.¹⁰⁷

Entre os séculos XVIII e XIX as *turuq* ganharam força e se popularizaram na região ocidental africana. As mais conhecidas e que tiveram grande influência política durante o período do colonialismo europeu são a *Qadiriyya* e a *Tijaniyya*. Rosander e Westerlund acrescentam que a característica dessas *turuq* na África Ocidental é a forte presença de líderes religiosos, os marabutos ou *shayks* e seus discípulos. Aos marabutos eram projetadas qualidades sobre-humanas e motivo de grande reverência¹⁰⁸. As ordens

¹⁰³ FILHO, 2012, pp. 19, 20.

¹⁰⁴ SMITH, 1995, pp. 1, 2.

¹⁰⁵ TRIMINGHAM, 1998, p.2.

¹⁰⁶ FILHO, 2012, p. 20.

¹⁰⁷ GEOFFROY, 2010, pp. 9, 10.

¹⁰⁸ ROSANDER; WESTERLUND, 1997, pp. 4, 5.

sufi foram essenciais para a difusão e propagação do Islã nessa região, ajudando a estender a fé das cidades aos campos.

As Ordens Sufi: *Qadiriyya* e *Tijaniyya*

Criada no século XII, em Bagdá, por Abd al-Qadir al-Jilani (1078–1166), a *Qadiriyya* é uma das ordens mais antigas e difundidas, teve como um de seus principais iniciados o *shaykh* Uthman Dan Fodyo, no século XVIII. Teria chegado à África Ocidental levada pelo clã Kounta, sendo a primeira ordem a se instalar na região. Essa ordem é caracterizada pela descentralização de suas comunidades regionais, permitindo que cada uma desenvolva suas próprias orações rituais (*dhikrs*). Apesar da descentralização, a ordem possui um corpo principal, o *Qadiriyya*, responsável por manter o sistema sufi ortodoxo, ligado às tradições. Ao descendente direto de al-Jilani é confiada a proteção de sua tumba em Bagdá. Al-Jilani é adorado pelos iniciados nessa ordem na região ocidental africana, entendido como um ser místico e santificado¹⁰⁹. O próprio *shaykh* Uthman Dan Fodyo relata ter encontrado al-Jilani, junto ao Profeta e seus companheiros, em um sonho, em 1794:

“Quando eu atingi a idade de 40 anos, 5 meses e alguns dias, Deus levou-me para Si, e eu vi o Senhor dos djinns e dos homens, o nosso Senhor Muhammad [...]. Consigo encontravam-se os Companheiros, os profetas e os santos. Então, eles me acolheram e me fizeram sentar entre eles. Em seguida [...], o nosso Senhor ‘Abd al-Kādir al-Djilānī trouxe um manto verde [...] e um turbante! [...]. O Mensageiro de Deus manteve-os, por um momento, colados ao seu peito [...]. ‘Abd al-Kādir al-Djilānī fez-me sentar, em seguida, vestiu-me e me colocou o turbante. Posteriormente, chamou-me “imame dos santos” e me comandou fazer o que é aprovado e me interditou fazer aquilo considerado desaprovado; concedeu-me a Espada da Verdade (*Sayf al-Hakk*), para que eu a empregasse contra os inimigos de Deus”.¹¹⁰

A ordem *Qadiriyya* valoriza a espiritualidade, devoção e o trabalho, acreditando que “é necessário adorar a Allah como se fosse morrer, e é preciso trabalhar como se nunca fosse morrer¹¹¹”. Grande parte de seus iniciados trabalhavam no comércio ou eram agricultores. No século XIX muitos desses iniciados migraram para a ordem *Tijaniyya*, após o filho e sucessor, do Califado de Sokoto, do *shaykh* Uthman Dan Fodio, Muhammad Bello (1781-1837) se iniciar, tornando-se um dos grandes propagandistas da ordem *Tijaniyya* no ocidente africano.

¹⁰⁹ HERZOG; MUI, 2016, p. 31.

¹¹⁰ HISKETT, 1973, p. 66.

¹¹¹ HERZOG; MUI, 2016, p. 31.

A *tariqa Tijaniyya* foi criada pelo *shaykh* Ahmad Ibn Muhammad al-Mukhtar Ibn Salim al-Tijani (1737-1815), nascido na Argélia. Al-Tijani teria originado a ordem no Marrocos, no século XVIII, e no século XIX a *tariqa* teria chegado à África Ocidental. A tradição diz que al-Tijani era um descendente do Profeta que se dedicou aos estudos islâmicos e percorreu o caminho místico da corrente sufista. Al-Tijani foi iniciado na ordem *Qadiriyya* aos vinte e um anos de idade, e permaneceu nos estudos dessa ordem por cinco anos. Nesse período, o *shaykh* se dirige à cidade de Medina, realizando sua peregrinação à Meca (*hajj*), nessa viagem ele conhece o *shaykh* Abdul Karim al-Samman (1718-1775), que enxerga em al-Tijani seu caminho espiritual avançado. Por conta disso, em seu caminho de volta, *shaykh* al-Tijani tem uma visão com o Profeta ordenando-lhe que abandonasse a *tariqa Qadiriyya* e todas as demais que surgissem¹¹² e criasse a sua própria ordem, a *Tijaniyya*.

Antes mesmo dessa visão, al-Tijani já tinha um grupo grande de seguidores que viam-no como um homem santo. Mas foi o *shaykh* al-Hadjdj Umar Tall (1796-1864) o responsável por fortalecer e popularizar a ordem pelo ocidente africano no século XIX. Assim como o *shaykh* Uthman Dan Fodyo, al-Hadjdj Umar Tall, após se iniciar na ordem *Tijaniyya*, tratou de defender a eliminação de crenças não islâmicas da região da Senegâmbia, expandindo o *Dar al-Islam* com os ensinamentos da ordem. O *shaykh* al-Hadjdj Umar Tall também alega ter recebido ordens de lançar uma *jihad* pelo ocidente africano de seu guia espiritual, Muhammad al-Ghali, responsável por iniciá-lo na ordem, durante sua peregrinação à Meca. O *shaykh* teria sido tomado por visões e sonhos com al-Ghali e o Profeta:

Anteriormente, eu não fora autorizado por Muhammad e pelo xeque al-Tidjāni senão a reunir os descrentes do Islã e a guiá-los na via correta [...]; em seguida, eu fui encarregado de lançar a *jihad* [...]. A autorização foi-me transmitida por uma voz divina que me disse: “Tu agora tendes a permissão para conduzir uma *jihad*.” Isso se reproduziu na noite do vigésimo primeiro dia da *Dhul-Qa’da*¹¹³, no ano 1268 [6 de setembro de 1852].¹¹⁴

A *tariqa Tijaniyya*, no século XIX, se tornará a mais volumosa, em questão de seguidores, por toda a África ocidental, competindo diretamente com a *Qadiriyya*. Robinson afirma que nesse período as duas ordens disputavam espaço, discípulos e

¹¹² FILHO, 2012, p. 148.

¹¹³ É o décimo primeiro mês do calendário islâmico, que é composto por doze meses. *Dhul-Qa’da* significa mês de repouso, por isso, é o período escolhido pelos muçulmanos para a peregrinação à cidade de Meca. Como as guerras eram proibidas nos quatro meses sagrados, os fiéis utilizavam esse período para cumprir o *hajj* (peregrinação).

¹¹⁴ JAH, 1973, pp. 131, 132.

prestígio na região, tendo à frente um ou mais marabutos que ensinavam obras específicas da Lei Islâmica, teologia, poesia e outras ciências e permitiam que seus discípulos fizessem suas próprias cópias. Em seguida, eles certificavam essas cópias com uma cadeia de transmissão – na qual formavam o último elo.

Os fundadores das ordens ordenavam a fundação de filiais e autorizavam seus discípulos a liderarem as iniciações. Serão nesses espaços de conhecimento que os futuros reformadores haviam seguido os ensinamentos dos marabutos, os mestres do conhecimento islâmico. Ali, os reformadores receberiam uma intensiva formação, englobando tanto as ciências exotéricas, quanto as esotéricas, tornando-se letrados perfeitos e *shayks* sufi dedicados ao ensino e à pregação, bem como à expansão das suas respectivas confrarias¹¹⁵.

Educação Corânica e a Ascensão dos Marabutos/ Alufás

Marabutos, bexerins ou alufás, são os líderes religiosos muçulmanos responsáveis tanto pela vida religiosa, quanto pela educação Islâmica. Quando se trata da expansão Islâmica na África ocidental, esses indivíduos são elemento fundamental na propagação da religião e fortalecimento do conhecimento Islâmico entre os populares.

Encontramos essas personagens em diversos relatos de viajantes e missionários europeus pela região ocidental africana, durante o século XVIII e o XIX. Esses clérigos muçulmanos eram dotados de prestígio, fazendo com que os soberanos da área enviassem seus filhos para estudarem nas escolas corânicas chefiadas por eles, como parte da educação aristocrática. Sobre esse assunto, o historiador José Antônio T. Cairus argumenta que a educação Islâmica recebida pelos herdeiros do trono, nem sempre produzia devotos da religião, mas alguns tornaram-se teólogos eruditos comprometidos com a propagação da fé¹¹⁶.

Um relato de viagem importante para exemplificar a atuação desses clérigos pela região ocidental africana, é do explorador inglês Richard Jobson. Em sua viagem pelo rio Gâmbia, em 1623, escreveu sobre o desenvolvimento da educação Islâmica nessa região. Jobson conta em detalhes como funcionavam as escolas corânicas que encontrou pelo caminho:

¹¹⁵ BATRAN in ADE AJAYI, 2010, pp. 628, 629.

¹¹⁶ CAIRUS, 2002, p. 88.

[...] todas as crianças do sexo masculino que prosseguem a partir destes marabutos são ensinadas a escrever e a ler. [...] Sem qualquer intervalo, eles têm certas casas redondas construídas abertas, e são espaçosas, à moda deles, onde eles ensinam os jovens.¹¹⁷

Richard Jobson¹¹⁸ teria percorrido o rio Gâmbia entre os anos de 1620-1623. As esparsas informações que existem sobre o viajante contam que ele era natural de Londres ou Yorkshire, mas viveu e trabalhou na Irlanda. Jobson teria integrado a inglesa *Guinea Company*, responsável por inserir a Inglaterra no comércio com o oeste africano, tardiamente, se comparada à influência portuguesa na região no século anterior. Os pesquisadores estudiosos da biografia de Jobson, David Gamble e Paul Hair¹¹⁹, explicam que o interesse inglês pelo rio Gâmbia veio no momento de ascendência da marinha britânica, tornando possível esse tipo de comércio, e o rio Gâmbia era o alvo mais fácil de chegar, a partir da Inglaterra. Além disso, o rio faz fronteira com a costa senegalesa, local de influência comercial inglesa.

Nessa descrição que Jobson faz de uma escola corânica, no século XVII, encontramos semelhanças na narração de Hampâté Bâ sobre sua experiência como aluno de uma escola corânica, em Bandiagara, atual Mali, nas primeiras décadas do século XX. Hampâté Bâ esclarece que Tierno Bokar, famoso marabuto da região, chefiava a escola e era responsável pelo aprendizado do *Qur'ân* e dos escritos sagrados pelos alunos.

[...] Lavava o rosto, fazia minha prece da manhã e corria para a escola onde me esperava minha prancheta, ainda com o texto corânico inscrito no dia anterior. Eu me instalava em um canto e o recitava em voz alta para aprendê-lo de cor. Todos os alunos declamavam sua lição aos berros sem se importarem com os outros, numa algazarra indescritível, que curiosamente não atrapalhava ninguém. Por volta das sete horas, se tivesse aprendido bem o texto, pegava a prancheta e ia ter com Tierno. De hábito, ele ficava no vestibulo de sua casa, e raras vezes em seu quarto. “*Moodi!*” (mestre), eu lhe dizia, “aprendi minha lição”. Agachava-me a seu lado e recitava o texto. Se ele ficasse satisfeito, eu podia lavar a prancheta para inscrever novos versículos, cujo modelo ele me dava. Caso contrário, conservava a lição da véspera e a revisava até o dia seguinte, mas então me atrasava um dia sobre o prazo de que dispunha para terminar o aprendizado do *Alcorão* – prazo que era tradicionalmente de sete anos, sete meses e sete dias [...].¹²⁰

De acordo com o relato de Hampâté Bâ e o do explorador inglês Richard Jobson, fica evidente que o ensino nas escolas corânicas era baseado na memorização do *Qur'ân*, através da escrita e recitação. A condição para o prosseguimento do ensino era a memorização e recitação do Livro Sagrado pelo neófito. Os alunos, já formados, saíam

¹¹⁷ GAMBLE; HAIR, 1999, pp. 126, 127.

¹¹⁸ Não foi possível encontrar informações sobre os anos de nascimento e falecimento de Jobson.

¹¹⁹ GAMBLE; HAIR, 1999, p. 101.

¹²⁰ HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 160.

das escolas com o *Qur'ân* memorizado, alfabetizados na língua árabe e preparados para a propagação da fé Islâmica.

A principal característica desse método de ensino é a relação mestre-aluno, e dessa maneira conseguimos entender a centralidade da figura do marabuto/alufá. Sobre isso, o historiador Rudolph Ware III, em sua obra *The Walking Qur'ân: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, traz uma enorme contribuição para o estudo do sistema educacional das escolas corânicas. Ware III afirma que essa relação entre mestres e alunos é de extrema importância para a pedagogia islâmica tradicional, uma vez que existe a crença de que o conhecimento não pode ser aprendido somente a partir de livros, é necessária a transmissão do mestre¹²¹. Essa relação mestre-aluno extrapolava o que entendemos por educação escolar atualmente. Os alunos ficavam sob a tutela dos mestres e permaneciam em sua companhia por longos períodos aprendendo, servindo ao mestre e, conseqüentemente, absorvendo suas características. Esperava-se que com isso o aluno criasse amor, devoção e reverência pelo mestre e por toda classe erudita, incorporando a etiqueta da erudição Islâmica.

Essa relação pode ser percebida nas falas de Hampâté Bâ quando se refere a Tierno Bokar, seu mestre, que “tinha cuidado de mim em meus primeiros anos, representava tanto um pai quanto um mestre¹²²”. Na imagem abaixo, é possível ter uma ideia de como funcionavam as escolas corânicas. Crianças, possivelmente na segunda infância, descrita por Hampâté Bâ, já dando os primeiros passos nos estudos corânicos, haja vista que carregam uma tábua de escrever.



¹²¹ WARE III, 2014, p. 43.

¹²² HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 160.

Figura 6. Crianças aprendendo o *Qur'ân* em uma aldeia no Senegal, entre 1900-1903. Na figura é possível perceber a utilização das tábuas que serviam para a aprendizagem do Livro Sagrado, nas mãos das crianças mais velhas, enquanto as mais jovens estão em volta, talvez ouvindo os ensinamentos do marabuto, acima usando vestes brancas. Fonte: HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 197.

Nessa imagem ainda pode-se observar de pé, com vestes brancas, o marabuto/alufá responsável por essa escola corânica, e ao seu lado um aluno mais velho, que talvez esteja dando continuidade ao ensino corânico para se tornar um mestre também. Abaixo as crianças na segunda infância, dando os primeiros passos na aprendizagem. Importante observar a tábua nas mãos dos aprendizes, utilizada para a escrita de versos do *Qur'ân*.

Sobre a educação para os meninos mais velhos, Hampâté Bâ explica que esses alunos estudavam nos cursos noturnos, voltados para aqueles que desejavam se tornar *hafizes*, ou seja, os jovens que queriam aprender a memorizar o *Qur'ân* inteiro, escrevendo e recitando o texto do Livro Sagrado, sem erros¹²³. O que era celebrado com muita festa pelos familiares. Apesar disso, Hampâté Bâ chama a atenção para o fato de que, mesmo sabendo ler e recitar o Livro Sagrado, esses jovens não compreendiam o sentido do texto, somente aqueles que, depois, aprendiam o árabe conseguiam entender o significado.

Existiam dois tipos de escolas corânicas, as urbanas e as rurais, como essa da imagem acima. As urbanas, normalmente, funcionavam dentro das mesquitas. Já as de âmbito rural eram bem humildes, as aulas poderiam ser ministradas embaixo de uma *jaima* (tenda utilizada pelos povos nômades do deserto), ou sob uma árvore. Ambas tinham a mesma função religiosa e social, através do sistema educacional de reprodução e transmissão do conhecimento dos textos sagrados e de valores da *Umma* (comunidade Islâmica constituída por todos os muçulmanos do mundo). Por isso, a formação desses alunos não estava concentrada somente na esfera intelectual, era importante dominar os sentidos e o comportamento, uma mudança de hábito, para se adequarem ao papel social que se esperava dos formados, a vivência e propagação da palavra de Allah. O mestre era o responsável pela educação e formação do aluno, além disso

Os docentes tinham grande autoridade sobre seus alunos, desfrutando de um considerável respeito por parte dos membros da sociedade em que viviam. Eram contratados pelo *sheij* (xeque) do lugar, ou por assembleia tribal se desempenhassem seu trabalho em alguma zona rural. Por outro lado, lhes eram exigidas certas qualidades pessoais, como ter uma vida digna em sua comunidade e uma personalidade equilibrada. Normalmente, a férrea

¹²³ HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 162.

disciplina que impunham ia acompanhada de castigos físicos. Os alunos mais notáveis chegavam a ser considerados discípulos de seu professor, adquirindo, desta forma, certa autoridade e notoriedade entre seus companheiros.¹²⁴

Sobre os castigos físicos, Hampâté Bâ comenta sua experiência na escola corânica chefiada pelo mestre Tierno Bokar: “cada lição não aprendida era punida por Tierno com alguns leves golpes de cipó, ou um castigo mais doloroso: um puxão de orelha. Mas isso me parecia bem suave [...] comparado aos castigos de grande número de mestres de escolas corânicas da época¹²⁵”.

Esse sistema de ensino tinha como objetivo, segundo Ware III, a internalização e incorporação do conhecimento, não apenas a memorização. A internalização era feita, muitas vezes, pela ingestão dos versos do *Qur'ân* ¹²⁶, prática comum nas escolas do ocidente africano e nas *madrassas* que se tem notícia da cidade do Rio de Janeiro em fins do XIX e início do XX, como por exemplo, a *madrassa* de Horácio de Sá Pacheco, já conhecido do leitor. Após escreverem nas tábuas de madeira versos do Livro Sagrado, os alunos lavavam a tábua, e a água dessa lavagem era ingerida, porque “ao serem lavadas, à água retirada destas tábuas foram atribuídas propriedades curativas e protetoras¹²⁷”.



Figura 7. Tábuas para aprendizado do *Qur'ân*. À esquerda, peça do acervo do *Musée de la Femme Henriette Bathily*, Dakar, Senegal. À direita, peça do acervo do *The National Museum of the Gambia*, Banjul, Gâmbia. Tábuas semelhantes a essas são mencionadas nos autos de apreensão da polícia, no Rio de Janeiro, início do XX. Fonte: MOTA, 2018, p. 148.

Existem diversos relatos da utilização de tábuas, como essas da imagem acima, pelos alufás no Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX. A escola corânica de Horácio Pacheco, no momento da batida policial, encontrava-se cheia de estudantes

¹²⁴ BEDMAR, 2012, p. 126.

¹²⁵ HAMPÂTÉ BÂ, 2013, pp. 160, 161.

¹²⁶ WARE III, 2014, p. 68.

¹²⁷ MOTA, 2018, p. 149.

utilizando as tábuas de madeira, que foram apreendidas pela polícia e expostas na sede do *Jornal do Brasil*. Entretanto, as tábuas de Horácio tinham outra serventia além da aprendizagem do Livro Sagrado. Segundo o relato de testemunhas, ele escrevia encantamentos com uma tinta de arroz queimado (a mesma utilizada para a aprendizagem). Depois lavava a tábua com uma infusão de ervas diversas, adicionava mel e colocava em pequenos frascos para serem ingeridos como remédio para diferentes fins. Horácio contou à polícia que, de acordo com a finalidade, as ervas utilizadas para a lavagem poderiam mudar. Uma das testemunhas do caso, Isidoro Pinto Guimarães, contou à polícia a utilização de uma dessas tábuas pelo alufá:

Disse que viveu durante oito meses mais ou menos com Minervina Maria da Conceição desquitando-a em mil novecentos e seis, e de lá pra cá tem notado o declarante mal de saúde; que indo consultar o preto Horácio à rua Barão de São Felix número vinte e dois, visto como o referido preto Horácio tinha fama de 'bruxo e feiticeiro', este depois de escrever em umas tábuas com uns pausinhos e uma tinta preta, coisas que ele declarante não compreendeu, disse a ele, declarante, que ia “fechar o seu corpo”, que ele, declarante, voltou-se ali pois ele daria um remédio que lhe fechará o corpo contra qualquer coisa que lhe tivesse feito e viesse a fazer a sua ex-amante; que hoje as doze horas estava ele declarante em casa do citado Horácio quando ali chegou o Doutor Delegado acompanhado de seus auxiliares prendendo em flagrante o dito preto Horácio [...]¹²⁸

O ato de *fechar o corpo* está até os dias atuais no imaginário popular brasileiro. O *corpo fechado* tem o sentido de invulnerabilidade não só física, contra armas de fogo, corte ou perfurações, mas espiritual também, contra feitiços e mau-olhado. Luís da Câmara Cascudo, em pesquisa sobre o Catimbó no nordeste do Brasil, comenta que havia uma cerimônia de *fechamento de corpo* que, segundo ele, aconteciam nas macumbas cariocas e candomblés baianos com a utilização de um amuleto capaz de tornar o portador invulnerável. Em caso de perda do amuleto, o portador sucumbia¹²⁹.

Eduardo Possidonio também encontrou *amarrações* feitas para *fechar o corpo* contra inimigos e forças sobrenaturais, sendo utilizadas por africanos e descendentes centro ocidentais em casas de culto da Bahia e do Rio de Janeiro do oitocentos. Essas *amarrações* continham orações católicas e pontos riscados. Esses amuletos catalogados por Possidonio tinham em comum a utilização da cruz conectando essas *amarrações*, conexão cósmica do mundo entendido pelo povo baongo do ocidente africano¹³⁰.

¹²⁸ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 8v, 9.

¹²⁹ CASCUDO, 1978, p. 67.

¹³⁰ POSSIDONIO, 2020, pp. 278, 279.

Nesse caso, Horácio não estaria utilizando um amuleto para *fechar o corpo* de Isidoro, a *amarração* feita era a ingestão de algum versículo do Livro Sagrado, escrito em uma de suas cento e cinquenta tábuas, apresentadas nas imagens abaixo, que deveria ser ingerido pelo cliente, a fim de proteger seu corpo contra ataques espirituais que estariam sendo feitos por sua ex-amante.

Confirmando essa informação, a notícia sobre a prisão de Horácio, no *Jornal do Brasil*, em quinze de setembro de 1907, apresentou ao público como era feito o ritual de *fechamento de corpo* de Horácio. Nessa notícia, o jornalista diz ter entrevistado Horácio, quando este se encontrava na Delegacia. O alufá teria revelado como era feito esse ritual e para que serviam cada objeto apreendido pelos policiais:

Depois da apresentação do doente, consultava o seu *deus*, fazendo variar passes e evocações, segundo a gravidade do assunto, até que, obtivesse a receita desejada, escrevia em uma tábua limpa, utilizando-se de tinta de arroz queimado.

Lavava em seguida a tábua com qualquer infusão de ervas, caindo o líquido em uma grande concha.

A esse ingrediente era ainda adicionada certa porção de mel de abelhas, ficando assim o remédio preparado para ser ingerido.¹³¹

Mais uma vez nos deparamos com o líquido de *fechamento de corpo* produzido por um alufá através da lavagem da tábua, assim como afirmou a testemunha no processo. Em uma situação parecida, o alufá João Gonçalves da Rocha, que, em depoimento, confirmou o ritual de lavagem da tábua, mas, nesse caso, para outro fim. Esse alufá declarou ter praticado esse ritual em favor de dona Aida Mendonça, que o procurou para fazer seu amante voltar a amá-la. João Gonçalves disse que escreveu uma reza na tábua, depois lavou-a com água, concentrando o líquido da lavagem em um vidro, acrescentando pó de tamarindo santo¹³² ao líquido, que deveria ser ingerido pelo amante de Aida¹³³.

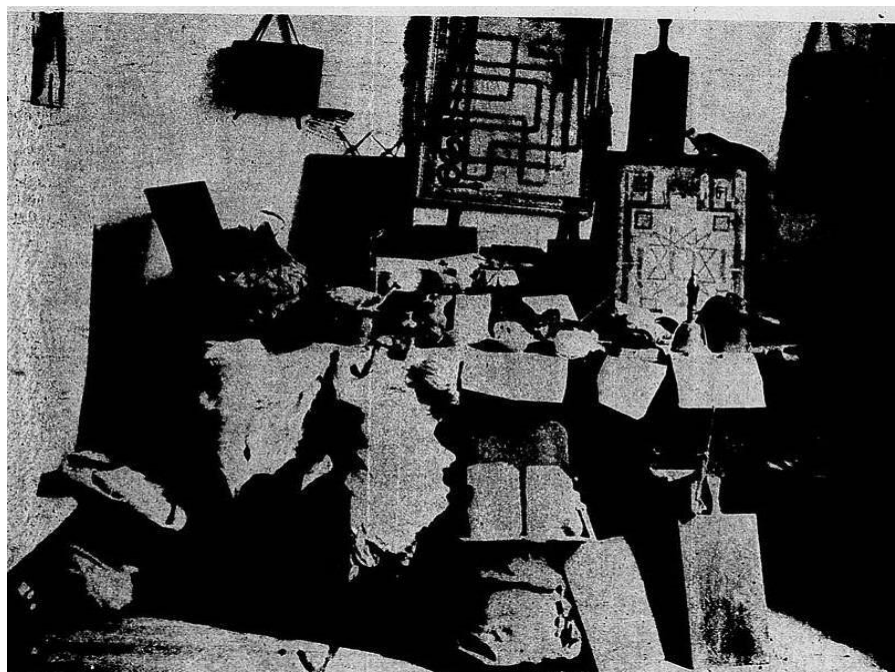
Nesse sentido, ressalto que a quantidade de tábuas apreendidas na casa de João Gonçalves da Rocha também é expressiva. Foram dezessete tábuas de diferentes tamanhos, além de treze livros diversos de indivíduos muçulmanos. Esse número de

¹³¹ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

¹³² *Tamarindus Indica L*, família: *Fabaceae*, origem: savanas africanas. No Brasil, nas religiões de matriz africana, principalmente o Candomblé, o tamarineiro é sagrado e atribuído ao orixá *Òriṣànlá* (Oxalá). Os *yorùbá* dão o nome de *àjàgbon* e utilizam suas folhas e frutos para diferentes fins, como chá para curar dor de dente, folhas embaixo dos travesseiros para acalmar, higiene dental etc. Fonte: <https://divinafolhaverde.blogspot.com/2015/09/tamarineiro-ajagbao.html>. O pesquisador Vitor Amorim Moreira de Azevedo, em pesquisa de mestrado, encontrou o tamarineiro sendo utilizado dentro de casas de Candomblé atuais para aumento da vidência aos adeptos que precisam: “[...] se pode trabalhar no pé da árvore do tamarineiro e ele ajuda a abrir os olhos, enxergar coisas de outro mundo” (AZEVEDO, 2015, p. 104).

¹³³ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.0.PCR.538, 1907, fls. 9v, 10v.

tábuas e a presença de livros muçulmanos, podem indicar que nesse local também era ensinada a religião islâmica, poderia se tratar de uma escola corânica, assim como no caso de Horácio. Ora, Horácio e João Gonçalves tinham endereços bem próximos e foram presos no mesmo ano, ambos também tinham uma idade avançada. A hipótese aqui é de os dois se dedicavam tanto a dar consultas, como ao ensino da religião aos neófitos.



Figuras 8 e 9: Objetos apreendidos na casa de Horácio de Sá Pacheco expostos na sede do *Jornal do Brasil*. Dentre eles, é possível notar as diversas tábuas utilizadas pelos alunos e pelo próprio alufá. A primeira imagem é uma fotografia da *Revista da Semana*, lançada no dia vinte e dois de setembro de 1907, oito dias após a prisão de Horácio. Já a segunda imagem é um desenho que foi feito da foto dos objetos expostos no jornal, onde é possível ver melhor os objetos apreendidos, que saiu antes, no dia dezessete de setembro de 1907, no *Jornal do Brasil*. Fonte: *Revista da Semana*, 22 de setembro de 1907; *Jornal do Brasil*, 17 de setembro de 1907, p. 2.

As tábuas das figuras acima, pertencentes à Horácio Pacheco, assemelham-se muito com as das duas imagens anteriores, e suas funções também eram parecidas. Hampâté Bâ comenta sobre o uso das tábuas de madeira e sua lavagem quando vai à escola corânica pela primeira vez, quando criança, em um rito de passagem da primeira para a segunda infância. Nesse caso, o mestre escrevia um longo texto do *Qur'ân* com uma tinta específica, em seguida lavava a tábua com leite de cabra e fazia-o beber a mistura resultante da lavagem. Marcando a cerimônia de iniciação ao Islamismo, segundo a tradição da etnia fula¹³⁴. Essa mesma tábua era utilizada para a aprendizagem da gramática árabe e do *Qur'ân*. O aluno repetia, inicialmente, as letras do alfabeto e com o tempo escrevia versos do Livro Sagrado.

A esse respeito, o historiador Thiago Mota explica que a utilização dessas tábuas eram um recurso ao aprendizado do *Qur'ân*, e serviam para o desenvolvimento da habilidade motora, a partir dos movimentos da caligrafia, e cognitiva, referente à memorização dos textos religiosos por meio de cópia e repetição oral constante¹³⁵. Por conta disso, à água retirada da lavagem desses objetos, era atribuída propriedades curativas e protetoras, como no caso de Horácio Pacheco visto acima.

Hampâté Bâ detalha esse desenvolvimento da caligrafia nas tábuas de madeira, e o ritual do ensino na escola corânica de Tierno Kounta, seu primeiro mestre, aquele que o iniciou na vida religiosa Islâmica:

Pegou de novo a prancheta e escreveu sete letras do alfabeto corânico. Em seguida, me fez sentar sobre os calcanhares na posição muçulmana tradicional, o peso do corpo quase todo apoiado sobre o pé esquerdo. Mandou segurar a prancheta de maneira que a parte de cima repousasse sobre o antebraço esquerdo e a parte de baixo sobre a coxa direita. Com o indicador direito¹³⁶ eu devia desenhar cada uma das sete letras que ele havia traçado em caracteres grandes. Eu estava ritualmente preparado para receber o ensinamento do Livro Sagrado.

Com respeito religioso Tierno Kounta acompanhou com o indicador direito cada uma das sete letras corânicas, pronunciando todas as vezes o nome que os fulas lhes haviam dado. Estas sete letras eram as que compõem a fórmula corânica *Bismillah* (em nome de Deus), que encontramos no início de todas as

¹³⁴ HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 135.

¹³⁵ MOTA, 2018, p. 149.

¹³⁶ Importante notar que Hampâté Bâ menciona que escrevia com a mão direita. No Islamismo existe uma regra básica sobre a utilização das mãos, a mão direita é que vai ser utilizada para se alimentar, beber, passar algum objeto para outra pessoa ou cumprimentar alguém. Já a mão esquerda é responsável pela limpeza do corpo de sujeiras e impurezas. Sobre isso, o Profeta Muhammad diz em um *hadith*: "Quando um de vós quiser comer, coma com a mão direita, e quando quiser beber, beba com a direita, porque Satanás come com a esquerda e bebe com a esquerda"(Disponível em: <https://sunnah.com/muslim/2>).

suratas do *Alcorão* e que os muçulmanos pronunciavam antes de cada gesto ou ato importante de sua vida.¹³⁷

As tábuas de madeira são parte integrante da vida e identidade religiosa Islâmica das comunidades africanas ocidentais. Entretanto, quando o aluno atingia um certo grau de escolaridade dentro das escolas corânicas, era feita a transição da escrita na tábua para o papel. O historiador especialista em estudos Islâmicos, nascido em Gana, Lamin Sanneh, argumenta que a passagem da tábua para o papel demarcava a elevação a um status superior do aluno, e é nessa fase que esses jovens vão se empenhar na transcrição de livros religiosos, que serão utilizados nos centros de ensino da área. Muitos desses livros sobrevivem até os dias atuais¹³⁸.

Sobre a utilização do papel pelos africanos muçulmanos, Thiago Mota comenta que esse material estava arrolado aos produtos comercializados pelos europeus na região ocidental africana. Grande parte desse produto era reservada aos muçulmanos para suas demandas profissionais. O principal uso do papel estava ligado aos marabutos/alufás, para a confecção de amuletos, os *gris gris*, com passagens do *Qur'ân*, que era vendido por altos preços àqueles que acreditavam em seu poder espiritual¹³⁹, muçulmanos ou não. Além dos amuletos, o papel também era utilizado para a reprodução dos Livros Sagrados, como a *Sunnah* e o *Qur'ân*, nas escolas corânicas.

Além de responsáveis pelas escolas corânicas, os marabutos eram os detentores da *baraka* (bênção) e por isso, tinham a capacidade de cura e adivinhação. Por conta disso, eram requisitados em diversas localidades, para diferentes fins. O viajante inglês Richard Jobson nota a atuação de um marabuto em um povoado as margens do rio Gâmbia, no século XVII. Jobson conta que esse povoado reclamava sempre do ataque de crocodilos ao gado e às pessoas, por isso, requisitaram um marabuto para a realização de uma cerimônia de proteção espiritual no rio. Ele narra que as pessoas:

[...] têm tanto medo destes crocodilos que não se atrevem a lavar suas mãos no grande rio, muito menos nadar ou passear por lá, contando-nos muitas histórias lamentáveis, de como muitos de seus amigos e conhecidos têm sido devorados por eles. [...] Quando eles passam um boi, ele é conduzido na água, com uma corda em seus chifres, por onde um o segura perto do barco e outro, pegando a cauda, detém da mesma maneira. O sacerdote ou marabuto fica em cima do animal, rezando e cuspidando sobre ele, de acordo com suas cerimônias, encantando o crocodilo, e outro novamente ao seu lado, com o arco e as setas prontas, à espera de quando o crocodilo aparecerá. E desta maneira, se houver

¹³⁷ HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 136.

¹³⁸ SANNEH, 1997, p. 149.

¹³⁹ MOTA, 2018, p. 159.

uns vinte bois por vez, eles os passam um após o outro, nunca pensando que estão seguros até estarem no topo da margem do rio.¹⁴⁰



Figura 10. Um marabuto usando diversos amuletos presos ao pescoço e segurando um longo cachimbo. Atrás é possível identificar homens rezando da forma tradicional islâmica. A imagem foi feita no Senegal em meados da década de 1780, por René Claude Geoffroy de Villeneuve.

Fonte: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/upoimagens2.html> . Acesso em: 09/08/2023.

Jobson observa também que as pessoas tinham confiança no poder espiritual dos marabutos. Interessante observar que, nesse relato, o marabuto pronuncia algum encantamento para afastar os crocodilos. Essa situação remete ao caráter sagrado da palavra falada pelas tradições africanas ocidentais. A palavra falada tem origem divina e possui forças ocultas, além disso, é um “agente mágico por excelência, grande vetor de ‘forças etéreas’, não era utilizada sem prudência¹⁴¹”.

A tradição bambara do Komo ensina que a Palavra, *Kuma*, é uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo, *Maa Ngala*, criador de todas as coisas. Ela é o instrumento da criação: “Aquilo que *Maa Ngala* diz, é!”, proclama o chanto do deus Komo. [...] Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra¹⁴².

Hampâté Bâ, em sua obra *A Tradição Viva*, explica sobre esse poder divino dado à palavra falada entre os povos de tradição oral da África ocidental. Utilizadas em encantamentos e rituais, a palavra adquire o poder de agir sobre o mundo físico e espiritual, participando da criação da harmonia entre os dois mundos. Por isso a bênção (*baraka*) dada pelos marabutos é sempre falada, como no caso do crocodilo acima.

¹⁴⁰ GAMBLE; HAIR, 1999, p. 90.

¹⁴¹ HAMPÂTÉ BÂ in KI-ZERBO, 2010, p. 169.

¹⁴² Idem, pp. 170, 171.

Essa situação nos lembra do caso de Horácio de Sá Pacheco, em que a notícia do *Jornal do Brasil* menciona as evocações feitas pelo alufá em um ritual de cura e lavagem da tábua, mencionado mais acima. A utilização da palavra falada adquire poder, juntamente com a palavra escrita nas tábuas. Dentro dessa ideia, a palavra teria o poder de materialização e exteriorização das forças divinas. Hampâté Bâ diz que, segundo a crença do povo bambara, uma das características do corpo humano, criado pelo deus supremo *maa-nala*, seria a *kuma* (palavra/fala), a força fundamental que o ser supremo (*maa nala*) emana nos seres humanos, sendo vista como a própria criação¹⁴³. Seguindo esta tradição, a fala/palavra seria uma herança do poder divino, tornando o homem o guardião de toda a criação.

Levando essa ideia em consideração, tanto no caso de Horácio, quanto no de João Gonçalves, as testemunhas relatam que os alufás faziam rezas e/ou liam trechos do Livro Sagrado, ao mesmo tempo em que escreviam sinais cabalísticos nas tábuas. Horácio, por exemplo, diz, em depoimento, que fazia seus trabalhos de cura com rezas, inspirado por Allah¹⁴⁴, já João Gonçalves, a testemunha Aida Mendonça diz que o alufá lia um livro (provavelmente o *Qur'ân*) enquanto escrevia palavras cabalísticas em uma tábua de madeira que ficava fixa na parede¹⁴⁵. Ambas as situações têm semelhanças com o relato de Jobson sobre o marabuto que ele descreveu, no rio Gâmbia.

Em outro momento de sua viagem pelo rio Gâmbia, Jobson descreve que, mesmo com os inúmeros relatos de ataques de crocodilos, quando um marabuto abençoava uma parte desse rio, podia-se nadar tranquilamente:

Somente neste lugar, podia-se ver muitos mouros praticando esportes, brincando e corajosamente entrando na água, a boa distância das margens, onde há um banco de areia. Mas eles nunca iam além da altura deles, e eles nos disseram que havia uma benção dispensada àquele lugar por algum marabuto, pela qual Bumbo (crocodilo) não deveria machucá-los nunca. E naquele lado da aldeia, como nosso barco corria no meio do rio e nós observamos, nunca vimos nenhum crocodilo. Mas, do outro lado, muitas vezes vimos uns muito grandes.¹⁴⁶

A partir desse relato, é possível entender a atuação religiosa dos marabutos como uma consolidação do espaço criado pelo Islã na região ocidental africana. A capacidade da religião em atender às demandas locais resultou em um crescimento do prestígio do

¹⁴³ HAMPÂTÉ BÂ in KI-ZERBO, 2010, pp. 173,174.

¹⁴⁴ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 10v, 11.

¹⁴⁵ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.0.PCR.538, 1907, fls. 5v, 7v.

¹⁴⁶ GAMBLE; HAIR, 1999, p. 94.

Islã, e consequentemente dos marabutos e alufás, frente aos missionários europeus cristãos que estavam no local.

Era comum a competição por discípulos e prestígio entre os marabutos. Essa competição se estendia entre os sacerdotes de religiões tradicionais dessas localidades. Thiago Mota comenta sobre a existência de duelos entre marabutos e personalidades religiosas locais, “os primeiros buscavam expulsar os espíritos das terras para habitá-las, os segundos pretendiam impedir os primeiros e garantir seu controle sobre o mundo físico e espiritual¹⁴⁷”.

Apesar dessa competição, o Islamismo conseguia conviver bem com as religiões e instituições sociais tradicionais africanas. A crença na magia, adivinhação, culto aos ancestrais, as bases da vida comunitária, foram absorvidas pelo Islã, que se adaptou e cresceu na região. Por conta disso, Kofi A. Opoku comenta que para tornar-se muçulmano não exigia, consequentemente, ruptura radical com a tradição¹⁴⁸. Diferente da rivalidade contra as formas tradicionais de viver das comunidades africanas, pregadas pelo cristianismo, levado pelos colonizadores europeus, a aceitação do Islã não provocava o abandono da visão tradicional de mundo.

Opoku estima que foi a partir de fins do século XIX que as missões cristãs europeias obtiveram sucesso nas conversões entre os africanos ocidentais. Período esse em que os Estados muçulmanos resultantes das *jihads* tinham sido destruídos pelo colonialismo. Segundo o autor, o cristianismo era visto como a religião do vencedor e considerado a fonte de poder do homem branco. A aceitação ao cristianismo dava acesso às bases de influência do mundo branco como à educação nos moldes europeus, emprego, poder, saúde etc.

Para ter esse sucesso, o cristianismo europeu precisou adaptar-se às demandas regionais, como a crença na cura para a plenitude do homem e a adivinhação com profecias e visões (crença de que Deus revela o futuro e as causas do infortúnio por meio de visões). Segundo Opoku, enquanto as igrejas das missões negam a existência de forças do mal, como o feitiço, as igrejas autóctones reconhecem-nas e garantem proteção cristã

¹⁴⁷ MOTA, 2018, p. 221.

¹⁴⁸ OPOKU IN BOAHEN, 2010, p. 609.

contra esses poderes negativos, acreditando profundamente que Jesus Cristo pode, realmente, proteger e curar¹⁴⁹. Além disso, as Igrejas missionárias eram imbuídas

[...] da convicção de serem donas da única verdade, condenavam tudo o que fosse “pagão”. Pregavam contra todas as formas de práticas tradicionais: o derrame de libações, a celebração de cerimônias de pompa, batuques e danças, as cerimônias tradicionais dos ritos de passagem, como a condução do recém-nascido para além da soleira, os ritos de puberdade das moças e os costumes ligados aos mortos e aos enterros. Também negavam a existência dos deuses, das feiticeiras e de outras entidades sobrenaturais em que os africanos acreditavam. De modo geral, tornar-se cristão significava, em larga medida, deixar de ser africano e tomar como ponto de referência a cultura europeia. O cristianismo exercia, portanto, uma força desagregadora sobre a cultura africana.¹⁵⁰

Por conta disso, o Islã foi considerado uma forma de resistência ao domínio político e cultural do Ocidente. A religião poderia proporcionar uma nova base de integração social para aqueles que tivessem perdido suas raízes tradicionais, após a destruição provocada pelo colonialismo europeu no ocidente africano. Não só o Islã resistiu ao domínio colonial, fiéis de diversas religiões tradicionais juntaram-se para frear a interferência europeia em suas localidades.

Existem diversos relatos das guerras mágicas, em diferentes regiões africanas, que o pesquisador Opoku descreve em sua obra, e diz que: “os africanos empregavam a religião como arma para resistir ao domínio colonial e a ameaça que ele representava para seus valores. Muitas vezes, recorriam à magia, à intervenção dos antepassados e de seus deuses para combater a opressão colonial¹⁵¹”. Essa situação demonstra que as religiões tradicionais não representavam uma força fragmentaria, e poderiam construir e conduzir a unidade contra a dominação colonial europeia.

A dominação inglesa na África Ocidental procurou destruir, o quanto antes, o Califado de Sokoto na atual Nigéria, limitando as zonas de influência Islâmica, enquanto os franceses resolveram alimentar rivalidades internas, étnicas e dinásticas, no interior dos Estados muçulmanos. Já no início do século XX, os dois países europeus decidem por privar os muçulmanos africanos de conexões internacionais com a *Umma*, temiam um movimento pan-islâmico, após a Turquia se aliar à Alemanha, na Primeira Guerra Mundial. Opoku afirma que esse temor cresceu após o sultão otomano, na qualidade de califa, ordenar que todos os muçulmanos se levantassem contra o domínio dos infiéis

¹⁴⁹ OPOKU IN BOAHEN, 2010, p. 620.

¹⁵⁰ Idem, p. 612.

¹⁵¹ Idem, p. 600.

européus¹⁵². As sociedades muçulmanas da África ocidental dariam mais trabalho a máquina de dominação europeia, principalmente aos franceses, que na maioria das vezes, resolveram ampliar seu domínio pela força. A resistência se tornaria bem mais violenta entre os muçulmanos, já que “a imposição de um domínio branco significava a submissão ao infiel, situação intolerável para todo bom muçulmano [...]”¹⁵³.

Santos, Milagres e a Sacralização de Túmulos

O santo é aquele cuja obediência a Deus é constante, e Deus cuida dele. O santo é também aquele que respeita os direitos de Deus, os direitos de Seus servos, na medida do seu poder. Seu ponto de honra mais elevado é o direito. Ninguém pode acessá-lo sem a ciência que Deus Altíssimo legou aos Seus servos, os sábios, proporcionando-lhes, a favor deles, na Sua Providência, sua procura pelo bem, tendo em conta o *hadith* que diz “aquele a quem Deus quer bem, ele inspira o profundo conhecimento da religião” (...) a tinta da pena do sábio tem mais valor que o sangue do mártir. O sangue é o que o *Mujâhid* [guerreiro] tem de mais precioso. A tinta é a coisa mais ínfima que possui o sábio”¹⁵⁴.

Os homens santos do Islã sufista são os sábios, os mestres da religião, intérpretes da palavra de Deus entre os homens, aqueles que atingiram o conhecimento divino. O caminho para a santidade era o conhecimento religioso e místico, que só os sábios chegariam.

A citação acima foi retirada da tese de doutorado do historiador Thiago Mota, quem teve acesso ao texto do importante mestre jurista Ahmad Baba al-Timbukti, que viveu entre os séculos XVI e XVII, em Timbuctu. Intitulado *Tuhfatu-I-Fudala* (Mérito dos Ulemas¹⁵⁵). Esse tratado versa sobre a importância da aquisição do conhecimento, para chegar ao divino. Interessante notar que não há distinção entre a prática intelectual e o conhecimento místico, que caracterizava esses homens santos. A prática da cura, os milagres atribuídos a eles e as proteções através das bênçãos, eram elementos que se complementam e formam o conjunto de virtudes e valores, personalidade, que esses mestres, santos, deveriam possuir. Quando esses homens morriam, os locais onde eram sepultados tornavam-se áreas de adoração e peregrinação, em que os crentes iam em busca de bênçãos e proteção.

¹⁵² OPOKU IN BOAHEN, 2010, pp. 606, 607.

¹⁵³ GUEYE; BOAHEN in BOAHEN, 2010, pp. 132, 133.

¹⁵⁴ BABA apud MOTA, 2018, pp. 105, 106.

¹⁵⁵ Ulema são os teólogos, sábios muçulmanos. São versados na *shari'a*, Lei Islâmica, por isso podem ser conhecidos como juristas.

Cliford Geertz, ao analisar o culto devocional em torno dos túmulos de líderes espirituais muçulmanos no Marrocos, comenta que esses túmulos normalmente encontravam-se embaixo de frondosas árvores, em lugares isolados, como o exemplo da imagem abaixo. E em certos momentos do ano, eram realizadas festas e preces em torno desses túmulos. Geertz chama a atenção para uma veneração pública e peregrinação anual ao túmulo de um sultão no sul do Marrocos, que, segundo a crença popular, era detentor da *baraka*, sendo visto como santo pelos fiéis¹⁵⁶.

Situação também notada por Hampâté na região do Sudão, com a presença de pequenos cemitérios na cidade de Djenné, em que alguns santos marabutos estavam enterrados. Situação verificada pela imagem abaixo, local sagrado onde algum santo muçulmano teria sido enterrado. Nesse local, havia a presença de pessoas invocando e pedindo proteção, tanto dentro do cemitério, quanto do lado de fora. A região também era sagrada para a religião tradicional local, sacrifícios e rituais podiam ser observados¹⁵⁷. Essa situação pode ser explicada pelo grande número de etnias que conviviam em Djenné no início do século XX. Hampâté Bâ estima em doze etnias diferentes que ocupavam a região, a cidade era administrada por dois grupos, um de anciões e outro de marabutos/marabus¹⁵⁸.



Figura 11. Pequeno Cemitério da cidade de Djenné, Sudão, em 1906/1907. Reparem no túmulo que se encontra embaixo da árvore, assim como na observação de Geertz. É o túmulo de um marabuto, que recebe pessoas em busca de bênçãos do morto. Fonte: HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 205.

¹⁵⁶ GEERTZ, 2004, pp. 65, 66.

¹⁵⁷ HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 250.

¹⁵⁸ Idem, p. 250.

Essa situação reflete em uma busca pela memória dos ancestrais e anciões pelos povos africanos ocidentais, prática comum na vida tradicional desse local. Na região da Senegâmbia, Thiago Mota explica que o valor social atribuído à memória dos antepassados é um elemento característico da cultura religiosa e prática social, constituindo um mecanismo de coesão social e pertencimento por meio da ancestralidade¹⁵⁹. Já entre os *yorùbá*, Juana Elbein dos Santos comenta que os ancestrais são a garantia da continuidade, da evolução e prosperidade¹⁶⁰, a própria vida no *àiyé*¹⁶¹ depende da condução da ancestralidade. A morte, para essas sociedades, não significava a extinção social, mas sim a mudança de status, de existência, para a categoria de ancestral, respeitado e venerado.

O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do *àiyé* para o *òrun*, tendo sido celebrados os rituais pertinentes, transforma-se automaticamente em ancestral, respeitado e venerado e poderá inclusive ser invocado como *Égún*¹⁶². Além dos descendentes gerados por ele durante sua vida no *àiyé*, poderá por sua vez participar na formação de novos seres, nos quais se encarnará como elemento coletivo¹⁶³.

Desta maneira, aquele que completou as fases da vida, chegou em idade avançada e retornou ao *òrun*, vira um ancestral. Quando chegam ao *òrun*, esses ancestrais adquirem potencialidades que podem ser utilizadas em benefício dos vivos. Segundo a tradição *yorùbá*, o espírito de um antepassado pode ser invocado a aparecer em sua forma material, trazendo bênçãos e orientações aos vivos.

Os mortos permanecem membros da sociedade, e acredita-se que haja uma comunidade dos mortos, que se une a dos vivos, em uma relação simbiótica, formando uma só comunidade humana. Segundo Opuke, a concepção tradicional do homem era composta por substância material (corpo) e imaterial (alma), a parte imaterial sobrevive, depois que o corpo se desintegra¹⁶⁴, por isso, a morte não era o fim da vida, e sim a extensão e continuidade do ser humano.

Existia uma hierarquia dos espíritos. Abaixo de Deus estavam os espíritos dos ancestrais, sempre tratados com reverência e temor; depois, vinham as deidades, ou os deuses, que se acreditava terem o poder de recompensar os seres humanos ou de castiga-los com má sorte, doenças e até a morte. As divindades tinham seus cultos, sacerdotes e altares. Algumas estavam ligadas

¹⁵⁹ MOTA, 2018, p. 210.

¹⁶⁰ SANTOS, 1986, p. 108.

¹⁶¹ Terra, ou o mundo físico. Paralelo ao *òrun*, o mundo espiritual.

¹⁶² Nome dado a todo aquele que já faleceu, espíritos de qualquer pessoa falecida.

¹⁶³ SANTOS, 1986, p. 222.

¹⁶⁴ OPUKU in BOAHEN, 2010, p. 592.

a diversas características do ambiente, mas esses objetos tangíveis não eram mais que habitáculos terrestres dos deuses, e não os próprios deuses.

Além das deidades sobrenaturais, havia outros espíritos, ou poderes místicos, reconhecidos pela capacidade de ajudar ou de prejudicar os seres humanos. Pertenciam a essa esfera todos os agentes da feitiçaria da magia e da bruxaria. Finalmente, vinham os encantos, os amuletos e os talismãs, que tanto eram empregados para proteção como para agressão¹⁶⁵.

Os homens santos do Islã, marabutos/alufás, faziam uso desses poderes místicos juntamente com a crença no poder dos amuletos, encantos e bênçãos para a realização de milagres. Nehemia Levtzion descreve alguns exemplos de milagres realizados por marabutos na região ocidental africana. Levtzion encontra em uma das histórias contadas pelo historiador e geógrafo andaluz, al-Bakri, do século XI, um milagre operado por um marabuto na mesma região africana.

Segundo essa história, o rei de Malal teria se convertido ao Islã, uma vez que seu reino passava por uma seca, ano após ano, e diversos sacrifícios e orações teriam sido feitos, sem sucesso. A seca continuava a arrasar a região, trazendo sérias perdas humanas, até que o rei chama um marabuto para resolver o problema. O marabuto logo explica ao rei que, para a realização do milagre e derramamento de bênçãos, seria preciso a sua conversão ao Islã, o rei, desesperado, não pensou duas vezes e fez o combinado. O marabuto, por sua vez, ordenou que o rei esperasse até a véspera da próxima sexta-feira, dia sagrado do Islã. Chegado o dia, o marabuto pôs-se a proferir palavras de encantamento e orações, acompanhado do rei, por toda a noite. Quando o dia amanheceu, uma chuva abundante caiu sobre o reino. Por conta de sua sincera conversão e ardente fé, após o episódio, o rei de Malal teria ganhado o título de al-Musulmani¹⁶⁶.

Outro milagre de um marabuto é descrito por Levtzion, a partir de uma história oral contada na região da Haussalândia, Katsina. Segundo a história, um sacerdote adivinho da religião tradicional dos haussás, o *bori*, teve seus poderes postos à prova junto com um marabuto. O chefe da região teria colocado dentro de casa um cavalo, somente ele sabia o que tinha dentro da casa, e depois lançou a pergunta ao sacerdote do *bori*: “O que tem dentro da casa?”, ao passo que ele teria respondido: “um cavalo”. A mesma situação se repetiu com o marabuto, mas esse teria rezado para Allah para guiá-lo, e teria respondido: “um touro branco com chifres”. Assim que o chefe da aldeia manda retirar o animal de dentro da casa, para sua surpresa, um touro branco com chifres estava dentro

¹⁶⁵ OPUKU in BOAHEN, 2010, p. 592.

¹⁶⁶ LEVTZION in LEVTZION; POWWELLS, 2000, pp. 64, 65.

do local, e não o cavalo que ele teria colocado. E todos ficaram maravilhados com o milagre operado pelo marabuto¹⁶⁷.

Entre os *yorùbá* é comum a prática de encantamentos utilizando o Livro Sagrado. O *Qur'ān* é visto como um amuleto poderoso, capaz de curar e afastar o mal, até mesmo os não muçulmanos creêm nesse poder. O filósofo nigeriano Balogun, explica que o Livro Sagrado é colocado debaixo do travesseiro de uma pessoa gravemente doente, ou amarrado na cintura do enfermo, acredita-se que isso atrairá proteção e bênçãos. Para completar o ritual, versos específicos do *Qur'ān* eram escritos nas tábuas de madeira e bebidos para curar o doente e afastar a morte¹⁶⁸.

Esse ritual é chamado de *hantu* (ou *hanturu*) e é considerado medicina espiritual de controle de doenças. Praticado por um alufá (*Aafaa*) que recolhia a água da lavagem das tábuas utilizadas nas escolas corânicas, no ritual do *hantu* o alufá dava essa água para seu cliente, ou para beber e tomar banho, ou para ser misturado ao sabonete, perfume e pomada¹⁶⁹. Outros elementos poderiam ser misturados à água, como mel, ervas, sal etc. Serviriam para aumentar ainda mais o poder do *hantu*.

Existem algumas particularidades do Islã praticado pelos povos *yorùbá*, e liderados pelos alufás, que serão abordados no tópico seguinte.

1.3 Èsìn¹⁷⁰ Ìmàle: Allah em Terras Yorùbá

*A wá o sòoro ilè wa o
A wá o sòoro ilè wa o
Ìmàle o pe, o ye
Ìmàle o pe ka wa ma sòoro
Awá o sòoro ilè wa o¹⁷¹.*

Ìmàle é o termo em *yorùbá* para Islã. Existe uma discussão entre pesquisadores da área para identificar a origem do termo. O pesquisador indiano Abdur Rahman Doi (1933-1999) explica que esse termo pode ter origem à religião Islâmica praticada no Mali, levada para o império de Òyó por viajantes e embaixadores do Mali. O que seria possível, levando em consideração que a expansão Islâmica pela África ocidental foi liderada por viajantes comerciantes. Mesmo com origem no império do Mali, Doi acredita que esse

¹⁶⁷ LEVTZION in LEVTZION; POUWELLS, 2000, p. 522.

¹⁶⁸ BALOGUN, 2011, p. 166.

¹⁶⁹ Idem, p. 280.

¹⁷⁰ Religião.

¹⁷¹ Devemos observar ou celebrar a tradição de nossa família (2ce)

O Islã não nos impede de observar nossa tradição.

Devemos (certamente) observar a tradição da nossa família. Fonte: BALOGUN, 2011, p. 31.

termo não tem conexão com o nome do reino, mas sim com a expressão *Imo-lile*, que significa “conhecimento pela força” ou “conhecimento pela *jihad*”. Esse termo teria a ver com a forma que o Islã era ensinado no Mali, para as crianças que demonstrassem apatia ao ensino religioso¹⁷².

João José Reis concorda com a afirmação de Doi sobre o termo *imàle*, e acrescenta que a etnia *malinké*, da região do Mali, poderia ter sido a origem. O fato é que esse termo era utilizado desde pelo menos o início do século XVIII, para identificar mercadores muçulmanos atuantes nos entrepostos comerciais do tráfico negreiro, no golfo do Benin¹⁷³. Portanto, *imàle* teria dado origem, no Brasil, ao termo malê, que nomeava os africanos muçulmanos que chegavam da região da Costa da Mina em condição de escravizados.

O Islamismo teria chegado à região *yorùbá*, com mais força, em fins do século XVIII e início do XIX. O comércio teria sido o meio de propagação do Islã na região. Junto com as caravanas de comerciantes árabes ou mandingas, estavam os mallans, responsáveis pelo ensino da religião e professores das escolas corânicas abertas pelo caminho. Além disso, os mallans¹⁷⁴ propagavam o Islã em pregações ao ar livre (*wassi*), meio mais popular de divulgação do conhecimento Islâmico, utilizando cantigas curtas que incorporavam questões religiosas¹⁷⁵ e facilitavam a aceitação da religião entre os populares.

O Capitão Hugh Clapperton (1788-1827), em seu diário de viagem à região *yorùbá*, fez uma breve explanação sobre a geografia e história da etnia *yorùbá*, além de descrever a área de ocupação desses povos. Clapperton, em 1826, consegue visitar o líder do Califado de Sokoto na época, Muhammad Bello, filho de Uthman Dan Fodio.

Yarba é uma província extensa que contém rios, florestas, areias e montanhas, além de muitas coisas maravilhosas e extraordinárias. Nele é encontrado o pássaro verde falante chamado babaga (papagaio). Ao lado desta província existe um ancoradouro ou porto para os navios dos cristãos, que ali iam comprar escravos. Estes escravos foram exportados do nosso país e vendidos ao povo de Yarba que os revendeu aos cristãos¹⁷⁶.

Yarba é o mesmo que o termo haussá, *yarriba*, utilizado para se referir aos *yorùbá*. Clepperton se refere ao território *yorùbá* como *yarriba*, também, e as pessoas que vivem

¹⁷² DOI, 1984, pp. 110, 111.

¹⁷³ REIS, 2003, p. 176.

¹⁷⁴ Termo haussá para professor, do árabe *mu'allam*.

¹⁷⁵ BALOGUN, 2011, p. 111.

¹⁷⁶ CLAPPERTON, 2005, p. 57.

na região como *yarribans*. O pesquisador Balogun comenta que a língua *yorùbá* era o principal idioma indígena da região, e os nomes pelos quais o território e seus habitantes eram conhecidos, entre seus vizinhos, derivavam essencialmente dela. Como exemplo, Balogun explica que,

As tradições existentes em diferentes partes da terra *yorùbá* referem-se aos *yorùbá* e à sua língua como “Anago”, um termo que desapareceu em muitas partes da terra *yorùbá*, mas ainda em uso entre seus vizinhos ocidentais. Um termo semelhante existente é “Olukumi”, que foi documentado por traficantes de escravos europeus nos séculos XVIII e XIX. Outro termo é “Aku” cunhado para os recaptivos *yorùbá* em Serra Leoa; isso foi derivado de uma forma comum de saudação *yorùbá*¹⁷⁷.

Na clássica obra do historiador nigeriano Tajudeen Gbadebo Olusanya Gbadamosi (1939-), *The Growth of Islam among the Yoruba 1841-1908*¹⁷⁸, explica que dentro do grupo étnico *yorùbá* existem subgrupos, que desenvolveram seus próprios dialetos, cultura e tradições locais. Entretanto, existe uma unidade na cultura *yorùbá*. Essa unidade pode ser verificada com a crença comum no papel da cidade de *Ifè* como berço da cultura *yorùbá*, a língua comum, que mesmo com os dialetos permanece única, a estrutura de poder e hierarquia e o sistema de crenças e cultos tradicionais.

Gbadamosi além de historiador, é um erudito muçulmano, e sua obra ainda é considerada a principal fonte de informação sobre o surgimento, consolidação e apogeu do Islã no território *yorùbá*. Nessa obra, ele argumenta que desde o século XVII já havia menções ao Islã na região, mas só no século XVIII a religião teria se espalhado. Para sua análise ele menciona um muçulmano chamado Baba Kewu, que teria enviado uma delegação, chefiada pelo *Aafaa Yigi*, clérigo muçulmano do país Tapa, com o objetivo de castigar o alafin Ajiboyede (1530-1610), por este ter assassinado os chefes locais que vieram consolá-lo pela morte de seu filho¹⁷⁹. E por isso, *Aafaa Yigi* teria sido o responsável por introduzir a religião no território *yorùbá*.

Já o reverendo anglicano Samuel Johnson (1846-1901), em sua clássica obra *The History of the Yoruba*, acredita que o Islã teria chegado na região *yorùbá* em fins do século XVIII, antes da *jihad* do *shaykh* Uthman Dan Fodio. Entretanto, a religião contava com poucos adeptos até a tomada da região pelos fulanis¹⁸⁰ (fula) para a instauração do

¹⁷⁷ BALOGUN, 2011, p. 69.

¹⁷⁸ GBADAMOSI, 1978, pp. 1-4.

¹⁷⁹ Idem, pp. 5,6.

¹⁸⁰ JOHNSON, 1921, p. 38.

Califado de Sokoto, em 1804. Já Reis, Gomes e Carvalho¹⁸¹ inclinam-se a pensar que em fins do século XVII existia uma pequena comunidade muçulmana *yorùbá* no império de Òyó. Essa comunidade vivia em harmonia com os adeptos da religião dos *òrìṣà*, incluindo os governantes de Òyó. Pesquisando em fontes orais, os autores expõem que o próprio alafin¹⁸² teria sob sua responsabilidade confirmar a liderança muçulmana local, além disso, tanto os alafins, quanto os generais do império, carregavam consigo os amuletos fabricados pelos alufás em guerras e em momentos de paz.

A pequena comunidade muçulmana *yorùbá* de Òyó sabia ler e escrever o árabe, portanto, pode-se pensar na possibilidade de existência de escolas corânicas na região, antes do Califado de Sokoto. Na região também existiam grupos de muçulmanos *yorùbá* ou estrangeiros que comercializavam os amuletos com passagens do *Qur'ân* e outros escritos devocionais, considerados como objetos mágicos com grandes poderes de proteção e cura, também entre os não muçulmanos.

O pesquisador da *University College London*, Tope Oyelade¹⁸³ observa, em um texto recente, que entre os *yorùbá*, a aceitação da religião estrangeira não implica em um rompimento com o modo de viver tradicional. Logo, os *yorùbá* enxergaram o Islã como uma adição e não como substituição ou eliminação. Já o professor do Departamento de Religiões da Universidade de Lagos, Muhib Opeloye¹⁸⁴ acredita que a força do Islã na área *yorùbá* está em sua capacidade de fundir-se com os valores culturais de seus convertidos, e por isso, não representa uma ameaça às sociedades tradicionais *yorùbá*.

A convivência entre muçulmanos e não muçulmanos no império de Òyó, que era pacífica, torna-se tensa durante e após as revoluções Islâmicas de 1804. O alafin passa a perseguir a comunidade muçulmana *yorùbá*, considerando-os como adversários políticos. Esses muçulmanos, fugindo da perseguição, juntam-se aos revolucionários do Califado de Sokoto, na cidade de Ilorin, governada por Afonjá¹⁸⁵. O governo de Afonjá tinha crescente influência muçulmana, entretanto, ele jamais se converteu ao Islamismo, mantendo altares de *òrìṣà* em seu palácio, para o desgosto dos muçulmanos, que desejavam ver o imponente líder convertido à religião.

¹⁸¹ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 20.

¹⁸² Título do *obá* (rei) de Òyó.

¹⁸³ OYELADE in ADE-DOPAMU; ODUMUYIWA, 2003, p. 197.

¹⁸⁴ OPELOYE, 2011, p. 2.

¹⁸⁵ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 22.

Robin Law¹⁸⁶ considera que entre 1823-4, muçulmanos de etnia fulani e haussá se rebelaram contra Afonjá, assassinando-o em seguida. Com isso, Ilorin passa a ter um governo muçulmano, sendo chamado de Emirado de Ilorin, vinculado ao Califado de Sokoto. De início, os devotos de *òrìṣà* foram tolerados, mas após uns anos, o governo controlado pela etnia fulani e haussá agiria com violência contra esse grupo, e contra os muçulmanos *yorùbá*, que questionavam o domínio de outras etnias na região *yorùbá*.

O emirado de Ilorin tornou-se uma Meca *yorùbá*, onde os muçulmanos haussá/fulani passaram a possuir escravizados “pagãos”, a maioria capturados na guerra. João José Reis¹⁸⁷ comenta que durante os anos de 1817 e 1820, Afonjá se levantou contra o alafin de Òyó, para isso, buscou ajuda com as forças militares do Califado de Sokoto. Os militantes muçulmanos então, viram uma oportunidade de ocupar todo o império *yorùbá* e expandir a influência Islâmica na região. Após assassinares Afonjá, se apossaram de seu exército e marcharam para Òyó. Durante dez anos o império *yorùbá* viveu sob constantes guerras santas, desintegrando o antigo império e enchendo os navios negreiros com prisioneiros de guerra, entre eles, muitos muçulmanos haussá e *yorùbá*.

Mas por outro lado o islã representou o refúgio dos humildes. Deu força espiritual, moral e organizativa a homens pobres livres que viviam subordinados aos poderosos protegidos da religião tradicional e manteve viva a esperança de libertação de milhares de escravos muçulmanos. Foi então um instrumento de revolta¹⁸⁸.

Embora as guerras santas fossem movimentos políticos africanos internos, eles se cruzaram com o comércio transatlântico de escravos. Houve um aumento no número de muçulmanos escravizados e comercializados durante a época das *jihads* na região *yorùbá*. Sobre essa situação, Lovejoy¹⁸⁹ afirma que os governos muçulmanos influenciaram o curso e a direção do comércio de escravizados. A relação entre o comércio escravista e os Estados muçulmanos é ambígua, Muhammad Bello, líder do Califado de Sokoto, por exemplo, condenava o comércio de africanos para os europeus, por serem cristãos.

Em 1824 Bello diz ao capitão Hugh Clapperton que: “sua própria lei... os proíbe de vender seus escravos a cristãos¹⁹⁰”, mesmo assim, Clapperton afirma que apenas “escravos refratários” eram comercializados, os demais poderiam ser mantidos dentro do Califado, ou vendidos para outras áreas Islâmicas. Outro governante muçulmano que

¹⁸⁶ LAW, 1970, p. 218.

¹⁸⁷ REIS, 2003, pp. 113, 114.

¹⁸⁸ Idem, p. 114.

¹⁸⁹ LOVEJOY, 2002, pp. 275, 276.

¹⁹⁰ CLAPPERTON, 2005, p. 171.

afirmava ser contra a escravização de muçulmanos, era al-Hadjdj Umar (1797-1864), no Sudão em 1830, dizia que “é totalmente proibido vender escravos muçulmanos aos europeus ou a outros¹⁹¹”. Mesmo assim, os números de escravizados advindos das áreas que sofreram intervenção das *jihads* dos séculos XIX tiveram um salto, e muitas dessas vítimas das guerras santas vieram parar no Brasil.

1.4 Revoluções Islâmicas no Ocidente Africano, Século XIX: A *Jihad* da Espada e a Ascensão do Califado de Sokoto

[...] *Bilad al-Sudan* (país dos negros). Tratava-se de uma região onde grandes Estados e Impérios haviam conhecido a prosperidade e a posterior decadência; uma região que fora o primeiro Dar al-Islam (lar do Islã) na África do Oeste. É justamente neste contexto que, após uma lenta gestação – um longo período de aprendizado e pregação, desdobrado em explosões de violência – nasceriam três califados: Sokoto, no Norte da Nigéria, Hamdallahi, no Macina, e o califado Tijāniyya, da Senegâmbia e do Macina¹⁹².

Na primeira metade do século XIX, um número alto de africanos muçulmanos desembarcou na província baiana, na condição de escravizados. Para entender o que estava acontecendo, é preciso voltar os olhos para os movimentos revolucionários que estavam acontecendo no ocidente africano. Sobre esse assunto, Paul Lovejoy¹⁹³ vai além e defende que, diversas revoltas e manifestações de resistência que questionavam e favoreceram a destruição do sistema escravista nas Américas, tiveram influência das *jihad*¹⁹⁴ na África Ocidental. A Revolta dos Malês de 1835 é um exemplo claro dessa influência.

A *jihad* mais conhecida foi a promovida pelo *shaykh* Uthman Dan Fodio (1754-1817), em 1804, para a instauração do Califado de Sokoto. Entre as últimas décadas do século XVIII e início do XIX, a região ocidental africana vivia uma efervescência religiosa puritanista¹⁹⁵ defendida pelo *shaykh*, entre os fulanis e haussás. Além disso, um clima milenarista podia ser percebido entre os fiéis. Havia a crença do advento de um

¹⁹¹ LOVEJOY, 2002, p. 280.

¹⁹² BATRAN in ADE AJAYI, 2010, pp. 619, 620.

¹⁹³ LOVEJOY, 2014, p. 27.

¹⁹⁴ Segundo Bokolo (2007, p. 53) a *jihad* não é uma guerra em si, mas sim um “esforço sobre si próprio com vista ao aperfeiçoamento moral e religioso”. Estas guerras eram a forma de expansão da doutrina islâmica no território dos infiéis. As *jihad* eram a maneira do fiel lutar por um equilíbrio interno de si mesmo e o externo, que seria a sobrevivência do Islã, a partir do momento em que alguns desses estiver sob ameaça. Já Mello, diz que: “(...) a *jihad* maior é a interior, aquela que o fiel exercita para superar suas limitações internas, seus fantasmas pessoais. A *jihad* menor é o combate a toda força exterior, capaz de ameaçar o equilíbrio do Estado muçulmano” (MELLO, 2009, p. 11).

¹⁹⁵ O *shaykh* tinha como principal defesa o fim da mistura do Islã com as crenças tradicionais.

mudjaddid (reformador/ renovador/combattente da fé) enviado por Allah presidiria o fim dos tempos.



Figura 12. Mapa das *jihad* no ocidente africano. Reparem na grande extensão que atingiu a *jihad* de Sokoto, invadindo a região dos *yorùbá* e dos haussás. Fonte: CAIRUS, 2013, p. 183.

Batran¹⁹⁶ explica que essa crença tem a ver com uma profecia atribuída ao Profeta Muhammad, contida em versetos do *Qur'ân*, nas tradições proféticas dos *hadith* e no livro dos juristas, *idjama*, misturado às influências místicas sufistas. A profecia dizia que em cada início de século, Allah enviaria à comunidade muçulmana (*umma*), aquele que regenerará a religião. Batran explica que essa profecia era muito conhecida no ocidente africano, ao passo que as tradições orais tinham a preocupação de transmiti-la às gerações precedentes, causando aspirações e esperança entre os crentes.

O libertador esperado era considerado enviado de Alá, para intervir energicamente, através da língua (a predicação e o ensino) e, caso necessário, através da mão (a *jihad*), com vistas a aplicar o preceito corânico *al amr bil-ma 'ruf wal-nahi 'an al-munkar* (ordenar o bem e obstruir o mal). Ele devia eliminar a descrença, a injustiça e a opressão; ele era convocado a construir um mundo melhor e a dotar a *umma* de uma religião satisfatória.¹⁹⁷

Essa profecia dizia que o Profeta deveria ter doze *mudjaddidun/mudjahidun* (califa) como sucessores, após isso, viria uma era de anarquia, anunciando o fim do mundo. Segundo as tradições orais que circulavam entre os haussás e fulas, que foram coletadas por Aziz Batran, o Profeta teria reservado ao ocidente africano a honra de completar os doze *mudjaddidun*, com os dois últimos que faltavam. Batran comenta que, a história que circulava no Sudão ocidental, explicava que os dez reformadores já haviam aparecido nos países muçulmanos orientais (cinco em Medina, dois no Egito, um na Síria

¹⁹⁶ BATRAN in ADE AJAYI, 2010, pp. 620, 621.

¹⁹⁷ Idem, p. 621.

e dois no Iraque). Além disso, segundo essa mesma história, o décimo primeiro reformador teria sido Askia al-Muhammad, grande monarca Songhai (1493-1528)¹⁹⁸.

Além das tradições orais, existe um documento escrito no século XIX, chamado *Risala*. Se trata de um panfleto de propaganda religiosa em forma de carta, com dezessete cópias manuscritas existentes, e é um dos documentos mais difundidos pelo ocidente africano muçulmano pré-colonial¹⁹⁹. O pesquisador Mauro Nobili teve acesso a essas dezessete cópias em diferentes lugares da região ocidental africana. Nobili encontrou oito exemplares no Instituto de Estudos Superiores e Pesquisa Islâmica – Ahmed-Baba de Timbuktu/Bamako, Mali, no mesmo país ele encontrou mais um exemplar na Escola Mamma Haidara Tadhkīriyya em Timbuktu/Bamako, os demais estão no Instituto de Pesquisa em Humanidades em Niamey, Níger, Instituto Fundacional da África Negra em Dakar, Senegal, e os demais na Biblioteca Nacional da França e no *Institut de France – Fonds de Gironcourt*.

Esse documento é assinado por Nuh b. al-Tahir (1738-?), um intelectual de etnia fulani que foi aluno, por três anos, de Uthman Dan Fodio, líder do Califado de Sokoto. Após esse período de estudos, al-Tahir se juntou ao Califado de Hamdallahi, já sob a sucessão de Ahmad Lobbo, filho e sucessor de al-Hadjdj Umar, para ocupar cargos importantes, em, aproximadamente, 1825. As fontes sobre al-Tahir são bem restritas e por isso algumas datas podem sofrer mudanças. A principal fonte sobre esse intelectual está no livro de Hampâté Bâ e Jacques Daget “*L'empire peul du Macina: (1818-1853)*”, de 1984. Existe também uma tese de doutorado, encontrada por Nobili, de Mohammed Diagayeté, e o capítulo de Ali Koulogo Diallo no volume ISESCO Cultura e civilização Islamique: Mali, de 1988, essa pesquisa é escrita em árabe, ainda sem tradução.

O pesquisador Mauro Nobili, em seu artigo “*A propaganda document in support of the 19th century Caliphate of Hamdallāhi: Nūḥ b. al-Ṭāhir al-Fulānī's “Letter on the appearance of the twelfth caliph” (Risāla fī zuḥūr al-khalīfa al-thānī ‘ashar)*”, traz a tradução da carta em anexo:

[...] que quando o justo *imam*, o eminente sultão, Askiyà al-Hadjdj Muhammad, assumiu o poder, ele observou o caminho Songhay e fez dele a base do estado. Isso foi no início de seu governo para atrair os corações de seu povo. Então, quando a sua autoridade se tornou firme e o reino se tornou vertical, ele deixou tudo isso. Ele começou a perguntar aos estudiosos que agiam de acordo com os ensinamentos do Profeta — que Deus o honre e lhe

¹⁹⁸ BATRAN in ADE AJAYI, 2010, pp. 621, 622.

¹⁹⁹ NOBILI, 2016, p. 30.

conceda paz — e começou a agir de acordo com as palavras deles — Deus tenha misericórdia dele — até que houve um consenso de todos os estudiosos daquela época de que ele era um califa.

Entre aqueles que foram explícitos sobre isso estava o *shaykh* Muhammad b. 'Abd al-Rahman al-Suyuti, *shaykh* 'Abd al-Karim al-Maghili, e *shaykh* Shamharush, o gênio, e o *sharif* Hassani Mulay al-Abbas, príncipe de Meca - Deus tenha misericórdia de todos eles. Ele garantiu aos muçulmanos seus direitos e proteção. [...]

Depois de embarcar na peregrinação, Mulay al-Abbas, o príncipe de Meca, deu-lhe a boa notícia de que ele era o décimo primeiro califa mencionado pelo Profeta - que Deus o honre e lhe conceda paz. Ele colocou na cabeça do *askiya* um chapéu verde e um turbante branco, e também lhe deu uma espada e declarou diante da multidão presente que ele era o califa da terra de Takrur. [Mulay al-Abbas também disse que] quem quer que o desobedecesse estaria desobedecendo a Deus, o Altíssimo, e a Seu Profeta - que Deus o honre e lhe conceda paz.

Então o *askiya* preparou-se para o seu retorno. Quando ele chegou ao Egito, ele encontrou o *shaykh* Abd al-Rahman al-Suyuti lá. Ele perguntou-lhe sobre os califas que o Profeta — que Deus o honre e lhe conceda paz — mencionou que viriam depois dele. O *shaykh* respondeu, dizendo: “São doze: cinco em Medina, dois no Cairo, um no Levante e dois no Iraque. Todos eles já vieram. Restam apenas dois, que virão do Takrur. Você é um dos dois. O outro virá atrás de você. Sua tribo está genealogicamente ligada aos Torodo [...] você é triunfante e vitorioso, justo, cheio de felicidade, generosidade e caridade. Nenhuma região resistirá à sua soberania [...]

O *shaykh* respondeu-lhe: “Não, mas chegará um homem virtuoso, conhecedor e ativo que seguirá a *Sunna*. Seu nome será Ahmad b. Maomé e seu reinado surgirão em alguma ilha de Sebera, em Masina. Sua tribo será dos Sangare. Ele será o seu herdeiro do Califado, em justiça, virtudes, generosidade, devoção, piedade e vitória. Ele estará cheio de sorrisos e imitando a *Sunna*, sempre animado pela lembrança de Deus em suas reuniões. Ele o superará em conhecimento, pois se destacará em diversas ciências, enquanto você conhece apenas as regras da oração, da doação de esmolas e dos fundamentos do credo. Ele será o último dos califas mencionados. [...]”²⁰⁰

Segundo essa profecia escrita por al-Tahir, o filho e sucessor de al-Hadjdj Umar, líder do Califado de Hamdallahi, Ahmad Lobbo (1775-1844) seria a mais elevada autoridade muçulmana na África Ocidental. Ahmad Lobbo, assim que assumiu o Califado de Hamdallahi, sofreu com as suspeitas dos administradores e discípulos de seu pai, os *Talib*. Esses consideravam que Lobbo não possuía o talento religioso e político de al-Hadjdj Umar, o que dificultava o governo de Lobbo²⁰¹, que não conseguia se impor perante os antigos seguidores de seu pai. Pensando nessa situação, a carta acima teria uma importância ímpar, visto que legitimaria a autoridade religiosa de Lobbo, declarando esse como um escolhido de *Allah* como o décimo segundo *mudjaddidun*. Título esse que era contestado por outros dois grandes líderes religiosos da região.

²⁰⁰ NOBILI, 2016, anexo.

²⁰¹ LY-TALL in ADE AJAYI, 2010, p. 735.

As tradições orais do Sudão ocidental as quais Batran teve acesso, davam conta que o reformador surgiria entre os anos de 1785 e 1881. Os chefes religiosos e políticos da época, souberam aproveitar esse clima messiânico para pôr em prática seus projetos de poder. Os principais líderes dos movimentos revolucionários e que se autodeclaravam como o décimo segundo *mudjaddid*, foram os *shaykhs* Uthman Dan Fodio (1754-1817) e Seku Ahmadu (1776-1845).

Outra importante liderança religiosa a empenhar uma *jihad* foi al-Hadjdj Umar (1797-1864). Batran defende que al-Hadjdj Umar não se identificava como um *mudjaddid*, e sim como *Khalifat khatim al-awliya* (sucessor do Brasão dos Santos), líder da *tariqa Tijaniyya*²⁰². Já o historiador Madina Ly-Tall diz que al-Hadjdj Umar, também conhecido como Sayku Umar, considerava-se exclusivamente um *mudjaddid*, um combatente da fé, por conta disso, não se importava com a organização e administração do Califado²⁰³.

Os três líderes tinham alguns pontos em comum. Todos reivindicavam suas origens em uma região considerada sagrada na *Bilad al-Sudan*, o *Takrur*, mais conhecido como Futa Toro, que tinha sido o berço muçulmano da África Ocidental. Além disso, os líderes faziam parte de uma mesma sociedade de letrados, a *ulama*²⁰⁴, popularmente chamado de *torodbe*²⁰⁵. Fazer parte desse círculo de eruditos era uma forma de ganhar prestígio e gozar de elevado respeito por toda a área onde estava localizado.

Por conta disso, o pesquisador Omar Jah indica que esse período das *jihad* na África Ocidental, representou uma vasta produção de conhecimento em diferentes áreas. Os três deixaram enormes contribuições para as ciências Islâmicas, história, geografia etc. Importante ressaltar que nenhum deles estudou fora do ocidente africano²⁰⁶. Interessante notar que essa vasta produção literária produzida, pode ter chegado ao Brasil por meio dos alufás do Rio de Janeiro. No caso de Horácio de Sá Pacheco, por exemplo, todas as testemunhas apontam a variedade de livros encontrados em sua residência, já com João Gonçalves da Rocha, foram encontrados “treze livros diversos de indivíduos

²⁰² BATRAN in ADE AJAYI, 2010, pp. 621, 622.

²⁰³ LY-TALL in ADE AJAYI, 2010, 723.

²⁰⁴ BATRAN in ADE AJAYI, 2010, p. 624.

²⁰⁵ Grupo de muçulmanos oriundos de diversas etnias, fulbe, wolof, mande, haussá e berberes. o Sudão Ocidental, a palavra “torodbe” tornou-se sinônimo de “fulbe”, elite intelectual dos fulbe. Fonte: WILLIS, 1984, pp. 98-100.

²⁰⁶ JAH, 1973, p. 67.

muçulmanos²⁰⁷”. Ora, o que teria feito a polícia entender que os livros eram de “indivíduos muçulmanos”? Provavelmente eram escritos em árabe, já que ambos dizem em seus depoimentos serem analfabetos, mas compreendiam bem o árabe e sabiam escrever seus nomes na mesma língua, o que poderia ter levado aos policiais identificarem dessa maneira os livros. O certo é que, os alufás do Rio de Janeiro estavam consumindo literatura islâmica, e podemos inferir que poderiam ter livros advindos dessas contribuições dos membros do Califado de Sokoto.

E por último, as três principais *jihad* comandadas por esses líderes, estão profundamente ligadas aos ideais e ortodoxia do sufismo. Foram movimentos que tinham por objetivo uma revolução, que instauraria um tempo de equidade e justiça prometidos pelo Islã e dentro da lógica muçulmana, recusando regimes opressores e combatendo as influências das religiões tradicionais dentro da religião Islâmica.

O Califado de Sokoto 1804-1880

É-vos ordenado o combate, mesmo se vós o repugnais; e é possível que vos desagrade o que é bom para vós, tanto quanto é possível que vós ameis o que é ruim para vós; Allah sabe e vós NÃO sabeis.
E combatei-os até terminar a perseguição e seja restabelecido o culto a Allah
Caso eles porem, não mais haverá hostilidades, senão contra os injustos.²⁰⁸

No dia oito de novembro de 1826, o capitão Hugh Clapperton chega à capital do Califado de Sokoto. O viajante descreve a cidade, então governada pelo filho de Uthman Dan Fodio, Muhammad Bello (1781-1837), em seu relato de viagem, no capítulo intitulado “*Residence at Soccatoo*”. Clapperton relata que a então capital era a maior e mais populosa cidade do interior da África que ele já tinha visto, cercada por muros de sete metros, ruas irregulares, casas com paredes de barro e jardins abertos. Já o palácio, era como uma minicidade, com uma mesquita em seu interior, sala de recepção e audiências, um número alto de cabanas e rodeado por outro muro de seis metros²⁰⁹.

Clapperton observou que dentro dos muros do palácio de Muhammad Bello, encontrava-se o túmulo de seu pai, Uthman Dan Fodio, que era considerado um local sagrado. O túmulo era visitado por diversos estrangeiros muçulmanos, em busca de

²⁰⁷ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.0.PCR.538, 1907, fls. 2v, 3.

²⁰⁸ O Sagrado *Alcorão*. 1988, s. II, v. 126 e 193.

²⁰⁹ CLAPPERTON, 2005, p. 304.

do *shaykh* Uthman Dan Fodio, em 1817, Muhammad Bello assume a liderança do Califado e divide Sokoto em emirados, descentralizando o poder²¹³.

Uthman, sua família e seus principais ministros logo começaram a escrever suas experiências – como eles passaram da reforma para a revolução e a implementação de um “verdadeiro” Estado islâmico. Eles escreveram principalmente em árabe para consumo acadêmico e principalmente nas línguas faladas para consumo leigo. Por suas ações, eles deram um forte impulso à literatura ajami [...] existem muitos corpus ajami na África. Uthman e sua comitiva escreveram seu ajami em Fulfulde, Hausa e Tamacheq; muito disso era poesia destinada à recitação, não à leitura.²¹⁴

A vasta produção intelectual produzida no seio de Sokoto, tanto por Uthman Dan Fodio, quanto pelo seu irmão mais novo Abdullahi Dan Fodio, seu filho Muhammad Bello e sua filha Nana Asma’u²¹⁵, ainda é lida por estudiosos do oeste sudanês. Lovejoy chama a atenção para o comércio no mercado de livros do Saara e Sahel e das bibliotecas em Timbuktu, recheados de obras literárias da família do *shaykh*. Por esse motivo, Lovejoy considera que o Califado de Sokoto representou, também, uma revolução literária podendo ser comparada ao Iluminismo europeu²¹⁶.

Nana Asma’u (1793-1864), em seus textos, tentou resolver uma das questões mais difíceis para o estabelecimento total do governo de Uthman Dan Fodio, a busca pela cura. Para se opor às práticas do *Bori*, religião tradicional haussá, Asma’u tentou encorajar a cura pela doutrina Islâmica. Para isso, ela escreveu sobre a chamada “medicina do

²¹³ Esse sistema de governo tinha como base a liderança de um califa e a divisão do Califado em emirados, governados por emires, que respondiam ao califa: “O rei foi substituído por um emir cuja pessoa e tampouco o palácio eram sagrados. A origem da sua autoridade não era mais o Estado, personificado pelo rei, mas Alá. Consequentemente, o emir era designado não em razão de um caráter sagrado hereditário, mas pela sua piedade. [...] O novo sistema explicitamente colocava os emirados sob a soberania do califado de Sokoto, designador dos detentores do poder nas diferentes regiões. Fundado na prática constitucional do Islã, o poder do califado transcendia todas as especificidades locais ou étnicas, conferindo-lhe uma proeminência que nenhum soberano alcançara antes de si, haja vista a origem divina do seu poder, era preciso que ele tivesse um comportamento visivelmente diferente daquele dos soberanos do regime precedente, recusando o decoro, a ritualização e a riqueza ostentatória”. Fonte: LAST, in ADE AJAYI, 2010, pp. 651, 652.

²¹⁴ ROBINSON, 2004, p. 145.

²¹⁵ Nana Asma’u (1793-1864) era a única filha de Uthman Dan Fodio. Casada com Gidado Junaidu al-Bukari, que tinha um cargo no governo de Sokoto, subordinado ao *shaykh*, e junto com Bello e Abdullahi, formavam a câmara interna de administração e assuntos militares do Califado. Nana Asma’u era professora, poeta e erudita. Ela era ativa na política e administração do Califado, na educação e reforma social. Seus textos contam a história do Califado, da vida de seu pai, Uthman Dan Fodio, poemas sobre a *jihād*, sobre o *Qur’ân*, textos sobre medicina e amuletos islâmicos. Ver: BOYD, Jean. *The Caliph’s Sister: Nana Asma’u 1793-1865*; e BOYD, Jean; MACK, Beverly. B. *Collected Works of Nana Asma’u. Daughter of Usman ‘dan Fodiyo (1793-1864)*.

²¹⁶ LOVEJOY, 2014, p. 34.

Profeta²¹⁷”, antiga tradição dentro do Islã para a busca da cura espiritual, material e física pela recitação de versos específicos do Livro Sagrado.

O antropólogo David Robinson coletou algumas recitações e recomendações escritas por Nana Asma’u, datada de 1840. Esses manuscritos podem ser encontrados na casa que pertenceu a filha de Dan Fodio, onde hoje vivem seus descendentes. Os pesquisadores Jean Boyd e Beverly B. Mack tiveram a permissão do tataraneto de Asma’u, em 1952, para terem acesso à coleção de manuscritos, grande parte em formato de poesia. A cartilha com recomendações dos versos do *Qur’ân* para cada tipo de cura foi escrita em árabe, para que outros professores da religião pudessem utilizar. Essas recomendações buscavam responder as demandas da população nos problemas do cotidiano, visando a simpatia e aceitação da religião Islâmica pelos seguidores das religiões tradicionais. Abaixo estão algumas dessas recitações de Asma’u coletadas por David Robinson:

Em nome de Deus, o Beneficente, o Misericordioso. Deus abençoe e proteja o nobre Profeta e sua família, companheiros e desde então apoiadores.

Asma’u, filha do Shehu, o Comandante dos Fieis, o luz da Era, Uthman ibn Fudi (Que Deus esteja satisfeito com ele e derrame bênçãos sobre ele), disse: Agora prosseguimos. Este é um livro que chamamos de “Boas novas aos irmãos sobre o uso das suras do *Alcorão* do Criador Generoso.”

Deus é quem nos conduz na direção certa e para Ele voltamos.

O sucesso é devido a Deus.

SURAT AL FATH (nº 48)

Foi relatado por um dos homens piedosos [da antiguidade] que quem o ler três momentos em que ele vê a lua crescente na primeira noite do Ramadã que Deus aumente sua renda até o final daquele ano.

SURAT AL-WAQIAH (nº 56)

. . . Um dos homens piedosos disse: “Se for lido para um morto, ele será aliviado de seus pecados; se for lido para uma pessoa doente, ela ficará confortável. Se for escrito e usado por uma mulher que está dando à luz, ela dará à luz a criança pela graça de Deus, o Exaltado. É eficaz em tudo para qual está anexado.”

SURAT AL-HASHR (nº 59)

Alguns especialistas dizem que o fim de al-Hashr é um remédio para todas as formas de doença, exceto a própria morte...

SURAT AL-HAQQA (nº 69)

Ele disse: “Quem ler Surat al-Haqqa será julgado com indulgência por Deus. Se for usado por uma mulher grávida, ela estará protegida de todas as doenças.”

²¹⁷ ROBINSON, 2004, p. 149.

SURAT AL-BURUJ (nº 85)

Foi relatado pelo Profeta (que Deus o abençoe e proteja): “Quem lê Surat al-Buruj receberá a recompensa de quem estiver em Arafat [uma montanha fora de Meca]. A sua característica especial: quando pendurado numa criança desmamada, facilita o processo de desmame.”²¹⁸

David Robinson acredita que foi por conta dos esforços de Asma'u, com suas incursões nas práticas tradicionais, que o Islã conseguiu se enraizar nas regiões rurais da haussalândia.

Já os textos produzidos por Uthman Dan Fodio tinham como foco a educação Islâmica nas escolas corânicas e escritos sobre a *jihad*. O *shaykh* chegou a produzir manuais voltados aos professores, para melhor guiar os alunos das escolas corânicas, e recomendava aos seus seguidores que lessem as obras produzidas por sua família. Para entender melhor sobre as Leis Islâmicas, Dan Fodio recomendava a leitura dos livros de seu irmão Abdullahi, já sobre o governo e questões administrativas era recomendada a leitura dos textos de Muhammad Bello²¹⁹.

Esse conjunto de textos foi responsável pelo estabelecimento de um poder forte e a consolidação do Califado, como um local de grande circulação de pessoas e mercadorias, integrando economias de diversos locais. Para facilitar as trocas comerciais, foram criadas estradas, o que intensificou o processo de urbanização da região.

Após a unificação dos territórios que deram origem ao Califado, a marcha expansionista fulani continuou e a guerra chegou ao território de Òyó. Essas campanhas militares produziram uma quantidade significativa de cativos que serviriam no interior do Califado. Reis²²⁰ e Lovejoy²²¹ afirmam que essas guerras também foram importantes para alimentar o comércio escravista transatlântico e transaariano. Lovejoy estima que 74% dos cativos apresados na região de expansão do Califado, teriam sido vítimas das *jihad*²²². Reis afirma que esses cativos teriam sido exportados através do golfo do Benin, com ênfase no porto de Lagos, e comprados pelos traficantes de escravizados que levariam os cativos para a província baiana²²³.

²¹⁸ ROBINSON, 2004, pp. 149, 150.

²¹⁹ EL-MASRI, 1963, p. 443.

²²⁰ REIS, 2003, p. 161.

²²¹ LOVEJOY in LOVEJOY, 1981, p. 205.

²²² Idem, p. 207.

²²³ REIS, 2003, p. 161.

Nesse período, Òyó já se destacava como um dos impérios mais poderosos da região, dominando a maioria das áreas *yorùbá* localizadas a sua volta. Importantes rotas do comércio escravista eram submetidas à Òyó, além disso, o grande poderio militar do império tinha recursos advindos desse comércio: “[...] tratava-se de um Estado traficante à testa de uma sociedade escravista²²⁴”. Grande parte desses cativos eram de etnia haussá, muçulmanos capturados ao norte do império, onde se localizava o Califado de Sokoto. Reis, Gomes e Carvalho explicam que muitos desses haussás cativos eram vítimas da *jihad* de 1809²²⁵.

Mesmo com a liderança dos fulanis, o Califado de Sokoto tinha como maioria de seguidores os haussás, que viam no movimento uma oportunidade de se verem livres da tirania dos governantes haussás de outrora. Essa situação se refletiu, em 1817, na revolta dos escravizados haussás do império de Òyó, que iniciaria a entrada de Sokoto na região.

[...] muitos eram soldados a serviço do rei de Oyó. Assim, os escravos haussás dos iorubás desempenhavam função relevante na economia política da região, e ao se rebelarem causaram impacto desastroso e decisivo sobre Oyó. Eles teriam sido encorajados a abandonar em massa seus senhores por um malam muçulmano conhecido por Alimi entre os iorubás, homem livre da etnia fulâni, formado na ideologia do *jihad*, a quem o alafin permitira que pregasse nos domínios de Oyó, sem perceber que promovia a própria desgraça. Mas quando a revolta aconteceu, em 1817, Alimi já vivia em Ilorin e seu apelo aos escravos haussás aconteceu em resposta a sugestões de Afonjá.²²⁶

Esse conflito gerou numerosos cativos, que encheram os porões dos navios, com destino, principalmente, ao Brasil. Uma dessas vítimas foi Rufino José Maria, ou Abuncare, o Alufá Rufino, que teve sua trajetória destrinchada por João José Reis, Flávio Gomes e Marcus de Carvalho. Rufino era de uma família de muçulmanos *yorùbá*, que teria sido aprisionado pelos muçulmanos haussás na guerra de expansão do Califado de Sokoto em Òyó. Teria sido transportado para a Bahia por volta de 1820. A situação da captura de Rufino por muçulmanos de outro grupo étnico indica que mesmo professando a mesma religião, portanto, fazendo parte da *umma*, muçulmanos estavam em lados opostos nessa guerra. Reis, Gomes e Carvalho acreditam que os haussás que capturaram Rufino poderiam ser os ex-escravizados rebelados contra Òyó e aliados de Afonjá²²⁷.

Essas contradições cresceram durante a década de 1820, quando Muhammad Bello resolve se opor ao tráfico negreiro e a escravização de muçulmanos livres. Bello

²²⁴ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 16.

²²⁵ Idem, p. 18.

²²⁶ Idem, p. 18.

²²⁷ Idem, p. 23.

representou formalmente a sua defesa da abolição do tráfico negreiro junto com o representante oficial do governo britânico, o Capitão Hugh Clapperton, em 1824. Em 1826, Clapperton escreve suas notas do discurso que faria em seu encontro com Bello:

Que o Sultão Bello usará toda a sua influência para pôr fim à venda de escravos para os agentes dos traficantes de escravos que frequentam Koolfu e outras cidades na margem oriental do Níger e nas cidades de Rabba, Rakah e Affaga ou Elora em Youriba – e que ele fará com que este artigo seja publicado pelos Governadores de Kano, Zeg zeg e Raba e ordenar-lhes que coloquem em vigor que nenhum comerciante será permitido transportar escravos para o Ocidente - para venda, mas apenas aqueles que são necessários para transportar suas mercadorias. Que ele também escreverá para a Magaia Mohamed, o atual sultão de Nyffe, para induzi-lo a fazer o mesmo e ao rei de Boussa e de todos os outros poderes que ele deve seguir em termos de amizade seu exemplo.²²⁸

Em uma carta anterior, endereçada ao rei britânico George IV, datada de 18 de abril de 1824, Bello confirma o acordo de abolição do tráfico negreiro, alcançado com Clapperton, e que incluía:

[...] proibir a exportação de escravos por nossos mercadores para Atagher [Atagara, ou seja, Idah, no Níger], Dahomi e Ashantee. Nós concordamos com ele sobre isso, em conta do bem que resultará disso, tanto para você quanto para nós; e que um seu navio deve chegar ao porto de Racka com dois canhões, e quantidades de pólvora, granalha etc. que eles exigem; como também, vários mosquetes. Enviaremos então o nosso oficial para organizar e resolver tudo com o seu cônsul, e fixar um prazo para a chegada de seus navios mercantes; e quando eles vêm, eles podem trafegar e negociar com nossos comerciantes. Depois do seu regresso, o cônsul poderá residir naquele porto (ou seja, Racka), como protetor, em companhia de nosso agente lá, se Deus estiver satisfeito.²²⁹

Como demonstram esses documentos, o governo muçulmano tinha suas próprias razões para abolir o tráfico negreiro. A preocupação de Bello era com os direitos dos muçulmanos, que estavam sendo apressados e vendidos aos cristãos europeus. Apesar do acordo firmado entre Sokoto e o Império Britânico. Reis, Gomes e Carvalho indicam que a segunda metade da década de 1820 foi a época de mais alto pico do tráfico para a Bahia²³⁰. Os cativos vinham dos portos do golfo do Benin (Ajudá, Porto Novo, Badagri e Lagos). Em 1826, Brasil e Inglaterra assinariam um tratado que, na teoria, encerraria o comércio transatlântico de africanos, e isso pode ter resultado na corrida desesperada de traficantes em busca de cativos. Nessa mesma década também aconteceram algumas revoltas de africanos nagô, escravizados, recém-chegados e libertos, na província da Bahia.

²²⁸ CLAPPERTON, 2005, p. 56.

²²⁹ Idem, p. 58.

²³⁰ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 35.

Já em fins da década de 1870 e início de 1880, o Califado se viu em um emaranhado de guerras intestinas pela sucessão, entre os emirados. Além disso, na década de 1830, Sokoto já tinha que lidar com as investidas de seus vizinhos, principalmente do Califado do Borno, liderado pelo *shaykh* al-Kanemi (1776-1837). Após sucessivas guerras, em 1902-3, os britânicos conquistam o Califado de Sokoto e o Borno, integrando toda a região ao império colonial britânico como o Protetorado do Norte da Nigéria. Entretanto, após a conquista, os britânicos decidiram pela divisão do poder no Norte com os governantes locais anteriores, os emires de Sokoto, por razões financeiras e dificuldade em encontrar pessoal europeu qualificado e em número suficiente para a administração de um território majoritariamente muçulmano.²³¹

²³¹ LOIMEIER in ROSANDER; WESTERLUND, 1997, p. 286.

Capítulo. 2 – O Islã Transatlântico: Conexões entre Lagos e o Rio de Janeiro

O africano João Sany, vítima de uma artimanha de sua ex companheira, Benedicta Braz Augusto, vem expor esse caprichoso meio de se lhe prejudicar, além de ser uma desmoralização a seus créditos de homem honrado e trabalhador.

Vivendo em íntima relação com sua acusadora, então sua companheira, retirou-se para a Costa a 22 de março de 1891 a negócio de seu interesse, voltando a esta cidade a 27 de agosto do corrente ano [1882], quando já encontro-a em companhia de outro, motivo este que levou-o a não frequentar sua casa.²³²

Essa nota publicada no jornal *Diário de Notícias*, em 1882, a pedido de João Sany, um alufá africano, acusa sua então esposa, Benedicta Braz Augusto, de tê-lo trocado por outro homem, enquanto este fazia negócios na Costa. João Sany é mencionado em diferentes jornais, até o ano de 1929, sendo possível rastreá-lo, vivendo em diversos locais no centro do Rio de Janeiro durante esse período. Em 1908, João Sany é preso em flagrante, acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. No dia 19 de fevereiro, do mesmo ano, às 14:30h, a polícia invadia sua residência, dando voz prisão ao alufá, que no momento dava consultas a uma mulher.

No Auto de Qualificação, no processo criminal, João Sany revela que além de exercer a profissão de “Professor do Deus Allah”, também era negociante, sendo natural da cidade de Lagos, localizada atualmente na Nigéria. Além disso, outra pista sobre o tipo de negócio que Sany tinha na Costa, está no depoimento de sua então esposa da época, Angelina Maria: “ela e João Sany só vivem dos dinheiros que recebem dos trabalhos de suas orações, além de algum que lhes vem da Costa da África”²³³.

Sany não era o único a manter negócios entre as duas margens. O embaixador Alberto da Costa e Silva mapeou esses vínculos comerciais desde o início do século XIX, em que africanos retornados à Costa sobressaíam. Além de objetos utilizados no cotidiano dos cultos afrobrasileiros, azeite de dendê e marfim, durante o século XIX os africanos retornados se destacavam no comércio de escravizados, tendo, alguns, contraído fortunas.

Esses contatos constantes através do Atlântico não eram só comerciais, havia uma intensa troca de informações e notícias de ambos os lados. Alberto da Costa e Silva nos explica que após o ano de 1835, ano da Revolta dos Malês, o número de retornados à África aumentou exponencialmente. E, além disso, tanto no século XIX, quanto no XX,

²³² *Diário de Notícias*, 26 de outubro de 1882, p. 3.

²³³ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 17.

era comum que ex-escravizados e seus filhos, mais abastados, fizessem viagens entre a Bahia e a Nigéria, por motivos religiosos, comerciais ou familiares²³⁴. Essas viagens e trocas constantes marcaram a presença dos afro ocidentais no Brasil e a influência brasileira nessa região africana.

Nas últimas décadas do século XIX, com o fim do comércio negreiro, essas trocas comerciais diminuem, mas ainda era possível observar africanos e afrobrasileiros se deslocarem pelas duas margens do Atlântico:

[...] alguns navios a vela ainda faziam, na última década do século XIX, três a quatro viagens por ano entre a Bahia e Lagos. Também saíam alguns barcos do Recife e do Rio de Janeiro. Neles iam brasileiros visitar a África, ali fixar-se ou fazer comércio, e vinham quase sempre “nagôs comerciantes, falando iorubano e inglês, e trazendo noz-de-cola, cauris, objetos de culto, sabão, pano da costa etc”.²³⁵

João Sany poderia ser um desses nagôs comerciantes, falantes do *yorùbá* e do inglês. Outro alufá que se encaixa nessa descrição é Emmanuel Ojo Smith, que teria se estabelecido no Rio de Janeiro na década de 1890, advindo de Lagos. Ojo era bem próximo de Sany, fato que pode ser provado pela sua assinatura no processo criminal de Sany, pagando sua fiança, para que pudesse responder em liberdade. Segundo uma reportagem que saiu no jornal *Gazeta de Notícias*, em 1904, chamada *A Galeria dos Feiticeiros*, Ojo era um homem de posses que trabalhava na cidade de Lagos com os ingleses, e resolveu estabelecer-se no Rio de Janeiro, vivendo do mercado da magia e ensinando a religião islâmica àqueles que o procuravam, exercendo influência na comunidade afro carioca. No capítulo 4 é possível encontrar mais informações sobre Ojo e Sany.

Em Lagos essa influência foi perceptível na vida religiosa islâmica, à medida em que as mesquitas mais antigas da cidade foram erguidas por muçulmanos brasileiros retornados. Alberto da Costa e Silva comenta sobre uma delas, modesta e antiga, e que tinha escrito em azul sobre o muro amarelo: *Brazilian Mosque*²³⁶.

A cidade de Lagos vai se tornar um dos principais portos de chegada dos retornados do Brasil, que construíram comunidades fechadas de ex-escravizados que já não se encaixavam mais naquela sociedade africana.

²³⁴ SILVA, 2022, pp. 128, 129.

²³⁵ Idem, p. 46.

²³⁶ Idem, p. 128.

2.1 Lagos: de Maior Porto Escravista a um Local Seguro aos Refugiados e Retornados

Além de João Sany e Emmanuel Ojo Smith, os alufás Horácio de Sá Pacheco e João Gonçalves da Rocha confirmam, em depoimento, serem natural de Lagos D'Onim, reino de Onim (ou *Eko* em *yorùbá*)²³⁷ e que depois da invasão britânica passa a ser chamada de Lagos. O alufá, Paulo José Ferreira, diz ser natural do Estado da Bahia, mas que teria vivido cerca de 26 anos na mesma região que os demais alufás, aprendendo a religião de seus antepassados²³⁸. Outro alufá que seria natural de Lagos e teria vindo para o Rio de Janeiro ganhar a vida no mercado mágico da cidade é Abubaca Caolho. O jornal *Gazeta de Notícias*, na coluna *A Galeria dos Feiticeiros* de 1904, diz que Abubaca teria aprendido as práticas mágico-religiosas islâmicas em Lagos, e passou a exercer a função de alufá no Rio de Janeiro, com a ajuda de Ojo²³⁹.

Essa situação indica a cidade de Lagos como o berço dos alufás que se instalaram na região central do Rio de Janeiro, também conhecida como Pequena África Carioca, nas últimas décadas do século XIX, com exceção de Horácio de Sá Pacheco, que desembarcou na cidade na condição de escravizado, provavelmente na década de 1820. No século XIX em que Horácio foi levado ao comércio escravista, a cidade de Lagos era um dos maiores portos negreiros da Costa africana, situação que se estenderá até o ano de 1850. Ainda no século XIX a cidade vai experimentar um crescimento econômico sustentado pelo comércio escravista, e, segundo o africanista britânico Robin Law, desde

²³⁷ Essa região, conhecida como Lagos, é localizada na extremidade oeste da principal ilha que compõe uma rede de lagoas e canais, próximos ao Golfo do Benim. Existem diversas versões sobre a ocupação de Lagos, na história oral, contada pelo povo *yorùbá* e beninense. Antes do século XVI, esse conjunto de ilhas era habitado pelos Awori, subgrupo étnico *yorùbá*, que chamavam essa área de Èkó. Os pesquisadores Ângela Fileno da Silva e Muhsin Adekunle Balogun contam que, inicialmente, esse grupo fixou-se no continente, mais tarde, grupos menores fundaram outros assentamentos: Oto e Ido. A história oral, coletada por Balogun e pelo pesquisador nigeriano, Adeyemi Aderibigbe, contam que, Aromire, um dos primeiros povoadores, neto do antepassado mítico dos *yorùbá*, Odudua, deixou o continente e se instalou no conjunto de ilhas, chamando de Oko, que significa fazenda, em *yorùbá*. A partir de então, seus descendentes foram considerados os primeiros habitantes do lugar. Já no século XVI, as forças do obá Orhogbua, do Benim, ocupam essas terras e colocam o nome de Èkó, que significa acampamento. Os beninenses transformam essa região em um acampamento militar, anexado aos domínios do Benim. Sendo assim, os chefes de Estado de Èkó não seriam mais chamados de alafim, agora eram obás, controlados pelo obá do Benim. Além disso, os habitantes do local deveriam pagar, periodicamente, tributos ao Benim. Enfim, com a chegada dos primeiros europeus na ilha, os portugueses, em 1472, estabelecendo um assentamento na região, começaram a chamá-lo de Lagos, devido à grande extensão de lagoas em volta. Por volta de 1760, segundo a historiadora Liora Bigon, os viajantes portugueses passaram a chamar a região, também, de Onim. Bigon acredita que esse nome seria derivado de Awori, os primeiros habitantes de Lagos. Ver: ADERIBIGBE, 1975, pp. 5-10; SILVA, 2016, pp. 87-90; BALOGUN, 2011, pp. 70, 71; BIGON, 2011, pp. 232-234.

²³⁸ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 56.

²³⁹ *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5.

1820 os negócios de Lagos estavam intrinsecamente ligados ao tráfico negreiro, entre 1801 e 1810, a cidade teria sido responsável pelo envio de onze mil cativos à América²⁴⁰. Até 1850 Lagos manteve sua posição de proeminência frente aos demais portos de embarque de cativos da região da Costa da Mina, mesmo ano em que se tornou um protetorado britânico. O mapa abaixo indica os demais portos negreiros da Costa africana, com a cidade de Lagos bem no centro.

No relato do cônsul inglês Richard Burton, na ocasião de uma expedição por várias cidades da África Ocidental, entre 1863 e 1864, Lagos é descrita como uma cidade pestilenta e insalubre, cuja população europeia não passavam de setenta pessoas, dentre estas, nove falecidas em um mês, além de ter péssimas condições de ar e das águas que circundavam a ilha. Por isso, o cônsul alertava aos britânicos que: “nenhum homem estará seguro se permanecer em Lagos por uma semana”²⁴¹. O relato continua com sua percepção sobre os lagosianos: “Respirando tal ar, com tal terra abaixo deles, com tal sol acima deles, e com tais águas dentro deles, não é de admirar que o temperamento do lagosiano seja o oposto do brando”²⁴².

Nessa época do relato de Burton Lagos já era uma colônia britânica. Os caminhos que levaram a essa situação são tortuosos e violentos.

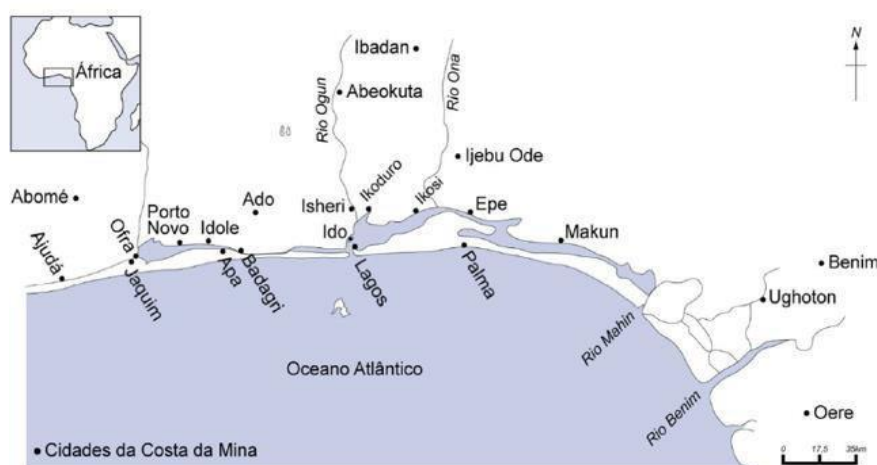


Figura 14. Mapa dos portos da região da Costa da Mina, tendo Lagos no centro. Fonte: LAW, 1983, p. 327.

Em meados do século XIX a cidade de Lagos vivia em meio a uma guerra pelo trono protagonizada por Kosoko e Akitoye. Kosoko era irmão do rei Adele, obrigado a

²⁴⁰ LAW, 1983, p. 327.

²⁴¹ BURTON, 1864, vol I, p. 27.

²⁴² Idem, p. 27, 28 (Tradução minha).

cometer suicídio pelos chefes locais. Com sua morte, em 1834, Kosoko apresenta intenção ao trono, sendo preterido por Oluwole, um dos filhos do falecido. Não conseguindo apoio foi em direção ao exílio em Ajudá. Em 1841 falecia Oluwole, e Kosoko, mais uma vez, se candidata ao cargo de rei de Onim/Lagos. Entretanto, quem assume o cargo é seu tio, Akitoye.

Segundo as tradições orais analisadas pela pesquisadora Kristin Mann²⁴³, Akitoye, em tentativa de estabelecer a paz com Kosoko, teria convidado o mesmo para assumir o cargo de controle do comércio, em seu governo, todavia, apesar das facilidades ofertadas, Kosoko declara guerra ao seu tio, principalmente ao responsável pela sua nomeação ao trono, Eletu Odibo²⁴⁴.

Durante esse período em que ficou exilado Kosoko teria arregimentado apoio dos retornados brasileiros, ligados ao comércio escravista, que viam em Kosoko a oportunidade de estabelecer um local seguro para seus negócios. Contando com esse apoio, Kosoko, em 1845, derrota militarmente Akitoye, em uma guerra dramática, que teve apoio dos reinos Ijebu e Daomé. Kosoko queima a cidade de Onim/ Lagos e impede o abastecimento de água levando o exército de Akitoye a beber água salgada, momento que ganhou o nome de *Ìgá Omiró* (a batalha da água salgada)²⁴⁵. Assim, Kosoko consegue tomar o controle da cidade após vinte e um dias de batalha, a morte do Eletu Odibo²⁴⁶ e o exílio de Akitoye para Abẹ̀òkúta. Logo em seguida, reestabelece o comércio escravista no porto de Lagos.

A cidade de Abẹ̀òkúta nesse período também passava por maus momentos. A cidade tinha acabado de assumir uma posição dominante na região, despontava como uma área forte e segura para o povo egbá, que já tinha sofrido com as guerras do exército fulani contra o império de Òyó, para instalação do Califado de Sokoto, no início do século XIX. Em 1845, Abẹ̀òkúta tinha perdido seu poderoso rei Sodeke, e no mesmo ano em que

²⁴³ MANN, 2007, pp. 48, 49.

²⁴⁴ Título do principal chefe dos *Ilejos* (senhores da terra) cujas atribuições administrativas incluíam a escolha do rei (obá).

²⁴⁵ SILVA, 2016, pp. 132, 133.

²⁴⁶ A ofensiva de Kosoko contra Eletu Odibo não se deu somente por sua não nomeação ao cargo de rei. Antes disso, Eletu Odibo expulsou uma das irmãs de Kosoko da cidade, com a justificativa de que ela estaria praticando bruxaria. Por conta disso, Kosoko inicia uma ofensiva contra Eletu Odibo, tendo sido vencido na primeira vez, Kosoko se exila em Ajudá. Enquanto estava em seu exílio, Eletu Odibo ordena que os restos mortais da mãe de Kosoko fossem desenterrados e jogados em uma lagoa em frente a cidade de Lagos. Por isso, assim que Kosoko vence a guerra contra Akitoye, uma de suas primeiras medidas foi afogar Eletu Odibo na mesma lagoa onde os restos mortais de sua mãe foram jogados antes, em retaliação. Fonte: MANN, 2007, p. 49.

Akitoye se refugia na cidade, havia uma disputa interna pelo controle político entre líderes militares e civis.

O historiador Alexsander Gebara afirma que o líder militar Apati teria apoiado o governo de Kosoko e demandado a cabeça de Akitoye, enquanto o líder civil, Okukenu, deu asilo ao mesmo, em claro desafio à autoridade de Apati, o que dividiu a cidade em duas facções, anti e pró escravista²⁴⁷. Além disso, para o historiador nigeriano Saburi Biobaku (1918-2001), o que estava em jogo era também o apoio ou não à autoridade inglesa na região, assim como a atuação de missionários ingleses. Okukenu não conseguiu conter Apati, e essa situação fez com que Akitoye fosse obrigado a se refugiar em Badagry (Gbagli). Pouco depois, a facção dos civis, favorável à atuação inglesa na cidade de Abèòkúta vence, e a Inglaterra passa a interferir na política da cidade, com amplo apoio dos governantes civis.

A historiadora Angela Fileno da Silva acrescenta a esse assunto que durante o tempo em que Kosoko governou Lagos, houve um salto no comércio ilegal escravista, além da ampliação no número de escravizados embarcados. Entre os anos de 1846 e 1850 mais de treze mil cativos foram enviados à América ilegalmente. Importante lembrar que no governo de Akitoye o comércio escravista também se mantinha como principal atividade comercial da cidade. Conforme apresentam os dados fornecidos pela *Trans-Atlantic Slave Trade Database*²⁴⁸, entre os anos de 1841 e 1845, período em que Akitoye governava Lagos, um pouco mais de onze mil cativos foram embarcados nos negreiros em direção à América²⁴⁹.

No período em que Akitoye refugiou-se em Badagry, visando obter apoio britânico²⁵⁰, alia-se ao partido inglês antiescravista, ao mesmo tempo em que tinha como apoiador econômico Domingos José Martins, comerciante de escravizados instalado em Porto Novo, que desejava o controle do porto de Lagos. Martins vai sustentar a campanha militar contra Kosoko, armando navios, que vieram do Brasil, e mobilizando tropas das cidades costeiras próximas a Lagos. Essa iniciativa de Martins acaba fracassando, após

²⁴⁷ GEBARA, 2006, pp. 86, 87.

²⁴⁸ <https://www.slavevoyages.org/voyage/database>

²⁴⁹ SILVA, 2016, p. 133.

²⁵⁰ Kristin Mann afirma que Akitoye, em exílio, buscou auxílio da CMS, *Church Missionarie Society*, em Badagry, formada em sua maioria, por missionários serra leonenses convertidos, declarando apoio às missões evangelizadoras em Lagos, caso retornasse ao trono. Essa estratégia de Akitoye vai aumentar a estima inglesa para retirada de Kosoko do poder, visto que, além dele ser grande apoiador do comércio negreiro, mantinha relações próximas com a comunidade muçulmana lagosiana, não sendo simpático aos missionários anglicanos. Fonte: MANN, 2007, p. 93.

os ingleses conduzirem Akitoye para Fernando Pó, a fim de protegê-lo contra as investidas de Kosoko. Foi nesse período que Akitoye estabelece um acordo com os ingleses, concordando em extinguir o comércio negreiro assim que fosse realocado à posição de rei de Lagos²⁵¹.

Logo depois, em dezembro de 1851, navios ingleses bloqueiam e atacam Lagos, expulsando Kosoko e seus aliados retornados da cidade, reestabelecendo o reinado de Akitoye. Com o fim da guerra, é instaurado um consulado britânico em Lagos, que passou a controlar a cidade. Sobre esse assunto, é importante levar em conta as considerações do pesquisador Alberto da Costa e Silva. Segundo suas análises, após Kosoko ter sido exilado na cidade de Epe, também parte do território nigeriano, uma das primeiras medidas tomadas pelos britânicos foi a expulsão dos “brasileiros” /retornados da cidade. Alguns deles acompanharam Kosoko em seu exílio²⁵², outros se espalharam pela Costa, visando a continuação de seus negócios no comércio negreiro.

Houve ainda os que permaneceram em Lagos, prometendo cooperar com a Inglaterra, comercializando azeite de dendê e outros produtos produzidos na região. O pesquisador também chama a nossa atenção para o intenso combate de ingleses e franceses contra os “brasileiros” na Costa africana, pois, segundo eles, “‘brasileiros’ eram inveterados e incorrigíveis traficantes de escravos, [...] fiéis ao contrabando negreiro”²⁵³.

Visando expulsar de vez os traficantes negreiros da região, em 1852 o governo britânico faz Akitoye assinar um tratado, que estabelecia o protetorado britânico na cidade de Lagos. Esse documento firma os acordos em torno da abolição do tráfico negreiro, e os limites e obrigações a serem respeitados tanto por Akitoye, quanto para os próximos governantes, a esse respeito:

Artigo 1º. A exportação de escravos para países estrangeiros está abolida para sempre dos territórios do rei e chefes de Lagos. O rei e os chefes de Lagos se comprometem a elaborar e a proclamar uma lei proibindo que qualquer um de seus súditos, ou qualquer indivíduo sob sua jurisdição, venda ou auxilie a venda de algum escravo a ser transportado a um país estrangeiro. O rei e os chefes de Lagos prometem aplicar severas punições a qualquer pessoa que não cumprir esta lei.

Artigo 2º. Nenhum europeu ou outra pessoa que se dedique a qualquer atividade ligada ao tráfico estará autorizada a residir dentro do território do rei e dos chefes de Lagos. Nenhuma casa, ou armazém, ou construção poderá ser

²⁵¹ SILVA, 2022, pp. 55, 56.

²⁵² Um ano depois, em 1852, Kosoko, junto com os brasileiros/retornados que se exilaram junto a ele, fazem uma tentativa de retomada do poder em Lagos, mas foi rapidamente controlada pelos britânicos.

²⁵³ SILVA, 2022, p. 56.

erguida com o propósito de servir ao tráfico de escravos dentro do território do rei e dos chefes de Lagos. E, se algumas destas casas, armazéns ou construções for erguida no futuro, e nenhum rei ou chefe de Lagos se mostrar apto a destruí-las, elas serão demolidas por oficiais britânicos empregados na supressão do tráfico.

Artigo 3º. Se, no futuro, o tráfico de escravos voltar a ser praticado no território do rei e dos chefes de Lagos, este poderá ser destruído pela Grã-Bretanha à força. Os oficiais britânicos poderão capturar as embarcações de Lagos em qualquer lugar que estejam a negociar escravos e o rei e chefes de Lagos estarão sujeitos à severa censura da rainha da Inglaterra.

Artigo 5º. Europeus e outras pessoas, atualmente engajados no tráfico de escravos, serão expulsos do país. Suas casas, armazéns ou construções até então empregados como fábricas de escravos, se não forem convertidos em negócios lícitos, em um período de três meses da assinatura deste acordo, serão destruídos.²⁵⁴

Esse tratado levou à saída em massa de traficantes “brasileiros” da cidade. Além disso, o tratado assegurava e dava amparo às missões religiosas cristãs em Lagos, esses missionários ficariam responsáveis em levar “a civilização aos povos bárbaros”. O século XIX foi a época em que diversas companhias missionárias, católicas e anglicanas se espalharam pelo continente africano. Essas missões eram o braço da administração colonial europeia, instigada pela ideia do *fardo do homem branco*²⁵⁵, amplamente difundida nessa época. A ideologia imperialista do século XIX definia a presença europeia na África em termos de tutela, evocando um espírito paternalista. O empreendimento colonial se promovia em nome de ideais de *civilização*, superioridade cultural e racial, que aplicava aos africanos, ou indígenas, como eram chamados pelos colonizadores, a qualificação de “não adultos”, eternas crianças que dependiam da dominação europeia²⁵⁶.

A estrutura colonial inglesa permitiu que os missionários cristãos estabelecessem sua influência à medida em que escolas eram criadas. A educação colonial ficou como responsabilidade da CMS, *Church Missionary Society*, associação de anglicanos europeus e ex-escravos serra leonenses. A maneira de se almejar cargos importantes dentro dessa sociedade colonial, era através da educação ocidental concentrada nas mãos de missionários. Após a conquista de Lagos pela coroa britânica, diversas escolas dirigidas

²⁵⁴ SMITH, 1979, p. 135-137.

²⁵⁵ Faz referência ao poema do poeta britânico Rudyard Kipling (1865-1936), nascido na Índia, publicado em 1899, época em que o imperialismo europeu atingiu seu ápice. Esse poema exalta a dominação europeia, como uma necessidade de levar a *civilização* aos lugares *atrasados* do mundo. As línguas europeias, a cultura, educação e medicina, deveriam ser levadas aos *selvagens*, *bárbaros*, este era o fardo do homem branco europeu.

²⁵⁶ BETTS in BOAHEN, 2010, p. 356.

pela CMS, grande parte por serra leonenses convertidos, vão se espalhar pela cidade, apoiadas por Akitoye e depois por seu sucessor Docemo.

Essas foram as bases em que as missões cristãs estavam ancoradas. Para os missionários ingleses, o desenvolvimento do continente africano só seria possível com a cristianização e fim do tráfico negreiro, o que levaria a *civilização* a região.

Mesmo com uns poucos resistindo ao fim do comércio negreiro, a principal fonte de renda de Lagos, passa a ser o comércio do azeite de dendê, já comercializado em pequenas quantidades, e que passa a ter maior importância em 1830, principalmente para a Inglaterra que utilizava como lubrificante e combustível industrial²⁵⁷. Na década de 1850, missionários e filantropos britânicos acreditavam que a defesa do comércio lícito/inocente pela Inglaterra, além de diminuir o tráfico negreiro, levaria a civilização para a África.

Ao analisar o relato do cônsul inglês Richard Burton, o historiador Alexsander Gebara afirma que o intuito de acabar com o tráfico negreiro e incentivo ao comércio lícito, foi visto pelo cônsul como uma forma de melhoria da existência do africano, que se deixado nas mãos da natureza, não sairia de seu *estado selvagem*. A diferença, no entanto, entre o discurso de Burton e o dos missionários anglicanos reside nos meios de como esse empreendimento seria feito. Para os missionários era através da cristianização dos povos africanos, já para o cônsul, era com a intervenção militar²⁵⁸. Com essa iniciativa, a Inglaterra passaria a assumir uma política cada vez mais intervencionista tanto em Lagos, quanto nas cidades interioranas.

O comércio do azeite de dendê foi apelidado de *comércio inocente* e apoiado por abolicionistas ingleses. Contudo, o lucro não chegava nem próximo ao que era obtido com o comércio escravista, mas foi uma estratégia do governo inglês para evitar um colapso da economia lagosiana. Junto ao crescimento pela demanda no mercado pelo azeite de dendê, houve um aumento na demanda interna por escravos para as plantações.

Nos anos iniciais do consulado britânico em Lagos, houve um salto no número de comerciantes de óleo de palma que se estabeleciam na cidade, em busca do comércio mais vantajoso direto com a cidade de Abèòkúta e o interior, pelos rios. Alexsander Gebara indica que nesse mesmo período começa o serviço de vapores entre a costa africana e a

²⁵⁷ CUNHA, 2012, p. 139.

²⁵⁸ GEBARA, 2006, p. 156.

Inglaterra, tendo Lagos como principal parada, considerada o porto de Abèòkúta, pela companhia *African Steamship Company*. Essa companhia, fundada por McGregor Laird, em 1852, barateou o frete de mercadorias, permitindo a entrada de pequenos comerciantes no mercado do azeite de dendê/óleo de palma. Esse fato ocasionou em uma migração de comerciantes de diversas etnias que habitavam Serra Leoa²⁵⁹, e encontraram uma oportunidade de crescimento de seus negócios, aumentando o fluxo comercial da região²⁶⁰.

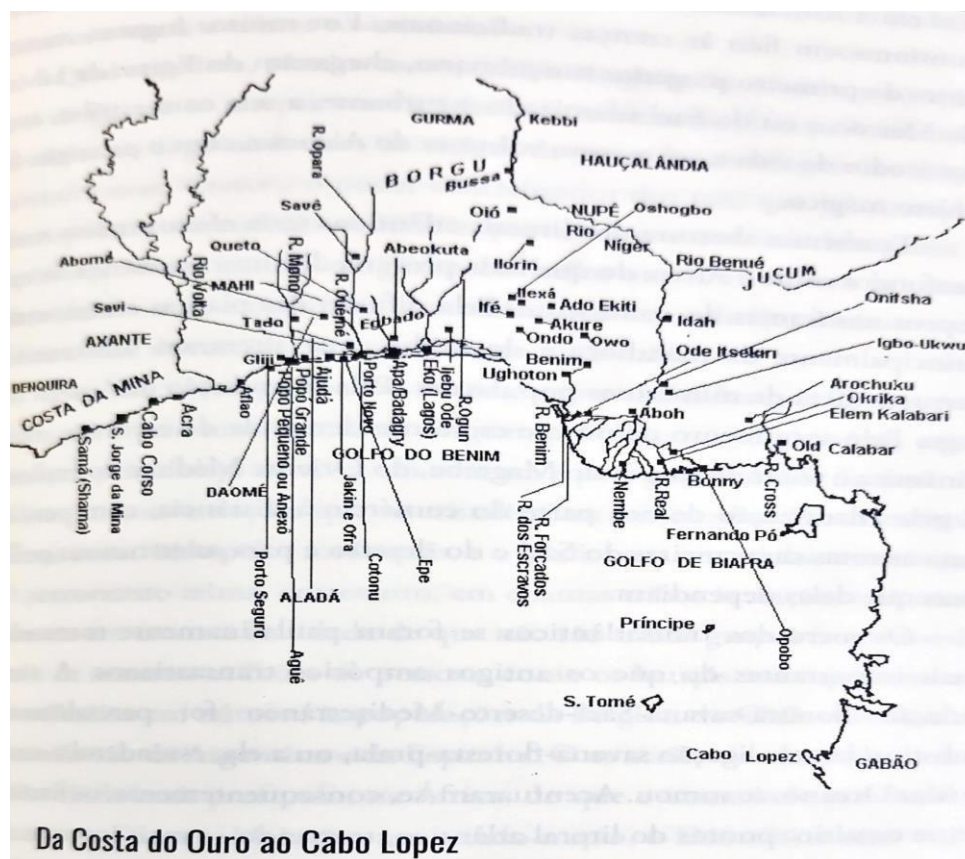


Figura 15. Mapa em que é possível observar as cidades interioranas, onde os britânicos desejavam estabelecer influência, para além de Lagos. Lagos era conhecida entre os *yorubá* e comerciantes haussá, pelo nome de Eko. Fonte: SILVA, 2022, p. 73.

O tratado ao qual Akitoye teve que assinar e as medidas adotadas pela Coroa Britânica no decorrer desse período, eram só o início dos planos de colonização da cidade de Lagos. Após a morte de Akitoye, em 1853, Docemo, seu filho, assume o cargo e passa a governar a cidade, por pouco tempo, já que em 1861 começam as negociações da Inglaterra para maior intervenção nos domínios da região, retirando seus poderes de governante, e terminam com Docemo cedendo à pressão inglesa. Assim, nesse mesmo

²⁵⁹ Gebara afirma que boa parte desses comerciantes eram ex-escravizados ou seus descendentes, que foram capturados pelo esquadrão naval britânico e libertados em Serra Leoa. Fonte: GEBARA, 2006, p. 72.

²⁶⁰ Idem, pp. 72, 73.

ano a cidade de Lagos torna-se oficialmente colônia inglesa. Visando abastecer a metrópole, Lagos passa a cultivar não só o azeite de dendê/óleo de palma, já cultivado, como também o algodão, uma vez que o principal fornecedor da matéria-prima, os EUA, estavam no meio da guerra de secessão.

Conexões Atlânticas: Os “Brasileiros”²⁶¹

Todo esse processo de intervenção em Lagos, que durou 40 anos, teve como objetivo a interiorização da influência britânica pelos territórios *yorùbá*, com a cidade de Lagos como ponto de partida. Durante esse período a Coroa Britânica interveio em questões e disputas travadas no interior, pondo fim a conflitos e estabelecendo seu domínio nas cidades interioranas. A partir de então, esses territórios formaram, denominados pelo serviço diplomático britânico *Foreign Office*, como Colônia e Protetorado de Lagos²⁶².

Com a intervenção britânica chegaram também os vapores e as ferrovias que ligavam Lagos às outras cidades interioranas, que já tinham sofrido interferências da Inglaterra, facilitando as trocas comerciais e a penetração cada vez maior da metrópole. A pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha acrescenta ainda que, a instalação de firmas nessas cidades foi a causa do desaparecimento de pequenos comerciantes independentes e autônomos, que foram absorvidos pelas grandes firmas inglesas²⁶³.

Em 1890 mais uma mudança torna a vida dos africanos e retornados “brasileiros”²⁶⁴, instalados na cidade, mais difícil. Eles deixam de assumir altos cargos, sendo substituídos por ingleses brancos. A burguesia de Lagos, que havia se preparado para suceder os ingleses, cuja administração esperavam fosse apenas transitória, sente-se abandonada e sem perspectivas.

Na década de 1850, retornos de africanos de Cuba e Brasil, passaram a ser incentivados pelo governo britânico em Lagos. A historiadora Mônica Lima e Souza, que analisou mais a fundo os retornos de africanos de Cuba e Brasil, para Lagos e Serra Leoa,

²⁶¹ Milton Gurán chama os retornados saídos do Brasil, com destino a Costa d’África, de *brasileiros com aspas*. Fonte: GURÁN, 1999, p. 20.

²⁶² FALOLA; HEATON, 2008, p. 95.

²⁶³ CUNHA, 2012, p. 140.

²⁶⁴ Milton Gurán enxerga os “brasileiros”, na Costa d’África, como uma etnia. Para Gurán, o processo de construção da identidade deste grupo, que passou por um processo de valorização das diferenças perante outros grupos étnicos locais, teria ressaltado o *ser* “brasileiro” como elemento contrastante aos nativos. A experiência brasileira se tornaria o marco fundador deste grupo étnico. Fonte: GURÁN, 2002, p. 51.

comenta que os representantes britânicos não se opunham à chegada dessas pessoas, muito pelo contrário. Isso pode ser observado pela carta escrita pelo cônsul britânico em Lagos, em 1854, e exposta por Mônica Lima e Souza em sua pesquisa, em que Burton diz:

A adição desses africanos auto-emancipados do Brasil e de Cuba à população de Lagos é muito desejada, já que por seus hábitos industriais e seus costumes e condições semi-civilizadas, formam um bom contraponto ao grupo ligado ao tráfico de escravos deste lugar, pois permanecem separados destes e não se envolvem nas velhas contradições e animosidades.²⁶⁵

Outro ponto importante ressaltado pela historiadora são os locais escolhidos para esse retorno. Quase sempre, africanos retornados seguiam em rumo às áreas que, historicamente, estiveram vinculadas ao comércio negreiro. A hipótese é que esses retornados se direcionavam à locais que haviam mantido conexões entre a comunidade de africanos no Brasil, em grande parte, através do comércio²⁶⁶. Dessa maneira, conseguimos pensar em uma rede Atlântica de conexão entre Brasil e algumas cidades africanas²⁶⁷, como Lagos, por exemplo. Isso também pode explicar, as viagens de africanos para o Brasil, o caso dos alufás aqui apresentados.

As conexões Atlânticas entre Brasil e a Costa da África já estavam estabelecidas pela rota do comércio escravista. No entanto, aqui busco compreender essa conexão para além do comércio negreiro. A historiadora Mônica Lima e Souza, em outro artigo, intitulado *Histórias entre Margens: Retornos de Libertos para a África Partindo do Rio de Janeiro no Século XIX*, afirma que essas conexões Atlânticas são melhor percebidas quando investigamos as trajetórias daqueles que circulavam por entre esses mundos, fazendo parte das rotas de idas e vindas, construindo as ligações entre as duas margens do oceano.

Esse é o caso da trajetória de Rufino/Abuncare um liberto africano, muçulmano, que transitou por diversos locais no Brasil, e quando trabalhou em um navio negreiro como cozinheiro, fazia a rota Atlântica, tendo, inclusive, conseguido terminar seus

²⁶⁵ SOUZA, 2013, p. 75.

²⁶⁶ Idem, p. 83.

²⁶⁷ Mesmo o Rio de Janeiro despontando, na primeira metade do século XIX, como o principal porto de chegada de africanos escravizados no Brasil, não foi o local de partida de grande parte dos navios que levavam os libertos de volta ao continente africano. Entre 1830 e 1870, Salvador foi a cidade com maior número de navios levando esses africanos de volta. Mônica Lima e Souza calculou que grande parte dos navios com retornados, que saíram do Rio de Janeiro, foram em direção às cidades centro-africanas, com especial atenção a Angola, destino da maioria dos africanos que saíam da cidade. Fonte: SOUZA, 2013, pp. 83, 84.

estudos religiosos em Serra Leoa, à época de sua estadia na região, na década de 1840. Rufino também vai passar pelo Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul²⁶⁸. Outro caso que tem ganhado grande relevância atualmente é a trajetória de Mahommah Gardo Baquaqua, que escreveu uma biografia, extensamente analisada pelos historiadores Paul E. Lovejoy, Robin Law, Nielson Rosa Bezerra e Bruno Rafael Vêras²⁶⁹. Baquaqua foi sequestrado na década de 1840, vendido no porto de Uidá (Wydah) no Daomé, e desembarcado em Pernambuco em 1845, época em que o comércio de escravizados já havia sido proibido pela Inglaterra.

Baquaqua era membro de uma família muçulmana do interior da África Ocidental e sabia escrever e ler o árabe. A rota traçada por Baquaqua não se restringiu a Pernambuco. Ele ainda vai passar pelo Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Depois disso, ele ainda passa pelo Haiti até chegar à Nova York, em 1847, onde se converte ao Protestantismo. Baquaqua termina sua biografia em sua estadia no Canadá. Por último, ele se muda para a Grã-Bretanha, até 1857, pelo menos. As histórias de ambos, Rufino e Baquaqua, conectam o continente africano com as Américas, através das rotas Atlânticas.

As conexões Atlânticas ultrapassaram os limites das trocas comerciais. Segundo o historiador Paul Lovejoy os movimentos revolucionários ocorridos na África Ocidental, em fins do século XVIII e início do XIX, influenciaram outros movimentos, do mesmo tipo, nas Américas, como no caso da Revolta dos Malês de 1835 e a Revolução Haitiana, em 1804²⁷⁰. Levando em conta que as revoluções muçulmanas ocorridas no ocidente africano em fins do século XVIII e início do XIX inspiraram uma produção literária de grandes proporções, juntamente com a expansão do ensino religioso, como indica o historiador Murray Last²⁷¹, é perceptível que toda essa bagagem não tenha se restringido ao continente africano. E os responsáveis por divulgarem essas informações e

²⁶⁸ Ver: REIS, João José; GOMES, Flávio; CARVALHO, Marcus J.M. J.M. *O Alufá Rufino: Tráfico, Escravidão e Liberdade no Atlântico Negro (1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

²⁶⁹ Para mais informações sobre a trajetória de Baquaqua ver: LOVEJOY, Paul E.; LAW, Robin. *The Biography of Mahomah Baquaqua: His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007; VÊRAS, Bruno R. A Narrativa da Escravidão e Liberdade de Mahommah Gardo Baquaqua no Mundo Atlântico do século XIX, in SANTOS, Vanicléia Silva. *História Geral da África X – África e suas Diásporas*. UNESCO, 2023; BEZERRA, Nielson Rosa. Escravidão, Biografias e a Memória dos Excluídos. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 126, 2011; LOVEJOY, Paul E. Identidade e a Miragem da Etnicidade: A Jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*, n. 27, 2002.

²⁷⁰ LOVEJOY, 2014, pp. 31, 32.

²⁷¹ LAST in AJAYI; CROWDER, 1987, p. 1.

conhecimentos eram aqueles que Mônica Lima e Souza destacou como os que circulavam pelas margens.

Seguindo esse fio, o comércio negreiro favoreceu essa conexão, que criou uma comunidade Atlântica ligada por laços que viabilizaram tanto os retornos dos ex-escravizados do Brasil, quanto a criação de um comércio Atlântico entre essa comunidade, que ia de itens culinários à objetos religiosos. Junto a isso, as trocas de conhecimentos, que favoreceram o florescimento do Islã e do Candomblé de nação kétu/nagô no Rio de Janeiro. Essa rede de contatos de trocas tecidas no Atlântico pode explicar a aproximação, no Rio de Janeiro, dos alufás advindos da mesma região, Lagos. Essas conexões já existiam em Lagos e se estenderam para a outra margem, o Rio de Janeiro.

Seguindo os passos dos retornados, Mônica Lima e Souza identifica um brigue, de nome *Robert*, em 1851, que pertencia aos viajantes, e missionários quakers da *Religious Society of Friends*, John Candler e Wilson Burgess. Os viajantes foram procurados por africanos libertos no Rio de Janeiro, que desejavam retornar à Costa da Mina. Cerca de dez a oito homens, com um intermediário inglês, levaram aos viajantes um papel “belamente escrito em árabe por um de seus líderes, que era um maometano”²⁷².

Essa informação levanta algumas questões. Sabe-se que nesse período a população de africanos ocidentais, muçulmanos, no Rio de Janeiro era minoria, entretanto, ficam as questões: já existiam grupos de solidariedade muçulmanos na cidade? Se existissem, poderiam ser africanos vítimas do comércio interno, advindos da Bahia, após o levante de 1835? Essa liderança teria algum contato com as demais lideranças muçulmanas de Salvador? Na década de 1851, o Islã já era ensinado/praticado no Rio de Janeiro por africanos ocidentais?

Dentro desse cenário estão João Sany e Emmanuel Ojo Smith. De acordo com as fontes sobre João Sany, ele era um desses pequenos comerciantes que tinha negócios em Lagos e no Brasil. Já Ojo, segundo a coluna *Galeria dos Feiticeiros* do jornal *Gazeta de Notícias*, de 1904, trabalhava em uma firma, que, provavelmente, poderia ser uma dessas inglesas, que surgiam constantemente durante a intervenção britânica no local. A notícia

²⁷² SOUZA, 2013, p. 102.

também diz que Ojo era filho de um relojoeiro de Lagos, outro pequeno comerciante que pode ter aumentado seus lucros, com esse constante movimento de pessoas pela cidade.

Sendo assim, a cidade de Lagos, maior porto escravista de antes, agora era conhecida como a “Liverpool da África Ocidental”²⁷³, nas palavras de Lady Glover, esposa do administrador britânico, John Hawley Glover²⁷⁴. Um dos maiores centros comerciais da região, que, na década de 1890 viu sua população aumentar, e se tornar cada vez mais heterogênea, com indivíduos de diferentes etnias habitando a cidade, com destaque para os refugiados das guerras intestinas nos territórios Ijebu e Egbá.

O Brasil se destacava como um dos principais parceiros comerciais de Lagos, concentrando o maior volume de operações comerciais realizadas. Em pesquisa de tese de doutorado a historiadora Angela Fileno da Silva ressalta que, tanto Lagos, quanto o Brasil teciam uma intensa troca comercial e cultural nesse período. O motivo disso era a comunidade de retornados “brasileiros” que viviam na colônia e demandavam artigos brasileiros, necessários ao exercício cotidiano do *ser brasileiro* em Lagos. O contrário também podia ser percebido. Africanos e afrobrasileiros instalados no Brasil, tinham demandas de artigos lagosianos, principalmente religiosos.

Na mesma pesquisa, Angela Fileno da Silva também chama a atenção para o crescimento da circulação de periódicos em Lagos, em 1880, em que eram divulgadas propagandas de produtos brasileiros e notícias do país. É nesse mesmo período que se edita, em Lagos, um jornal bilíngue inglês - *yorùbá*, o *Iwe Irohin Eko*, fundado em 1888.

[...] o analfabetismo entre a população em geral indicaria que os jornais eram lidos por uma pequena parcela de indivíduos que dominava a língua inglesa. No entanto baixos índices de escolaridade não eram um limite à circulação do conteúdo impresso nas páginas destes veículos. [...] as notícias publicadas nos periódicos de Lagos eram retransmitidas de boca em boca e um mesmo exemplar de jornal poderia ser compartilhado por até quatro leitores. Era também comum igrejas e associações promoverem reuniões em que se realizavam leituras públicas de periódicos, panfletos e excertos de livros.²⁷⁵

Dessa maneira muitas pessoas conseguiam ter acesso às questões levantadas nesses periódicos, além da intensa circulação de notícias trazidas além-mar pelos comerciantes, que fervilhavam na região central lagosiana. Essa troca de informações,

²⁷³ GLOVER, 1897, p. 91.

²⁷⁴ John Hawley Glover foi administrador e, depois, governador de Lagos por quase dez anos, 1863-1872. Sua esposa, Lady Glover, publicou em 1897, uma obra em que trata da carreira pública do marido. Fonte: SILVA, 2016, p. 74.

²⁷⁵ Idem, p. 237.

tanto pela imprensa, quanto por possíveis cartas trocadas, pode ser a resposta para a vinda de Emmanuel Ojo Smith e seus companheiros para a então capital do Brasil. A hipótese é que, munidos de informações daqueles que já viviam no Rio de Janeiro, essa viagem para a cidade não teria sido arriscada, já que teriam uma rede de apoio e segurança para se instalarem na região.

Para sustentar essa hipótese recorro aos estudos anteriores que já analisavam essas conexões Atlânticas entre essas comunidades. A historiadora Mônica Lima e Souza, ao analisar as viagens de retorno de ex-escravizados para a Costa africana, percebeu que grande parte escolhia cidades que, anteriormente, se ligavam ao Brasil pelo comércio negreiro, como o caso de Lagos. Chegando nessas cidades, essas pessoas criaram comunidades de “brasileiros”, unidos pela experiência do cativo no Brasil. Dessa maneira, com um grande número de retornos, havia troca de informações entre os dois lados.

Os estudos da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha são grandes fontes para ancorar essa hipótese, já que, em sua obra *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*, ela demonstra a manutenção dos laços que existiam entre as comunidades de retornados em Lagos e os que ficaram no Brasil. Esses laços se estendiam para além de comércio, passando pela cultura e religiosidades católica ou muçulmana.

Pensando nisso, também recorro aos estudos dos pesquisadores Milton Gurán e Alberto da Costa e Silva, que afirmaram existir essas conexões Atlânticas de forma bem estruturada. Dessa maneira, mesmo com a abolição da escravidão nas Américas, essas conexões, anteriormente firmadas através do comércio negreiro, não findaram. Gurán e Silva analisaram trajetórias de pessoas que transitavam pela rota Atlântica, em muitos casos, negociando itens religiosos e trocando conhecimentos e informações pelas duas margens. As pesquisas de Alberto da Costa e Silva vão tratar, inclusive, das comunidades “brasileiras” de muçulmanos retornados do Brasil, assim como suas atuações para a expansão da religião em Lagos, como a construção de Mesquitas e escolas corânicas. Revelando que, dentro das comunidades muçulmanas em Lagos, havia troca de conhecimentos e informações sobre o Brasil.

Busco nas análises de Angela Fileno da Silva, que pesquisou profundamente a cidade de Lagos, entre 1840-1900, com especial atenção as identidades que estavam

sendo formadas pelos “brasileiros” que se estabeleciam, base para a hipótese levantada. Esse estudo revelou as diversas trocas que existiam entre os “brasileiros” que já estavam estabelecidos na cidade, com os que chegavam, além daqueles que estavam por vir. Assim sendo, entendo que aqueles que desejavam retornar, procuravam informações do local como forma de segurança, da mesma maneira que os que viviam em Lagos, também buscavam se informar sobre o Rio de Janeiro com a comunidade já estabelecida na então Capital.

Nessa conjuntura, os estudos de Flávio Gonçalves dos Santos, *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: 1850-1937*, também se torna base importante para essa hipótese. O pesquisador analisa as trocas comerciais e culturais Atlânticas que existiam entre lideranças religiosas do Candomblé. Além disso, chama atenção o alto número de lideranças religiosas afrobrasileiras que enviavam seus filhos para as cidades costeiras africanas, para que pudessem aprender as práticas religiosas necessárias ao Candomblé. Àqueles que faziam essa rota em busca de conhecimento também estavam ligados ao comércio, negociando itens de valor religioso nas duas margens. Flávio Gonçalves dos Santos opta por tecer essa análise para as lideranças de Candomblé na Bahia, aqui, proponho um olhar para as lideranças muçulmanas no Rio de Janeiro, que também traçavam essa rota com motivações semelhantes, comércio e conhecimentos religiosos.

Me ancoro em outros estudos sobre as conexões Atlânticas tecidas nas duas margens. João José Reis e Milton Gurán em artigo em conjunto sobre uma família de retornados com sobrenome Paraíso, uma das mais importantes de Porto Novo, *Urbain-Karim Elisio da Silva: Um Agudá Descendente de Negro Malê*, demonstram a intensa troca que existia entre as comunidades muçulmanas na Costa e no Brasil, já em meados do século XIX. Em pesquisa parecida, intitulada *Em Busca dos Agudás da Bahia: Trajetórias Individuais e Mudanças Demográficas no Século XIX*, Lisa Earl Castillo vai analisar trajetórias de outros agudás que retornaram à Costa e mantinham negócios diretamente com o Brasil. Alguns deles tinham pequenos negócios nas duas margens, fazendo com que viagens por essa rota fossem comuns.

Esse pode ter sido o caso de João Sany. Em uma crônica de João do Rio, intitulada *Os Novos Feitiços de Sanin*, que foi lançado em formato de livro, após o sucesso que fez no jornal *Gazeta de Notícias*, *As Religiões no Rio*, o jornalista comenta que Sany teria vindo de Lagos e se instalado na casa de Ojo, no extinto Largo do Capim, região central

do Rio de Janeiro. Em outro momento, essa situação se repete. O mesmo jornal, ao descrever outro alufá, de nome Abubaca Caolho, diz que ele teria vindo de Lagos, em fins do XIX e início do XX, e se estabelecido na então Capital do Brasil, com o auxílio de Ojo.

É possível ver a mesma conjuntura se repetindo com a história de outro alufá, chamado Apotijá. Esse alufá foi mencionado nas mesmas crônicas, citadas acima, de João do Rio. Todavia, grande parte das informações sobre ele estão nas duas notícias que saíram no jornal *Gazeta de Notícias*, em dezembro de 1904, uma sobre seu falecimento e outra a cerimônia de sétimo dia. Segundo essa notícia, Apotijá era natural de Lagos e trabalhava na condição de escravizado de “um outro negro de nome Salvador”²⁷⁶, teria vindo ao Brasil para trabalhar, obtendo ajuda de Ojo, assim como os demais alufás acima. Teço uma análise mais profunda sobre as histórias desses alufás no capítulo 4.

Chama a atenção essa informação sobre Apotijá. É muito provável que esse “negro de nome Salvador” seja um dos “brasileiros” enriquecidos que viviam em Lagos. Sobre isso, Alberto da Costa e Silva observa que, em 1862, a cidade de Lagos, já com a intervenção britânica, contabilizava somente cinco comerciantes “brasileiros” que ainda permaneciam na região²⁷⁷. Número bem pequeno, se comparado aos tempos do comércio negreiro na cidade. Esse baixo número pode ser explicado pela expulsão de vários comerciantes “brasileiros” de Lagos, à época da intervenção britânica. Grande parte desses comerciantes eram traficantes de escravizados, que tentavam dar continuidade aos seus negócios, mesmo com a intervenção britânica na região. No ano de 1862 Lagos já sofria com um maior controle britânico, impedindo a sobrevivência do tráfico negreiro na área. Esses comerciantes que permaneceram lançaram-se ao comércio de itens religiosos com o Brasil, comércio inocente/lícito, do óleo de palma, entre outros negócios menores.

Além desse movimento de pessoas entre Brasil – Lagos, havia, desde antes da interferência britânica na região, uma parcela de muçulmanos na cidade de Lagos, Badagry, entre outros pontos próximos, advindos de regiões interioranas do ocidente africano. Alguns eram mercadores e outros escravizados internos haussás, nupes e bornus, fugidos da *jihad* que acometia o império de Òyó, estabelecendo o Califado de Sokoto, no início do século XIX. Nesse início de século, o número de muçulmanos em Lagos era

²⁷⁶ *Gazeta de Notícias*, 9 de dezembro de 1904, p. 2.

²⁷⁷ SILVA, 2022, p. 166.

pequeno, situação que muda a partir da segunda metade do século XIX, quando chega à cidade um número expressivo de muçulmanos retornados da Bahia e de Serra Leoa.

Os muçulmanos *yorùbá* que chegavam de Serra Leoa, chamados sarôs, eram ex-escravizados libertos dos navios negreiros pela marinha britânica. Eles se concentravam em cidades como Fourah Bay e Foulah Town, locais de maioria muçulmana em Serra Leoa. Alguns desses sarôs eram comerciantes e saíam dessas cidades em direção à Lagos para estabelecimento de seus negócios. Outros eram anglicanos missionários dispostos a cristianizar os habitantes de Lagos. Já os libertos que retornavam da Bahia, grande parte na década de 1830, saíam do país por conta das perseguições que se estenderam após a Revolta dos Malês, de 1835, tornando insustentável sua permanência no país. Os muçulmanos retornados do Brasil eram tão numerosos²⁷⁸ que, o pesquisador Alberto da Costa e Silva comenta que eles passaram a figurar entre os principais dignitários islamitas de Lagos²⁷⁹.

A pesquisadora Lisa Earl Castillo ao analisar a emissão de passaportes para africanos na Bahia entre os anos de 1835-1837, afirma que de 386 cujos registros de passaportes declararam suas nações de procedência, os mais numerosos eram os nagôs, 32%, seguidos pelos haussás, 23%. O total de passaportes emitidos por pessoas associadas ao Islã soma-se em mais de 80%²⁸⁰. Já Mônica Lima e Souza, ao verificar os embarques feitos no porto do Rio de Janeiro, chegou à conclusão de que, do total de 471 libertos que emitiram passaportes, entre os anos de 1830-1855, 304 eram africanos minas, sem especificação quanto a religião professada. Mesmo a população de minas do Rio de Janeiro configurando, segundo Mary Karash, 1,5%, entre 1830 e 1852²⁸¹, representavam 64,5% de forros em retorno para a Costa da Mina²⁸².

Já na outra margem, é possível verificar que mesmo com o número de comerciantes “brasileiros” sofrendo uma notável diminuição, a comunidade “brasileira” aumentou substancialmente. De acordo com os dados de Pierre Verger em 1853 Lagos contava com 130 famílias “brasileiras”²⁸³, já em 1883 esse número salta para 3.221 de “brasileiros”, em uma população total de 37.428 habitantes, sendo 1.533 de serra

²⁷⁸ Mesmo sendo numerosos, os retornados muçulmanos do Brasil não configuravam maioria. Os retornados cristãos predominaram na região da Costa Africana. SILVA, 2022, p. 81.

²⁷⁹ Idem, pp. 80, 81.

²⁸⁰ CASTILLO, 2016, pp. 115, 116.

²⁸¹ KARASH, 2000, p. 45.

²⁸² SOUZA, 2008, pp. 136, 137.

²⁸³ VERGER, 2021, p. 612,

leonenses e 111 europeus²⁸⁴. Esse movimento é parte da expansão islâmica que ocorreu em Lagos e que ajuda a contar as histórias dos alufás que se estabeleceram no Rio de Janeiro.

2.2 Expansão Islâmica em Lagos

Um dos jornalistas indagou, então, se no Brasil havia muitos muçulmanos. Disse-lhe que pouquíssimos. Ficou surpreso, pois numerosos brasileiros de Lagos eram maometanos. Talvez constituíssem mesmo uma das mais antigas confrarias islamitas do sul da Nigéria.²⁸⁵

A entrada do Islã em Lagos é imprecisa. Entretanto, existem menções à prática da religião no século XVIII, antes das *jihad* de fins do século XVIII e início do XIX. Encontramos essas histórias na obra clássica, ainda considerada a principal fonte de informações sobre o surgimento, consolidação e apogeu do Islã no território *yorùbá*, *The Growth of Islam among the Yoruba 1841-1908*, de Tajudeen Gbadebo Olusanya Gbadamosi, historiador e erudito muçulmano nigeriano, e na pesquisa de peso, *Political and Cultural Perspectives of Lagos*, de Hassan Adisa Babatunde Fasinro (1919-2019), historiador e liderança política muçulmana em Lagos. Gbadamosi argumenta que o Islã em Lagos começou a ser praticado clandestinamente. Depois, existe uma menção da prática da religião entre alguns membros da corte do obá Adele Ajosun (1775-1821 e 1832-1837), filho de Obá Ologun Kutere, (1749-1775) que seguiam a crença em segredo.

O obá Adele Ajosun era irmão de Akitoye, o mesmo que entra em guerra com Kosoko pelo trono de Lagos, na década de 1840. O reinado de Adele foi marcado pela alta tolerância com outras religiões, incluindo o Islã, que recebeu sanção real pelo obá. Gbadamosi explica que Adele tinha verdadeiro fascínio pelo Islã, desde quando viu um escravo seu haussá, fazendo suas orações, mesmo com sua presença. Esse escravo haussá foi o responsável por convencer o obá da seriedade da religião e da necessidade de permitir que seus adeptos praticassem sua fé. Não há registros que comprovem que Adele se converteu ao Islã, ao que parece o obá era simpatizante da religião. A liberdade concedida para a prática religiosa islâmica em seu reinado atraiu adeptos para Lagos, que se juntaram aos escravos do obá pertencentes à comunidade muçulmana, gerando grande popularidade ao seu reinado.

²⁸⁴ COLE, 1975, p. 45.

²⁸⁵ SILVA, 2022, p. 135.

Essa política de tolerância com o Islã custou o trono de Adele, que foi acusado pela corte, em sua maioria simpatizantes de seu irmão Oshinlokun/Eshinlokun, de violação da tradição. Por volta de 1821, Adele é obrigado a abdicar do trono e se exilar em Badagry. Logo após Eshinlokun, pai de Kosoko, é coroado obá de Lagos. O obá Eshinlokun²⁸⁶ (1821-1829) também adotaria a política de seu irmão, indo além, permitindo que os muçulmanos adorassem abertamente. A partir disso, os crentes no Islã poderiam orar, tanto diariamente, quanto na oração de *Jum'ah* (sexta-feira) e igualmente chamar o *Adhan* (chamada para a oração)²⁸⁷. Após sua morte, em 1829, seu filho Idewu Ojulari (1829-1835) é coroado obá de Lagos e tem seu reinado marcado por uma alta impopularidade, causada pela queda no comércio escravista. Os chefes comunicaram seu descontentamento ao obá de Daomé, que controlava Lagos antes da intervenção britânica. Essa situação levou Idewu a se suicidar a mando do obá de Daomé²⁸⁸.

Após a morte de Idewu, Kosoko deveria ter sido entronado, todavia, devido à sua natureza impetuosa, não foi escolhido pelos chefes anciãos, que preferiram trazer Adele de volta de Badagry e torná-lo obá uma segunda vez. Adele governou Lagos novamente acenando por um apoio da coroa britânica, que já começara a intervir em regiões próximas. Adele continuou sua política de tolerância com o Islã até sua morte, em 1837, quando Akitoye é coroado obá de Lagos com apoio da coroa britânica.

Complementando essa explanação de Gbadamosi, segundo a obra de Fasinro, o Islã teria chegado a Lagos por meio de dois caminhos. O primeiro caminho que a religião islâmica teria feito é do Marrocos ao Mali, à Serra Leoa, à Costa do Ouro (atual Gana) e depois à Lagos. Enquanto o outro caminho seria a parte norte da Nigéria: Borno, Sokoto, Kano, Ilorin, Iwo, Ibadan e depois Lagos. Sendo assim, a primeira oração de sexta-feira (*Jum'ah*) realizada em Lagos foi em 1841, liderada por Alfa Salu, o primeiro Imam Chefe de Lagos²⁸⁹.

²⁸⁶ Atualmente, no dia 26 de dezembro, é comemorado o *Eshinlokun Day*, em que são celebrados o legado e a história da linhagem de Eshinlokun em Lagos. A linhagem da família é reunida e são feitas cerimônias em homenagem aos obás Kosoko e Idewu Ojulari, esse último sucedeu Eshinlokun após seu falecimento em 1829.

²⁸⁷ GBADAMOSI, 1978, pp. 4, 5.

²⁸⁸ Segundo Kristin Mann, após os chefes anciões de Lagos terem feito uma petição ao obá de Daomé para a retirada de Idewu do trono, esse teria enviado ao obá de Lagos um crânio e uma espada, com a mensagem: “o povo de Lagos não o reconheceria mais como seu rei”. Idewu entendeu, imediatamente, o teor da mensagem e dos objetos. A espada era um convite para a guerra, já o crânio, um aceno ao suicídio, que foi escolhido por ele. Fonte: MANN, 2007, p. 47.

²⁸⁹ FASINRO, 2004, p. 3.

Fasinro percebe o aumento na comunidade muçulmana de Lagos a partir do retorno de ex-escravizados do Brasil de diversas origens étnicas, e a chegada de adeptos da religião de Serra Leoa. Segundo essa pesquisa, grande parte dessa comunidade de muçulmanos de Lagos eram de apoiadores de Kosoko. Na perspectiva de Fasinro a religião islâmica só teve significativa relevância a partir da década de 1840, mesma época da ascensão e queda de Kosoko ao poder de Lagos.

Juntando-se a essa discussão, o historiador nigeriano, professor da Universidade Federal Brinni-Kebbi, Nigéria, Mufutau Oluwasegun Jimoh acredita que o Islã tenha se expandido na região de Lagos a partir do exílio de Kosoko, na cidade de Epe, localizada em Lagos, em 1852. De acordo com essa perspectiva, um escravizado haussá, da Katsina, que fazia parte da comitiva de Kosoko, Muhammad Audu, teria sido a primeira pessoa a fazer o chamado para a oração (*Adhan*)²⁹⁰.

Outro nome importante para a expansão islâmica em Lagos também fazia parte dessa comitiva, o chefe Balogun Ajeniya é considerado um grande promotor do desenvolvimento do Islã em Epe e nos arredores. Ajeniya ofereceu seu terreno aos demais muçulmanos para a construção da Mesquita Atirin. Jimoh obteve essas informações através da história oral que coletou entre os muçulmanos mais velhos da cidade de Epe. Por conta disso, a data da construção dessa Mesquita é incerta, a hipótese é de que tenha sido erguida por volta de 1853. Foi nessa Mesquita que Ajeniya teria começado o ensino da religião e da língua árabe com auxílio de outros muçulmanos que faziam parte da mesma comitiva²⁹¹.

Além dos muçulmanos da comitiva de Kosoko, Jimoh acredita que alguns mercadores crentes na religião, que teriam se instalado na cidade de Epe, também tiveram participação na expansão islâmica na região. Esses mercadores instalaram-se nas cidades costeiras de Lagos e viraram propagadores da religião nessas regiões. Alguns desses muçulmanos da mesma comitiva e comerciantes, tornaram-se clérigos islâmicos e imames (plural de imã). Muhammad Audu, o escravizado da comitiva, tornou-se o primeiro imam chefe de Epe em 1862²⁹².

²⁹⁰ O *Adhan*, chamado para a oração, é recitado em árabe e é o meio pelo qual muçulmanos da localidade sabem a hora exata das cinco orações diárias. A pessoa que faz o *Adhan* é chamada *muadhin*. Para além de um chamado às orações, o *Adhan* é um lembrete da conexão entre os membros da comunidade muçulmana e com Allah. Fonte: <https://www.knowledgequran.com/> . Acesso em: 11/04/2025.

²⁹¹ JIMOH, 2016, p. 3.

²⁹² Idem, p. 3.

Ainda assim, teria sido na década de 1840 que Lagos teve um crescimento efetivo de muçulmanos. Nesse período, os praticantes do Islã em Lagos eram estrangeiros, alguns haussá e *yorùbá* fugidos das *jihads* que varriam as cidades interioranas e os “brasileiros”, ex-escravizados no Brasil que retornaram à Lagos.

Outro grupo de muçulmanos que migrou para Lagos eram sarôs/akus²⁹³, como eram conhecidos os praticantes da religião de Serra Leoa. Em meio à guerra pelo trono, esses muçulmanos encontraram em Kosoko apoio para praticar sua religião livremente. Dessa maneira, formou-se uma comunidade de oração, sob a liderança de Salu, um muçulmano haussá da comitiva de Kosoko. Essa situação também favoreceu a expansão islâmica em Lagos, já que os grupos que chegavam procuravam, rapidamente, erguer Mesquitas, como foi o caso dos “brasileiros” retornados. A presença islâmica só aumentaria nos anos seguintes.

O pesquisador nigeriano Muhsin Adekunle Balogun estima que em 1891 a população de muçulmanos em Lagos havia crescido, extraordinariamente, para 14.295, representando quase 44% de toda a população de 32.508 habitantes da cidade e do porto de Lagos²⁹⁴. Foi nessa mesma década, mais precisamente no ano de 1894, que a famosa Mesquita Shitta Bey foi inaugurada. A construção dessa Mesquita foi patrocinada por retornados “brasileiros” e teve seu nome em homenagem a Muhammad Shitta Bey²⁹⁵.

Importante ressaltar que nem todos os retornados eram muçulmanos. A historiadora Kristin Mann identificou o crescimento do cristianismo em Lagos a partir do ano de 1851, mesmo ano em que a Inglaterra passa a exercer influência na região²⁹⁶. Com a intervenção britânica, vieram também missionários europeus. Além da atuação desses missionários, o cristianismo cresceu na região por intermédio dos retornados do Brasil, Cuba e Serra Leoa.

²⁹³ Sarôs era uma corruptela de Serra Leoa, que designava os africanos que era libertados dos navios negreiros pela Inglaterra. Esses africanos eram chamados de akus em Freetown, Serra Leoa, por conta das saudações que faziam em língua *yorùbá*: *Ẹ ku aro* = Bom dia!

²⁹⁴ BALOGUN, 2011, p. 83.

²⁹⁵ Muhammad Shitta Bey nasceu em uma vila africana de libertos, de Waterloo, Serra Leoa. Era filho de Salu Shitta, *yorùbá* resgatado pelos britânicos do comércio ilegal de escravizados. Salu Shitta era o chefe da comunidade muçulmana em Fourah Bay, Serra Leoa, cidade que teria migrado enquanto seu filho tinha apenas um ano de idade, em 1831. Lá se tornou o Imam da comunidade muçulmana local, por alguns anos. Acreditava-se que ele era um dos muçulmanos mais instruídos em Serra Leoa. Muhammad Shitta Bey foi reconhecido como responsável pela disseminação do Islã em Serra Leoa e em Lagos.

²⁹⁶ MANN, 2007, p. 315.

Esses missionários, em 1894, levaram a *Church Missionary Society*, grupo que reúne missionários anglicanos, à cidade de Epe, criando uma escola cristã que ensinava o inglês e valores europeus, visando converter a população muçulmana da região. Um dos missionários da CMS era o famoso reverendo Samuel Ajayi Crowther (1809-1891)²⁹⁷. Crowther trabalhou incansavelmente para cristianizar as regiões africanas que sofriam interferência britânica. O reverendo tinha como objetivo, num prazo de seis anos: “transformar o cristianismo na religião nacional de Lagos”²⁹⁸.

Antes disso, em 1846, a influência da CMS já começa sua expansão em território *yorùbá*. Em 1856, as escolas da CMS contavam com 256 alunos no ensino fundamental, em Lagos e 549 alunos em nove escolas espalhadas pela região *yorùbá*. Já em 1859, com a abertura da *Grammar School*, em Lagos, a CMS dá os primeiros passos para a educação de nível secundário de meninos. Uma década depois, uma escola secundária para meninas foi aberta, e em 1896 a CMS inaugura uma faculdade de formação de professores, *St. Andrews College* em Òyó.²⁹⁹

Em contraponto, os principais estudiosos e comerciantes muçulmanos ricos, tanto de Epe, quanto de outras regiões de Lagos, se uniram e financiaram a construção de uma escola islâmica em 1898. A *Muslim School* teve como primeiro diretor o serra-leonense Haroun Rashid, e atraiu estudantes de diversas áreas costeiras de Lagos. Lá, os alunos aprendiam o árabe e os fundamentos da religião islâmica. Completando os estudos corânicos, voltavam às suas comunidades como imames ou professores de árabe³⁰⁰.

Entre missionários anglicanos e a comunidade muçulmana, era grande a quantidade de adeptos ao catolicismo. A maior parte dos fiéis à Igreja Católica Romana eram os retornados do Brasil. A historiadora Angela Fileno da Silva analisou um documento escrito pelo abade português, Francisco Borghero, missionário da *Société des Missions Africaines* (SMA), que teria se instalado em Ajudá, Daomé, em 1861. Nesse

²⁹⁷ Crowther foi escravizado aos treze anos pelos revolucionários muçulmanos, que teriam invadido sua cidade natal, Osogun, atual cidade da Nigéria. O navio negreiro em que estava foi interceptado pela patrulha britânica no Atlântico. Levado à Serra Leoa, Crowther se converteu ao anglicanismo, sendo batizado pela *Church Missionary Society* (CMS). Integrou a expedição pelo rio Níger, em 1842, experiência que gerou uma série de livros escritos por ele. Para mais informações sobre a trajetória de Crowther, ver: MUDIMBE, Valentin Yves. *A Invenção da África: Gnose Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Ramada/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013; WALLS, Andrew F. *The Legacy of Samuel Ajayi Crowther*. *International Bulletin of Missionary Research*, v. 16, n. 4, 1992.

²⁹⁸ SILVA, 2016, p. 148.

²⁹⁹ VAUGHAN, 2016, p. 29.

³⁰⁰ JIMOH, 2016, p. 6.

relato, Borghero detalha seu contato com grupos de africanos retornados católicos tanto em Ajudá, quanto em Lagos. Em 1863, em sua segunda passagem por Lagos, Borghero atendeu os apelos da comunidade católica da região, que ansiava pela criação de uma Igreja e uma escola eclesiástica em Lagos. Um primeiro núcleo foi construído em Porto Novo, entre 1864 e 1868. Em 1868 o abade Pierre Bouche inicia a construção de uma escola da SMA na cidade³⁰¹.

Importante ressaltar que em meio às disputas entre cristãos e muçulmanos o culto aos *òrìṣà* permanecia vivo, inclusive, poderia ser praticado por convertidos ao cristianismo ou entre os muçulmanos.

2.2.1 *Oosa l'a fi n'wa omo, Ìmàle l'afi n'wo'* (As crianças podem ser procuradas pelas divindades, embora possamos criá-las de maneira islâmica): O Papel do Islã na Sociedade Lagosiana

[...] na casa de Vavá, na sala baixa, já estava todo o pessoal, negras cartomantes que fazem despacho, babalaôs, mães de santo, [...] Ojô, Abubaca Caolho, já bêbado, de gravata azul [...] e foram para a sala de jantar beber, enquanto as danças continuavam. Ali todo de branco, Ojô Schmidt falava dos candomblés de Lagos, das peças de ouro e referia-se com ódio aos pretos que fazem fortuna. Ele gasta muito.³⁰²

Esse trecho é de uma crônica de João do Rio, lançada em 1904, no jornal *Gazeta de Notícias*, intitulada *S. João entre os Africanos*. Nessa crônica, o jornalista descreve o que seria sua visita a uma cerimônia de Candomblé na casa do pai de santo Galiza Vavá, no centro do Rio de Janeiro. No trecho acima João do Rio diz que Emmanuel Ojo Smith estava presente nessa cerimônia, além de Abubaca Caolho. Os dois eram reconhecidamente muçulmanos, alufás, com destaque para Ojo, considerado o líder da comunidade de africanos muçulmanos do Rio de Janeiro.

Essa situação corrobora para analisarmos as conexões entre o culto aos *òrìṣà* e o Islã, ainda em terras africanas, particularmente em Lagos. Sobre esse assunto o pesquisador, autoridade em religião tradicional africana, Kofi Asare Opoku, percebe que o Islã conseguiu se misturar, intimamente, nas comunidades tradicionais, coexistindo com as práticas dos cultos aos *òrìṣà*:

Mas esta aceitação não implicava abandono da visão tradicional de mundo: de fato, o Islã, assim como o cristianismo, veio complementar as crenças e práticas tradicionais, antes que suplantá-las. Por essa razão, as “religiões-hóspedes” tendiam em grande parte a ser compreendidas no quadro das noções fundamentais que sustentavam a

³⁰¹ SILVA, 2016, p. 120.

³⁰² *Gazeta de Notícias*, 25 de junho de 1904, p. 1.

religião tradicional dos africanos. Assim, para a maior parte dos muçulmanos africanos, o Islã significava uma das muitas maneiras de ser religioso, complementando a religião tradicional, e esta, por sua vez, suprimindo certas lacunas do Islã.³⁰³

Essa situação foi analisada pelo pesquisador Muhsin Adekunle Balogun. Segundo essa pesquisa, a atuação dos *Aafaa* em terras *yorùbá*, se estendia aos não-muçulmanos. Esses sábios do Islã, utilizando conteúdo do Livro Sagrado e orações recomendadas pelo Profeta, assumiram o papel de curandeiros entre os seguidores das religiões tradicionais, atendendo aos problemas das pessoas, sejam eles físicos, psicológicos ou espirituais³⁰⁴.

Tanto entre os seguidores das religiões tradicionais, quanto entre cristãos e muçulmanos, havia a crença nos malefícios da feitiçaria e da bruxaria. Dentro disso, os alufás eram procurados para combater os efeitos das influências da bruxaria e feitiçaria, com a utilização de amuletos e encantos. Exercendo a função de curandeiros, os *Aafaa* ou alufás, tem conhecimentos de ervas, magia e adivinhação oracular, podendo recomendar a utilização de remédios adequados para cada tipo de problema. Balogun diz que esses curandeiros muçulmanos são conhecidos em Lagos como “homens de poder sobrenatural oculto”³⁰⁵. Sobre os métodos de cura empregados pelos *Aafaa*/alufás e suas aproximações com as práticas tradicionais, o pesquisador completa:

A magia homeopática [...] que caracteriza a medicina tradicional é exatamente a mesma que caracteriza o amuleto do muçulmano *Aafaa*. O muçulmano '*Onisegun*' pedirá a seu cliente que traga cabelos, unhas, roupas, colchonete [...]. Ele também especifica tabus como seus colegas tradicionalistas; deixar de observá-los torna o amuleto ineficaz.³⁰⁶

Além disso, entre os sábios muçulmanos de Lagos a prática da adivinhação é comum. Um dos métodos divinatórios é o uso de um pó no chão ou em cima de algum recipiente e depois a marcação com as pontas dos dedos, chamado de Turabi (do árabe *turāb*, significa pó). Além desse método, o *tasbih/masbaha/tessubá* e o Livro Sagrado também são utilizados como métodos divinatórios.

Para atrair seguidores os líderes das Mesquitas, que estavam sendo construídas em Lagos, precisavam ter renome entre a comunidade e altos conhecimentos do Livro Sagrado. O domínio sobre a fabricação de amuletos e a comunicação com forças sobrenaturais, também pesavam sobre essas lideranças. As pesquisadoras Lisa Earl

³⁰³ OPOKU in BOAHEN, 2010, p. 610.

³⁰⁴ BALOGUN, 2011, pp. 42, 43.

³⁰⁵ Idem, p. 275.

³⁰⁶ Idem, p. 276.

Castillo e Kristin Mann complementam que os retornados do Brasil e os sarôs de Serra Leoa, em Lagos, tinham tendência a seguirem líderes muçulmanos que compartilhavam suas experiências e trajetórias de vida, como foi o caso do ex-escravizado no Brasil, o alufá Tairu Eko. Esse líder religioso retornou à Lagos em 1854, e fazia suas orações em uma Mesquita erguida por outro retornado do Brasil de nome Saliu Salvador, chamada Mesquita Salvador³⁰⁷.

Essas Mesquitas exerciam função social no cotidiano da comunidade. Em Lagos, as associações de muçulmanos ligados às Mesquitas eram responsáveis por organizar festivais importantes do calendário islâmico, além de outros tipos de ritos como funerais, casamentos, entre outros. Dessa maneira, as Mesquitas erguidas por retornados cumpriam papel de formação de laços comunitários e solidariedade sociorreligiosa, servindo de ponto de apoio àqueles que chegavam à Lagos³⁰⁸.



Figura 16. Mesquita Shitta-bey de Lagos. Essa Mesquita é considerada uma das mais antigas da Nigéria, sendo fundada em 1892. Recebeu esse nome em homenagem ao seu fundador o serra leonense Mohammad Shitta-Bey. Um arquiteto retornado “brasileiro”, chamado João Baptista da Costa, foi quem supervisionou a construção, junto com pedreiros e carpinteiros “brasileiros”. Foi feita no estilo brasileiro, inspirada nas Igrejas coloridas da Bahia. Fonte: Harrison Forman, 1961.

A atuação desses *Aafaa*, ou alufás, em Lagos, também pode ser percebida no sistema educacional nos moldes islâmicos. Nesse caso, a educação corânica presidida pelo alufá era, inicialmente, realizada em uma formação semicircular em que o sábio era

³⁰⁷ CASTILLO; MANN, 2024, p. 161.

³⁰⁸ Idem, pp. 161, 162.

cercado, em semicírculo, por seus alunos. Esses geralmente usavam tinta (tada), tábua de madeira (wala) e caneta (qalam)³⁰⁹.

A presença desses clérigos muçulmanos nas áreas de influência britânica, como no caso de Lagos, gerou grande insatisfação dos missionários cristãos. O historiador Gibril Raschid Cole ao analisar o caso da CMS em Serra Leoa afirma que a situação era tão preocupante que, em 1839, os missionários enviaram uma petição ao governador da colônia, Richard Doherty (1785-1862)³¹⁰, denunciando o crescimento do Islã e defendendo uma ação do governo para a supressão da religião. Doherty culpava os pregadores muçulmanos pelo que ele considerou uma subversão islâmica no Estado Colonial.³¹¹

Para frear o crescimento da influência islâmica em Serra Leoa, Doherty teria proposto a desapropriação de terras ocupadas por muçulmanos, suas casas e Mesquitas. Sobre isso, Gibril Raschid Cole chama a atenção para os ataques da força policial da colônia contra as propriedades de muçulmanos, como foi o caso do incêndio a uma Mesquita em 1839, provocado pela polícia³¹².

Ainda que houvesse tensões religiosas o Estado Colonial Inglês, na década de 1850, ainda não se encontrava em condições de adotar políticas anti-islâmicas em suas áreas de influência. Para manter sua política colonial e comercial, era necessário negociar com os muçulmanos que controlavam diversas áreas do interior, como o caso do Califado de Sokoto que foi conquistado pelos britânicos em 1903.

Situação diferente do que os muçulmanos em territórios africanos sob dominação francesa enfrentaram. Ao contrário da política colonial britânica inicial, de negociação, os franceses optaram por ampliar o seu domínio³¹³ através da força, o que resultou em reações violentas. Sobre isso, os pesquisadores M'Baye Gueye e Albert Adu Boahen acreditam que as reações contrárias à dominação francesa, pelos africanos, se deram, em grande parte, pelo alto número de muçulmanos já existentes nessas áreas, e

³⁰⁹ BALOGUN, 2011, p. 111.

³¹⁰ O tenente-general Sir Richard Doherty era irlandês e oficial do exército britânico, servindo como governador em Serra Leoa de 1837 até 1840.

³¹¹ COLE in FALOLA; CHILDS, 2004, p. 391.

³¹² Idem, pp. 392, 393.

³¹³ As campanhas francesas se espalharam pelas regiões do Sudão ocidental, Costa do Marfim, Daomé (atual Benin), Senegal, Chade e Níger, além de terem postos avançados no golfo da Guiné. Fonte: ³¹³ GUEYE; BOAHEN in BOAHEN, 2010, p. 130.

para as sociedades muçulmanas da África ocidental, a imposição de um domínio branco significava a submissão ao infiel, situação intolerável para todo bom muçulmano, pelo que os habitantes da região tendiam a se opor aos europeus com ardor e tenacidade pouco comuns aos não muçulmanos.³¹⁴

A reação ao domínio francês mais famosa é a que o líder militar e religioso muçulmano Samori Touré (1830-1900), de etnia mandinga, empreendeu, a partir de 1881, com uma resistência armada de um poderoso exército, equipado com armamento europeu. Samori Touré criou o império mandinga na região entre o Mali, até as proximidades de Serra Leoa, que resistiu aos ataques franceses de 1882 até 1898.

Entretanto, mesmo com a política colonial britânica de negociação, houve reações das comunidades nativas contra as imposições comerciais e culturais dos agentes ingleses. A questão comercial ganha grandes proporções ao mesmo tempo em que o Reino Unido esperava que as colônias fornecessem matéria-prima necessária para alimentar seu crescimento industrial, como o caso do óleo de palma. Em contrapartida, as colônias tinham que dar preferência às importações de produtos manufaturados da metrópole, gerando o descontentamento dos comerciantes locais:

Enquanto as colônias viam-se, na maior parte dos casos, obrigadas a exportar para o Reino Unido, que tinha prioridade sobre qualquer outro comprador (mesmo que oferecesse melhor preço), este não tinha a menor obrigação de abastecer-se com exclusividade em qualquer de suas possessões.³¹⁵

Essas políticas comerciais britânicas podem ter afetado os alufás comerciantes que vieram para o Rio de Janeiro em fins do XIX, mas que mantinham negociações mercantis com Lagos, principalmente no comércio de itens religiosos utilizados no Brasil por africanos e afrobrasileiros.

2.3 O Comércio Religioso: “*Epo ti ra’jó lójà*”³¹⁶

[...] que por ocasião da prisão arrecadavam [a polícia] pertences do denunciado vários objetos como: quadros por ele trazido da África e outras coisas; que nunca soube que o denunciado se entregasse a prática de feitiçaria, sabendo, porém, que dá-se ao comércio de objetos de sua terra como sabão da costa e outros objetos.³¹⁷

O trecho acima é o depoimento de uma testemunha, Seraphina Gomes, do processo de João Sany, de 1908. Seraphina era locatária de um quarto na casa de Sany, na extinta rua General Câmara, n. 300, centro do Rio de Janeiro. Em seu depoimento,

³¹⁴ GUEYE; BOAHEN in BOAHEN, 2010, pp. 132, 133.

³¹⁵ KANIKI in BOAHEN, 2010, p. 438.

³¹⁶ “O dendê não compra a dança do dono do mercado”. *Oriki* em referência ao *òrìṣà Èṣù*, considerado o patrono do mercado, do comércio em geral e facilitador da circulação do dinheiro.

³¹⁷ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 37v, 38.

comenta sobre o tipo de negócio em que o alufá estava empregado, o comércio de itens religiosos, entre o Brasil e Lagos.

Sobre esse comércio, diferentes pesquisadores analisaram o fluxo de itens utilizados nos rituais dos candomblés, como o sabão da costa, palha da costa, obi, dentre outros. Entretanto, o pesquisador Ayodeji Ogunnaike, que analisa as trocas diaspóricas das tradições religiosas entre Nigéria e Brasil, sugere que itens religiosos muçulmanos também tenham feito parte desse comércio transatlântico. Ogunnaike acredita que a troca comercial de objetos religiosos islâmicos tenha atraído pouca atenção por ter sido feita de maneira discreta e não oficial, uma vez que, após o Levante dos Malês, em 1835, itens marcadamente muçulmanos constituíam prova-crime de rebeldia³¹⁸.

Assim sendo, seria possível que um negociante como João Sany, por exemplo, além de trazer itens religiosos e alimentícios muito utilizados por praticantes de candomblés, tenha embarcado junto objetos religiosos muçulmanos. Que poderiam ser tanto para sua prática, quanto para outros alufás que viviam no Rio de Janeiro nesse período, como as tintas para escrever, as tábuas de madeira, *tasbih* e até o Livro Sagrado, além de outros livros escritos por sábios muçulmanos, como os livros escritos pelo *shaykh* Uthman Dan Fodio.

Ainda assim, o comércio e fluxo de pessoas entre Brasil-Lagos, unia as duas margens. A pesquisadora Manuela Carneiro da Cunha percebeu que, com o fim do tráfico negreiro, o comércio entre Lagos-Brasil teve que ser reestruturado, durando ainda, um pouco mais de quarenta anos³¹⁹. Discordando dessa afirmação da pesquisadora, o historiador Flávio Gonçalves dos Santos afirma que esse comércio nunca foi interrompido, sofreu readequações à época, assim como ocorriam mudanças dentro das religiões de matriz africana no Brasil³²⁰. A história de João Sany também desafia essa percepção de Manuela Carneiro da Cunha, uma vez que até o ano de 1929 ele ainda aparece em notícias de jornal, ligado ao comércio de itens religiosos com a Costa d'África, particularmente, Lagos.

Nessa conjuntura, esse tipo de comércio prosperou durante a segunda metade do século XIX. Com o fim do tráfico negreiro a circulação de pessoas entre Brasil-Costa

³¹⁸ OGUNNAIKE, 2021, p. 12.

³¹⁹ CUNHA, 2012, p. 142.

³²⁰ SANTOS, 2013, pp. 167, 168.

d'África era intensa, tanto pelas trocas comerciais, quanto por pessoas em busca de conhecimentos religiosos do outro lado do Atlântico. Alberto da Costa e Silva explica que grande parte dos retornados “brasileiros”, nesse período, se dedicaram à importação, do Brasil, de cachaça e tabaco em rolo, e exportando, para o mesmo local, dendê, nozes-de-cola, panos da costa³²¹, sabão da costa³²², entre outros objetos utilizados nas casas de culto afro religiosas.

Os contatos comerciais dos brasileiros de Lagos com a Bahia foram cuidadosamente mantidos, e os negociantes faziam com frequência a travessia do Atlântico para reativá-lo. Muitas vezes se usavam parentes que haviam ficado na Bahia como agentes comerciais.³²³

Os fluxos comerciais eram tão lucrativos que 1887 o governador de Lagos, Cornelius Alfred Moloney³²⁴ (1843-1913), deixa clara sua insatisfação com a atenuação de agricultores, enquanto subia a quantidade de pessoas trabalhando no comércio. Por conta disso, o governador lançaria uma campanha para o retorno de “brasileiros” à Lagos, nesse mesmo ano, com a esperança de melhoria no abastecimento agrícola da cidade. Enquanto isso, a produção agrícola teve que ficar por conta dos Estados interioranos, como Abèòkúta. A esperança de Moloney na chegada de “brasileiros” estava depositada na experiência da escravidão sofrida por esses retornados, que era considerada um treinamento a ser aproveitado nas lavouras de Lagos. Moloney considerava que o desenvolvimento de Lagos estava atrelado ao retorno de negros das Américas, Brasil e Cuba em especial, que, segundo ele, estavam treinados para a produção nas lavouras em larga escala:

Era preciso acrescentar à força de trabalho lagosiana “o esforço, inteligência e caráter” dos repatriados. E, justificando esta posição, Moloney argumentava que o trabalho da população negra havia tornado o Brasil um grande exportador de “café, açúcar, algodão, tabaco, mandioca entre outras *commodities* comerciais”. Sendo assim, o retorno de “negros treinados” para Lagos traria amplas vantagens econômicas, na medida em que estes indivíduos fossem encaminhados às lavouras comerciais já abertas.³²⁵

A historiadora Angela Fileno da Silva fez a análise dos artigos escritos por Moloney ao governo britânico, na época em que estava como governador de Lagos.

³²¹ Manuela Carneiro da Cunha em análise aos *Blue Books*, publicações oficiais da colônia, especificamente ao de 1888, informa que o valor dos panos da costa, nesse mesmo ano, ultrapassou o azeite de dendê, nas exportações para o Brasil (3367 libras contra 2600 libras), se tornando o item mais procurado entre os africanos e afro brasileiros. Fonte: CUNHA, 2012, p. 151.

³²² SILVA, 2022, p. 167.

³²³ CUNHA, 2012, p. 157.

³²⁴ Moloney serviu como administrador britânico, governando Lagos de 1886 a 1891.

³²⁵ SILVA, 2016, p.72.

Nesses artigos, ele faz uma análise técnica das condições do local para a produção do algodão em larga escala, o que precisaria de uma boa quantidade de mão de obra. O trecho acima é uma parte de um dos artigos examinados por Silva, que foi publicado um ano após a abolição da escravidão no Brasil. Por isso, Moloney insistia no retorno dos então libertos para Lagos, propondo ainda, a criação de uma linha regular de vapores entre as cidades costeiras do Brasil e Lagos, facilitando as atividades comerciais e o retorno de africanos e afrobrasileiros. Silva afirma que, segundo os artigos de Moloney, esses retornados seriam levados para as plantações no interior do protetorado britânico³²⁶, como Abèòkúta, por exemplo, não restando uma alternativa de trabalho à essas pessoas.

A preocupação de Moloney não era só pelo desabastecimento de Lagos. A Inglaterra dependia, principalmente, de algodão para suas indústrias têxteis. O principal fornecedor dessa matéria-prima, os EUA, entre o período de 1861 a 1865, passavam pela Guerra Civil norte-americana, cortando o fornecimento de algodão para o mercado internacional. Pensando em driblar a escassez da matéria-prima, a Inglaterra passou a incentivar a produção do algodão em suas zonas de influência colonial no ocidente africano. Entretanto, as cidades costeiras, como no caso de Lagos, não tinham solo e clima propício a esse tipo de produção, por isso, os interesses britânicos passam a se concentrar nas regiões interioranas, como Ibadan e Abèòkúta, a partir dos anos de 1860.

Angela Fileno da Silva defende que tanto as plantações de algodão, quanto as de dendê, estavam condicionadas à demanda europeia. Ainda assim, passavam por problemas. Os comércios estavam estabelecidos, grande parte, nas cidades costeiras, com Lagos ainda sendo a principal, e sofriam com a falta de mão-de-obra. A historiadora chama a atenção para um detalhe que Moloney não levou em conta: grande parte dos “brasileiros” retornados não trabalhavam em lavouras no Brasil, eram ativos nas áreas urbanas³²⁷. Por conta disso, quando se estabelecem em Lagos lançam-se aos serviços em firmas e companhias comerciais, muitos deles sendo os próprios donos desses empreendimentos.

Uma parte significativa desses comerciantes “brasileiros”, criaram companhias e firmas focadas no comércio operado entre Lagos-Brasil. Angela Fileno da Silva rastreou algumas dessas firmas que, segundo essa pesquisa, atuavam por meio de agentes

³²⁶ SILVA, 2016, pp. 74, 75.

³²⁷ Idem, pp. 16-20.

comerciais instalados no Brasil, assim como afirmou Manuela Carneiro da Cunha no trecho mais acima. Essas pessoas eram responsáveis por consignar mercadorias e fretar embarcações para a travessia no Atlântico³²⁸. Firms como: Sant’ana & Co, J.M. Pinto, Bernardo Rodrigues etc., aparecem nos relatórios produzidos pelo *Colonial Office*, nas últimas décadas do século XIX.

Uma dessas firmas, a Sant’ana & Co, fundada por Manoel Joaquim de Sant’ana, um retornado “brasileiro”, atuava tanto em Lagos, quanto em Porto Novo. Em 1886 mantinha seis barracões em uma rua próxima ao porto de Lagos, rua Kakawa. Em sua pesquisa de doutorado, Silva encontrou a Sant’ana & Co atuando como fiadora de outras companhias de propriedade de “brasileiros”, por isso, a historiadora afirma que, ao se responsabilizar pelos negócios de outros, essa firma expunha que além do relacionamento comercial, eram importantes os laços de solidariedade³²⁹, talvez tecidos ainda no Brasil por ambas as partes.

Também era possível encontrar essas pessoas comercializando esses itens nas regiões portuárias do Brasil. No caso do Rio de Janeiro, era comum a presença desses comerciantes nas casas de ajuntamento e sociabilidades de africanos e afrobrasileiros, chamadas zungus³³⁰, em fins do século XIX.

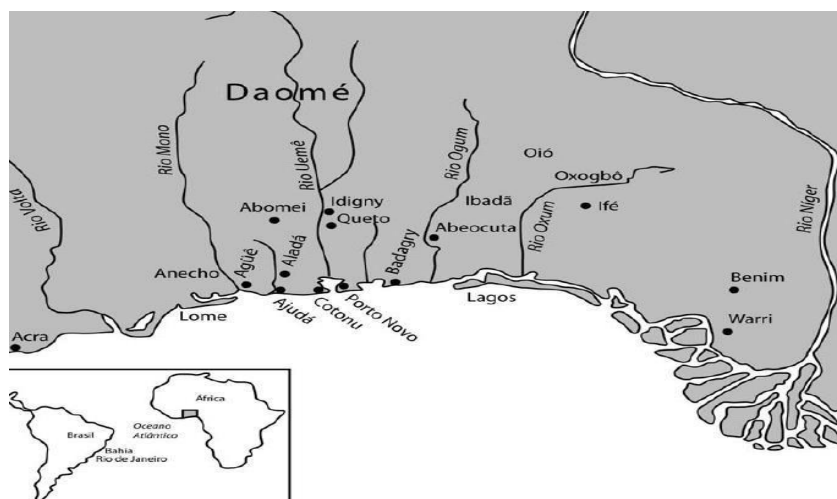


Figura 17. Mapa dos principais portos da Costa d’África, no século XIX. Fonte: SOUZA, 2008, p. 166.

³²⁸ SILVA, 2016, p. 211.

³²⁹ Idem, pp. 206-210.

³³⁰ Casas de africanos ou afro brasileiros onde eram servidos angus. Vai ser o reduto do Candomblé e de sambistas. Para mais informações sobre a presença de comerciantes de itens religiosos e alimentícios africanos, ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, 1988.

Essas mercadorias com destino ao Brasil saíam, principalmente, do porto de Lagos e de Porto Novo. De Lagos também era de onde saíam as mercadorias do muçulmano *yorùbá* Saliu Salvador um ex-escravizado na Bahia que retornou, junto com a família, para a região africana. As pesquisadoras Lisa Earl Castillo e Kristin Mann, em pesquisa recente, contam que Saliu Salvador, também conhecido como Salvador Ramos das Neves, partiu da Bahia em 1857 tendo por volta de 54 anos de idade, com suas duas esposas e filhos, além de algumas criadas libertas. Castillo e Mann identificaram que Saliu Salvador tinha deixado na Bahia um compadre e procurador, Primo Mendes dos Santos, que atuava como correspondente comercial, responsável pelo fluxo comercial de produtos brasileiros para Lagos³³¹.

Além da circulação de itens religiosos e alimentícios, havia um fluxo constante de pessoas entre as duas margens. Em fins do século XIX é possível observar a chegada de alufás de Lagos em direção à Bahia, compartilhando ensinamentos, fazendo consultas divinatórias e fabricando amuletos. Lisa Castillo e Kristin Mann verificaram que nas últimas décadas do século XIX, na lista de passageiros saídos de Lagos em direção ao Brasil, tinham alguns africanos com nomes muçulmanos, e outros utilizavam seus nomes em português para adentrar no país, sempre acompanhados de um grupo de pessoas com nomes muçulmanos³³². Esse pode ter sido o caso de João Sany, que, em entrevista ao *Jornal do Brasil*, em 1908, diz se chamar “João Sany, em língua de brasileiro³³³”.

Essa circulação de pessoas e ideias entre as margens do Atlântico, proporcionou que as comunidades tanto em Lagos, quanto no Brasil, não permanecessem isoladas. Não era incomum que africanos mais abastados no Brasil, enviassem seus filhos para serem educados e crescerem familiarizados com a cultura e idioma de seus antepassados, antes de retornarem ao Brasil. Ainda assim, o pesquisador Ogunnaike credita ao fim dessas companhias marítimas por conta da Primeira Guerra Mundial, o isolamento do Islã no Brasil. Segundo essa análise, a comunidade de africanos e afrobrasileiros muçulmanos não teria tido força suficiente para se manterem de forma independente, sustentando uma identidade distinta sem o apoio das ligações com a Costa d’África³³⁴.

³³¹ CASTILLO; MANN, 2004, p. 147.

³³² Idem, pp. 172, 173.

³³³ *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.

³³⁴ OGUNNAIKE, 2021, pp. 14, 15.

Antes do fim das companhias marítimas, o fluxo de estudantes que iam para a Costa africana terminar os estudos da religião islâmica, para se tornarem alufás, era considerável. Como exemplo temos a história do alufá Rufino, conhecido também como Abuncare, que em 1840 saiu do Brasil para estudar a religião e a língua árabe em Fourah Bay, em Serra Leoa³³⁵.

Alguns anos mais tarde em 1889, Paulo José Ferreira, nascido na Bahia em 1886, retornou à Lagos, junto com seus pais, ambos de etnia *yorùbá*, onde ele cresceu como muçulmano. Eventualmente retornava ao Brasil, mas mantinha laços estreitos com a família de Lagos e Kano. Paulo José era fluente em árabe, *yorùbá* e português, talvez também falasse inglês por viver em Lagos. Já na década de 1930 esse alufá pode ser encontrado na documentação policial em dois momentos, em 1933 e em 1936, sendo levado às autoridades policiais, acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890³³⁶.

Paulo José Ferreira também foi identificado como um dos retornados muçulmanos, pelo linguista americano Lorenzo Dow Turner (1890-1972). Turner esteve no Brasil entre os anos de 1940 e 1941, buscando seu principal objeto de estudo, as línguas africanas que ainda se mantinham vivas no país. O pesquisador, em sua estadia pela Bahia, viajou pelo Recôncavo baiano, fotografando os aspectos da cultura afrobrasileira, gravando áudios com as línguas faladas nos terreiros de Candomblé e entrevistando lideranças religiosas, como Mãe Menininha do Gantois e Joãozinho da Goméia.

Dessa maneira, Turner entrevista uma pessoa que conta parte da trajetória de Paulo José Ferreira, dizendo que, quando ele vinha ao Brasil, costumava ir ao Rio de Janeiro vender itens africanos e oferecendo seus serviços religiosos para africanos, afrobrasileiros e para a população branca, expandindo sua rede religiosa além da Costa africana³³⁷. Essas informações estão de acordo com o que consta no processo de 1936, em que algumas testemunhas de defesa do alufá, eram brancos abastados da sociedade carioca. Em sua defesa, diz que viveu por 26 anos na Costa africana, dentro das tradições islâmicas de

³³⁵ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, pp. 2332, 233.

³³⁶ Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

³³⁷ TURNER, 1942, pp. 64, 65.

seus antepassados³³⁸. Mais detalhes desse processo e da trajetória de Paulo José Ferreira, estão no capítulo 4.

Os fluxos de objetos religiosos, conhecimentos e pessoas transformou as margens do Atlântico em uma grande encruzilhada, a morada de Èṣù (Exu). O palco desses encontros e desencontros é a cidade do Rio de Janeiro, então Capital da Primeira República, onde as confluências afro religiosas farão parte do cotidiano do sagrado.

³³⁸ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 56.

Capítulo. 3 – As Encruzilhadas Religiosas no Rio de Janeiro da *Belle Époque*

Nesse capítulo o foco será entender a cidade do Rio de Janeiro como uma grande encruzilhada religiosa. Os encontros e diálogos entre diferentes crenças religiosas africanas e afrobrasileiras podem ser identificados nas fontes da repressão. Serão utilizados processos criminais de lideranças religiosas de diferentes tipos de cultos, relacionando com a presença muçulmana negra nessa encruzilhada. Início esse capítulo com uma contextualização da situação política, social, cultural e religiosa da então capital do Brasil, de maior porto de desembarque de africanos escravizados do país, para uma cidade “moderna e civilizada” aos moldes europeus, que criminalizava as práticas religiosas africanas e afrobrasileiras.

A encruzilhada é o ponto de encontro de todos os caminhos, podendo ir para todas as direções, assim como para o passado e o futuro: “Exu matou ontem um pássaro com uma pedra que atirou hoje³³⁹”. Esse ditado *yorùbá* permeia essa pesquisa na medida em que utilizamos as fontes da repressão de ontem, para contar as histórias de fragmentos da vida dessas pessoas hoje, contribuindo para desfiar as histórias da religiosidade afro carioca³⁴⁰, presente e extremamente estruturada, no Rio de Janeiro.

As encruzilhadas são campos de possibilidades onde todas as opções se atravessam e dialogam, permitindo a coexistência de diferentes caminhos³⁴¹. E é dessa forma que as fontes da repressão, utilizadas aqui, são analisadas, pensando nos encontros e conexões possíveis de serem feitos, para contar histórias da presença africana e afrobrasileira no Rio de Janeiro.

As encruzilhadas são a morada de Èṣù (Exu), *òrìṣà* da mobilidade, o princípio dinâmico que possibilita a existência humana. Èṣù é o *òrìṣà* mais próximo dos seres humanos, possui a dualidade como característica. Além disso, Èṣù é o responsável pela comunicação entre o *òrun* (morada dos orixás) e o *àiyé* (terra). Por isso acredito que para entender a história do Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX, esse conceito de

³³⁹ PARIZI, 2005, p. 127.

³⁴⁰ Aproprio-me do termo empregado pelo historiador Eduardo Possidonio, que analisa a construção de uma cultura africana na capital fluminense, com particularidades que a diferenciam da experiência de afro-baianos, afro-pernambucanos etc. O termo, afro-carioca, permite compreender as manifestações culturais e religiosas afro, com as particularidades existentes nesse local, a então capital da República e anteriormente, o maior porto de desembarque de escravizados das Américas. Fonte: POSSIDONIO, 2020, p. 18.

³⁴¹ RUFINO, 2017, p. 75.

encruzilhada dá conta das inúmeras trocas e encontros culturais e religiosos que ocorriam nas ruas da cidade, bem embaixo do olhar dos órgãos repressores da Primeira República.

Os diferentes cultos afro no país não eram novidade em fins do século XIX e início do XX. Desde o século XVII se tem notícias sobre cultos africanos sendo realizados no Brasil. As pesquisas de Renato da Silveira revelaram a forte presença de práticas religiosas africanas no período colonial, chamadas calundu, ou batuque. Esse termo foi utilizado durante o período colonial para identificar manifestações religiosas de origem africana, sendo o primeiro calundu no país, que se tem notícias, o de Porto Seguro, na Capitania de São Jorge dos Ilhéus, em 1646³⁴². Renato da Silveira define calundu como “espírito de elevada hierarquia e evolução”, que teria origem do quimbundo *kilundu*, palavra também utilizada em Angola para expressar mau-humor e irritação³⁴³.

Ainda segundo o pesquisador Renato da Silveira, os calundus eram procurados pela população mais pobre, em busca de trabalhos de cura com os sacerdotes, já que a carência de médicos era grande. Além disso,

Os adeptos dos calundus organizavam suas festas públicas na residência de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações. Não tinham templos propriamente ditos, mas também não se tratava de simples cultos domésticos, uma vez que tinham um calendário de festas, iniciavam vários fiéis em diferentes funções e eram frequentados por um número razoavelmente grande de pessoas, inclusive brancos, vindos de diversos arraiais. Ademais, o sacerdote principal tinha condições de ganhar bem a vida com o atendimento individual e se tornar financeiramente independente ao prestar à população serviços essenciais que o Estado colonial não assegurava satisfatoriamente³⁴⁴.

De acordo com essa interpretação, o sacerdote de calundu poderia acumular funções dentro de uma comunidade. Luzia Pinta, por exemplo, foi identificada nos documentos da Santa Inquisição como “calunduzeira, curandeira e adivinhadeira”³⁴⁵. Em geral os *calunduzeiros* eram responsáveis pelo combate às epidemias que assolavam a província baiana, assim como poderiam curar distúrbios espirituais. Ou seja, respondiam às necessidades de uma população carente ao mesmo tempo em que não se constituíam como um culto centralizado.

³⁴² Renato da Silveira acredita que esse calundu, presidido pelo africano centro-ocidental liberto, Domingos Umbata, já era uma provável mistura entre crenças católicas, africanas e indígenas. SILVEIRA, 2006, pp. 177, 184, 185.

³⁴³ Idem, p. 177.

³⁴⁴ SILVEIRA, 2005, p. 1.

³⁴⁵ SILVEIRA, 2006, p. 207.

O pesquisador Luis Nicolau Parés levanta a hipótese sobre a passagem dos calundus para os candomblés terem tido influência da chegada de tradições da África Ocidental, o que teria adicionado mais funcionalidades à prática religiosa centro-africana. Para além de adivinhações e curas, adicionou-se cultos e adorações a deuses, com presença de altares, o que demandava espaços maiores e com relativa estabilidade³⁴⁶.

Somente no século XIX que se tem a primeira menção ao termo *candomblé*, especificamente no ano de 1807. Luis Nicolau Parés relata que na fazenda Boa Vista, próximo a Santo Amaro, funcionava um local de culto, estável, liderado por um escravizado angola de nome Antônio que foi preso e identificado como “presidente do terreiro de candombleis³⁴⁷”.

Candomblé é um termo que engloba as diferentes *nações*, que seriam: Angola, Kêtu, Congo, Jêje³⁴⁸, Ijexá, Grunci e Fon. Esse conceito de *nação* passou a identificar os terreiros e seus descendentes consanguíneos ou religiosos. Grosso modo, a família de santo abrangia qualquer indivíduo e este passava a fazer parte da *nação* estabelecida pelo terreiro em questão³⁴⁹, assim como funciona atualmente. Dessa forma, a *nação* ficou relacionada às linhagens e genealogias das famílias, ou raízes, de santo.

Em contrapartida, a historiadora Mariza de Carvalho Soares propôs a utilização do termo *grupos de procedência*³⁵⁰, para indicar o porto onde africanos teriam sido embarcados pelo comércio negreiro. Dessa forma, esse termo, assim como a *nação* dos candomblés, teria a função de agrupar etnias diferentes, mas que comungavam de alguma semelhança cultural ou linguística.

Dessa maneira, os candomblés agruparam diferentes culturas, línguas e práticas religiosas, que resultaram em novas formas culturais e alianças, ainda no período

³⁴⁶ PARÉS, 2007, p. 114.

³⁴⁷ Idem, p. 126.

³⁴⁸ Ressalto que não existe nenhuma etnia no continente africano com o nome jeje. O termo *jeje* (*adjeji*) origina-se da língua *yorùbá* e significa "forasteiro, estrangeiro". Era uma forma que os *yorùbá* encontraram para humilhar, melindrar e afrontar os fons. Mesmo quando estes se encontravam dentro dos limites do atual Benim. No Brasil, o que se compreende do termo *jeje* é o Candomblé formado pelos povos fon e ewe, provenientes do Benim, antigo Daomé, e de Gana e Togo, respectivamente. Fonte: BARROS, 2009, pp. 38, 39.

³⁴⁹ A historiadora Andrea Mendes afirma que a origem dos nomes das nações pode se referir aos nomes dos portos de embarque. Posteriormente foi utilizado para agrupar indivíduos de diferentes origens étnicas, mas que guardavam semelhanças culturais. Fonte: MENDES, 2014, pp. 26, 27. Já para o antropólogo Vivaldo da Costa Lima o termo *nação* passou a ser um conceito quase exclusivamente teológico, passando a identificar os terreiros a partir de seu corpus ritual e ideológico. Fonte: LIMA, 1976, p. 77.

³⁵⁰ SOARES, 2000, p. 116.

escravista³⁵¹. O historiador Caio Sérgio de Moraes acrescenta que essa divisão entre nações perpassava o território dos terreiros de candomblés. As Irmandades e Congregações católicas também eram espaços importantes para essa dinâmica identitária desses grupos, já que: “Encontrava-se diferentes conjuntos dentro de um mesmo espaço, mas que diante do cenário a qual estavam redefiniam ou recriavam novos grupos³⁵²”.

A ideia acima vai de encontro com o que outros historiadores perceberam sobre as identidades mutáveis desses grupos. A historiadora Larissa Viana, em pesquisa sobre as Irmandades religiosas de pardos no Brasil entre os séculos XVII e XVIII e as tensões sociais que a mestiçagem trouxe à sociedade, nota que essas identidades são relativas e mutáveis, são produtos de negociações de espaços e/ou imposições sociais³⁵³. Nesse mesmo sentido, o historiador Nielson Rosa Bezerra vai pensar essas identidades como ladrilhos formando mosaicos humanos, em processo construído e ressignificado através do cotidiano do tráfico negreiro. Nesse caso, as relações interpessoais formam as identidades étnicas, ou seja: “[...] o permanente contato entre indivíduos de grupos distintos alteraria as fronteiras identitárias, o que ocasionaria em novas formas de identificação³⁵⁴”.

Importante ressaltar que essas dinâmicas de mutabilidade de identidades também ocorreram no continente africano. Assim como foi colocado no capítulo 1, com a expansão islâmica no ocidente africano, novas identidades vão surgir. Além disso, o funcionamento do comércio negreiro também vai contribuir para essa situação. Sobre isso, o historiador John Thornton deixa claro que as transformações das identidades daqueles que sofreram com a migração forçada foi mais contundente. Apesar disso:

[...] o fato de terem encontrado pessoas de sua nação que ajudaram a manter vivas a linguagem e a cultura, não significa que elas tenham se mantido intactas. Afinal, eles estavam em um novo cenário, com um sistema político e econômico diferente. Eles comunicavam-se com pessoas que não compartilhavam sua herança e não eram seus vizinhos na África, inclusive europeus e euro americano. Mesmo que fossem capazes de transmitir sua cultura para uma nova geração, ela não seria a mesma da África. A cultura afro-americana tornou-se muito mais homogênea do que as diversas culturas africanas que a compuseram, fundindo-as e incorporando a cultura europeia. As evidências mostram que os escravos não eram nacionalistas culturais militantes que procuravam preservar toda a sua herança e, sim, demonstraram uma grande flexibilidade em adaptar e mudar sua cultura.³⁵⁵

³⁵¹ MORAES, 2024, pp. 40, 41

³⁵² Idem, p. 42.

³⁵³ VIANA, 2007, p. 159.

³⁵⁴ BEZERRA, 2010, pp. 75, 76.

³⁵⁵ THORNTON, 2004, p. 279.

Essa flexibilidade foi importante para a construção de identidades individuais e coletivas, como no caso das nações do Candomblé. Essa situação teria sido possível na medida em que há o estabelecimento de grupos multiculturais importantes para a manutenção do sentido de identidade. Dentro dessa perspectiva, as diferentes etnias africanas que existiam no cativeiro criaram laços de solidariedade entre indivíduos com visão de mundo diferente³⁵⁶.

O historiador Paul Lovejoy sustenta que o comércio Atlântico e o cativeiro nas Américas possibilitaram a formação de identidades inclusivas e abrangentes, ressignificadas de acordo com cada experiência vivida³⁵⁷. Ressalto que Lovejoy defende a ideia de que esses grupos multiculturais tinham como base a identidade e não a religião. Essa ideia fica clara quando o pesquisador analisa alguns grupos de africanos instalados em Salvador, em que praticantes do culto aos *òrìṣà* e muçulmanos se reuniam sob o prisma da identidade³⁵⁸, no caso da Bahia, nagô, já no Rio de Janeiro, mina.

O grupo minoritário mina no Rio de Janeiro foi abordado pela historiadora Mariza de Carvalho Soares. Em pesquisa de fôlego, a historiadora traz à tona documentos eclesiásticos (assentos de batismo, casamentos e óbitos) da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, reduto do grupo mina no Rio de Janeiro do século XVIII, que comprovam os laços de solidariedade tecidos entre eles, antes mesmo de João do Rio, em 1904, notar essa situação. Nessa pesquisa, Mariza de Carvalho Soares revela as inúmeras variações identitárias do grupo mina da cidade, embarcados na Costa da Mina. Segundo Soares:

A constatação de uma classificação social que toma por base uma referência a grupos e lugares vivenciados anteriormente à escravização territorial e política africana. Mas se, por um lado, não existe uma correspondência imediata entre os grupos organizados no cativeiro e os grupos étnicos africanos de onde os indivíduos procedem, por outro não há dúvida que essa nomenclatura evoca, de forma contundente, o passado vivido e representado. Configura-se aí, um critério para a reelaboração da noção de territorialidade, ou seja, do lugar onde cada um deles marca a sua procedência.³⁵⁹

³⁵⁶ É importante considerar que para um grupo de historiadores, com especial atenção para Manolo Florentino e José Roberto Góes, esta diversidade étnica não criou laço de solidariedade, pelo contrário, as rivalidades históricas entre etnias no território africano teria continuado no Brasil. Segundo esta perspectiva a criação desses laços seria desmotivada pelos senhores, que acreditavam em uma maior possibilidade de revoltas. Florentino e Góes dão como exemplo a grande maioria dos casamentos serem entre etnias iguais. Ver: FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A Paz das Senzalas: Famílias Escravas e Tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

³⁵⁷ LOVEJOY, 2002, pp. 38, 39.

³⁵⁸ LOVEJOY, 2000, pp. 30, 31.

³⁵⁹ SOARES, 2004, pp. 319, 320.

Depois de incorporarem a identidade traçada pela travessia, as nações ou grupos de procedência, estes indivíduos formaram comunidades que estavam além da limitação da etnia. Pode-se observar essa dinâmica de identidades pela história do africano Osifekunde, descortinada pelo historiador Aderivaldo Ramos de Santana. Osifekunde, batizado com o nome cristão de Joaquim, afirma ser de etnia Ijebú, subgrupo *yorùbá*, quando capturado para o comércio negreiro, em 1820. Já no Brasil, primeiramente no Rio de Janeiro, foi identificado como nagô, com isso, foi reagrupado entre os africanos de nação mina, entre eles poderiam estar seus vizinhos e algumas vezes, inimigos em solo africano, que no Brasil passaram a compartilhar da mesma identidade e experiência do cativo. Após essa série de acontecimentos, Osifekunde se muda para a França com seu proprietário, em 1837, lugar onde passou a viver como um africano livre³⁶⁰.

A partir da história de encruzilhadas identitárias da vida de Osifekunde, acredito ser importante compreender as ressignificações de identidades, para que seja possível examinar as trocas culturais e religiosas entre os diferentes indivíduos mencionados e analisados aqui. Essas trocas puderam ser realizadas nas ruas da cidade do Rio de Janeiro, o que Eduardo Possidônio enxerga como um espaço propício tanto para a manutenção dos costumes, quanto para a criação de novos laços entre diversos grupos africanos³⁶¹, no século XIX, e aqui eu estendo essa perspectiva para as duas primeiras décadas do século XX.

Entre o fim do século XIX e as três primeiras décadas do século XX, o Rio de Janeiro passou por diversas modificações estruturais para ser a *Paris dos Trópicos*, por isso, esse período ficou conhecido como a *Belle Époque* carioca. Foi marcado pelo advento da Primeira República, que pretendia estabelecer um novo Brasil que rumasse à modernidade, nos moldes europeus. A busca por este Brasil moderno fez com que o governo republicano reunisse inúmeros esforços para determinar o que deveria ser incentivado e o que deveria ser esquecido. Para isso, dezenas de intelectuais, como

³⁶⁰ Osifekunde era membro da aristocracia *ijebu* (jebu ou geebu), etnia que se destacava no comércio (escravizados, noz-de-cola, pano da costa etc.) na cidade de Lagos. Foi sequestrado em 1820 e vendido a um traficante de escravos do Rio de Janeiro. Viveu 17 anos como escravo doméstico no Brasil, até ser levado para a França junto com seu proprietário, em 1837, lugar em que se tornou livre e pode contar sua história a um cientista francês. Já com 48 anos, retornou ao Brasil, Pernambuco, para trabalhar para seu antigo proprietário, onde foi sequestrado, novamente, e castigado até a morte por milícias de proprietários de escravos que se recusavam a aceitar um negro livre na região, receosos de que pudesse “contaminar” seus escravos. Ver: SANTANA, Aderivaldo Ramos de. A Extraordinária Odisseia do Comerciante Ijebu que foi escravo no Brasil e Homem Livre na França (1820-1842). *Afro-Ásia*: n. 57, 2018.

³⁶¹ POSSIDONIO, 2015, p. 17.

jornalistas e médicos da época, analisaram a sociedade brasileira, na busca de traços *evolutivos*. Entretanto, o que estes pesquisadores encontraram foi a cultura popular, afro carioca, fortemente estruturada e enraizada no país, particularmente, no Rio de Janeiro, então Capital republicana.

3.1 Rio de Janeiro, uma Cidade Negra

[...] hoje [20/10/1933], às 16 horas, conforme denúncia chegada a conhecimento desta Delegacia, a casa da rua Orestes, n. 23, Morro do Pinto, o conhecido macumbeiro de nome Paulo Ferreira, ia sacrificar um carneiro para mostrar aos presentes o seu trabalho de macumba, conforme ordenara seu protetor “muçulmano” [...] ³⁶²

Paulo José Ferreira, único alufá pesquisado aqui que diz ser afrobrasileiro, mais especificamente, baiano, tinha 45 anos quando foi levado a prestar depoimento na Delegacia. Foi acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890, após ser preso em flagrante sacrificando um carneiro, na rua Orestes, região central do Rio de Janeiro, parte da *Pequena África* carioca. Paulo José era baiano e líder de uma Mesquita, no mesmo endereço, chamado por seus seguidores de *Pastor da Religião Mahometana no Brasil*. Em 1936, o alufá seria preso novamente, acusado mais uma vez pelo artigo 157. Essa é uma das histórias de afro-baianos que migraram para o Rio de Janeiro e deixaram marcas profundas na religiosidade carioca, compondo o grupo minoritário mina da cidade, e se agrupando na mesma região, a *Pequena África*.

O nome *Pequena África* é atribuído ao sambista, compositor e pintor Heitor dos Prazeres (1898-1966) ³⁶³ entre as décadas de 1920 e 1930, e abrange os bairros da Saúde, Praça Onze, Gamboa e Santo Cristo, na região central e portuária do Rio de Janeiro. Local majoritariamente habitado, nas três primeiras décadas do século XX, por africanos e afrobrasileiros.

O historiador Eduardo Possidonio afirma, em dissertação de mestrado, que o Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, era uma cidade negra, contando com a presença de diversas tradições com origem em diferentes regiões africanas, mas com a presença marcada de centro-africanos ³⁶⁴. No fim da primeira metade do Oitocentos, a parcela negra da cidade já era superior aos brancos ³⁶⁵.

³⁶² Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 3.

³⁶³ Heitor dos Prazeres teria se referido à área como “África em miniatura”. Fonte: MOURA, 1995, p. 131.

³⁶⁴ POSSIDONIO, 2015, p. 21.

³⁶⁵ KARASH, 2000, p. 110.

O quantitativo de negros no Rio de Janeiro teve um aumento em fins do século XIX, à medida em que afro-baianos chegavam à região central, em busca de melhores condições de vida. O pesquisador Alberto da Costa e Silva analisa o aumento de africanos e afrobrasileiros na cidade do Rio de Janeiro, após a década de 1830, período que coincide com a Revolta dos Malês, em 1835. Logo, a cidade via crescer o número de africanos minas, já que eram minoria em comparação aos centro-africanos.

Ao chegarem à cidade, esses minas recebiam auxílio de outros minas já instalados na região, tecendo laços de solidariedade entre si. Eles procuravam se instalar no mesmo bairro, em volta ou perto da casa de um/uma mina de prestígio, alguém que tivesse chegado antes e fosse considerado bem-sucedido (social ou economicamente), quase sempre, lideranças religiosas³⁶⁶.

Por conta disso, na virada para o século XX, a região onde se instalaram ficou conhecida como *Pequena África*, que se estendia da zona do cais do porto, até a Cidade Nova, tendo como ponto central, a Praça Onze³⁶⁷. Importante ressaltar que existia uma alta mobilidade dessas pessoas nessa região, ainda no século XIX. Os historiadores Carlos Eugênio Líbano Soares, Flávio Gomes e Juliana Barreto Farias, em pesquisa nas Fichas de Matrícula da Casa de Detenção, puderam comprovar que alguns indivíduos eram presos mais de uma vez, e, além disso, mencionavam diferentes endereços:

Parece que a população africana do Rio de Janeiro circulava pela cidade, mudando de endereço com relativa facilidade, mas tendendo a residir em determinadas áreas do centro urbano, com o qual tinham familiaridade desde o tempo do cativo, formando colônias remanescentes da vigorosa população da primeira metade do século.³⁶⁸

³⁶⁶ SILVA, 2004, pp. 290, 291.

³⁶⁷ Idem, p. 131.

³⁶⁸ SOARES; GOMES; FARIAS, 2005, pp. 159, 160.



Figura 18. Mapa da População da Cidade do Rio de Janeiro por Freguesias, em 1890. Fonte: www.cartografia.org.br/. Acesso em: 24/10/2024.

O mapa acima identifica que, em fins do século XIX, a população do Rio de Janeiro se concentrava, principalmente, na região central da cidade, onde se localiza a Pequena África, indicada por Roberto Moura. Com o passar do tempo essa situação sofrerá mudanças significativas. A partir da década de 1920, muitos africanos e afrobrasileiros vão migrar para as regiões norte e mais tarde, para a Baixada Fluminense, fugindo das invasões policiais às casas de culto afro cariocas.

A presença dos afro-baianos no Rio de Janeiro pôde ser sentida após a Revolta dos Malês, em 1835, e, depois, em maior quantidade na virada do século. O pesquisador Sidney Chalhoub acredita que a partir de 1835, com o crescimento da migração baiana para a cidade, o culto aos *orixás* teria sofrido um aumento significativo:

[...] penso que há bons motivos para acreditar no crescimento constante de importância do culto aos orixás na Corte, especialmente na segunda metade do século XIX. É provável que os adeptos do candomblé tenham se multiplicado na cidade com as migrações baianas que se seguiram à revolta dos malês em 1835 e, principalmente, ao fim do tráfico internacional de africanos na década de 1850 — fato que causou o incremento do tráfico interprovincial de escravos.³⁶⁹

Essa migração de afro-baianos para o Rio de Janeiro é contada em depoimentos de figuras importantes para a religião afro, samba e carnaval da cidade, trazidas à tona por Roberto Moura. Uma delas é Carmem Teixeira da Conceição, mais conhecida como Tia Carmem, ou Dona Carmem do Xibuca, filha de santo do famoso pai de santo João

³⁶⁹ CHALHOUB, 1996, p. 141.

Alabá³⁷⁰. Dona Carmem era baiana, e diz ter vindo para o Rio de Janeiro antes da passagem do século, se instalando na região da Pequena África, na Cidade Nova. Roberto Moura observa que essas tias baianas eram o esteio dessa comunidade, responsáveis por moldar a nova geração, que nascia carioca³⁷¹. Dona Carmem, ao falar sobre a vida profissional de seu marido, Xibuca, também baiano, conta que: “[...] meu marido não quis ficar na Bahia, aqui no Rio se ganhava mais dinheiro, ele abriu uma oficina e ficou trabalhando aqui, tomava móveis para fazer, e consertava camas, aumentava diminuía, empalhava cadeiras. Um lutador!”³⁷²

Os homens desse grupo baiano, da Praça Onze, tinham como principal ocupação, a marcenaria, assim como mencionado por Dona Carmem. Já as mulheres, normalmente vendiam doces nas ruas, se organizando em corporações. Roberto Moura diz que foi a partir da intensificação das reformas nessa área, que se passou a exigir, com mais rigor, licenças para profissões autônomas e para o pequeno comércio³⁷³. As cobranças de impostos e as novas regras higienistas, de início do século XX, tiveram como foco afastar essa população da área central da cidade, que se queria nos moldes europeus.

A Praça Onze também abrigava a famosa casa de Tia Ciata, Hilária Batista de Almeida³⁷⁴ (1854-1924), também baiana, que teria chegado ao Rio de Janeiro em 1872. Nesse período, Tia Ciata conheceu João Alabá e entrou para sua casa de santo, localizada na rua Barão de São Félix³⁷⁵, 174, junto com Tia Carmem. A casa de Tia Ciata se constituiu como um dos espaços mais significativos para a memória afro-baiana e carioca do Rio de Janeiro. Era o ponto principal de encontro entre os negros baianos e cariocas que viviam na região, fato que propiciou os primeiros passos para a formação das Escolas

³⁷⁰ *Alágbà*. O pesquisador José Beniste encontra duas hipóteses para o nome de Alabá. Uma diz respeito a denominação ligada à circunstância do parto e a outra, mais aceita, refere-se ao nome do título ligado ao culto de Egungun e ao ritual de cabula, ambos realizados por ele. Fonte: BENISTE, 2019, p. 219.

³⁷¹ MOURA, 1995, p. 131.

³⁷² Idem, p. 94.

³⁷³ Idem, p. 96.

³⁷⁴ Conhecida como Ciata, Assiata ou Siata, era nascida em Salvador, chegou ao Rio de Janeiro com 22 anos de idade, morando, inicialmente, na extinta rua General Câmara, centro do Rio de Janeiro. Era quituteira, e seu marido, funcionário público ligado à Polícia, o que garantiu que a casa de Tia Ciata ficasse livre das batidas policiais. Fonte: Idem, pp. 139-143.

³⁷⁵ A rua Barão de São Félix, em fins do XIX e início do XX, é a área de maior concentração de negros e imigrantes pobres. É localizada entre a atual Estação Central do Brasil, o Morro do Livramento e o Morro da Conceição, passando pelo Cais do Valongo e a Pedra do Sal. Era repleta de candomblés, cortiços e maltas de capoeira, abrigando muitos egressos da diáspora baiana. Fonte: CUNHA, 2001, p. 165.

de Samba. Além disso, a casa de Tia Ciata, na Praça Onze, era frequentada por nomes famosos do samba carioca, como Donga, João da Baiana e Pixinguinha³⁷⁶.

Outro morador ilustre da Praça Onze era Henrique Assumano Mina do Brasil, o mesmo que, em 1907, na ocasião da prisão em flagrante do alufá Horácio de Sá Pacheco, é citado por uma das testemunhas levadas à Delegacia. O marceneiro Gustavo da Costa Silva disse que teria ido ao prédio da rua Barão de São Félix, n. 22, para visitar Henrique Assumano³⁷⁷. Já em 1927, ano em que Assumano foi levado à Delegacia, acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890, ele diz ser morador da extinta rua Visconde de Itaúna, n. 191, que pertencia ao bairro da Cidade Nova, Praça Onze. Essa é a mesma rua em que vivia Tia Ciata. Roberto Moura revela que Assumano era casado com a afro-baiana tia Gracinda, iniciada no Candomblé e dona de um bar chamado Gruta Baiana, localizado na avenida Rio Branco. Assumano e Gracinda não moravam juntos, pois, segundo Moura, as leis do culto islâmico dele impediam: “Contam que o anjo da guarda de Assumano só lhe permitia ter mulher três vezes por mês”³⁷⁸.

Assumano era muito conhecido entre os frequentadores do Candomblé de João Alabá, na Barão de São Félix, n. 174. Dona Carmem diz que quando ouvia o nome de Assumano, logo se benzia, e que ele era homem que trabalhava com os astros, passando dias em jejum. Em entrevista a Roberto Moura, Dona Carmem conta que um dia tia Gracinda ficou muito irritada em não poder estar em companhia de Assumano, e foi ao encontro dele, que quase morreu por conta disso³⁷⁹.

Assim como a casa de Tia Ciata era reduto da população negra da Pequena África, na rua Barão de São Félix, 174, casa de João Alabá, também era frequentada por baianos e cariocas. O Candomblé de Alabá foi um importante ponto de encontro para as populações de negros baianos e cariocas que habitavam a cidade. Lá frequentavam personalidades importantes da cidade, como alguns compositores de samba, Hilário Jovino Ferreira e Lalau de Ouro (Ogã de Alabá), fundador de blocos e ranchos na cidade. No mesmo perímetro da casa de Alabá estava o terreiro de Cipriano Abedé, na rua João Caetano. No jornal *Crítica*, o cronista Francisco Guimarães, conhecido como Vagalume,

³⁷⁶ SODRÉ, 2002, pp. 153, 154.

³⁷⁷ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 9, 9v.

³⁷⁸ MOURA, 1995, pp. 135, 136.

³⁷⁹ Idem, p. 195.

fez uma matéria sobre as festas do Candomblé de Alabá³⁸⁰. Segundo o jornal, as festas eram regadas de muita comida e bebida, as pessoas iam até lá por vários motivos:

[...] uns iam por fé, verdadeira devoção e lá pareciam pessoas de outro mundo [...]. Outros iam “fazer a obrigação”, isto é, iam colar grau ou melhor tomar posse do teu título, depois de haver satisfeito as exigências do ritual [...]. Havia um terceiro grupo: os que iam namorar, conquistar mulheres dos outros e marcar “rendez-vous” ou então, somente para comer e beber do bom e do melhor e cair no samba³⁸¹.



Figura 19. A Praça Onze, rodeada de cortiços. Seu nome oficial era Praça Onze de Junho, homenagem a data da Batalha do Riachuelo, 1865, durante a Guerra do Paraguai. A Praça Onze foi sendo reduzida desde os anos de 1930, e finalmente destruída, nos anos de 1940, para dar passagem à Avenida Presidente Vargas. Atualmente só resta um pequeno jardim, com o monumento em homenagem à Zumbi dos Palmares, próximo ao Sambódromo. Fonte: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?p=27390> . Acesso em: 31/10/2024.

A reunião de um incontável número de africanos e afrobrasileiros de diferentes lugares do Rio de Janeiro e da Bahia, e de diversas etnias, consagrou o Candomblé de Alabá como um dos principais locais de encontro dos jornalistas da época. Francisco Guimarães, o Vagalume, conta que era frequentador das rodas de samba de Alabá, deixando um relato sobre como eram estas festas:

Os sambas de João Alabá, também tiveram fama e deixaram nome na história. Em geral, a eles compareciam os seus “filhos de santo”, os habituais do seu “terreiro”. Às vezes enfiava a semana inteira; era, para bem dizer, o oitavário de um grande “candomblé” de iniciação de um “filho”, de uma obrigação de alguém que tinha que dar comida à cabeça ou oferecer um amalá³⁸² a seu santo ou mesmo o pagamento de uma multa. Vinha gente de longe, dos subúrbios,

³⁸⁰ GUIMARÃES, 2020, p. 102.

³⁸¹ *Crítica*, 13 de janeiro de 1929, p. 5.

³⁸² Comida oferecida ao *òriṣà* do fogo, *Şàngó* (Xangô). É feito com quiabo, camarão seco, peito de boi e azeite de dendê. É servido em uma gamela forrada com massa de acaçá e enfeitado com quiabos inteiros voltados para cima.

dos arrabaldes, de Niterói, São Domingos, da Maxambomba, Macacos, Belém e até da Barra do Piraí!³⁸³

O espaço do terreiro não era somente de celebração da religiosidade. Era o lugar de luta da população negra, para que sua cultura se mantivesse viva. Esse espaço era mantido pelo constante movimento de seus membros na sociedade, ora driblando as perseguições policiais, ora buscando melhores condições de vida nas ruas, para a garantia do sustento da casa³⁸⁴. O pesquisador Muniz Sodré vê esse espaço como a forma social do negro brasileiro por excelência, pois, além de abrigar uma grande diversidade cultural, é um lugar originário de força ou potência social para um grupo que vive em condições desiguais, à margem da sociedade branca, que se dizia *civilizada*. É através do terreiro que esse grupo conseguia manter um contato com suas origens e ancestralidade, frente ao espaço que valorizava costumes europeus³⁸⁵.

O terreiro, também, é o local onde o sagrado não poderia ser retido pela polícia, mesmo que seus objetos litúrgicos fossem confiscados: “Ali guardavam-se conteúdos patrimoniais valiosos (o *axé*, os princípios cósmicos, a ética dos ancestrais), mas também os ensinamentos do *xirê* - os ritmos e as formas dramáticas que se desdobrariam ludicamente na sociedade abrangente”³⁸⁶.

Esses locais concentravam tanto as atividades religiosas, quanto o lazer, com sambas, culinária e blocos de carnaval/ranchos. Um exemplo disso é a casa de Tia Ciata, já mencionada aqui. O músico João da Baiana, em entrevista transcrita por Roberto Moura, diz que essas festas poderiam ocorrer em conjunto e durar dias: “[...] A festa era assim: baile na sala de visitas, samba de partido alto nos fundos da casa e batucada no terreiro. A festa era de preto, mas branco também ia lá se divertir”³⁸⁷. O também músico, Pixinguinha, frequentador do mesmo local, disse: “[...] numa festa de preto havia o baile mais civilizado na sala de visitas, o samba nas salas do fundo e a batucada no terreiro. Era lá que se formavam e se ensaiavam os ranchos”³⁸⁸.

As comunidades religiosas dos afro-baianos no Rio de Janeiro experimentavam, constantemente, intercâmbios entre a Bahia e a África. Os imigrantes mantinham laços

³⁸³ GUIMARÃES, 1933, p. 114.

³⁸⁴ Idem, pp. 103, 104.

³⁸⁵ SODRÉ, 2002, p. 147.

³⁸⁶ Idem, p. 148.

³⁸⁷ MOURA, 1995, p. 115.

³⁸⁸ Idem, p. 116.

com suas comunidades religiosas na Bahia: “era comum as baianas de maior peso irem à Bahia tratar de suas coisas de santo e de negócios”³⁸⁹. Os negócios tinham relação com suas casas de Candomblé, normalmente as mães e pais de santo mantinham os terreiros nos dois Estados e iniciavam filhos de santo tanto em uma quanto em outra:

Agenor Miranda Rocha relata que João Alabá, de Omolu, “iniciou muitas filhas-de-santo”; Cipriano Abedé, de Ogum, “foi pai-de-santo de Dila e Maroca, ambas de Omolu e de Oya Bumi, entre outros”, acrescentando que “dele [recebeu] os ensinamentos para tornar-(se) Olossaim”; Mãe Aninha³⁹⁰, que estivera na então Capital Federal na segunda metade da década de 1880, “em 1925, volta à cidade, onde, no Santo Cristo, inicia sua primeira filha-de-santo do Rio, Conceição de Omulu”; Benzinho Bamboxê, de Ogum, “iniciou muitos filhos de santo e era pai carnal de Regina Bamboxê, iyalorixá de casa na Raiz da Serra. Virgílio de Yansã, conhecido pai-de-santo do morro de São Carlos, também fez obrigação com Benzinho Bamboxê”³⁹¹.

Apesar de formarem uma comunidade com laços bem profundos e terem sua importância para a formação do Candomblé de nação nagô/*kétu* no Rio de Janeiro, o pesquisador Tiago de Melo Gomes alerta que as tradições afro-baianas tiveram que dialogar com os costumes já enraizados na cidade, principalmente com as práticas de origem centro-africanas:

Deve-se sempre ter em mente, enfim, que a experiência afrobrasileira na Corte, depois Capital Federal, é necessariamente multifacetada e não pode, de forma alguma, se restringir à trajetória de alguns indivíduos destacados em uma comunidade da região portuária da cidade³⁹²

O historiador Caio Sérgio de Moraes também levanta essa questão. Ainda no século XIX, práticas religiosas marcadamente da África ocidental eram nomeadas pelos jornais com termos centro-ocidentais. Em 6 de setembro de 1872, o jornal *Correio do Brasil* receberia uma denúncia de um batuque funcionando na rua da Canela, centro do Rio de Janeiro, na casa de uma *preta mina*, chamada pelo jornal de *Mãe Quibombo*. O jornal também destaca que nessa residência eram praticados rituais de *fechamento de corpo*, entre outras práticas religiosas que seriam comuns às “sacerdotisas do Manipaço”³⁹³.

³⁸⁹ MOURA, 1995, p. 93.

³⁹⁰ Mãe Aninha de Xangô foi a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá na Bahia, e esteve no Rio de Janeiro onde abriu uma casa de Candomblé no bairro da Saúde, juntamente com Bamboxê e Oba Siniá, em 1910. Em 1925, volta ao Rio de Janeiro e, no bairro do Santo Cristo, inicia sua primeira filha de santo da cidade, Conceição de Omulu. Com seu falecimento, em 1938, Agripina de Souza de Xangô herda o axé e o transfere para Coelho da Rocha, Baixada Fluminense. Existem inúmeros relatos sobre a vinda de Mãe Aninha ao Rio de Janeiro, muitas discordâncias também, pensando nisto, escolhi este relato em específico por resumir pontos importantes sobre o assunto. Fonte: ROCHA, 2000, p. 25.

³⁹¹ CONDURU, 2010, pp. 180,181

³⁹² GOMES, 2003, p. 198.

³⁹³ *Correio do Brasil*, 6 de setembro de 1872, p. 2.

O nome *Quibombo*, segundo Caio Sérgio de Moraes, é um prato, típico da região centro-ocidental, preparado com quiabo. Uma outra variação dá conta que a origem da palavra, provavelmente, seria do quicongo *bombo*, que significa bufão, bobo³⁹⁴.

Já em outra ocasião, a notícia do jornal *Gazeta da Tarde*, em 15 de dezembro de 1883, conta que na rua da Imperatriz, n. 88, existia uma casa com vários *pretos minas*, liderada pelo africano mina Manoel Balthazar, conhecido pela alcunha de *Rei Alufá*, em pleno funcionamento. Segundo o jornal, a apreensão foi feita logo após uma denúncia de que naquele local: “[...] eram atraídos os incautos na esperança de fortuna”³⁹⁵. Já no dia seguinte, o jornal *Gazeta de Notícias* revelava que o *Rei Alufá*: “[...] distribuía fortuna aos adeptos do Manipanso”³⁹⁶.

O Manipanso é descrito por Eduardo Possidonio como pequenas estatuetas encantadas por um líder religioso, chamadas de inquice em solo centro-africano, e que, ao longo do século XIX, se propaga no Rio de Janeiro. Essa situação vai levar às autoridades a identificarem qualquer estatueta religiosa ou não, como manipansos, o que não necessariamente quer dizer que no local, invadido pela polícia, havia práticas religiosas centro-africanas.

MANIPANSO : idolo. Não vem nos dictionarios.
MANDINGA : arte de fechar o corpo, tornando-o invulneravel ; feitiçaria.

Figura 20. Definição de manipanso e mandinga, de acordo com a *Revista Brasileira*. Fonte: *Revista Brasileira*, 1880, p. 264.

Nessa definição dos termos manipanso e mandinga pela *Revista Brasileira*, em fins do XIX, já encontramos o termo centro-ocidental coexistindo com um termo ocidental. Mandinga, assim como foi dito no capítulo 1, é uma etnia que habita a região ocidental africana, que, já no século XVII, ajudou a disseminar o Islã pelo local, com sua influência no comércio. Já no Brasil, durante o século XIX e até os dias atuais, mandinga passou a identificar práticas religiosas afrobrasileiras, e se popularizou, dando o nome, também, às bolsinhas de couro que africanos muçulmanos carregavam no pescoço.

³⁹⁴ MORAES, 2024, p. 100.

³⁹⁵ *Gazeta da Tarde*, 15 de dezembro de 1883, p. 2.

³⁹⁶ *Gazeta de Notícias*, 16 de dezembro de 1883, p. 1.

Observando o século XIX, é possível encontrar práticas religiosas mina ocorrendo na cidade do Rio de Janeiro, antes mesmo da chegada dos afro-baianos. Em 1879, o jornal *Gazeta de Notícias* anunciava a prisão de Leopoldina Jacques da Costa, que recebeu a alcunha, em tom pejorativo, de *Rainha Mandinga*, pelos jornalistas que noticiaram o caso. Leopoldina foi reconhecida como a mãe de santo daquela casa, localizada na rua Príncipe dos Cajueiros, n. 236, atual rua Senador Pompeu³⁹⁷, que se encontrava cheia de africanos mina, grande parte, mulheres, que, pela descrição do jornal, estavam sendo iniciadas no culto:

[...] foram encontradas fechadas à chave e sem luz, cinco raparigas de cor preta, nuas e com as cabeças raspadas. Esse pequeno compartimento, que segundo parece, era destinado para nele ficarem reclusas por alguns dias, a fim de se purificarem, as neófitas que deviam habilitar-se para ser admitidas a receber a *fortuna* [...] ³⁹⁸

Essa é uma descrição muito próxima do ritual conhecido como *orô*. Durante o ritual, o/a neófito/a tem a cabeça raspada e, de acordo com as preferências da divindade para a qual está sendo feita a pessoa, diferentes animais serão sacrificados, normalmente cabritos e galinhas.

A cabeça do abiã³⁹⁹ e o ibá (e neste, principalmente, a pedra da divindade) são os principais pontos que recebem o sangue dos sacrifícios dos animais, pondo o corpo do iniciado em relação com os símbolos da divindade, unindo as várias formas de um mesmo conteúdo: o orixá. Sendo a cabeça considerada o ponto privilegiado da manifestação divina, é nela que se farão os principais cortes rituais (aberês). Os aberês são feitos na cabeça, na região da moleira (sutura bregmática) por onde se diz entrar o espírito do orixá e onde será posicionado o oxu (espécie de amálgama feito com elementos vegetais e sangue, em forma de cone). Também na língua (aqui simbolicamente ou não), braços, costas, peito e sola dos pés são feitas essas marcas.⁴⁰⁰

Em outra notícia, do dia 28 de setembro, 1879, o jornal *Gazeta de Notícias* descreve a mãe de santo como “inteligente, desembaraçada e bem falante⁴⁰¹”, que se encontrava em avançado estado de gravidez. A notícia sobre a invasão policial em sua residência traz detalhes que mostram a sofisticada estrutura de seu culto, com rituais de iniciação e mulheres responsáveis por sacrificar os animais para a iniciação. O jornalista

³⁹⁷ Passou a se chamar Senador Pompeu pelo decreto 1165, de 31 de outubro de 1917.

³⁹⁸ *Gazeta de Notícias*, 25 de setembro de 1879, p. 2.

³⁹⁹ *Abiyán*, em *yorùbá*, significa “nascer para um novo caminho”. O abiã traz a ideia de início, de nascimento, e ele representa realmente o começo pois é um pré-iniciado, o primeiro momento do futuro iaô. Fonte: BARROS, 2009, p. 76.

⁴⁰⁰ SILVA, 1995, p. 144, 143.

⁴⁰¹ *Gazeta de Notícias*, 28 de setembro de 1879, p. 2.

revela que trinta e três pessoas foram à Delegacia pedir a soltura da mãe de santo, um número expressivo, que bem poderiam ser de filhos de santo de Leopoldina.

No ano seguinte, o jornal *Gazeta de Notícias* traz denúncia parecida com o caso de Leopoldina. Segundo a notícia, na rua do Príncipe, também conhecida como Príncipe dos Cajueiros, mesmo logradouro de Leopoldina, existia uma casa de culto presidida por Laurentino, que tinha um companheiro “um tal Alfa”⁴⁰², ambos seriam pretos minas, que atuavam em um *zungú*, onde poderiam se encontrar filhos de santo. Eduardo Possidonio levanta a hipótese de que essa possa ser a mesma casa de Leopoldina, em que Laurentino poderia estar atuando nesse momento, por conta da gravidez da mãe de santo⁴⁰³. O “tal Alfa” acredito se tratar de um africano muçulmano, já que Alfa é uma das contrações do termo alufá.

Esses casos acima evidenciam que já existiam lideranças religiosas mina no Rio de Janeiro, com casas de culto estruturadas e hierarquizadas, antes da chegada dos afro-baianos na cidade.

3.2 Limpa-se o Rio de Janeiro! - A Modernização da Capital da República

Bravo! Limpa-se o Rio de Janeiro!
Os homens limpos! A cidade limpa!
Vai ser S. Sebastião a mais supimpa
Capital – por que não? Do mundo inteiro!⁴⁰⁴

O período que marca o fim do século XIX e início do XX ficou conhecido como *Belle Époque Carioca*, marcado pelo advento da República e dos ideais de modernidade e higienismo. A República procurava se afastar do que considerava *incivilizado* e *atrasado*, como forma de *limpar* a cidade, tanto de doenças, quanto daqueles que eram vistos como *indesejáveis*. É nesse sentido que o memorialista Luís Edmundo vibra, no soneto acima, publicado, primeiramente, em 1903, no periódico *O Malho*, com o progresso civilizatório chegando à cidade, através da limpeza social em andamento.

A modernidade é definida por Marshal Berman como um conjunto de experiências vivenciadas em um espaço em mutação, proporcionado pelo enraizamento do capitalismo, é um período de aceleração do progresso tecnológico e dos códigos de

⁴⁰² *Gazeta de Notícias*, 19 de março de 1880, p. 3.

⁴⁰³ POSSIDONIO, 2020, p. 173.

⁴⁰⁴ EDMUNDO, 2003, p. 34.

conduta. Portanto, o *ser moderno* é experienciar um ambiente que promete aventuras, poder, alegria, crescimento, transformação de nós mesmos e do mundo, ao mesmo tempo que ameaça destruir tudo o que somos, o que temos e o que conhecemos:

Ambientes e experiências modernos atravessam todas as fronteiras de geografia e de etnias, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: neste sentido, pode-se dizer que a modernidade une todo o gênero humano. Mas é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: envolve-nos a todos num redemoinho perpétuo de desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, tudo o que é sólido se volatiliza⁴⁰⁵.

A ideia era tentar recuperar todo o tempo perdido com o *atraso* do Império, o que causou um período instável de construção de novas sociabilidades e desestruturação de antigos costumes. Essas são as características principais desse período denominado *Belle Époque*, que via nos “bota-abaixo” o fim da herança colonial, inadequada ao dinamismo da modernidade. Além das moradias, o modo de vida dos pobres, africanos e afrobrasileiros, era considerado prejudicial e incompatível com esse momento de *glória* da sociedade branca carioca, que acreditava estar se aproximando do ideal civilizatório europeu.

Nesse período, o centro da cidade do Rio de Janeiro era acometido de vários tipos de doenças infectocontagiosas, dentre elas estão a febre amarela, peste bubônica, varíola e tuberculose, que eram responsáveis por um número incontável de óbitos, além de amedrontar os estrangeiros que chegavam à cidade. Por isso, as demolições dos cortiços, moradias dos mais pobres, eram muito esperadas pela sociedade abastada, àquelas pessoas encortiçadas representavam tudo o que a Primeira República queria distância. A *Revista Renascença* já comemorava as demolições e a expulsão dessas pessoas da região:

Este é o primeiro passo; o mais virá depois. Numa cidade onde as casas não sejam acachapados barracões indecentes e infectos, e as ruas não sejam esburacadas aglomerações de pedras e lajedos, a população deixará de ser esse ajuntamento de maltrapilhos em mangas de camisa e pés descalços, com que nos acotovelamos a cada instante.⁴⁰⁶

A *Revista Renascença* foi uma das grandes defensoras do processo de modernização da cidade e limpeza social, para transformar o Rio de Janeiro em exemplo para todo o país:

Queriam as obras, sim, mas a seu tempo... Mas em que tempo? Pergunto eu. Seria possível esperar mais, e esperar pelo que? O Rio de Janeiro estava perdendo os foros de cidade civilizada.

⁴⁰⁵ BERMAN, 1986, pp. 15, 16.

⁴⁰⁶ *Revista Renascença*, maio de 1904, p. 86.

Entretanto o Rio de Janeiro é o Brasil. O estrangeiro que aqui desembarca, de passagem num transatlântico, leva de sua rápida visita à nossa desprovida cidade uma triste ideia de todo nosso país. E esse estrangeiro, como milhares de outros que por aqui passam, é uma voz a proclamar nos serões de família e nas rodas de amigos o nosso descrédito. (...) procurar tornar o Rio de Janeiro, pois uma cidade moderna, confortável, e civilizada, é a necessidade indeclinável e inadiável do nosso problema econômico (...). E quando o Rio de Janeiro deixar de ser a cidade que ainda hoje é, eu lhes direi o que será o Brasil.⁴⁰⁷

A necessidade de *limpar* o Rio de Janeiro já era sentida desde a primeira metade do século XIX, em que a região central era considerada insalubre, assolada por frequentes epidemias. A primeira grande epidemia foi sentida entre 1849 e 1850, período em que a Febre Amarela castigou a cidade. O pesquisador Jaime Larry Benchimol estima que, numa população de 166.000 habitantes, a doença teria acometido 90.658, com 4.160 mortes. Em seu auge, no verão carioca, a doença fazia entre 80 e 90 vítimas por dia⁴⁰⁸. Com o objetivo de frear a epidemia, o governo imperial, por intermédio do Ministério dos Negócios do Império, lança, em 4 de março de 1850, o Regulamento Sanitário. Esse Regulamento visava o combate à epidemia, com medidas de controle sobre os indivíduos e a vida na cidade:

[...] Art. 4 – Será um de seus primeiros cuidados dividir a respectiva freguesia nos distritos que parecer conveniente, mas sempre de modo que os doentes necessitados, que n'ela residirem, possam ser tratados e visitados em suas próprias habitações; e as pessoas pobres remetidas, apenas adoecerem, para as enfermarias mandadas a criar pelo governo. [...]

Art. 11 – Proibirão que durante o nojo se conservem fechadas, como é costume, as habitações em que tenha falecido alguém da epidemia reinante; e bem assim darão as necessárias providências para que tais habitações, e principalmente os aposentos onde tenham permanecido os doentes sejam desinfetados, lavados e caiados. A desinfecção poderá ser feita por meio de mistura de ácido sulfúrico, sal de cozinha e peróxido de manganês.

[...] Art. 16 – Inspeccionarão igualmente as prisões e hospitais, conventos, colégios, oficinas, quartéis, teatros, estalagens e em geral todo e qualquer estabelecimento seja público o particular, onde se reúnam mais de vinte indivíduos, superintendendo em tudo que for concernente à Polícia Médica e higiene pública.

[...] Art. 18 – Não consentirão que pessoas não autorizadas por lei vendam remédios compostos ou simples debaixo de qualquer forma ou denominação; e a ninguém consentirão a venda de remédios de composição secreta, sem prévia licença da autoridade competente.

Art. 19 – Fiscalizarão a prática da medicina, cirurgia e farmácia em todos os seus ramos e dependências, conhecendo das habilitações dos que a exercerem, a fim de que só o farão pessoas competentemente habilitadas na forma das leis em vigor. [...] ⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ *Revista Renascença*, maio de 1904, pp. 84, 85.

⁴⁰⁸ BENCHIMOL, 1992, p. 113.

⁴⁰⁹ *Diário do Rio de Janeiro*, 6 de março de 1850, p. 1.

Com essas medidas o governo imperial dava os primeiros passos na execução de um saneamento da cidade, além de assinalar uma nova etapa na organização da medicina no Brasil. Ainda na década de 1850, é criada a Junta Central de Higiene Pública, órgão criado pelo governo, responsável pelas questões de saúde pública:

Tais questões de saúde pública estavam cada vez mais na ordem do dia, já que entre os políticos e governantes daquele período estava bastante presente a noção de que havia um caminho de “civilização” e “aperfeiçoamento moral” a ser buscado, o qual só seria atingido através da solução dos problemas de higiene pública. E, naquele contexto, ninguém melhor que os detentores do conhecimento científico, da técnica — principalmente médicos — para indicar os caminhos a serem seguidos na administração do país.⁴¹⁰

Apesar desses esforços, a procura pela medicina oficial, praticada por acadêmicos formados nas faculdades de medicina, não era predominante entre os diferentes grupos sociais. Os historiadores Gabriela dos Reis Sampaio e Eduardo Possidonio concordam que a medicina oficial sofria com a descrença e desconfiança da população em geral, que preferia os métodos tradicionais de cura, batizados de *charlatanismo* pelas autoridades imperiais.

Já nesse período, a intenção era acabar com o *atraso* do país, eliminando aqueles que representavam a *sujeira*, curandeiros, médicos sem diploma, homeopatas etc. A fim de tornar um país higiênico, civilizado e moderno⁴¹¹. Com o advento da República, em 1889, o ideal de modernidade e higiene passa a ganhar mais espaço no governo, se consolidando como o caminho para sanear o país, com especial atenção à cidade do Rio de Janeiro.

Os jornais começariam a enaltecer o estilo de vida moderno e limpo que o governo defendia. A imprensa ocuparia um lugar de destaque na defesa e manutenção dos valores republicanos. Ela se tornará o *locus* primordial de moldagem ideológica desse mundo, ou seja, a imprensa foi a responsável por criar os códigos de pertencimento nacional, a partir das relações sociais, com o claro objetivo de homogeneizar e unificar a sociedade dentro de um padrão cultural branco, aceitável, civilizado⁴¹².

Um dos grandes defensores dos ideais republicanos de higiene é o jornalista Paulo Barreto, mais conhecido como João do Rio. Em pesquisa de mestrado, identifiquei na primeira fase de escrita de Paulo Barreto que seu objetivo era denunciar às autoridades

⁴¹⁰ SAMPAIO, 2001, p. 112.

⁴¹¹ Idem, p. 138.

⁴¹² GUIMARÃES, 2020, p. 47.

republicanas os modos de vida que poderiam atrasar o progresso da cidade, apresentando estratégias elitistas para o controle dos excluídos desse processo, assim como divertir e aterrorizar a burguesia com aquelas pessoas consideradas *exóticas* e perigosas, sob o olhar carregado de preconceito da época. Utilizando o pseudônimo de João do Rio, o jornalista dá ênfase à rua como um espaço de disputa entre duas classes sociais que entrarão em combate várias vezes nessa época, seja pela revolta da vacina, seja pelos “bota-abaixo”, era a disputa entre o *moderno e civilizado* contra a *barbárie*⁴¹³. A exclusão social é verificada em cada aspecto da vida desses marginalizados, objeto de análise do jornalista.

Esta noção de civilização é uma construção ocidental/europeia, que, para o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), é a ideia que o ocidente tem de si, e tudo aquilo que foge a esta concepção é tido como incivilizado. Se lembrarmos que, em início do século XX, o Rio de Janeiro passava por transformações para tentar se igualar à Paris, que tinha o modo de vida considerado ideal, compreendemos o porquê desta ideia ter habitado a mente de João do Rio e do governo republicano. Além disso, esse conceito expressa a autoimagem que os países europeus têm de si, por isso acreditam ser o modelo ideal que a humanidade deve seguir. Portanto, civilização para Norbert Elias, pode aludir:

[...] a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conceitos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira de como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo poder judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, não há nada que possa ser feito de forma civilizada ou incivilizada. Daí ser sempre difícil sumarizar em algumas palavras o que se pode descrever como civilização.⁴¹⁴

Trazendo essa discussão para o âmbito da cidade do Rio de Janeiro, de fins do século XIX e início do XX, a ideia de civilização e modernidade estava atrelada às concepções da antropologia criminal, que tinha como expoente, o italiano Césare Lombroso. Essas ideias influenciaram, largamente, diversos intelectuais brasileiros da época, como Raymundo Nina Rodrigues, e o próprio João do Rio. A crença na possibilidade em se estabelecer um caráter hereditário para a criminalidade, deixaram africanos e afrobrasileiros com a marca da *incivilidade*. Por isso, Sidney Chalhoub utiliza o termo *classes perigosas*⁴¹⁵ para tratar dessa parcela da população da cidade, que foi

⁴¹³ GUIMARÃES, 2020, p. 49.

⁴¹⁴ ELIAS, 1994, p. 23.

⁴¹⁵ Segundo Chalhoub, essa expressão parece ter surgido na primeira metade do século XIX, por uma escritora chamada Mary Carpenter, em 1840, para falar sobre infância e criminalidade. A autora utiliza a

excluída dos planos de modernização do governo republicano. Essa classe seria *perigosa* pelo seu modo de vida, que seria nocivo para a sociedade *civilizada*:

E houve então o diagnóstico de que os hábitos de moradia dos pobres eram nocivos à sociedade, e isso porque as habitações coletivas seriam focos de irradiação de epidemias, além de, naturalmente, terrenos férteis para a propagação de vícios de todos os tipos.⁴¹⁶

Essa situação fica mais evidente a partir dos primeiros anos do século XX, mais especificamente no ano de 1904. O Decreto nº 5.156 de março de 1904 instaurava um novo regulamento dos serviços sanitários da União, que, dentre outras responsabilidades, tinha o dever de fiscalizar: “tudo quanto diz respeito à higiene domiciliar, à polícia sanitária dos domicílios, lugares e logradouros públicos”⁴¹⁷. Visando higienizar a cidade, o governo Republicano criou alguns encargos da Polícia Sanitária dos Domicílios, Lugares e Logradouros Públicos:

Art. 83. A polícia sanitária dos domicílios, lugares e logradouros públicos [...] será executada, em todo o Distrito Federal, de acordo com o presente regulamento, tendo por fim evitar a manifestação ou propagação das moléstias infectuosas, prevenir e corrigir os vícios das habitações e abusos de seus proprietários ou procuradores, arrendatários e moradores que possam comprometer a saúde pública [...]

Art. 84. A polícia sanitária será exercida pelos inspectores sanitários com superintendência dos Delegados de saúde, em visitas sistemáticas a todas as habitações particulares ou coletivas, estabelecimentos de qualquer espécie, terrenos cultivados ou não, lugares e logradouros públicos, onde, além de atender às suas condições higiênicas, asseio, conservação e estado da saúde dos moradores, verificarão mais o estado dos reservatórios de água potável e seu abastecimento, a integridade o funcionamento das instalações sanitárias, banheiros, tanques, lagos, esgotos, bueiros, etc., [...] sempre coadjuvados pelo pessoal que trabalhar sob sua jurisdição e que executará imediatamente as providências de caráter urgente, tais como:

[...] b) remoção do lixo, latas, garrafas, cacos e imundícies acumulados no interior das habitações, terrenos, lugares e logradouros públicos;

[...] As infracções serão punidas com a multa de 50\$ a 200\$, ficando então a casa interdita até observância destas disposições.

[...] Parágrafo único. Nas habitações coletivas só será tolerada a lavagem das roupas em tanques, quando estes forem abrigados, construídos sobre calçada cimentada, com inclinação necessária para o fácil escoamento das águas, ficando terminantemente vedado o uso de tinhas.

expressão, claramente, no sentido de um grupo social formado à margem da sociedade civil. Para Mary Carpenter, as classes perigosas eram constituídas pelas pessoas que já haviam passado pela prisão, ou as que, mesmo não tendo sido presas, haviam optado por obter o seu sustento e o de sua família através da prática de furtos e não do trabalho.

⁴¹⁶ CHALHOUB, 1996, p. 20.

⁴¹⁷ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 21/11/2024.

Art. 106. Nas habitações coletivas fica proibido cozinhar no interior dos aposentos e nos corredores [...]⁴¹⁸

A publicação desse regulamento vai coincidir com o mesmo ano da Revolta da Vacina, ocorrida entre 10 e 18 de novembro, de 1904. A Revolta eclodiu durante o governo de Rodrigues Alves e Pereira Passos na prefeitura da cidade. Tinha também como uma das personagens principais, o médico sanitarista Oswaldo Cruz, com campanha que visava erradicar a varíola, febre amarela e peste bubônica, com vacinação obrigatória de toda a população, o que causaram os protestos. Para completar a indignação dos mais pobres, o regulamento acima indicava que suas residências eram focos permanentes das visitas da Polícia Sanitária, isso quando não tinham suas moradias demolidas, para as obras de urbanização de Pereira Passos.

O médico sanitarista Oswaldo Cruz foi nomeado Diretor Geral da Saúde Pública em 1901, já com o desafio de enfrentar o problema sanitário da cidade, principalmente, a varíola. Visando o controle da doença, Oswaldo Cruz promoveu uma intensa campanha de vacinação obrigatória, que foi regulamentada no dia 9 de novembro de 1904, influenciada pela bem-sucedida implementação da vacinação contra a varíola na França, em 1902.

Os opositores do governo e do regulamento foram incisivos em criticar a truculência do decreto e dos enfermeiros, funcionários, fiscais e policiais que participavam da campanha, por conta da violência empregada por eles contra a população, além de pôr em dúvida a eficácia da vacina⁴¹⁹. Os jornais da época se dividiam entre aqueles que apoiavam a vacinação, contra os que aterrorizavam a população, já tensa, sobre os perigos da vacina.

No dia 17 de julho de 1904, o jornal *Correio da Manhã*, na coluna intitulada *Código de Torturas*, trazia o caso de uma mulher que tinha falecido após ser vacinada:

Morta em consequência da vacina

Mais um caso fatal vem demonstrar o quanto de irregular e prejudicial está se tornando o serviço afeito à Diretoria Geral de Saúde Pública.

E tudo se faz sem que o público tenha ao menos a certeza de que os seus autores serão devidamente punidos. Desta vez foi a vítima Cypriana Maria Leonarda, residente à rua da Alfândega n. 277, que faleceu de septicemia consecutiva à vacina.

O seu cadáver, com guia da polícia da 5ª circunscrição urbana, foi removido para o Necrotério, onde o examinou ontem o dr. Cunha Cruz, médico legista da polícia. A infeliz mulher apresentava os seios completamente gangrenados.

⁴¹⁸ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 21/11/2024.

⁴¹⁹ SEVCENKO, 2018, pp. 10, 11.

No estabelecimento acima referido esteve pela manhã o sr. dr. Oswaldo Cruz, diretor de Saúde Pública.

Consta-nos que na praça do Mercado achava-se também muito grave e em consequência à vacina uma outra pessoa, cujo nome é ainda ignorado. Tudo isso parece mostrar a falta de cuidado ou pelo menos imperícia que presidem aos trabalhos da Higiene Pública.⁴²⁰

A morte de Cypriana Maria Leonarda virou alvo de disputa entre os grupos de apoio e contrários ao regulamento. No dia 30 de julho, do mesmo ano, o jornal *O Malho*, famoso por trazer assuntos sérios em tom satírico, trazia a contradição entre o médico da polícia, Cunha Cruz e o médico sanitarista, Oswaldo Cruz:

O sr. Oswaldo Cruz afirmou ao sr. Seabra que a morte de Cypriana Leocádia não foi originada pela vacina, segundo atestara o médico da polícia dr. Cunha Cruz.

Pergunta-se:

- Em que Cruz estará a verdade...crucificada?
- Quem é o Pilatos dessa tragédia?
- Quem deve limpar as mãos na parede?⁴²¹

Em contrapartida, em 15 de dezembro, do mesmo ano, o *Gazeta de Notícias* publicava uma nota acerca da obrigatoriedade da vacinação, pontuando que essa medida era parte das sociedades *civilizadas e modernas*:

A vacina obrigatória é para o ilustre sábio uma medida de indiscutível eficácia. [...] Os governos podem impor medidas de higiene quando elas são gerais, como a destruição dos mosquitos e obter resultados maravilhosos mesmo quando as massas não estão convencidas da utilidade das medidas. Coisa diversa é, porém, decretar uma medida de profilaxia individual. Nesse caso é geral encontrarem-se resistências, que muitas vezes se manifestam sob uma forma violenta [...] a obrigatoriedade da vacina é devido à falta de preparo das massas, para reconhecerem a utilidade e a eficácia dessa medida.⁴²²

A lei defendia que seriam vacinados dos recém-nascidos aos mais idosos, prevenindo multas e demissões sumárias a quem se negasse. Sendo assim, na noite do dia 10 de novembro a tensão era grande e os populares já se organizavam para protestar. No dia seguinte, a Polícia foi chamada para controlar o motim, sem sucesso⁴²³.

A classe popular, armada de paus e pedras, retiradas das obras em andamento na cidade, tecia críticas tanto à violência empregada pelos sanitaristas, quanto aos ataques aos valores tradicionais, resistentes às modernizações da cidade. O historiador José Murilo de Carvalho identificou como principal motivo do levante, nessa sociedade fragmentada, a justificativa contra a vacinação obrigatória utilizada pelos mais pobres:

⁴²⁰ *Correio da Manhã*, 17 de julho de 1904, p. 2.

⁴²¹ *O Malho*, 30 de julho de 1904, p. 15.

⁴²² *Gazeta de Notícias*, 15 de dezembro de 1904, p. 1.

⁴²³ SEVCENKO, 2018, pp. 15, 16.

“invasão do lar e da ofensa à honra do chefe de família ausente ao se obrigarem suas filhas e mulheres a se desnudarem perante estranhos”⁴²⁴.

Lembro aqui que toda essa insatisfação, que culminou na revolta, já era sentida com a publicação do regulamento dos serviços sanitários, em 8 de março de 1904. Especificamente o artigo 98, levou diversas lideranças religiosas às Delegacias:

Art. 98. Nas visitas feitas em virtude dos artigos anteriores, e inspetor sanitário verificará se a casa carece de condições higiênicas, por defeitos ou vícios de construção ou da instalação dos aparelhos sanitários, ou se por abuso e falta de asseio dos moradores.

§ I. Nos primeiros casos, intimará o proprietário ou seu procurador ou o arrendatário a corrigir tais defeitos e vícios, fazendo os reparos ou melhoramentos necessários, dentro de prazo razoável, que ficará determinado, sob pena de multa de 50\$ a 200\$, dobrada nas reincidências. Nos outros casos, agirá imediatamente, intimando o locatário a não cometer outros abusos e a manter o asseio necessário, sob as mesmas penas.

§ II. Se, findo o prazo marcado na primeira hipótese do parágrafo anterior, os reparos ou melhoramentos indicados não tiverem sido executados, o inspetor sanitário imporá a multa cominada e fará nova intimação, marcando outro prazo, que será menor.

§ III. Na visita sanitária que se realizar posteriormente, na segunda hipótese, deverão os inspetores sanitários verificar se é mantido o estado de asseio ordenado, impondo a multa de 50\$ ao morador, cada vez que encontrar a reprodução dos abusos e faltas.

§ IV. Findo o prazo da nova intimação, na primeira hipótese, sem que tenha sido cumprida, será aplicada segunda multa, no dobro da primeira, solicitando o inspetor sanitário, imediatamente, do delegado de saúde autorização para fazer desocupar a casa, a fim de ser saneada, para o que será expedida, em tempo e a quem de direito, com prazo razoável, a intimação, afixando-se, na mesma ocasião, um edital assignado para a mudança dos moradores.

§ V. Se se tratar de estabelecimentos licenciados, será a licença previamente cassada e remetida à Prefeitura, procedendo-se no mais na forma já conhecida.

§ VI. Se a intimação a que se refere o parágrafo IV também não for cumprida, o inspetor sanitário imporá a multa de 200\$ e comunicará o fato ao Delegado de saúde, que, por sua vez o levará ao conhecimento do diretor geral, o qual providenciará, por intermédio do Juízo dos feitos da saúde pública, no sentido de ser levado a efeito o despejo.⁴²⁵

O Artigo 98 – O Regimento Sanitário de 1904

No início da busca pelos processos criminais que abrangiam os artigos 156, 157 e 158, do Código Penal de 1890, tal foi minha surpresa ao encontrar, nas fichas do Arquivo Nacional, inúmeros processos e inquéritos referentes ao artigo 98 do Regimento Sanitário de 1904. Diversas pessoas e instituições tinham sido enquadradas nesse artigo, algumas vezes junto com os três artigos do Código Penal de 1890. Diferente dos outros processos e inquéritos, os relacionados ao artigo 98, que foram possíveis de serem consultados, eram

⁴²⁴ CARVALHO, 2005, p. 136.

⁴²⁵ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 21/11/2024.

concentrados no Juízo dos Feitos da Saúde Pública. O curioso é que nenhuma delas tinha de fato sido inquirida ou processada por esse artigo, e sim por outros. O artigo 98 foi utilizado, pelos Inspectores Sanitários, como justificativa para entrar nas casas dessas pessoas sem autorização prévia, o que, acredito, ter inflamado os populares, culminando na Revolta da Vacina, em novembro de 1904.

Dessa forma, Joaquim José Ferraz, foi levado à Delegacia, em 26 de outubro de 1904, para responder pelos crimes tratados no artigo 98 do Regimento Sanitário, e pelos artigos 156 e 157 do Código Penal de 1890, exercício ilegal da medicina e prática de espiritismo, magia e sortilégios. Joaquim foi preso em flagrante por um Inspetor Sanitário, dr. Luiz Bandeira de Gouvêa, e levado ao Delegado de Saúde, dr. Leopoldo Torres.

Joaquim, de 54 anos de idade era brasileiro e analfabeto, era morador da rua da Serra, n. 1, no Andaraí, região norte do Rio de Janeiro, e diz ser adepto do Espiritismo. Em depoimento ao Delegado, Joaquim nega ser curandeiro e utilizar o Espiritismo para fascinar a credulidade pública, sem exercer perigo à ordem social da República, e disse ainda que:

Não foi o acusado surpreendido em flagrante de qualquer crime, conforme se diz na denúncia. Estava no meio dos seus irmãos em crenças, dissertando acerca de um ponto da moral Espírita, quando entraram os representantes da Repartição Sanitária e os da Polícia.⁴²⁶

O artigo 98 do Regimento Sanitário de 1904, foi a justificativa utilizada para inspecionar a residência de Joaquim. Dessa maneira, o Inspetor Sanitário, junto com os policiais, encontrara diversos bilhetes com pedidos de intervenções de espíritos, assinados por diferentes pessoas, além de livros da Doutrina Espírita, como o *Evangelho Segundo o Espiritismo*⁴²⁷, escrito por Allan Kardec (1804-1869)⁴²⁸. Assim, Joaquim recebeu voz de prisão pelos outros artigos, 156 e 157, considerados improcedentes pelo Juiz dos Feitos de Saúde Pública, em 10 de novembro de 1904.

⁴²⁶ Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, fls. 86, 86v.

⁴²⁷ Publicado em Paris, em 1864, essa obra escrita por Allan Kardec, em conjunto com espíritos, é uma das obras básicas da Doutrina Espírita, dando enfoque em questões religiosas, éticas e morais do comportamento do ser humano.

⁴²⁸ Pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, nascido em Paris, em 1804, é considerado o codificador da Doutrina Espírita. Era pedagogo, professor e tradutor. Se interessou em sistematizar pesquisas científicas sobre os fenômenos paranormais e mediunidade, escrevendo diversas obras, em conjunto com alguns espíritos, que se tornaram a base da Doutrina Espírita, como o *Livro dos Espíritos*, considerado o marco de fundação do Espiritismo.

Lauro pede a protecção dos bons espiritos para seu emprego e negocios e Ismenia pede a protecção para o estado em que está e saúde para seus filhos e marido espera sua protecção para sua mudança Rua 8 de Dezembro no 28 casa no 6 Avenida Mangueiras.

Figura 21. Carta endereçada à Joaquim José Ferraz, apreendida pelo Inspetor Sanitário. “Lauro pede a proteção dos bons espíritos para seu emprego e negócios e Ismenia pede a proteção para o estado em que está a saúde, para seus filhos e marido espera sua proteção, para sua mudança. Rua 8 de Dezembro n. 28, casa n. 6, Avenida Mangueiras” (foi mantida a grafia original da carta). Fonte: Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, fls 5v.

Ambos os endereços dos que pediam intervenção dos espíritos para seus casos, são da região norte do Rio de Janeiro, mesmo local de residência de Joaquim. Além desses dois bilhetes, existem mais de dez outros anexados ao inquérito, seguindo o mesmo propósito de pedidos aos espíritos por saúde, preces para proteção e conseguir emprego.

Seu Ferraz o Senhor faça o favor de rezar Izidoro José, Rua Conde Bonfim, 272.

Figura 22. Outro bilhete endereçado a Joaquim José Ferraz, sem assinatura. “Seu Ferraz o senhor faça o favor de rezar Izidoro José. Rua Conde de Bonfim, 272” (foi mantida a grafia original). Fonte: Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, fls 6.

Um caso parecido é o de Marius Silva, do mesmo ano. Marius foi levado às autoridades por infração sanitária, por um Inspetor Sanitário que se utilizou, também, do

artigo 98 e do 250 do Regimento Sanitário de 1904, além de ser acusado pelos artigos 156, 157 e o inciso 8 do artigo 338 do Código Penal de 1890. O artigo 250 dava aos Inspectores Sanitários poder para fiscalizar o exercício da medicina e farmácia, levando à Delegacia aqueles que praticavam o ofício de curar sem diplomação⁴²⁹.

Dessa forma, Marius foi denunciado na Segunda Delegacia de Saúde, por uma de suas clientes, dona Joanna Sebastião dos Santos, que teria recebido um medicamento para cura de moléstia física. Após a denúncia, o Delegado da Segunda Delegacia de Saúde, dr. Venâncio Lisboa, prendeu Marius em flagrante, quando dava consultas em sua residência, na rua Carvalho de Sá⁴³⁰, n. 21, no dia 2 de maio de 1904. O Delegado apreendeu diversos cartões de visita no local e anexou ao inquérito:

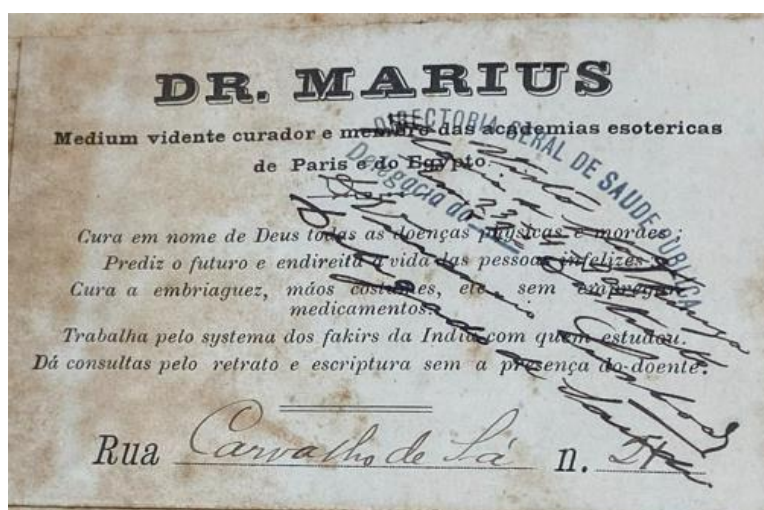


Figura 23. Um dos cartões de visita encontrados na casa de Marius Silva. “DR. Marius – Medium vidente e membro das academias esotericas de Paris e do Egypto. Cura em nome de Deus todas as doenças phisicas e moraes; Prediz o futuro e endireita a vida das pessoas infelizes; Cura embriaguez, mãos costumes, etc. sem emprego de medicamentos; Trabalha pelo systema dos fakirs da Índia com quem estudou. Dá consultas pelo retrato e escriptura sem a presença do doente (mantive a grafia original). Rua Carvalho de Sá n. 21”. Fonte: Inquérito de Marius Silva. L4.O.IFS.2705, 1904, fls. 11v.

Esse cartão de visita de Marius foi utilizado como prova dos crimes dos artigos 156 e 157, pelas promessas de curas e utilização da magia e seus sortilégios. Entretanto, dentre todos os artigos aos quais Marius foi denunciado, o mais grave era o 338 do Código Penal de 1890. A estratégia da Procuradoria dos Feitos de Saúde Pública foi relacionar o artigo 157 do mesmo Código Penal, com o crime de estelionato. O artigo 338 tratava do

⁴²⁹ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 21/11/2024.

⁴³⁰ Ficava na atual região do Largo do Machado, localizado no bairro do Catete.

crime de estelionato, abuso de confiança, dentre outras fraudes. Marius foi indiciado pelo inciso 8 do artigo 338, que dizia que era crime:

8º. Usar de falso nome, falsa qualidade, falsos títulos, ou de qualquer artil para persuadir a existência de empresas, bens, crédito, influência e suposto poder, e por esses meios induzir alguém a entrar em negócios, ou especulações, tirando para si qualquer proveito, ou locupletando-se da jactura alheia.
Penas – de prisão celular por um a quatro anos de multa de 5 a 20 réis do valor do objeto sobre que recair o crime.⁴³¹

Assim sendo, o Juiz dos Feitos de Saúde Pública, dr. Eliezer Gerson Tavares, em 20 de maio de 1904, declarou que julgar o acusado pelo crime do artigo 338, não era atribuição do Juizado da Higiene e Salubridade Pública. Além disso, o Juiz também teceu críticas à denúncia contra Marius pelo artigo 338:

A qualificação do estelionato dada pelo recorrente dos fatos atribuídos ao réu é aliás improcedente; isto porque, para constituir-se o crime de estelionato definido no nº 8 do art. 338 do Código Penal, não basta usar de falsa qualidade ou falso título, para persuadir a existência de influência e suposto poder e tirar lucro pecuniário; á ainda preciso que o réu tenha induzido a sua vítima a entrar em negócio ou especulações de que ele (estelionatário) tire o proveito para si. E é bem de ver que no caso dos autos, pelos termos da própria petição inicial, o recorrente não atribui ao réu o emprego dos seus ardis, isto é, o exercício da medicina, sem a necessária habilitação acadêmica e autorização legal, ou a prática da magia para induzir as suas vítimas a entrarem em especulações ou negócios; logo, não é caso de estelionato.⁴³²

Marius chegou a ser condenado pelo Juiz dos Feitos de Saúde Pública, Eliezer Gerson Tavares, a sete meses de prisão e multa de 583 mil réis, pelos crimes que constam nos artigos 156, 157 e 338 do Código Penal de 1890⁴³³, como apresentado no *Diário Oficial* de 17 de agosto de 1904⁴³⁴. Embora o oficial de Justiça tenha relatado que Marius havia se mudado para o Rio Grande, ele não foi localizado, sendo o processo arquivado no mesmo ano.

Essa situação não ficou restrita ao ano de 1904. Em outro inquérito, aberto pelo Juízo dos Feitos de Saúde Pública, do ano de 1908, o mesmo Juiz do caso de Marius Silva, Eliezer Gerson Tavares, inquiria Leopoldo Cirne, presidente da Federação Espírita Brasileira. Leopoldo era o representante da Federação, que foi multada em 200 mil réis, por conta do inciso 2, do artigo 98 do Regulamento Sanitário, de 1904⁴³⁵. O inciso 2 desse artigo dizia que:

⁴³¹ SOARES, 2004, p. 716

⁴³² Inquérito de Marius Silva. L4.O.IFS.2705, 1904, fls. 29v, 30.

⁴³³ Idem, fls. 61.

⁴³⁴ *Diário Oficial*, 17 de agosto de 1904, p. 3831.

⁴³⁵ Inquérito de Leopoldo Cirne. L4.O.IFS.176, 1908, fls. 2.

§ II. Se, findo o prazo marcado na primeira hipótese do parágrafo anterior, os reparos ou melhoramentos indicados não tiverem sido executados, o inspetor sanitário imporá a multa cominada e fará nova intimação, marcando outro prazo, que será menor.⁴³⁶

A Federação Espírita Brasileira⁴³⁷, localizada na Rua do Rosário, n. 97, já tinha sido visitada por um Inspetor Sanitário anteriormente, que teria apontado os melhoramentos que deveriam ser feitos para estar de acordo com o Regulamento Sanitário. Em 22 de agosto de 1908, sofreu outra inspeção, em que o Inspetor julgou insuficientes as melhorias feitas, o que acarretou a multa.

Leopoldo Cirne, tendo como advogado o dr. Aristides Spinola, criticou a atuação dos Inspectores Sanitários da cidade, que, segundo ele, exerciam constante perseguição às Casas Espíritas e aqueles que se dedicavam à Doutrina Espírita. Segundo consta no inquérito, tanto o prédio da Rua do Rosário, quanto um outro localizado na rua São José, n. 60, ambas no centro do Rio de Janeiro e pertencentes à Federação Espírita Brasileira, foram tidos como inadequados segundo as normas sanitárias vigentes.

A partir do termo de intimação que o advogado, dr. Aristides Spinola, anexou ao inquérito, é possível entender como funcionavam, na prática as investidas dos Inspectores Sanitários nas casas invadidas, com a justificativa do cumprimento do artigo 98 do Regulamento Sanitário. O prédio onde funcionava a Federação Espírita Brasileira tinha sido reformado, mesmo assim, o Inspetor Sanitário considerou o local inadequado. O inquérito termina, em 6 de maio de 1909, com o pedido de devolução da fiança paga por Leopoldo Cirne, para responder solto⁴³⁸. Não se sabe se ele obteve sucesso.

⁴³⁶ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 21/11/2024.

⁴³⁷ A Federação Espírita Brasileira foi fundada em 1884, na residência do fotógrafo português Augusto Elias da Silva (1848-1903), na rua da Carioca (então rua de São Francisco de Assis, nº 120, centro do Rio de Janeiro. A Federação teve como expoente, nesse período, o médico Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900), mais conhecido como Bezerra de Menezes, eleito presidente da Federação Espírita Brasileira em 1889.

⁴³⁸ Inquérito de Leopoldo Cirne. L4.O.IFS.176, 1908, fls. 61.



Figuras 24 e 25. Termo de intimação feito por um Inspetor Sanitário, exigindo melhoramentos no prédio da Federação Espírita Brasileira da rua São José, n. 60. “6ª Circunscrição da 3ª Delegacia de Saúde Capital Federal, 2 de junho de 1908. 2º Termo de Intimação – De conformidade com o art. 98 do Regulamento vigente, fica por este instrumento intimado o proprietário, arrendatário do prédio da rua de São José n. 60, e na falta de cumprimento desta intimação, sujeito às penalidades da lei, a executar no prazo de 30 dias os melhoramentos seguintes: no sobrado: ladrilhar o chão e paredes da cozinha. Ladrilhar o compartimento onde há uma claraboia de ferro esmaltado e abrir claraboia sobre este compartimento. Reparar e calafetar o assoalho e fechando de [?] para a loja. Restabelecer o ladrilho do térreo dos fundos e obstruir todos os buracos de ratos existentes. Na loja: Retirar o compartimento da latrina do local escuro em que está e instalá-la de acordo com o art. 115 e 116 do Regulamento Sanitário⁴³⁹ e Posturas Municipais. Dá aí a luz dos fundos do corredor escuro e infecto da loja. [?] os buracos de ratos. Fazer concertos gerais de conservação e asseio. Inspetor Sanitário”. Fonte: Inquérito de Leopoldo Cirne. L4.O.IFS.176, 1908, fls. 21, 21v.

A todo momento, a Federação Espírita Brasileira, por meio de seu advogado, relata a arbitrariedade das invasões e condenações dos Inspetores Sanitários, que podiam inquirir o dono do local, em outros artigos da Constituição. Por isso, acredito que os inquéritos e processos abertos por conta do Regulamento Sanitário, devem ser levados

⁴³⁹ Art. 115. As latrinas só poderão funcionar em compartimentos que receberem diretamente luz e ar do exterior e terão sempre caixas de lavagem, de jato provocado, cobertas de maneira a não permitir a entrada dos mosquitos, devendo ser feita a sua instalação de modo a não haver comunicação direta da bacia com o reservatório abastecedor do domicílio.

Art. 116. As latrinas de válvula serão toleradas desde que seu funcionamento seja perfeito, devendo ser substituídas por outras mais de acordo com os princípios de higiene (Long Hopper, Wash out, Improved or Wide Hopper, Leydas), desde que funcionem mal ou estejam quebradas.

Fonte: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 21/11/2024.

em conta quando tratamos do clima de apreensão vivido pelos populares, constantemente vigiados pela União, em uma cidade fragmentada e tensionada.

3.3 O Código Penal de 1890: Perseguição e Negociação dos Espaços Religiosos

No alvorecer do dia 11 de outubro de 1890 era promulgado, pela Primeira República, o novo Código Penal do país, sucessor do Código Imperial. O Código Penal de 1890 procurava atender aos apelos das elites para exercer o controle e ordem social, exigidos pelas ideias de modernidade, civilização e higienismo social. Esse fato levou a República a se ocupar, primeiro, com a construção de um Código Penal, e só um ano depois, com a Constituição, em 1891. Buscando justificar essa pressa em aprovar um Código Penal para o país, o então Ministro da Justiça Campos Sales (1841-1913) disse haver uma copiosa necessidade de se criar uma norma penal para o país, mesmo não tendo ainda uma Constituição. Essa emergência era em razão da necessidade, segundo o Ministro, de se organizar a Justiça Federal, para então articular a estabilidade política do país. Dessa maneira, garantia-se a soberania nacional, em consonância com os poderes Legislativo e Judiciário⁴⁴⁰.

Aqui vou me ater a três artigos do Código Penal de 1890, 156, 157 e 158, dispostos no Capítulo III – Crimes contra a Saúde Pública:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

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

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

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

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

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

⁴⁴⁰ GOMES, 2013, p. 4.

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

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

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

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.⁴⁴¹

Esses três artigos foram largamente utilizados para criminalizar as manifestações religiosas afrobrasileiras, em geral, especialmente o artigo 157. Com esses artigos, a República alimenta o ambiente de tensão entre médicos oficiais e os praticantes de medicinas populares, que já acontecia no Império: “O curandeirismo foi severamente combatido, porque foi encarado como ignorância, como um nó a ser apagado antes da nossa história, para que fosse assegurado o monopólio da medicina científica (ou dos médicos)”⁴⁴².

Apesar disso, a Constituição de 24 de fevereiro de 1891, estabelecia, no artigo 11, inciso 2, que: “é vedado aos Estados e à União estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”. E mais ainda no artigo 72, § 3º:

Art.72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes a liberdade, a segurança individual e a propriedade, nos termos seguintes [...]

3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum [...]⁴⁴³

A República, com essas medidas, buscava seguir em direção à modernidade francesa, que já defendia a laicidade do Estado, assim como a secularização dos aparelhos legais: casamentos e enterros. Vale destacar que, na prática, essa liberdade de culto estava atrelada à moral cristã⁴⁴⁴, o que significava de fato que somente as religiões que se

⁴⁴¹ COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1890, p.69.

⁴⁴² SCHRITZMEYER, 2004, p. 101.

⁴⁴³ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acesso em 22/11/2024.

⁴⁴⁴ O debate sobre a laicidade do Estado ocorre com o apogeu das religiões protestantes, que reivindicavam a liberdade de culto e tolerância religiosa. Norberto Bobbio, quando analisa o significado de tolerância religiosa, observa que seu significado é histórico e diz respeito aos problemas de convivência enfrentados,

aproximavam do discurso comportamental cristão seriam aceitas, deixando de fora qualquer manifestação afro religiosa. Mesmo assim, segundo o historiador Caio Sérgio de Moraes, a Constituição abria margem para que os três artigos do Código Penal de 1890, fossem desqualificados, pois dependiam da interpretação da lei, de quem estava julgando (policiais, Delegados e Juízes)⁴⁴⁵.

Dessa forma, o Juiz criminalista Francisco José Viveiros de Castro, integrante da Nova Escola de Direito⁴⁴⁶ e atuante no Rio de Janeiro de fins do Oitocentos, defendia que o artigo 157 do Código Penal de 1890, estaria revogado pelo § 3º do art. 72 da Constituição Brasileira, descrito acima. O jurista julgava que a liberdade de culto era um direito de todo cidadão. Em livro de sua autoria *Questão de Direito Penal*, no segundo capítulo, intitulado *A Liberdade de Consciência Perante o Código Penal: Prática do Espiritismo*, Viveiros de Castro comenta o processo de Antônio Francisco e outros que estavam em uma celebração religiosa na rua do Lavradio, n. 42, em 1899, e coloca, na íntegra, a sentença proferida por ele:

A plena liberdade religiosa é um direito do cidadão, a consciência um asilo inviolável. Por mais ridícula que pareça a crença nos efeitos atrativos das pipocas de milho e nos efeitos repulsivos das cruces de azeite, ninguém pode ser por este fato processado e punido. É um direito acreditar em tais efeitos, como outros acreditam nas maravilhosas curas da água de Lourdes, nas velas bentas, nas orações milagrosas, nos passes prodigiosos das mãos magnéticas [...] O Estado não tem o direito de impor pela cadeia a eliminação da superstição.⁴⁴⁷

Mais à frente, Viveiros de Castro vai apoiar sua sentença em um dos trabalhos mais importantes da época, de autoria do médico Raymundo Nina Rodrigues, a respeito das contribuições africanas e indígenas para a construção da sociedade brasileira. Esses estudos foram publicados pela *Revista Brasileira*, intitulado *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, de 1896, e traziam à tona o quanto a sociedade branca estava envolvida com as tradições religiosas afro-indígenas, “diluído no fundo supersticioso da raça branca”⁴⁴⁸. Nina Rodrigues também considera, nessa pesquisa, a forte influência que o

por conta da ruptura entre católicos e protestantes, no século XVI. A ideia de tolerância então, nasce em uma tentativa de convivência pacífica entre religiões cristãs. Fonte: BOBBIO, 2004, p. 94, 95.

⁴⁴⁵ MORAES, 2024, p. 55.

⁴⁴⁶ A historiadora Adriana Gomes tem um estudo bem aprofundado sobre a Nova Escola de Direito e a Constituição de 1891. Ver: GOMES, Adriana. Um “crime indígena” ante as Normas e o Ordenamento Jurídico Brasileiro: A Criminalização do Espiritismo e o Saber Jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900). Tese (Doutorado em História). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

⁴⁴⁷ CASTRO, 1900, pp. 106, 107.

⁴⁴⁸ Idem, p. 109.

catolicismo e outras religiões europeias (Espiritismo, por exemplo) sofreram, no Brasil, das práticas mágicas africanas e indígenas “[...]todas recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria do negro”⁴⁴⁹.

Em 7 de novembro, de 1904, o Juiz criminalista Viveiros de Castro vai utilizar a mesma estratégia para julgar o caso de Joaquim José Ferraz, o mesmo que caiu nas malhas da Justiça Sanitária pelo artigo 98, e foi acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. O Juiz continua a sua defesa de que somente praticar magia e espiritismo não é um crime em si, ao contrário do estelionato, o que não foi provado pela acusação. Para isso, ele lembra que na Constituição, o artigo 72, garantia o direito à plena liberdade de consciência, não podendo ninguém ser processado e punido por causa de suas crenças religiosas. Por fim, Viveiros de Castro defende que “não comete crime o espírita que invoca espíritos para cura”⁴⁵⁰, considerando improcedente a acusação pelo artigo 157, o que livrou Joaquim da Justiça.

A atuação de Viveiros de Castro, em fins do Oitocentos e início do XX, vai influenciar diversos outros processos, sendo utilizado como estratégia das defesas dos acusados pelo artigo 157. O caso de Antônio Francisco foi julgado improcedente, assim como vai acontecer com outros casos, por exemplo, dos alufás aqui apresentados e de outras lideranças afro religiosas, processadas pelo mesmo artigo.

É possível observar essa influência na defesa do alufá Paulo José Ferreira, levado à Justiça em 1936. Preso em flagrante enquanto reunia um grupo de pessoas em sua residência para as orações muçulmanas. O advogado dr. Mário José da Costa, buscando defender o acusado do artigo 157, fez a mesma comparação que Viveiros de Castro já tinha feito em 1899, com o catolicismo:

[...] a polícia, na busca procedida na habitação do indiciado só encontrou embrulho com incenso, outro com areia, um rosário com contas africanas e alguns livros. Ora, isto não constitui crime, porque a Igreja Católica queima durante as cerimônias religiosas incenso em um Turíbulo, além disto troca por moeda orações e rosários, sem que isto constitua crime nem seja apreendido pela polícia. Com uma circunstância que todos estes atos são feitos em troca de dinheiro, logo, se o denunciado cometeu uma infração penal, *ipso-facto* todos os padres e pastores protestantes praticam, diariamente as mesmas infrações, sendo que estes jamais foram incomodados pela polícia; onde, pois, a igualdade da Lei?⁴⁵¹

⁴⁴⁹ CASTRO, 1900, p. 109.

⁴⁵⁰ Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, fls. 135-140.

⁴⁵¹ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 56, 57.

Após a extensa defesa do advogado, o processo foi considerado improcedente pelo Juiz dr. Nelson Hungria Holffbauer, absolvendo em absoluto Paulo José Ferreira, em 6 de maio de 1937. O Juiz acatou a defesa do acusado, proferindo, na sentença, argumentos bem parecidos com o de Viveiros de Castro, sem dúvidas houve influência das ideias do Juiz criminalista:

Considerando que os bilhetes transcritos no laudo pericial a fls 33 não justificam a intervenção da Justiça Penal na espécie, pois, de outro modo, ter-se-ia igualmente de processar os passes católicos e passes protestantes, que, mediante a aceitação de esportulas, promete até o “reino dos Céus” [...] ⁴⁵²

As cartas as quais o Juiz se refere não foram anexadas ao processo, mas foram transcritas pelos Peritos que ficaram responsáveis por examinar os objetos apreendidos na casa do acusado. São duas cartas transcritas enviadas por sua clientela, com pedidos de intervenção mágica para assuntos particulares. A primeira carta, por exemplo, pede para o alufá “fazer um trabalho para o Banco Ultramarino”, para liberação de dinheiro do tio da pessoa que a escreveu. Já a segunda, um consulente pede para: “Desembaraçar a vida de Antoni Mendes que está muito atrapalhada não resolve os negócios” ⁴⁵³. Por conta do conteúdo dessas cartas, o Juiz entendeu que eram encantamentos parecidos com os que são feitos nas Igrejas católicas e Protestantes, que também pediam dinheiro em troca dessas intervenções.

Antes do acusado ser levado ao Juiz, ele passava por uma série de violências do próprio Estado. Primeiro a denúncia, que poderia ser diretamente nas Delegacias ou por notas enviadas aos jornais, depois a batida policial, que, muitas vezes, acontecia em meio a cerimônias religiosas, seguida de violência litúrgica, com a apreensão de objetos religiosos e até mesmo a destruição deles. Após esse ciclo de violências, o acusado era levado à Delegacia, onde sofreria mais violências. A imprensa da época se aproveitou muito dessa situação, seja denunciando as casas e lideranças religiosas afro cariocas, seja construindo narrativas, com teor exótico, em torno dessas histórias de violência.

O Braço da Repressão: Uma Cidade Tensionada

O Candomblé da Rua de S. Cláudio
Com vista à polícia do 9º Distrito Agora que a polícia parece estar empenhada em sanear a cidade dos péssimos elementos que a infestam, configura-se-nos oportuno solicitar imediatas e enérgicas providencias no sentido de ser dado paradeiro às cenas ignóbeis e indecorosíssimas de que é teatro a casa da rua de S. Cláudio n. 13, em que reside Salustiano de tal, empregado na Repartição Geral dos Telégrafos. O referido indivíduo, associado a um tal Benedicto

⁴⁵² Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 63v.

⁴⁵³ Idem, fls. 36, 36v.

Ramos, um tipo desocupado e perverso, entrega-se todas as segundas, quartas e sextas-feiras, a prática das mais esquisitas feitiçarias, que é sempre acompanhada de defumadores e de uma barulhada infernal. A vizinhança, já não podendo suportar os inconvenientes advindos de tão perigoso antro, pede por nosso intermédio, urgentes medidas das autoridades do 9º Distrito, a fim de que seja dado cabo nos inquantificáveis abusos que praticam na casa em questão.⁴⁵⁴

Essa denúncia publicada no jornal *Gazeta de Notícias* é um exemplo, em meio a tantos, de como a imprensa foi a principal propagadora das ideias de higienismo social, defendidas pela República. Esse tipo de denúncia é muito presente nos jornais do período que abrange o recorte histórico dessa pesquisa, 1890-1937, e revela o empenho de uma elite branca em eliminar os focos de incivilidade e barbárie de cor negra. Para isso, não só a imprensa foi uma grande aliada, mas também uma gama de intelectuais contribuiu, cada um, para moldar o imaginário social desqualificador do negro e de suas religiosidades como primitivas e arcaicas, e que o rolo compressor da modernidade acabaria com seus costumes⁴⁵⁵.

A ideologia civilizatória da República marchava rumo a perspectiva de um novo Brasil. A intenção era esquecer a herança cultural ibérica colonial e escravocrata, e copiar o modelo europeu burguês industrial, mas sem a população negra no centro da Capital Federal. Para tanto, a polícia, cada vez mais, invadia as casas de culto e prendia sacerdotes e demais adeptos. Tudo isso legitimado pela imprensa que instigava a violência contra estes indivíduos, ao mesmo tempo em que ridicularizava as práticas religiosas afro cariocas. Essa conjuntura social e política destas denúncias nos jornais é pautada na ideia do embranquecimento, unido à modernização, o que fazia com que todos os discursos sobre as formas de viver, costumes e práticas religiosas deveriam ter cunho negativo e/ou cômico.

Para defender esse ideal civilizatório, a República contava com o aparato repressor, que tinha o objetivo de controlar as *classes perigosas*, mantendo a ordem da cidade, para a elite. A polícia era o principal órgão de apoio ao projeto higienista republicano, sua função era manter em constante vigilância e controle os populares, que já viviam em estado de tensão, visto as consequências das reformas pela cidade:

Os “territórios dos pobres” são invadidos, seus quartos examinados, suas camas remexidas e eles são expulsos de suas casas, pois [...] asseio, moralidade, ordem e beleza, que definiam os ideais da noção de público, não se encontravam naquela camada da população, ela deveria ser afastada do

⁴⁵⁴ *Gazeta de Notícias*, 2 de abril, 1928, p. 2.

⁴⁵⁵ ORO; BEM, 2008, p. 304.

espaço comum dos que apresentavam tais qualidades [...] mecanismo engenhoso que produzia a culpabilização do pobre pela exclusão a que estava sujeito, por causa de sua miséria moral e material, por sua resistência ao progresso, pelo atraso da nação, além de ser o foco de todas as moléstias, de todos os males que enfeiam e contagiam a cidade.⁴⁵⁶

Todos esses ingredientes produziram uma cidade tensionada ao extremo. As ruas, segundo Chalhoub, se transformaram em verdadeiros espaços de guerra⁴⁵⁷, com os mais pobres sendo afastados da região urbana, empurrados para os subúrbios ou para as encostas dos morros.

A polícia do Rio de Janeiro, em fins do século XIX, sofre um processo de profissionalização e militarização, tornando-se mais sofisticada e requintada, junto com a burocratização da força policial. Para aumentar a vigilância contínua da cidade, em 30 de março de 1907, através do Decreto nº 6.440, a polícia vai passar por uma grande reforma, que vai permitir a organização de mapas estatísticos, modelos de registros de crimes, instituição do serviço médico-legal, de identificação e o de estatística⁴⁵⁸.

Com o passar das décadas do século XX, é possível observar a modernização das Delegacias, a partir do uso de datilógrafos na escrita dos processos e inquéritos, que antes, eram escritos à mão. Dessa forma, a polícia assumiu um papel instrumental técnico no cotidiano da cidade. Junta-se a isso, o emprego das ideias da criminologia, defendidas por Cesare Lombroso (1835-1909) no século XIX, separando o que seria considerado normal ou desviante, aqueles que nasceram com a marca da criminalidade e aqueles que deveriam ser protegidos deles.

Abaixo, uma das modernizações implementadas na polícia, a Filial do Gabinete de Identificação e de Estatística, que serviam para fichar os acusados, recolhendo informações pessoais e suas digitais, que ficariam nos arquivos policiais. Essa ficha está anexada no processo criminal de Horácio de Sá Pacheco, de 1907.

⁴⁵⁶ COIMBRA, 2001, p. 101

⁴⁵⁷ CHALHOUB, 1986, p. 30.

⁴⁵⁸ NEDER; NARO; SILVA, 1981, pp. 235, 236.

111-11

Filial do Gabinete de Identificação e de Estatística na Delegacia 14/27
de Polícia do 8º Distrito

Certifico que a presente «individual dactyloscópica» pertence a:

Horácio de Sá Pacheco
e de 4ª mão

anos; natural de _____

Profissão *Aplicador* Estado Civil *Solteiro*

Idf. em 16 de Setembro de 1907

Rio de Janeiro, 16 de Setembro de 1907

Edouardo Affonso Guimarães

FIGURA DA PESSOA IDENTIFICADA.

Figura 26. Frente da ficha de identificação e Estatística da Delegacia de Polícia do 8º Distrito, pertencente ao acusado Horácio de Sá Pacheco. Fonte: Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 14.

Nem sempre as informações contidas nas fichas batiam com as fornecidas pelo acusado no Auto de Qualificação. Como exemplo, nesse caso, consta na ficha de identificação que os nomes dos pais de Horácio são ignorados, desconhecidos. Entretanto, no Auto de Qualificação, Horácio diz que seu pai se chamava Abat de tal e sua mãe Abalazo de tal. O Auto de Qualificação foi feito pelo Delegado no dia 22 de outubro, do mesmo ano da ficha de identificação, ou seja, Horácio pode ter fornecido informações diferentes para os agentes. Outra informação desconstruída é seu estado civil, que na ficha consta como solteiro, mas no Auto de Qualificação consta que Horácio era casado. Além da profissão que, no Auto, ele diz ser empregado no comércio de noz de cola, já na ficha, consta como sem profissão.

Polícia do Distrito Federal
Brasil

Filial do Gabinete de Identificação e de Estatística na Delegacia
de Polícia do 8º Distrito

SERIE

Mão Direita

POLLEGARES INDICADORES MEDIOS ANNULARES

SECÇÃO

Mão Esquerda

SECÇÃO

Figura 27. O verso da ficha de identificação, contendo as digitais do acusado. Fonte: Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, fls. 14v.

Outra inovação que pode ser percebida pelos processos e inquéritos da época, é a utilização dos datilógrafos para a escrita pelos escrivães, que antes escreviam à mão. A figura 28 mostra a capa do processo de Horácio de Sá Pacheco, de 1907, em comparação ao processo de Alfredo Califórnia, figura 29, alufá acusado pelo artigo 157, levado à Delegacia em 1936. Mesmo sendo utilizados os datilógrafos para a escrita dos processos e inquéritos, ainda é utilizada, em algumas partes, a escrita à mão no interior dos documentos.

Já em fins da década de 1920, com mais ênfase na década de 1930, já podemos perceber, também, mais uma modernização do aparelho policial. As fichas de identificação e estatística estarão acompanhadas de duas fotografias dos acusados, uma de frente e outra de perfil, solicitadas pelos Delegados.

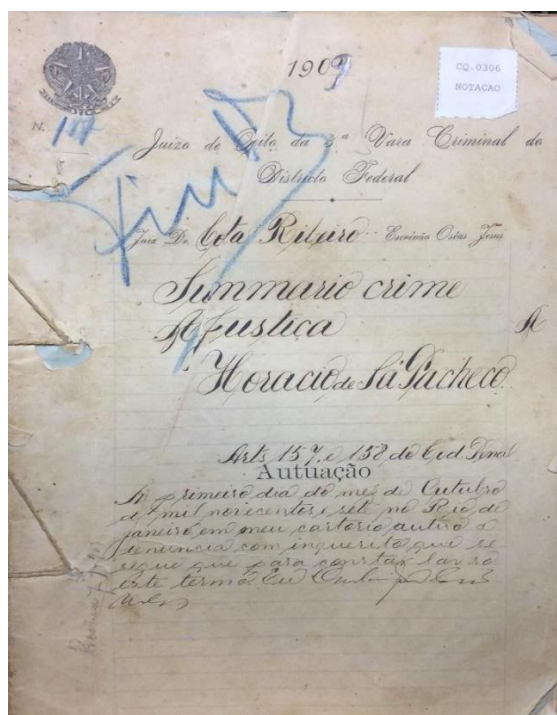


Figura 28. Capa do processo de Horácio de Sá Pacheco, de 1907. Note que todo o relato, nome e ano são escritos à mão. Fonte: Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 1.

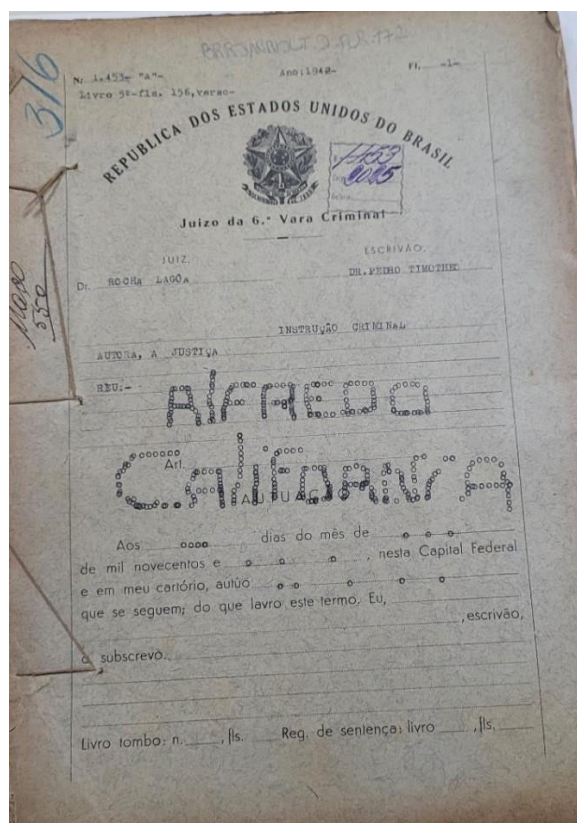


Figura 29. Capa do processo de Alfredo Califórnia, de 1937. Já nessa capa é possível perceber o uso do datilógrafo, que, inclusive, o nome do acusado foi desenhado pelo escrivão, com uso do datilógrafo. Fonte: Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 1.

Na figura 30, as duas fotografias de Catharina Smith⁴⁵⁹, acusada pelo artigo 157, anexadas ao processo a pedido do Delegado Demócrito de Almeida, em primeiro de outubro de 1936.



Figura 30. Fotografias de Catharina Smith, de 1936. Fonte: Processo de Catharina Smith. CS.O.PCR.7794, 1936, fls. 26.

⁴⁵⁹ Catharina Smith foi presa em flagrante, quando jogava cartas a um cliente, na rua Francisco Eugênio, 94, no bairro de São Cristóvão, centro do Rio de Janeiro. Era natural da Sérvia e tinha 60 anos de idade.

Essas fotografias são importantes para demonstrar o processo de modernização da instituição policial ao longo das décadas. Essa situação é analisada pelo pesquisador Thomas Holloway, que vai investigar a história da polícia no Rio de Janeiro, desde o período imperial. Para Holloway a polícia do Rio de Janeiro se modernizou e especializou para controlar e vigiar a parcela negra da cidade, principal alvo das ações policiais.

À época do Império, mais precisamente na década de 1830, a historiadora Ynaê Lopes dos Santos que, analisando o Código de Posturas do Rio de Janeiro aprovado durante o Primeiro Reinado, percebeu que já nessa época existia uma preocupação com a ordem civilizadora. Dessa maneira, o escravizado era posto em constante vigilância, e quando necessário, punido. O controle do trânsito de escravizados pelas ruas era política de governo, visando a manutenção da ordem na Capital do Império⁴⁶⁰.

Para o pesquisador Thomas Holloway, a polícia no Rio de Janeiro, desde o Império, tinha como inimigo uma parcela da sociedade que era acusada de violar as regras de comportamento, estabelecidas pela elite política. Ao mesmo tempo, sua função era a proteção daqueles que faziam as regras, possuíam propriedades e controlavam instituições públicas⁴⁶¹. Ao analisar o desenvolvimento do aparato militar, no século XIX, Holloway percebe que a força militar, na primeira década da República, era um dos principais elementos para a modernização, nos moldes europeus, exigidos pelo novo governo. De acordo com o autor, a responsabilidade da polícia era manter sob controle e vigilância as *classes perigosas* da cidade, como função *pedagógica*, *ensinando* a essa classe, por meio da violência e repressão o novo modelo de comportamento a ser seguido.

Essa noção de *classes perigosas* ou das *classes inferiores*, está ligada diretamente aos africanos e afrobrasileiros que viviam na cidade. Eram os suspeitos preferenciais, muito por conta das ideias da criminologia de Lombroso, juntando-se a isso, a experiência da escravidão⁴⁶². Sobre isso, o historiador Caio Sérgio de Moraes acredita que as autoridades, preocupadas com as consequências da abolição, pensavam em um projeto de

⁴⁶⁰ SANTOS, 2012, pp. 258-261. Nessa pesquisa de doutorado, Ynaê Lopes dos Santos explica que o Código de Posturas municipais: “eram leis que tinham vigor apenas no município em que eram elaboradas e, comumente, tinham validade de um ano. Os responsáveis pela elaboração das posturas eram os vereadores da Câmara Municipal que, partindo da preocupação em criar e manter uma cidade ordenada e das queixas dos cidadãos que chegavam até eles, debatiam e redigiam os códigos que iriam reger o espaço urbano”.

⁴⁶¹ HOLLOWAY, 1997, p. 50.

⁴⁶² MORAES, 2024, p. 50.

lei para repressão da ociosidade, visando o controle do trabalho pós-abolição. A lei contra a vadiagem vai ser outra forma de criminalização de africanos e afrobrasileiros na cidade:

[...]a definição de quem era vadio ou vadia⁴⁶³, no caso do Brasil e do Império Português, foi permeada pelos marcadores raciais, sendo atribuída aos negros e às negras uma natural ociosidade e a rejeição ao trabalho. Dessa forma, classe e raça se interseccionam, no sentido de que, dentro de uma prática que já criminalizava as classes subalternas, foi criada uma nova diferenciação, que desvelava um aumento na repressão e no controle justamente sobre os homens e as mulheres de pele negra. As representações de gênero também impactaram, embora com menos força, na documentação aqui compulsada, as formulações do que significava ser vadio ou vadia.⁴⁶⁴

A situação dos ociosos vai ser tratada no capítulo XIII do Código Penal de 1890, denominado *Dos Vadios e Capoeiras*. O Artigo 399 será utilizado para processar e condenar a população negra, principalmente, mantendo esse grupo sob controle do Estado.

Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite; prover à subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes.⁴⁶⁵

Observando as exigências do artigo acima, é possível compreender os motivos que lideranças religiosas afro cariocas, no momento do depoimento, faziam questão de alegarem ter residência fixa e alguma ocupação, situação que também pode ser verificada com as testemunhas. No momento da defesa, pelos advogados, essas questões são utilizadas como meio de mostrar que o acusado era alguém que seguia as regras de comportamento do Estado, portanto, pessoa de bem.

Apesar dos esforços da polícia em reprimir as ações cotidianas de africanos e afrobrasileiros, as casas de culto afro cariocas se multiplicavam pela cidade. Além disso, na década de 1890, africanos muçulmanos, advindos de Lagos, vão se instalar no centro da cidade do Rio de Janeiro, juntando-se aos afro-baianos, que chegavam para estender o território que ficou conhecido como Pequena África Carioca.

⁴⁶³ Segundo o Código Penal de 1890, vadio/a eram aqueles que “deixam de exercitar profissão ou qualquer mister, não possuindo meio de subsistência e domicílio certo em que habite. [...] aquele que provê a subsistência por meio de ocupação proibida por lei ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes”. Fonte: COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1890, p. 740.

⁴⁶⁴ TERRA, 2021, p. 172.

⁴⁶⁵ COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL, 1890, p. 765.

3.3.1 O Olhar da Repressão: Feitiçaria, Bruxaria e Magia Negra

Nós dependemos do feitiço. [...] nós continuamos fetiches no fundo, mas rojando de medo diante do feitiço africano [...] vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de babaloxás e iauô, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração.⁴⁶⁶

Apesar da liberdade de culto, assegurada pelo artigo 72 da Constituição de 1891, e dos processos e inquéritos dificilmente condenarem algum líder religioso afro carioca, os jornais denunciavam e comemoravam as batidas policiais nessas casas de culto. A imprensa era um dos braços da República, que denunciava a *incivilidade* ainda existente no Rio de Janeiro que se queria europeizado.

Nesse sentido, João do Rio era um dos principais denunciadores dos cultos afro cariocas que ocorriam pela cidade, e o jornal *Gazeta de Notícias* era o meio utilizado por ele para essas denúncias. O ano de 1904 foi o ano em que o jornalista mais escreveu sobre as práticas religiosas afro. Dezenas de crônicas e reportagens acerca dos cultos e dos frequentadores foram realizadas, para deleite do público, que ansiava por saber mais sobre a *feitiçaria* na cidade.

Desde sempre, João do Rio deixa-nos claro suas pretensões: investigar as diversas crenças existentes nas ruas da cidade. Segundo os historiadores Serafim e Santos o escritor procurou separar as religiões pesquisadas com um claro objetivo de diferenciá-las entre as que contribuiriam positivamente para o ideal de civilização da República com a *bondade*, a *honestidade*, daquelas que seriam o motivo da *incivilidade* e um problema para a *evolução* da sociedade, ligadas à exploração da fé, crimes, perversões, vícios, loucura e histeria. Os autores complementam que:

[...] seu intuito perpassou a todo tempo a necessidade de aproximar-se ou distanciar-se do Catolicismo, tanto para situar seu leitor sobre o funcionamento das práticas que teria ele presenciado, quanto para legitimá-las ou apontá-las como falsificações.⁴⁶⁷

Essa posição de João do Rio seria uma tentativa de identificar a quais grupos cada religião estava ligada, para assim traçar um panorama de civilidade dentro de cada crença. Essa conjuntura se assemelha ao *processo civilizador* do sociólogo Norbert Elias (1897-1990) que vê um procedimento parecido ocorrendo na França, quando a classe burguesa inicia uma busca por padrões de condicionamentos de comportamentos, desde a Idade

⁴⁶⁶ RIO, 1976, pp. 34, 35.

⁴⁶⁷ SERAFIM; SANTOS, 2015, p.154.

Média até o século XIX, visando se afastar das classes baixas, consideradas *inferiores* e *primitivas*. Segundo o Elias, essa padronização serviria para:

[...] expressar a autoimagem da classe alta europeia em comparação com outros, que seus membros consideravam mais simples ou mais primitivos, e ao mesmo tempo caracterizar o tipo específico de comportamento através do qual essa classe se sentia diferentes de todos aqueles que julgava mais simples mais primitivos.⁴⁶⁸

Ora, o Rio de Janeiro de início do século XX estava em busca de ser uma Paris dos trópicos, por isso, é compreensível que essas ideias, que circulavam na cidade europeia, tenham chegado ao Brasil. Dessa maneira, é possível compreender os apontamentos feitos por João do Rio, que contrariavam a tese de que o país era essencialmente católico e estaria próximo à essa *civilidade* europeia.

As diversas notícias, em diferentes jornais, utilizam-se da mesma estratégia para denunciar as práticas religiosas afro cariocas, pautada na ideia do embranquecimento da sociedade, em união à modernidade. Dessa forma, os discursos contra a população africana e afrobrasileira nessas notícias tinham cunho negativo e cômico. Em diferentes momentos, as lideranças religiosas afro são acusadas de enganar os *brancos ingênuos*, enquanto, suas práticas religiosas são consideradas como falsificação.

Em uma passagem do livro *As Religiões no Rio*, João do Rio diz: “o culto precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos mentem e absorvem dinheiro. Os que nos desvendaram os segredos e a maquinação morreram. Os africanos também matam”⁴⁶⁹. Abaixo, uma notícia sobre a invasão de uma casa de culto afro carioca, no ano de 1916, com a utilização de fotografias. A cerimônia religiosa estava sendo realizada no morro do Salgueiro, localizado no bairro da Tijuca, zona norte do Rio de Janeiro.

⁴⁶⁸ ELIAS, 1994, p. 54.

⁴⁶⁹ RIO, 1976, p. 47.



*Figura 31. Uma Casa de Feitiçaria Invadida pela Polícia. A notícia: “Grupo de feitiçeiros ontem detidos pela polícia do 16º Distrito. A “negrada” estava toda reunida, no morro do Salgueiro, em completa nudez, fazendo cômicos trejeitos diante do “Manipansô” quando os comissários de polícia Barbosa, Lima Santos e Motta irromperam no acanhado barracão. E assim terminou a missa cantada do feitiçeiro João da Matta, acolitado por Emilio José e João Cosme Francisco, enquanto as rudimentares danças africanas encantavam Maria de Mello e Manoela Maria da Conceição. Depois de vestidos, sobraçando o alecrim, a arruda, os dentes de jacaré, as peles de bode preto, os rosários complicados de marfim, foram os cinco feitiçeiros recolhidos ao xadrez do 16º Distrito policial”. Fonte: *Correio da Manhã*, 20 de fevereiro de 1916, p. 5.*

A notícia acima é um dos exemplos de como os jornais utilizavam-se de sensacionalismo logo no título da matéria, chamando a atenção do público leitor, que, normalmente, eram pessoas alfabetizadas da elite da cidade. O emprego das palavras *bruxaria* e *feitiçaria* vão ser muito utilizados para identificar qualquer prática religiosa afro carioca.

Esse mesmo jornal, *Correio da Manhã*, no ano de 1911 vai travar uma intensa guerra contra os cultos afro da cidade, trazendo ao seu público inúmeras denúncias de práticas religiosas afro cariocas acontecendo pela região central do Rio de Janeiro. Essas denúncias eram enviadas pelos próprios moradores, normalmente da mesma vizinhança, que se sentiam na obrigação de denunciar a *barbárie* e *degenerescência* de africanos e afrobrasileiros.

Em outra notícia sobre a invasão de uma casa de culto afro carioca, agora no jornal *Gazeta de Notícias*, que, ao contrário de outras, relata um episódio de enfrentamento dos presentes na cerimônia religiosa, contra a polícia.



*Figura 32. Feitiçaria e Desordem. A notícia: “OS DESORDEIROS PRESOS - Os feiticeiros, tipos que exploram a bruxaria, há muito que fizeram acampamento no morro de São Carlos, que, dia a dia, mais célebre se vai tornando. Na madrugada de ontem, tendo sido levada a polícia do 9º Distrito uma denúncia da existência de mais um daqueles antros no alto do morro de S. Carlos, cujo pessoal daquela hora ‘trabalhava’, foi organizada uma ‘canoa’ policial, que partiu, rumo ao perigoso morro. Lá em cima, num Barracão, estava reunida a feitiçeira gente. Foi quando a polícia chegou. - Quem bate? Perguntou um ‘caboclo’, do interior da casa. - É a polícia. Respondeu o agente Plínio Lisboa, que ia à frente do grupo. Houve um reboiço dos diabos no barracão e, logo após, os indivíduos ali reunidos – mais de trinta – saíram, desfechando seguidos tiros contra policiais. Estes responderam, ‘fechou-se’ o tempo e, em dado momento, um dos desordeiros agarrando, resoluto, o 4º batalhão da Brigada Policial, atirou-o morro abaixo, contundindo-o. A esse tempo, o agente Plínio Lisboa, investigador do 9º Distrito, era também ferido, recebendo um pontaco de faca na coxa esquerda. Finalmente, aparecendo no local outros policiais, foram serenados os ânimos, sendo presos os seguintes desordeiros: Antônio Ferreira dos Santos, preto, de 24 anos; José Felipe dos Santos, de 52 anos; Servullo José Pereira, de 28 anos; Avelino de Oliveira, de 23 anos; Feliciano Antônio de Almeida, de 37 anos; Frederico de Souza, de 48 anos. Respeitosos cumpriram – (A.) G. Ganzo Fernandez, Francisco Paulo Ferreira dos Santos, de 21 anos. Todos esses desordeiros foram conduzidos para a delegacia do 9º Distrito, onde deverão ser processados pelo Dr. Sylvestre Machado, respectivo delegado”. Fonte: *Gazeta de Notícias*, 28 de outubro de 1917, p. 2.*

Nessa notícia temos, mais uma vez, a utilização do termo feitiçaria, para adjetivar a prática religiosa que estava acontecendo na casa do morro de São Carlos, localizado no bairro do Estácio, região central do Rio de Janeiro, considerada uma das favelas mais antigas da cidade. O episódio de violência relatado acima é visto com bons olhos pelo

jornalista, ao considerar o teor ao qual foi escrita essa notícia. A desordem era tanto a cerimônia religiosa, quanto os homens negros que resistiram à invasão policial.

As acusações de feitiçaria eram comuns, entretanto, os acusados tinham um pensamento diferente sobre a prática do feitiço. Segundo o historiador Eduardo Possidônio feiticeiro era a forma pejorativa que líderes religiosos eram chamados, aqui e em solo centro-africano⁴⁷⁰. O mesmo não acontecia em relação aos fiéis seguidores desses líderes, que reconheciam os mesmos como Ngangas, Quibombos, Tatas, Pais-de-santo, Alufás, entre outros.

O antropólogo Evans Pritchard, em pesquisa sobre o povo Zande habitantes da região da África Central, diz que feiticeiros eram aqueles que faziam os outros adoecerem por meio de ritos mágicos com drogas maléficas. Para os Azande a feitiçaria era o uso maligno e antissocial da magia, não sendo tolerado na sociedade, com risco de prisão ou morte⁴⁷¹. A feitiçaria era vista como inimiga da humanidade e da boa-magia.

Já para o sociólogo Pierre Bourdieu, existe uma certa tendência em relacionar as práticas e representações dos grupos populares à magia e feitiçaria. Segundo esta linha de pensamento, os detentores do monopólio da gestão do sagrado (dominadores) e os leigos (dominados) definidos como profanos, são a chave para se entender o princípio desta contradição entre sagrado e profano:

Uma vez que a religião [...] está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada.⁴⁷²

Possidônio explica, ainda, que essa ideia de feitiçaria era difundida pelos agentes envolvidos nas perseguições às crenças afro cariocas. Já os acusados discordavam desse conceito⁴⁷³. A todo momento tentam se desvencilhar dessa marca, que servia de condução da narrativa, para culpabilizar o indivíduo acusado. Indêpende do que o acusado dizia em sua defesa, o consenso da opinião pública que vai determinar se a feitiçaria realmente ocorreu ou não:

⁴⁷⁰ POSSIDÔNIO, 2015, p. 22

⁴⁷¹ PRITCHARD, 2005, p. 30.

⁴⁷² BOURDIEU, 2007, p. 43.

⁴⁷³ POSSIDÔNIO, 2020, p. 47.

De toda forma, são levadas em conta situações locais para a compreensão dos males que atingem as pessoas, pois o reconhecimento de que a feitiçaria realmente ocorreu se dá através do consenso da opinião pública. Esta sustenta a ideia de que não é feiticeiro quem quer. É feiticeiro quem é reconhecido como feiticeiro –independentemente da própria pessoa se reconhecer como tal, posto que se trata, como dissemos, de um poder socialmente constituído.⁴⁷⁴

Para provar que a pessoa pratica feitiçaria, não basta só que os jornais noticiem o caso. Os processos criminais também precisam acusar, com base nos depoimentos dos policiais envolvidos nas batidas, que vão descrever o que estava se passando no interior das casas, e com o laudo dos peritos, o que possibilita aos juízes entenderem o caso.

Os peritos vão avaliar, distinguir e hierarquizar os rituais, por meio dos objetos apreendidos pela polícia, descritos no Auto de Apreensão em Flagrante. Essa situação pode ser encontrada no processo criminal do alufá Paulo José Ferreira, de 1936. Nesse caso, o Delegado Demócrito de Almeida, enviou ao Gabinete de Pesquisas Científicas, os objetos apreendidos na casa do acusado: dois cadernos escritos com diversos arabescos; um maço de papéis, também escritos com arabescos; uma tábua; dois colares; oito talismãs; um pequeno pacote contendo uma erva; um pacote contendo uma substância granulada; um vidro com o rótulo “Alsafrão”⁴⁷⁵. Esses objetos foram analisados pelos peritos, que afirmaram se tratar de provas-crime contra a saúde pública:

Depois de examinar minucioso e atento, chegaram os peritos à conclusão de que, realmente, tais objetos são usados pelos indivíduos que exploram a credulidade pública, praticando o espiritismo, a magia e seus sortilégios, na forma do artigo 157 da Consolidação das Leis Penais. Esses indivíduos na generalidade incultos e audaciosos, espertos e bem-falantes, não estudam o espiritismo como doutrina científica ou religiosa, mas, concentram-se, em uma credence toda deles, extravagante e mesclada de cerimônias várias de vários cultos e religiões, salpicada de originalidades, a captar manhosamente, do espaço, fluidos favoráveis, ou a invocar maldosa habilidade o apadrinhamento de alguma alma de morto [...]⁴⁷⁶

A narrativa dos peritos estava concentrada em definir, através dos objetos, que o acusado praticava um tipo de espiritismo, o que, normalmente, era classificado como *baixo espiritismo* ou *falso espiritismo*. Dessa maneira, os peritos conduzem uma reconstrução da prática ritual, narrada pelos policiais e provada através da materialidade da feitiçaria, os objetos apreendidos.

⁴⁷⁴ COUCEIRO, 2008, p. 215.

⁴⁷⁵ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 34.

⁴⁷⁶ Idem, fls. 34, 35.

A pesquisadora Yvonne Maggie explica que a partir da década de 1920, essas ações dos peritos vão ser mais comuns nos processos criminais. No ano de 1927 o Delegado Antônio Augusto de Mattos Mendes vai criar uma comissão responsável pela repressão ao baixo espiritismo, fazendo com que as técnicas da perícia ficassem mais elaboradas, as análises passaram a ser feitas com mais rigor. A partir dessa data, fica perceptível que essas análises são feitas por pessoas que conhecem, reconhecem e definem os tipos de rituais e crenças⁴⁷⁷.

A análise dos peritos no caso de Maria Jacintha⁴⁷⁸, mãe de santo que teve sua residência invadida pela polícia em 6 de agosto de 1929, acusada pelos artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890, é um exemplo de que esses profissionais conheciam, não somente os rituais, mas as nomenclaturas utilizadas nas práticas religiosas. Os peritos analisaram os seguintes objetos recolhidos pelos policiais: um pacote de cinzas e fragmentos de carvão; dois rosários: um de contas brancas e outro de contas vermelhas; um molho de palha de coqueiro; dezessete pedaços de papel, escritos a lápis e a tinta; uma palmatória⁴⁷⁹. Após a análise desses objetos, os peritos concordaram que:

[...] resultou para eles, a convicção de que os ditos objetos são peças invariavelmente empregadas no cerimonial da “macumba”. Não tem dúvida em afirmar os mesmos peritos, que o culto a que pertencem as coisas apreendidas se consagra a Exú ou Eshú, divindade maléfica, invocada nos centros da feitiçaria para a prática do mal. Com efeito, do material examinado destacam-se a palmatória e os colares (“guias”), utensílios estes que se encontram, sempre, nos locais onde se prestam homenagens ao espírito das trevas e aos quais se destina papel assaz curioso [...]

A palmatória é o estimulante que se ministra ao médium, quando tenta reagir contra a manifestação [...] lança o sacerdote mão do lenho sagrado e com ele fustiga as mãos do recalcitrante, até que este se declare manifestado.

[...] quanto aos colares ou “guias”, as suas virtudes preservam do mau olhar e dos efeitos dos trabalhos de outros “macumbeiros”, àquele que os traz consigo [...] os peritos, que de longa data vem se dedicando ao estudo desse mal social, a bruxaria, tiveram ocasião de tratar com um consulente, que lhes confessou haver pago nesses colares a insignificância de quatrocentos mil réis!⁴⁸⁰

Nessa análise dos peritos, fica claro o domínio que eles tinham dos nomes e utilização dos objetos dentro do culto. O Delegado Mattos Mendes vai ser o responsável por esse processo de Maria Jacintha, ordenando a apreensão de todo e qualquer objeto que pudesse representar prova-crime da prática de feitiçaria e medicina ilegal. Por isso,

⁴⁷⁷ MAGGIE, 1992, p. 154.

⁴⁷⁸ Maria Jacintha era brasileira, com 37 anos de idade, casada, exercia a profissão de doméstica, e era moradora da rua Francisco Ennes, n. 13, no bairro da Penha Circular, zona norte do Rio de Janeiro.

⁴⁷⁹ Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 32.

⁴⁸⁰ Idem, fls. 32, 32v.

diversas cartas e bilhetes foram anexados ao processo e utilizados para a narrativa dos peritos. Os peritos vão demonstrar intenso processo de elaboração da narrativa, apresentando, inclusive, obras de intelectuais que se debruçavam à pesquisa sobre as práticas rituais de africanos e afrodescendentes no Brasil e nas Américas como um todo.

Abaixo, figura 33, uma palmatória que integra o Acervo Nosso Sagrado. Esse objeto, ainda sem identificação de pertencimento, pode ser a mesma indicada no processo de Maria Jacintha. O processo não indica que ela teria conseguido a guarda de seus pertences, por isso, podem ter ficado retidos na Delegacia.

Os peritos do caso de Maria Jacintha vão citar a obra do intelectual cubano Fernando Ortiz (1881-1969), publicada em 1906, *Los Negros Brujos*. Nessa pesquisa que Ortiz autodefine como um estudo de etnologia criminal, há a clara influência das pesquisas de antropologia criminal de Cesare Lombroso, que, inclusive, foi o responsável por escrever o prefácio do livro. Além da influência do médico brasileiro Raymundo Nina Rodrigues. A obra busca analisar as *deficiências* morais, psíquicas e intelectuais dos negros, que explicaria a inferioridade no campo da religião, hábitos, linguagem, artes etc. Essa ideia estaria ligada a crença na bruxaria, de bruxas/os e na propagação da bruxaria na sociedade cubana. Dessa forma, Ortiz vai descrever as práticas rituais e os *Orisha* presentes entre os negros cubanos.

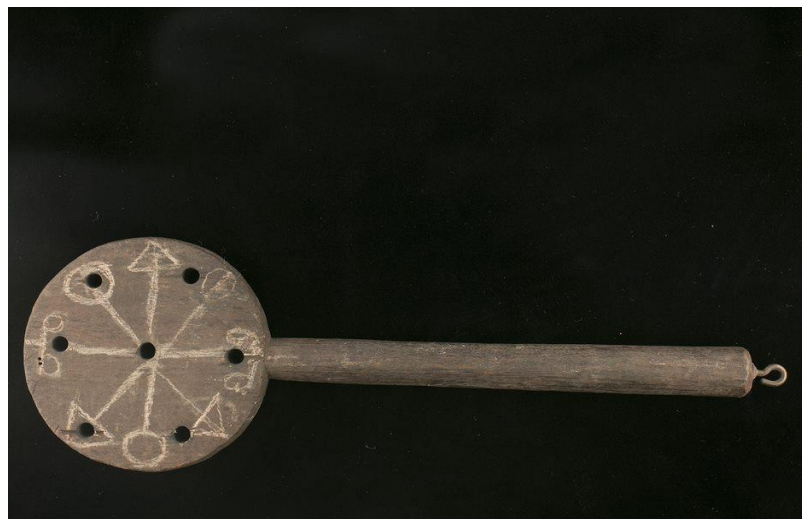


Figura 33. Palmatória que se encontra na reserva técnica do Acervo Nosso Sagrado. Esse objeto é feito de madeira, com detalhes em ferro. Nota-se o desenho de um ponto riscado, grafia sagrada das religiões de matrizes africanas. É o símbolo ou assinatura da entidade/guia, utilizado para manipular energias. São feitos à mão pela pessoa manifestada pelo espírito, com giz ou com pemba⁴⁸¹. Fonte: Palmatória. Oscar Liberal –

⁴⁸¹ Pedra de formato cônico feita de calcário, muito utilizada em rituais de Umbanda e Candomblé. É a ferramenta para a escrita sagrada das entidades.

IPHAN.

Os peritos, buscando explicar quem eram as divindades cultuadas por Maria Jacintha, citam essa obra e essas descrições feitas dos *Orisha* por Ortiz:

Os pedidos a que se faz referência são todos endereçados a Exú o Eshú. Numa das receitas, porém, figura o nome de Ogún. À primeira vista, aos que conhecem o assunto, parece estranho que no mesmo templo, se invoquem espírito de duas divindades (maléfica e benéfica) para se alcançar a mesma graça. Um tal fenômeno (tolere-se o abuso do vocábulo) resulta da confusão que muitos feiticeiros fazem dos cultos que se consagram a esses espíritos por ignorância, talvez, das suas origens.⁴⁸²

Além da clara pretensão dos peritos em acreditarem conhecer mais as práticas religiosas do que quem as pratica, percebe-se que a ideia de Èṣù (Exu) como uma divindade ligada ao mal⁴⁸³. Isso foi utilizado para afirmar que Maria Jacintha representava perigo à saúde pública, uma vez que poderia realizar trabalhos para o mal, o que se encaixaria no artigo 157.

Maria Jacintha e outras tantas lideranças religiosas afro cariocas, viram nas décadas de 1920 e 1930 o recrudescimento da repressão contra o chamado *baixo espiritismo*. Nesse período foi criada a Delegacia especializada no combate a tóxicos, entorpecentes e mistificações. Segundo Maggie, foi após o Decreto nº 24.53⁴⁸⁴, de 2 de julho de 1934, assinado por Getúlio Vargas, então presidente do governo provisório, que regulamentou os serviços da Polícia Civil, criando a 1ª Delegacia Auxiliar, e posteriormente, em 1937, a Seção de Tóxicos e Mistificações⁴⁸⁵, marcando o período de especialização da Polícia na repressão aos cultos afro cariocas.

Os órgãos de repressão vão ter a missão de identificar e expor os *feiticeiros*. Para isso, vão utilizar os termos *baixo espiritismo* e *magia negra*, para caracterizar os discursos jurídicos e o imaginário popular da época. O objetivo era distinguir a forma *ilegal*, da

⁴⁸² Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 33, 33v.

⁴⁸³ A ligação da divindade Èṣù com o mal, ocorre desde o contato católico europeu com as comunidades *yorùbá* do ocidente africano. Èṣù é a divindade ligada a sexualidade e fertilidade, por esse motivo, é representado com um falo. Essa divindade é condenada até os dias atuais, pelas denominações neopentecostais, que o descrevem como o diabo cristão. O pesquisador Vagner Gonçalves da Silva, em obra intitulada *Exu – Um Deus Afro Atlântico no Brasil*, expõe o relato de um padre francês, de 1885, Reverendo P. Baudin, em viagem ao ocidente africano, sobre o culto a essa divindade no local. Segundo ele, Èṣù é: “o chefe de todos os espíritos malignos, o mais perverso e temido [...] ele é o espírito que, sozinho ou acompanhado leva os homens a pecarem e, sobretudo, excita neles paixões vergonhosas [...] a imagem hedionda desse gênio perverso é colocada diante de todas as casas, praças e estradas [...] representado sentado com as mãos nos joelhos em nudez completa [...]” Fonte: SILVA, 2022, p. 41.

⁴⁸⁴ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 1/12/2024.

⁴⁸⁵ MAGGIE, 1992, p. 46.

prática espírita *legítima*, chamada *alto espiritismo* ou *magia branca*. Dessa forma, o trabalho dos peritos se torna indispensável para a narrativa do crime.

Além disso, a estrutura desses processos vai de encontro a ideia de que a feitiçaria existe, por esse motivo, a busca pelos objetos será de suma importância para a acusação. No caso do alufá Paulo José Ferreira, os peritos confirmaram que os objetos apreendidos, em sua maioria manuscritos, serviam para a prática da magia e seus sortilégios, configurando crime contra a saúde pública:

[...] são esses trabalhos (tramas de sortilégios, uso de talismãs de “arabescos” escritos com letras do alfabeto sírio) para fascinar e subjugar a credulidade pública, causando, portanto, dano, que a Lei pune e classifica de crime contra a saúde pública. E, de modo análogo, é a tais trabalhos ou manobras, que as autoridades processantes localizam, nomeiam e consideram, na generalidade, espiritismo.⁴⁸⁶

Essa discussão entre *baixo* e *alto espiritismo* vai ganhar força na década de 1920, quando as discussões sobre o impacto das religiões, ditas mediúnicas, poderiam ter na saúde mental das pessoas. Discurso esse amparado pelas denúncias de médicos e das pesquisas sobre antropologia social. Endossando essas discussões, em 2 de janeiro de 1920, é decretada a criação do Departamento de Nacional de Saúde Pública (DNSP), Decreto nº 3.987⁴⁸⁷.

O DNSP tinha a missão de reorganizar a saúde pública do país, criando um código sanitário, apresentado ao Congresso Nacional em 26 de maio de 1920, Decreto nº 14.189, e publicado no Diário Oficial da União em 3 de junho do mesmo ano. O jornal *A Noite* noticiou, em 4 de junho de 1920, as mudanças que o novo código sanitário traria ao país, com principal atenção ao combate aos *exploradores da boa-fé*:

O Combate aos Exploradores da Boa Fé Pública

Se torna mais intenso e possivelmente mais eficaz com o regulamento publicado, embora para os infratores outras penalidades não contenham além das estabelecidas pelo Código Penal. Os que praticarem o espiritismo, a magia ou anunciarem a cura de moléstias incuráveis estão nesse número.

Mas há um aspecto que torna mais severa a campanha. É sabido que muitos desses curandeiros tinham a sua responsabilidade resguardada pela de algum médico, que se prestava a assumi-la em caso de intervenção da autoridade. Esse abuso foi objeto do artigo 261, que pune com a multa de 1:000\$ a 2:000\$ e com a suspensão do exercício por seis a doze meses “o médico que assumir a responsabilidade de tratamento dirigido por quem não for profissional, ou

⁴⁸⁶ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 35.

⁴⁸⁷ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1920-1929/lei-3987-2-janeiro-1920-570495-publicacaooriginal-93627->. Acesso em 1/12/2024.

passar atestado de pessoa que tenha sido tratada por indivíduo não profissional”.⁴⁸⁸

Mais tarde, a 1ª Delegacia Auxiliar, no ano de 1934, vai ter mais destaque na repressão aos cultos afro cariocas. Pelo Decreto nº 24.531, de 2 de julho de 1934:

Art. 33. Além dos deveres comuns, às Delegacias Auxiliares compete exclusivamente;
§ 1º À Primeira Delegacia Auxiliar:
I - Processar a cartomancia, mistificações, magias, exercício ilegal da medicina e todos os crimes contra a Saúde Pública.⁴⁸⁹

Nesse mesmo Decreto, especificamente no artigo 243, a expressão *baixo espiritismo* vai aparecer pela primeira vez, como uma das atribuições do Gabinete de Pesquisas Científicas:

Art. 243. Ao Gabinete, de Pesquisas Científicas compete:
1º efetuar todas as pesquisas, análises e exames físicos, químicos, físico-químicos e mecânicos de sua especialidade que forem solicitados pelas autoridades policiais, judiciárias e administrativas, civis e militares;
2º fornecer às autoridades acima, os elementos técnicos de elucidação que se tornarem necessários no curso das investigações;
[...] i) beberagens, plantas e demais objetos usados no baixo espiritismo [...]⁴⁹⁰

A distinção entre *baixo* e *alto espiritismo* não era novidade nessa época. Em 1904 João do Rio já apontava as diferenças entre os dois termos. No conjunto de crônicas *As Religiões no Rio*, o jornalista escreve duas crônicas sobre os espiritismos que existiam na cidade do Rio de Janeiro, a primeira crônica intitulada *Espiritismo entre os Sinceros* e a outra *Os Exploradores*. O primeiro grupo, segundo João do Rio, era composto pela nata da sociedade intelectual, personalidades importantes do país e cientistas em geral, já o segundo grupo, era formado por africanos e afrobrasileiros que tinham suas práticas religiosas ligada ao chamado *baixo espiritismo*:

Se na sociedade baixa, centenas de traficantes enganam a credulidade com uma inconsciente mistura de feitiçaria e catolicismo, entre a gente educada há um número talvez maior de salas onde estudam o fenômeno psíquico e a adivinhação do futuro, com correspondência para Londres e um ar superiormente convencido.⁴⁹¹

Na primeira crônica, é interessante notar os adjetivos com que João do Rio se refere ao *espiritismo científico*, formado por indivíduos elegantes. A utilização da palavra *médium* para se referir aos que recebiam a presença de algum espírito, crentes dotados de

⁴⁸⁸ A Noite, 4 de junho de 1920, p. 1.

⁴⁸⁹ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 1/12/2024.

⁴⁹⁰ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24531-2-julho-1934-498209-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em 1/12/2024.

⁴⁹¹ RIO, 1976, p. 214.

virtudes e caridosos, que podiam curar com a força de Deus e da caridade. Além disso, os fenômenos espíritas são descritos por ele com o nome de psicologia transcendental, magnetismo, desdobramentos, o que é totalmente diferente dos termos utilizados para falar do outro espiritismo.

Em *Os Exploradores*, o objetivo do jornalista é distinguir esse tipo de espiritismo com o de cima: “É preciso, porém, não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credice ignorante⁴⁹²”. Segundo o jornalista, a bondade do chamado, *espiritismo verdadeiro*, foi substituída pela feitiçaria e a magia africana, exploradores da fé dos mais pobres, com cultos sem honestidade e recheados de fetichismo, loucura e histeria. As casas onde funcionavam essas sessões foram chamadas de *abismo torturante* onde funcionavam todo tipo de perversões e prostituição. Os frequentadores são descritos como pessoas de baixa classe dados à credice.

Vejamos o caso de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista⁴⁹³, ambos levados à 1ª Delegacia Auxiliar, no dia 11 de janeiro de 1936, pelo Delegado Demócrito de Almeida. Álvaro e Severino foram acusados de praticarem o *falso espiritismo*, em que o segundo estaria em transe mediúnico na hora da batida policial. Segundo o Auto de Apreensão em Flagrante, os dois acusados realizavam sessões com consultas, fornecendo receitas para cura de moléstias. Também foram acusados de praticarem macumba, justificado pela prova material. O Delegado Demócrito de Almeida fez cumprir a denúncia, enviando os policiais à casa de Álvaro de Amorim Lyra, conhecido como *Aleijadinho*, onde: “[...] se realizam sessões espíritas com a prática da magia negra e seus sortilégios [...] deverão apreender quaisquer objetos referentes a prática daqueles sortilégios [...]”⁴⁹⁴.

⁴⁹² RIO, 1976, p. 227.

⁴⁹³ Álvaro de Amorim Lyra tinha 45 anos de idade, natural do Rio de Janeiro, solteiro e exercia a profissão de marceneiro, morador da rua São Januário, n. 138, localizada no bairro de São Cristóvão, região central do Rio de Janeiro. Já Severino João Batista tinha 25 anos, era natural do Estado do Pará, casado, mecânico e residente no Quartel do Primeiro Grupo de Obuses (atualmente conhecido como Grupo Montese), também no bairro de São Cristóvão.

⁴⁹⁴ Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, fls. 4.

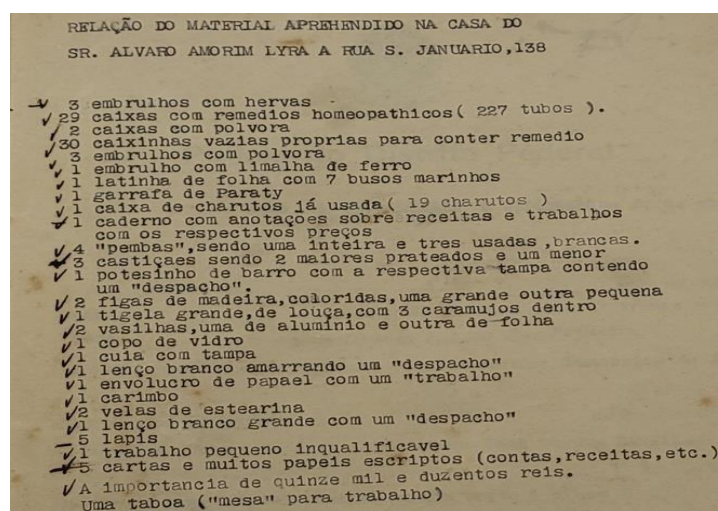
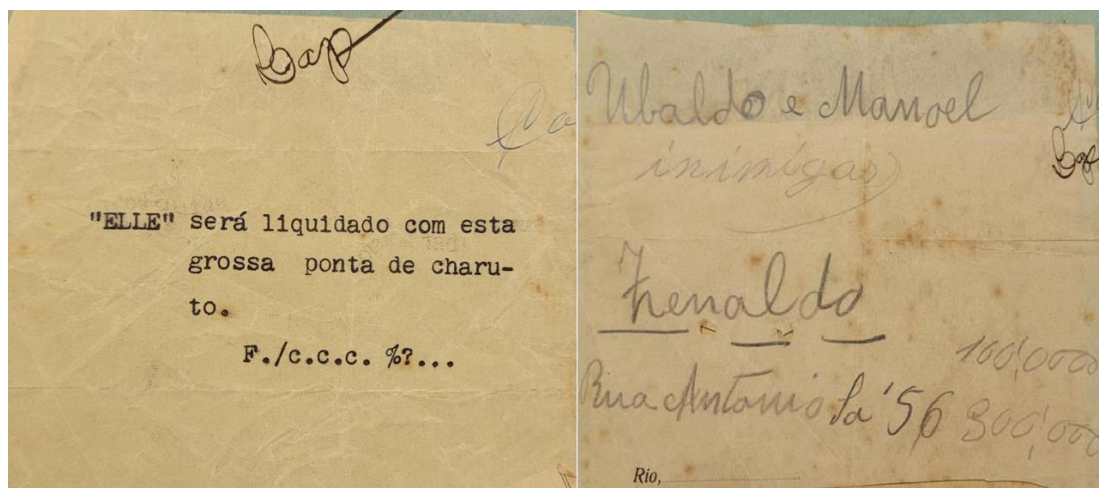


Figura 34. Relação do material apreendido na casa de Álvaro Amorim Lyra, rua São Januário, n. 138. Esses objetos são comuns de se encontrar em casas de culto afro cariocas, tanto nesse período, quanto atualmente. Fonte: Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, fls. 5.

De acordo com esses objetos apreendidos e enviados ao Gabinete de Pesquisas Científicas, os peritos afirmaram que a cerimônia religiosa que ocorria na casa de Álvaro, e que contava com a participação de Severino, era prática de *baixo espiritismo* e exercício ilegal da medicina, puníveis pelos artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890. Ainda segundo o laudo dos peritos, as cartas e fotografias encontradas na residência de Álvaro, caracterizavam a prática de magia negra. Então, vejamos o conteúdo de duas dessas cartas:



Figuras 35 e 36. Cartas enviadas à Álvaro de Amorim Lyra. A segunda carta, manuscrita, pode-se ler: Ubaldo e Manoel inimigos. Zenaldo. Rua Antônio de Sá, 56. 100.000, 300.000. Fonte: Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, fls. 21 e 23.

Ambas as cartas são pedidos de intervenção mágica para assuntos pessoais. A primeira seria um pedido para liquidar alguém, "ele". Já a segunda, parece ser um rogo

para tornar inimigos Ubaldo e Manoel, enviado por Zenaldo, constando ainda, além de seu endereço, o possível valor do trabalho de intercessão.

Sem dúvidas, o laudo dos peritos foi essencial para a tomada de decisão do Delegado Demócrito de Almeida, de transformar o inquérito em processo, amparado pelo artigo 157. Todas as provas apontavam para a prática do *baixo espiritismo*. Por isso, a estratégia do advogado Pedro Dias Magalhães, foi a de ligar a cerimônia que acontecia na residência do acusado, Álvaro de Amorim Lyra, ao *alto espiritismo*. O advogado diz que Álvaro é presidente do Grupo Espírita Primavera Socorro dos Aflitos, localizado em sua residência, onde se praticava a caridade e o bem, não possuindo nenhuma ligação com práticas de feitiçaria. Desta maneira, ambos os acusados foram absolvidos e o processo considerado improcedente.

Esse tipo de situação fazia parte do cotidiano da cidade. Entre batidas policiais, repressão e outros tipos de violências, o Rio de Janeiro viu enraizar e florescer diferentes manifestações da religiosidade afrobrasileira. A diversidade era tão grande, que não é possível identificar, com certeza, as religiões praticadas, com o olhar atual. Cartas de baralho, bolsinhas de mandinga, talismãs, o Livro Sagrado muçulmano, santos católicos, fios de conta etc. eram encontrados por todas as encruzilhadas dessa cidade da magia e dos encantamentos.

3.4 O Cotidiano do Sagrado Carioca – Encruzilhadas Religiosas

Quantas orações andam por aí impressas em folhetinhos maus, vendidas nas grandes livrarias e nos alfarrabistas, exportadas para a província em grossos maços, ou simplesmente manuscritas, de mão em mão, amarradas ao pescoço dos mortais em forma de breve! Há nessa estranha literatura edições raras, exemplares únicos que se compram a peso de ouro; orações árabes dos negros muçulmins, cuja tradução não se vende nem por cinquenta mil réis; orações de pragas africanas, para dizer três vezes com um obi na boca; orações para todas as coisas possíveis e impossíveis.⁴⁹⁵

Em sua pesquisa sobre o sagrado centro-africano no Oitocentos, o historiador Eduardo Possidonio diz que todos aqueles que viviam na Corte, dos mais variados segmentos sociais, nacionalidades e idades, respiravam os ares do sagrado afro carioca. Querendo ou não, a cidade impunha a todos a experiência da diversidade afro religiosa.

⁴⁹⁵ RIO, 1995, p. 35.

Essa ideia é estendida ao catolicismo praticado por africanos e afrobrasileiros no Rio de Janeiro:

[...] apesar de predominar como religião oficial, o catolicismo era marcado por fortes influências africanas, principalmente pelas provenientes dos portos centro-africanos. O catolicismo celebrado nas ruas da urbe, conflitando com inúmeras práticas tradicionais de origem africana [...]⁴⁹⁶

Essa conjuntura religiosa não ficou restrita ao Oitocentos. As três primeiras décadas do século XX serão marcadas pelo diálogo entre diversas práticas religiosas indígenas, afro (aqui eu incluo o Islamismo também), o catolicismo⁴⁹⁷ e o Espiritismo Kardecista. As fontes indicam que o cotidiano da então Capital da República não era só de repressões, o sagrado afro carioca estava criando raízes profundas, gestando um ambiente afro litúrgico perceptível na cidade até os dias atuais. Essa é a questão central desse capítulo.

O processo da mãe de santo Maria Jacintha de 1929, pode indicar os caminhos que o sagrado percorreu. No depoimento do investigador da polícia, que participou da batida policial, João José de Sampaio, foi dito que a acusada praticava o *falso espiritismo* por meio de seus protetores: “os caboclos ‘Tiqui’ e ‘Rompe Mato’ com os quais trabalha, tendo por linha espírita a denominada ‘Gege’ ou ‘Angola’”⁴⁹⁸. Nesse depoimento, é possível perceber o diálogo entre as religiosidades afro-indígenas, levando o nome de espiritismo. Atualmente o culto aos caboclos pode ser encontrado em umbandas e no Candomblé Angola.

Maria Jacintha era procurada por diferentes classes sociais e para trabalhos diversos, de um pedido de trabalho para arrumar emprego, até chás abortivos. Esse é o caso dos bilhetes encontrados pela polícia em sua residência, e anexados ao processo. Abaixo, uma pessoa, ou a própria Maria Jacintha, mesmo se dizendo analfabeta nos autos do processo, que escreve a receita de um trabalho, sem informações sobre sua finalidade.

⁴⁹⁶ POSSIDONIO, 2020, p. 142.

⁴⁹⁷ Eduardo Possidônio e John Thornton tem pesquisas sobre as confluências entre o catolicismo europeu e a filosofia e conhecimentos religiosos africanos, que já tinham se estabelecido ainda no continente africano, na região do Congo-Angola. Ver: POSSIDONIO, Eduardo. Caminhos do Sagrado: Ritos Centro-africanos e a Construção da Religiosidade Afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020; THORNTON, John K. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

⁴⁹⁸ Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 9v.

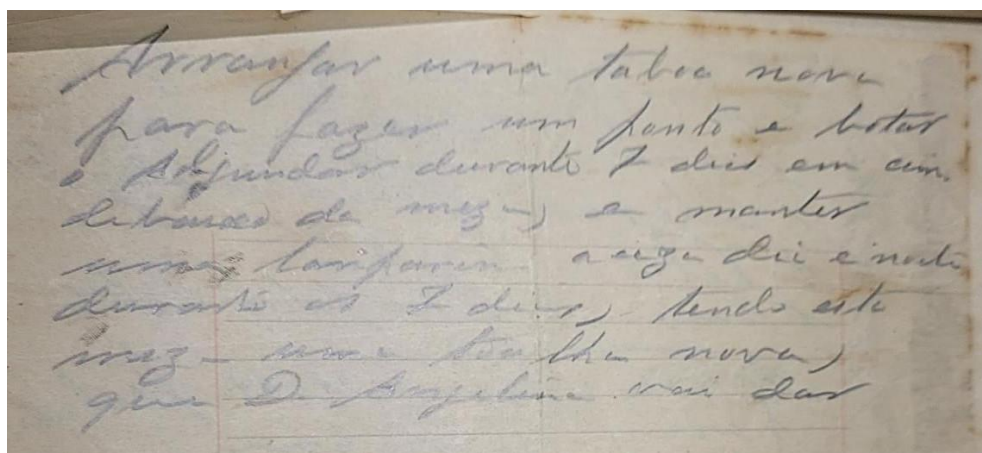


Figura 37. Bilhete encontrado na casa de Maria Jacintha, com receita de um trabalho. “Arranjar uma tábua nova para fazer um ponto e botar o alguidar durante 7 dias em cima, debaixo da meza, e manter uma lamparina acesa dia e noite durante os 7 dias, tendo este mez um trabalho novo, que D. Angelina vai dar”. Fonte: Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 16.

O ponto que devia ser feito na tábua, provavelmente era um ponto riscado, assinatura das entidades, onde a pessoa deveria colocar o alguidar em cima. Pelo relato das duas mulheres testemunhas do caso, que estavam presentes na casa de Maria Jacintha, esperando por consulta, podemos levantar a hipótese de que, o trabalho acima, poderia ser para a cura de alguma moléstia física ou espiritual.

A testemunha Marina Barboza, doméstica, casada, de 43 anos de idade, moradora de uma rua próxima a de Maria Jacintha, rua Aymoré, n. 317, no bairro da Penha, disse ter procurado a acusada porque sabia que ela curava qualquer enfermidade, por meio de passes e rezas. Por esse motivo, a testemunha levou seu filho Flávio, de 7 anos, para curar sua mão queimada pelo fogo⁴⁹⁹.

Já a outra testemunha, Maria da Conceição Fernandes, portuguesa, casada, doméstica, moradora da rua Fausto do Amaral, n. 20, no bairro de Olaria, zona norte do Rio de Janeiro, disse que teria procurado a acusada, depois de não ter obtido melhora de saúde com os médicos os quais teria levado seu filho Samuel, de 18 anos de idade. E, que, por meio de passes e rezas, estava a um mês de tratamento, obtendo melhora⁵⁰⁰.

Se seguirmos esse caminho dos depoimentos, o trabalho da figura 37, realmente poderia ser para restabelecimento da saúde de alguém. Entretanto, em outros bilhetes, existem pedidos de *amarração* para o amor e para separar casais. Esses pedidos são tanto

⁴⁹⁹ Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 20v.

⁵⁰⁰ Idem, fls. 20v.

de homens, quanto de mulheres. Portanto, não há como identificar realmente para que esse trabalho foi feito. O bilhete em seguida traz outro tipo de trabalho realizado por Maria Jacintha, um pedido assinado por João Coelho:

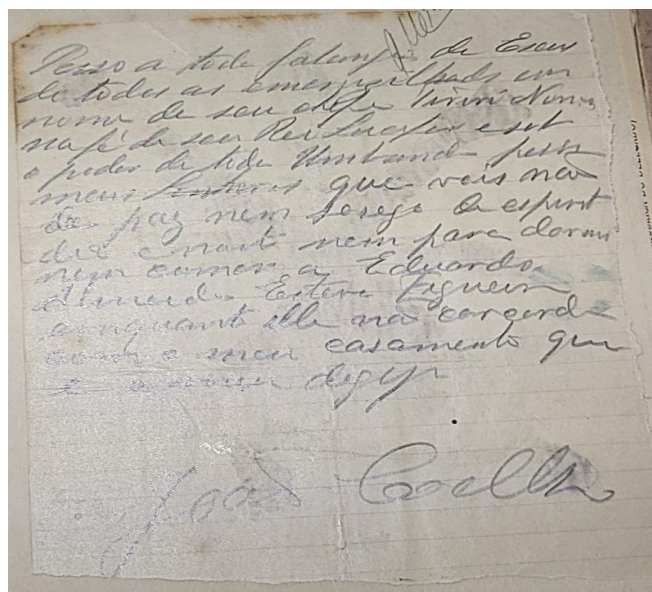


Figura 38. Bilhete assinado por João Coelho. “Pesso a toda falange de Exu de todas as encruzilhadas em nome de seu chefe Tiriri novo na fé de seu Rei Lucifer e sob o poder de toda a Umbanda, pesso meus desejos que vois não de paz nem sosego a [?] e noite nem para dormir nem comer, a Eduardo Almeida Esteves Figueira enquanto elle não concordar com o meu casamento que é o meu desejo. Fonte: Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, fls. 17.

Dessa vez o pedido é direcionado às entidades da linha de Exu⁵⁰¹ na Umbanda. Na Umbanda Exu representa uma linha de esquerda, na qual se manifestam espíritos de mortos em processo de crescimento⁵⁰², que podem ser convocados tanto para fazer o bem, quanto o mal. No caso do pedido de João Coelho, ele convoca Exu Tiriri e Exu Lúçifer⁵⁰³, ambos ainda presentes na Umbanda dos dias atuais. Também são cultuados em alguns candomblés.

Não é a primeira vez que o Exu Tiriri aparece nas fontes. João do Rio, em 1904, ao descrever uma iniciação, em uma possível casa de Candomblé de uma mulher, comenta

⁵⁰¹ Aqui com a grafia aportuguesada pois não se trata do *òrìṣà Èṣù*. Exus são entidades que trabalham diretamente com as pessoas, não são divindades.

⁵⁰² SILVA, 2022, p. 30.

⁵⁰³ Exu Lúçifer é uma entidade da Umbanda pertencente a uma falange responsável por trazer o equilíbrio, atuando em trabalhos para a concretização de objetivos, para o amor e para a vitória sobre inimigos. Já na Quimbanda, Exu Lúçifer é chefe da linha da Lira, envolvido com música, arte e poesia, não podendo ser confundido com Lúçifer/ O Maioral.

que “todos ao redor entoam a primeira cantiga a Exu: Exu Tiriri, lô-nam bará ô bebê Tiriri lo-nam Exu Tiriri⁵⁰⁴”.



Figura 39. Exu Tiriri moldado em cerâmica, argila e produtos vegetais, ainda apresentando esse lenço envolta do pescoço. Olhos e boca feitos com búzios. Fonte: Busto Exu. Oscar Liberal – IPHAN.

No Acervo Nosso Sagrado, localizado no Museu da República, Exu Tiriri também está presente. Essa peça pode ser vista, pela primeira vez, através da pesquisa de Yvonne Maggie, quando o acervo ainda se encontrava no Museu da Polícia, no centro do Rio de Janeiro. Classificada como Exu Tiriri, a peça, com datação aproximadamente, das primeiras décadas do século XX, até os anos de 1940, foi retirada de uma casa de culto afro carioca violentamente pela polícia, comprovando que o culto à essa entidade estava presente no cotidiano religioso das pessoas no Rio de Janeiro.

A encruzilhada de Èṣù segue estabelecendo os diálogos entre as diferentes formas de lidar com o sagrado afro carioca, no cotidiano da cidade. Alguns anos depois da mãe de santo Maria Jacintha ser levada às autoridades, encontramos o alufá Paulo José Ferreira, agora em um inquérito aberto em 1933, em flagrante delito.

Nessa ocasião, o alufá foi acusado de praticar “o mais baixo espiritismo” em “imoralíssimas sessões de magia negra”, foi levado à Primeira Delegacia Auxiliar por

⁵⁰⁴ RIO, 1976, p. 17. “Bará ó bebê Tirirí l’òṇṇ / Èṣù Tirirí, Bará o bebê Tirirí l’òṇṇ / Èṣù Tirirí” (Exu, ele realiza proezas maravilhosas, Tiriri é o Senhor dos Caminhos, Exu Tiriri). Fonte: OLIVEIRA, 1997, p. 24.

policiais que estavam andando pela rua Orestes. O investigador de polícia Octávio Bianchi foi o responsável pela prisão em flagrante do alufá, contou ao Delegado José de Oliveira Brandão Filho que:

[...] hoje, às 16 horas, conforme denúncia chegada a conhecimento desta Delegacia, a casa da rua Orestes, n. 23, Morro do Pinto, o conhecido macumbeiro de nome Paulo Ferreira, ia sacrificar um carneiro para mostrar aos presentes o seu trabalho de macumba, conforme ordenara seu protetor “muçulmano”, que ao entrar na dita casa às 16 horas e meia presumíveis, o depoente deparou com Paulo, acusado presente no meio de muitas pessoas, defronte a um carneiro pronto à sacrificá-lo, tendo no chão 16 búzios [...] ⁵⁰⁵

Os depoimentos dos outros policiais envolvidos na prisão de Paulo José também afirmam que ele estava com os 16 búzios ao chão, enquanto se preparava para sacrificar o carneiro. Também chamado de *Mérindilogún*, o jogo de búzios feito nos candomblés com 16 búzios, é a forma oracular em que o *òrìṣà Èṣù* e o *òrìṣà* adivinho *Ọ̀rúnmilà-Ifá* respondem os desejos dos demais *òrìṣà* e o destino daquele que o consulta.

Além dos 16 búzios, havia um carneiro a ser sacrificado. O ritual de sacrifício de carneiro está presente na tradição islâmica, realizado no último dia do *Hajj* (peregrinação), marcando a segunda maior festa do calendário muçulmano, a *Eid Al-Adha* (Festa do Sacrifício). A simbologia da matança de carneiros nessa data, em que o fiel se entrega à Allah, simbolicamente, por meio do carneiro, fazendo referência ao sacrifício de Abraão⁵⁰⁶. Já para os candomblés, é mais comum a matança de cabritos e bodes, e tem como fundamento a troca de força, vitalidade e regeneração, dando movimento à vida. O sacrifício do animal produz o alimento das divindades, propiciando a troca de energia entre humanos e *òrìṣà*⁵⁰⁷.

Outra informação que o depoimento do Investigador traz é que Paulo José estaria tendo influência de seu protetor muçulmano. Sobre isso, o outro Investigador José Tuyuty Batalha, diz que o alufá estaria “encarnado em Muçulmano”. O que foi confirmado por Antônio Ferreira Silva, também Investigador, que disse que o alufá iria sacrificar o carneiro por ordens de “seu protetor Muçulmano, em que estava manifestado”. Essas afirmações não foram contestadas por Paulo José, que se contentou em afirmar que

⁵⁰⁵ Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 3.

⁵⁰⁶ Deus solicita a Abraão que sacrifique seu filho primogênito em prova de amor e obediência. Quando sacrificaria o próprio filho, Deus intercede e diz a Abraão para sacrificar no lugar daquele, dois carneiros. Fonte: FERREIRA, 2007, pp. 747, 748.

⁵⁰⁷ BARROS, 2009, p. 140.

“encontrava-se em sua residência, na prática da caridade tencionando o mesmo sacrificar um carneiro para obter de Deus as graças⁵⁰⁸”.

A corrente sufista do Islã considera que a inspiração é um método de investigação espiritual que só pode ser alcançada por mestres e sábios da religião. Essa inspiração pode ser diretamente por Allah ou indiretamente pelo Profeta, o que parece ser o caso apresentado pelos policiais em depoimento, contra o acusado. Sobre a inspiração como prática religiosa dos alufás no Rio de Janeiro, comento mais a respeito no próximo capítulo, na investigação do caso do alufá Horácio de Sá Pacheco.

Acusado pelos artigos 157 e 158, Paulo José teve o inquérito arquivado por falta de elementos suficientes para sua condenação. Entretanto, o que chama a atenção nesse caso é a justificativa que o Delegado utilizou para a intervenção policial contra o alufá:

A intervenção policial teve a virtude de salvar a vida do carneiro, que se tencionava sacrificar estupidamente. Basta ao acusado a lição deste procedimento policial, para não reincidir. Requiró o arquivamento por falta de base para agir criminalmente.⁵⁰⁹

Na crônica de nome *Mystérios da Mandinga*, escrito por Francisco Guimarães, o Vagalume, e publicado no jornal *Crítica*, em 1929, são mencionadas algumas personalidades conhecidas no cotidiano do sagrado afro carioca, como João Alabá. O jornalista comenta sobre um caso difícil de um político, em que o pai de santo João Alabá precisou recorrer aos serviços oraculares de um alufá poderoso da cidade, Adi-Oiê. Esse alufá é mencionado por Francisco Guimarães como “O Rei dos Búzios”, a liderança religiosa mais procurada por quem desejava consultar os búzios. Residia na extinta rua General Pedra, onde atualmente passa a Avenida Presidente Vargas. Adi-Oiê era um africano de 52 anos na época das crônicas, residindo há muito tempo na cidade, mas constantemente visitava a Costa d’África.

O jornalista descreve o que seria uma consulta aos búzios que fez para uma cliente rica, em busca de um trabalho para que seu marido largasse a amante. Após consulta aos búzios, o alufá percebeu que a amante teria feito um ritual de *amarração* para o marido da consulente: “– Ele tá marado, muito bem marado. – E o senhor não pode desamarrá-

⁵⁰⁸ Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 4, 4v.

⁵⁰⁹ Idem, fls. 15v.

lo? – Pode, masi demora; demora munto tempo. Ele tá bem marado! Despacho bem féto!⁵¹⁰”.

A essa altura o leitor já pode perceber que o ritual de *amarração* e o de *fechar o corpo* faziam parte desse cotidiano religioso do Rio de Janeiro, sendo procurado por todas as classes sociais. Podiam custar altas quantias, que sempre eram pagas. Nesse caso específico da consulente de Adi-Oiê o trabalho de *amarração* já tinha sido feito pela amante, restando à esposa uma alternativa:

- E senhor, aqui entre nós, não será possível fazer morrer aquela desgraçada?
- Hum!... Hum!... Moré!... Tudo se pode fazé, nada impussive, masi, a quétão é de dinéio. Tem munto dinéio tudo se faz, não tem munto dinéio não faze tudo, faze pouco.
- [...] – Quanto quer o senhor?
- Prá mata 50 conto!
- Assim também é demais. Verdadeira exploração!
- [...] – Paga meu trabaio.
- Quanto é?
- Duzento mé ré.
- Duzentos mil réis? O senhor não tem consciência?
- Não tem ucê qui qué mata os zôto...Eu não fui chamá ucê. Veio em meu casa, paga.
- [...] – Quem mata é Déu. Adi-Oiê não mata ninguém com fitiço pra causa de muié e de homi.⁵¹¹

Francisco Guimarães diz que Adi-Oiê costumava cobrar bem caro por seus trabalhos e jogos de búzios, e nenhuma outra liderança religiosa ousava desacreditar de suas leituras do futuro. O alufá, inclusive, teria visto nos búzios, dias antes, a morte de Tia Ciata. Outro alufá que vai aparecer nessas crônicas do jornal *Crítica*, é o já bem conhecido da imprensa, João Sany, ou Sanyn, como é chamado pelo jornalista Francisco Guimarães.

João Sany, nessa época, vivia no Morro do Pinto, localizado no centro do Rio de Janeiro e, junto com Cypriano Abedé, pai de santo muito mencionado pela imprensa nesse período, exerciam a função de liderança religiosa na área. Seus serviços de magia e encantamento eram procurados por pessoas de todas as classes sociais, inclusive personalidades do meio político. Sobre Sany o jornalista diz que:

- [...] a sua clientela é realmente espantosa, notando-se pessoas de todas as classes sociais, que o respeitam, veneram, ouvem os seus conselhos, acatam as suas ordens e beijam respeitosamente a sua mão dizendo com sinceridade: - Abença, meu pai!⁵¹²

⁵¹⁰ *Crítica*, 18 de janeiro de 1929, p. 6.

⁵¹¹ *Idem*, p. 6.

⁵¹² *Crítica*, 19 de janeiro de 1929, p. 6.

A influência das crônicas *As Religiões no Rio*, escrita em 1904 por João do Rio, é perceptível. Lembro aqui que Sany também aparece na obra de João do Rio, inclusive com uma crônica toda sobre ele, *Os Novos Feitiços de Sanin*, que, na época, estava vivendo na casa de outro alufá Emmanuel Ojo Smith, no extinto Largo do Capim. João do Rio o descreveu como “o tipo clássico do mina desaparecido”, “um malandro orgulhoso do feitiço e com um medo danado da cadeia”⁵¹³.

Outra semelhança é sobre os rituais descritos. João do Rio descreve um ritual de magia supostamente feito pelo pai de santo João Alabá: “[...] conseguirá matar a cidade com um porco, um carneiro, um bode, um galo preto, um jabuti e a roupa das criaturas, auxiliado apenas por dois negros nus com o *tessubá*, rosário, na mão, à meia-noite”⁵¹⁴. Francisco Guimarães, ao descrever um ritual feito por uma recém iniciada no Candomblé, para curar um capitão e famoso carnavalesco de Barra do Piraí, Estado do Rio de Janeiro, diz que: “A filha de Yemanjá pegou de um *tessubá* e fez um *kissium* a Sapanam”⁵¹⁵ e a Ogum, retirando-se em seguida”⁵¹⁶.

Os dois jornalistas, em épocas diferentes, mencionam o uso do *tessubá*, o objeto religioso utilizado por muçulmanos que seguem a corrente sufista. Esse objeto é mencionado desde a Revolta dos Malês de 1835, na Bahia. Interessante notar que a partir dessas crônicas, é possível chegar a um entendimento de que o *tessubá* era um objeto presente no cotidiano das pessoas, já que chegou aos ouvidos dos dois jornalistas. Outro ponto a ser levantado é sua presença em rituais de candomblés, mesmo sendo marcadamente um objeto religioso muçulmano. Além do *tessubá*, outro elemento muçulmano presente é o *kissium*, as orações diárias feitas pelos crentes, e que também foi mencionada por João do Rio em 1904.

Essas confluências entre as diversas formas de louvar o sagrado afro carioca, sempre esteve presente nas encruzilhadas do Rio de Janeiro. No capítulo seguinte o leitor vai poder se aproximar mais das histórias do Islã, e das pessoas que deixaram suas marcas na cidade.

Retomando o *orikí* de Èṣù do início desse capítulo: “Èṣù matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”. As fontes utilizadas aqui, notícias de jornais,

⁵¹³ RIO, 1976, p. 53.

⁵¹⁴ Idem, p. 55.

⁵¹⁵ Ṣàpánnà (Xapanã), é o *òrìṣà* guerreiro das doenças e da cura.

⁵¹⁶ *Crítica*, 20 de janeiro de 1929, p. 6.

processos criminais e as fotos dos objetos que compõem hoje o Acervo Nosso Sagrado, são as fontes da repressão, mas que, atualmente, podem ajudar a contar as histórias do enraizamento dos cultos afro cariocas. As religiões de matriz africana que existem hoje, têm raízes profundas e são continuidades desses cultos praticados pelas pessoas expostas aqui.

Os bilhetes e listas de objetos religiosos para *trabalhos*, tomados dessas pessoas e anexados ao processo, contra sua vontade, são importantes para mostrar o caminho percorrido por essas religiões, que estavam se estruturando. São provas materiais, tanto das violências sofridas por essas pessoas, como evidência de suas existências e importância para a história dos cultos afro cariocas.

Capítulo 4 - Homens de Fé, Magia e Encantamento

[...] Só pelos *candomblés* ou sessões de grande feitiçaria, em que os *babalaôs* estão atentos e os pais de santos trabalham dia e noite nas camarinhas ou fazendo evocações diante dos fogareiros com o *tessubá* na mão, é que a vida dessa gente deixa a sua calma amolecida de acaçá com azeite de dendê.⁵¹⁷

Em 1904 o jornalista João do Rio tinha notado a encruzilhada religiosa que formava a cidade do Rio de Janeiro, principalmente a região central da cidade. Práticas religiosas islâmicas eram comuns e se misturavam aos *candomblés* da cidade. Os africanos muçulmanos eram conhecidos por “mina”, nome pelo qual àqueles que teriam sido embarcados na região da Costa da Mina ficaram conhecidos no Rio de Janeiro. Formavam minoria dentre os demais grupos étnicos. Mesmo assim, se consolidaram como um grupo extremamente articulado e de ajuda mútua entre os seus, principalmente em suas práticas religiosas e por suas habilidades no comércio.

Dessa maneira, esse capítulo apresenta os africanos muçulmanos encontrados nas fontes documentais e o que foi descoberto sobre suas histórias. Será analisado o laço existente entre os indivíduos da comunidade mina do Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX, ressaltando suas práticas de cura e magia muçulmanas relacionadas também ao Candomblé de nação mina/nagô/*kétu*.

Aqui será abordado o cotidiano do sagrado muçulmano na cidade e suas práticas de sociabilidades, utilizando para isso as fontes documentais e jornalísticas que ajudam a compreender a ritualística islâmica africana. Os depoimentos das testemunhas nos processos judiciais, além das análises dos peritos criminais sobre os objetos descritos, tomados das casas desses alufás, serão importantes para entender as práticas religiosas de cura, *amarrações* para o amor, oráculos e *fechamento de corpo*, popularizadas no Rio de Janeiro. Além das fontes bibliográficas de antropólogos e historiadores que pesquisam tanto o Candomblé quanto o Islamismo que se enraizou no Brasil em meados do século XIX, buscando, com isso, ressaltar a relevância desses africanos muçulmanos para a história da cidade do Rio de Janeiro.

Que a população de africanos muçulmanos na Bahia era extensa muito já se sabe. Todavia, ainda é preciso olhar para as comunidades muçulmanas africanas da cidade do

⁵¹⁷ RIO, 1976, pp. 9, 10.

Rio de Janeiro que passaram a crescer em fins do século XIX, quando a cidade passou a ser a capital da Primeira República.

Em 1865 chega ao Rio de Janeiro uma esquadra turca com o viajante Abd al-Rahman al-Baghdadi, que vai contar em seu relato de viagem o contato que teve com a comunidade de africanos e brasileiros muçulmanos da região central da cidade, conhecida como Pequena África. Assim que desembarcou, em trajes religiosos muçulmanos (túnica e turbante), sua autoridade foi imediatamente identificada pelos africanos muçulmanos ali residentes que insistiram por uma pregação. Al-Baghdadi inicialmente desconfiou das intenções desses muçulmanos, mas depois cedeu e passou algum tempo entre eles.

O viajante também vai conhecer outras comunidades de africanos muçulmanos em Recife e em Salvador, nos três anos que esteve como visitante estrangeiro no Brasil. Com essas visitas ele nota que as comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, Recife e Salvador teciam laços entre si com intensa circulação de informações e conhecimentos. Além disso, ele considera como “desvios” algumas práticas religiosas, comuns entre esses grupos. O consumo de bebidas alcoólicas, casamentos com não muçulmanas, cobrança para aceitar novos conversos em seus grupos, além do apego excessivo por amuletos, adivinhações e outras práticas supersticiosas⁵¹⁸, julgada pelo viajante como impuras e condenáveis.

Sobre a utilização de amuletos, al-Baghdadi condena seu uso, mas percebe sua popularidade não só entre muçulmanos, mas entre cristãos e africanos com outras crenças. A utilização de amuletos e a prática da adivinhação eram estimados pela população branca também. O viajante menciona que eles confiavam e acreditavam muito no que era demonstrado pelos africanos muçulmanos, oferecendo-lhes dinheiro e atendendo suas vontades, mesmo não conhecendo nada do que está sendo evocado. A popularidade desses amuletos era tanta que africanos não muçulmanos também passaram a confeccionar.

Essa circularidade de práticas religiosas entre os africanos e afrobrasileiros era bem comum entre a comunidade mina do Rio de Janeiro. O africano João Sany, por exemplo, é mencionado diversas vezes na história oral, contada principalmente pelo

⁵¹⁸ AL-BAGHDADI, 2001, p. 8.

professor Agenor Miranda⁵¹⁹, que diz que Sany, ou tio Sanim era um dos babalaôs⁵²⁰ antigos e teria auxiliado mãe Aninha, yalorixá, a fundar o Ilé Opo Afonjá no Rio de Janeiro, reduto do Candomblé de nação *kétu* da cidade. Essa aproximação entre os crentes das duas religiões pode ser percebida em diversos outros relatos, o mais importante ainda é o conjunto de crônicas de João do Rio, em que o jornalista descreve as casas de cultos que visitava e pode observar algumas práticas comuns do Candomblé.

Outro objeto comum de se encontrar entre os grupos de muçulmanos da cidade, o *tasbih* (*masbaha*) ou tessubá, a essas alturas já era bem conhecido pelas autoridades policiais. Isso por que durante a época de intensa perseguição, após o levante de 1835, em que escravizados e libertos africanos do grupo de procedência mina/nagô foram duramente perseguidos, e em alguns casos expulsos do país. Quando tinham suas casas revistadas pela polícia, era comum que fossem encontrados esses objetos religiosos.

Os africanos interrogados na devassa em Salvador explicavam que o objeto era utilizado em cerimônias religiosas e durante as aulas nas escolas corânicas. Um dos interrogados descreveu um desses objetos, que tinha cinquenta centímetros de comprimento, noventa e nove contas de madeira, terminando com uma bola. Todos os objetos encontrados nessas casas e ligados às práticas religiosas islâmicas⁵²¹, ganhavam a qualificação de subversivos, provas de rebeldia, nocivos à ordem social.

Além de utilizarem o *tasbih* para cerimônias religiosas, os africanos muçulmanos do Rio de Janeiro eram conhecidos por realizarem “trabalhos para o amor” e a confecção das mandingas, breves ou *grigris*. Bolsinhas de couro que normalmente tinham em seu interior papéis com caracteres árabes, ora reproduzindo uma passagem do *Qur’ân*, ora com palavras cabalísticas, além de ervas e outros objetos.

Essas práticas populares do Islã podem ser observadas nas comunidades muçulmanas africanas no Rio de Janeiro de fins do século XIX e início do XX, são elas: orações e pedidos de proteção aos ancestrais, “trabalhos” para o amor e a cura de

⁵¹⁹ SODRÉ; LIMA, 1996, p. 45.

⁵²⁰ Sacerdotes do culto a *Ôrúnmilá-ifá*, responsáveis pelos assuntos oraculares do culto aos orixás e do culto à Ifá. Significa: *baba-* pai, *awô-* do segredo ou do mistério. Os babalaôs, que só podem ser do sexo masculino, formavam uma ordem do sacerdócio considerada a mais importante para a vida cotidiana *yorùbá*. Seu prestígio social em grande parte residia no costume dos *yorùbá* de os consultarem não só para conhecerem suas divindades protetoras e os meios de as favorecerem, como para tomarem qualquer decisão importante na vida (REIS, 2006, p. 258).

⁵²¹ REIS, 2003, p. 129.

moléstias físicas ou espirituais. A utilização das mandingas era ligada à ideia de proteção do corpo e espírito, conhecido popularmente como “fechamento de corpo”, prática ainda realizada em terreiros de candomblés na cidade.

4.1 Alufás Negros na Pequena África

Assumano, Alabá, Abaca, Tio Sani
E Abedé me batizaram na lei de mussurumi

Como veem tenho o corpo cruzado e fechado.
Carrego axé na língua, não morro envenenado Assumano!

Viajei semana e meia daqui pro Rio Jordão Lugar em que fui batizado com
uma vela em cada mão Alabá!

Cinco macota d'Angola me prepararam de berço
Enquanto Hilário Jovino me cruzou com sete terços

Mesmo assim, me considero um insigne mirim
Filho de cuemba não cai Ogum, Xangô, Alafim.⁵²²

Esse samba de partido alto de autoria de Aniceto do Império e Nilton Campolino, chamado Raízes da África do ano de 1977, faz referência a diversos sacerdotes de Candomblé e alufás que serão analisados abaixo. O mais famoso deles é Henrique Assumano Mina do Brasil, que teve sua trajetória biografada no livro da historiadora Juliana Barreto Farias, *Cultura, Identidade e Religião Afro-brasileiras na Cidade do Rio de Janeiro-1870-1930: Cenários e Personagens*. Conhecido como O Príncipe dos Alufás, Assumano ou Pai Assumano, era o Pai Espiritual do sambista Sinhô, chamado de rei do samba, e do jornalista do *Correio da Manhã* José do Patrocínio Filho.

Morador de um sobrado na extinta rua Visconde de Itaúna, nº 191, na Praça Onze. Nessa mesma rua vivia Tia Ciata, no nº 119. Tia Ciata também promovia reuniões de sambistas, boêmios e políticos. Em uma dessas reuniões, teria nascido o samba *Pelo Telefone*, de Donga e Mauro de Almeida. A rua Visconde de Itaúna, em 1942, deixou de existir para dar passagem à avenida Presidente Vargas.

Em 11 de junho de 1927, aos 47 anos, Assumano é levado à Repartição Central da Polícia do Rio de Janeiro, acusado de praticar a “magia e seus sortilégios”, artigo 157 do Código Penal de 1890⁵²³, no mesmo recinto onde dava consultas. Ele dizia trabalhar

⁵²² IMPÉRIO; CAMPOLINO, 1977.

⁵²³ Processo de Henrique Assumano Mina do Brasil. CS.0.1QP.4196, 1927, fls. 2.

no comércio e dar consultas, para seu sustento. O processo foi arquivado em 28 de janeiro de 1928. Mais tarde, em 1933, o cronista negro Francisco Guimarães, mais conhecido como Vagalume⁵²⁴, em sua obra *Na Roda do Samba*, editada pela primeira vez no mesmo ano, pela Editora São Benedito, cita Assumano como o “grande, o conceituado e respeitado⁵²⁵”. Logo depois, Vagalume comenta que era na casa de Assumano onde foram feitas as primeiras audições das produções de Sinhô, que “depois da bênção do alufá, o samba corria mundo com uma procura assombrosa⁵²⁶”. Abaixo, uma composição do sambista Sinhô de 1925, que, segundo Juliana B. Farias, pode ser uma referência a Assumano:

Quem eu quero bem / Me atira aos venenos
O mundo é assim / É assim mais ou menos.
Assu, Amadeu / Assu, Amadeu
Assu, Amadeu / Assu Amadeu.
Cosi incantô / Ju Oju-Burucu
Cosi incantô / Ju Oju-Burucu⁵²⁷

Juliana B. Farias acredita que *Assu, Amadeu* seja uma menção a Assumano, uma vez que Sinhô acreditava “que a popularidade de suas composições era devida, unicamente, àquela influência espiritual”⁵²⁸. Em outro momento, Vagalume menciona Assumano como “a gente do samba”, junto com outros pais/mães de santo, alufás e músicos conhecidos:

Quem era o pessoal que constituía esses ranchos?

A gente do Samba.

Lá estavam Hilário, Cleto, Germano Theodoro (Massada), Assumano, falecido em 22 de julho de 1933, Galdino, Oscar Maia, *João da Harmônica*, *Marinho que Toca*, Bambala, Maria Adamastor, Maria de Santo Amaro, Asseata, João Alabá, Zuza, a gente toda do terreiro de Sua Majestade Cypriano Abedé, Gracinda uma das mais lindas baianas e falecida no mês de janeiro de 1933.⁵²⁹

⁵²⁴ Martha Abreu e Carolina Dantas se referem a Vagalume como: “Repórter de polícia, jornalista dos carnavais e cronista sensível da cidade e de seus habitantes negros, em geral pouco valorizados ou ausentes dos noticiários” (ABREU; DANTAS, 2020, p. 129.).

⁵²⁵ GUIMARÃES, 1933, p. 64.

⁵²⁶ Idem, p. 65.

⁵²⁷ *Oju Burucu*. Música composta pelo sambista José Barbosa da Silva, mais conhecido como Sinhô. Esta “batucada”, como o próprio sambista chamava, foi publicada no jornal *O Rei do Carnaval* em 1925. In: ALENCAR, Edgard. *Nosso Sinhô do Samba*. 2 ed. Rio de Janeiro: Funarte, 1981. p.81. Ver também: FARIAS, Juliana B. *Cultura, Identidade e Religião Afro-Brasileiras na Cidade do Rio de Janeiro -1870-1930: Cenários e Personagens. X Encontro Regional de História – ANPUH-RJ: Rio de Janeiro, 2002.*

⁵²⁸ LIRA, Mariza. *Brasil Sonoro*. Rio de Janeiro. Ed. A Noite, s/d.

⁵²⁹ GUIMARÃES, 1933, p. 151, 152.

Nesse trecho, Vagalume comenta sobre as pessoas que fundaram e constituíam os ranchos *2 de Ouro*, *Rei de Ouro* e depois *Rosa Branca*. Segundo o autor, eram ranchos à moda da Bahia, grupos que eram “a alma e a vida do carnaval⁵³⁰”. Junto com Assumano, que teria falecido no mesmo ano da publicação dessa obra⁵³¹, Vagalume cita João Alabá e Cypriano Abedé, dois importantes pais de santo que também eram conhecidos como alufás.

O historiador José Beniste relata que Alabá teria comandado o terreiro que Bángbósé Òbítíkò organizou⁵³², na ocasião de sua visita ao Rio de Janeiro, em companhia de Mãe Aninha e João Sany, na rua Barão de S. Félix, nº 76. O nome Alabá vem do *yorùbá*, *Alágbà*, o qual Beniste encontra duas hipóteses para seu significado. Uma diz respeito a denominação ligada à circunstância do parto e a outra, mais aceita, refere-se ao nome do título ligado ao culto de *Egungun*⁵³³, realizado por ele⁵³⁴. Agenor Miranda também comenta sobre a casa de Alabá, onde teriam sido iniciadas muitas filhas de santo, dentre elas, Tia Ciata⁵³⁵, que tinha o cargo de *Ìyá Kékeré*⁵³⁶ (mãe pequena) em seu terreiro.

Alabá também aparece nas crônicas de João do Rio, que o descreve como: “celebrado negro rico e sabichão, morador da rua Barão de São Felix, 76”⁵³⁷. A casa de Alabá era um ponto importante na recepção e encontro de afro-baianos recém-chegados à cidade, africanos e afro cariocas. Beniste relata que os candomblés de Alabá eram festas enormes e vinham muitos baianos um mês antes para ajudar na preparação. A polícia não incomodava porque um dos delegados seria seu cliente.

O Candomblé de Alabá foi um importante ponto de encontro para as populações de negros baianos e cariocas que habitavam a cidade. Lá frequentavam personalidades importantes como: Carmem do Xibuca e alguns compositores de samba: Hilário Jovino Ferreira o Lalau de Ouro (Ogã⁵³⁸ de Alabá), fundador de blocos e ranchos na cidade. No

⁵³⁰ GUIMARÃES, 1933, p. 151.

⁵³¹ Francisco Guimarães, o Vagalume dedica essa obra a Henrique Assumano Mina do Brasil, além de Sinhô e Hilário Jovino Ferreira, nas homenagens póstumas.

⁵³² BENISTE, 2019, p. 214.

⁵³³ Culto aos ancestrais masculinos, com participação exclusiva de homens.

⁵³⁴ BENISTE, 2019, p. 219.

⁵³⁵ ROCHA, 2000, p. 26.

⁵³⁶ É a segunda mãe, após a mãe de santo. Responsável em auxiliar diretamente as iniciações.

⁵³⁷ RIO, 1976, p. 54.

⁵³⁸ No Candomblé, ogã ou ogan é o escolhido pela divindade ancestral. É um cargo masculino em que o escolhido permanece lúcido durante todos os trabalhos, não entrando em transe. São as autoridades masculinas, de posto hierárquico abaixo dos sacerdotes, e seus auxiliares diretos, assim denominadas pelo

mesmo perímetro da casa de Alabá estavam os terreiros de Cypriano Abedé, na rua João Caetano. O jornal *Crítica* fez uma matéria sobre as festas do Candomblé de Alabá, em 1929. Segundo o jornal, as festas eram regadas de muita comida e bebida e as pessoas iam até lá por vários motivos além do religioso.

O espaço dos terreiros era um importante ponto de encontro e diálogo entre diversas culturas e ancestralidades. Mais do que um espaço religioso, os terreiros podiam ser, também, espaços políticos, que propiciavam alianças e relacionamentos com elementos externos à comunidade negra, que, estrategicamente, manteriam aquele lugar a salvo da política repressiva do Estado. Para evitar conflitos negociações eram tecidas.

Nas páginas seguintes me proponho a analisar as fontes existentes de algumas dessas lideranças, como o caso de Emmanuel Ojo Smith, João Sany, Horácio de Sá Pacheco, João Gonçalves da Rocha, Paulo José e, por fim, Alfredo Califórnia. Sobre Emmanuel Ojo Smith as fontes possíveis foram notícias de jornais e sua assinatura no processo criminal de João Sany, na ocasião do pagamento de fiança. Junto com Ojo, apresento Apotijá e Abubaca, indivíduos que aparecem em poucas notícias de jornais e estavam ao redor de Ojo. Já no caso de João Sany, foi possível cruzar fontes de jornais com o processo criminal existente, do ano de 1908.

Horácio de Sá Pacheco aparece em notícias de alguns jornais, com uma fotografia sua e de seus objetos apreendidos, além de um processo criminal de 1907, outra fonte utilizada é o censo de 1906, em que Horácio aparece como um dos centenários da cidade. Já no caso de João Gonçalves da Rocha, foi possível cruzar outro tipo de fonte, além do processo criminal, aberto em 1907 e só concluído em 1911, existem duas fichas na Casa de Detenção, ambas datadas de 1911. Após, temos o caso de Paulo José, com a análise de seu processo criminal de 1936 e um inquérito policial de 1933. Por fim, analiso o processo criminal de Alfredo Califórnia, de 1937, em que estão anexados dados de sua carteira de trabalho.

4.1.1 Emmanuel Ojo Smith – O Líder

povo *yorùbá*. Na nação *fon* recebem o nome de *runtó/huntó* e, na nação bantu são chamados de *xicaringome/xicarangoma* ou *tata cambono* (BARROS, 2009, p. 66).

“O Príncipe de Sagan de Carapinha”⁵³⁹. Foi assim que o jornal *Gazeta de Notícias* se referiu a Emmanuel Ojo Smith, no ano de 1904. O termo utilizado era em referência ao francês Charles Guillaume Frédéric Boson de Talleyrand-Périgord (1832-1910), o Príncipe de Sagan⁵⁴⁰. Conhecido por viver no luxo e se vestir com elegância e requinte, sendo assim, denominado um dândi⁵⁴¹. Já Emmanuel Ojo Smith, era um africano, possivelmente advindo da cidade de Lagos, e estava sendo comparado ao ícone da elegância francesa de fins do século XIX e início do XX.

Com uma reportagem intitulada *A Galeria dos Feiticeiros*, o *Gazeta de Notícias* estampava caricaturas de três pessoas e, logo abaixo, um pequeno texto com informações retiradas da crônica escrita pelo jornalista João do Rio, no mesmo ano, *As Religiões no Rio*. Emmanuel Ojo foi descrito como “o preto elegante”, “o consultor técnico dos pretos”⁵⁴². Os indícios deixados por Ojo e coletados nos jornais, revelam que ele seria a liderança entre os alufás, em 1904.

O público que lia a sessão de crônicas de João do Rio, em 1904, no jornal *Gazeta de Notícias*, já tinha ouvido falar de Emmanuel Ojo. Na crônica denominada “O Mundo dos Feitiços” João do Rio se propõe a contar as experiências que teve do contato com religiosos, seguidores do Candomblé e do Islã, acompanhado de seu suposto informante, o preto Antônio.

Desta maneira, o jornalista se propôs a investigação e denúncia de africanos e afrobrasileiros praticantes dessas religiões, o que, segundo a ideia do Estado Republicano higienista, levaria ao rumo contrário dos ideais civilizatórios europeus. Importante pontuar que João do Rio escrevia para a alta sociedade, que era a principal consumidora dos jornais da época, ainda mais se levarmos em conta que a maioria da população era analfabeta.

Em outro momento, na mesma crônica, Emmanuel Ojo é mencionado pelo suposto informante Antônio, como um dos famosos alufás que habitavam a região central do Rio de Janeiro, junto a outros conhecidos alufás:

Naturalmente Antônio fez-me conhecer os alufás:

⁵³⁹ *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5.

⁵⁴⁰ *La Vida Moderna*, 28 de maio de 1908, p. 11.

⁵⁴¹ Aquele que se veste e se comporta com elegância e requinte.

⁵⁴² *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5.

-Alikali, o lemano atual, um preto de pernas tortas, morador à rua Barão de São Félix, que incute respeito e terror; o Xico Mina, cuja filha estuda violino, Alufapão, Ojô, Abacajebú, Ginjá, Manê, brasileiro de nascimento, e outros muitos.⁵⁴³

Além de Ojo, outro alufá que foi possível rastrear nessa lista de Antônio, é Alufapão. Através da pesquisa ainda em andamento do historiador Bruno Vêras⁵⁴⁴, descobriu-se que Alufapão era o pai de Assumano Mina do Brasil, outro alufá famoso no Rio de Janeiro, nascido no então Distrito Federal do Brasil, entre 1880-1882. De acordo com o processo crime de Assumano, de 1927, o nome de Alufapão (ou Alufá Pão) seria Mohamet Salim, casado com Fátima Mina Brasil, mãe de Assumano⁵⁴⁵.

Mais à frente, João do Rio, em uma suposta conversa com religiosos em um provável terreiro de Candomblé, encontra um africano que destaca que os minas seriam “[...] membros de uma maçonaria de defesa geral, de que é chefe Ojo da rua dos Andradas [...]”⁵⁴⁶. Após o sucesso desse conjunto de crônicas, o jornal *Gazeta de Notícias*, no dia 20 de março de 1904, traz, para o deleite de seu público, a chamada *Galeria dos Feiticeiros*. Novidade que contribuiu para levar João do Rio ao ápice de sua carreira.

Um dia antes da publicação da *Galeria dos Feiticeiros*, o jornal anunciava:

Os feiticeiros: na nossa edição de amanhã poderão os leitores da *Gazeta* encontrar alguns retratos de feiticeiros célebres. Esses retratos custaram um pouco. Os feiticeiros andam assustados com as nossas notícias, e escondem-se. Graças, porém, ao negro Miguel, da rua Frei Caneca n 4, que presentemente arranja um despacho mortal contra nós com urubus e calamos em companhia de Ojó e Sanim, conseguimos obter várias caras de feiticeiros que daremos amanhã, acompanhados de biografias.⁵⁴⁷

Importante ressaltar que os textos da *Galeria dos Feiticeiros* não são assinados por ninguém. Entretanto, é bem possível que seja o próprio João do Rio quem os escreve, já que o teor do texto tem muita semelhança com as crônicas escritas pelo jornalista, que, inclusive, cita e detalha a vida das três personagens da dessa galeria em seu conjunto de crônicas *As Religiões no Rio*. Essa galeria traz Emmanuel Ojo, em primeiro lugar:

⁵⁴³ RIO, 1976, pp. 6, 7.

⁵⁴⁴ VÊRAS; POSSIDONIO; GUIMARÃES in MOTA, no prelo.

⁵⁴⁵ Processo de Assumano Mina do Brasil. CS.0.1QP.4196, 1927.

⁵⁴⁶ RIO, 1976, p. 2.

⁵⁴⁷ *Gazeta de Notícias*, 19 de março de 1904, p. 1.



Figura 40. Caricatura de Emmanuel Ojo. Notem as grandes dimensões do nariz e da boca, comumente utilizado, na época, para representar africanos e afrobrasileiros. Além disso, notem as escarificações nas bochechas. Fonte: *Gazeta de Notícias*, 1904, p. 5.

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

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

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

Ojô é o consultor técnico dos pretos; na sua casa é que se dão as reuniões dos feiticeiros, que se resolvem as contendas, que se escrevem cartas, que se resolve quem há de morrer. Contam-se desse negro e da sua tenda de feitiço cousas pouco morais. Ojô tem agora em casa o africano Sanim que chegou da África, fingindo ter feitiços novos, entre os quais o feitiço do marimbondo, o marimbondo que leva a morte e o Ipê praga, pausinhos com pimenta da costa, que custam apenas 150\$000.⁵⁴⁸

Emmanuel Ojo era figura central desse momento para a rede de solidariedade mina do Rio de Janeiro. Sua casa é mencionada algumas vezes nas fontes jornalísticas e no processo de João Sany, como ponto de referência para aqueles que vinham da Bahia e de Lagos, tentar a vida na então capital do Brasil. Era considerado um preto rico, motivo pelo qual era procurado pelos demais alufás que se aventuravam a vir para a cidade.

⁵⁴⁸ *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5.

O nome Ojo é de origem *yorùbá*, e era dado aos meninos nascidos com o cordão umbilical enrolado ao pescoço⁵⁴⁹. Essa é a pista para identificar Emmanuel Ojo Smith como de etnia *yorùbá*, e carregando três identidades em seu nome, o que era útil para as relações, tanto com os ingleses em Lagos, quanto no Brasil:

O nome de um indivíduo é um forte signo de identificação social ou étnica. Para os africanos, especialmente, o nome pessoal tinha uma grande força simbólica. Entre os iorubas, ao se nomear um filho vários significados podiam ser levados em conta: as condições físicas do nascimento, as circunstâncias do parto, as dificuldades ou prosperidade de uma família [...] os iorubas carregavam seu nome de nascimento (*amuntoruwa*), o de batismo (*ábiso*) e o nome afetivo (*oriki*).⁵⁵⁰

Importante ressaltar que as fontes divergem sobre a escrita do nome de Ojo. Os jornais o chamam de Emanuel Ojo Schmidt, enquanto no processo criminal de João Sany, em que Ojo assina o pagamento da fiança, ele escreve seu nome como Emmanuel Ojo Smith. Por esse motivo, aqui opto pela escrita de seu nome conforme ele o escreve abaixo, nas figuras 41 e 42, no processo criminal de João Sany, de 1908.

Já ao fim do processo, após a Justiça considerar improcedente a denúncia contra Sany, encontramos um requerimento com autoria de Emmanuel Ojo Smith, solicitando o levantamento da quantia paga por ele, 900 mil réis, para a fiança de soltura de Sany. Ojo envia esse requerimento ao Juiz Costa Ribeiro, da 3ª Vara Criminal, o mesmo que cuidou do caso de Sany, em dezoito de novembro, do mesmo ano, solicitando ao Tesouro Nacional o retorno dessa quantia, uma vez que Sany foi absolvido das acusações. Esse requerimento também tem a assinatura de Ojo ao final, como consta na figura 42.

As assinaturas de Ojo também dizem um pouco sobre quem é essa personagem. Reparem em como são bem escritas e legíveis. Para a época, essa situação demonstra um aprofundamento na alfabetização, que começou quando ele ainda vivia em Lagos. Já que a notícia de jornal diz que ele pertencia a uma família importante na região, podemos inferir que Ojo teria sido alfabetizado ainda jovem, na educação ocidental. Com especial atenção à língua inglesa, já que o Império Britânico exercia sua influência na região desde meados do século XIX.

⁵⁴⁹ FARIAS; SOARES; GOMES, 2005, p. 109. Segundo site <https://www.yorubaname> a escrita correta de Ojo seria Òjò: é um àmútòrunwá (trazido do céu), nome já pré-determinado devido à singularidade de seu nascimento.

⁵⁵⁰ FARIAS; SOARES; GOMES, 2005, p. 109.

Handwritten text: "E. Ojo", "Rio, 19. Fev. 1908", "Emmanuel Ojo Smith". A red stamp with "300 REIS" is visible.

Figura 41. Assinatura de próprio punho de Emmanuel Ojo, na ocasião do pagamento da fiança de soltura de João Sany, em 1908. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 21.

Handwritten text: "Rio de Janeiro 18 de Novembro de 1908", "Emmanuel. Ojo. Smith". A red stamp with "300 REIS" is visible.

Figura 42. Outra assinatura de Ojo, no dia 18 de novembro de 1908, no Processo de João Sany, após requerimento dos 900 mil réis pagos na ocasião da fiança de Sany. Já que a denúncia foi considerada improcedente, Ojo recorre ao Juiz Costa Ribeiro, que faça o levantamento da fiança paga por ele. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 53v.

É interessante também notar a preocupação do jornal em ressaltar as marcas étnicas de Ojo na caricatura. Estas escarificações eram típicas dos *yorúbás*, conhecidos como de nação mina, no Rio de Janeiro. De acordo com a pesquisa de Juliana Barreto Farias⁵⁵¹ e João José Reis, estas marcas eram chamadas *abajas* no continente africano, e quem as possuía, chamados de *alabajas*, realizadas ainda na infância com lâminas afiadas manipuladas, geralmente, por devotos do *òrìṣà Ògún* (Ogum)⁵⁵².

Mais à frente, João José Reis comenta que essas marcas eram como um uniforme que indicava sua identidade, para integração em um grupo étnico específico. Nos documentos da Devassa de 1830 que João José Reis teve acesso, são recorrentes as descrições dos chamados “sinais de nação”, como no caso de Teresa, que foi descrita como uma preta que “tinha a cara comprida com muitos sinais de sua terra e alguns na testa”⁵⁵³. Abaixo, uma foto de um *alabaja*, que João José Reis acredita ser um nagô, de Òyó, e durante a década de 1880 se encontrava escravizado na Bahia.

⁵⁵¹ FARIAS, 2010, p. 253.

⁵⁵² Ògún é um *òrìṣà yorubá*, provedor de ferramentas, principalmente de ferro, que possibilitaram ao homem criar utensílios que o ajudaram a viver em comunidades. É o senhor do ferro, dos metais e da tecnologia, em geral (BARROS, 2009, p. 390).

⁵⁵³ REIS, 2013, pp. 311-313.

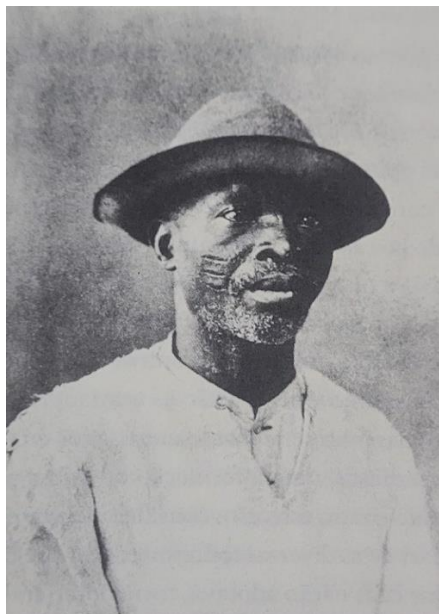


Figura 43. Fotografia de Guilherme Gaensly (1880), da Coleção Gilberto Ferrez, no Acervo Instituto Moreira Salles. Um *alabaja* de Òyó, com escarificações que se parecem com as de Ojo na caricatura do jornal *Gazeta de Notícias*, em 1904. Essas escarificações foram feitas na horizontal, já na caricatura de Ojo, são na vertical, o que indica que eles podem ser pertencentes a subgrupos diferentes, dentro da região *yorùbá*, o que era bem comum. Fonte: REIS, 2003, p. 313.

Ambos os indivíduos apresentados nas imagens anteriores podem se dizer pertencentes a etnia *yorùbá* por habitarem a região da chamada iorubalândia. De acordo com o historiador nigeriano Biodun Adediran, em pesquisa publicada em 1984, foram identificadas várias subunidades com diferentes costumes e subgrupos linguísticos nessa região. Dentre esses subgrupos, Adediran destaca os iagba, owo, akoko, equiti, igbomina, ijesa, ife, ilaje, e ondo, no Leste, já no centro temos os oio, owu, egbado, awori, e ijebu, por fim, no Oeste têm os sabe, anago, idaisa, manigri, isa e ana⁵⁵⁴.

A pesquisadora inglesa, radicada na Bahia desde 1986, Sabrina Gledhill⁵⁵⁵, em pesquisa de 2010, acrescenta que esses subgrupos se identificam e são identificados por um nome específico, com sinais diacríticos, como o caso da escarificação e da língua (subgrupo linguístico). Ainda assim, compartilham de organização sob liderança de Ilé-Ifé em tempos remotos e míticos.

Além disso, a reportagem diz que Ojo teria aprendido o “alicuri dos alufás” no Brasil e não em sua terra natal. Talvez Ojo ainda fosse um aprendiz em sua terra, e no Rio de Janeiro conseguiu completar seus anos de ensino. Essa possibilidade levanta a

⁵⁵⁴ ADEDIRAN, 1984, pp. 57, 58.

⁵⁵⁵ GLEDHILL, 2010, p. 341.

perspectiva de que já havia alufás na cidade ensinando a religião. Um exemplo disso seria, o já mencionado, Horácio de Sá Pacheco, que estava no país desde a década de 1820.

Ojo em sua residência, abrigou outros religiosos conhecidos na época, como Abubaca Caolho e Apotijá. João do Rio diz ter conhecido a casa de Ojo em 1904, e a descreve da seguinte maneira: “A sala tinha areia no assoalho, os móveis concertados indicam que Ojô vive bem. Numa cadeira um fato branco engomado, e mais longe o chapéu de palha atestava a presença do feiticeiro”⁵⁵⁶. O jornalista ainda cita diversas lideranças religiosas conhecidas que viviam na casa de Ojo, na rua dos Andradas, região central do Rio de Janeiro, dentre eles está João Sany. Mais à frente falarei mais a respeito de João Sany e seu curioso processo criminal.

Após o conjunto de crônicas de João do Rio ser publicado, no dia treze de março de 1904, o jornal alertava que as pessoas expostas na reportagem iriam se reunir na casa de Ojo, na rua dos Andradas, próximo ao largo do Capim⁵⁵⁷, para elaborarem estratégias de proteção frente aquela situação em que se encontravam, tendo seus endereços e nomes expostos nas páginas do *Gazeta de Notícias*. Precisavam descobrir quem era o tal Antônio, informante de João do Rio durante suas andanças pelos locais sagrados da religiosidade afro carioca. O jornal descreve Ojo como

[...] um preto que se veste de branco, fala inglês, para sempre à porta do Globo e é quem decide nos momentos de perigo. Ojô vai adivinhar quem é Antônio, o africano que tem nos contado e nos tem feito ver as cenas incríveis do culto bárbaro.⁵⁵⁸

O estado de apreensão das pessoas expostas nessa reportagem era de se entender, uma vez que nesse período era comum o reviste nas casas afro religiosas. Qualquer manifestação religiosa afro era investigada pelas autoridades policiais, amparadas nos três artigos do Código Penal de 1890 (156, 157 e 158). No entanto, africanos muçulmanos e praticantes de Candomblé encontraram brechas na lei para que suas cerimônias não fossem invadidas. E para que pudessem ser postos em liberdade, imediatamente, logo após uma apreensão policial. O grupo mina se destacava nessa dinâmica de negociação com o Estado. Um exemplo disso está na reportagem de João do Rio sobre a festa de S.

⁵⁵⁶ RIO, 1976, p. 53.

⁵⁵⁷ *Gazeta de Notícias*, 13 de março de 1904, p. 2

⁵⁵⁸ Idem, p. 2.

João de 1904. O seu informante Antônio⁵⁵⁹ comenta que a festa só teria sido possível por conta de uma licença que o dono do local, o pai de santo Galiza Vavá, teria conseguido na Justiça:

-Mas que tem S. João Evangelista⁵⁶⁰ com os Orixás da tua gente?
 -Os Candomblés são sempre festas comemorativas de santos, mas há uns como S. João em que aparecem uma porção de santos, além do *Orô*, o santo do vento que aparece a noitinha.
 -Mas posso ver isso?
 -Eles tiram licença da polícia. A Constituição permite a livre manifestação dos cultos!⁵⁶¹

Esse festejo o qual João do Rio diz ter visitado, é bem provável de que se trate de uma das cerimônias mais importantes do Candomblé *Kétu/Nagô*, a Fogueira de Şàngô (Xangô)⁵⁶², aparece no jornal *Gazeta de Notícias*, em 1904, em uma reportagem intitulada *S. João entre os Africanos*⁵⁶³. Escrita por João do Rio, a reportagem descreve em detalhes a festa, na casa de Galiza Vavá, na rua Barão de S. Félix, e expõe os nomes dos indivíduos que ali se encontravam.

De acordo com a reportagem, grande parte do grupo mina muçulmano estava presente, com trajes típicos islâmicos, o abadá, e festejavam juntos. O principal nome do grupo, descrito por João do Rio como a liderança, Emmanuel Ojo Smith, ao fim da cerimônia, teria discursado aos demais presentes: “falava dos Candomblés de Lagos, das peças de ouro e referia-se com ódio aos pretos que fazem fortuna. Ele gasta muito”⁵⁶⁴.

Essa licença que o pai de santo Galiza Vavá teria tirado na polícia, demonstra que esses religiosos estavam bem atentos às normas estabelecidas pela República. Mesmo com os três artigos (156, 157 e 158) criminalizando as práticas ritualísticas desses indivíduos, leis posteriores, como a nº 173 de 1893, assinada pelo então presidente da República Floriano Peixoto, que regulava as organizações e associações religiosas, foi

⁵⁵⁹ No dia 10 de março de 1904, o *Gazeta de Notícias* trazia uma reportagem dizendo que, por conta do sucesso da série de crônicas “O Mundo dos Feitiços” de João do Rio, Antônio foi procurado por fonógrafos, interessados em gravar as “cantigas africanas” citadas na crônica. “O negro de Lagos” teria recusado a oferta, por medo de que a “máquina que fala, ofendesse os *orixalás*”.

⁵⁶⁰ Importante comentar aqui que, segundo a doutrina católica, as festas juninas são em reverência a São João Batista e não São João Evangelista. São João Batista era o primo de Jesus e responsável pelos batismos. Já São João Evangelista, era filho de Zebedeu e irmão de São Tiago maior, que, além de ser pescador, participou da arrumação da última ceia.

⁵⁶¹ *Gazeta de Notícias*, 25 de junho de 1904, p. 1.

⁵⁶² *Òrìṣà* da justiça e do fogo. A cerimônia em homenagem a esse popular *òrìṣà*, chamada Fogueira de Xangô, acontece na mesma época das festas juninas católicas.

⁵⁶³ *Gazeta de Notícias*, 25 de junho de 1904, p. 1.

⁵⁶⁴ *Idem*, p. 1.

utilizada por líderes religiosos afro cariocas, para tornar lícitos seus cultos perante a Justiça:

Art. 1º: As associações que se fundarem para fins religiosos, morais, científicos, artísticos, políticos, ou de simples recreio, poderão adquirir individualidade jurídica, inscrevendo o contrato social no registro civil da circunscrição onde estabelecerem a sua sede.

Art. 2º A inscrição far-se-á à vista do contrato social, compromisso ou estatutos devidamente autenticados, os quais ficarão arquivados no registro civil.

Art. 3º Os estatutos, bem como o registro, declaram:

§ 1º A denominação, fins e sede da associação ou instituto. [...]

Art. 13º: As associações que promoverem fins ilícitos ou que se servirem de fins ilícitos ou imorais serão dissolvidas por sentença mediante denúncia de qualquer pessoa ou Ministério Público. (Coleção de Leis do Brasil. Lei nº 173, de 10 de setembro de 1893, p. 45.).

Essas exigências da lei fizeram surgir um dos Estatutos mais famosos e importantes da história dos candomblés no Rio de Janeiro, o Culto Africano de Cypriano Abedé. Abedé criou um Estatuto, no ano de 1913, nos moldes exigidos pela lei nº 173, e, dessa maneira, formaliza sua casa de culto, não sofrendo com invasões da Polícia.

O Culto Africano de Cypriano Abedé

Cypriano Manuel Esteves, o Cypriano Abedé⁵⁶⁵, pai de santo baiano, nascido em 1832, famoso na cidade do Rio de Janeiro, se beneficiou dessa lei de 1893. Abedé teria viajado à Costa da África com nove anos de idade e retornado ao Brasil em 1877, aos 45 anos. Vem para o Rio de Janeiro e organiza seu próprio terreiro no bairro da Saúde, em 1913, e depois na rua João Caetano, onde em 5 de julho funda o chamado Culto Africano, que tinha registro no Cartório, o que era incomum para a época⁵⁶⁶.

Abedé tinha fortes relações com os alufás da cidade, por conta disso, em alguns momentos, era conhecido como um alufá também. Em 1892 o chefe de polícia recebeu uma carta anônima denunciando a casa de culto de Abedé:

Tenho a honra de cumprimentá-lo apesar de não ter a honra de conhecê-lo. Como sabemos que V Exa. é amigo da moralidade e da justiça, iremos por meio desta, fazer um apelo a V Exa. Para fazer cessar este abuso (ilegível) feitiçarias, cartomancia que infesta esta cidade, as vítimas são muitas. Vamos relatar um fato que indicará a V. Exa. a que ponto chega o abuso dessa gente.

⁵⁶⁵ Abedé vem do *yorùbá* Alágbèdè, o ferreiro. Identifica-se o objeto-símbolo dos *òrìṣà* guerreiros, constante de um caldeirão de ferro no qual se soldaram ferramentas de trabalho e outras peças desse metal. Nome dado aos iniciados nessa qualidade do orixá Ògún, o *òrìṣà* da metalurgia e da guerra (LOPES, 2004, pp. 31, 78).

⁵⁶⁶ GUIMARÃES, 2020, p. 106.

[...] É uma vergonha, existe um na Travessa das Monqueiras defronte ao número 49 [...] estes são feiticeiros que dizem que acabam com a república se eles quiserem, certas mulheres fazem ponto para as pândegas e defloramentos. O tal da Travessa das Monqueiras chama-se Cipriano conhecido por Bedê, outro conhecido por Diogo mina, esses são terríveis e matadores, dão palpites de bicho mediante porcentagem, pedimos providências para essas pobres vítimas ignorantes que caem nestas baboseiras. Com vagar darei a V. Exa listas desse povo e bicheiros e cartomantes⁵⁶⁷.

A antropóloga Ivonne Maggie explica que eram muito comuns cartas de denúncia como esta, anônimas. Grande parte das incursões policiais aos locais de práticas afro religiosas, eram precedidos de denúncias anônimas. Além disso, o denunciante cita o nome de Cypriano Bedê (Abedé), que residia na antiga rua João Caetano, região central da cidade. Abaixo os mapas com os locais de moradia e culto de Cypriano Abedé pela cidade do Rio de Janeiro:



Figura 44. Cartogramma do Cholera-Morbus na cidade do Rio de Janeiro [Cartográfico]: durante o ano de 1895. Destacada em verde: rua do Propósito, primeira casa de culto e moradia de Abedé. Já em vermelho: a rua João Caetano, local em que Abedé fixou moradia. Fonte: BN Digital.

⁵⁶⁷ MAGGIE, 1992, p. 31.



Figura 45. Rua João Caetano- anos 50. Nomenclatura adotada a partir de 1874 em homenagem ao famoso ator de teatro da época João Caetano dos Santos (1808-1863) após sua morte. Fonte: <http://www.rio.rj.gov.br/web/msg/regioes-administrativas> . Acesso em 02/02/2023.

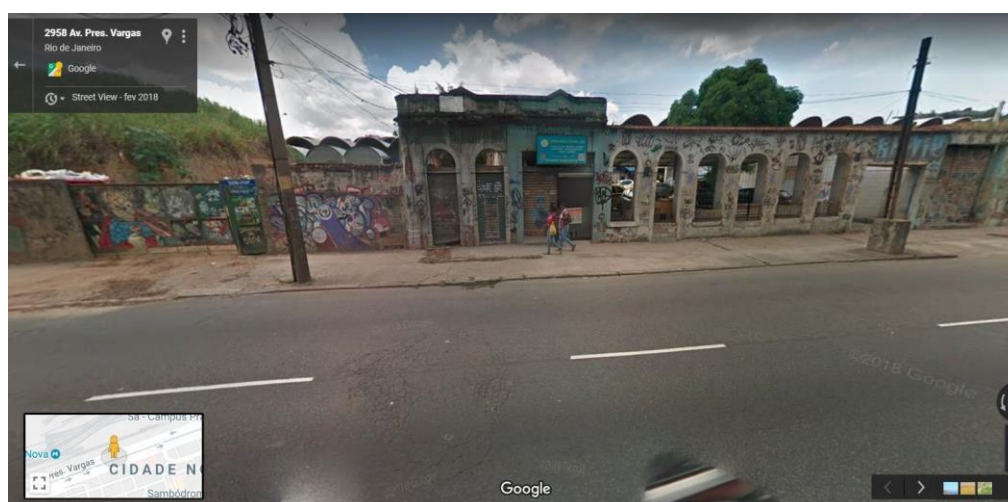


Figura 46. O que restou da rua João Caetano atualmente. Nesta última imagem é possível ver o que restou da antiga rua João Caetano, onde teria funcionado o terreiro de Cypriano Abedé. Atualmente só existem as ruínas do antigo casarão, representado na figura acima. Essa rua é bem próxima da Marquês de Sapucaí. Fonte: Google Maps.

As fontes utilizadas para traçar essa rota de Cypriano Abedé são os jornais e o relato de seu filho de santo mais famoso, Agenor Miranda Rocha (1907-2004), o pai Agenor, contido em seu livro *As Nações Ketu: Origens, Ritos e Crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Além dessas fontes, Abedé, utilizando-se das ferramentas do Estado, a Lei de 1893, publicou no *Diário Oficial da União*, em junho de 1913 os *Estatutos do Culto Africano*, que regulamentavam as sessões de seu terreiro, produzindo mais uma fonte de pesquisa.

Com a publicação desse estatuto ele oficializava o *Culto Africano* que criara e resguardava para si o controle da instituição. Um dos objetivos contidos nesse estatuto, seria o estudo e a prática do “fetichismo segundo o rito adoptado pela maior parte dos habitantes da África, realizando sessões e funções, fazendo preces, serviços religiosos, entoando cânticos sagrados acompanhados ou não de instrumentos”. O jornal *Crítica* em 1928, já declarava que Abedé “não é um pai de santo clandestino⁵⁶⁸”, por conta do uso da lei de 1893 a seu favor.

Na figura abaixo podemos ver a capa dos *Estatutos do Culto Africano* que Cypriano Abedé criou. A publicação no *Diário Oficial* foi em 1913, mas esse compilado abaixo, contido no livro *História dos Candomblés no Rio de Janeiro*, do historiador José Beniste, só foi publicado em 1920. Logo após a figura, apresento na íntegra, os *Estatutos do Culto Africano*, de Abedé, do *Diário Oficial*.



Figura 47. Estatutos do Candomblé de Cypriano Abedé. Fonte: BENISTE, 2019, anexo.

Culto Africano

Art.1º. O Culto Africano, fundado por Cypriano Manoel Abedé, a 23 de abril de 1893, na cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Capital Federal dos Estados Unidos o Brasil, onde terá sua sede, em uma associação da religião Fetichismo, constituída de número ilimitado de irmãos de ambos os sexos, e terá os seguintes fins:

- 1º Estudar e praticar o Fetichismo segundo o rito adotado pela maior parte dos habitantes da África, realizando sessões e funções; fazendo preces e serviços religiosos, entoando cânticos sagrados acompanhados ou não de instrumentos.
- 2º Dar assistência moral e espiritual aos necessitados, na medida de suas forças.

⁵⁶⁸ *Crítica*, 13 de janeiro de 1928, p. 6.

3º Praticar a caridade por todos os meios morais e materiais ao seu alcance.

4º Procurar conhecer os problemas para minorar os males individuais e obter na terra a felicidade, paz e prosperidade.

5º Instituir um templo de religião Fetichismo.

6º Desenvolver o Fetichismo e unir os fetichistas para o seu bem-estar moral, social e individual.

Art. 2º O tempo de duração do Culto Africano será indeterminado.

Art. 3º O Culto Africano será administrado e representado ativa e passivamente em juízo e em suas relações para com terceiros pelo ministro.

Art. 4º A administração do Culto Africano compor-se-á dos seguintes membros: ministro, secretário, zelador e vedor, que serão, os três últimos, eleitos para servirem por dois anos, e o primeiro será sempre o fundador do Culto.

Art. 5º O fundo do Culto será constituído das contribuições dos irmãos, benefícios, esmolas e quaisquer donativos, e deverá ser aplicado nas despesas provenientes dos fins do Culto.

Art. 6º Os membros ou irmãos não respondem subsidiariamente pelas obrigações que a diretoria ou representante legal do Culto contrair expressa ou intencionalmente em nome deste.

Rio de Janeiro, 19 de junho de 1913 – Cypriano Manoel Abéde, fundador e ministro do Culto.⁵⁶⁹

Esse é um exemplo da estrutura exigida pela lei nº 173/1893, para a formalização de um Estatuto. O leitor vai reparar que Cypriano utiliza as nomenclaturas já empregadas por diversos intelectuais anteriores e contemporâneos a ele, para nomear as práticas religiosas de africanos e afrodescendentes, fetichismo. Nina Rodrigues e seus discípulos, como Arthur Ramos, já utilizavam esse termo em suas obras. Publicado em 1896, na *Revista Brasileira, O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, de Nina Rodrigues já chamava os rituais de origem afrobrasileira de fetichismo, e seus deuses de fetiches. Segundo o dicionário *Oxford Languages*, fetichismo é um culto de objetos que se supõe representarem entidades espirituais e possuírem poderes de magia⁵⁷⁰.

As fontes sobre Abedé mencionam clientes importantes do pai de santo, políticos, advogados, policiais etc. É possível então que ele tenha tido ajuda dessa clientela para instaurar seu culto dentro das leis da República. Dessa maneira, Abedé não seria mais incomodado pela Justiça, como aconteceu antes, em 1896, noticiado pelo jornal *Cidade do Rio*, já que todos os itens exigidos pela Lei 173/1893, tinham sido cumpridos. Abedé se tornou uma personagem famosa e muito procurada na cidade, por pessoas em busca de curas espirituais e físicas, de diferentes classes sociais. Essa informação fica mais evidente quando nos deparamos com as notícias de jornais sobre Abedé e seu Culto Africano.

⁵⁶⁹ *Diário Oficial*, 21 de junho de 1913, p. 34.

⁵⁷⁰ <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>. Acesso em: 09/09/2024.

Em outro momento, em entrevista ao *Jornal 8 Horas*, em 11 de janeiro de 1932, Abedé menciona a importância de alguns nomes na formação do Candomblé *Kétu* na cidade do Rio de Janeiro. Dentre eles: Bágbósé Òbítíkò⁵⁷¹, Benzinho Bágbósé⁵⁷², Tio Sanin, Assumano Mina do Brasil e João Alabá. Além disso ele acumulava os cargos de Babaoluwô e Olossain,⁵⁷³ detendo os conhecimentos para si, o que com sua morte, em 1933, aos 101 anos de idade, significou a perda de muitas práticas do rito.

No mundo misterioso da mandinga e do feitiço.

O que nos disse Sua Majestade Abedé, sobre a macumba, o Candomblé [...]. Fomos ouvi-lo em sua residência, na rua João Caetano 69 [...] é a sede do Culto Africano [...] Abedé traja calça de casimira preta, listada, camisolão branco, até o joelho, boné de casimira escura e borzequins com cano cinzento [...]. Desejamos ouvi-lo sobre o progresso de sua religião [...]. “Progresso? Ela não tem progredido. Os exploradores é que a têm mistificado fazendo uma embrulhada de macumba com espiritismo [...]. São poucos os que podem se dizer Pai de Santo [...]. Tivemos Tio Bamboxê que morava na África. Aqui ele tinha cerca de 200 filhas de santo, na Bahia tinha 800 [...]. Depois tivemos Odunlami, Tio Faboun que era considerado rei. Em 1886, Tio Oçun substituiu Faboun. Foi quando eu cheguei ao Rio. Nasci na Bahia e por ocasião da guerra do Paraguai, com cinco anos de idade, fui para a Costa d’África, donde voltei com 45 anos. Lá estudei a fundo a religião [...] no segredo de Olossanin [...] logo depois de mim chegou João Alágbà [...] éramos rivais e amigos [...]” João Alágbà, como pai de santo, era mais competente? “[...] mais competente do que eu não podia ser. Na África foram meus mestres: meu avô Papa Alágbà: Xangô Dein que foi o maior dos ‘Pais de santo’, Ode Ide Adialá [...] tenho o segredo de Olossanin, somente eu, sou o único Babalaô no Rio de Janeiro que

⁵⁷¹ Também conhecido como Rodolfo Martins de Andrade, Bágbósé Òbítíkò era um africano da região de Òyó, provavelmente nascido na década de 1820 e sem notícias sobre o ano de sua morte. Existem inúmeras versões de como Òbítíkò teria chegado ao Brasil, uma delas diz que Marcelina da Silva, Obà Tósi, do Candomblé do Engenho Velho, na Bahia, em uma de suas viagens à África, teria trazido Bágbósé consigo. Ele era extremamente respeitado e foi responsável por ajudar Mãe Aninha a abrir o axé no Rio de Janeiro. Ele também teria organizado um terreiro, dirigido por João Alabá, na rua Barão de São Félix, número 76 (BENISTE, 2019, p. 214).

⁵⁷² Felisberto Américo Sowzer, neto de Bágbósé Òbítíkò. Nasceu em julho de 1877 na cidade de Lagos, durante o período em que sua mãe, Iyá Maria Júlia Martins de Andrade lá viveu com o marido, o também babalaô Eduardo Américo de Souza (Ifaxesin). Estudou em colégios ingleses e, cumprindo o legado ancestral desde seu avô Bágbósé Òbítíkò, aprendeu os segredos do Opelê Ifá, técnica oracular de grande prestígio (<https://www.conscienciatranquila.com/single-post/2014/04/29/hist%C3%B3rias-da-pequena-%C3%A1frica-benzinho-de-bamgbos%C3%A9> . Acesso em: 09/09/2024). João do Rio menciona um encontro com Benzinho Bágbósé, em uma crônica, sobre os cordões do carnaval, intitulada “Afoxé”, em 1905, no jornal *Gazeta de Notícias*: “Eu conheço um feitiçeiro chamado Benzinho. É um feitiçeiro terrível. Seu avô, o ilustre Bamboche, já era celebrado entre os africanos como o prodígio dos *idams*” (*Gazeta de Notícias*, 2 de março de 1905, pp. 1,2), o que mostra que o clã Bágbósé já tinha sua importância conhecida na cidade.

⁵⁷³ A palavra *Babaoluwô* significa: *baba-* pai, *awô-* do segredo ou do mistério. Os babalaôs, que só podem ser do sexo masculino, formavam uma ordem do sacerdócio considerada a mais importante para a vida cotidiana iorubá. Seu prestígio social em grande parte residia no costume dos iorubás de os consultarem não só para conhecerem suas divindades protetoras e os meios de as favorecerem, como para tomarem qualquer decisão importante na vida (REIS, 2006, p. 258).

Já Olossain era o sacerdote consagrado ao *òrìṣà* Òsanyín (Ossain) para colher as folhas rituais, cargo somente de iniciados do sexo masculino. Òsanyín é o orixá responsável pelas folhas, chamado de *Babá Ewê*, “Pai das folhas”. Divindade imprescindível em qualquer liturgia de Candomblé. Sem a sua presença e a sua permissão para o uso das folhas nas funções sagradas, a religião não teria continuidade, ou não existiria (BARROS, 2009, p. 394).

conhece a ciência de Ifá. O Candomblé é a verdadeira religião que o africano cultiva e é confundida com qualquer macumba. Vá por estes subúrbios e até Mesquita encontrará macumba fingindo de Candomblé. Há aqueles que são bons, mas são poucos [...] Benzinho, Sanin, Assumano e outros⁵⁷⁴”.

Importante ressaltar que essa notícia é de 1932, um ano antes de seu falecimento. No entanto, bem antes de ser considerado um pai de santo idôneo e importante pelo jornal *Crítica*, em 1896 a casa de culto de Cypriano Abedé, localizada na rua de Dona Joaquina, n. 6, na área da Praia Formosa, teria sofrido uma invasão da polícia, segundo o jornal *Cidade do Rio*. Nessa notícia é dito que a polícia chegou quando acontecia uma cerimônia religiosa. O tom da notícia é bem diferente da de 1932, na medida em que Abedé é acusado de “iludir a credulidade pública⁵⁷⁵”. Entretanto, assim como em 1932, em 1896 a casa de culto de Abedé encontrava-se cheia no momento da batida policial, inclusive com diversas personalidades da sociedade branca burguesa.

Segundo a denúncia recebida pela autoridade por ocasião da sessão de anteontem devia ser sacrificada uma mulher, que depois de lhe rasparem a cabeça seria encerrada em um quarto durante três meses. Fato que não foi realizado pela presença do delegado.

A casa está colocada em lugar bastante solitário e é de aspecto bastante asqueroso e ante higiênico, representando o verdadeiro antro da feitiçaria.⁵⁷⁶

Nesse trecho da notícia de 1896, o jornal diz, erroneamente, que uma mulher seria sacrificada. Ora, todos os detalhes contidos nesse trecho sobre a situação dessa mulher, indica uma iniciação, a *feitura do santo*. Em uma iniciação no Candomblé, raspa-se a cabeça do/a iniciado/a, chamado de *lyàwó*⁵⁷⁷, como forma de se conectar com o sagrado. Segundo Pierre Verger, que passou um bom tempo entre os religiosos do culto ao *òrìṣà*, na Bahia, Abomé e Ouidah, identifica que a cabeça raspada era importante para o recebimento do *òṣù* (oxu), objeto sacralizado, preparado com favas, ervas, algumas substâncias sagradas e os pós correspondentes às cores primordiais. Em formato cônico, precisa ser colocado na parte central da cabeça do iniciado⁵⁷⁸.

Dessa maneira, o *lyàwó* receberia *àṣẹ* (axé), a força vital da divindade⁵⁷⁹. Essa cerimônia de iniciação representa uma “morte simbólica, seguida de um renascimento;

⁵⁷⁴ *Jornal 8 Horas*, 11 de janeiro de 1932, p. 5.

⁵⁷⁵ *Cidade do Rio*, 29 de abril de 1896, p. 1.

⁵⁷⁶ *Idem*, p. 1.

⁵⁷⁷ *lyàwó* em *yorùbá*, significa noiva, ou noviça/o, podendo significar também, pessoa recém iniciada ao culto dos *òrìṣà*, independente de sexo (NAPOLÉÃO, 2011, p. 126).

⁵⁷⁸ BARROS, 2009, p. 156.

⁵⁷⁹ VERGER, 1999, p. 82.

não por acaso, o iniciado ganhava um outro nome. Assim, o corpo do iniciado, *adoxu*⁵⁸⁰ tornava-se um receptáculo misticamente preparado de uma força imaterial e de uma única força⁵⁸¹.

Antes dessa cerimônia com o *òşù*, a pessoa que vai se iniciar precisa se recolher por um período, em um quarto, localizado na casa de culto⁵⁸², chamado de *rondêmi* ou *roncó*⁵⁸³. Nesse período, a pessoa fica completamente afastada da sociedade, no silêncio, para se conectar com o sagrado. E é sobre isso que a notícia acima trata, quando diz que a mulher com a cabeça raspada seria “encerrada em um quarto durante três meses⁵⁸⁴”. Esse recolhimento também é o momento em que a pessoa iniciada aprende os preceitos sagrados e saberes religiosos, podendo variar o tempo em que vai ficar recolhida, a depender da vontade da divindade.

Em 1904, João do Rio escreve uma crônica chamada *As Iauô*, em que, a todo momento, faz-se uma relação direta entre as mulheres iniciadas à prostituição. Segundo ele, “fazer o santo é colocar-se sobre o patrocínio de um fetiche qualquer, é ser batizado por ele, e por espontânea vontade dele⁵⁸⁵”. Tanto essa visão de João do Rio em 1904, quanto a notícia do jornal *Cidade do Rio* em 1896, propagam uma ideia pejorativa dos cultos afro, com o claro interesse em servir aos ideais da República de higienismo social e civilidade, aos moldes europeus.

Essas duas notícias sobre Abedé nos dão indícios sobre sua vida na cidade, além de traçar a rede de sociabilidade e religiosidade na qual vivia. Abedé era uma figura importante no meio religioso do Rio de Janeiro, respeitado e procurado por pessoas da alta sociedade branca burguesa. Assim conseguiu manter seu culto legalizado, mesmo em um período hostil para suas práticas religiosas. Era uma clara demonstração de resistência utilizando os próprios aparatos do Estado que o reprimia.

⁵⁸⁰ O portador do *òşù*.

⁵⁸¹ POSSIDÔNIO, 2020, p. 167.

⁵⁸² BARROS, 2009, p. 81.

⁵⁸³ Também conhecido como *Sabajì*. É o quarto de *àşę*, local de recolhimento no ritual de feitura do santo. É considerado um útero comunitário.

⁵⁸⁴ *Cidade do Rio*, 29 de abril de 1896, p. 1.

⁵⁸⁵ RIO, 1976, p. 14.

A Casa de Ojo

As fotos abaixo, de Augusto Malta, ambas de 1912, retratam o antigo Largo do Capim, que ficava entre a rua dos Andradas, a extinta rua General Câmara e a rua Uruguaiana, na região central da cidade do Rio de Janeiro. O Largo do Capim era conhecido por abrigar um grande comércio, com barracas que vendiam diversos itens, nomeado de Mercado do Largo do Capim, no início do século XX. Esse nome fazia referência às atividades comerciais relacionadas com a venda de capim, forrações para animais etc.⁵⁸⁶ As fontes indicam que Ojo tinha residência na rua dos Andradas, bem próximo ao Largo do Capim, que talvez tivesse sido escolhida como moradia, pela farta movimentação de pessoas e comércio. Em 1869 o local passou a ser conhecido como Praça General Osório, mas continuava sendo conhecido popularmente como Largo do Capim.

Mais tarde, em 1905, o almanaque anual *Almanak Laemmert* atestava que a Praça General Osório era chamada de Largo do Capim: “Esta praça, outrora chamado Largo do Capim, fica entre as ruas Uruguaiana e dos Andradas, abrangendo as de General Câmara e de S. Pedro⁵⁸⁷”. O Largo do Capim desapareceu em 1943, para dar passagem à atual avenida Presidente Vargas.



Figura 48. O Largo do Capim com a esquina da extinta rua General Câmara, em 1912. É possível perceber muitos comerciantes carregando itens nos cestos, provavelmente para vender no Mercado da área. Fonte:

⁵⁸⁶ Rio de Janeiro de Hontem. <https://riodejaneirodehontem.blogspot.com/2016/09/um-pouco-da-historia-do-largo-do-capim.html>. 13/12/2023.

⁵⁸⁷ *Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial*, 1905, p. 913.

Augusto Malta, em Rio de Janeiro de Hontem. <https://riodejaneirodehontem.blogspot.com/2016/09/um-pouco-da-historia-do-largo-do-capim.html> . Acesso em: 13/12/2023.



Figura 49. O Largo do Capim, 1912. Nessa foto é possível ver a grande quantidade de barracas do Mercado da região e uma grande movimentação de pessoas, mostrando que a vida comercial no local era bem agitada. Ao fundo da foto temos um pedaço do Morro da Conceição aparente. Toda essa área foi destruída para dar passagem a avenida Presidente Vargas. Fonte: Augusto Malta, em Rio de Janeiro de Hontem. <https://riodejaneirodehontem.blogspot.com/2016/09/um-pouco-da-historia-do-largo-do-capim.html> . Acesso em: 13/13/2023.



Figura 50. A área atual onde se encontrava o Largo do Capim, atualmente, avenida Presidente Vargas. Atrás da árvore do meio da foto, entre os dois prédios, está a rua dos Andradas, que foi cortada ao meio pela avenida. Fonte: Google Maps.

entrevistado João Sany, quando ainda residia no mesmo local. Mesmo não sendo capaz de atestar a veracidade das informações trazidas por João do Rio, com essa fonte é possível verificar as movimentações de moradia desses indivíduos e notar a presença de alguns objetos utilizados no dia a dia de um alufá, no Rio de Janeiro.

Mesmo Ojo aparecendo algumas vezes nas páginas do jornal, não foram encontrados processos criminais ou inquéritos em seu nome. Entendo essa situação como um indício de que Ojo não teria caído nas malhas da Justiça, conseguindo manter seu culto sem ser incomodado. O que temos é sua assinatura no pagamento da fiança do alufá João Sany, já mencionado mais acima, na ocasião de sua prisão, em dezenove de fevereiro de 1908, calculada em 900.000 mil réis, valor bem alto para a época. Mesmo assim, Ojo paga 300.000 mil réis no dia dezenove e o restante do valor no dia vinte de fevereiro⁵⁹³, e Sany consegue se defender em liberdade.

A Rede de Ojo – Abubaca e Apotijá

As informações sobre Abubaca e Apotijá são poucas. As fontes que foram encontradas são algumas notícias de jornal. As principais são as crônicas de João do Rio, *As Religiões no Rio*, escrita em 1904, primeiramente no jornal *Gazeta de Notícias*, após publicado em formato de livro. João do Rio descreve Abubaca como “o alcoólico da rua do Rezende”⁵⁹⁴. Além disso, o jornalista diz, mais à frente, que Abubaca era conhecido por praticar o *ibá*, que seria um “feitiço” que o próprio teria inventado, composto por uma “[...] cuia com pimenta da costa e ervas para fazer mal. Quando se fala do *ibá*”⁵⁹⁵, diz-se simplesmente: o feitiço de Abubaca”⁵⁹⁶.

Após essas crônicas, o jornal *Gazeta de Notícias*, na reportagem *Galeria dos Feiticeiros*, publica uma caricatura e um texto abaixo, assim como foi feito com

⁵⁹³ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, Arquivo Nacional, fls 21, 22.

⁵⁹⁴ RIO, 1976, p. 54

⁵⁹⁵ A palavra *ibá*, escrita por João do Rio, pode ter referência na palavra utilizada até os dias atuais nos terreiros de Candomblé de nação *kétu*, *igbá òrìṣà*, o receptáculo onde são veneradas as divindades. É o centro de toda força divina física, em vínculo com o ser humano. “Para manter uma perfeita sintonia e ajudar na boa permanência do ser humano no aiê, o *igbá* precisa ser alimentado periodicamente. Dentro dele são colocados elementos que conectam o orixá com a sua origem, que podem ser pequenas ferramentas, moedas antigas, seixos, conchas, búzios etc. Mas um item é comum a todos, a pedra (*okutá*), ‘o coração do *igbá*’, símbolo e morada do orixá” (BARROS, 2009, p. 127). No entanto, essa palavra também pode ter outro significado. No dicionário *yorùbá/português* de Eduardo Napoleão, encontrei a palavra *ibá*, que em português pode ser entendida como bênção, reverência, respeito e saudação (NAPOLEÃO, 2011, p. 101). Se levarmos em consideração que João do Rio diz que o *ibá* de Abubaca seria uma cuia com outras coisas dentro, talvez o jornalista estivesse diante de um *igbá òrìṣà*.

⁵⁹⁶ RIO, 1976, p. 54.

Emmanuel Ojo Smith.



Figura 52. Caricatura representando Abubaca. Nela dá para perceber as feições pesadas, a fim de retratar o indivíduo como alguém maléfico, além de novamente aparecerem as escarificações. Fonte: *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5.

ABUBACA CAOLHO

Nasceu também em Lagos. É filho de um grande feiticeiro, mas sabe tanto disso como qualquer neófito. É o tipo do explorador inconsciente. Veio para o Brasil como carregador. Com o auxílio de Ojô estabeleceu-se com feitiçaria numa casa que Alikali, o Lemamo alufá resolveu fazer sua. Vive exclusivamente da feitiçaria, é o homem do xúxuguraxú, o espinho molhado em ovo, que causa desgraça.

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

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

- Eh! Eh! Pore se fazê ...

E para começar pede logo dinheiro.

Têm-lhe acontecido várias infelicidades por causa desse sistema.

Abubaca bebe muito, já tem estado várias vezes na Detenção, por embriaguez. E é a esse homem que muita gente vai saber do futuro⁵⁹⁷.

A partir dessa fonte, identificamos que Abubaca possivelmente morava na rua do Rezende, como menciona o jornal *Gazeta de Notícias*. A rua do Rezende ainda existe e fica bem próxima aos Arcos da Lapa, cortada pela Avenida Mem de Sá, na região central do Rio de Janeiro, assim como mostra no mapa abaixo.

⁵⁹⁷ *Gazeta de Notícias*, 20 de março de 1904, p. 5.

Outra figura mencionada pelo jornal é Alikali, que seria o Lemamo desse grupo. Ele é mencionado nas crônicas de João do Rio e nessa reportagem. Lemamo/Limane ou Limano vem do termo árabe *al-Imam*, são os responsáveis em conduzir as orações de um grupo. Segundo o cientista das religiões Mário Alves da Silva Filho, o Limano não era um sacerdote ou *shaykh*, mas alguém com grandes conhecimentos do *Qur'ân* e por isso, teria condições de liderar as orações em comunidade. Filho também explica que o termo *al-Imam* pode ser empregado aos representantes do *shaykh* de uma determinada *tariqa*⁵⁹⁸. Na ocasião de o *shaykh* estar impedido de guiar as orações, quem assume esse lugar é o *al-Imam*, ou Limano.

João do Rio observa, em seu conjunto de crônicas já mencionado, as divisões de cargos existentes nas comunidades muçulmanas afro que ele, possivelmente, teve contato: “Há em várias tribos vigários gerais ou *ladamos* obedecendo ao *lemamo*, o bispo, e a parte judiciária está a cargo dos *alikaly*, Juízes, *sagabamo*, imediatos de juízes, e *assivajiú*, mestre de cerimônias⁵⁹⁹”. Esse trecho da crônica do jornalista traz outros nomes de cargos da comunidade muçulmana.

No caso de *alikaly*, por exemplo, a linguista e professora da Universidade Federal do Piauí, Samantha de Moura Maranhão, que pesquisa os arabismos na língua portuguesa

⁵⁹⁹ RIO, 1976, p. 6.

brasileira, diz que o termo vem do árabe *al-qacil*, que significa o orador⁶⁰⁰. Todavia, entre os alufás no Rio de Janeiro, esse era o nome dado aos Juízes ou conselheiros, atribuído à língua hauçá *àlikali*, que significa Juiz⁶⁰¹.

Outro termo que aparece nesse trecho da crônica é o que o jornalista chama de *assivajiú*. O compositor e pesquisador das culturas africanas, Nei Lopes identifica que esse termo tem ligação com a nomenclatura registrada por ele, *axuaju*, do *yorùbá siwaju*, que significa preceder, vir na frente. Segundo Nei Lopes esse termo era falado entre os malês cariocas antigos para nomear o “mestre de cerimônias” da comunidade. Entre os devotos de *òrìṣà*, esse era um dos títulos de *Èṣù*, o primeiro a ser cultuado em qualquer ritual⁶⁰².

Já o termo indicado por João do Rio como *ladamos*, é entendido pela pesquisadora Samantha Maranhão como “ajudante dos antigos cultos islâmicos da Bahia”. Vindo do hauçá *ladoní*, que não é muito certa sua significância, a pesquisadora acredita que o termo pode ser traduzido como “auxiliar de sacerdote maometano⁶⁰³”. Essa situação também é verificada por Nei Lopes que reconhece *ladamo* como *ladame*, “o acólito do culto malê”. *Ladame* seria proveniente da língua hauçá, assim como identificado por Maranhão, *ladaní*, que seria “aquele que chama os fiéis para a prece⁶⁰⁴”.

E, por último, o termo *sagabamo*, que João do Rio diz serem os imediatos de *alikalí*, Juiz. Esse termo é utilizado por Alberto da Costa e Silva que diz serem os substitutos de *alikalí*⁶⁰⁵, assim como identificado pelo jornalista, em 1904.

O nome de Abubaca também pode dar pistas sobre quem era esse indivíduo. Na pesquisa de Nei Lopes, a contração de Abubaca, Abaca, em árabe Abubakar ou Abu Bakr⁶⁰⁶, era utilizada entre os séculos XIX e XX. Seria o nome dado a um alufá pertencente à comunidade baiana do Rio de Janeiro⁶⁰⁷. Sabe-se que após a Revolta de 1835, em Salvador, cresceu o número de africanos muçulmanos no Rio de Janeiro, advindos da província baiana, buscando refúgio das perseguições. De acordo com a

⁶⁰⁰ MARANHÃO, 2015, p. 11.

⁶⁰¹ MARANHÃO, 2023, p. 202.

⁶⁰² LOPES, 2004, p. 163.

⁶⁰³ MARANHÃO, 2023, p. 206.

⁶⁰⁴ LOPES, 2004, p. 793.

⁶⁰⁵ SILVA in MANN; BAY, 2001, p. 86.

⁶⁰⁶ Era o apelido do sogro e melhor amigo do profeta Muhammad. Abu Bakr foi o primeiro califa do Islã, e durante seu governo, o *Qur'ân* foi compilado. Seu nome verdadeiro era Abdullah ibn Uthman. Fonte: <https://iqaraislam.com/abu-bakr>. Acesso em: 10/06/2023.

⁶⁰⁷ LOPES, 2004, p. 27.

pesquisa de Alberto da Costa e Silva, os nagôs, chamados minas do Rio de Janeiro, que chegavam à cidade, procuravam se instalar em volta da casa de um homem ou mulher de prestígio religioso e econômico, que tivesse chegado antes. Por conta disso, no início do século XX, o número de africanos vindos da Bahia e baianos cresceu na região conhecida como *Pequena África*, Centro do Rio de Janeiro⁶⁰⁸.

Os muçulmanos procuravam moradias próximas uns dos outros, como pode ser notado nas fontes utilizadas aqui. A conexão com a Bahia foi mantida, uma vez que os africanos e afro-baianos viviam reunidos pela, chamada, diáspora baiana⁶⁰⁹. Além disso, o comércio de itens religiosos, utilizados no dia a dia dos cultos, como o sabão da costa, noz de cola, pano da costa, dentre outros, era feito entre Salvador – Lagos, o que fazia necessária a conexão desses indivíduos com a Bahia constantemente.

Essa situação pode ser verificada nas fontes sobre alguns dos alufás aqui apresentados. Horácio de Sá Pacheco, por exemplo, diz aos censores, em 1906, que tinha vindo da Bahia e teria deixado família por lá⁶¹⁰. Já João Sany, diz em uma notícia no *Diário de Notícias* em 1882, que teria se “retirado para a Costa” (Costa da Mina) em vinte e dois de março de 1881, para “fazer negócio de seu interesse” e quando voltou, teria encontrado sua então esposa, na companhia de outro homem⁶¹¹.

O jornal diz que essa notícia foi publicada pelo *Jornal de Notícias da Bahia*, em 1882, mas não foi possível achar essa nota no referido jornal. Esses exemplos indicam que os africanos e afrobrasileiros mantinham contato constante tanto com Salvador, quanto com Lagos, seja para trazer novos alufás para a cidade, ou para o comércio de itens religiosos, como afirmei no capítulo 2. De acordo com a notícia sobre Abubaca, ele seria um desses alufás de Lagos que teria vindo para o Rio de Janeiro, auxiliado por Emmanuel Ojo Smith.

“O Alcoólico da rua do Rezende”

Mesmo o *Gazeta de Notícias* dizendo que Abubaca esteve detido por conta de embriaguez, nenhum processo ou inquérito foi encontrado com esse nome. Além disso, não existe outro nome citado em fonte jornalística para identificar Abubaca.

⁶⁰⁸ SILVA, 2004, p. 290.

⁶⁰⁹ Idem, p. 290.

⁶¹⁰ Recenseamento da Cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) realizado em 20 de setembro de 1906, pg. 157

⁶¹¹ *Diário de Notícias*, 26 de outubro de 1882, p. 3.

De acordo com a pesquisa da historiadora Maria Isabela da Silva Gomes, o problema do alcoolismo foi associado à cor da pele, principalmente na segunda metade do Oitocentos, quando aumentaram a propagação de teorias psiquiátricas de “deterioração da raça” por conta da ingestão desenfreada de bebidas alcoólicas⁶¹².

Sobre essa situação, um dos grandes expoentes da ciência da chamada *antropologia criminal* do Oitocentos, o italiano Cesare Lombroso (1836-1909) vai estabelecer marcadores corporais e faciais que levavam um indivíduo a ter propensão ao crime. Suas ideias influenciaram diversos intelectuais e cientistas brasileiros, como Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906), por exemplo.

Lombroso defendia que a criminalidade e a loucura tinham caráter hereditário, e podiam ser detectados no indivíduo a partir de traços físicos, que normalmente eram as características faciais e corporais de africanos e afrodescendentes. Essas ideias foram adotadas pelos médicos peritos da Faculdade de Medicina da Bahia, que tinha como especialidade o estudo da mente do criminoso, em fins do Oitocentos. O médico Nina Rodrigues, então professor da Faculdade, encabeçava esse movimento, em defesa da medicina legal⁶¹³.

Por conta da marca de incivilidade, essa classe de pessoas ficou conhecida por *classes perigosas*, como foi falado no capítulo anterior. Para o historiador Sidney Chalhoub, esses indivíduos foram taxados, tanto no Oitocentos, quanto no século XX, como perigosos por inúmeros motivos, um deles é seu modo de vida, que seria nocivo para a sociedade que se queria *civilizada* na República.

Por conta dessas ideias de Lombroso, acredito que as caricaturas da *Galeria dos Feiticeiros*, de Ojo e Abubaca, com as marcas faciais ressaltadas, seja para o leitor identificar a propensão à criminalidade dos dois. Por isso, concordo com a historiadora Juliana Barreto Farias, quando diz que

Embora o texto não apresente outros traços corporais ou faciais que atestem essa herança maldita, à maneira *lombrosiana*, os leitores podiam *constatar* a propensão à delinquência no seu retrato de “feições bem características”. Num processo simbiótico, texto e imagem informavam que atos como aqueles eram, naturalmente, cometidos por indivíduos com aquela fisionomia.⁶¹⁴

⁶¹² GOMES, 2022, p. 14.

⁶¹³ SCHWARCZ, 1993, pp. 209-215.

⁶¹⁴ FARIAS, 2010, p. 256.

Para endossar essa hipótese, o jornal *Gazeta de Notícias*, traz ao público leitor, antes da publicação da *Galeria dos Feiticeiros* em 20 de março de 1904, a chamada *Galeria do Crime*, que começou a ser publicada em 27 de fevereiro do mesmo ano. As reportagens dessa galeria não são assinadas, assim como na *Galeria dos Feiticeiros*, fica a dúvida se foi o próprio João do Rio quem teria escrito ambas. Outra semelhança entre as duas galerias são as caricaturas expostas, também sem assinatura, seguidas de um breve texto abaixo contendo informações do indivíduo.

Essa situação fica evidente já na primeira reportagem da *Galeria do Crime*, que conta o caso de Manuel Cardoso dos Passos, mais conhecido como Bode. O jornal inicia a reportagem já deixando claro suas intenções:

[...] Há interesse em conhecer as feições dos facínoras: encontram nelas (nas reportagens) os criminologistas ampla matéria de estudo. A escola de Lombroso vê, aliás, nos criminosos degenerados, que se deve procurar corrigir. Examine-se o retrato que hoje publicamos e ver-se-á que as feições desse preto são bem características, como característico é a alcunha que lhe deram: *moleque bode*.⁶¹⁵

Quando o jornal menciona que “as feições desse preto são bem características”, está ligando a figura de Manuel Cardoso dos Passos à propensão ao crime, assim como defendia Lombroso. Abaixo a caricatura de Manuel exposta nessa mesma reportagem:



Figura 54. Caricatura de Manuel Cardoso dos Passos, o Bode. Fonte: *Gazeta de Notícias*, 27 de fevereiro de 1904, p. 2.

⁶¹⁵ *Gazeta de Notícias*, 27 de fevereiro de 1904, p. 2.

É bem visível que essa caricatura é muito parecida com os traços das demais, contidas na *Galeria dos Feiticeiros*. Mesmo sem assinatura, fica evidente que o autor parece ser o mesmo. Percebe-se a preocupação do ilustrador em ressaltar o formato de bocas e narizes dos indivíduos em ambas as galerias, confirmando as características faciais as quais Lombroso defendia serem ligadas aos criminosos.

Logo abaixo da caricatura, um pequeno texto contando a trajetória de Manuel, diz que no ano da publicação da reportagem ele teria 35 anos de idade, era marinheiro e teria uma extensa ficha criminal:

[...] Começou a vida como marinheiro, mas já aí os seus maus instintos começaram a se manifestar. Ainda hoje seu corpo está cheio de cicatrizes que lhe ficaram dos castigos provocados pelos seus atos de indisciplina. [...] Na detenção, onde se acha, Bode tem tido bom comportamento, o que talvez seja plano.⁶¹⁶

No trecho “seus maus instintos começaram a se manifestar”, vai de encontro com a ideia de que a criminalidade estava atrelada à raça, anulando a capacidade de escolha do indivíduo. Esse argumento servia como elemento jurídico para justificar intervenções na liberdade desses indivíduos, mais ainda quando era atrelado a algum vício, como era o caso do alcoolismo. Desta maneira, o vício e a genética privariam o indivíduo de escolhas, que o tornava nocivo a si mesmo e à sociedade. Sendo assim, a pessoa que carregava a “marca da degenerescência”, defendida por Lombroso, mais cedo ou mais tarde, iria se entregar à criminalidade.

Esse foi o argumento para criminalizar outra personagem da *Galeria do Crime*, José Severino, conhecido como José do Senado. Segundo a reportagem, ele teria começado a vida no crime desde a infância, na rua do Senado, se juntando aos grupos de capoeiras da região. José do Senado teria cometido diversos crimes e assassinatos, e aos 26 anos de idade foi condenado há 30 anos de prisão.

[...] E ele um tipo moleque pernóstico, mas já está um tanto alquebrado, pelos feitos no crime e pela vida do cárcere. Magro, pardo fulo, de cabelos carapinha, os seus 26 anos de idade parecem ter muito maior peso, tanto que o seu andar hoje é vacilante e quase trôpego. Quem o vir no cubículo ou passear pelas vastas galerias da Casa de Detenção, não reconhece nele o antigo *José do Senado* esperto, ágil e rápido no salto de costas.⁶¹⁷

⁶¹⁶ *Gazeta de Notícias*, 27 de fevereiro de 1904, p. 2.

⁶¹⁷ *Gazeta de Notícias*, 15 de março de 1904, p. 4.

Esses argumentos ganhavam sustentação, principalmente, nas pesquisas do médico Nina Rodrigues. O médico defendia em fins do século XIX, em sua obra mais famosa *Os Africanos no Brasil*, a teoria da *criminalidade étnica*⁶¹⁸. Essa teoria afirmava que por conta da convivência entre *raças* em diversas fases de evolução moral e jurídicas, o Estado deveria criar um conjunto de Leis para cada grupo racial, respeitando seu grau de *evolução*. Para endossar sua ideia, Nina Rodrigues acredita que africanos e afrodescendentes estariam mais propícios a esse tipo de criminalidade, e que esse *atraso* jurídico e moral, estaria atrelado, também, as suas crenças religiosas⁶¹⁹.

Nina Rodrigues, influenciado pelas ideias de criminologia de Lombroso, vai defender em toda sua obra, que africanos e afrobrasileiros estariam mais propensos a cometer crimes, seriam naturalmente agressivos. O médico vai encabeçar os estudos de antropologia criminal do país, o que influencia toda uma geração de cientistas e pesquisadores da época, o que ficou conhecido como a Escola Nina Rodrigues. Segundo Mariza Corrêa o médico tinha como suposição básica, em suas pesquisas, a ideia de hereditariedade do crime⁶²⁰ de Lombroso, ou seja, a premissa do crime seria a genética⁶²¹.

Nina Rodrigues e João do Rio chegaram a escrever na mesma época. Enquanto o médico fazia incursões etnográficas com a justificativa clínica, o jornalista realizava suas pesquisas pelas ruas do Rio de Janeiro sem um objetivo científico definido⁶²². Mesmo sem pretensões científicas, João do Rio tinha conhecimento das teorias raciais que pululavam na época, o que fica claro na leitura de suas crônicas. Como exemplo, em uma crônica publicada em dezembro de 1904 na revista *Kosmos*, João do Rio conta ao leitor sobre as festas natalinas realizadas em uma casa de culto afro carioca, é possível identificar as teorias raciais da época em sua escrita:

⁶¹⁸ RODRIGUES, 2010, p. 300.

⁶¹⁹ Idem, pp. 300, 301.

⁶²⁰ CORRÊA, 2001, pp. 68-72.

⁶²¹ Essas ideias não surgiram por acaso, tem como predecessor o filósofo germânico Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel defendia a ideia de que os negros ainda estavam em uma fase infantil da evolução do homem e por isso não estariam aptos a viverem em uma sociedade moderna, pois não seriam capazes de atingir qualquer objetividade fixa, como acreditar no deus cristão e viver com leis, base de uma sociedade nos moldes iluministas. Para Hegel, os negros precisavam de uma força despótica para que pudessem se integrar a sociedade moderna, ou seja, é uma justificativa para a perseguição ao modo de vida afro-brasileiro, principalmente à sua religiosidade. “O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano” (HEGEL, 1995, p. 84).

⁶²² O'DONNELL, 2008, p. 94.

Os africanos, divididos em *orixás* e *musulmins*, juntam-se nesses *candomblés* formidáveis. As festas iniciam-se com a comemoração do santo a que pertence o dono da casa [...] Os *musulmins* são maometanos, aderem aos festejos por costume e receio dos santos alheios [...]

A cachaça rola de boca em boca, tornando-os inconscientes, as negras em roda batem com as varas, suando, as vestes desfeitas, enquanto os *ogans* sacodem os instrumentos selvagens.

Durante vinte e oito dias o olimpo africano desfila nas escuras casas da rua do Hospício, Barão de São Félix, Costa, S. Diogo, S. Jorge, arrastando a carnificina de centenas de animais [...].⁶²³

Nesse trecho da crônica *O Natal dos Africanos*, João do Rio menciona a cachaça como parte da cerimônia relatada. Mais uma vez vemos o problema do alcoolismo sendo relacionado à africanos e afrobrasileiros. A cachaça também é um objeto ritualístico, sendo encontrada em casas de culto africanas e afrobrasileiras com frequência. Diversas práticas religiosas são feitas com esse elemento ritualístico, principalmente em oferendas ligadas ao *òrìṣà Èṣù*.

Eduardo Possidonio, ao investigar as práticas ritualísticas centro-africanas no Rio de Janeiro do Oitocentos e do século XX, encontrou diversas menções ao uso da bebida alcoólica entre os praticantes. Em uma notícia sobre um pai de santo chamado *Pai Raphael de Ubanda*, noticiada pelo jornal *A Noite*, em 1924, e contada por Possidônio, diz que: “Apanhando um copo, entornou cachaça em quatro pontos diversos, em torno da imagem emborcada; rabiscou diante de nós e nossos companheiros umas figuras cabalísticas, que foram cobertas de pólvora”⁶²⁴. Aqui vemos o uso da cachaça sendo posto em prática em um ritual centro-africano de riscar o ponto no chão com giz, para invocação de divindades.

Ainda seguindo a rota dos rituais centro-africanos com a cachaça⁶²⁵, a historiadora Floriana Rosa da Silva, em pesquisa sobre a utilização do destilado em ritualísticas afrobrasileiras, acredita que a bebida é parte integrante do mundo dos terreiros, servindo de porta de entrada para o sagrado. A cachaça está presente em quase todos os rituais, possibilitando o encontro entre duas realidades (a humana e a das entidades e divindades)⁶²⁶.

⁶²³ *Kosmos – Revista Artística, Científica e Litterária*. Dezembro de 1904, pp. 42-44.

⁶²⁴ POSSIDONIO, 2020, p. 62.

⁶²⁵ Popularmente chamada de *marafó*, entre os praticantes de religiões de matriz africanas.

⁶²⁶ SILVA, 2018, p. 94

Os *yorùbá* na África Ocidental denominam as bebidas alcoólicas de *otí*, e são comumente utilizadas nos candomblés no Brasil, com o objetivo de fornecer vigor e força divididos entre divindades e o homem, além de serem usadas em diferentes momentos pelos praticantes. Ademais, o uso do destilado também pode ser observado em outros tipos de preparados ritualísticos, como banhos, benzimentos, remédios, garrafadas, *fechar o corpo* e desfazer mandingas, entre outros:

O consumo de bebidas tem a longevidade dos orixás e não é feito somente em momentos solenes e litúrgicos, mas também em dias de festa e alegria. No candomblé, até mesmo no ato da morte é comum o uso da bebida, pois neste momento festeja-se a passagem e a liberdade do Egum para o orum!⁶²⁷

Essa situação também é percebida por Câmara Cascudo, quando analisa o Catimbó no nordeste do Brasil. Cascudo observou o ritual de derrubar um pouco de cachaça no chão, para proteção das entidades. Em Belém do Pará, ele percebeu a utilização da bebida alcoólica em processos de limpeza espiritual e proteção do corpo, além de ser utilizada para lavagem das entradas das casas e janelas, visando a proteção do divino⁶²⁸.

Todavia, a intenção da reportagem feita por João do Rio, em enfatizar o uso da cachaça nas casas de culto afro, era evidenciar ao público leitor que as religiões afro cariocas eram parte da barbárie que o Estado republicano queria extirpar do país. Dessa forma, o objetivo de publicar a *Galeria do Crime* antes da publicação da *Galeria dos Feiticeiros*, com caricaturas parecidas, era fazer com que o leitor relacionasse os sacerdotes religiosos expostos, a criminosos e assassinos. Pensando nisso, quando observamos a caricatura de José do Senado e a de Emmanuel Ojo, é impossível não perceber as semelhanças entre os dois.

⁶²⁷ BARROS, 2009, p. 213.

⁶²⁸ CASCUDO, 1986, p. 47, 48.



Figura 55. Caricatura de José do Senado na *Galeria do Crime*. Fonte: *Gazeta de Notícias*, 15 de março de 1904, p. 4.

Comparando as duas caricaturas percebe-se que os dois indivíduos foram retratados utilizando terno e gravata, além de terem os formatos da boca e nariz semelhantes. A diferença entre as caricaturas é que o ilustrador deu preferência por ressaltar as marcas étnicas de Ojo e Abubaca, enquanto José do Senado não tem nada no rosto que pudesse identificar alguma etnia, talvez porque José fosse brasileiro. Sobre essas semelhanças, Juliana Barreto Farias acrescenta que:

Não se deve descartar, é claro, a possibilidade de que José do Senado e Emanuel Ojô fossem mesmo muito parecidos. Só que a maneira com que os quadros das séries foram apresentados – quase que intercalados entre uma galeria e outra – decerto induzia os leitores a fazerem uma rápida associação entre os negros facínoras e assassinos incorrigíveis e os *alufás*, mães de santo e *feiticeiros* [...] a aproximação desses líderes religiosos com o crime, a loucura, a embriaguez e outras práticas ditas “degeneradas” também era uma constante nas crônicas de João do Rio.⁶²⁹

Essa aproximação dos líderes religiosos com o crime, feita pelo Estado, por meio da imprensa, vai ser vista nas trajetórias de todos os demais alufás aqui apresentados. O próximo alufá, conhecido como Apotijá, também ganhou essa marca criminoso pelos jornais da época.

⁶²⁹ FARIAS, 2010, pp. 257, 258.

Apotijá

Embarcando na mesma problemática de Abubaca, as fontes em que é possível encontrar Apotijá são mais limitadas ainda. O que se tem são duas notícias de jornal e uma menção na crônica de João do Rio, *As Religiões no Rio*.

Segundo essas fontes, Apotijá teria vindo de Lagos para o Rio de Janeiro em 1897, com o propósito de trabalhar como carregador, auxiliado por Emmanuel Ojo Smith. No entanto, nessa época, os minas da cidade não realizavam mais esse tipo de trabalho.

João do Rio descreve Apotijá como “mina famoso pelas suas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322, e finge de feiticeiro falando mal do Brasil”⁶³⁰. Mais à frente, na crônica intitulada *A Casa das Almas*, João do Rio, relacionando loucura e morte aos cultos afro cariocas e de modo a lançar um alerta aos brancos que frequentavam as casas de culto de africanos e afrobrasileiros, cita Apotijá:

A morte e a loucura nem sempre se limitam ao estreito meio dos negros. As beberagens e o pavor atuam suficientemente nas pessoas que os frequentam. [...] Apotijá, o malandro da rua do Hospício, que aproveita os momentos de ócio para descompor o Brasil, tem também uma vastíssima coleção de casos sinistros.⁶³¹

O objetivo dessas crônicas era de caráter denunciativo das práticas consideradas “não civilizadas” pelo ideal de modernidade e higienismo do Estado, que ocorriam pela cidade. Juliana Barreto Farias acredita que o propósito era evidenciar traços da população negra como algo ligado ao mal, como por exemplo, aproximar estes indivíduos ao crime, a loucura e a embriaguez, além de outras práticas “degeneradas”:

A ideia parecia ser mesmo destacar *flashes* da vida deles na África, a prática da feitiçaria e suas relações com a comunidade africana do Rio. Havia, igualmente, a preocupação em acentuar traços físicos ou sinais diacríticos que, muitas vezes, evidenciavam sua filiação étnica.⁶³²

Ao mesmo tempo em que na época essas crônicas eram denúncias ao Estado sobre a cultura afro carioca fortemente alicerçada nas ruas da cidade, atualmente, podem nos levar a entender o que a República considerava como padrão de sociedade moderna e evoluída. Para os africanos e afrodescendentes que residiam na região da Pequena África, como o caso de Apotijá, esse era um ambiente hostil, entretanto, viu o florescer de diversas práticas religiosas afro cariocas.

⁶³⁰ RIO, 1976, p. 27.

⁶³¹ Idem, p. 39.

⁶³² FARIAS, 2010, p. 258.

Nas figuras abaixo, temos a antiga rua do Hospício, atual rua Buenos Aires, que fica perto da rua Senhor dos Passos e avenida Presidente Vargas. A rua do Hospício passou a ser chamada de Buenos Aires ainda no ano de 1915.



Figura 56. A atual rua Buenos Aires, onde antes, era a rua do Hospício. Fonte: Google Maps.

Já na figura 57 de 1907, temos a, ainda, rua do Hospício em direção à avenida Passos. Chamo à atenção aqui o fato de que Apotijá escolheu como moradia uma rua próxima à casa de Ojo, que ficava um pouco mais à frente, na rua dos Andradas. Da mesma forma que Abubaca decide residir próximo a Ojo também.



Figura 57. A rua do Hospício, em 1907. Ao fundo, a Avenida Passos, que ainda existe. Fonte: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?p=27660>.



Figura 58. A rua do Hospício e a do Sacramento no século XIX. Nesse mapa de 1866 é possível observar as ruas importantes da cidade, próximas à rua do Hospício, como o caso da rua da Alfândega, rua Senhor dos Passos, rua do Ouvidor etc. A rua do Sacramento é a atual avenida Passos, que só vai receber esse nome em 1903, após as obras de extensão e prolongamento de trechos próximos, durante a gestão de Pereira Passos, que dá o nome à avenida. A rua do Sacramento foi nomeada assim nos anos de 1820, por conta da inauguração da Igreja do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé. Fonte: GOTTO, 1866, p. 10; <https://bndigital.bn.gov.br/artigos/rio-de-janeiro-ruas-do-rio>

Em outro momento, em 4 de dezembro de 1904, o jornal *Gazeta de Notícias* anuncia o falecimento e a cerimônia fúnebre de Apotijá.

O Feiticeiro Apotijá

Sepultou-se anteontem o tremendo feiticeiro Apotijá, de que tanto se ocupa João do Rio no seu livro *As Religiões no Rio*.

Apotijá rebentou de uma congestão cerebral, depois de uma copiosa refeição. Era um negro alcoólico e horrível. Natural de Lagos, onde foi escravo de um outro negro chamado Salvador, veio para o Brasil, há uns sete anos, desejando trabalhar de carregador. Mas a época dos minas carregadores passara. Os pretos eram todos feiticeiros.

Apotijá, com auxílio de Ojô Schmidt e de Abedé, arranhou também essa profissão, com a qual passou regularmente a vida, engasopando os patetas. Deixa uns 20 contos na mão de um vendeiro e do seu *lemamo*.

Apotijá era *alufá*. Sepultou-se, pois, de bruços, envolto numa peça de morim branco. No sétimo dia, os negros feiticeiros Hilário Bursima, Sanin, a Dudú de Oxum, Maria Luiza, Henriqueta etc., farão o *ocê*, isto é, uma vigília em que se dançará e se comerá muito.⁶³³

⁶³³ *Gazeta de Notícias*, 9 de dezembro de 1904, p. 2.

De acordo com essa notícia, Apotijá teria sido sepultado no dia 2 de dezembro de 1904, falecido por uma congestão cerebral. Pesquisando em artigos científicos da área da medicina, entende-se que a chamada congestão cerebral a qual o jornal menciona como causa da morte de Apotijá, era um nome utilizado em épocas anteriores para identificar qualquer patologia cerebral e neurológica. Atualmente a chamada congestão cerebral, normalmente, é associada ao quadro clínico de edema cerebral, acompanhado de um colapso vascular, hemorragias cerebrais⁶³⁴.

Assim como no caso de Abubaca, o jornal menciona que Apotijá tinha problemas com alcoolismo, o que, como já vimos mais acima, o interesse na menção à embriaguez girava em torno da desqualificação do alufá como sacerdote sério, uma vez que possuía vícios ligados à barbárie.

Logo abaixo, é dito que Apotijá viera de Lagos, assim como Abubaca e Ojo. Entretanto, a trajetória de Apotijá se diferenciava dos outros dois, já que é mencionado que ele teria sido escravizado de um tal Salvador, na mesma cidade. Interessante notar que, o jornal diz ter sido Cipriano Abedé e Ojo quem teria prestado auxílio a Apotijá. Ora, Abedé em entrevista no ano de 1932, que cedeu ao jornal *Crítica*, diz que nasceu em 1845, na Bahia, e ter vivido na Costa Africana (Lagos?) até 1877, quando volta ao Brasil. Já Ojo, sabemos, pelas fontes da imprensa, que veio de Lagos durante a década de 1890. É bem possível que os três tenham se conhecido ainda em Lagos, e logo depois vindo ao Brasil. Com Ojo e Abedé já instalados na cidade do Rio de Janeiro, Apotijá poderia ter pedido auxílio para se estabelecer na região, assim como as fontes indicam nos casos de Abubaca e João Sany que também teriam sido auxiliados por Ojo.

“Fazendo o Morto Muçulmano” – Um *Àṣẹ̀ṣẹ̀*⁶³⁵ para a Vida Eterna no *Jannah*⁶³⁶

As duas notícias de jornal encontradas sobre Apotijá, se referem ao seu enterro e a uma cerimônia religiosa realizada sete dias após seu falecimento. Ambas as fontes nos

⁶³⁴ Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anp/a/WNLTDdyzjBs4wrKTXyrcgDJ/?lang=pt#> . Acesso em: 15/12/2023.

⁶³⁵ José Beniste define o *Àṣẹ̀ṣẹ̀* como o retorno às origens (BENISTE, 1997, p. 195). Já Eduardo Napoleão, diz que é um rito mortuário que ocorre por ocasião da morte de um iniciado no culto aos orixás, e traduz o termo como *origem da origem* (NAPOLEÃO, 2011, p. 51).

⁶³⁶ Em árabe significa jardim. É a concepção muçulmana de Paraíso. É descrito no *Qur'ân* como uma eterna vida futura, de paz e felicidade, onde os fiéis e justos são recompensados. *Jannah* é o destino final na vida pós morte para os muçulmanos que viveram uma vida terrena de acordo com os mandamentos de Allah.

levam a interpretações ambíguas, na medida em que descreve um ritual que pode ser tanto muçulmano, quanto do culto aos *òrìṣà*. A ideia aqui é demonstrar que a cidade do Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX, era uma grande encruzilhada religiosa.

Em diferentes tradições muçulmanas a morte é vista como um rito de passagem, em que o muçulmano aguardaria o Dia do Julgamento Final. Dentro dessa ideia, a vida terrena é transitória, é um processo de preparação para a vida eterna no paraíso. As recompensas ou punições recebidas no Dia do Julgamento Final, dependerão de como cada um vivenciou as prescrições do *Qur'ân*⁶³⁷. Existe a crença de que no dia do Juízo Final todos voltarão à vida em seus corpos, e por conta disso, a preparação e conservação desse corpo morto é de extrema importância, não sendo permitidos a cremação, ou outras formas que não seja o enterro.

As regras do funeral islâmico dizem que assim que a pessoa estiver para morrer, seu rosto deve estar voltado para Meca (*Makkah*), ou a pessoa está na cama, de costas, com os pés na direção à Meca, e à sua cabeça levantada, ligeiramente, de modo que o rosto também esteja na mesma direção. Após a morte, os olhos do morto são fechados, mandíbula inferior deve ser aproximada da mandíbula superior de tal modo que não esteja descaída, e:

Imediatamente após a morte, as articulações do finado serão aliviadas, se isso for possível, de outro modo não é necessário. Isto é feito de seguinte maneira: os antebraços são dobrados para trás, para a parte superior dos braços, a parte superior dos braços posta ao lado do corpo, e, semelhantemente, dobrar as pernas para as coxas, e as coxas para o abdômen. Isto é para assegurar que o corpo não fique endurecido, facilitando assim a lavagem e a colocação da mortalha.

O morto é erguido ligeiramente do chão, e o rosto voltado para a Kaaba.

É despido e coberto com um lençol que ocultará o seu corpo por completo.⁶³⁸

Segundo o *Gazeta de Notícias*, Apotijá “sepultou-se, pois, de bruços, envolto numa peça de morim branco⁶³⁹”, o que está de acordo com os preceitos religiosos do Islã, como visto no trecho acima. Além disso, a lavagem do corpo (*al-ghusul*) do morto é papel fundamental e obrigação religiosa no ritual fúnebre islâmico. De acordo com as regras islâmicas, só quem pode lavar o corpo do morto é um muçulmano conhecedor dos rituais fúnebres e escolhido, previamente, pelo então falecido. A lavagem deve começar sempre pelo lado direito e depois lava-se o esquerdo, na última água da lavagem colocam-se

⁶³⁷ CHAGAS, 2015, pp. 123, 124.

⁶³⁸ ADAMGY, 2019, p. 9.

⁶³⁹ *Gazeta de Notícias*, 9 de dezembro de 1904, p. 2.

essências, uma mistura de ervas e água. Após o ritual da lavagem, o corpo é encoberto por um pano ou lençol branco (*al-kafan*) e são feitas as orações recomendadas pelo *Qur'ân* e pela *Sunnah*, sempre precedidas pela fórmula *Allah é o Maior - Allah Akbar*⁶⁴⁰.

Já no sepultamento, um imã lidera as orações à céu aberto. Durante essa cerimônia o morto deve estar com o rosto posicionado em direção à Meca, com o imã logo atrás fazendo as orações. O sepultamento é feito sem caixões. O corpo do morto, então coberto por panos brancos, ou lençol, é cuidadosamente deitado na cova, de bruços, novamente com o rosto voltado em direção à Meca, e, por fim, encoberto pela terra. Para essa cerimônia, não é permitida a presença das mulheres. No trecho da notícia sobre o sepultamento de Apotijá, é mencionada a presença de algumas mulheres, mas não no momento do enterro, e sim da festa dos sete dias de morte do alufá.

O jornal menciona que haveria uma vigília ao morto dentro de alguns dias: “no sétimo dia, os negros feiticeiros Hilário Bursima, Sanin, a Dudú de Oxum, Maria Luiza, Henriqueta etc. farão o *ocê*, isto é, uma vigília em que se dançará e se comerá muito⁶⁴¹”. Assim, no dia 13 de dezembro, do mesmo ano, o jornal lançaria outra nota, acerca de uma cerimônia fúnebre, um festejo em comemoração à morte de Apotijá:

O Feiticeiro Apotijá

Realizam-se amanhã na rua do Hospício n. 328, na casa do falecido feiticeiro Apotijá, as cerimônias fúnebres com que os negros *orixalás* comemorarão a sua morte.

Quem quiser ver de perto as cenas ultra horríveis que João do Rio conta no seu livro *As Religiões no Rio*, pode aparecer nesta rua, onde se iniciarão as cerimônias com um *candomblé*.⁶⁴²

As duas notícias dizem que houve uma participação, tanto de muçulmanos, quanto dos seguidores do Candomblé. Situação essa que pode ter sido verdadeira, uma vez que, como já mostrado anteriormente, essas pessoas formavam um grupo de sociabilidade e ajuda mútua. E como já foi apresentado, os alufás também frequentavam os espaços sagrados dos *òrìṣà*, e alguns também eram conhecidos como pais de santo. Portanto, a ideia de uma cerimônia fúnebre de um alufá, dentro da ritualística do Candomblé, seria possível, já que, como dito no capítulo 1, o Islamismo transitava, o tempo todo, entre as crenças tradicionais. Além disso, o Islamismo se adaptou aos cultos tradicionais, se

⁶⁴⁰ ADAMGY, 2019, pp. 10, 11.

⁶⁴¹ *Gazeta de Notícias*, 9 de dezembro de 1904, p. 2.

⁶⁴² *Gazeta de Notícias*, 13 de dezembro de 1904, p. 2.

africanizando, entre os séculos XVIII e XIX. A presença desses alufás era percebida no cotidiano religioso tradicional, o que também ocorria no Rio de Janeiro.

Nessa última notícia, o jornal diz que a cerimônia fúnebre será realizada no dia 14 de dezembro, fazendo, então, sete dias de seu falecimento, que pela primeira notícia, teria ocorrido no dia 7 de dezembro.

No Candomblé existe o ritual fúnebre chamado *Àṣṣṣṣṣṣ* (Axexê), que é realizado durante os sete dias após a morte da pessoa. Apesar de atualmente esse ritual ser exclusivo aos iniciados no culto aos *òrìṣà*, Beniste lembra que tanto no século XIX, quanto em início do XX o *Àṣṣṣṣṣṣ* podia ser realizado ao morto africano ou afrobrasileiro, mesmo não iniciado⁶⁴³.

No momento de preparação do corpo, é retirado o *oṣù* do alto da cabeça do morto, por um sacerdote/sacerdotisa. Nesse ritual são cortados os elos religiosos de sua vida no *àiyé* (mundo material, terra). Feito isso, chega o momento da lavagem do corpo, que logo em seguida será envolvido em um pano branco. O corpo deve estar totalmente limpo, para que seja bem recebido junto aos ancestrais. Acredita-se que o corpo deve estar limpo e com boa aparência para que o morto seja bem recebido entre os ancestrais⁶⁴⁴. Beniste explica que no século XIX e início do XX, após a preparação do corpo, uma cerimônia pública era realizada:

Os pêsames eram dados com um tabuleiro de *àkàràjẹ*⁶⁴⁵, panela com *èkuru*⁶⁴⁶, *abara*, *àkàsà*⁶⁴⁷ etc. Estas comidas ficavam em volta do corpo, na sala, e pertencia ao morto ou morta. Quando chegava um visitante, ele fazia a saudação “*E kú àṣẹ o*”⁶⁴⁸ e se servia usando uma folha de mamona passada no fogo onde estavam sendo feitas as comidas, e comia. Depois jogava a folha num balaio e ia dançar em volta do corpo para pagar a comida que comera.

⁶⁴³ BENISTE, 1997, p. 198.

⁶⁴⁴ OLIVEIRA, 1999, p. 9.

⁶⁴⁵ Nome pelo qual ficou conhecido o *àkàrà* (bola de fogo) no Brasil, com acréscimo do verbo *jẹ* (comer). Comida ritual dedicada à *òrìṣà* Oyá/Iansã, divindade dos ventos e tempestades.

⁶⁴⁶ Também é uma comida ritual parecida com o *àkàràjẹ*. São bolinhos simples de feijão fradinho, que são feitos para os Egunguns.

⁶⁴⁷ Comida feita com milho branco ou vermelho amassado, até virar uma massa, em forma de triângulo, que será envolta em um pedaço de folha de bananeira. É a comida ritual mais importante do Candomblé, sendo aceita por todos os *òrìṣà* e presente em todas as cerimônias e rituais da religião: o acaçá é um corpo, o símbolo de um ser, a única oferenda que restitui e redistribui o axé. É importante insistir que o que faz do acaçá um corpo único, eminente representação de um ser, é a folha - seu poderoso invólucro verde -, que lhe confere individualidade e força vital diante do poderoso Orun, dos orixás e do Grande Deus Olodumaré. Somente a água é tão importante quanto o acaçá [...] (CIDO DE ÒṢUN EYIN, 2002, p. 17).

⁶⁴⁸ Meus pêsames.

Porque, geralmente, naquele tempo, o *Àṣẹṣẹ* era feito em qualquer casa. Nos dias de hoje, é feito somente nos terreiros.⁶⁴⁹

Essa cerimônia descrita por Beniste bem que poderia ser a que o jornal diz que ocorreria na casa do falecido Apotijá, no dia seguinte. O sétimo dia após a morte da pessoa, é reservado ao fim do ciclo fúnebre do *Àṣẹṣẹ*. Nessa ocasião, os sacerdotes se preparam para fazer o chamado final do morto, juntando alguns objetos pessoais da pessoa e os objetos religiosos. Após, o morto é invocado e o sacerdote/sacerdotisa, faz uma consulta oracular sobre a destinação desses objetos, de acordo com a vontade do falecido. Por fim, as pessoas presentes na cerimônia saúdam os *òrìṣà* e o morto, despedindo-se com a cantiga ritual:

*Ikú⁶⁵⁰ o!
Ikú o gbe lọ
O gbe, dide k'ọ jo
Eku O!
Odìgbóṣe O!⁶⁵¹*

Todos os presentes na cerimônia acompanham o cortejo fúnebre até o cemitério. Chegando ao local do sepultamento, assim que o corpo é colocado na sepultura, canta-se uma cantiga agradecendo a terra por receber este corpo.

*Ò Ìkú bá lẹ, ilẹyó
Ìkú bá lẹ.
Ò Ìkú bà lẹ, ilẹyó
Ìkú bà lẹ
Bá lẹ níre Éègún
Ní ṣ'orò 'hò
Ìkú bà lẹ, ilẹyó
Ìkú bà lẹ ara nlọ.⁶⁵²*

A pesquisadora Juana Elbein dos Santos⁶⁵³ enxerga o ritual do *Àṣẹṣẹ* como a origem e, ao mesmo tempo, a passagem da existência individual na terra, para uma existência genérica no mundo espiritual, em que o morto se torna um ancestral para quem ficou no plano terreno.

⁶⁴⁹ BENISTE, 1997, pp. 198, 199.

⁶⁵⁰ *Ikú* é a palavra *yorùbá* para morte. Também é o nome de um *òrìṣà*, a divindade responsável por retirar o sopro de vida dos humanos e os conduzir ao *Ọrun*.

⁶⁵¹ Oh! Morte, Morte o levou consigo / Ele partiu, levantem-se e dancem / Nós o saudamos! / Adeus! (SANTOS, 1986, p. 234).

⁶⁵² O corpo com a terra, a terra está completa/ com o corpo na terra. O corpo com a terra, a terra está completa/ com o corpo na terra/ Com a terra feliz *Éègún* é cultuado tradicionalmente na sepultura/ O corpo com a terra, a terra está completa/ com a morte, a terra o corpo vai embora (OLIVEIRA, 1999, p. 27).

⁶⁵³ SANTOS, 1986, p. 235.

muitos outros africanos de Lagos, comprometidos com a fé em Allah, na então capital da República, como os casos de Emmanuel Ojo, Apotijá e Abubaca apresentados acima.

Sany foi preso em 1908 sob acusação de prática de feitiçaria e sortilégios, subjugando a credulidade pública, processado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. Os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal foram largamente utilizados para controlarem as manifestações religiosas africanas na cidade. Costumavam serem recorrentes as invasões a espaços de culto, quebra e apreensões de objetos religiosos, além da prisão daqueles que estavam no local.

Na casa de Sany, por exemplo, localizada na extinta rua General Câmara, 300, que ficava entre a Candelária e a Central do Brasil, bem próxima da conhecida rua Barão de S. Félix, reduto de grande parte dos africanos muçulmanos e praticantes do Candomblé, localizadas na região central do Rio de Janeiro, foram apreendidos diversos objetos de culto, bem comuns de se encontrar em casas de africanos muçulmanos que viviam a ensinar a palavra de Allah, através das tábuas já mencionadas anteriormente. Abaixo, a lista dos objetos apreendidos pela Polícia na casa de Sany:

um Alcorão em português, um em árabe, um outro na mesma língua, duas pastas velhas de papel, contendo orações em árabe, um livro em manuscrito árabe, quatro tábuas, orações em árabe em tinta de arroz queimado, dois quadros com alegorias, pássaros, animais esquisitos, vidros diversos contendo líquidos desconhecidos, um vidro amarelo arrombado com buracos na tampa, conservando um camaleão vivo, um couro de carneiro branco e um outro de cobra, um chifre retorcido e carneiro preto, ervas, sementes, favas, cascas de unhas, cabelos, dezessete cartas de diversas que são rubricadas pelo Doutor Delegado perito, adiante deste auto, bem como dois cartões, cartas e cartões esses, referentes à profissão que exerce o acusado João Sany.⁶⁵⁵

Chamo a atenção nesse caso para os *Alcorões* apreendidos. Já em 1869 a grande procura e venda desses livros foi notada pelo Conde de Gobineau, representante diplomático francês, e o historiador e diplomata Alberto da Costa e Silva (1931-2023) atestou que o Livro Sagrado se tornou *best-seller* na livraria dos franceses Fauchon e Dupont⁶⁵⁶, no mesmo ano.

As pesquisas de Silva indicam que a livraria francesa conseguia vender, todos os anos, na cidade do Rio de Janeiro, cerca de cem exemplares do livro. O Livro Sagrado era vendido entre 36 e 50 francos, quantia alta para a época, ainda mais quando se leva em conta que seus compradores eram, quase exclusivamente, escravizados e ex-

⁶⁵⁵ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 4.

⁶⁵⁶ SILVA, 2004, p. 291.

escravizados que, de acordo com Silva, faziam grandes sacrifícios, adquirindo dívidas enormes para a aquisição do *Qur'ân*. Além disso, Silva comenta que

Como os Alcorões eram escritos em árabe – e a mão, pois, naquela época, não eram ainda impressos (Fauchon e Dupont importavam também gramáticas daquele idioma, com explicações em francês, pois os escravos e ex-escravos desejavam aprender o árabe, a fim de ler e compreender o livro sagrado no original.⁶⁵⁷

Portar o Livro Sagrado, mesmo que alguns ainda não conseguissem ler, era motivo de grande prestígio, frente à comunidade de muçulmanos. Além de ser um objeto dotado de poderes sobrenaturais simbólicos para a fé.

Uns anos antes de Gobineau notar uma grande procura pelo *Qur'ân* no Rio de Janeiro, em 1865 o Imam turco Abd al-Rahman al-Baghdadi, na ocasião de sua estadia na cidade, percebeu que africanos muçulmanos vendiam e compravam por valores altos o Livro Sagrado. Entretanto, o Imam diz que o Livro não era para leitura, já que a maioria não conseguia ler o árabe, eram utilizados como amuleto, alguns eram trancados em cofres para a segurança⁶⁵⁸. Por esse motivo, ele resolve escrever um livro em português/árabe, explicando os Cinco Pilares do Islã e a liturgia básica da religião.

Um dia fui ao mercado ver as obras-primas do Criador. Passei por uma pequena loja onde um homem vendia livros cristãos. Eu entrei para ver se encontrava um dicionário árabe-português. Eu encontrei um Alcorão impresso na França, sem erros ou falhas, isso era aceitável. Eu perguntei ao proprietário como ele conseguiu isso. Ele disse: “é meu trabalho conseguir livros de diferentes países para embelezar minha loja aos olhos de outras pessoas. Este veio da França e já faz algum tempo que está aqui; ninguém dentro deste país quer isso”. Eu falei: “quanto você quer por isso?” Ele disse: “Uma lira francesa”. Eu disse: “Você consegue mais desses?” Ele disse sim.” Eu paguei-lhe um depósito e depois de algum tempo o Alcorão chegou e os muçulmanos compraram e recuperei o dinheiro que paguei ao vendedor. Pessoas adquiriram cópias do Alcorão e as distribuíram. Este problema está resolvido.⁶⁵⁹

Essa pequena loja de livros francesa, que al-Baghdadi menciona em 1865, talvez fosse a mesma livraria dos franceses Fauchon e Dupont, que Gobineau cita em 1869. Talvez esse “problema resolvido”, que al-Baghdadi fala, tenha contribuído para o Livro ganhar popularidade nos anos seguintes.

Al-Baghdadi após receber permissão do Capitão da esquadra turca em que estava viajando pelo mundo, resolveu permanecer na cidade, entre os muçulmanos africanos que

⁶⁵⁷ SILVA, 2004, p. 285.

⁶⁵⁸ AL-BAGHDADI, 2001, p. 13.

⁶⁵⁹ Idem, p. 16.

foram lhe procurar e pedir por instrução. O Imam ficou hospedado na casa de um desses muçulmanos e descreveu o dia a dia dessas pessoas, costumes e como eram organizados internamente.

Apesar das inúmeras críticas que faz ao Islã praticado por eles, considerado pelo Imam como *desvios*⁶⁶⁰, o manuscrito é uma fonte importante para entender como africanos muçulmanos viviam na cidade do Rio de Janeiro antes do período republicano. Além disso, é possível traçar um diálogo com as crônicas de João do Rio de 1904, buscando compreender a estruturação interna dessas comunidades, rastreando o que permaneceu, desde 1865, data do encontro entre os africanos e afrodescendentes e o Imam, até o início do século XX, relatado pelo jornalista.

Em um dado momento, al-Baghdadi acredita estar ensinando o *verdadeiro* Islã aos muçulmanos negros que encontrou na cidade. Segundo ele, esses muçulmanos estavam sendo guiados por um judeu, que dizia seguir a religião islâmica e tinha, também, a função de tradutor do árabe nessas comunidades. Por conta dessa situação, al-Baghdadi relaciona os *desvios* da religião cometidos por essas comunidades aos falsos ensinamentos do judeu. Entretanto, se considerarmos que já existia, pelo menos desde o século XVII, um corpo religioso muçulmano forte no ocidente africano, inclusive com grande circulação de livros sobre a religião e atos do Profeta, essa afirmação do Imam é questionável. Sobre esses *desvios*, al-Baghdadi comenta que

Cada facção dos muçulmanos tem um líder que cuida dos seus problemas. Ele é chamado Alfa ou imã. Esses líderes estão ocupados com os assuntos deste mundo. Muitas coisas acontecem entre eles; se eu começar a mencioná-los, demorará muito. No privado, eles não gostam um do outro. Tentei diversas vezes mediar [conflitos] entre eles e minimizar seus vícios.

Eles estão totalmente ocupados com geomancia e magia natural. Eles sabem algumas palavras siríacas e estalos de língua. Cada líder os utiliza para atrair membros do seu grupo. Seu poder reside em sua severidade. Eu jurei que eram ciências sem benefício. Eu disse isso a eles várias vezes e mostrei a eles que é ilícito lidar com essas mentiras. Exagerei na interdição deles. Eles mostraram sua obediência, mas suspeito que foi apenas para me agradar. É impossível erradicar esse modo de vida.⁶⁶¹

Chamo à atenção para a afirmação do Imam: “seu poder reside em sua severidade”. A esse respeito, comentei no capítulo 1 sobre as percepções da escola

⁶⁶⁰ O Imam turco confessa seu total desconhecimento sobre a existência de muçulmanos negros no Brasil. Ele comenta que entre os demais negros, os muçulmanos eram minoria e sofriam com o desconhecimento da religião, por conta de terem sido retirados de sua terra natal muito cedo. Mesmo assim, al-Baghdadi menciona a existência de sábios eruditos entre eles.

⁶⁶¹ AL-BAGHDADI, 2001, p. 18.

corânica frequentada por Hampâté Bâ e a rigidez do professor nas aulas. Os mestres muçulmanos eram sustentados pelos alunos, que deveriam ser extremamente obedientes aos ensinamentos do sábio.

Após sua estadia no Rio de Janeiro, o Imam visitou comunidades muçulmanas negras da Bahia e Pernambuco, apontando esses mesmos *desvios* que percebeu no Rio de Janeiro. Sem pretensão, al-Baghdadi acaba por relatar as práticas religiosas da vertente mística do Islã, o sufismo, entre essas comunidades. Como já visto no primeiro capítulo, o sufismo já tinha se espalhado pelo ocidente africano nos séculos anteriores, e se adaptou às demandas locais.

A descrição que ele faz dos líderes dessas comunidades, os alufás, pode explicar a alta procura que existia, na primeira metade do século XX, pelos encantamentos poderosos para diversos setores da vida. Al-Baghdadi diz que “cada facção dos muçulmanos tem um líder que cuida dos seus problemas [...] esses líderes estão ocupados com os assuntos deste mundo”. Esses líderes se ocupavam com problemas do cotidiano de quem o procurava, seja com encantamentos para encontrar um amor, para curar alguma doença física e espiritual ou para consultar o oráculo, ouvindo os conselhos do mestre alufá.

“João Sany, em Língua de Brasileiro”

De resto, o que significa nomear-se a si próprio? [...] o nome atribuído a mim próprio corresponde precisamente a um pseudônimo, e o nome que geralmente reconheço como sendo “o meu” foi-me atribuído ou transmitido por terceiros [...] a nomeação não representa um enunciado do foro da verdade, não se trata da constatação da realidade. Se o indivíduo interpelado por mim se vira, significa que “responde” efetivamente a esse nome.⁶⁶²

Não é difícil encontrar menções a João Sany nos jornais. Em 1904, João do Rio dedicou uma crônica inteira sobre Sany, intitulada *Os Novos Feitiços de Sanin*. Depois, em 1908, o *Jornal do Brasil* publica uma extensa notícia sobre a batida policial na casa de Sany, citando características físicas dele, inclusive. Infelizmente não encontrei nenhuma fotografia ou desenho de Sany, mas, cruzando o processo criminal e as fontes da mídia, acredito ser possível conhecer melhor quem é esse alufá, que tanto é falado.

⁶⁶² BAZIN in AMSELLE; M'BOKOLO, 2014, p. 120. O pesquisador Jean Bazin, nesse capítulo, analisa a forma como o grupo étnico bambara foi descrito pelos europeus, em diferentes momentos, levantando a questão dos nomes e rótulos étnicos como construções históricas de cada período histórico.

João Sany – filho de Raphael Sany e Maria Raphael, africano, com 52 anos de idade, casado em sua religião, sabendo ler e escrever em árabe, professor do Deus Allah, de quem é apóstolo, morador à rua General Câmara, 300 [...] O lugar de seu nascimento? Cidade de Lagos na África.

Em uma tarde chuvosa no Largo do Capim, João do Rio e seu informante Antônio conversavam sobre Sany em um botequim. Após convencer Antônio a levá-lo até Sany, João do Rio consegue entrar na casa de Ojo, onde Sany estava vivendo. O jornalista descreve Sany como

[...] o tipo clássico do mina desaparecido, andando meio de lado, com o olhar desconfiado. O pobre diabo vive assustado com a polícia, com os jornais, com os agentes. [...] É um malandro, orgulhoso do feitiço e com um medo danado da cadeia. Fora de certo quase à força que aparecera, e só muito lentamente o pavor o deixou falar.⁶⁶³

Nas demais páginas da crônica, João do Rio diz ter conversado com Sany sobre os “feitiços” que ele sabia, para cada questão do cotidiano: “- Para fazer um casal brigar? – Cabeça de macaco, aranha e uma faca nova⁶⁶⁴”. Por conta disso, João do Rio define Sany como um poeta e fantasista, que vivia sob a dependência de Emmanuel Ojo Smith. Essa informação é questionável, visto que, uma nota de jornal em 1882, revela que Sany estaria instalado no Rio de Janeiro há mais tempo que Ojo, que segundo o *Gazeta de Notícias*, teria chegado à cidade na década de 1890. Essa dependência entendida por João do Rio, era o respeito que Sany tinha por Ojo ser o alufá líder desse grupo. Ademais, de acordo com as fontes, Sany era negociante e já tinha seu negócio à pleno funcionamento, antes da chegada de Ojo ao Rio de Janeiro. Além de ganhar dinheiro dando consultas em sua residência, já no ano de 1908, como consta no processo criminal.

Uma das testemunhas do processo de Sany, o empregado público, morador do Catumbi, Alfredo Antônio da Silva, disse ao Delegado que “é público e notório que o acusado dava consultas de feitiçaria, recebendo dos consulentes quantias em dinheiro, disso vivendo”⁶⁶⁵. As cartas apreendidas confirmam que Sany recebia pelos trabalhos feitos. Além disso, a esposa dele, Angelina Maria, declarou ao Delegado que ela e Sany viviam do dinheiro que ele recebia dos trabalhos e orações, e mais um dinheiro que vinha de seu empreendimento na Costa da África. Enquanto isso, Sany se defendeu dizendo que

⁶⁶³ RIO, 1976, p. 53.

⁶⁶⁴ Idem, p. 55.

⁶⁶⁵ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 15.

“fazia trabalhos para vários clientes seus sempre para o bem, inspirado por Mahommet, sendo ele acusado muçulmano⁶⁶⁶”.

Esse empreendimento na Costa da África que Angelina menciona, pode ser confirmado por uma nota no jornal *Diário de Notícias*, no ano de 1882, ainda no período imperial do Brasil e antes da abolição da escravatura. Nessa nota, Sany vai à público denunciar a então esposa Benedicta Braz Augusto, que teria desmoralizado sua honra.

Sany declara que teria ido à Costa em vinte e dois de março de 1881, para fazer negócios de seu interesse, tendo retornado ao Rio de Janeiro em vinte e sete de agosto de 1882, encontrando sua então esposa na companhia de outro homem. Após essa situação, Benedicta teria entrado com processo na Justiça cobrando um valor bem alto de Sany, referente a compra de uma casa na Costa da África, o que ele nega ser verdade. Sany se defende dizendo que somente teria pedido um empréstimo para trazer seu negócio para a cidade:

Ainda na boa fé, alheio, portanto, às maquinações e procedimento irregular de minha então companheira, escrevi-lhe da Costa, pedindo o empréstimo de 1.000.000 para trazer o negócio para esta capital, no que, com surpresa, não fui atendido; ainda mesmo aqui chegando pedi-lhe quantia menor para tirar da alfândega as mercadorias, e, de novo, desatendido, conforme ela mesma diz no seu interrogatório na polícia, fui pedir a um negociante que serviu-me.⁶⁶⁷

Não sabemos o que ocorreu após essa nota, se Sany ganhou o processo contra a ex-esposa ou não. Entretanto, essa fonte ainda do século XIX, nos informa que Sany já estava na cidade antes da chegada de Ojo, na década de 1890. Em 1904, ano da publicação das crônicas de João do Rio, na crônica intitulada *Os Novos Feitiços de Sanin*, o jornalista comenta que Sany morava na casa de Ojo, na rua dos Andradas. Além disso, a nota de Sany no *Diário de Notícias*, deixa claro que ele era negociante de mercadorias da Costa da África, com desejo de trazer seus negócios para o Rio de Janeiro. Talvez ele tenha conseguido, visto que no processo de 1908, Sany declara, no Auto de Qualificação, que tinha como profissão “negociante de diversos objetos de sua terra”⁶⁶⁸.

Em outro momento, na segunda vez em que as testemunhas foram ouvidas, uma testemunha chamada Seraphina Gomes, doméstica de vinte e sete anos, moradora, junto com seu marido, de um cômodo alugado por Sany, no mesmo endereço, declarou ao

⁶⁶⁶ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 17, 17v.

⁶⁶⁷ *Diário de Notícias*, 26 de outubro de 1882, p. 3.

⁶⁶⁸ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 45.

Delegado que “nunca soube que o denunciado se entregasse a prática de feitiçaria, sabendo, porém que dá-se ao comércio de objetos de sua terra como sabão da costa e outros objetos”⁶⁶⁹.

O *Jornal do Brasil* descreve Sany como “um feiticeiro elegante”, e comenta com surpresa, sua aparência de *civilizado*.

Deixa de ser um qualquer feiticeiro “pé rapado”, de galho de arruda atrás da orelha, para ser um bruxo elegante, aparentemente civilizado, trajando a última moda.

Quando o vimos na Delegacia, vestia um terno de verão, de brim pardo listrado, gravata vermelha com um grande alfinete e uma corrente de ouro, transpassada de lado a lado do colete tendo pendente uma medalhinha com um retrato de criança.

Estava mesmo elegante o feiticeiro, com o rosto liso, sem um fio de cabelo e a carapinha curta, bem cuidada.

Nos dedos brilhavam joias de alto preço, destacando-se um enorme solitário. Falava desembaraçadamente protestando a sua inocência e dizendo viver do rendimento de prédios que possui.⁶⁷⁰

O leitor vai perceber que a todo momento, tanto nos jornais, quanto nos processos criminais, os alufás são citados como *feiticeiros* e *bruxos*. Essa nomenclatura era utilizada para tratar de qualquer manifestação religiosa de raiz africana. Isso fica claro quando o primeiro conjunto de crônicas do livro *As Religiões no Rio* tem como título *O Mundo dos Feitiços* e nele descreve práticas religiosas afro cariocas. Assim como visto no capítulo anterior, os acusados vão tentar se desvencilhar dessa marca da feitiçaria. Ao serem questionados sobre isso, os alufás e outras lideranças religiosas afro cariocas, vão se defender negando qualquer ligação com a feitiçaria, entendida por eles, como algo ruim.

Os jornais desse período eram de suma importância para a difusão dos ideais da limpeza social da República. A cada notícia sobre uma batida policial em alguma casa de culto afro carioca, o título era bem chamativo e sensacionalista, com o objetivo de chamar a atenção do leitor, em sua maioria, a burguesia branca carioca. Veja o exemplo do título da notícia sobre a batida policial na casa de Sany em 1908:

⁶⁶⁹ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 37, 37v.

⁶⁷⁰ *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.



Figura 59. O título da notícia do *Jornal do Brasil* sobre a invasão à casa de João Sany, em 1908. Fonte: *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.

Indo na mesma direção, o Delegado Luiz L. de Mello Tamborim, no dia 22 de fevereiro de 1908, considerou João Sany culpado das acusações de feitiçaria, utilizando os objetos encontrados em sua residência como provas materiais da magia e seus sortilégios, que acreditavam que o alufá exercia:

João Sany, residente à rua General Câmara, no pavimento térreo do prédio de nº. 300, foi preso em flagrante, quando as 2 ½ horas da tarde de 19 do corrente praticava feitiçaria. Em sua casa foram apreendidos vários objetos, couros de animais, livros, quadros, tinturas e bugigangas do ofício desse feiticeiro que por seus sortilégios de magia, talismãs este fascinava e subjugava a credulidade pública, vivendo vida fácil e farta, auferindo por seus clientes largas quantias pelos trabalhos que lhes fazia, como consta nestes autos e bem se vê da correspondência ali encontrada e junto a este processo.⁶⁷¹

Essa situação foi confirmada pela testemunha Synval Pereira de Melo, Comissário da Polícia, de 39 anos. Synval disse ao Delegado que, após uma denúncia anônima, ele e seus companheiros foram até a casa de Sany. Encontraram o alufá sentado em uma mesa, rodeado de livros e papéis, fazendo uma oração com uma mulher negra que estava ajoelhada em uma pele de cotia. Synval também comenta sobre os objetos apreendidos, que, presumia se tratar de feitiçaria:

[...] em vista aos objetos a que se referiu presume que o denunciado entregava-se a prática de feitiçaria não podendo, entretanto, afirma-lo; que tem ouvido dizer que o denunciado é feiticeiro mais não sabe com que fim exerce a feitiçaria.⁶⁷²

Sobre o momento da invasão à casa de Sany, existe a versão dos policiais no processo, como o caso da testemunha Synval Pereira de Melo, e a versão do *Jornal do Brasil*, que discorda das testemunhas quanto a mulher que estava ajoelhada na sala de Sany. Os Comissário da Polícia, disseram ao Delegado que ela, assim que percebeu a

⁶⁷¹ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 28.

⁶⁷² Idem, fls. 35, 35v, 36.

invasão, teria pulado a janela e fugido. Já o jornal, diz que essa mulher foi levada à Delegacia juntamente com Sany:

Sany fazia uma oração da sua seita, tendo nos pés, ajoelhada, muito contrita, uma preta, baixa e gorda.
A consultante tinha os joelhos sobre uma pele de cotia e o feiticeiro estava em pé em uma outra pele de cabrito de cor branca e muito felpuda.
À porta da rua estava um crioulo, naturalmente um vigia, que forçosamente não teve tempo de dar aviso da presença da polícia.
Sany foi então levado para o 4º Distrito, pelo comissário Mário Nogueira, bem como a tal consultante.⁶⁷³

O comissário Mário Nogueira, mencionado pelo jornal, contou ao Delegado, no processo, que essa mulher teria fugido, junto com o homem que se encontrava na porta, o que também contradiz o jornal. Uma outra mulher constantemente mencionada é a então esposa de Sany, Angelina Maria.

Angelina diz ter dezenove anos na data da prisão de Sany, era brasileira, doméstica e analfabeta, casada com Sany dentro de sua religião já há seis anos. Angelina conta que foi levada para a companhia de Sany após ficar órfã de pai e mãe, pelos seus irmãos. O irmão era marinheiro e a irmã casada com um moço de nome Oscar, moradora do Morro de Paula Matos⁶⁷⁴. Já o *Jornal do Brasil*, comenta que Angelina teria quinze anos na mesma data. Na então entrevista que o jornal faz com o alufá, esse teria dito que se casou com Angelina quando ela ainda tinha doze anos, dentro de sua tradição religiosa⁶⁷⁵.

No depoimento, Sany diz estar casado com Angelina há três anos, quando ela tinha quinze anos. Sany comenta que Angelina estaria em sua casa desde a época de sua primeira esposa, e quando esta veio a falecer, casou-se com Angelina⁶⁷⁶.

Ora, existem informações conflitantes sobre a vida de Sany e Angelina. Lembro aqui de Benedicta Braz Augusto, que foi denunciada por ele, em 1882, há vinte e seis anos antes da ocorrência policial na casa de Sany. Como Angelina diz ter dezenove anos, é impossível que ela estivesse na casa de Sany na época de Benedicta. Entretanto, Sany diz que Angelina estava consigo desde a época de sua primeira esposa, o que leva a duas hipóteses, ou Sany desconsiderou Benedicta, talvez por conta do que ocorreu quando voltou da Costa da África e a encontrou com outro homem, ou ele teria tido outra esposa

⁶⁷³ *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.

⁶⁷⁴ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 16v, 17.

⁶⁷⁵ *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.

⁶⁷⁶ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 17, 17v.

após Benedicta e antes de Angelina.

Buscando responder a essa pergunta, encontrei uma notícia no jornal *Gazeta de Notícias* de 1905, relatando o suicídio de uma moça de nome Umbelina Maria da Conceição, na rua General Câmara, 302. Umbelina era a esposa de João Sany anterior à Angelina, que tinha morrido há exatamente três anos antes de sua prisão. A notícia conta que Umbelina teria tirado a própria vida após um desentendimento com Sany, depois que ele teria descoberto uma traição:

Nevrose do Suicídio

Entre marido e amante, a morte! O ácido fênico

Não há muitos dias soube João Sany que outro indivíduo consagrava à sua esposa violenta afeição.

Era a mulher, uma moça chamada Umbelina Maria da Conceição, a ele ligada matrimonialmente, há pouco mais de um ano, o objeto de todo seu carinho; mas levemente se enamorara de um rapaz, que frequentava a estalagem da rua General Câmara n. 302, de que era locatário o marido.⁶⁷⁷

Essa notícia diz que Sany e Umbelina teriam se casado há pouco mais de um ano e, segundo o jornal, Umbelina estaria grávida de poucas semanas, fato comprovado pelo médico Valentim Bittencourt, que tentou salvar a vida dela. Umbelina teria ingerido altas doses de ácido fênico (hidroxibenzeno), também conhecido como fenol, é uma substância química altamente tóxica, utilizada para fabricação de resinas, desinfetantes, herbicidas e alguns medicamentos⁶⁷⁸. O jornal diz que Umbelina teria ingerido de uma só vez uma alta dose, com pretexto de curar uma dor de dente. O ácido rapidamente fez efeito em seu corpo, provocando queimaduras em seu estômago, esôfago e garganta⁶⁷⁹, provocando uma morte dolorosa.

Ao afirmar-se viúvo, Sany estaria fazendo referência à Umbelina, sua esposa anterior à Angelina. Nessa mesma notícia, o jornal diz que Umbelina teria mandado uma menina buscar o ácido, e essa menina poderia ser Angelina, já que, pelos relatos, nessa época, ela já estaria vivendo com Sany. O curioso é que Sany, no Auto de Qualificação, de 1908, quando questionado sobre seu estado civil, diz ser viúvo, não mencionando Angelina. Situação que ocorreu novamente, no dia dois de abril, do mesmo ano, o escrivão descreve Sany como “africano viúvo”⁶⁸⁰. O certo é que Angelina some do

⁶⁷⁷ *Gazeta de Notícias*, 29 de agosto de 1905, p. 3.

⁶⁷⁸ Segundo a resolução do CONAMA 420/2009 o ácido fênico é altamente irritante para as mucosas e considerado mortal a um adulto que tenha ingerido mais do que 70mg/kg⁶⁷⁸. Os sintomas da exposição aguda ao ácido fênico incluem arritmias cardíacas, perda da coordenação motora, convulsões etc.

⁶⁷⁹ *Gazeta de Notícias*, 29 de agosto de 1905, p. 3.

⁶⁸⁰ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 32.

processo após seu primeiro depoimento, o que me leva à hipótese de que, talvez, Angelina tivesse falecido no meio do processo, e, por isso, Sany se diz viúvo, explicando também o porquê de ela não ter sido intimada a dar um segundo depoimento como as demais testemunhas.

Outra hipótese que pode ser pensada aqui é que Sany poderia ter sido casado com Umbelina aos olhos do Estado, já Angelina, como é mencionado no processo, ele teria contraído matrimônio dentro de sua religião. Talvez essa possa ser a explicação para Sany declarar que seu estado civil era viúvo, já que não tinha se casado com Angelina legalmente dentro das regras do Código Civil de 1890.

Um outro conflito de informações sobre a vida de Sany está em sua residência. João do Rio afirma que Sany morava na casa de Ojo, em 1904, na rua dos Andradas, próximo ao Largo do Capim. No entanto, na ocasião de seu interrogatório, aos nove dias do mês de abril, 1908, Sany diz que morava na rua General Câmara, n. 300, há quinze anos. Esse conflito também cria hipóteses. A primeira é que as informações que João do Rio traz podem não condizer com a verdade, ou pode ser que Sany realmente estivesse passando um tempo na casa de Ojo, talvez por motivos religiosos. A segunda é que Sany poderia não querer revelar sua vida particular ao Delegado no momento do interrogatório.

Sobre isso, a historiadora francesa Arlette Farge diz que esse momento em que o réu era interrogado, era uma situação em que a pessoa estava sob coação, confrontando-se com a realidade da polícia e da repressão. Tanto o réu, quanto as testemunhas estavam no mesmo cenário, de ter de explicar, reclamar, justificar-se diante de uma polícia pouco afável.

Naturalmente, há mil maneiras de responder quando se é interrogado: todas revelam que o abrigo precário, proporcionado pelas palavras com as quais cada um constrói sua defesa, se organiza necessariamente entre as estruturas de poder existentes e os hábitos contemporâneos de explicação e de descrição de fatos. No momento necessário, com pavor ou resignação, essas vidas nem grandes nem pequenas, que se veem frente a frente com a história por meio do universo policial, inventam respostas enigmáticas ou incisivas, frutos de sua improvável inserção no sistema social.⁶⁸¹

É preciso levar em consideração todo o aparato repressor utilizado contra essas pessoas. As respostas de cada um, pode revelar como se posicionam frente a um poder

⁶⁸¹ FARGE, 2009, p. 34

coercitivo que estava ali para condená-los, junto com um vocabulário dominante⁶⁸². Sany ainda tinha um agravante, diz não saber escrever em português, tendo assinado todo o processo em árabe, situação parecida com os outros alufás que serão vistos por aqui.

Sany, quando questionado sobre seu nome, diz que é: “João Sany, em língua de brasileiro⁶⁸³”. Ora, se esse é seu nome brasileiro, qual seria seu nome em sua terra natal, Lagos, cidade atualmente pertencente à Nigéria?

Para responder essa questão, tive o auxílio do representante da *Fayda Tijaniyya* no Brasil, Abdul Karim Taha (Filipe Karim de Azevedo), do CEP-FISM (Centro de Estudos, Pesquisas e Formação sobre o Islam e as Sociedades Muçulmanas), que conseguiu traduzir o nome que Sany assina em seu processo criminal, em 1908. Da esquerda para a direita, temos o nome Juam Thanim Muhammad, o nome nativo de Sany.



Figura 60. Assinatura de João Sany na ocasião da nomeação do advogado Octávio Franco de Azevedo Macedo, para lhe defender, no dia 22 de abril, 1908. Logo abaixo de sua assinatura, está a assinatura de Sylvio de Souza e Silva, que assinou em seu rogo. Situação comum quando o réu ou alguma testemunha era analfabeta. Normalmente eram pessoas que trabalhavam na Delegacia. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 32.

Conseguimos achar Sany em outro momento, já em 1929, com cerca de setenta e três anos, mencionado pelo jornal *Crítica*, como um importante alufá ainda em ação. O jornal diz que Sany “é um pai de santo afamado⁶⁸⁴”, que morava no Morro do Pinto, região central do Rio de Janeiro.



Figura 61. Sany sendo mencionado pelo jornal *Crítica*, em uma série de reportagens intitulada *Mistérios*

⁶⁸² FARGE, 2009, p. 35.

⁶⁸³ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 32.

⁶⁸⁴ *Crítica*, 13 de janeiro de 1929, p. 6.

da *Mandinga*, em 1929, escritas pelo redator do mesmo jornal, Francisco Guimarães, mais conhecido como Vagalume. Fonte: *Crítica*, 13 de janeiro de 1929, p. 6.

Em uma série de crônicas sobre os cultos afro cariocas, Francisco Guimarães, o Vagalume, intitulado *Mistérios da Mandinga*, publicado em 1929, tinha como pretensão uma crítica aqueles que continuavam a “exploração da credulidade pública⁶⁸⁵”. O jornalista comenta o caso de Irineu de Melo Machado⁶⁸⁶ (1872-1942), um importante político carioca da Primeira República.

Francisco Guimarães atribui a vitória de Irineu de Melo Machado ao Senado, aos trabalhos feitos por um pai de santo de nome Balthazar: “[...] Balthazar fazia os ‘trabalhos e Irineu executava os ‘despachos’ com muita fé e presteza⁶⁸⁷”. Após a morte de Balthazar, o jornalista diz que o então Senador Irineu Machado foi procurar Sany, em busca de vitória em um pleito contra José Mendes Tavares⁶⁸⁸ (1873-1965), pedindo a energia de Sany para matar ou fazer brigar Mendes Tavares com os demais políticos. Sany teria cobrado uma alta quantia para esse trabalho, convocando, para auxílio, os mais importantes pais de santo e alufá da época:

O Dr. Irineu Machado atendera prontamente ao que fora estipulado: 27:000\$000! Sany reuniu os pró-homens da sua religião. Assim é que foram convocados: João Alabá, da rua Barão de São Félix; Abedé, da rua João Caetano, Adloé da rua General Pedra. “Benzinho” da rua Visconde Sapucahy e o “Alufá” Henrique Assumano Mina do Brasil, da rua Visconde de Itaúna (sobrado).⁶⁸⁹

Esses nomes já são conhecidos do leitor. Mais à frente, o jornalista revela que Assumano teria recusado participar desse trabalho, porque tinha simpatia por Mendes Tavares e só se envolvia em trabalhos para o bem.

Ao fim, Vagalume comenta que o trabalho de Sany não teria surtido efeito em Mendes Tavares, como o esperado, pelo fato deste também ter procurado por algum pai

⁶⁸⁵ *Crítica*, 13 de janeiro de 1929, p. 5.

⁶⁸⁶ Irineu Machado era formado em Direito pela Faculdade de Direito de Recife, em 1892. Iniciou sua trajetória na política em 1896, lançando-se candidato a Deputado Federal. O florianista, durante o governo Campos Sales (1898-1902), aproximou-se de políticos cariocas de perfil mais moderado, reelegendo-se Deputado Federal em 1903 com o apoio do Partido Republicano do Distrito Federal (PRDF). Na Câmara, exerceu mandatos consecutivos, como membro da bancada carioca, de 1897 até 1911. No Senado, Irineu Machado foi membro das comissões de Constituição e Diplomacia (1920). Em seu primeiro mandato como senador, usou a tribuna para continuar defendendo o Conselho Municipal e a autonomia político administrativa da cidade do Rio de Janeiro. Fonte: ABRANCHES, 1918, p. 618

⁶⁸⁷ *Crítica*, 13 de janeiro de 1929, p. 6.

⁶⁸⁸ Médico e político, nascido em Teresina. Foi senador pelo Distrito Federal (Rio de Janeiro) de 1924-1930. Também exerceu o cargo de Deputado Federal entre os anos de 1918-1924.

⁶⁸⁹ *Crítica*, 13 de janeiro de 1929, p. 6.

de santo. Por conta disso, os dois foram empossados e diplomados na Câmara dos Deputados.

Pelo processo e as fontes jornalísticas, conseguimos entender a atuação religiosa de Sany no cotidiano daqueles que o procuravam. As cartas anexadas com pedidos de diversos segmentos revelam os tipos de magia e encantamento utilizados pelo alufá.

Amarrando Corações: As Cartas de João Sany

O alufá João Sany tinha como principal clientela pessoas em busca de fórmulas e trabalhos para o amor, assim como demonstra seu processo. No mencionado documento, estão anexados diversos bilhetes com pedidos de intervenção para relacionamentos amorosos. A água de tinta de arroz queimado com que as tábuas eram lavadas, além de serem ingeridas com o propósito de *fechamento de corpo*, cura e proteção, serviam para melhorar a sorte no amor de quem ingerisse com esse propósito.

Essa carta escrita por Egina de Souza, aflita para encontrar seu namorado sumido, com medo de ter sido alvo de alguma “trabalhação”, revela o quanto os alufás eram presentes e respeitados no mercado da magia na cidade. Analisando essa carta percebemos que João Sany era conhecido para além da cidade do Rio de Janeiro, visto que Egina de Souza diz morar em Barra do Piraí, município do Rio de Janeiro, localizado na região sul do Estado.

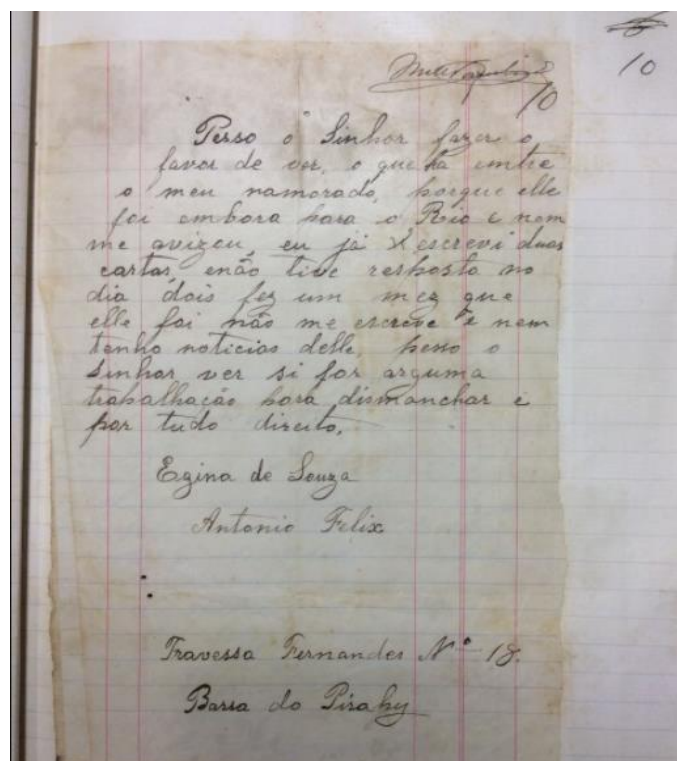


Figura 62. Uma carta encontrada pela polícia na casa de João Sany. Além dessa, existem mais outras arroladas ao processo. “Pesso o senhor fazer o favor de ver o que há entre o meu namorado, porque elle foi embora para o Rio e nem me avizou, eu já escrevi duas cartas, e não tive resposta, no dia dois fez um mês que elle foi não me escreve e nem tenho notícias delle. Pesso o senhor ver si foi alguma trabalhacão para dismanchar e por tudo direito, Egina de Souza, Antônio Félix. Travessa Fernandes, nº 18, Barra do Pirahy⁶⁹⁰”. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 10.

Importante reparar que na carta Egina escreve o nome completo dela e possivelmente o do namorado. Essa prática pode ser percebida em diversas cartas arroladas tanto no processo de João Sany, quanto em outros processos de lideranças religiosas levadas às Delegacias nesse período. Dar o nome completo da pessoa era importante para que a liderança religiosa pudesse investigar, nos diferentes tipos oraculares utilizados, a vida material e espiritual, assim como o destino de uma pessoa.

Essa situação é bem parecida com o caso de João Gonçalves da Rocha. Esse alufá foi levado às autoridades em 5 de dezembro de 1907. Uma das testemunhas, Aida Mendonça disse em seu depoimento que

O acusado presente, lançando mão de um livro escrito em árabe, leu traduzindo em português, disse que a declarante vivia com um rapaz que a queria abandonar por ter outra amante, mas, que, se ela quisesse fazer com que ele continuasse com a declarante não mais a traindo, sendo necessário para isso

⁶⁹⁰ Optei por manter a grafia original das cartas, para que se mantenha a ideia original da fonte e de quem a escreve.

que a declarante desse-lhe a quantia de cem mil réis.⁶⁹¹

Nesse trecho, Aida Mendonça descreve a utilização do *Qur'ân* para fins oraculares. Assim como João Gonçalves da Rocha, é bem provável que João Sany compartilhasse da mesma prática. As testemunhas do caso de Sany não relataram em seus depoimentos como era a prática oracular do alufá, mas comentam a presença dos Livros Sagrados no local onde ele dava consultas.

Mesmo que não tenha menção direta ao uso do Livro Sagrado como oráculo, em uma das cartas arrolados no processo de Sany, uma mulher de nome Maria da Glória, pede uma consulta oracular a Sany. Essa carta foi endereçada à Angelina, então esposa de Sany, e pelo conteúdo da carta, é possível que seja de alguém da família de Angelina. A carta também menciona um filho que Angelina e Sany teriam juntos.

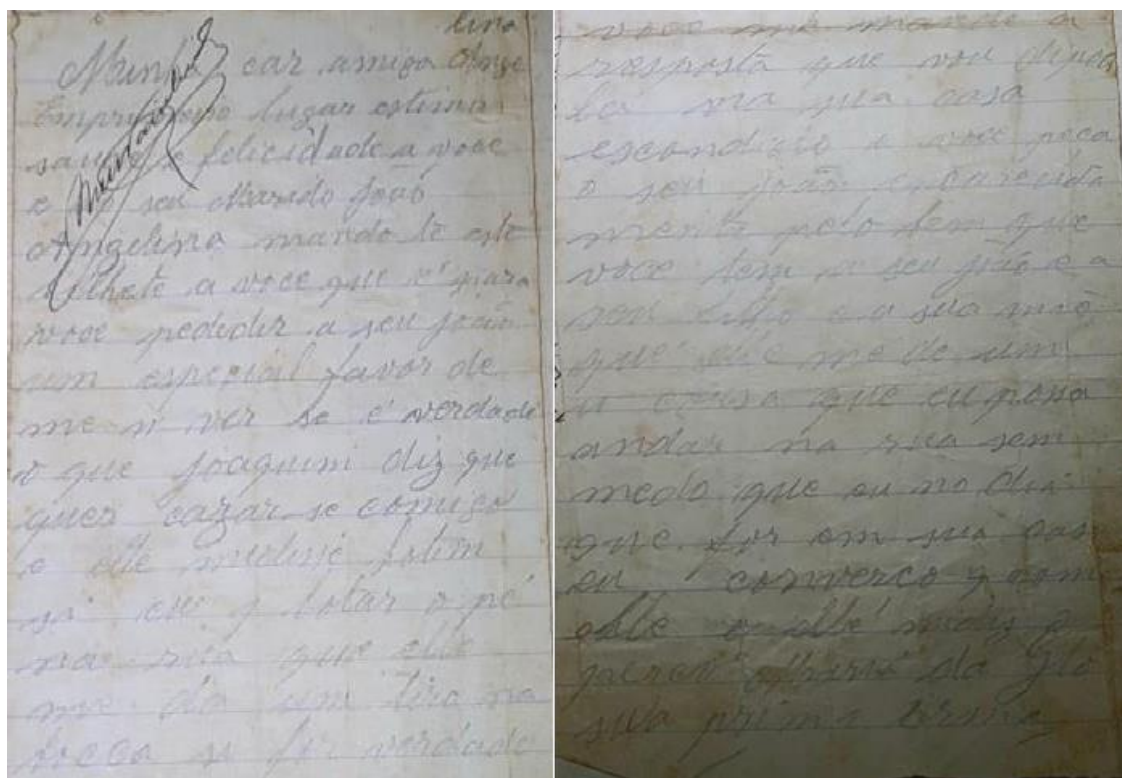


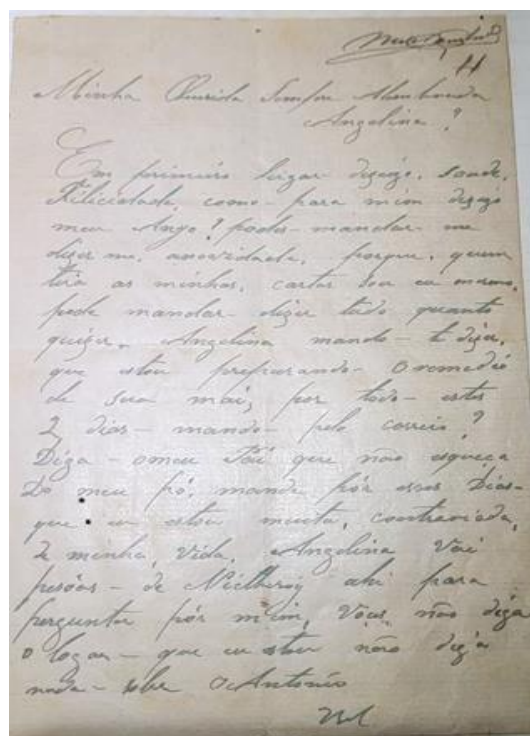
Figura 63. A carta de Maria da Glória enviada à Angelina, com pedido a João Sany. “Minha cara amiga Angelina, em primeiro lugar estimo saúde e felicidade a você e ao seu marido João. Angelina mando-te este bilhete a você que é para você pedir a seu João um especial favor de me vir ver se é verdade o que Joaquim diz que quer cazar-se comigo e elle midisse hontem si eu botar o pé na rua que elle me dá um tiro na bocca, si for verdade você me mande a resposta que vou depois lá na sua casa escondido e você peça a seu João, encarecidamente, pelo bem que você te a seu João e a seu filho e a sua mãe que elle me dê uma cousa que eu possa andar na rua sem medo que eu no dia que for em sua casa, converço com elle e elle midiz o preço. Maria da Glória sua prima irmã. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 6.

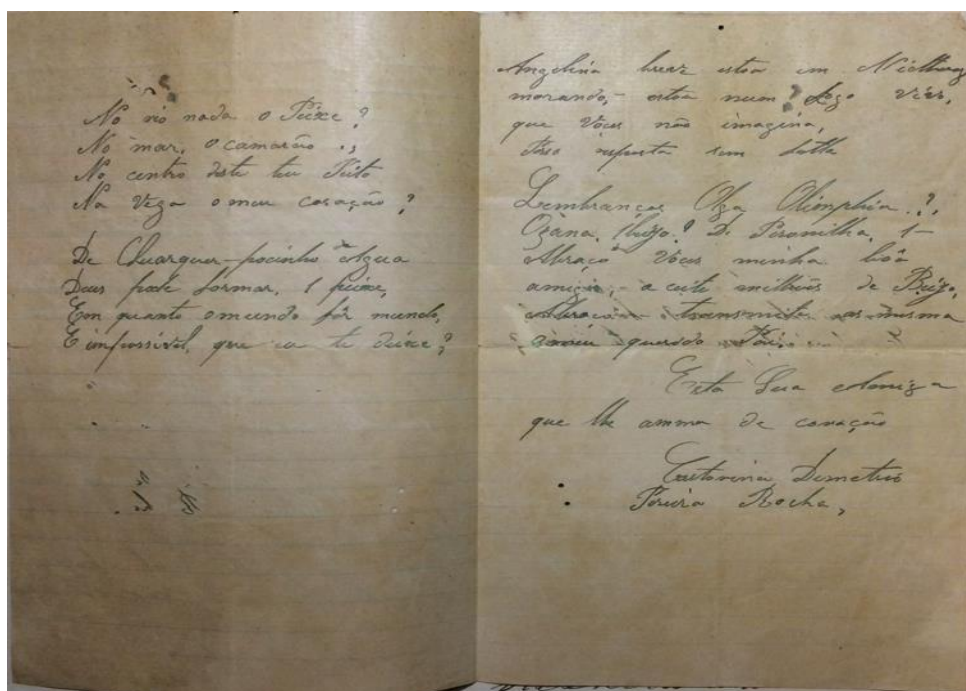
⁶⁹¹ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.0.PCR.538, 1907, Arquivo Nacional, fls 5v, 6.

Nessa carta Maria da Glória pede a Sany para ver se Joaquim quer realmente casar-se com ela. Mas ver onde? Muito provável que seja utilizando algum oráculo, para descobrir a verdadeira intenção de Joaquim, já que depois ela diz que houve uma ameaça da parte dele. Além de um pedido de consulta ao oráculo, Maria da Glória pede, o que parece ser, algum talismã para sua proteção, talvez uma das bolsinhas de couro feitas pelos alufás, que tinham como função *fechar o corpo*, ou seja, livrar quem a carregava de qualquer mal físico ou espiritual, o que será tratado no próximo tópico.

Outra informação importante nessa carta é o possível parentesco de Maria da Glória com Angelina. Ora, já sabemos que Angelina teria sido deixada na casa de Sany pelo irmão e por uma irmã, a qual não temos informações sobre o nome, mas Sany diz, durante seu depoimento, que essa irmã era casada e moradora do Morro de Paula Mattos, localizado no bairro de Santa Teresa, região central do Rio de Janeiro. Talvez Maria da Glória fosse alguma prima, como ela diz ao fim da carta.

Em outra carta endereçada à Angelina, dessa vez por Catarina Demétrio Pereira Rocha, temos uma situação curiosa. A carta leva a crer que Catarina pode ser uma filha de João Sany.





Figuras 64 e 65. A carta de Catarina Demétrio Pereira Rocha endereçada à Angelina, então esposa de Sany. “Minha querida sempre abençoada Angelina! Em primeiro lugar desejo saúde, filicidade, como para mim desejo meu anjo! Podes mandar-me dizer me, anovidade, porque, quem terá as minhas cartas sou eu mesmo, pode mandar dizer tudo quanto quizer, Angelina mando-te dizer, que estou preparando o remédio de sua mai, por todo estes 2 dias mando pelo correio! Diga o meu pai que não esqueça do meu pó, mande por esses dias que eu estou muita, contrariada, de minha vida, Angelina vai pessoas de Nictheróy ahi para perguntar por mim, vocês não diga o lugar que eu estou não diga nada sobre Antônio [continuação da carta] Angelina breve estou em Nictheróy morando, estou num lugar novo, que vocês não imagina, pesso resposta sem falta. Lembranças Olga Olimphia! [incompreensível], 1 beijo! D. Percilha, 1 abraço vocês minha bôa amiga, aceite milhões de beijo, abraço – transmita as mesma ao meu querido pai. Esta sua amiga que lhe amma de coração. Catarina Demétrio Pereira Rocha”. Os poemas: “No rio nada o peixe! No mar, o camarão, No centro deste teu peito Na vega o meu coração! / De qualquer pocinha de água Deus pode formar 1 peixe, Em quanto o mundo fôr mundo, É impossível que eu te deixe!”. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 12.

Nessa carta Catariana Demétrio Pereira Rocha menciona um remédio que está preparando da mãe de Angelina. Já vimos mais acima que Angelina declarou, em seu depoimento à polícia, que tinha ido para a companhia de Sany após ficar órfã de pai e mãe. Ora, Angelina poderia ter uma outra figura feminina a quem chamava de mãe, pode ter omitido essa informação em seu depoimento ou, o mais provável, essa carta pode ter sido enviada antes do falecimento de sua mãe (pela sua irmã?).

Como a carta não é datada e não menciona o nome de Sany, acredito que teria sido enviada antes mesmo de Angelina ter sido entregue a Sany. Talvez esse remédio, que Catarina diz estar preparando, seja para a adoentada mãe de Angelina, que pode ter falecido por conta de alguma doença. Esse pai que Catarina cita, bem pode ser o pai de Angelina (ainda vivo, talvez) ou o próprio Sany, isso explicaria o porquê dele não ter seu nome mencionado na carta. Já sobre os poemas, não encontrei nenhuma referência a esses

versos, então acredito que a própria Catarina tenha criado.

Por meio dessas cartas conseguimos entender a diversidade de pedidos de encantamentos pelos clientes de Sany. A maioria das cartas são de mulheres, pedindo interferências mágicas em diferentes setores da vida, mas com principal foco em trabalhos para o amor. Abaixo, mais uma das cartas arroladas no processo de Sany, dessa vez com um pedido inusitado. Maria Raphaela da Silva pede a João Sany que separe um casal que, de acordo com ela, não merecia estar junto.

A carta abaixo é mais um exemplo do quanto as magias e encantamentos desses alufás serviam ao cotidiano das pessoas que os procuravam. Maria Raphaela da Silva pede uma intervenção mágica no relacionamento de Januária, seu desafeto, com José, que ela diz ser seu amigo. Esse tipo de encantamento, para *amarrar* alguém ou desfazer um relacionamento, foi mencionado pelo alufá Rufino, em seu depoimento à polícia, na década de 1850. Os historiadores João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J.M de Carvalho comentam que o principal ofício de Rufino era a confecção de amuletos para *fechar o corpo*, mas que os trabalhos para o amor não poderiam faltar na prática mágica de um alufá⁶⁹².

Segundo Rufino para *amarrar*⁶⁹³ uma pessoa à outra era só escrever “o nome do moço de frente para o da moça num dos lados de sua prancha de orações e encantos e ‘rezava’ sobre o outro lado da mesma⁶⁹⁴”. Rufino escrevia fórmulas para amarrar casais na mesma tábua que Sany utilizava para *fechar o corpo*, após sua lavagem, das pessoas. Não existe nas fontes consultadas, nada que informe o método que Sany utilizava para a *amarração* de casais, o que nos leva a hipótese de que Sany poderia utilizar o mesmo método de Rufino.

⁶⁹² REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, pp. 309, 310.

⁶⁹³ Eduardo Possidonio identifica rituais de amarração centro africanas no Rio de Janeiro do Oitocentos, que também serviam para *fechar o corpo* contra inimigos. As amarrações centro africanas, segundo Possidonio, poderiam ser feitas utilizando pontos riscados, acompanhados de cantigas, enquanto o líder religioso confecciona o *inquire*: “Dessa forma, é possível destacar os chamados *pontos de amarração* como pequenos amuletos feitos de pano, que, tendo como finalidade ‘prender um espírito ou atrair uma pessoa para seu possuidor’, trazia cordas entrecruzadas e bem apertadas com três ou seis eixos que representavam, [...] que a pessoa amada e/ou o espírito estavam presos ao encanto, ou seja, ao *inquire*” (POSSIDONIO, 2020 p. 272).

⁶⁹⁴ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 310.

Sr. João
 Muito obrigado
 Eu não podendo ir lá como o senhor
 deve saber, lhe pesso uma resposta
 do que eu lhe pedi a respeito
 da separação de Januária com
 José, eu sei que todos 2 são solteiros
 e eu tenho marido, mais ella
 para se ajuntar com elle não
 precisa andar falando de mim
 como tem falado em toda a parte
 por isto eu desejo que o senhor acabe
 com este entusiasmo della, já
 me convenci que não devo continuar
 com amizade de José, mais
 não desejo ver ella com elle por
 dezaforo della, espero que o senhor
 atenda o meu pedido, e fazer com
 que Oscar me deixe sair porque
 eu mesmo é que quero ir lá em
 sua casa e Oscar está esperando
 ser nomeado professor do Instituto
 não sei se elle obtem o lugar
 depende do prefeito. Oscar disse
 se que assim que achar casa muda-
 se, e eu não quero mudar em qua-
 nto José estiver aqui para não
 dar gosto a tal sugeita e a outros
 também, espero uma resposta
 firme não me engana em nada
 sua criada e obrigada.
 Maria Raphaela da Silva.

Figura 66. Carta de Maria Raphaela da Silva endereçada a João Sany. “Eu não podendo ir lá como o senhor deve saber, lhe pesso uma resposta do que eu lhe pedi a respeito da separação de Januária com José, eu sei que todos 2 são solteiros e eu tenho marido, mais ella para se ajuntar com elle não precisa andar falando de mim como tem falado em toda a parte por isto eu desejo que o senhor acabe com este entusiasmo della, já me convenci que não devo continuar com amizade de José, mais não desejo ver ella com elle por dezaforo della, espero que o senhor atenda o meu pedido, e fazer com que Oscar me deixe sair porque eu mesmo é que quero ir lá em sua casa e Oscar está esperando ser nomeado professor do Instituto não deixe elle obeter o lugar depende do prefeito. Oscar disse se que assim que achar casa muda-se, e eu não quero mudar em quanto José estiver aqui para não dar gosto a tal sugeita e a outros também, espero uma resposta firme não me negaria em nada, sua criada e obrigada. Maria Raphaela da Silva”. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 6.

Além desse método de *amarração*, existiam outros pelas encruzilhadas do Rio de Janeiro. Em 26 de novembro de 1871, em depoimento à polícia, a testemunha do caso de Juca Rosa, Generosa Clementina Campos, contou detalhes do processo que o famoso pai de santo do Oitocentos realizava para fazer uma *amarração*. Juca Rosa tinha como principal clientela mulheres, em busca de conquistar amantes ricos, que poderiam sustentá-las⁶⁹⁵. Generosa contou, em depoimento, o ritual de *amarração* que assistiu, realizado pelo pai de santo em favor de uma das filhas de santo dele, de nome Mariquinhas

⁶⁹⁵ SAMPAIO, 2000, p. 220.

da Europa, uma portuguesa, que desejava *amarrar* seu amásio, Boaventura Gonçalves Roque, já que haviam brigado. Para isso, Juca Rosa:

[...] comprava também em pequena quantidade feijão, farinha, milho o que tudo servia para por cada um dos circunstantes ser posto um pouco dentro de um galo que se achava em cima de um pano branco, preto e encarnado; que depois de tudo isso era amarrado naqueles panos que com o galo era levado não se sabe ela respondente para onde, assim como ignora o significado da cerimônia⁶⁹⁶.

Outra testemunha também afirma e detalha a prática da *amarração* feita pelo pai de santo. Rodrigo Militão era considerado filho de santo de Juca Rosa, assim como Generosa, tinha 21 anos de idade e era natural do Rio de Janeiro. Essa testemunha também afirma que Rosa *amarrava* casais utilizando-se, para isso, animais:

[...] assistiu também a uma cerimônia à rua da Carioca n. 36 na casa em que residia uma moça branca, portuguesa, por nome Maria Thereza Ferreira, vulgarmente conhecida por Mariquinhas da Europa, que então tinha em vista esta moça atrair à sua casa cada vez mais um negociante opulento desta praça que então frequentava; que aí fez-se o serviço da amarração que consiste: na colocação de côvado⁶⁹⁷ e meio de pano branco estendido no chão e sobre este em forma de cruz um pano preto e encarnado, pondo-se sobre tudo um bagre de papo amarelo, azeite de dendê, obi⁶⁹⁸, orobô⁶⁹⁹, atá⁷⁰⁰, farinha, feijão, milho e outras coisas de que se não recorda, tudo em quantidade de uma mão ou punhado, que feito isso, apareceu na sala a consultante que era a referida Maria Thereza e Rosa depois de passar-lhe um galo por todas as partes do corpo e por todas as formas, isto por cima das vestes, cortou o pescoço do galo e repetidas por Maria Thereza diversas palavras que proferia Rosa a meia voz, esquartejava a mesma Maria Thereza esse galo, pondo-se, dentro dele, também dendê, obi, atá e etc. Com o bagre foi amarrado nos panos que já falou e mandou Rosa que ele, testemunha, fosse lançar aquele embrulho à porta de uma igreja, o que efetivamente ele o fez, pondo-o à porta da de São Francisco de Paula [...] ⁷⁰¹

Ambas as testemunhas afirmam que Juca Rosa realizava esse tipo de ritual quando “estava com o santo na cabeça”. Nesse momento, Possidonio explica que eram feitos pontos riscados no chão, marcando o contato com o sobrenatural, rituais tipicamente

⁶⁹⁶ Processo de Sebastião da Rosa. Promotoria. BU.O.RCR.0470, 1871, fls. 67v.

⁶⁹⁷ Antiga medida de comprimento. Significava 3 palmos, equivalentes a 0,66m. Fonte: <https://dicionario.priberam.org>. Acesso em 09/11/2023.

⁶⁹⁸ *Cola Acuminata*. Fruto sagrado para as religiões de matrizes africanas. Também conhecido como noz-de-cola, esse fruto é utilizado em inúmeros rituais afro, como a feitura de santo e o bori (ritual sagrado do Candomblé, em que se dá de comer ao ori, a cabeça, para cultuá-la e reverenciá-la).

⁶⁹⁹ *Garcinia cola*. Outro fruto sagrado nos ritos afro. Também pode ser utilizado em rituais de bori e como oráculo. O orobô, quando mascado, tem a função de dar força a palavra proferida, além de ser um elemento fundamental para rituais em reverência ao *òrìṣà Ṣàngó* (Xangô).

⁷⁰⁰ Provável que Militão esteja se referindo a otá (*yorùbá: òkúta*). É uma pedra consagrada, por meio de ritos, a algum *òrìṣà*, dependendo do ponto em que foi retirada da natureza, e carrega a energia e força desse meio. Mas também existe uma fava chamada atá, muito utilizada em rituais de bori e ebó no Candomblé, parecida com a pimenta da costa (ataré). A atá também pode ser encontrada na comida ritual consagrada ao *òrìṣà Ayrà* (Airá), um jovem guerreiro que comumente é relacionado ao *òrìṣà Ṣàngó*.

⁷⁰¹ Processo de Sebastião da Rosa. Promotoria. BU.O.RCR.0470, 1871, fls. 89, 90.

centro africanos⁷⁰². Possidonio também chama a atenção para um tipo de amuleto específico para *amarrar* alguém, praticado por centro africanos no Brasil, chamados *pontos de amarração*. Eram pequenos saquinhos feitos de pano, com cordas entrecruzadas e bem apertadas. Tinham como objetivo final prender um espírito ou atrair a pessoa amada, bem semelhante ao que as testemunhas afirmam terem visto Rosa fazendo. A utilização do galo também é percebida por Possidonio, que encontra a presença de pés e garras de aves dentro de *pontos de amarração* centro africanos do Oitocentos, como forma de amuleto, para cativar espíritos⁷⁰³.

Outra forma de *amarração* que poderia ser encontrada pelo Rio de Janeiro desse período eram os bonecos amarrados. Essa forma de *amarrar* casais consistia na confecção de bonecos de pano com as mesmas características do casal, roupas, objetos pessoais, entre outros. Esses bonecos eram amarrados com uma fita colorida, assim como nas imagens abaixo de alguns desses objetos que, fazem parte do Acervo Nosso Sagrado, que se encontra, hoje, na reserva técnica do Museu da República, no bairro do Catete.

As peças do Acervo Nosso Sagrado são advindas das invasões às casas de culto afro cariocas, de fim do século XIX e as primeiras décadas do XX. Esses objetos religiosos se encontravam no Museu da Polícia, expostos com o nome de “Coleção Magia Negra”, e eram considerados prova-crime contra sacerdotes e frequentadores dessas casas. Após uma intensa luta de lideranças religiosas, pesquisadores e apoiadores, chamada “Liberte Nosso Sagrado”, liderada por Mãe Meninazinha de Oxum⁷⁰⁴, essa coleção finalmente foi retirada do Museu da Polícia e entregue aos cuidados do Museu da República, que agora seria gerida por um comitê de lideranças religiosas afro e pesquisadores⁷⁰⁵. A coleção é composta por 519 objetos ritualísticos afro cariocas, além dessas bonecas abaixo, os quais tive acesso integral, facilitado pelo historiador responsável, Eduardo Possidonio.

⁷⁰² POSSIDONIO, 2020, p. 271.

⁷⁰³ Idem, p. 274.

⁷⁰⁴ Mãe de santo do Ilê Omulu e Oxum, localizado em São João de Meriti, região metropolitana do Rio de Janeiro pertencente a Baixada Fluminense, RJ.

⁷⁰⁵ ALVES, 2023, p. 240-250.



Figuras 67 e 68. Bonecos de pano com roupas e características físicas dos casais que se queria *amarrar*.
Fonte: Bonecos. Oscar Liberal – IPHAN.

O uso de bonecas para trabalhos de *amarração* é comum no Rio de Janeiro desse período. Analisando o uso de bonecas para o mesmo fim, no período antigo grego, a historiadora Semíramis Corsi Silva indica que esse tipo de objeto eram agentes sociais mágicos, representações simbólicas daqueles a quem se queria atingir. Por isso, ainda segundo a pesquisadora, essas bonecas mágicas gregas levavam em sua confecção alguma parte do corpo daqueles que seriam *amarrados*, como pedaços de unhas, cabelos⁷⁰⁶ e etc.

Esse pode ser o caso das bonecas de pano acima, confeccionadas com alguma parte do corpo do/da amante que se queria *amarrar*. São representações mágicas dessas pessoas, umas são ligadas por uma fita e outras costuradas. Seguindo essa direção, o Auto de Apreensão redigido pela polícia com a lista de objetos encontrados na casa de Sany, revela a existência de unhas e cabelos⁷⁰⁷, possivelmente para a confecção de *amarrações* de casais.

Esses pedidos de *amarração*, podem ser encontrados em diversos processos criminais do período, como no caso de Maria Jacinta, que foi levada à Justiça em 1929, sob acusação do artigo 157/1890, moradora da rua Francisco Ennes, n. 13, na região norte

⁷⁰⁶ SILVA in CAMPOS; MOTA, 2023, p. 115, 127.

⁷⁰⁷ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 4.

do município do Rio de Janeiro, Penha. Os dois pedidos de intervenção mágica abaixo são *amarrações* para o amor, um sendo solicitado por um homem de nome Luiz José da Silva, para casar-se com Francisca de Carvalho. Já no outro pedido, é uma mulher chamada Izolina, que pede intervenção de um dos filhos de santo da casa de Maria Jacinta, Eliseu Rochedo (talvez o médium da casa), para casar-se com Dantes. Em ambos os pedidos temos escrito abaixo Ponto de Fogo, que, segundo Maria Jacinta, seria o nome da sessão à qual esses cartões seriam trabalhados⁷⁰⁸.

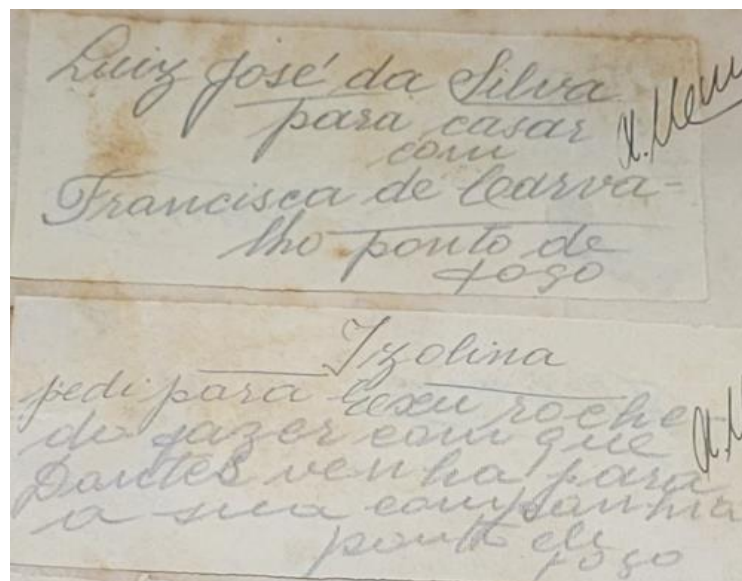


Figura 69. Pedidos de trabalhos para o amor. Pedido 1 – Luiz José da Silva para casar com Francisca de Carvalho. Ponto de Fogo. Pedido 2 – Izolina pedi para Eliseu Rochedo fazer com que Dantes venha para a sua companhia. Ponto de Fogo. Fonte: Processo de Maria Jacinta. Proc. 207. Maço 19, 1929, fls. 13.

O uso de bonecas mágicas também é observado pelo antropólogo Nicholaj de Mattos Frisvold em pesquisa sobre a Quimbanda⁷⁰⁹ no Brasil, religião afrobrasileira que cultua, em especial, Exus⁷¹⁰ e Pombo giras (entidades femininas). Frisvold analisa um ritual de rompimento de relacionamento amoroso, atribuído a um dos Exus cultuados pela Quimbanda, chamado Exu Quebra Galho. Para esse ritual, o uso de bonecas de pano era imprescindível, juntando-se a isso, outros elementos mágicos, como o ponto riscado do Exu Quebra Galho, como mostra a figura 70, além de ervas e os nomes completos do casal que se queria desmanchar:

⁷⁰⁸ Processo de Maria Jacinta. Proc. 207. Maço 19, 1929, fls. 13.

⁷⁰⁹ Quimbanda vem do quimbundo (*mbundo*) Kimbanda, que significa curandeiro, xamã, aquele que se comunica com o além.

⁷¹⁰ Não confundir com o *òriṣà Èṣù*. Os Exus cultuados pela Quimbanda e Umbanda são conhecidos como *povo da rua*, espíritos de marginalizados e excluídos socialmente.

Faça dois bonecos de ervas secas. Dentro dos bonecos coloque sete tiras de papel com os nomes do casal que deseja separar. Amarre os bonecos com um cordão preto e coloque-os num prato. Em um boneco coloque perfume misturado com pimenta, e no outro cachaça misturada com pó Diavolo⁷¹¹. Desenhe o ponto do Exu Quebra Galho em um pedaço de pano preto e envolva os dois bonecos no pano. Polvilhe pó de Dominação⁷¹² no pacote e invoque Exu para que um domine o outro, o outro domine o primeiro e acabe com o relacionamento. Abra a embalagem e corte com uma faca o cordão preto com que os bonecos são amarrados; força e intenção são importantes. Despeje a cachaça pelo local, deixe um charuto e queime os bonecos.⁷¹³

Ponto Riscado of Exu Quebra Galho

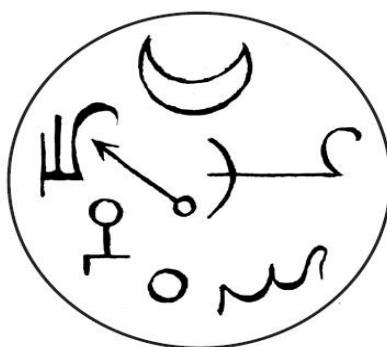


Figura 70. Ponto riscado de Exu Quebra Galho. Fonte: FRISVOLD, 2012, p. 256.

Chamo a atenção aqui para o ponto riscado que é referenciado a Exu Quebra Galho. Nesse ponto é possível observar o uso de caracteres árabes, e um deles muito parecido com a grafia em árabe do nome Allah (الله), utilizado para enfatizar adoração, além da lua crescente, símbolo muçulmano em referência ao calendário lunar a que seguem. A lua crescente também marca o início do Ramadã.

Esse cenário é comum na Quimbanda, já que essa religião possui duas linhas dedicadas ao culto de Exus alufás, a linha Mossorubi e a linha Malei/Malê. Segundo Frisvold, a linha Mossorubi é constituída de entidades que possuem poder de influenciar as mentes humanas, podendo causar curas ou insanidade, também são excelentes adivinhos. O antropólogo revela que esses espíritos seriam de guerreiros africanos

⁷¹¹ Também conhecido como garra-do-diabo, *Harpagophytum procumbens* D.C. Originária da África do sul, essa planta é utilizada em magias de libertação de companhias indesejadas e para proteção. Seu uso pode ser observado tanto em religiões afro, quanto em crenças esotéricas, como a Wicca. Fonte: <https://www.alemdesalem.com.br/produto/garra-do-diabo/>

⁷¹² Normalmente vendido já preparado, esse pó pode ser feito de formas diferentes, a depender da religião e sacerdote. É uma mistura de ervas, pedras e óleos essenciais.

⁷¹³ FRISVOLD, 2012, p. 226. Tradução minha.

muçulmanos e *Shayks*⁷¹⁴. Essa linha tem como chefe o Exu Kaminaloá⁷¹⁵.

Já a linha Malei/Malê Frisvold diz que é conhecida como o lado obscuro da religião. Compreende entidades de grandes sábios, bruxos e grandes mágicos africanos muçulmanos, conhecedores de constelações e símbolos mágicos, sendo liderada pelo Exu Marabô⁷¹⁶. Esse Exu é ligado a cura e, segundo Frisvold, teria vindo da região de Serra Leoa⁷¹⁷, seu nome é um aportuguesamento de marabout, ou marabuto, o sábio mais velho muçulmano, também conhecido como alufá. Essa situação revela que houve uma aproximação e confluência religiosa entre muçulmanos minas e centro africanos, deixando marcas que podem ser notadas até os dias atuais na Quimbanda.

Voltando aos encantamentos realizados por Sany, consta em uma outra carta, também enviada por uma mulher, sem assinatura e data, um pedido, aflito, para que Sany *amansasse* seu marido, para que ele tratasse bem sua filha, que era enteada do mesmo. Esse pedido é bem parecido com os rituais de *amansar senhor* do Oitocentos, analisados por João José Reis e Eduardo Possidonio.

João José Reis analisou o processo criminal do líder religioso africano, Domingos Sodré de 1862, que foi acusado de ser o fornecedor de ervas e encantamentos que prometiam *amansar o senhor*. Segundo Reis, a fórmula medicinal mais utilizada pelos africanos ocidentais na Bahia era a erva-da-guiné (*Petiveria alliaceae*), ou guiné, acompanhada de encantamentos pronunciados pelo líder religioso. Essa erva, também conhecida como *amansa-senhor*, quando ingerida, tem propriedades antiespasmódicas, ideal para relaxar os músculos⁷¹⁸. Essa erva também poderia ser utilizada para outros tipos de encantamentos. O pó de sua raiz poderia provocar à morte lentamente.

O arsenal para amansar senhor seria, enfim, vasto e complexo, provavelmente variável segundo a qualidade do inimigo, seu poder social, a cor de sua pele,

⁷¹⁴ FRISVOLD, 2012, p. 58, 59.

⁷¹⁵ Existem poucas informações sobre esse Exu. O pai de santo de umbanda Tata Luis, conta que Kaminaloá, mesmo sendo uma entidade muçulmana, é ligado ao culto centro africano. Esse nome, inclusive, teria origem centro africana: "Kaminaloá vem da união das palavras bantu 'Kamoná' e 'Lonã'. 'Kamoná' significa "criança", "filho" ou "o pequeno" (e ele é baixinho mesmo). Dessa palavra, inclusive, originou-se a palavra "cambono", que é aquele "menor", que auxilia no terreiro. A palavra "Lonã" significa "o que fala". Juntando Kamoná + Lonã = Kamonalonã. Com o tempo, essa palavra passou a ser falada como "Kaminalonã"; depois como "Kaminaloã" e, por fim, "Kaminaloá", cujo significado é "o pequeno que fala", ou "o filho do que fala". Lembremos que Exu é o porta-voz dos Orixás. Exu é o que fala." Fonte: <https://www.acentelhadivina.org/>

⁷¹⁶ FRISVOLD, 2012, p. 55, 56.

⁷¹⁷ Idem, p. 173, 174.

⁷¹⁸ REIS, 2008, p. 152.

se brasileiro ou africano, se homem ou mulher – e dependente, além disso, quanto à sua eficácia, da competência e criatividade (da honestidade?) do feiticeiro, curandeiro, sacerdote ou que nome se dê ao domador de senhor.⁷¹⁹

Analisando o ritual de *amansar senhor* no Rio de Janeiro do Oitocentos entre os centro africanos, Eduardo Possidonio diz que as casas de culto afro cariocas, desse período, serviam de tormento para determinados senhores, que temiam ser *amansados* por seus escravos. Além de *amansar*, Possidonio indica que as substâncias utilizadas poderiam servir para levar, lentamente, a morte⁷²⁰, como é o caso da famosa raiz de guiné. É bem possível que essa erva estivesse entre os objetos apreendidos pela polícia na casa de Sany. No auto de apreensão são mencionadas ervas, sementes e favas entre os itens encontrados em sua residência, que podem servir para os encantamentos solicitados por seus clientes, como no caso da mulher acima.

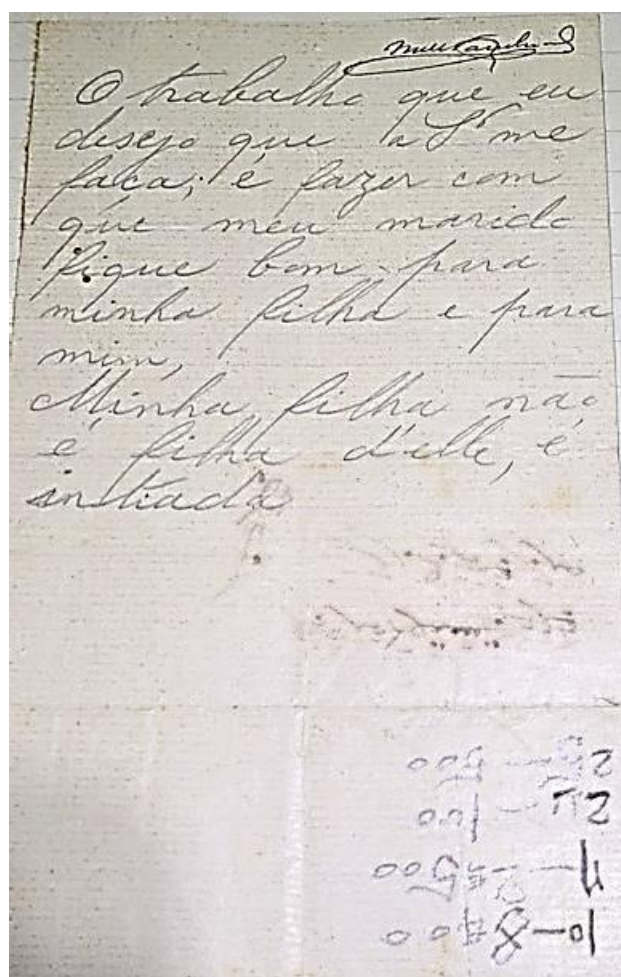


Figura 71. Carta endereçada a Sany, sem assinatura. Abaixo números que parecem ser valores. “O trabalho que eu desejo que o senhor me faça, é fazer com que meu marido fique bom para minha filha e para mim.

⁷¹⁹ REIS, 2008, p. 154.

⁷²⁰ POSSIDONIO, 2020, p. 254.

Minha filha não é filha d'elle, é intiada”. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 7.

Além de encantamentos para o amor e *amansar* pessoas, os alufás também faziam uso da palavra escrita, que formava o arsenal mágico-religioso muçulmano. Com Sany, por exemplo, foram apreendidos diversos manuscritos em árabe, que provavelmente eram confeccionados para *fechar o corpo* de quem os usasse, dentro de uma bolsinha levada ao pescoço, conhecida como mandinga, breve ou *grigris*.

Fechando o Corpo – Amuletos Muçulmanos no Rio de Janeiro

Além de trabalhos para o amor, os africanos muçulmanos se destacavam nesse mercado da magia no Rio de Janeiro, com a confecção das mandingas ou *grigris*, bolsinhas de couro que normalmente tinham em seu interior papéis com caracteres árabes, às vezes reproduzindo uma passagem do *Qur'ân*, outras vezes com palavras cabalísticas, além de ervas e outros objetos.

Arrolado ao processo criminal de João Sany, existem alguns papéis escritos em caracteres árabes, além dos bilhetes de sua clientela. O conteúdo desse manuscrito em caracteres árabes ainda não pôde ser completamente traduzido, por se tratar de um árabe até então desconhecido. O grupo de pesquisa Egbé, que reúne diferentes pesquisadores brasileiros que pesquisa o sagrado afrobrasileiro, vem unindo esforços com estudantes de diferentes regiões africanas, para a tradução desse verseto.

Contudo, o que temos até o momento são as traduções de palavras desconexas, “Allah” e “benefício”. Como o papel estava junto com os demais bilhetes, em primeiro momento cogitou-se ser mais um bilhete, talvez de outro muçulmano se comunicando. Porém, como descobrimos a palavra “benefício” (*Fa'idah*), é mais provável que se trate de um amuleto, que Sany poderia estar confeccionando para algum cliente ou para si mesmo, utilizando o poderoso nome de “Allah” como proteção.

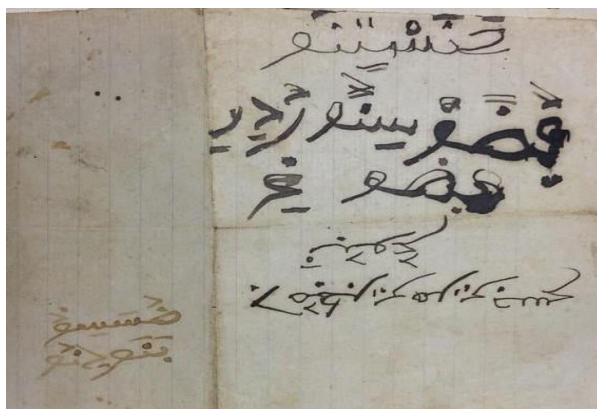


Figura 72. O manuscrito em árabe encontrado na casa de João Sany pela polícia em 1908, arrolado juntamente com os demais bilhetes de sua clientela no processo. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 10.

Segundo as pesquisas do burkinense Ali Diakite e do inglês Paul Naylor, que se dedicam a catalogar os manuscritos em árabe encontrados na África Ocidental, as *Fawā'id* (singular *Fa'idah*) fazem parte de um gênero de textos islâmicos, que significam “textos para trazer benefícios”. As *Fawā'id* ensinam métodos para alcançar alguma graça, um encantamento. Existem *Fawā'id* para diferentes casos, como por exemplo, ajudar na memorização do *Qur'ān*, ter habilidade para se esconder, ter boa sorte, caçar e trazer malefícios a inimigos.

Algumas *Fawā'id* ensinam a ter mais sabedoria tomando banho ou bebendo a água da lavagem da tábua onde se aprende o *Qur'ān*. Essa tática também servia para *fechar o corpo* em tempos de guerra⁷²¹. Uma das *Fawā'id* mais famosa é a que foi encontrada em Timbuktu, Mali, datada provavelmente do século XV ou XVI, que ensinava um encantamento para fugir da escravidão, se esconder dos olhos dos comerciantes de escravizados⁷²². Por esse motivo, reproduções dos versetos do Livro Sagrado seriam consideradas amuletos poderosos, com rezas fortes e com o objetivo comum de garantir vitória para aqueles que os carregam.

Esses amuletos produzidos por africanos muçulmanos, foram encontrados com os revoltosos de 1835, em Salvador. Alguns pesquisadores, como João José Reis e Nina Rodrigues, já analisaram extensamente o conteúdo desses manuscritos.

Nina Rodrigues colecionador de manuscritos árabes de africanos, buscou a tradução de um dos papéis encontrados na roupa de um dos mortos, no Levante de 1835,

⁷²¹ Pós-escrito - A Fā'idah. Disponível em: <https://hmml.org/stories/postscript/>

⁷²² Idem.

em Salvador. O médico chegou a enviar a peça para o *Office Hansfeldes Traductions Légales et Autres em Toutes Langues*, em Paris, e lá obteve a confirmação de se tratar de versetos do *Qur'ân*. Um dos versetos contidos nesses manuscritos foi traduzido da seguinte forma:

No alto: Em nome de Deus Clemente e Misericordioso.

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

130. — Se eles se afastam (de teus ensinamentos), dize-lhes: “Deus me basta. Não há outro Deus senão ele”. “Pus nele a minha confiança; é o possuidor do grande trono” (isto é, o trono da majestade divina).

Depois: Os versetos 129 e 130 da 2ª Surata do Corão, repetidos trinta vezes [...].⁷²³

Esse é um exemplo de um verseto que pôde ser traduzido completamente, o que não é o caso dos manuscritos encontrados no Rio de Janeiro, com Sany. Nina Rodrigues explica que a maior parte dos manuscritos de sua coleção particular, que conseguiram ser traduzidos, continham nos cantos da folha a frase “*Bismillah*”, que traduzido quer dizer “Em nome de Deus Clemente misericordioso”. Essa frase indica que se trata de uma *Fa'idah*.

A pesquisadora Juliane Müller, que se debruça na análise dos manuscritos árabes da coleção de Nina Rodrigues, comenta que os papéis apreendidos em 1835 e que ainda estão preservados, contém apenas textos religiosos, utilizados como amuletos⁷²⁴. Antes da publicação da obra *Os Africanos no Brasil*, em 1932⁷²⁵, Nina Rodrigues publica no *Jornal do Commercio*, em 1900, o segundo capítulo do livro, chamado *Os Negros Mahometanos no Brasil*, e afirma que

Possuo grande coleção de *gri-gris*, *mandingas* ou *amuletos* dos negros *musulmis*. Não querendo confiar na tradução dos escritos árabes pelos negros Malês desta cidade [Salvador], enviei alguns exemplares para Paris, onde foram traduzidos no *Office Hasenfeld des traductions légales et autres em toutes langues*, 12, Place de la Bourse. O padre maronita, Revmo. Pierre Audonard, teve a gentileza de traduzir outros. São todos versetos do Alcorão ou algumas palavras místicas, escritas de modo simbólico ou mágico.⁷²⁶

⁷²³ RODRIGUES, 1977. pp. 72, 80.

⁷²⁴ MÜLLER, 2020, p. 79.

⁷²⁵ Após a morte de Nina Rodrigues, em 1906, os capítulos do livro *Os Africanos no Brasil* e uma vasta documentação fotográfica foram entregues ao seu discípulo, Oscar Freire. Entretanto, apenas em 1932, Homero Pires, discípulo de Oscar Freire, publica a obra de Nina Rodrigues (RIBEIRO, 1995, p. 66.).

⁷²⁶ *Jornal do Commercio*, 1 de novembro de 1900, p. 2.

Segundo Müller, Nina Rodrigues teria enviado à Paris cinco manuscritos originais e uma folha fotografada, para serem traduzidos. Todos os manuscritos que foram possíveis de serem traduzidos pelos franceses, tratam-se de passagens do Livro Sagrado e nomes de personagens sagrados para o Islã⁷²⁷. Essa situação dos nomes sagrados é melhor verificada em uma das peças da coleção, a peça n. 1, que na edição do livro de 2010 só é apresentada a tradução do manuscrito, sem a imagem. Pelas características desse manuscrito, que apresenta um quadrado ao meio, contendo os nomes sagrados para a religião, certamente se tratava de um amuleto de proteção

No alto

“Em nome de Deus Clemente e Misericordioso, derrame-se a bênção de Deus sobre nosso mestre Maomé, sobre a sua família e sobre seus companheiros, bem assim a saudação.”

O resto do papel (frente e verso), salvo o quadrado do meio, está coberto da fórmula seguinte, repetida indefinidamente:

“Obedeço à ordem do Senhor Misericordioso”. O quadrado do meio é ocupado pela invocação dos nomes dos principais personagens sagrados do Islã. Notadamente lê-se:

“Ali (genro do profeta), Gabriel⁷²⁸, Maomé, Joseph, Ismael, Salomão, Moisés, Davi, Jesus⁷²⁹”, etc.⁷³⁰

Juliane Müller diz ser comum encontrar amuletos parecidos com esse em talismãs islâmicos. Invocando os nomes de profetas, anjos e dos primeiros quatro califas, normalmente dentro de figuras gráficas, engendra a presença de suas forças espirituais⁷³¹. Esses manuscritos do século XIX, encontrados com os revoltosos de 1835, são fontes importantes para os níveis de literacia que essas pessoas possuíam, além de confirmar a existência de escolas corânicas funcionando plenamente na cidade de Salvador. O linguista russo, estudioso desses manuscritos deixados por escravizados muçulmanos na América, Nikolay Dobronravin, comenta sobre o conteúdo dos documentos deixados pelos malês no Brasil:

Alguns dos documentos islâmicos da Bahia são, aparentemente, baseados na transmissão oral da tradição que sobreviveu à travessia do Atlântico pelos africanos muçulmanos.

Seus autores eram mais ou menos familiarizados com os caracteres árabes, mas seu conhecimento da língua árabe era, em geral, rudimentar.

⁷²⁷ MÜLLER, 2020, p. 86.

⁷²⁸ Para os muçulmanos o Arcanjo Gabriel também é o portador da revelação divina. Tanto ele quanto o Arcanjo Miguel, são mencionados no *Qur'ân*, verso 98, sura 2, como os Arcanjos de Deus.

⁷²⁹ *Alī, Jibrīl, Muḥammad, Yūsuf, Ismā'īl, Sulaymān, Mūsā, Dāwūd, 'Īsā*

⁷³⁰ RODRIGUES, 2010, p. 71.

⁷³¹ MÜLLER, 2020, p. 86.

As preces e nomes pessoais (inclusive o nome de Alá) foram escritos tal qual pronunciados, o que torna esses textos muito interessantes do ponto de vista linguístico.

Outros haviam memorizado várias suras, se não todo o Qur'an, e as escreveram com bem poucos ou nenhum erro. Alguns desses indivíduos, que poderiam ser corretamente descritos como muçulmanos eruditos, parecem ter possuído cópias completas do Qur'an, feitas no Brasil ou trazidas da África.⁷³²

Sobre esses amuletos baianos, Nina Rodrigues diz ter buscado uma explicação de um alufá, de Salvador, que confirmou o prestígio miraculoso das peças. O alufá vai além e esclarece que, para melhores resultados, a oração deveria ser ingerida, pelo processo, que já vimos por aqui, da escrita da oração em tábuas de madeira, e depois a lavagem da tábua, reservando-se a água da lavagem para ingestão. Essa ingestão conduziria consigo o princípio milagroso da oração, e, segundo o alufá, desta maneira fechava-se o corpo a todos os malefícios⁷³³.

É bem possível que João Sany utilizasse as quatro tábuas encontradas em sua residência, pela polícia, para o mesmo fim. No Auto de Apreensão é mencionado que as quatro tábuas estavam escritas com orações em árabe, em tinta de arroz queimado. Em sua defesa, Sany declara que as tábuas e os demais objetos apreendidos (livros, três exemplares do *Qur'ân*, ervas etc.), seriam objetos de sua profissão, o que ele informa ser professor de Allah⁷³⁴. Sany poderia de fato ensinando a religião em sua residência, mesmo que o número de tábuas não fosse tão grande para uma escola corânica, comparado ao surpreendente número de tábuas apreendidas na casa do alufá Horácio de Sá Pacheco, cento e cinquenta⁷³⁵, era uma quantidade relevante. Talvez fossem poucos alunos, mas é certo que ele, João Sany, as utilizava em suas consultas.

Seguindo as ordens de Allah contidas no *Qur'ân*: “Lê, em nome do teu senhor Que criou⁷³⁶”, africanos e afrobrasileiros muçulmanos costumavam dar grande importância ao estudo da língua árabe e a leitura do Livro Sagrado. Os sábios, alufás, da religião, que se encontravam no Brasil, ensinavam aos demais que queriam aprender ou que desejavam terminar seus estudos corânicos, interrompidos pelo comércio negreiro. Desde a década de 1830 existem indícios de manuscritos árabes escritos por esses indivíduos, circulando pela cidade do Rio de Janeiro.

⁷³² DOBRONRAVIN, 2004, p. 313.

⁷³³ RODRIGUES, 2010, p. 74.

⁷³⁴ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 17, 17v.

⁷³⁵ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁷³⁶ Alcorão Sagrado, 1988, 96:1.

Os historiadores Reis, Gomes e Carvalho encontraram uma denúncia de uma escola corânica em pleno funcionamento, em fins de 1835, na rua Larga de São Joaquim, atual Avenida Marechal Floriano, localizada entre o Morro da Conceição e a Avenida Presidente Vargas, região central do Rio de Janeiro. A polícia diz ter encontrado escravizados e libertos nesse local, e confiscado das mãos de um deles, um livro com “caracteres africanos”⁷³⁷.

Esses manuscritos árabes não deram sossego às autoridades. Em 1839 a polícia do Rio de Janeiro solicita a Biblioteca Pública um empréstimo de um “dicionário que lá existe de árabe para latim em 4 volumes”, com o objetivo de “facilitar a inteligência de alguns manuscritos de pretos minas”⁷³⁸. O receio das autoridades era de que, esses papéis escritos em árabe, poderiam ser planos de rebeldia, entretanto, um dos principais usos desses manuscritos era a confecção de amuletos protetores.

O alufá Rufino, quando esteve em Serra Leoa, pode observar diversas escolas corânicas, em 1840, onde ele deve ter estudado no período em que esteve lá. Reis, Gomes e Carvalho comentam as percepções de um médico inglês sobre os muçulmanos de Serra Leoa, que tem algumas semelhanças com os alufás do Rio de Janeiro. Segundo eles, Robert Clarke observou que os muçulmanos do local acreditavam em feitiçaria, encantações e amuletos. Também realizavam um ritual de *fechamento de corpo* com

Uma infusão feita da casca de uma árvore, com a qual escreviam passagens do Alcorão, que em seguida eram lavadas, o líquido engarrafado e vendido para uso em banhos, “antes de se pedirem favores”. Outras fontes indicam que esses preparados eram também bebidos, com o que se cria fechar o corpo e a alma contra quaisquer malefícios.⁷³⁹

Em outro momento, os historiadores comentam que, na colônia inglesa, os mestres muçulmanos também utilizavam “rezas, poções mágicas e pranchas de escrever mágicas para identificar malfeitores e para proteger e curar pessoas”⁷⁴⁰. É possível que em uma dessas viagens de Sany à Costa africana, ele pudesse ter visitado Serra Leoa, já em fins do XIX, e trocado conhecimentos com os mestres muçulmanos de lá.

A testemunha Seraphina Gomes comenta as práticas religiosas e o uso de líquidos engarrafados e ervas, por Sany: “João Sany recebia várias pessoas em sua sala, fazendo

⁷³⁷ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 94.

⁷³⁸ Idem, 95.

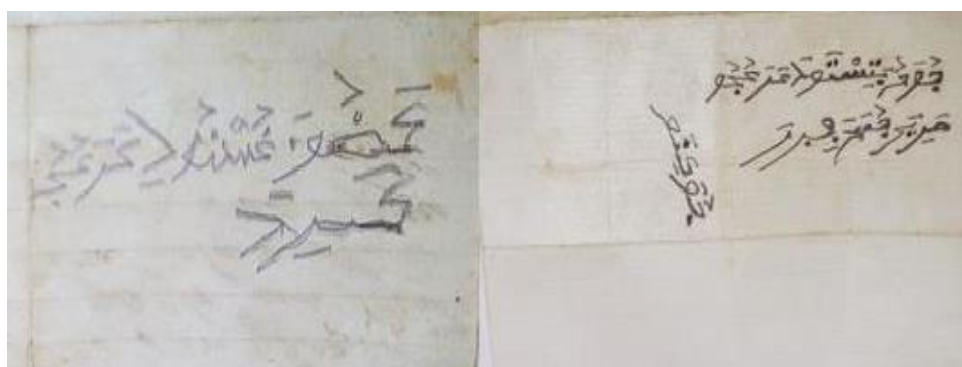
⁷³⁹ Idem, p. 308.

⁷⁴⁰ Idem, p. 309.

orações, ajoelhado em couro de carneiro de cotia; que ela declarante ultimamente reparou que João Sany fazia garrafas com remédios de ervas e diversos pós, para dar a pessoas que o iriam consultar⁷⁴¹”. Com esse depoimento, é possível cogitar que funcionasse uma Mesquita em sua residência, além de ser o local onde ele dava consultas. A menção a “várias pessoas, fazendo orações, ajoelhado em couro de carneiro” remete a forma como os muçulmanos sufistas realizavam suas cinco orações diárias, em cima de um couro de carneiro, normalmente branco.

Sobre os remédios que Seraphina menciona, o advogado de defesa de Sany, Octavio Franco de Azevedo Macedo, diz que eram remédios homeopáticos utilizados por Sany e família. Os demais objetos, quadros, livros, tábuas de suas orações e produtos da flora africana, como nozes de cola, sabão da costa, constituía-se em comércio lícito comum entre os pretos minas da cidade, sem ter ligação com o crime ao qual era acusado, feitiçaria-magia-sortilégio⁷⁴².

Voltando aos manuscritos de Sany, é interessante notar que esses textos/ frases em árabe são escritos atrás de algumas das cartas enviadas por suas consulentes. A primeira carta ainda está sem tradução, mas a segunda é a carta endereçada à Sany pela mulher que pedia um trabalho para *amansar* seu marido, para que aceitasse a filha que não era dele. Essa carta não tem assinatura, entretanto, os escritos em árabe são nomes. Novamente com o auxílio do representante da *tariqa Tijaniyya* no Brasil, Abdul Karim Taha (Filipe Karim de Azevedo), que traduziu o nome que está na diagonal, Joaquina Batista. Joaquina poderia ser o nome de quem enviou a carta, já que o alufá precisava escrever os nomes, em árabe, daqueles que precisavam de ajuda espiritual.



Figuras 73 e 74. Inscritos árabe encontrados atrás de duas cartas. A primeira foi encontrada atrás de uma carta endereçada a João Sany, tendo como remetente uma mulher que diz ser sua irmã, infelizmente a parte onde está escrito seu nome foi rasgada. Nessa carta, a mulher pede a um trabalho de cura ao alufá para sua

⁷⁴¹ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 16, 16v.

⁷⁴² Idem, fls 46, 46v.

filha, que teria sofrido uma violência de um amigo: “jogou um prato de mingau na cara dela, que está com uma ferida”. Já a segunda carta, já vista por aqui (figura 42), é a da uma mulher pedindo para amansar seu marido, para que aceitasse sua filha, que não era filha dele. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 7, 12.

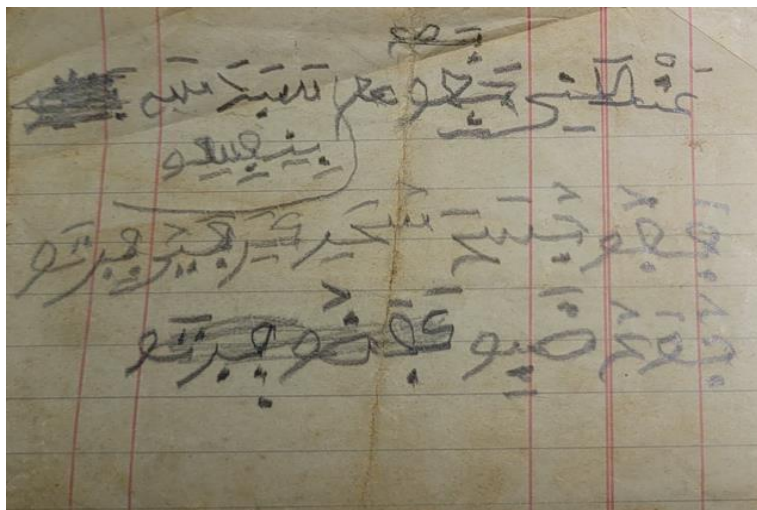


Figura 75. Um texto em árabe encontrado atrás de uma carta, também endereçada a Sany. Essa carta foi escrita por mais uma mulher, pedindo intervenção do alufá para assuntos particulares, do cotidiano. Sem o nome da remetente, a mulher pede a Sany que faça um trabalho para que seu marido suba de cargo e ganhe mais no emprego. Dentro da carta, pode-se ler: “O senhor pode fazer sem medo, que o senhor com ele não perde”. Fonte: Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls 14.

No manuscrito acima, da figura 75, na primeira frase temos a palavra “benefício”, *Fa'idah*, sendo utilizada, o que já sabemos tratar-se de um amuleto. Mais à frente, segundo a tradução, também feita pelo representante da *tariqa Tijaniyya* no Brasil, Abdul Karim Taha (Filipe Karim de Azevedo), foi possível identificar o nome *Ifrit* (ou *Ifritu*, em árabe tradicional: عفریت), escrito por duas vezes, no lado esquerdo, abaixo. Segundo Abdul Karim Taha, Sany escreve *Fibiritau*, o que ele identificou como sendo o nome *Ifritu*. *Ifrit* é o nome atribuído a um *Jinn* ou *Djinn*⁷⁴³, gênios da mitologia árabe pré-islâmica, que foram incorporados à cosmologia do Islamismo, são criaturas espirituais mencionadas pelo Livro Sagrado e em outras literaturas islâmicas. Esses gênios têm o poder de influenciar a humanidade, para o bem ou para o mal.

Os *jinns* podem assumir várias formas e tem capacidade de influenciar pensamentos, sentimentos e sonhos humanos, e, em casos extremos, podem possuir os corpos humano⁷⁴⁴. O *Ifrit*, em particular, é invocado por sábios sufis para a proteção contra armas de fogo e espadas, com o objetivo de *fechar o corpo* daquele a quem se está

⁷⁴³ Segundo o *Qur'ân*, Allah teria criado os *Jinns* a partir da chama do fogo e com o propósito de adorar e servi-lo: “Ele criou o homem de argila, como a cerâmica, e criou os jinn de uma chama de fogo” (Alcorão 55:14-15), “E não criei os jinn e os homens senão para Me adorarem” (Alcorão 51:56).

⁷⁴⁴ <https://iqaraislam.com/>

pedindo. Sobre essas invocações de *jinn*s em amuletos, a historiadora americana-britânica Emilie Savage-Smith, comenta que esses artefatos, mesmo com escritas e símbolos mágicos, são predominantemente súplicas a Deus para ajudar a proteger o portador⁷⁴⁵. Dessa maneira, essas invocações seriam dirigidas, por fim, a Allah, por intermédio de algum *jinn*:

Frequentemente, um ritual ou um “feitiço” é carregado com uma oração. Esta pode ser uma fórmula ortodoxa da tradição de “orações respondidas” derivada do hadith, embora al-Buni também recomende invocações de ruhaniyyat, anjos, gênios e “servos”, mas sempre como entidades subservientes a Deus e atualizando o trabalho mágico. Com Sua permissão, trabalhando através do esquema de letras cósmicas e suas associações corânicas e devocionais.⁷⁴⁶

O uso de amuletos não é administrado como adoração, mas sim como um meio de fortalecer as súplicas e o amor a Allah. Há amuletos em padrões diferentes de acordo com influências culturais, a maioria dos amuletos encontrados tem a escrita, principalmente com frases do *Qur'ân*, como elemento principal⁷⁴⁷. Sobre isso, as pesquisadoras Venetia Porter, Liana Saif e Emilie Savage-Smith, em pesquisa sobre o uso de amuletos por muçulmanos na era medieval, afirmam que esses objetos religiosos continham, além de símbolos mágicos, evocações, orações com versículos do Livro Sagrado, geralmente dirigidas à Allah ou a um de seus intercessores. Dentre suas inúmeras funções, as pesquisadoras destacam a obtenção da boa sorte, afastamento do infortúnio e do *mau-olhado*, aumento da fertilidade e atratividade⁷⁴⁸.

A pergunta que fica é, por que será que Sany escrevia essas frases e textos atrás de algumas dessas cartas? Os manuscritos que foram possíveis de serem traduzidos, até agora, tratam-se de pedidos de intervenção mágica e nomes escritos soltos, mas qual seria a finalidade dessa prática ritualística de Sany? Sobre isso, a historiadora Priscilla Leal Mello, analisando os manuscritos encontrados na Bahia e Pernambuco, considera que, na maioria dos casos, se tratava de orações fortes, trazendo pedidos de proteção encomendados a Allah⁷⁴⁹.

Os inscritos analisados por Priscila Mello, grande parte, são acompanhados de figuras geométricas ou desenhos, o que não é o caso dos manuscritos de Sany. A

⁷⁴⁵ SAVAGE-SMITH, 2004, p. 23.

⁷⁴⁶ SAVAGE-SMITH; SAIF; PORTER in FLOOD; NECIPOGLU, 2017, p. 532.

⁷⁴⁷ MARTINS; TORRES; GUIMARÃES, 2023, p. 68.

⁷⁴⁸ SAVAGE-SMITH; SAIF; PORTER in FLOOD; NECIPOGLU, 2017, p. 533.

⁷⁴⁹ MELLO, 2009, p. 73.

historiadora chama a atenção para o sentido mágico atribuído a produção desses textos, a crença no poder mágico das palavras tornava os amuletos produzidos por esses alufás extremamente eficaz. Um exemplo desses manuscritos a qual Priscilla Mello menciona, é um talismã encontrado na coleção de Nina Rodrigues, identificado por ele como *mandinga ou amuleto*.



Figura 76. Chamada de Figura n. 3 por Nina Rodrigues. Representa um manuscrito talismânico encontrado com um dos revoltosos da Revolta de 1835, em Salvador. Tradução: “1 Benefício: Então, Deus é o melhor guardião, e Ele é o mais Misericordioso dos misericordiosos. 2-5 Então, Deus é o melhor guardião, e Ele é o mais Misericordioso dos misericordiosos. (4x) Ó Deus (25x)”⁷⁵⁰. Fonte: MULLER, 2020, p. 111.

Juliane Müller em extensa análise sobre esse manuscrito, comenta que o papel apresenta várias marcas de dobradura, o que indica ter sido dobrado várias vezes até um tamanho pequeno, muito provavelmente para ser guardado dentro das bolsas de pano ou couro, confirmando seu uso como amuleto. A pesquisadora diz que nas cinco primeiras linhas do texto há repetição de uma frase do *Qur'ān*, abaixo um quadrado com vinte e cinco campos, em que podemos verificar a escrita da frase *yā allāh* (Ó Deus), escrita na diagonal. No início, a palavra *Fa'idah* aparece, também indicando de que se trata de um texto mágico. Muller identifica que esse texto é um versículo corânico, da sura *Yūsuf*⁷⁵¹,

⁷⁵⁰ 1 *Fā'idah*: *Fa-llāhu khayrun ḥāfīzan, wa-huwa arḥamu l-rāḥimīn*. 2-5 *Fa-llāhu khayrun ḥāfīzan, wa-huwa arḥamu l-rāḥimīn*. (4x) *yā allāh* (25x)

⁷⁵¹ Alcorão Sagrado, 1988, 12:64.

que remete a proteção divina para o dono/a do amuleto⁷⁵². Esse versículo faz parte dos chamados “versículos de proteção” (*āyāt al-ḥifẓ*) do *Qur’ān*, que são muitas vezes utilizados para a confecção de amuletos, como o da figura acima.

Esse amuleto tem a figura geométrica na forma de um quadrado, que Muller diz se tratar de um *khātim* (selo)⁷⁵³. Figura típica encontrada nos manuscritos da Bahia e na África Ocidental, contendo um dos nomes de Allah, dentro dos campos ou do nome do Profeta. O quadrado representaria o universo, dentro da tradição sufista, e por isso era constantemente utilizado em amuletos produzidos pelos mestres muçulmanos. Os manuscritos de Sany, não possuem as figuras geométricas mencionadas acima, talvez porque teriam outro tipo de finalidade.

É certo que o que foi escrito aqui é só um fragmento da história de João Sany, que pode ser descoberta, até agora, pelas fontes da repressão. O processo movido pela Justiça contra Sany de 1908, foi declarado improcedente, situação que se repete em outros processos de alufás. Outra semelhança entre esses processos é a petição à Justiça, que esses homens fazem, para reaverem seus objetos religiosos apreendidos pela polícia. Não sabemos se Sany conseguiu seus objetos de volta, o processo termina no dia 17 de novembro de 1908, com esse pedido do alufá:

João Sany [...] a fim de serem entregues ao suplicante os objetos de sua propriedade apreendidos e que acham-se na referida delegacia a saber: um Alcorão em português, um em árabe, outro na mesma língua, duas pastas velhas de papel contendo orações em árabe, um livro em manuscrito árabe, quatro tábuas, orações em árabe em tinta de arroz queimado, dois quadro com alegorias, um couro de carneiro branco e outro de cotia.⁷⁵⁴

Assim como os demais alufás abaixo, busquei coletar as pistas deixadas por esses homens, que não queriam ser encontrados, mas que me deixaram contar um pedaço de suas histórias aqui.

⁷⁵² MÜLLER, 2020, p. 112.

⁷⁵³ MÜLLER, 2020, p. 113.

⁷⁵⁴ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 54.

4.1.3 Horácio de Sá Pacheco – O Embaixador de Allah



Figura 77. Foto retirada de Horácio de Sá Pacheco, na ocasião de sua prisão, em 1907, e divulgada pela *Revista da Semana*. Fonte: *Revista da Semana*, 22 de setembro de 1907, p. s/n.



Figura 78. Desenho representando Horácio de Sá Pacheco, com base na fotografia acima. Fonte: *Jornal do Brasil*, 17 de setembro de 1907, p. 3.

Horácio de Sá Pacheco personagem já muito abordada por aqui, finalmente ganha um rosto. Nessa fotografia de 1907, lançada na *Revista da Semana*, juntamente com a fotografia de seus pertences religiosos apreendidos, que constam no capítulo 1, Horácio diz ter entre 80 e 100 anos de idade. Impressiona sua altivez e a aparência mais jovem do que a de um homem idoso, de idade avançada. O *Jornal do Brasil* o descreve da seguinte forma:

A sua figura destacava-se dos demais presos pela altitude que mantinha, isolado, no recanto da prisão, como quem estava entregue a cogitações íntimas. À um chamado nosso, aproximou-se lentamente das grades, a passos um tanto trôpegos, devido a sua avançada idade. É um tipo forte, robusto, ereto, de fisionomia bronzada e simpática, tendo ao queixo um pequeno cavanhaque bem aparado.⁷⁵⁵

Outro ponto são suas vestes, um *abadá*, uso comum entre africanos muçulmanos. O *abadá*, atualmente peça típica nos candomblés e umbandas, no século XIX já era, reconhecidamente, vestimenta de muçulmanos africanos. A historiadora Priscila Mello, analisando o interrogatório de uma das testemunhas da Revolta dos Malês, de 1835, um africano de nome Higino, comenta sobre a utilização de objetos marcadamente muçulmanos entre os africanos de Salvador que participaram da Revolta:

Perguntou o Juiz se ele conhece as letras que lhes são apresentadas; assim como as roupas, e quem é que as veste. Respondeu que ele só sabe que quem as faz é nagô e haussá, e que essas roupas vêm de onde vieram panos da Costa, e que não se vendem pelas ruas, e que quem veste elas é gente grande quando vai à guerra; e mais não respondeu, e não lhe foi perguntado.⁷⁵⁶

Higino não era muçulmano, mas reconhecia os sinais de distinção dos crentes em Allah. Provavelmente Higino teve contato com os militantes muçulmanos das revoluções islâmicas de fim do XVIII e início do XIX, no ocidente africano, por isso se refere aos que vestiam o *abadá* como “gente grande quando vai à guerra”. João José Reis reforça essa ideia e diz que os malês revoltosos de 1835, foram guerrear usando um *abadá* branco, espécie de camisolão tipicamente muçulmano, além de carregarem no peito e nos bolsos os amuletos protetores⁷⁵⁷, as bolsinhas de mandinga.

O uso do *abadá* também é notado por João do Rio, em 1904. Ao tratar sobre os, chamados por ele, *maometanos*, o jornalista os define da seguinte forma:

Os alufás ... são mahometanos com um fundo de misticismo. Quase todos dão para estudar a religião... Logo depois do *suma* ou batismo e da circuncisão ou *kola*, os alufás habilitam-se a leitura do Alcorão. A sua obrigação é o *kissium*,

⁷⁵⁵ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁷⁵⁶ MELLO, 2009, p. 174.

⁷⁵⁷ REIS, 2003, p. 251.

a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr do sol. Eu os vi, retintos, com a cara reluzente entre as barbas brancas, fazendo o *aluma gariba*, quando o crescente lunar aparecia no céu. Para essas preces, vestem o *abadá*, uma túnica branca de mangas perdidas, enterram na cabeça um *filá* vermelho, donde pende uma faixa branca, e, à noite, o *kissium* continua, sentados eles em pele de carneiro ou de tigre.⁷⁵⁸

Nessa passagem o jornalista identifica diversos rituais islâmicos e ligados ao sufismo, além do uso do *abadá* como roupa religiosa, parte da liturgia. Além do *abadá*, João do Rio comenta sobre o uso do *filá* vermelho. *Filá* é um gorro que, atualmente, costuma ser visto sendo utilizado por sacerdotes e ogãs das casas de Candomblé, em grande parte, na cor branca. Seu uso é restrito aos homens, as mulheres por vez, utilizam-se do pano-de-cabeça, ambos têm como finalidade a proteção do *orí* (cabeça).

Essa peça pode ser notada na cabeça de Horácio, na foto e no desenho acima. No desenho, publicado pelo *Jornal do Brasil*, a legenda diz que Horácio tinha um gorro à cabeça. Esse gorro faz parte da indumentária islâmica e é chamado de *tarboush*⁷⁵⁹, ou *Fez hat*, tendo surgido no Império Otomano, no início do século XIX, idealizado pelo Sultão Mahmud II, com objetivo de substituir os turbantes, modernizando o império e homogeneizando a sociedade. Ainda no início do século XIX, o *tarboush* teria chegado ao Marrocos, passando a ser afirmado como um ícone de poder e *status*, sendo utilizado por sábios e *shayks*, reconhecido como um símbolo do homem muçulmano.

A utilização de gorro não estava ligada somente aos muçulmanos no Rio de Janeiro. Eduardo Possidonio identifica esse objeto ritualístico sendo usado, durante o Oitocentos, em rituais centro africanos, na cidade. O líder religioso mais famoso do Oitocentos, Juca Rosa, analisado por Gabriela Sampaio e Eduardo Possidonio, utilizava um gorro vermelho, com bordas douradas, durante suas cerimônias religiosas⁷⁶⁰.

A figura abaixo é uma foto tirada em estúdio pelo próprio Juca Rosa, em que ele aparece acompanhado do seu ajudante, João Maria da Conceição, que carrega uma vara nas mãos. É possível notar o gorro vermelho utilizado por Rosa. Percebe-se que os gorros de Horácio e Juca Rosa tem algumas diferenças. O *tarboush* de Horácio tem a forma cilíndrica, enquanto o de Rosa é comprido e em formato cônico.

⁷⁵⁸ RIO, 1976, p. 3.

⁷⁵⁹ Pequeno chapéu de feltro ou pano, cilíndrico, de origem turca. Pode ser encontrado nas cores vermelha, branca ou preta. Fonte: <https://historiaislamica.com/pt/>

⁷⁶⁰ POSSIDONIO, 2020, p. 133.



Figura 79. Juca Rosa em trajes ritualísticos centro africanos, e seu ajudante José Maria Conceição. Fonte: SAMPAIO, 2009, p. 188.

Já sobre o ritual descrito na citação, por João do Rio, Alberto da Costa e Silva⁷⁶¹ acrescenta, possivelmente, trata-se da comemoração do *Eid Al-Adha*⁷⁶², a Festa do Sacrifício, uma das datas mais importantes do calendário islâmico, sendo considerada feriado em alguns países de maioria islâmica. O *Eid Al-Adha* é comemorado no décimo dia do último mês do calendário lunar, *Zul Hijjah*, seguido por muçulmanos.

Essa festa coincide com o período do *hajj*, peregrinação à Meca. Nessa festa é comum o abate de um carneiro para consumo, e sua pele é utilizada, pelas ordens sufi, como assento para os *shayks* ou líderes religiosos em geral. Sentados nessa pele, normalmente de cor branca, os alufás seguravam às mãos um *tasbih* para contar o número de repetições dos nomes atributos de Allah, além de repetições dos versículos do Livro Sagrado⁷⁶³. João do Rio não comenta sobre o abate de carneiros, entretanto, Nina Rodrigues nota que os negros malês da Bahia, em meados do século XIX, sabiam o tempo

⁷⁶¹ SILVA, 2004, p. 290.

⁷⁶² É uma celebração que marca a disposição do Profeta Abraão em sacrificar seu filho Ismael, conforme a vontade de Deus. Quando se preparava para abater o seu filho, Deus interveio [...] Foi então que o anjo Gabriel trouxe um carneiro dos céus e o ofereceu ao Profeta Abraão para que sacrificasse o animal no lugar de seu filho. É uma celebração de fé, de comunhão e de generosidade, em que as famílias se reúnem para trocar presentes e doces, e compartilhar suas bênçãos com os menos afortunados. Fonte: <https://iqaraislam.com/eid-al-adha>

⁷⁶³ FILHO, 2012, p. 104.

exato dos jejuns e da Festa do Sacrifício⁷⁶⁴, em que sacrificavam um carneiro após as orações (*kissium*).

O couro de carneiro foi encontrado nas casas dos alufás aqui citados. Com o alufá João Sany, a polícia declarou que foi encontrado, além de diversos outros objetos religiosos, “[...] um couro de carneiro branco [...]”⁷⁶⁵. Ainda com Sany, o *Jornal do Brasil*, em 1908, diz que ele, no momento da invasão policial, estaria fazendo uma oração, de pé, em cima de um couro de carneiro branco e felpudo⁷⁶⁶.

Já na casa de João Gonçalves da Rocha, o Auto de Apreensão confirma que foram apreendidas “[...] duas peles de carneiro [...]”⁷⁶⁷, ignorando-se sua coloração. Já com Horácio de Sá Pacheco, foram levados à Delegacia “[...] couros de bode [...]”⁷⁶⁸, e mais alguns objetos, classificados pelo Delegado, Luiz L. de Mello Tamborim, o mesmo Delegado que cuidou do caso de João Sany, em 1908, como comuns na prática ritual de Horácio:

[...] embaixador, que se julga de Allah na terra para curar a humanidade e dar fortuna a quem não a tem e isso por processos cabalísticos, beberagens, sortilégios e talismãs que lhe garantem vida farta pela paga e valiosos donativos provindos de seus crédulos clientes.⁷⁶⁹

Em outro momento, a notícia sobre a prisão de Horácio, do *Jornal do Brasil*, no dia 15 de setembro do mesmo ano, em uma entrevista que o jornal disse ter realizado com Horácio, o alufá revela que fazia suas preces, com veste especial e em cima de uma pelo de carneiro, que teria sido apreendida pela polícia⁷⁷⁰.

De fato, Horácio recebia algum dinheiro pelas consultas que dava, ele mesmo afirma essa acusação: “[...] as pessoas que recorrem a esse seu serviço retribuem com esportulas em dinheiro e presentes em ouro [...]”⁷⁷¹. Além disso, de acordo com as notícias de jornal e processo criminal, Horácio era muito procurado e famoso por seus trabalhos como curandeiro.

⁷⁶⁴ RODRIGUES, 2010, p. 67.

⁷⁶⁵ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 4.

⁷⁶⁶ *Jornal do Brasil*, 21 de fevereiro de 1908, p. 4.

⁷⁶⁷ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.0.PCR.538, 1907, fls. 4.

⁷⁶⁸ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 21.

⁷⁶⁹ Idem, fls. 21.

⁷⁷⁰ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁷⁷¹ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 10v, 11.

Desvendando o Futuro: Métodos Divinatórios de Horácio

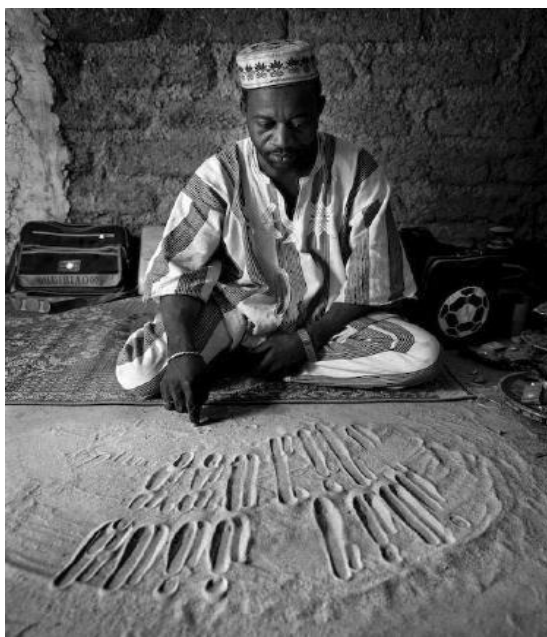


Figura 80. Um adivinho/alufá fazendo riscos na areia, no ocidente africano. Fonte: FILHO, 2012, p. 102.

Na foto acima, exposta pelo pesquisador Mário Alves da Silva Filho em dissertação de mestrado, trata-se de um sábio e adivinho muçulmano, um alufá, utilizando vestes parecidas com as de Horácio, inclusive com o gorro (*filà* ou *tarboush*).

Importante reparar na prática oracular utilizada pelo alufá da foto acima. Esse método oracular foi descrito pelo viajante al-Baghdadi, que fez duras críticas a prática de geomancia pelos muçulmanos africanos do Rio de Janeiro, em 1865: “Eles estão totalmente ocupados com geomancia e magia natural⁷⁷²”. Esse mecanismo oracular era muito comum entre a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco.

Os historiadores Reis, Gomes e Carvalho, em investigação sobre as práticas religiosas empregadas pelo alufá Rufino, em Pernambuco, encontraram a areia e o jogo do tessubá (*tasbih*) sendo utilizados com finalidade oracular. Essas diferentes práticas divinatórias teriam sido a razão a qual atraíam grande número de clientes, de diversas camadas sociais, o que representou em uma maior tolerância das autoridades⁷⁷³, se comparado aos alufás no Rio de Janeiro, em meados do século XIX.

⁷⁷² AL-BAGHDADI, 2001, p. 18.

⁷⁷³ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, pp. 340, 341.

O alufá Rufino ou Abuncare ao que tudo indica, teria aprendido as técnicas divinatórias quando esteve em Serra Leoa⁷⁷⁴. Local onde africanos muçulmanos podiam praticar magia e encantamento sem sofrer com perseguições do exército revolucionário dos militantes de Uthman Dan Fodio (1754-1817), que condenava com veemência essas práticas.

Esse método divinatório utilizado pelo alufá da imagem se assemelha ao oráculo de Ifá⁷⁷⁵, praticado por babalawos, a diferença, segundo o pesquisador nigeriano Muhsin Adekunle Balogun, é que a areia utilizada pelos alufás é especialmente trazida da cidade de Meca, entretanto, a manipulação do oráculo é quase a mesma. Essa situação tem explicação, ainda de acordo com a pesquisa de Balogun, na aproximação das práticas divinatórias de Ifá com o Islã entre os *yorùbá*:

[...] o oráculo Ifá dos iorubás pode ter sido derivado do termo árabe al-Fīl, também o nome da divindade Orunmila é pensado para ser a corrupção de al-Raml (a adivinhação) como uma forma abreviada de Ḍarb al-Raml, que significa “adivinhação pela areia”.⁷⁷⁶

Além de usar a areia como forma oracular, os alufás também poderiam utilizar-se de outros métodos, como a manipulação de números (numerologia, *al-ḥisāb*, que significa cálculos), método de usar pó e depois marcá-lo com as pontas dos dedos (chamado Turabi, palavra árabe, *turāb* significa pó), o emprego do tessubá (*tasbih*) e do Livro Sagrado para fins de adivinhação⁷⁷⁷.

Em 1936, com o alufá Paulo José Ferreira foi apreendido na rua Orestes 23, no bairro de Santo Cristo, região central do Rio de Janeiro, potes contendo areia, além de outros objetos religiosos. O investigador da Primeira Delegacia Auxiliar, setor de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, José Antônio Bahia, de 25 anos, depôs que:

[...] que, no comando onde o acusado dava consultas, foram apreendidos vários objetos que se relacionavam com as suas práticas mágicas, como sejam papéis, com palavras de língua africana, areia, breves etc.; que o acusado delegava que estava praticando ato de religião.⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 341.

⁷⁷⁵ Oráculo através do qual fala *Orúnmilá*, divindade *yorùbá* da adivinhação e sabedoria. Essa divindade só se comunica através do oráculo, diferente dos demais *òrìṣà* que podem falar em transe nos seres humanos.

⁷⁷⁶ BALOGUN, 2011, pp. 170, 171. Tradução minha.

⁷⁷⁷ Idem, p. 171.

⁷⁷⁸ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 43.

As “palavras de língua africana” que o inspetor encontrou em posse do alufá Paulo José Ferreira, seguramente seriam palavras escritas em árabe. A areia e os breves encontrados sugerem que Paulo José era um mestre muçulmano, que utilizava como método oracular a areia, e a confecção de breves para a proteção dos consulentes que necessitavam.

A arte de desvendar o futuro através da areia, não era o único método oracular praticado pelos alufás no Rio de Janeiro. João da Rocha em 1907, por exemplo, conseguia ver o futuro utilizando-se do *Qur'ân*, relatado por uma das testemunhas do caso. Essa conjuntura também pode ser observada entre os alufás da região *yorùbá* africana. Normalmente o adivinho muçulmano utilizava-se de versos do *Qur'ân* e a adivinhação pela areia, semelhante ao praticado no sistema oracular de Ifá⁷⁷⁹, após ter o resultado da situação do cliente, poderia haver prescrições de ervas ou a água da lavagem das tábuas, para ingestão ou para banhos, e a venda de amuletos⁷⁸⁰.

Francisco Guimarães em 1929, detalha o processo das consultas dos alufás do Rio de Janeiro:

Em geral trabalham com extrato e principalmente água de colônia. Usam sete sinais ou sete letras do alfabeto árabe que são dispostas sobre a ardósia negra ou mesmo sobre um pedaço de papel. O consulente escolhe uma letra e eles dizem algo sobre o motivo da consulta. Na mesma ardósia espalham um punhado de areia. Desenham os sinais cabalísticos e a pessoa escolhe um, tantas vezes quantas lhe forem ordenadas e isto com o dedo médio.

Sobre cada letra escolhida eles procedem a um cálculo pronunciando umas palavras, em árabe de acordo com a religião muçulmana – é uma espécie de dialeto que nós não chegamos a entender. Finda a primeira parte da consulta, o “Alufá” começa a discorrer sobre o passado, o presente e o futuro com uma precisão espantosa.

Uma vez dados os primeiros passos, o “Alufá” quase sempre entrega ao consulente um breve, do qual jamais se deverá separar, mas, que deve afastar de si no momento psicológico de perder a cabeça... Nunca se deve abrir aquele breve, por maior que seja a curiosidade.⁷⁸¹

Essa descrição de uma consulta com um alufá bem poderia ser a de Paulo José, já que os elementos descritos pelo jornalista, Vagalume, são mencionados pela polícia no Auto de Apreensão do líder religioso em 1936. Além disso, o método oracular é bem

⁷⁷⁹ Nei Lopes define Ifá como religião, um sistema divinatório, em que o epicentro está concentrado na consulta ao oráculo Ifá. Os rituais não envolvem transe, pois a comunicação com os *òrìṣà* e demais forças sobrenaturais que influenciam o mundo humano, dá-se através das “falas” do oráculo. Fonte: LOPES, 2020, p. 12.

⁷⁸⁰ BALOGUN, 2011, pp. 287, 288.

⁷⁸¹ *Crítica*, 15 de janeiro de 1929, p. 6.

semelhante ao utilizado no oráculo de Ifá, já há a menção da utilização da areia disposta sobre uma ardósia negra, o que também é visto em Ifá. Depois, os desenhos na areia remetem à figura 81, em que um líder muçulmano, africano, desenha com os dedos alguns sinais na areia, como parte do processo oracular.

A presença dos breves, que o jornalista menciona, também é percebida em posse dos demais alufás que puderam ser encontrados aqui. Acima, a polícia comenta a apreensão desse objeto religioso com o alufá Paulo José, que poderia ter o mesmo destino do descrito por Vagalume. O jornalista, mais à frente, diz que após essa primeira consulta, o consulente voltava ao local no dia seguinte, para receber o que fora receitado pelo alufá, normalmente um banho de ervas com sabão da costa. Só após esse processo, era entregue o breve, que *fecharia o corpo* do consulente.

As letras mágicas, também mencionadas por Vagalume, utilizadas no método oracular do alufá, é descrito pelas pesquisadoras Venetia Porter, Liana Saif e Emilie Savage-Smith, em pesquisa sobre as práticas mágicas muçulmanas medievais, como um esquema de letras cósmicas, que têm associações com trechos corânicos devocionais, adquirindo poderes mágicos, se utilizadas em conjunto com evocações à Allah⁷⁸².

Outra maneira utilizada para o método oracular dos alufás, o ato de jogar o *tasbih* na tábua de areia para adivinhação, também tem muitas semelhanças com o sistema oracular de Ifá. O método de consulta mais rápido de Ifá consiste no arremesso do *opele*⁷⁸³ (se fala opelê). Para isso, o babalawo atira o *opele* na tábua de madeira divinatória, chamada *Opón Ifá* (Oponifá), ou em uma esteira, de modo que cada uma das pontas caia formando uma figura. Assim, a caída de um elemento com a superfície côncava interior voltada para o alto, ou seja, aberta, corresponderá a um traço vertical, enquanto a caída com a concavidade para baixo, fechada, corresponderá a uma marca dupla de traços verticais⁷⁸⁴.

Além dessa prática oracular, Horácio menciona que dá consultas “inspirado por Deus Allah, a quem adora⁷⁸⁵”. Além de Horácio, João Sany é um dos mestres, alufás, que disse em depoimento, em 1908: “que fazia trabalhos para vários clientes seus sempre para

⁷⁸² SAVAGE-SMITH; SAIF; PORTER in FLOOD; NECIPOGLU, 2017, p. 532.

⁷⁸³ Colar semelhante ao *tasbih*. É aberto, feito de fio trançado de palha da costa ou algodão, com oito metades de fava de *opele* (*Schrebera golungensis*) penduradas.

⁷⁸⁴ LOPES, 2020, p. 52.

⁷⁸⁵ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 10v.

o bem, inspirado por Muhammad, sendo ele acusado muçulmano⁷⁸⁶”. É certo que, para a prática oracular, era preciso a inspiração divina, visto que, pelas regras contidas no *Qur’ān*, nenhum poder espiritual pode ser atribuído aos humanos, mesmo que sejam mestres e *shayks*, se não for por intermédio de Allah.

A corrente sufista considera a inspiração como um método de investigação de realidades espirituais. O filósofo e islamólogo Éric Geoffroy diz que somente os mestres e sábios podem ser inspirados diretamente por Allah, e indiretamente pelo Profeta. Importante ressaltar a diferença, para os sufis, entre inspiração (*ilhām*) e revelação (*wahy*), esse último é privilégio dos profetas, sendo o principal modo de acesso ao mundo supracosmético⁷⁸⁷. A compreensão do Livro Sagrado, então, seria o modo de adquirir sabedoria para inspiração divina. Ele mostra o caminho para que o homem chegue a *al-yaqīn*, a certeza.

Geoffroy após convívio em irmandades sufis em diversas regiões do mundo, notou que os mestres e *Shayks* utilizavam alguns objetos religiosos, como o *tasbeih* e o Livro Sagrado, recitando versículos poderosos⁷⁸⁸, enquanto estavam em estado espiritual, ou seja, inspirados por Deus. Só em um estado de inspiração um mestre poderia dar vida a um objeto religioso.

O poder da inspiração divina, o qual é atribuído aos mestres sufis e *shayks*, também chamados de santos do Islã, é constituído pela *baraka* (bênção), que pode ser colocada em objetos ritualísticos, como é o caso dos amuletos produzidos por esses mestres. A inspiração divina, junto com a manipulação da *baraka* pelo mestre, pode curar diversos males. O pesquisador Mário Alves da Silva Filho cita, em sua pesquisa de mestrado, alguns milagres (*karamat*) atribuídos aos mestres sufi, por inspiração divina, dentre eles estão a cura de doenças físicas, como câncer e diabetes, a previsão do futuro e interpretação de sonhos, voar ou levitar e conversas com anjos, mortos e *jinn*s (gênios)⁷⁸⁹.

Horácio Galinha

Usa o nome de Horácio de Sá Pacheco, sendo conhecido entre os africanos, que acreditam no seu poder sobrenatural, pelo nome de *Alufá*, que quer dizer: homem que estuda e conhece os segredos do além. O feiticeiro tem ainda o

⁷⁸⁶ Processo de João Sany. CQ.0.PCR.472, 1908, fls. 17, 17v.

⁷⁸⁷ GEOFFROY, 2010, p. 7

⁷⁸⁸ Idem, pp. 175, 176.

⁷⁸⁹ FILHO, 2012, pp. 79, 80.

apelido grotesco de Horácio Galinha. Diz-se natural da África Inglesa, sendo a sua tribo de uma região próxima do Egito. Daí a razão de escrever somente em caracteres árabes ou egípcios. Fala perfeitamente o árabe, possuindo correspondência – inúmeras – nessa língua.⁷⁹⁰

Nesse trecho da notícia sobre a prisão de Horácio, exposta pelo *Jornal do Brasil*, é dito que o alufá era conhecido pelo apelido de Horácio Galinha. Essa informação pode ser um indício da origem étnica dele. Entretanto, quando contrastamos com as informações dadas, pelo mesmo, ao Delegado, no Auto de Qualificação, contidas no processo criminal de 1907, Horácio revela que seu local de nascimento era a região de Lagos d'Onim⁷⁹¹.

Os galinhas/grúncis/gurúncis representam um grupo étnico, que foi observado por Nina Rodrigues, ainda no século XIX, na Bahia.

Gurunxis, Gurúncis ou Grúncis. Desde os meus primeiros estudos sobre os africanos da Bahia, prendeu-me a atenção a existência de uma colônia preta, das mais numerosas hoje, e conhecida pela denominação de negros Galinhas. Acreditei de começo que se tratasse dos negros que na região da Serra Leoa são conhecidos dos Europeus por negros Gallinas, manifesta corrupção da palavra portuguesa galinha. Estes negros, que se revelaram sempre intrépidos guerreiros, ocupam as margens do rio Galinha e o vale de Man. Mas desta suposição veio dissuadir-me a declaração explícita por parte de todos eles, de que a sua terra muito central demora a grande distância do mar.

Devo confessar que, apesar do modo explícito porque davam o nome de sua terra (pronúncia entre gurinci, grúnci e grúnxi), por muito tempo vacilei em determiná-la. Dos Gruncis não se ocupa a Geografia Universal de Réclus, tão minudente, aliás, nem obras especiais sobre os negros superequatoriais como a de Abel Hovelacque, nem enfim as demais obras que a respeito pude consultar. Todavia, eram muito precisas as indicações fornecidas. O seu país fica, dizem eles, acima dos Ashantis, de cuja reputação de crueldade ainda falam com terror, ao lado dos Haussás que vêm traficar e abastecer-se nas suas feiras. Trata-se, pois, de uma zona africana, de fato, muito pouco visitada ainda hoje, quase de todo desconhecida até não há muito tempo, para além do país dos Kongs, nos domínios dos Mossis.⁷⁹²

De acordo com as pesquisas de Nina Rodrigues e Vivaldo da Costa Lima, a região habitada pelos gruncis ou galinhas fica acima do atual Gana, dentro de Burkina Faso, África Ocidental. Os galinhas ocupavam a região próxima ao alto do rio Volta, assim como mostra o mapa abaixo, em que marquei com uma linha vermelha a área aproximada, de acordo com os pesquisadores acima, em que viviam a comunidade de gruncis. Essa área não é próxima do Egito, o que, de acordo com o jornal, Horácio vivia próximo.

⁷⁹⁰ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁷⁹¹ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 25.

⁷⁹² RODRIGUES, 2010, pp. 118, 119.

Por isso acredito que os caracteres egípcios, que são mencionados na notícia, na verdade, seriam o árabe⁷⁹³, que Horácio poderia ter aprendido ainda na região grunche, já que faziam fronteira com a área dos haussá. A outra hipótese é que Horácio tenha vindo de Lagos de Onim, como ele mesmo afirma em seu depoimento à Polícia, e pode ter aprendido a religião e a língua árabe no mesmo local, haja visto que havia muçulmanos *yorùbá* vivendo nessa região, assim como haussás.

Sobre a etnia grunci o que se sabe é que uma das figuras mais importantes para a formação do Candomblé de nação nagô/*kétu* da Bahia e Rio de Janeiro, de fins do XIX e início do XX, Eugenia Anna dos Santos, a mãe Aninha, liderança religiosa do Ilé Axé Opó Afonjá de Salvador e do Rio de Janeiro, era brasileira, mas seus pais eram da etnia grunci.



Figura 81. Mapa atual da África Ocidental, com foco nos países Burkina Faso e Gana. Marcado de vermelho está a região aproximada em que viviam os gruncis, ou galinhas. Beniste e Nina Rodrigues afirmam que os gruncis viviam acima dos Ashantis, que ocupam a região de Gana. Fonte: <https://www.megatimes.com.br/>. Acesso em: 15/10/2024.

Mãe Aninha nasceu em Salvador, em treze de julho de 1869. Era filha de Sérgio dos Santos (Aniíó) e Lucinda Maria da Conceição (Azambrió), ambos de etnia grunci⁷⁹⁴. Beniste e Nina Rodrigues afirmam que os gruncis e *yorùbá* não mantinham relações entre si no continente africano, esse contato foi feito dentro dos navios negreiros. Mãe Aninha

⁷⁹³ A pesquisadora Nilma Teixeira Accioli (2015, p. 180), escreveu, em sua tese de doutorado, que os quadros encontrados na casa de Horácio pela polícia, tinham caracteres hieroglíficos. Entretanto, a notícia menciona que tinham caracteres cabalísticos, enquanto no processo criminal é citada a apreensão de três quadros com caracteres árabes, o que é bem comum de se encontrar nas casas de muçulmanos, principalmente quadros escritos o nome de Allah e/ou do Profeta em árabe, o que é considerado um símbolo de proteção.

⁷⁹⁴ LIMA, 2004, p. 211.

teria sido iniciada, primeiramente, dentro dos rituais da nação grunci, e, posteriormente, aproximadamente em 1884, na nação *kétu*, em fins do século XIX⁷⁹⁵.

Mãe Aninha era iniciada, na nação *kétu* ao *òrìṣà Ṣàngó* (Xangô), e cultuava a divindade grunci chamada *Ìyá Grimborá*. Sobre isso, o pesquisador Vivaldo da Costa Lima expõe, em um importante artigo, de 2004, sobre Mãe Aninha, a fala de Édison Carneiro, de 1938, ano do falecimento da mãe de santo:

Muito fez pela preservação das tradições africanas no candomblé da Bahia. Darei apenas dois exemplos. Em quarto guardado à vista dos curiosos e de estranhos, prestava culto a Yá, a deusa das águas dos negros galinhas (grunces), uma tradição já, então, desaparecida. [...] ⁷⁹⁶

Em outro momento, Vivaldo da Costa Lima menciona as memórias de Édison Carneiro⁷⁹⁷ sobre a montagem do terreiro de Mãe Aninha em Salvador: “está com um quarto para as Ayabás, [...] onde Mãe Aninha adorava Iya n’ilé Gruncis (a mãe da terra de Gruncis, na África)⁷⁹⁸”. Essa divindade mãe dos gruncis foi, posteriormente, identificada com a *òrìṣà yorùbá, Yemoja*⁷⁹⁹ (Iemanjá).

Voltando aos caminhos percorridos por Horácio, o censo de 1906, também conhecido como o censo de Pereira Passos, traz a informação de que Horácio viveu alguns anos na Bahia, o que talvez tenha acontecido desde a sua chegada ao Brasil, através do comércio negreiro, provavelmente na década de 1820. Segundo o censo, Horácio tinha família na Bahia, tendo dois filhos e quatro netos ainda vivendo por lá. Tanto o censo de 1906, quanto o processo de 1907, revelam que ele era casado, entretanto, não há mais informações sobre sua vida amorosa.

Utilizando essas duas fontes, encontramos informações divergentes. Para os censos, Horácio teria dito saber ler e escrever, exercendo a profissão de cozinheiro⁸⁰⁰. No entanto, para o Delegado, Horácio comenta não saber ler e escrever, só sendo

⁷⁹⁵ BENISTE, 2020, p. 173.

⁷⁹⁶ LIMA, 2004, p. 214.

⁷⁹⁷ Édison Carneiro escreveu, dias após a morte da ialorixá Aninha, em 3 de janeiro de 1938, um emocionado artigo sob o título “Dona Aninha”, publicado no Estado da Bahia de 25 de janeiro. O artigo foi republicado em *Ladinos e crioulos*, em 1964, na seção do livro “A face dos amigos”, como “Aninha”. Fonte: LIMA, 2004, pp. 213, 214.

⁷⁹⁸ Idem, p. 214.

⁷⁹⁹ Divindade do panteão *yorùbá*, seu nome significa “mãe cujos filhos são peixes”. Essa *òrìṣà*, na Nigéria, é cultuada no rio que leva seu nome, na cidade de Abèòkúta. No Brasil, foi relacionada ao mar e responsável pela fertilidade, protetora das cabeças e padroeira dos pescadores.

⁸⁰⁰ Recenseamento da Cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) realizado em 20 de setembro de 1906, pg. 157.

alfabetizado na língua árabe, já sobre sua profissão, no Auto de Qualificação, ele revela ser um empregado no comércio de noz de cola⁸⁰¹.

Aqui precisamos levar em conta as duas ocasiões distintas a que Horácio foi submetido. Sobre a tensão, violências psicológicas e litúrgicas as quais a polícia empreendeu em 1907, já falamos mais acima. O censo de 1906 foi visto com certa desconfiança pela população mais pobre, quando anunciado pelo prefeito Pereira Passos, em treze de junho do mesmo ano. Essa desconfiança tinha motivos, já que a cidade ainda se recuperava das demolições e da Revolta da Vacina, empreendidas pelo prefeito. Para piorar, os moradores da capital estavam obrigados a prestar todas as informações exigidas pelos censores, sob pena de multas pesadas⁸⁰², aumentando a insatisfação da população mais pobre. Desta maneira, é possível que Horácio não tenha tido o propósito de revelar detalhes de sua vida particular para os censores do governo.

Além de revelar ser cozinheiro e empregado no comércio de noz de cola, Horácio teria dito, em entrevista ao *Jornal do Brasil* em 1907, que, além de trabalhar com sua crença no mercado da magia, também já tinha sido empregado mais de uma vez como furador de café⁸⁰³. Durante o século XIX, o grupo mina monopolizava os empregos oferecidos pelas firmas comerciais envolvidas com a exportação do café⁸⁰⁴. Os historiadores Juliana B. Farias, Carlos Eugênio Líbano Soares e Flávio Gomes explicam que os minas dominavam o trabalho ao ganho nos centros urbanos, por se destacarem com suas habilidades mercantis. Se organizavam em turmas de dez, vinte ou cinquenta indivíduos, esperando o trabalho com o carregamento do café começar.

Em reportagem de 1905, publicada no jornal *Gazeta de Notícias*, chamada *Negros Ricos*, João do Rio diz entrevistar um alufá de nome Júlio Ganam, que comenta sobre o trabalho com o café, que empregava muitos homens minas da região central, e, segundo o alufá, teria sido um dos meios pelo qual africanos conseguiram juntar dinheiro para a compra de alforrias:

Não é de seu tempo a época em que o café era ouro, o ouro da terra. Os negros principiavam no trabalho como carregadores das sacas. Subiam depois a ajudante. Em seguida, passavam a capitão de tropa e enfim chegavam a furadores. Furador era o chefe supremo do carregamento de café. Todo o grão

⁸⁰¹ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 25.

⁸⁰² <https://oglobo.globo.com/rio/censo-feito-em-1906->. Acesso em: 15/10/2024.

⁸⁰³ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, pg. 4.

⁸⁰⁴ FARIAS; SOARES; GOMES, 2005, p. 114.

que caía era deles. Como havia dias em que furavam umas mil sacas, juntavam à noite, às vezes, duas e três sacas, fora o que escondiam...⁸⁰⁵

Horácio realmente poderia ter trabalho nas três profissões indicadas nas três fontes que temos sobre ele. Mas a certeza é de que ele trabalhava no mercado da magia, exercendo sua função de “embaixador do Deus Allah⁸⁰⁶”, como teria dito ao jornalista que disse tê-lo entrevistado quando estava detido na Delegacia.

Segundo a documentação, Horácio era um sacerdote famoso na região central do Rio de Janeiro, sendo muito procurado, até mesmo, por pessoas da alta sociedade. Essas pessoas, segundo a notícia do *Jornal do Brasil*, pagavam as consultas com objetos de valor, como botões e correntes de ouro. A polícia disse ter apreendido com Horácio

a quantia de quinhentos e setenta mil réis; duas moedas de prata com valor de dois mil réis, uma de quinhentos réis; uma libra esterlina; vinte francos em ouro; um colar de metal branco; um alfinete de gravata, de metal amarelo com uma pedra verde; sete botões de metal amarelo; dois botões de ouro com dois brilhantes: um botão com banho de metal amarelo; um par de botão de ouro com duas pedras no centro com as iniciais A.V. uma corrente de ouro.⁸⁰⁷

Por esse trecho do Auto de Apreensão, pode-se perceber que Horácio era um alufá de posses. A quantidade de joias e dinheiro, até mesmo de outros países, indica a variedade da clientela dele, confirmando o que diz o *Jornal do Brasil*, dois dias após a prisão do alufá, sobre os clientes da elite, principalmente mulheres, e políticos importantes que frequentavam a casa de Horácio e foram lhe visitar na Delegacia. O próprio Horácio, em depoimento ao Delegado, confirma ser procurado por “doutores, mulheres da vida, e pessoas bem colocadas que entre elas se acorda consultar Virgolino Proença⁸⁰⁸, Doutor José Nunes”.⁸⁰⁹

O feiticeiro desde o dia em que foi preso em flagrante, quando dava uma sessão à sua clientela, foi sempre visitado, oferecendo-se, algumas pessoas, para pagar a fiança em seu favor. [...] O africano recebeu visitas até de senhoras bem trajadas, tendo uma ontem na Delegacia oferecido os seus brilhantes, que trazia nos dedos e nas orelhas, para com o seu produto ser prestada a fiança.⁸¹⁰

⁸⁰⁵ *Gazeta de Notícias*, 13 de maio de 1905, p. 3.

⁸⁰⁶ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁸⁰⁷ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 4v, 5.

⁸⁰⁸ Virgolino Antônio Proença era escrivo da agência da Prefeitura do Rio de Janeiro, na Casa de São José. A Casa de São José era um abrigo-escola fundado em 1888, pelo então Ministro da Justiça Antônio Ferreira Viana.

⁸⁰⁹ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 10v, 11.

⁸¹⁰ *Jornal do Brasil*, 17 de setembro de 1907, p. 3.

Chama a atenção, também, um trecho da notícia da prisão de Horácio em que o jornal menciona uma *demi-mondaine*⁸¹¹, cliente do alufá, que teria chegado à casa dele no momento de sua prisão:

Na ocasião em que o Delegado saía da casa do Feiticeiro, ali chegou uma *demi-mondaine* muito conhecida, que tem residência no Catete e na rua Senador Dantas. Dirigiu-se ao antro do africano, para tratar de coisas de amores, mostrando-se muito aborrecida por ele ter sido preso.⁸¹²

Em outro momento, o jornal comenta os trabalhos para o amor que Horácio realizava, *amarração*, com os alicates apreendidos pela polícia: “com um pedaço de veste de mulher e outro de homem, o que torna indissolúvel por toda a vida a união entre ambos⁸¹³”. A *demi-mondaine* que é mencionada na notícia, poderia ter ido em busca desse tipo de trabalho. Mais à frente o jornal cita o conteúdo de uma das cartas apreendidas⁸¹⁴ com o alufá: “Maria, diga a Florinda que entregue seu corpo a Luís guarda, e não queira saber de Luís operário. Que fique aborrecida com toda sua família...”⁸¹⁵.

Como foi visto no caso de João Sany, os alufás eram muito procurados por mulheres em busca de *amarração* para o amor, o que nos lembra do caso de Juca Rosa, de fins do século XIX. Rosa tinha uma clientela diversa, com especial atenção às prostitutas que o procuravam para tratar desse tipo de assunto, *amarrar* amantes, que as sustentavam. Gabriela Sampaio comenta que essas mulheres conseguiam juntar pequenas fortunas, pagando o pai de santo com joias e dinheiro⁸¹⁶.

Não obstante, não há evidências que comprovem um envolvimento de Horácio com suas clientes, ao contrário do caso de Juca Rosa. Segundo as três fontes em que Horácio aparece, censo, processo criminal e notícias de jornais, ele se diz casado, com exceção do seu primeiro depoimento, em que menciona ser solteiro, sem mais informações sobre sua vida conjugal.

⁸¹¹ Significa “semi-mundana”. A pesquisadora e professora atualmente na École Supérieure de Réalisation Audiovisuelle, em Paris, Carole Wrona, define as *demi-mondaine* como uma classe superior de prostitutas que existiam na *Belle Époque* parisiense do século XIX. Segundo Wrona, as *demi-mondaine* eram sustentadas por homens ricos da cidade, portanto, inacessíveis aos homens comuns. Eram mulheres que viviam em nome do dinheiro, adquirindo fortunas de seus protetores. Fonte: WRONA, 2017, p. 242.

⁸¹² *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁸¹³ Idem, p. 4.

⁸¹⁴ Ao contrário do caso de Sany, um ano depois da prisão de Horácio, pelo mesmo Delegado, Luiz L. de Mello Tamborim, as cartas não foram anexadas ao processo. Elas são citadas na notícia do *Jornal do Brasil* e no Auto de Apreensão: “[...] um maço de folhas com papéis em árabe; um pacote de papéis escritos em árabe”. Fonte: Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 4v.

⁸¹⁵ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁸¹⁶ SAMPAIO, 2000, p. 75.

Um fato que chama a atenção no processo de Horácio e dos outros alufás é a variedade das testemunhas. No processo de Horácio cinco testemunhas são levadas à Delegacia para depor. Seguindo as estruturas desse tipo de processo, os comissários da Polícia são sempre os primeiros a depor, no caso de Horácio, Sinval Pereira de Mello, casado, com 40 anos, alfabetizado e morador da rua José Clemente, n. 27, foi o comissário que testemunhou a batida policial e levou o alufá à Delegacia. Sinval também aparece como testemunha do caso de João Sany, levando-o à Delegacia, em 1908.

Depois, é chamado para depor a testemunha-chave, que estava em consulta no momento da batida policial, Alfredo Miguel Moret, casado, de 31 anos e morador da rua do Areal, n. 29 e alfabetizado. Após isso, são chamadas as testemunhas que estavam na sala de espera para serem atendidas, Carolina Maria da Silva, solteira de 28 anos, exercia a profissão de doméstica, moradora da rua São Leopoldo, n. 32 e alfabetizada.

Após, foi chamado Isidoro Pinto Guimarães, natural de Minas Gerais, solteiro, com 25 anos, empregado público, alfabetizado e morador da rua da Paz, n. 25. Por último, Gustavo da Costa Silva, que não estava na casa de Horácio, foi levado à Delegacia por estar no prédio no momento da batida policial. Era natural do Rio de Janeiro, solteiro, com 26 anos, marceneiro alfabetizado e morador da rua João Alvares, n. 5. Com isso, percebe-se que todas as testemunhas do caso de Horácio eram alfabetizadas e empregadas (com exceção da testemunha Alfredo Miguel Moret, que não informou sua ocupação).

Diferente do caso de João Sany, em que a maioria das testemunhas eram mulheres, com Horácio a situação difere, com a presença de alguns homens procurando seus trabalhos também.

“Estou na Terra, para Cumprir essa Missão de Minha Crença e da Minha Raça”

Disse que sentindo-se ultimamente adoentada foi aconselhada por uma senhora a ir à rua do Barão de São Félix número vinte dois, consultar o feiticeiro chamado Horácio, preto africano, cuja fama é por todos conhecidos; que duas vezes foi a citada casa dando-lhe o referido preto, o conselho de que tomasse banho de sensitiva, voltando sempre nele.⁸¹⁷

Esse é o depoimento da testemunha de nome Carolina Maria da Silva, de 28 anos, que trabalhava como doméstica na região central do Rio de Janeiro. Nesse trecho do depoimento de Carolina, fica evidente que ela acreditava nos poderes de cura do velho alufá. Ainda assim, sua fala, elogiando os poderes de Horácio, descrevendo a prática da

⁸¹⁷ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 7v, 8.

cura utilizada, servem para o incriminar. Sobre isso, Ivone Maggie comenta que ao indiciar o acusado, o Delegado podia utilizar as mesmas frases das testemunhas, evidenciando o crime ao qual foi imputado. Nesse caso, o depoimento de Carolina corrobora para incriminar Horácio no artigo 158, do Código Penal de 1890⁸¹⁸, já que, segunda a depoente, ele teria receitado um banho de sensitiva⁸¹⁹, para ela, que se sentia adoentada.

O depoimento de outra testemunha-chave, o homem que estava no gabinete de Horácio sendo atendido na hora da batida policial, Alfredo Miguel Morett, de 31 anos, vai na mesma direção de Carolina, quando afirma que Horácio: “[...] era ‘feiticeiro’ dava sorte a quem não tinha, sendo muito felizes as pessoas que o criam consultas; que as curas e milagres desse ‘negro feiticeiro’ corriam mundo [...]”⁸²⁰.

Horácio nega ser curandeiro, como teria afirmado ao jornalista que o entrevistou na Delegacia: “- Curas? Eu não sou curandeiro...”⁸²¹. Apesar disso, em depoimento ao Delegado, ele diz que: “defende os corpos das pessoas contra o mal que se lhes queiram fazer como também dá remédios e ervas a quem precisa”⁸²². Essa afirmação e mais os depoimentos das testemunhas, foram o suficiente para o Delegado Luiz L. Mello Tamborim justificar sua prisão, dizendo que ele: “dava consultas a várias pessoas, subjugadas em sua credulidade pelo famoso curandeiro e feiticeiro que ele o é”⁸²³.

Outro detalhe que chama a atenção no processo de Horácio, são as duas formas diferentes que ele assina seu nome no documento. As duas figuras abaixo representam momentos distintos do processo. Na figura 82 Horácio assina um nome mais longo, enquanto na figura 83, um nome mais curto. Para a tradução desses dois nomes assinados por Horácio, recebi auxílio do doutor em letras orientais da USP, especialista em língua e literatura árabe, Felipe Benjamin Francisco, que traduziu as assinaturas da seguinte

⁸¹⁸ Art. 158 – Ministrar ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.

⁸¹⁹ *Mimosa Pudica*, conhecida popularmente como planta dormideira. É considerada uma planta medicinal, para a medicina popular, sendo receitada para ingestão para os seguintes casos: Afecções do fígado, prisão de ventre, inflamações da boca, garganta, dor de dente, cárie, reumatismos articulares ou tumores. Todas as partes dessa planta têm indicações terapêuticas. O banho com as flores de sensitiva é indicado contra corrimentos vaginais e tumores. Fonte: <https://www.esalq.usp.br/d-plant/node/2879> . Acesso em 18/10/2024.

⁸²⁰ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 6v.

⁸²¹ *Jornal do Brasil*, 15 de setembro de 1907, p. 4.

⁸²² Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 10v.

⁸²³ Idem, fls. 21.

forma: A figura 82 apresenta a grafia Wārāš Šāfā (وَرَاش شَافَا), e no fim da assinatura tem uma palavra que pode indicar a grafia de Muhammad (محمد), ficando o nome todo escrito como Wārāš Šāfā Muhammad.

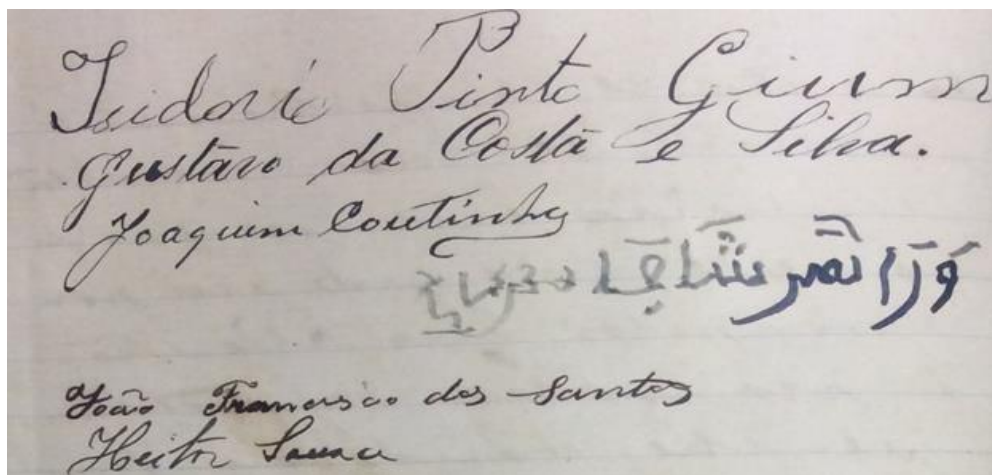


Figura 82. Assinatura de Horácio de Sá Pacheco, em árabe, no Auto de Prisão em Flagrante. Fonte: Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 11v.

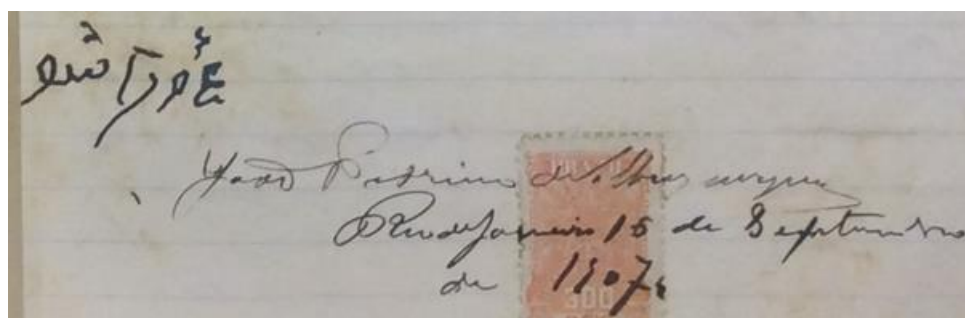


Figura 83. Assinatura de Horácio de Sá Pacheco, em 17 de setembro, de 1907, na ocasião do requerimento do pagamento da fiança, estipulada em 500 réis, em que ele teria debitado 300 réis para solto se defender. Diferente do caso de João Sany, que teve a fiança paga por um outro alufá, Emmanuel Ojo, Horácio pagou a própria fiança. Fonte: Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 17.

Já a figura acima, 83, temos um nome mais curto escrito, que, traduzido, ficaria como: 'Urāšu (وَرَاشُو) ou Horácio, uma outra forma de escrever o mesmo nome escrito na primeira figura, Wārāš. Segundo o professor Felipe Benjamin Francisco⁸²⁴, esse estilo caligráfico do árabe escrito por Horácio é bem parecido com o estilo conhecido como “maghribi”, utilizado na região do Mali, Timbuktu. Essa última forma de escrita, 'Urāšu, vai aparecer em outros momentos no processo, já a primeira caligrafia só aparece uma vez.

Wārāš também é uma palavra árabe que significa “herdeiro” e pode se referir aqueles que recebem a herança espiritual de um Profeta ou religioso. Já Šāfā é um nome

⁸²⁴ Agradeço ao professor Felipe Benjamin Francisco por, prontamente, me auxiliar com essa tradução, além das explicações sobre o sistema de caligrafia aljamiada, utilizada pelos alufás aqui analisados.

árabe dado à recém-nascidos como símbolo de pureza. Šāfā tem um significado religioso no Islã, é o nome de uma colina que cerca a Caaba em Meca, cidade sagrada para os muçulmanos, localizada na Arábia Saudita. Por fim, o nome Muhammad, em referência ao Profeta. Esse pode ter sido o verdadeiro nome de Horácio, enquanto 'Urāšu é uma forma de escrever Horácio, traduzido para o árabe.

Esse tipo de caligrafia aparece em alguns dos amuletos corânicos apreendidos na Bahia, na revolta de 1835. Abaixo, o trecho de um manuscrito malê do século XIX, com a caligrafia próxima ao que Horácio escreve no processo. Esse manuscrito foi analisado pela pesquisadora Juliane Muller, que diz se tratar de uma parte da sura al-Ghāshiya (“A Envolvente”, *Qur’ān* 88).

Tanto nesse manuscrito, quanto na assinatura de Horácio podemos observar a letra ف (f) sendo escrita com um ponto embaixo, característica do estilo maghribi, que, de acordo com Muller, é encontrado, também, em manuscritos da África Ocidental. Se levarmos em conta que Horácio diz ser natural da cidade de Lagos, ou de etnia grunche/galinha, como era conhecido pela vizinhança, ambas as regiões são próximas da região do Mali, e fazem parte do ocidente africano. Portanto, é possível entender o porquê Horácio escreve com a caligrafia dessa região.

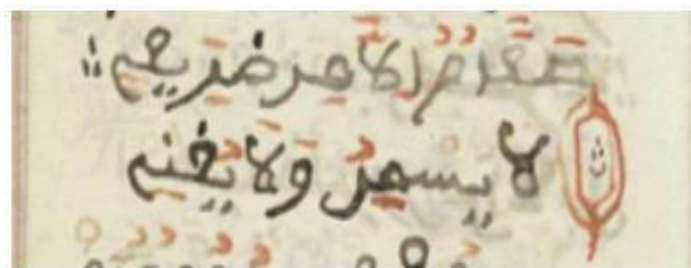


Figura 84. Manuscrito corânico da Bahia, séc. XIX, parte da sura al-Ghāshiya (“A Envolvente”, *Qur’ān* 88). Fonte: MULLER, 2020, pp. 105-107.

Horácio de Sá Pacheco foi processado pelos artigos 157 e 158 do Código Penal de 1890, em 1907. Acusado de subjugar a credulidade pública, através de magias e sortilégios, além da prática ilegal da medicina. O Delegado, Luiz L. de Mello Tamborim, afirma que: “O exercício da feitiçaria por outros africanos nesta cidade e subúrbios vai tomando proporções assustadoras, em constante ataque à saúde pública e ameaça à sanidade dos fascinados pelo poder sobrenatural que esses espertalhões alegam possuir”⁸²⁵. O Delegado Tamborim o mesmo que deu voz de prisão à João Sany, em 1908,

⁸²⁵ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 21.

vai travar uma batalha contra Horácio, pela sua condenação e pela não devolução dos objetos religiosos apreendidos.

O advogado de Horácio, Frederico M. de Castro, envia diversos pedidos, apelando ao Juiz, Costa Ribeiro, a devolução de todos os itens apreendidos. Pelo que consta, o Delegado estaria se recusando a devolver alguns dos itens, como os livros, tábuas etc., só aceitando devolver o dinheiro e as joias. Como já foi dito aqui, os afro muçulmanos levados à Justiça recorriam incansavelmente a todos os meios legais, a fim de obter seus pertences religiosos de volta, principalmente o Livro Sagrado, visto como um corpo sagrado aos muçulmanos.

Essa batalha pelo retorno dos itens religiosos apreendidos, ao seu dono, começou em 26 de novembro de 1907, e somente em 25 de janeiro de 1908, Horácio finalmente conseguiu a devolução de parte deles.

[...] comunico-vos que foram entregues hoje a Horácio de Sá Pacheco, conforme recibo que assinou, a quantia de quinhentos e oitenta mil réis, duas moedas de prata nacional do valor de 2.000 réis, uma dita de 1.000 réis, e não de 500 réis, uma libra esterlina, 20 francos em ouro, um rosário e não colar, de metal branco, dois anelões e não argolões do mesmo metal, um alfinete de gravata de metal amarelo com uma pedra verde, cinco botões de metal amarelo e não sete, dois berloques, dois botões de ouro para punhos com dois brilhantes, um dito para punhos de metal amarelo, um par de botões de ouro com duas pérolas no centro e as iniciais A.V. e uma corrente do mesmo metal.⁸²⁶

Após sair vitorioso na batalha pelos seus objetos religiosos, Horácio ainda precisava se defender do processo, que estava correndo. Para livrar Horácio dos seis meses de prisão, pena máxima pelos crimes citados acima, o advogado faz um apelo ao Juiz, pedindo que o alufá fosse submetido a um exame de sanidade mental, por peritos, médicos legistas da Polícia⁸²⁷, “[...] que tendo os seus cerca de 100 anos de idade, é, portanto, incapaz de imputação. O enfraquecimento senil, além de natural nessa idade, é

⁸²⁶ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 41.

⁸²⁷ Importante ressaltar que os peritos solicitados pelo advogado, não são os mesmos peritos responsáveis por analisar os objetos religiosos apreendidos, que aparecem em alguns processos criminais. Os peritos médicos também são chamados para corroborar na narrativa do crime. Já os peritos que examinam os objetos, não são médicos. São especialistas nesse tipo de perícia, convocados para dar sua opinião acerca dos itens religiosos apreendidos pela Polícia. Cabendo a eles determinarem se os objetos são próprios para rituais de macumba, candomblés e espiritismos. Definindo, assim, se servem para malefícios ou para praticar a medicina ilegal. Essas perícias são mais comuns nos processos a partir da década 1920, e em 1927, o Delegado Mattos Mendes, que se destacou na perseguição contra líderes religiosos afro cariocas, cria uma comissão de repressão ao baixo espiritismo, fazendo com que as perícias fiquem mais elaboradas, com maior rigor. Os alufás Paulo José e Alfredo Califórnia, tem seus objetos apreendidos e analisados por esse tipo de perito. Fonte: MAGGIE, 1992, pp. 149, 154.

invisível ante a matéria da acusação, pois só uma objeção justifica o poderio atribuído ao acusado”⁸²⁸.

A estratégia do advogado era bem clara, utilizar a avançada idade de Horácio para dar fim ao processo, o que só ocorreu no ano seguinte, em 23 de dezembro de 1908. Já sendo defendido por outro advogado, Francisco Pereira Novaes Cunha, Horácio obteve êxito e a Justiça tornou o processo improcedente. Assim como no caso de Sany, Horácio também requereu o valor da fiança paga anteriormente, integralmente, além de reclamar, novamente, a entrega total de seus objetos religiosos apreendidos, acusando o Delegado de não ter entregado todos os itens. Essa prática de pedir devolução do valor da fiança e dos objetos apreendidos, se repete nos demais casos dos alufás abaixo, João Gonçalves da Rocha, Paulo José Ferreira e Alfredo Califórnia, que, também tiveram seus processos tidos como improcedente ou arquivado.

É provável que Horácio tenha conhecido João Gonçalves da Rocha. Os dois moravam muito próximos e tinham quase a mesma idade. Além de exercerem o mesmo ofício na religião muçulmana. João Gonçalves era morador da rua Senador Pompeu, já Horácio, vivia em um dos logradouros mais importantes para a religiosidade afro carioca da Pequena África, a rua Barão de São Félix. E mais ainda, no número 22, prédio que chegou a abrigar personalidades religiosas afro cariocas, como o caso de Henrique Assumano Mina do Brasil. Uma das testemunhas do caso de Horácio, Gustavo da Costa Silva, de 26 anos, disse, em depoimento, que

[...] hoje às doze e trinta e cinco minutos da manhã indo à casa de número vinte e dois à rua Barão de São Félix procurar Henrique Assumano um preto que mora naquele prédio em que também reside Horácio acusado presente, viu ali o Doutor Delegado acompanhado de seus auxiliares que momentos antes havia efetuado a prisão do dito Horácio por ser o mesmo feiticeiro e curandeiro no ato em que este dava consultas a um moço que já depôs.⁸²⁹

Se levarmos em conta que no processo de Assumano de 1928, em que foi preso em flagrante pelo artigo 157, do Código Penal de 1890, ele diz ter 47 anos em 1907, época da prisão de Horácio, Assumano teria 26 anos, pela idade, poderia ainda estar estudando a religião ou ter completado seus estudos corânicos. Como viviam nessa época, no mesmo prédio, a hipótese é que se conheciam e, talvez, Assumano possa ter frequentado a escola corânica de Horácio, ou solicitado alguma instrução do velho alufá.

⁸²⁸ Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.0.PCR.306, 1907, fls. 40.

⁸²⁹ Idem, fls. 9, 9v.

A rua Barão de São Félix é constantemente mencionada por pesquisadores da formação dos candomblés no Rio de Janeiro. Esse logradouro abrigou o terreiro de João Alabá e Galiza Vavá, ambos em 1904, mencionados por João do Rio no conjunto de crônicas *As Religiões no Rio*.

O prédio da rua Barão de S. Félix, que abrigou Horácio e Assumano, foi classificado pelo recenseamento de 1906, como principal local de moradia da população africana centenária da cidade.



Figura 85. O prédio da rua Barão de São Félix, no Centro do Rio de Janeiro. Acredito ser esse o prédio mencionado pela polícia, em que Horácio residia. Hoje em dia esse não é o número 22, esse número encontra-se do outro lado da rua, em frente a esse local, entretanto, não é um prédio, por isso acredito que esse seja o ponto exato onde funcionava a escola corânica, Mesquita e local onde Horácio dava consultas. Fonte: Google Maps.

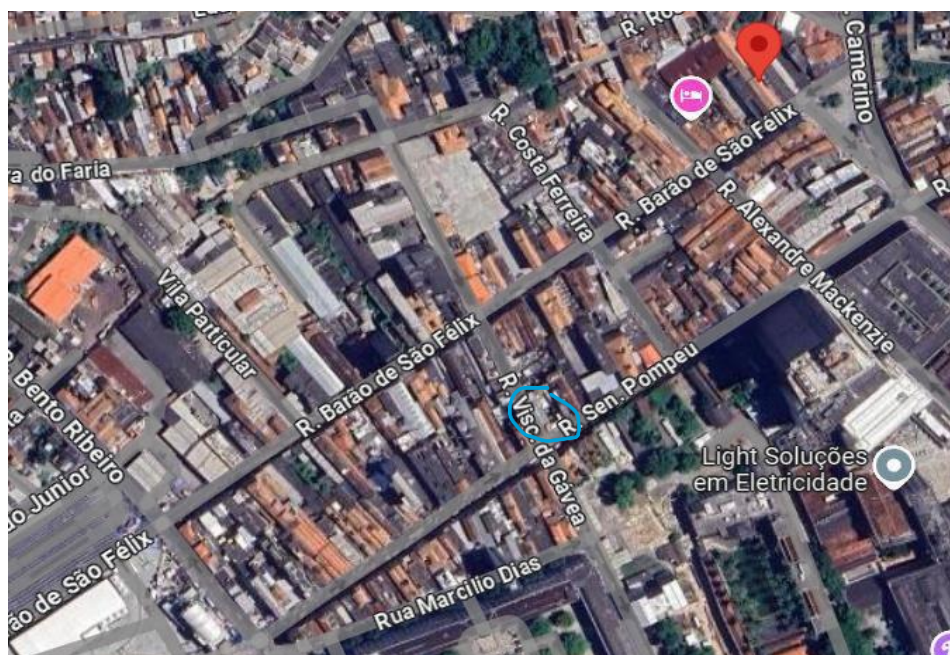


Figura 86. As ruas Barão de São Félix e Senador Pompeu, ambas reduto de sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro cariocas e muçulmanas. O pin vermelho indica o número 22 da rua Barão de São Félix, moradia de Horácio de Sá Pacheco e Henrique Assumano, em 1907. Já o círculo azul é a localização da residência de João Gonçalves da Rocha, na rua Senador Pompeu, número 168.

O bairro da Gamboa era o reduto da população africana mais velha, sendo o prédio, número 22, da rua Barão de S. Félix, o principal logradouro. Além de Horácio, Domingos Africano, que segundo o censo tinha 123 anos de idade, era viúvo, africano, analfabeto, pintor, residindo há mais de dez anos no Brasil, era morador do número 22 da referida rua. Outro africano morador do mesmo logradouro era Braz da Silva Pereira Porto, com 109 anos, casado, analfabeto, pedreiro, teria vindo ao Brasil ainda muito pequeno, com cerca de dez anos de idade, escravizado. O africano idoso, Braz da Silva Pereira Porto teria dito, ainda, aos censores, em 1906, que tinha três filhos, oito netos e oito bisnetos, e ainda trabalhava como pedreiro nas obras de modernização da Avenida Mem de Sá⁸³⁰.

Além da rua Barão de S. Félix, outro logradouro se destacou na pesquisa dos recenseadores, com um número expressivo de africanos centenários na cidade do Rio de Janeiro, a rua Senador Pompeu, local de moradia de João Gonçalves da Rocha. Nessa rua os censores entrevistaram Ignez Maria da Conceição, que teria 100 anos de idade, solteira, africana, alfabetizada, que residia no número 130, da mesma rua.

⁸³⁰ Recenseamento da Cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) realizado em 20 de setembro de 1906, p. 158.

O africano Bernardo Joaquim de Almeida também disse ter 100 anos de idade, casado e analfabeto, vivendo no número 194, da referida rua. Já o africano Felipe, disse ter 130 anos, era viúvo, analfabeto e foi recenseado no número 168, da rua Senador Pompeu, se alistou como soldado, participando, com dois de seus filhos, da guerra do Paraguai, teria entrado em combate sob o comando de Duque de Caxias, e em outro, pelo Conde D'Eu⁸³¹. De acordo com os números das moradias de cada um recenseado dessa rua, pode-se imaginar que, além de se conhecerem, poderiam ter tido contato com o alufá João Gonçalves da Rocha, quase um centenário também.

4.1.4 As Tábuas Encantadas de João Gonçalves da Rocha

Em 5 de Dezembro último [1907], cerca de 1 hora da tarde, na casa a 168 da rua Senador Pompeu, o acusado [João Gonçalves da Rocha] foi preso em flagrante quando dava consultas, usando de sortilégios para fascinar e subjugar a credulidade pública, ganhando a confiança de outrem por esses outros meios astuciosos, procurando lucro para si.⁸³²

João Gonçalves da Rocha tinha 81 anos de idade⁸³³ quando foi acusado pelos crimes contidos nos artigos 157 e 338, n.5, do Código Penal de 1890. A denunciante foi uma cliente sua, chamada Aida Mendonça, que, não alcançando seu objetivo de fazer seu amante abandonar uma serviçal, que também tinha envolvimento romântico, foi ao 8º Distrito Policial, denunciar João ao Delegado Benedicto Marques da Costa Ribeiro.

O artigo 157 já é bem conhecido pelo leitor. Já o 338 foi comentado no capítulo 3, e trata dos crimes de estelionato, abuso de confiança e outras fraudes. No caso de João Gonçalves da Rocha, a acusação pairou no parágrafo 5, desse mesmo artigo:

Art. 338. Julgar-se-á crime de estelionato:
[...] 5º Usar de artifício para surpreender a boa-fé de outrem, iludir a sua vigilância, ou ganhar-lhe a confiança; induzindo-o a erro ou engano por esses e outros meios astuciosos, procurar para si lucro ou proveito.⁸³⁴

Como dito no capítulo 1, João Gonçalves da Rocha revelou ao Delegado que era natural de Onim, Lagos, mesmo local de onde Horácio de Sá Pacheco e João Sany dizem ser naturais. As datas das batidas policiais nas casas desses três alufás são muito próximas,

⁸³¹ Recenseamento da Cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) realizado em 20 de setembro de 1906, pp. 158, 159.

⁸³² Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 2.

⁸³³ Durante o processo, são informadas idades diferentes para o réu, 75 e 85 anos. Aqui opto por inserir a idade a qual o próprio João Gonçalves diz ter durante seu depoimento, no Auto de Qualificação.

⁸³⁴ SOARES, 2004, p. 684.

assim como João Sany, João Gonçalves teve sua residência invadida em 1907, já Horácio, em 1908. Além disso, os três foram julgados pelo mesmo juiz, Costa Ribeiro, sendo Horácio e João Gonçalves levados ao 8º Distrito Policial.

Outro ponto de conexão entre esses três mestres muçulmanos é a proximidade de suas residências. Principalmente Horácio e João Gonçalves. Horácio era morador da rua Barão de São Félix, n. 22, enquanto João Gonçalves residia na rua Senador Pompeu, n. 168. Ambas as ruas fazem parte da região conhecida como Pequena África Carioca, no Centro do Rio de Janeiro.

Em seguida, a foto atual dos prédios de número 168 atualmente, onde deve ter residido João Gonçalves, na rua Senador Pompeu:



Figura 87. Prédios de número 168 da rua Senador Pompeu, atualmente. Um deles foi a moradia de João Gonçalves da Rocha, em 1907. Eram prédios onde viviam diversas outras pessoas das classes empobrecidas da cidade. Fonte: Google Maps.

De acordo com o que foi tratado na sessão anterior, a rua Senador Pompeu, de acordo com o censo de 1906, abrigava muitos africanos, alguns deles, centenários. Nesse mesmo número onde morava João Gonçalves da Rocha, vivia o africano Felipe, que disse ter 130 anos de idade aos recenseadores⁸³⁵.

Dentro da casa a testemunha Emygdio Innocência dos Reis de 32 anos de idade, comissário de polícia, que estava com o grupo de policiais que invadiram a respectiva

⁸³⁵ Recenseamento da Cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) realizado em 20 de setembro de 1906, p. 158.

residência, disse que era uma sala toda decorada com tábuas escritas em língua estrangeira⁸³⁶, onde João Gonçalves dava consulta a dona Aida Mendonça. A língua estrangeira a qual se refere o comissário de polícia certamente é o árabe, e as tábuas de madeira. A esse respeito, chama a atenção o número de tábuas de madeira encontradas nessa residência. Não chega a ser um número tão grande quanto o que foi apreendido em poder de Horácio de Sá Pacheco, mas é a quantidade expressiva de dezessete tábuas de madeira. Além disso, foram subtraídos pela polícia:

17 tábuas de diversos tamanhos, 3 folhas, duas cuias de chifre, uma lata com vidros, um casco de tartaruga, duas peles de carneiro, um fogareiro de barro, algumas caixinhas com pós, um vidro grande, uma garrafa, um vidro curto, um pote com obis, 13 livros diversos de indivíduos muçulmanos, uma lata contendo ervas, dois jarros, uma camisa de chita, um canivete, uma faca pequena, um fuzil, um novelo barbante, um vidro com água de arroz.⁸³⁷

Além das tábuas e do vidro com água de arroz, utilizado para escrever na tábua, aponto a importância desses treze livros diversos de indivíduos muçulmanos, contabilizado pela polícia. Nos capítulos 1 e 2 chamei a atenção para a grande produção intelectual que estava ocorrendo no ocidente africano, por muçulmanos, mais especificamente pelos jihadistas e pela família do *shaykh* Uthman Dan Fodio, em fins do século XVIII e início do XIX. Ademais, o intenso fluxo de pessoas e ideias estava a todo vapor pela rota Atlântica, ainda à época do alufá. João Gonçalves, assim como João Sany, diz ser negociante, por isso, acredito que tenha tido negócios com a Costa africana, fazendo viagens e trazendo itens africanos, junto a isso, os livros escritos por intelectuais muçulmanos. Entre esses livros havia a presença do *Qur'ân*, já que uma das testemunhas, além de Aida Mendonça, cita o uso do Livro Sagrado por João Gonçalves, para a prática divinatória.

As duas peles de carneiro, também contabilizadas pela polícia, serviam para a utilização no momento das orações⁸³⁸, prática comum entre muçulmanos da vertente sufista. Destaco também que o pote contendo obis (*cola acuminata*), dá pistas sobre a prática divinatória do alufá. O obi, também conhecido como noz-de-cola, é um fruto muito utilizado pelas religiões de matriz africana como oráculo natural que possibilita o contato com a espiritualidade, auxiliando na tomada de decisões. Somente o sacerdote

⁸³⁶ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 5, 5v.

⁸³⁷ Idem, fls. 4.

⁸³⁸ São cinco as orações que devem ser feitas por muçulmanos, de todas as vertentes. São elas: *Salat al-fajr*: antes do nascer do sol; *Salat al-zuhr*: meio-dia, depois que o sol passa do seu ponto mais alto; *Salat al-'asr*: o final da tarde; *Salat al-maghrib*: logo após o pôr do sol; *Salat al-'isha*: entre o pôr do sol e a meia-noite. Fonte: <https://www.fambras.org.br/horario-de-oracao>. Acesso em 12/01/2025.

pode manipulá-lo e consagrá-lo para a prática oracular. No Candomblé de nação *kétu* é conhecido como “a fala do *òrìṣà*”. Entretanto, o obi também tem função medicamentosa, podendo ser ingerido por quem se queixa de problemas no coração, no sistema nervoso central e é considerado um revitalizante para o corpo. Esse item poderia ser adquirido pelas rotas comerciais atlânticas que vinham de Lagos.

O jornalista João do Rio observou em 1904, que o obi era largamente utilizado por sacerdotes africanos, babalaôs e pais de santo: “[...] na boca tem sempre o obi, noz-de-cola, boa para o estômago e asseguradora das pragas”⁸³⁹. Em uma dita conversa com um pai de santo, Oloô-Tetê, sobre a prática da feitiçaria, é dito que, os africanos, para não serem vítimas de feitiço, não deixam de mastigar o obi⁸⁴⁰. Dessa maneira, é possível perceber que a utilização do obi era conhecida pela população de africanos e afrobrasileiros, sendo utilizada em ritualísticas pelos sacerdotes, como João Gonçalves da Rocha.

O Poder Mágico das Tábuas de João Gonçalves da Rocha

Utilizando somente o processo criminal de João Gonçalves, pelos depoimentos das testemunhas de acusação, percebe-se o uso mágico das tábuas de madeira, que foram recolhidas pela Polícia, em sua residência. A principal testemunha, e responsável pela denúncia que levou à prisão do alufá, dona Aida Mendonça, detalha a consulta que teve com o réu, notando o uso das tábuas em todas as quatro sessões.

Ela contou que após retornar, pela segunda vez, o alufá teria cobrado a quantia de 20 mil réis para fazer o serviço de *amarração* para o amante, Joaquim, da testemunha. Depois de ter quitado o valor, Aida diz que o réu escreveu palavras cabalísticas, que seriam palavras escritas em árabe, em umas tábuas que estavam penduradas na parede. Em seguida, o alufá teria lavado essas tábuas, e, a água, recolhida em um vidro. Esse líquido foi ingerido por Aida, que comenta ter, o acusado, realizado o mesmo ritual, na primeira sessão. Já na terceira e quarta sessões

a declarante voltou no dia 21 de novembro, à casa do acusado presente fazendo ele o mesmo sortilégio com os livros e tábuas pedindo mais 25 mil réis e como a depoente disse não ter mais dinheiro, o acusado presente apontou um cordão de ouro com bодоques que a declarante trazia ao pescoço, e disse: “venda isso que há dinheiro” [...] como já disse, sempre que a declarante ia à casa do acusado, este fazia sinais cabalísticos nas tábuas, lia uns livros em árabe,

⁸³⁹ RIO, 1976, p. 3.

⁸⁴⁰ Idem, p. 11.

depois de pedir dinheiro prometendo fazer Joaquim voltar, isto é, continuar em companhia da declarante.⁸⁴¹

Além da ingestão do líquido, resultante da lavagem dessas tábuas por Aida Mendonça, o próprio acusado, em depoimento ao Delegado, confirma que fez o mesmo ritual, juntando no vidro com o líquido, pó de tamarindo, para que a testemunha fizesse Joaquim ingerir, com o propósito de *amarrá-lo* a ela. João Gonçalves revela que o que escrevia nas tábuas eram rezas muçulmanas, que tinham o propósito de fazer com que Joaquim voltasse a amar Aida.

Lembrando das histórias de João Sany e Horácio de Sá Pacheco, não é estranho para o leitor a ideia de que esses alufás eram muito requisitados por mulheres, e algumas vezes homens, para realizar trabalhos de *amarracão* de corações. Muitas vezes, cobravam valores bem altos por seus serviços. E essa teria sido a reclamação de Aida, que teve que pagar no total, a quantia de 205 mil réis, motivo da denúncia à polícia por exploração.

A razão pela qual o alufá fazia Aida ingerir o líquido proveniente da lavagem das tábuas, em todas as sessões, não ficou clara. Acredito ser algum tipo de proteção, para *fechar o corpo*, já que a principal finalidade desse tipo de ritual era essa. Em uma situação parecida, o médico Raymundo Nina Rodrigues, em fins do século XIX, em conversa com um alufá, na Bahia, conta que a ingestão desse líquido tinha como objetivo reforçar o efeito moral ou espiritual das orações. O processo de escrita dessas orações nas tábuas de madeira, depois sua lavagem e, por fim, a ingestão do líquido, tinha o poder de conduzir consigo o princípio ou virtude miraculosa, a qual a oração se designa⁸⁴². Desta forma, fecha-se o corpo a todos os malefícios físicos e/ou espirituais.

A utilização das tábuas para a prática mágica do alufá resultou em uma acusação de cartomancia por outra testemunha, a amiga de Aida Mendonça Theresinha Ferrari, que disse que o réu: “[...] pratica a magia e seus sortilégios usando de artifícios e cartomancias para despertar ódio ou amor; que isso sabe por Aida Mendonça que frequenta a casa do acusado [...]”⁸⁴³. Esse trecho do depoimento da testemunha já encaixava o alufá no artigo 157 do Código Penal de 1890. Além disso, o Delegado tentou enquadrar João Gonçalves em mais um artigo, o 158, que criminalizava a prática da medicina ilegal, movido pelo ritual da beberagem do líquido de lavagem das tábuas.

⁸⁴¹ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 5v, 7v.

⁸⁴² RODRIGUES, 2010, p. 74.

⁸⁴³ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 7v, 8.

[...] As testemunhas ouvidas no flagrante, prova que o acusado vive de explorar a credence de incultos, inculcando curas por sortilégios e rezas, distribuindo sentimentos de ódio ou amor de estranhos.

O próprio indiciado relata o modo como agia em sua indústria, e afirma ter recebido de D. Aida Mendonça a quantia de 45 réis para enfeitiçar a um seu antigo amante, tendo-lhe dado um vidro para introduzir uma bebida ao mesmo homem, para ele tomar.

Apesar de avançada idade, o acusado é homem de robustez admirável e não aparenta enfraquecimento senil [...]. Sendo assim, peço que o indiciado deva ser sumariado e condenado com incurso na média da pena do Art. 158 do Cód. Penal.⁸⁴⁴

Essa denúncia não foi aceita, ficando João Gonçalves como incurso nos artigos 157 e 338, n.5, do Código Penal de 1890. No mesmo dia da prisão em flagrante, o alufá pagou a fiança de 1 conto de réis, para se defender do crime que consta no artigo 157, valor bem alto, se considerarmos os valores das fianças dos outros dois sacerdotes acima.

Esse processo de João Gonçalves durou alguns anos. A prisão em flagrante aconteceu no dia 5 de dezembro de 1907 e vai durar até o dia 10 de abril de 1911. Assim como ocorre com os demais processos de alufás aqui analisados, João Gonçalves no dia 29 de agosto de 1910, entra com um pedido de devolução do valor pago da fiança e de seus objetos, subtraídos de sua residência na batida policial de 1907.

Só em 13 de fevereiro de 1911 o advogado, Arthur Godinho, vai redigir sua defesa, declarando ser incompatível a acusação de que João Gonçalves da Rocha exercia práticas de cartomancia, já que não foram encontradas cartas, objetos indispensáveis para isso. Além disso, os objetos subtraídos de sua residência, segundo o advogado, seriam para uso doméstico, não indicando crime. Dessa forma, Arthur Godinho pedia pela absolvição do réu. Esse pedido do advogado foi atendido em partes pelo juiz João Buarque de Lima, em 10 de abril de 1911. O juiz considerou o crime previsto no artigo 157 como prescrito, entretanto, João Gonçalves ainda teria que responder pelo crime de estelionato, contido no artigo 338. O alufá idoso teria um caminho a percorrer com a Justiça.

Literacia e Subversão

[...] o referido João Gonçalves da Rocha em sessão dando consultas a Aida Mendonça, estando na sala decorada com tábuas escritas em língua estrangeira, pelo que o Doutor Delegado deu voz de prisão em flagrante ao dito João Gonçalves da Rocha, apreendendo os objetos existentes na referida sala [...]⁸⁴⁵

⁸⁴⁴ Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 17.

⁸⁴⁵ Idem, fls. 5v.

O trecho acima faz parte do depoimento de uma das testemunhas do caso de João Gonçalves da Rocha, o comissário de Polícia de 32 anos, Emygdio Innocêncio dos Reis. Essa não é a primeira vez que o leitor vai encontrar referência a escrita do acusado. A principal testemunha Aida Mendonça, faz um relato mais detalhado, como já foi apresentado aqui, dos *caracteres cabalísticos* escritos pelo alufá.

Desde o século XIX, mais especificamente após o Levante dos Malês de 1835, a caligrafia árabe é considerada suspeita pelas autoridades policiais. Na pesquisa de doutorado de Priscilla Leal Mello, a historiadora analisa documentos que compõem os Anais da Devassa do Levante, buscando encontrar os papéis com escrita árabe, confeccionados por ex-escravizados e escravizados que sofreram com batidas policiais, após o Levante de 1835. Interessante notar que a polícia da época utiliza as mesmas nomenclaturas ao se referir aos manuscritos em árabe.

Vejamos o exemplo do escravizado Antonio, cujo proprietário, o inglês James Rijdi, diz ter encontrado em posse dele “papéis claros escritos em caracteres estranhos”. Em posse da preta forra Izabel, uma testemunha diz ter encontrado “[...] papel escriturado com caracteres que usam os pretos da insurreição”. Já na casa onde moravam uns pretos forros foram encontrados “[...] folhas de flandres, e vários papéis escritos em caracteres estranhos [...] um caixote com livros e papéis escritos de que usam os pretos, além de [...] tábuas para escrever[...]”⁸⁴⁶.

Essa escrita do árabe, misturada a línguas africanas, chamada aljamiada, entre os africanos muçulmanos em diáspora nas Américas, é visto por Priscilla Leal Mello como um testemunho do esforço de salvaguardar resíduos de conhecimentos da religião e da cultura islâmica, que se encontravam reduzidas à clandestinidade⁸⁴⁷. Podemos pensar o mesmo na análise da literacia, tanto dos alufás acima, quanto de João Gonçalves da Rocha, que acredito ter sido professor, mestre, ensinando a escrita árabe aljamiada e a religião islâmica na cidade do Rio de Janeiro.

Mesmo não deixando manuscritos em árabe como João Sany, João Gonçalves deixou uma fonte valiosa. O alufá se diz alfabetizado apenas na língua árabe, assinando por duas vezes, até nomear um procurador, Tenente Brasileiro Cavalcante Júnior⁸⁴⁸, que

⁸⁴⁶ MELLO, 2009, pp. 145-147.

⁸⁴⁷ Idem, p. 160.

⁸⁴⁸ Normalmente os procuradores eram trabalhadores das Delegacias, alguns poderiam ser os próprios policiais.

deveria assinar em seu nome. Para nossa sorte, ele deixou duas, de próprio punho, no processo. Dessa maneira, é possível identificar que são duas assinaturas diferentes, mas da mesma pessoa. Vejamos abaixo:

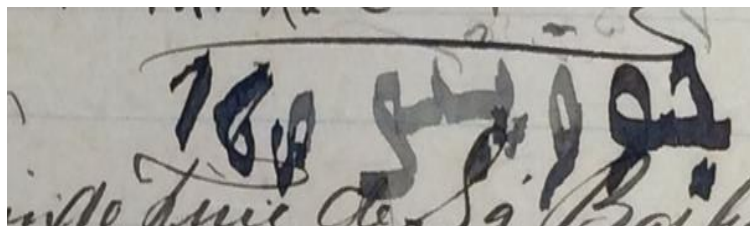


Figura 88. Primeira assinatura de João Gonçalves da Rocha, no processo criminal de 1907. Fonte: Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 4v.

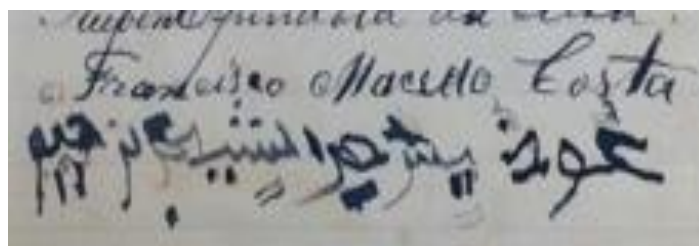


Figura 89. Segunda assinatura do mesmo alufá, logo após os primeiros depoimentos das testemunhas. Fonte: Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, fls. 10v.

Em esforço conjunto, novamente, com o professor doutor em letras orientais da USP, especialista em língua e literatura árabe Felipe Benjamin Francisco, foi possível identificar na primeira assinatura, figura 88, o que parece uma das duas formas para “Juam” (João), جو ou جوم. Interessante notar que ao final da assinatura tem escrito, o que parece ser, o número 169 ou 168. Acredito que esse número possa ter referência à sua residência, rua Senador Pompeu, 168.

Já a segunda, figura 89, não é uma assinatura. O professor Felipe Benjamin Francisco conseguiu verificar o que parece ser uma expressão. A primeira parte da expressão começa com عوذ , que significa “Me refugio/Busco proteção”. O uso de expressões como أعوذ بالله , “Me refugio em Deus” é bem comum entre muçulmanos de diferentes denominações. No meio da expressão, encontramos a palavra شيد “sayyid”, “senhor”. Essa palavra pode fazer referência a Deus (Allah) ou ao Profeta Muhammad. Juntando o que foi possível traduzir dessa frase, pode-se formar algo parecido com a expressão “Me refugio/Busco proteção no senhor”.

Essa situação nos leva a questionar o que teria levado João Gonçalves da Rocha a escrever essa expressão, ao invés de sua assinatura, visto que, em um primeiro momento, ele já teria assinado? Buscando responder essa questão, encontrei na *Sunnah*, o conjunto

de orientações e leis islâmicas, algumas súplicas do Profeta por refúgio. Segundo a *Sunnah*, o Profeta costumava buscar refúgio em Allah durante provações e tribulações, como foi dito no *hadith* de Zaid ibn Thaabit: “Buscai refúgio em Allah contra provações e tribulações, tanto visíveis quanto ocultas”⁸⁴⁹. Nesta conjuntura, o *Qur’ân* também orienta os fiéis a buscarem refúgio em Allah. Na *sūrah* (capítulo) 23, intitulada *Al-Mu'minun* (Os Crentes), diz:

96. Repele o mal com aquilo que é melhor. Estamos Mais Bem-Conhecidos com as coisas que eles proferem.
 97. E diz: "Meu Senhor! Eu busco refúgio em Ti dos sussurros (sugestões) dos *Shayatin* (demônios).
 98. E eu busco refúgio em Ti, meu Senhor! para que eles não me procurem (ou se aproximem).⁸⁵⁰

Em ambas as situações, é orientado ao fiel que busque refúgio em Allah. Em circunstância parecida, podemos observar que os manuscritos encontrados com os revoltosos em 1835, tem o mesmo caráter de busca de amparo e proteção divina. A sura *An-Náss* (Os Humanos), especificamente, foi largamente utilizada na confecção de amuletos levados ao pescoço dos participantes da revolta. Essa sura foi revelada ao Profeta Muhammad em Meca. Ela tem seis versículos com pedidos de proteção a Deus e tinha como objetivo *fechar o corpo* do portador:

- Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso.
 1. Dize: Amparo-me no Senhor dos Humanos,
 2. O Rei dos Humanos,
 3. O Deus dos Humanos,
 4. Contra o mal do vil, que sussurra,
 5. Que sussurra aos corações dos humanos,
 6. Entre gênios e humanos!⁸⁵¹

A dificuldade em traduzir essa expressão, escrita por João Gonçalves da Rocha no lugar de sua assinatura, no processo, de acordo com a historiadora Priscila Mello, ao analisar os manuscritos malês de 1835, seria uma estratégia adotada na literatura aljamiada, operando um processo de dissimulação, conhecido como *taqiyya*. Esse termo significa recurso, solução intermediária empregada por muçulmanos perseguidos, que buscavam sobreviver em um ambiente hostil: “O mecanismo é a conversão externa e a observância secreta da fé islâmica com prática da *taqiyya*”⁸⁵². Concordando com essa alegação, o pesquisador das produções literárias aljamiada-mourisca na Espanha, Antonio

⁸⁴⁹ <https://sunnah.com/muslim/2> , narrado por Muslim, 2867. Acesso em: 19/02/2025.

⁸⁵⁰ <https://www.noblequran.com/translation/surah23.html> . Acesso em 19/02/2025.

⁸⁵¹ Idem, sura 114.

⁸⁵² MELLO, 2009, p. 163.

Vespertino Rodríguez, observa que as dissimulações aconteciam quando essas pessoas se sentiam oprimidas, criando uma literatura clandestina⁸⁵³.

Lembro que a situação de João Gonçalves era delicada, tinha acabado de ter sua residência invadida pela polícia, foi levado à Delegacia, onde passou por acusações de crimes, envolvendo sua prática religiosa. Motivos que, acredito, serem necessários para uma escrita clandestina. Uma dissimulação de assinatura, com uma expressão que não pode ser completamente traduzida, mas que indica seu alto grau de alfabetização e conhecimento na religião islâmica.

Essas informações podem indicar o nível de literacia alcançado por João Gonçalves da Rocha, em sua avançada idade, ao passo que aponta seu conhecimento do Livro Sagrado. No entanto, o cotidiano escolar dos africanos e afrobrasileiros muçulmanos no Rio de Janeiro de início do século XX, ia além da alfabetização na língua árabe, transcrição de trechos do *Qur'an* e confecção de amuletos. O jornalista João do Rio, em seu conjunto de crônicas, *As Religiões no Rio*, menciona que esses muçulmanos levavam muitos anos estudando a religião: “para ser alufá é preciso grande estudo”⁸⁵⁴. Nessa mesma crônica, o jornalista descreve uma cerimônia de ordenação de novos alufás em 1904:

Quando o jovem alufá termina o seu exame, os outros dançam o *opa-suma* e conduzem o iniciado a cavalo pelas ruas, para significar o triunfo. [...] As cerimônias realizam-se sempre nas estações dos subúrbios, em lugares afastados, e os alufás vestem as suas roupas brancas e o seu gorro vermelho.⁸⁵⁵

A formação de novos alufás também era presente no cotidiano muçulmano do Rio de Janeiro. Dessa maneira, entende-se que os alufás não eram todos advindos de Lagos, alguns iniciaram-se na então Capital da República do Brasil. Contando com a presença de outros alufás, durante a iniciação os candidatos deveriam passar por um exame sobre seu conhecimento sobre o Livro Sagrado e outras áreas. Isso indica um alto nível de literacia entre a comunidade de muçulmanos africanos e afrobrasileiros da cidade.

Logo, essa informação desafia as alegações do viajante turco al-Baghdadi, na década de 1860, e do médico Raymundo Nina Rodrigues em fins do século XIX. Al-Baghdadi afirma que o nível de conhecimento da comunidade muçulmana do Rio de

⁸⁵³ RODRÍGUEZ in SIDARUS, 2001, p. 85.

⁸⁵⁴ RIO, 1976, p. 6.

⁸⁵⁵ Idem, p. 6.

Janeiro era rudimentar, enquanto Nina Rodrigues declara que o Islã estava exclusivamente ligado aos nascidos no continente africano. Essa última alegação pode ser questionada pela história do alufá Paulo José Ferreira, nascido na Bahia no século XIX, na próxima sessão.

A Casa de Detenção

Buscando indícios, fragmentos da vida de João Gonçalves da Rocha, tal qual um caçador, atrás das pistas mudas deixadas pela presa, para narrar uma história⁸⁵⁶, encontrei sua ficha na Casa de Detenção do Distrito Federal de 1911. Mesmo ano em que tem fim o processo criminal aberto em seu nome.

Essa fonte, exposta abaixo nas figuras 91 e 92, indica que o alufá ficou preso na Casa de Detenção do Distrito Federal⁸⁵⁷ do dia 16 de maio de 1911, e solto no dia 17 de maio do mesmo ano. Ficando preso por vinte e quatro horas. O que salta aos olhos é que na ficha está descrito que o motivo da prisão está nos artigos 52 (parágrafo 2º) e 53, do Decreto 6994 de 1908. Esses artigos contidos no Decreto 6994 dispõem sobre os casos de internação, na Casa de Detenção. Dessa forma, esses artigos tratam dos crimes de vadiagem, capoeiragem, mendicância e desordem, que deveriam ser punidos com internação na Casa de Detenção

Art. 52. São compreendidos nessas classes [vadios, mendigos, capoeiras e desordeiros]:

§ 2º Os que, por hábito, andarem armados em correrias provocando tumultos e inculcando terror, quer aproveitando o movimento da população em festas e solenidades públicas, quer em manifestações de regozijo e reuniões populares ou em outras quaisquer circunstâncias.

Art. 53. Os indivíduos classificados no artigo anterior, §§ 1º, 2º, e 7º, serão condenados pela primeira infração entre os limites do mínimo e máximo de seis meses a dois anos de residência na Colônia, tendo-se em consideração a idade e o sexo do processado.⁸⁵⁸

⁸⁵⁶ GINZBURG, 1989, p. 152.

⁸⁵⁷ A Casa de Detenção do Distrito Federal, antes Casa de Detenção da Corte, e até pouco tempo atrás, era chamada de Complexo Penitenciário Frei Caneca, desativado em 2006, localizava-se na rua Frei Caneca, no bairro do Catumbi, região central do Rio de Janeiro. Era conhecido por ser o maior presídio do país. A Casa de Correção da Capital Federal funcionava nas dependências da Casa de Detenção.

⁸⁵⁸ <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-6994-19-junho-1908-518089-republicacao-104336-pe.html>. Acesso em: 26/02/2025.

[illegible]

Visto isso, é importante lembrar que no processo é descrito, no Auto de Apreensão, que dentre os objetos recolhidos pela Polícia, estava um fuzil, sem mais informações sobre. Esse deve ter sido o motivo da acusação pelo artigo 52, parágrafo 2º. Outra informação importante é que o Decreto 6994 reorganizava a Colônia Correcional de Dois Rios, localizada em Ilha Grande, região da Costa Verde do Rio de Janeiro. Apesar disso, mesmo tendo sido acusado pelos artigos contidos nesse Decreto, João Gonçalves da Rocha cumpriu pena na Casa de Detenção do Distrito Federal, que era localizada na região central do Rio de Janeiro. O livro de matrícula em que a ficha acima se encontra, dá conta dos encarcerados na Casa de Detenção.

João Gonçalves ficou preso durante um dia nesse local. Essa situação era corrente entre aqueles que eram enviados à Casa de Detenção, diferente da situação dos que eram encarcerados na Casa de Correção que funcionava no mesmo prédio, onde eram cumpridas as penas de fato.

As fichas podem trazer mais informações sobre a vida dessas pessoas. Nesse caso, cruzando com a base que temos do processo criminal, é possível ter a certeza de que se trata, realmente, da mesma pessoa. Em ambas as fontes é mencionada a cor da pele, preta, do acusado, o local onde teria nascido, na África e seu grau de alfabetização no português, que já sabemos ser nula. Além disso, a idade de 85 anos que diz ter em 1911, passados quatro anos desde o início do processo em 1907, em que disse ter 81 anos. João Gonçalves revela na ficha que era proprietário. A mesma situação ocorre no Auto de Qualificação, de 1907 e no interrogatório em 1911, em que o acusado também diz ser proprietário.

Pensando nisso, é provável que o endereço em que João Gonçalves diz residir, na ficha da Casa de Detenção, rua Senador Pompeu, 183, possa ser uma de suas propriedades, visto que, durante todo o processo, ele diz residir há muitos anos na mesma rua, número 168.

Já os nomes de seus pais entram em contradição quando cruzamos as duas fontes. No processo João diz ser filho de José Marcos e Maria Adão, enquanto na ficha, da figura 91, constam os nomes Hugobaia (Hugo Baía?) da Rocha e Fetunia da Rocha. Ainda no processo, na folha de identificação do Gabinete de Identificação e Estatística da Delegacia, confeccionada em 5 de dezembro de 1907, mesma data que se inicia o processo, João Gonçalves informa outros nomes para seus pais: Benedicto de tal e Benedicta de tal.

Essa discordância entre as fontes leva a duvidar se são as mesmas pessoas. Não obstante, todas as outras informações se cruzam perfeitamente. Pensando nisso, podemos fazer dois questionamentos para essas fontes: qual teria sido a motivação que levou João a dar informações contraditórias para as duas fontes? Será que ele ainda se lembrava dos nomes ocidentais dos pais, levando em conta sua avançada idade?

Sobre o primeiro questionamento, quando trabalhamos com fontes da repressão é importante, sempre, levar em consideração que essas pessoas passavam por um momento de violência psicológica e litúrgica, às vezes física. Estavam lidando com agentes da

polícia que desejavam, a todo custo, criminalizar suas práticas e modo de vida. Diante do exposto, a primeira ideia que salta aos olhos é a omissão dos verdadeiros nomes de seus pais.

Os diferentes nomes que constam nas fontes são portugueses, conduzindo a hipótese de que, provavelmente, seus pais vieram ao Brasil na condição de escravizados. João pode ter vindo junto, já que pela idade informada por ele, 85 anos, teria nascido na década de 1820.

Ele informa, ainda, que nasceu em Lagos, portanto, pode ter sido vítima no tráfico negreiro ainda criança ou adolescente, entre as décadas de 1840/1850, quando a preferência desse comércio ilegal era de crianças e adolescentes, visando sustentar o sistema escravista por mais tempo. Lembro aqui que em 1845, Kosoko toma o poder em Lagos, destituindo Akitoye⁸⁵⁹ e restabelecendo o comércio negreiro na região. Essa situação só vai mudar na década de 1850, quando a Coroa Britânica estabelece um consulado na cidade, proibindo esse tipo de comércio.

Insisto que essa situação de João Gonçalves da Rocha tem muitas semelhanças com a de Horácio de Sá Pacheco, que vindo ao Brasil na condição de escravizado, por volta da década de 1820, parece não se lembrar dos nomes de seus pais, durante o processo. A folha do Gabinete de Identificação consta que Horácio ignora os nomes de seus pais. Mais à frente, no Auto de Qualificação, o acusado diz que se chamam Abat de tal e Abalazo de tal. Ora, Horácio já tinha uma idade avançada, poderia ter esquecido dessa informação, assim como pode ser o caso de João Gonçalves.

Esse cenário se repete em outros processos. Vejamos o processo criminal de Antonio Francisco de 16 de outubro de 1899, acusado pelo artigo 157, do Código Penal de 1890. Consta que Antonio era brasileiro, de cor preta, com 52 anos e curandeiro, residindo na rua do Lavradio, n. 42, Centro do Rio de Janeiro⁸⁶⁰. Quando questionada sua filiação, Antonio diz não se lembrar dos nomes de seus pais.

Portanto, se continuarmos navegando nessa hipótese de que João Gonçalves da Rocha teria chegado ao Brasil por intermédio do tráfico negreiro, ele poderia ter se tornado um alufá em terras brasileiras. Confirmando o que disse João do Rio em 1904,

⁸⁵⁹ Para mais informações sobre esse assunto, ver o capítulo 2.

⁸⁶⁰ Processo de Antonio Francisco. CT.691.C1959/F11, 1899.

que havia cerimônias de iniciações de novos alufás no Rio de Janeiro. O corpo religioso islâmico era forte e altamente instruído.

Voltando às fichas da Casa de Detenção, é possível extrair outra informação sobre João Gonçalves. Em 5 de dezembro de 1907, quando foi levado a prestar esclarecimentos na Delegacia, na folha do Gabinete de Identificação, João revela ser casado. Já no Auto de Qualificação, de primeiro de outubro de 1908 ele diz ser viúvo. Situação que se repete na ficha da Casa de Detenção. Não existem informações sobre sua vida conjugal em nenhuma das duas fontes, para além do estado civil.

Por último, ao que parece João conseguiu se livrar das amarras da polícia. O processo termina em 1911, e seguindo a maioria dos processos movidos pelo artigo 157, foi considerado improcedente. A ficha da Casa de Detenção alega que, após pagar fiança, ele teria sido solto no dia seguinte à prisão. Além disso, o Delegado autorizou a devolução do valor pago da fiança e de seus objetos apreendidos, ao fim do processo em 1911.

A história aqui contada é, assim como as demais, fruto de construção de experiências históricas fundamentada pelos documentos em que foi possível extrair o máximo de informações, testemunhos e evidência de uma pequena parte da vida desse homem. Tomando como base as considerações do historiador Nielson Rosa Bezerra: “mesmo que não seja possível preencher todas as lacunas, é possível inserir o sujeito em seu contexto, buscando relações próximas, tomando como exemplo outras pessoas que ocupavam posições sociais semelhantes⁸⁶¹”. Quando trabalhamos com análises de trajetórias a busca por indícios e pequenos detalhes são essenciais, e ajudam a contar uma história, dentre tantas que essas pessoas tiveram em vida.

Abaixo, transporto o leitor para mais uma dessas histórias. Pulando de início do século XX, em que estávamos, para a década de 1930, em busca de mais indícios da presença islâmica africana no Rio de Janeiro.

⁸⁶¹ BEZERRA in SANTOS, 2023, p. 849.

4.1.5 Paulo José Ferreira – “Chefe da Religião Mahometana no Brasil”



Figura 92. Fotos de Paulo José Ferreira anexadas ao processo em que foi acusado pelo artigo 157, do Código Penal de 1890. Fonte: Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 23.

[...] conhece o acusado Paulo José Ferreira, que é oficiante ou pastor da religião maometana nesta Capital e o depoente frequenta a casa como um adepto, que é dessa religião; que, frequentemente há reuniões na casa do acusado para a leitura do Alcorão realizando-se também preces; que o acusado não se inculca curador de moléstias nem tão pouco usa de passes ou outros artifícios para deslizar negócios difíceis; que, naturalmente as preces, de vez em quando, são destinadas a obter o alívio de aflições do adepto da religião.⁸⁶²

Esse é o depoimento da testemunha de defesa do processo de Paulo José Ferreira de 1936, Leonel Moreira Pires Ferraz, natural do Rio de Janeiro, com 59 anos de idade, empregado público municipal e alfabetizado. O leitor vai perceber que os dois últimos alufás tem fotografias anexadas ao processo, antes, só tínhamos conhecimento do rosto de um deles, Horácio de Sá Pacheco pelo jornal. Uma peculiaridade do processo de Paulo José é a estratégia de seu advogado em solicitar depoimentos de testemunhas de defesa, os próprios frequentadores das sessões religiosas da casa do alufá.

Paulo José era morador da rua Orestes, número 23, no bairro de Santo Cristo, região central/portuária do Rio de Janeiro. E foi nesse mesmo endereço que os policiais da Delegacia de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, prenderam o acusado em flagrante, após denúncia, pelo artigo 157⁸⁶³ do Código Penal de 1890. A rua Orestes é um

⁸⁶² Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 47, 47v.

⁸⁶³ Mesmo com o fim da Primeira República e início do governo provisório de Getúlio Vargas, o Código Penal de 1890 ainda era utilizado. No capítulo 3 o leitor pode encontrar mais informações sobre o processo de modernização das Delegacias e a criação da Delegacia especializada no combate ao baixo espiritismo, regulamentada por Getúlio Vargas.

pequeno logradouro próximo ao morro da Providência, dentro da região da Pequena África Carioca.



Figura 93. A rua Orestes, n. 23, atualmente. Essa rua, hoje em dia, fica próxima do Morro da Providência e da Cidade do Samba, região portuária do Rio de Janeiro. O bairro de Santo Cristo era ocupado por trabalhadores do porto e comerciantes, abrigando também, uma das mais antigas e tradicionais escolas de samba, a Vizinha Faladeira, fundada na década de 1930. Fonte: Google Maps.

Paulo José além de ser o alufá mais novo aqui apresentado, com 49 anos na época do processo de 1936, é o único afrobrasileiro. Todos os demais alufás dizem ser oriundos do continente africano, particularmente da região da África Ocidental. Já Paulo José diz ser natural do Estado da Bahia, e ter vivido por vinte e três anos na “África, terra de seus antepassados”⁸⁶⁴. Paulo José se destaca aqui, também, por ter além do processo de 1936, um inquérito aberto em 1933, em flagrante pelo artigo 157. Depois, já na década de 1940, é possível encontrar o alufá sendo preso novamente, no episódio conhecido como *Devassa de 1941*, onde mais de 80 casas de culto foram invadidas em 48 horas, e cerca de oitenta líderes religiosos levados à prisão, situação amplamente divulgada nos jornais da época.

No processo de 1936 é onde encontramos mais informações sobre esse alufá. A foto anexada ao processo, figura 93, já traz alguns indícios. Diferente da foto de Horácio de Sá Pacheco que usa vestes tradicionais de muçulmanos africanos, Paulo José está vestindo terno e gravata, assim como as vestimentas de João Sany e Emmanuel Ojo Smith são descritas.

Paulo José foi acusado de praticar magia negra, utilizando objetos marcadamente muçulmanos. O investigador de polícia que aparece em diversos processos do artigo 157

⁸⁶⁴ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 28.

e 158 da década de 1930, José Tuyuty Batalha, disse ao Delegado Demócrito de Almeida⁸⁶⁵ que flagrou Paulo José praticando em sua residência, magia negra, quando ele dava consulta a uma senhora de nome Amélia dos Santos. O investigador apreendeu com o acusado: “um bloco com vários rabiscos em tinta vermelha, e algumas cartas que neste ato apresenta, bem como dois colares, uma tábua, oito talismãs, um vidro, contendo um pó, com o rótulo Alsafrão”⁸⁶⁶.

Chamo a atenção para a referência ao “bloco com rabiscos em tinta vermelha”. Não há essa referência nos manuscritos dos demais alufás. Os bilhetes encontrados na residência de João Sany não têm escritos na cor vermelha. Entretanto, pode-se encontrar manuscritos nessa cor nas apreensões da polícia baiana, entre os revoltosos do Levante dos Malês de 1835. A pesquisadora Juliane Muller, ao analisar esses manuscritos da coleção do médico Nina Rodrigues, percebeu que no mesmo documento algumas frases eram destacadas em vermelho. Segundo Muller, essa cor era utilizada para marcar a vocalização de textos corânicos:

A vocalização vermelha prevalecia em manuscritos do *Qur'ân* dos séculos X ao XII. Para além dessa época, manteve-se apenas na parte ocidental do mundo islâmico, ou seja, na África Setentrional e Ocidental e na Península Ibérica, enquanto já tinha caído em desuso no Oriente.⁸⁶⁷

Em uma reconstrução de um desses manuscritos, contido no livro *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, Juliane Muller apresenta as partes destacadas em vermelho e o restante em preto:

⁸⁶⁵ Delegado da Primeira Delegacia Auxiliar, onde foi criada a Sessão de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações. Grande parte dos processos arrolados pelos artigos 157 e 158, na década de 1930, passam pelas mãos de Demócrito de Almeida.

⁸⁶⁶ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 6.

⁸⁶⁷ MULLER, 2020, p. 100.



Figura 94. Reconstrução do manuscrito da coleção de Nina Rodrigues, pertencentes aos revoltosos do Levante dos Malês, de 1835, por Juliane Muller. Fonte: MULLER, 2020, p. 98.

Essa reconstrução é a junção de duas litografias contidas na obra do médico Nina Rodrigues, em que foi possível obter o texto original, com as cores originais. Segundo Muller, esse texto trata-se de um trecho do *Qur'ān*, começando com o oitavo e último versículo da sura *al-Sharḥ* (“O Dilatar”). No fim, encontra-se o meio do terceiro versículo da sura *al-Tīn* (“As Figueiras”). A pesquisadora acredita que esse manuscrito tenha feito parte de um livreto, usado como amuleto. A tradução possível ficou assim:

E o teu senhor te aspira!
 [em vermelho] Sura “as Figueiras”, mecana⁸⁶⁸
 [em vermelho] Ela consta de oito versículos
 Em nome de Deus, o Misericordioso, o Misericordioso
 Pelas figueiras e pelas oliveiras
 Pelo Monte Sinai
 Por este⁸⁶⁹

Além da vocalização, a tinta vermelha poderia ser usada para a escrita do título da sura e como divisor de versículos. Juliane Muller chama a atenção para os sinais diacríticos⁸⁷⁰ (*rasm*) em vermelho, no manuscrito acima, e para o desenho no canto da folha com a letra árabe ث (Thaa) por dentro, que tem a função de marcador das divisões litúrgicas corânicas:

O *Qur'ān* inteiro consta de trinta partes (*juz'*) de igual tamanho. A metade de cada parte (*ḥizb*, pl. *aḥzāb*) corresponde a um sexagésimo do texto. Nalguns manuscritos do *Qur'ān*, nomeadamente da África Setentrional e Ocidental, são marcados não apenas os inícios de cada *juz'* e *ḥizb*, mas também as divisões

⁸⁶⁸ As suras do *Qur'ān* são divididas em mecanas e medinenses, de acordo com o local de sua revelação, em Meca ou em Medina.

⁸⁶⁹ MULLER, 2020, p. 99.

⁸⁷⁰ Sinais gráficos colocados em cima ou embaixo de letras que modificam sua pronúncia.

dos *aḥzāb* em oitavos, cujos inícios são indicados à margem do texto com as letras ب , ث , ن [respectivamente Baa/ Thaa/ Nuun]. Essas letras, por sua vez, são cercadas por linhas verticais ou quadros que podem ter diferentes formas e decorações.⁸⁷¹

Levando essas informações em consideração, lembro aqui do depoimento da testemunha de defesa de Paulo José, Leonel Moreira Pires Ferraz, que afirma que o acusado era “pastor da religião maometana nesta Capital”⁸⁷². Segundo essa testemunha, o alufá presidia reuniões religiosas em sua residência para a leitura do Livro Sagrado, junto com preces. Por isso, acredito que esse bloco com escritos em vermelho tomado pela polícia na residência do alufá, possa ser um manuscrito tal qual os analisados por Juliane Muller, com orações do *Qur’ān*, e em vermelho a vocalização que guiaria as reuniões e preces.

Levando em conta que esse alufá era baiano, de pais *yorùbá*, que viviam na Bahia e podem ter entrado em contato com algum dos revoltosos de 1835. Além disso, Paulo José estudou a religião islâmica na África Ocidental, onde viveu por 23 anos, local de onde muitos revoltosos eram naturais. Investigando mais à fundo a trajetória de Paulo José Ferreira, encontrei nas pesquisas do linguista afro-americano, Lorenzo Dow Turner (1890-1972), que esteve na Bahia entre os anos de 1940 e 1941, pesquisando as línguas africanas que ainda eram faladas no país e os contatos tecidos entre Nigéria e Brasil, menções ao alufá, revelando detalhes de sua trajetória de vida. Um homem chamado José Bonifácio Rodrigues, do Rio de Janeiro, conta para o pesquisador que Paulo José Ferreira teria retornado, junto com seus pais e irmãos, para o continente africano, especificamente Lagos.

África, Terra de seus Antepassados: a Trajetória de Paulo José Ferreira

A polícia no desejo, não de cumprir a Lei, e sim de exibição, prendeu o indiciado, dentro da sua habitação quando conversava com diversos amigos, e adeptos da religião de Mahomet, professada pelo indiciado, visto ter sido criado, pelos seus antepassados, dentro destes princípios, e sempre os aceitou, pois, outra religião não conheceu durante os 26 anos que habitou na África.⁸⁷³

A citação acima é um trecho da defesa de Paulo José feita pelo advogado Mário José da Costa, em 19 de abril de 1937, que resultou, alguns dias depois, na improcedência do processo movido pela Justiça. Nesse primeiro momento há indícios sobre a trajetória

⁸⁷¹ MULLER, 2020, p. 105. Grifos meus.

⁸⁷² Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 47.

⁸⁷³ Idem, fls. 56.

de Paulo José. Ele teria tido contato com a religião islâmica desde criança, dentro de sua família.

Cruzando essa informação que o processo nos revela, com a pesquisa de Lorenzo D. Turner é possível recriar uma parte da trajetória desse alufá. O pesquisador conta que Paulo José, entre os anos de 1940 e 1941 encontrava-se no Rio de Janeiro, onde, por muitos anos, trabalhou tanto no comércio de itens religiosos africanos, como no mercado mágico da cidade, dando consultas e realizando trabalhos espirituais para o amor, saúde e ensinando a religião islâmica.

Paulo José Ferreira era filho de Paulino José Ferreira e Idalina Rachel da Silva, ambos de etnia *yorùbá*, que estavam na Bahia na condição de escravizados. Ele nasceu em 1886, e em 1889, quando tinha três anos de idade, após a abolição da escravatura, foi junto com sua família para Lagos. Paulo José foi criado em Lagos e estudou a religião islâmica em Kano, cidade do norte da Nigéria. Ele tinha cinco filhos e algumas irmãs, que viviam nas duas cidades, e com quem trocava correspondências quando estava no Brasil. Além disso, com a rentabilidade de seus negócios no Brasil, ele conseguia sustentar sua família do outro lado do Atlântico⁸⁷⁴.

A partir desse relato, podemos pensar em possibilidades. Sabemos que após a Revolta de 1835 na Bahia, houve uma intensa perseguição contra africanos muçulmanos, com especial atenção aos libertos. Uma das medidas tomadas pelo governo determinava a expulsão de toda a população africana liberta, além de colocar os escravizados muçulmanos em estrita vigilância⁸⁷⁵. A pesquisadora Lisa Earl Castillo acrescenta que

O sentimento antiafricano provocado pela rebelião foi particularmente forte contra os nagôs, mas também se estendia a outras nações que incluíam seguidores do Islã. Isso é claramente refletido na demografia dos passaportes emitidos. De 386 africanos cujos registros de passaportes declararam nações específicas, os mais numerosos eram os nagôs (32%), seguido pelos haussás (23%).⁸⁷⁶

Nagô era o nome pelo qual os *yorùbá* eram conhecidos na Bahia. Segundo ainda a análise de Lisa Earl Castillo, se juntarem todos os passaportes emitidos a pessoas

⁸⁷⁴ TURNER, 1942, pp. 64, 65.

⁸⁷⁵ REIS, 2003, pp. 454, 479.

⁸⁷⁶ CASTILLO, 2016, p. 115.

associadas ao Islã, o número total chega a 80%⁸⁷⁷, claramente uma política anti-islâmica na Bahia pós Revolta dos Malês.

Com todo esse clima de perseguição instaurada, ficaria difícil um africano muçulmano *nagô/yorùbá* viver na Bahia. Não está clara nas fontes a informação de que os pais de Paulo José seriam muçulmanos, ou a data em que foram trazidos escravizados à Bahia. Paulo diz em seu depoimento que foi criado dentro dos princípios da religião muçulmana, assim como seus antepassados. Desta maneira, podemos levantar a hipótese de que seus pais fossem muçulmanos e conseguiram escapar dos olhos da repressão baiana. Se os pais de Paulo José tiverem sido levados à Bahia na década de 1840, a situação estaria diferente. Nesse período as requisições de passaportes por africanos libertos para retorno à África tinham caído bastante, ao mesmo tempo em que aumentaram os pedidos de passaportes com o motivo de “tratar de negócios”.

Sobre essa situação, Lisa Earl Castillo acredita que esse aumento de africanos libertos requerendo passaportes para esse motivo, era uma estratégia para camuflar o tráfico de africanos que, mesmo com a lei de 1831, a “lei para inglês ver”, ocorria⁸⁷⁸. Segundo sua análise, homens empregados nesse comércio com a África, frequentemente aproveitavam para comprar cativos e revender no Brasil⁸⁷⁹. Esse foi o caso de Rufino José Maria, o Alufá Rufino, liberto *nagô* que nesse período trabalhava como cozinheiro em navios negreiros, e aproveitava para trocar mercadorias na Costa por um pequeno número de cativos, que seriam revendidos no Brasil⁸⁸⁰.

Grande parte dos retornos para a Costa Africana entre 1835 e 1840 tiveram destino o Reino do Daomé, onde esses retornados ganharam o nome de *agudás*⁸⁸¹ e criaram comunidades baseadas na experiência vivida no Brasil. A partir da década de 1850, grande parte desses retornos terão destino a cidade de Lagos.

⁸⁷⁷ CASTILLO, 2016, p. 116.

⁸⁷⁸ João J. Reis, Flávio Gomes e Marcus Carvalho argumentam que entre o período de 1831-35 e 1836-40, a importação de escravos pelo Brasil cresceu mais de 150%. De 93.700 para 240.600. Fonte: REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 99.

⁸⁷⁹ CASTILLO, 2016, pp. 126, 127.

⁸⁸⁰ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, pp. 167-171.

⁸⁸¹ Segundo Milton Gurán o termo *agudá* é utilizado na região da Costa da África, principalmente no Benin, para identificar africanos *yorùbá* e *fon* que possuem sobrenome de origem portuguesa. Esse termo teria se originado da transformação da palavra *Ajudá*, nome português de *Uidá*, em referência ao forte do reino do Daomé construído no século XVIII. Grande parte dos *agudás* atuais são descendentes de traficantes de cativos, comerciantes brasileiros e ex-escravizados que retornaram do Brasil. Fonte: GURAN, 2020, p. 3.

Já na década de 1850 toda essa conjuntura sofre mudanças. Com a intervenção britânica na cidade de Lagos, um dos principais portos escravistas, e depois nas regiões interioranas próximas, o tráfico de cativos passa a ser proibido e os traficantes perseguidos, causando uma queda perceptível. Por isso, acredito que os pais de Paulo já eram muçulmanos e teriam conseguido camuflar suas crenças religiosas, até a abolição da escravatura, quando conseguiram retornar à Costa africana.

Além disso, Paulo José diz que não conheceu outra religião nos vinte e seis anos em que viveu em Lagos e Kano. Esse período equivale ao tempo de estudos nas escolas corânicas para aqueles que desejavam se tornar Alfas/Alufás, sábios muçulmanos. Paulo teria começado seus estudos em Lagos e depois migrado para Kano, cidade haussá muito procurada por aqueles que queriam se tornar mestres da religião islâmica. A historiadora Priscila Mello conta que boa parte dos escravizados muçulmanos encontrados na Bahia, pertenciam as cidades de Kano, Katsina e Bornu, todas cidades da etnia haussá. Kano também foi uma das cidades por onde um africano muçulmano de nome Ali Eisami Gazirmabe, natural do Bornu, relata ter estudado a religião, até ter sido capturado e vendido aos europeus em Porto Novo em 1818⁸⁸².

Abaixo, o mapa com a possível rota que Ali Eisami Gazirmabe traçou até chegar a Porto Novo. Com esse mapa é possível entender o caminho percorrido por Paulo José Ferreira no século XX, saindo da cidade de Lagos em direção à Kano, já no interior do ocidente africano.

⁸⁸² Ali Eisami Gazirmabe, conhecido em Serra Leoa como Willian Harding, era de etnia fulbe e conta ter nascido em Gazir, província do Bornu, em 1780. Era filho de um professor muçulmano. Ali Eisami Gazirmabe passou por diversas cidades, após o Bornu, em 1808, ter sido invadido pelas forças revolucionárias de Uthman Dan Fodio, entre elas estavam as cidades haussás Kano e Katsina e a região *yorùbá* de Òyó. Após ser vendido e embarcado, em 1818, o navio em que estava foi interceptado pela marinha britânica e enviado a Serra Leoa, onde teve seu relato registrado. Ali conta que começou seus estudos corânicos aos sete anos, mesma idade que Hâmpaté Bâ diz ter começado também, e aos onze tinha completado a leitura do Livro Sagrado, ou seja, finalizado a primeira etapa da educação corânica. Fonte: SMITH, LAST, GAMBO GUBIO in CURTIN, 1967, pp. 199-216.

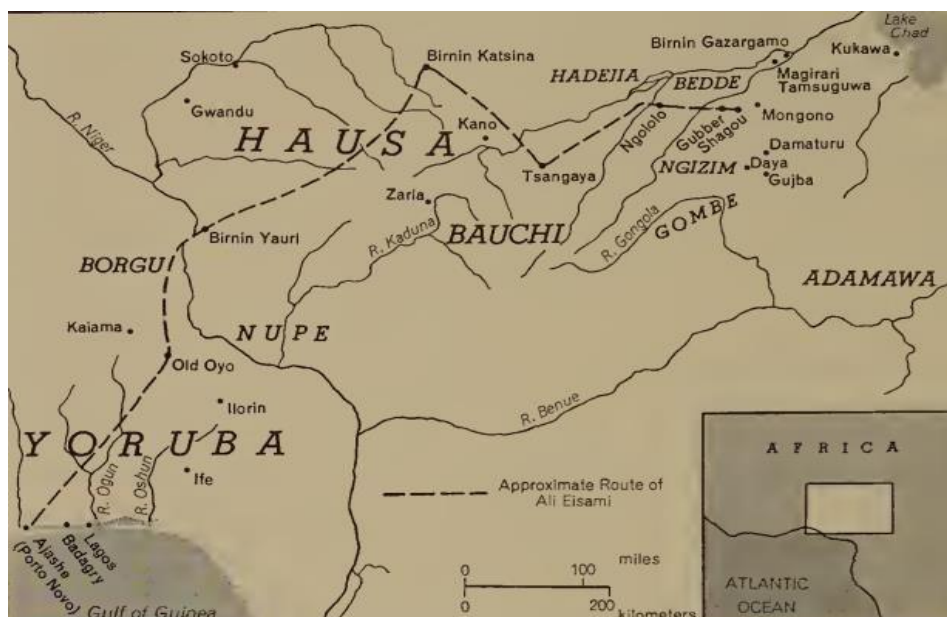


Figura 95. Mapa com a rota percorrida por Ali Eisami Gazirmabe, saindo das cidades do interior, na região fulani do Bornu, até o litoral, em Porto Novo, onde foi comercializado aos europeus. Fonte: SMITH, LAST, GAMBO GUBIO in CURTIN, 1967, p. 202.

Portanto, Paulo José estudou em Kano bem na época em que a cidade despontava como um grande centro de estudos da religião islâmica. De acordo com o pesquisador Ogunnaike, que analisou algumas das pessoas que Lorenzo Turner menciona em sua pesquisa, Paulo José teria feito um caminho diferente dos demais mestres muçulmanos formados em Kano:

De uma perspectiva iorubá, a única parte estranha da história de Ferreira é que ele falava português e trabalhava no Brasil, pois era bastante comum para homens iorubás que desejavam se tornar alfa (a palavra iorubá para um estudioso ou clérigo muçulmano) estudar em grandes centros como Ilorin ou Kano, estabelecer conexões familiares lá e retornar às suas comunidades para ensinar.⁸⁸³

Paulo José Ferreira expandiu sua rede religiosa e incluiu as comunidades muçulmanas brasileiras na sua trajetória. Esse pode ter sido o motivo pelo qual a testemunha de defesa Leonel Moreira Pires Ferraz, ao ser requerido pelo advogado de defesa de Paulo, disse que: “[...] existe nesta Capital uma sociedade dos maometanos do Brasil e sob os auspícios dessa é que o acusado exerce a sua missão”⁸⁸⁴. Sabemos que existiam alufás ensinando a religião e presidindo as sessões religiosas no Rio de Janeiro republicano, entretanto, falta ter a dimensão do corpo de crentes que frequentavam esses espaços. No caso de Paulo José, algumas dessas pessoas foram de livre e espontânea

⁸⁸³ OGUNNAIKE, 2021, p. 16. Tradução minha.

⁸⁸⁴ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 48v.

vontade até a Delegacia depor em favor do acusado, o que permitiu conhecer um pouco quem eram esses praticantes da religião no Rio de Janeiro.

“O Conhecido Macumbeiro”

[...] às 16 e meia horas ao chegar no prédio da rua Orestes, n. 23, assistiu o acusado presente conhecido macumbeiro, tendo em sua frente um carneiro, sendo voz de todos que o mesmo ia ser sacrificado para um trabalho, no solo ainda estavam 16 búzios e o acusado presente estava, segundo dizia, encarnado em “Muçulmano” [...] ⁸⁸⁵

O depoimento acima da testemunha José Tuyuty Batalha, investigador de Polícia já conhecido do leitor, compõe o inquérito aberto contra Paulo José Ferreira em 1933, e traz a informação de que o alufá já atuava na rua Orestes, região da Pequena África Carioca, antes do processo aberto em 1936. Em ambas as ocasiões, Paulo foi levado à Primeira Delegacia Auxiliar, onde existia a sessão de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, mesmo local em que diversas lideranças religiosas afro cariocas serão encaminhadas na década de 1930.

Na ocasião desse inquérito, Paulo foi acusado pelo artigo 158⁸⁸⁶ do Código Penal de 1890. Os investigadores de Polícia que participaram dessa invasão à residência do acusado, afirmam ter recebido denúncia de que ele iria sacrificar um carneiro, conforme ordem de “seu protetor muçulmano”⁸⁸⁷. Já vimos mais acima, no capítulo 3, que é comum o sacrifício de carneiros na segunda maior celebração do Islamismo, *Eid Al-Adha* (Festa do Sacrifício), comemorada no décimo dia do mês de *Zul Hijjah*, do calendário lunar, seguido pelos muçulmanos, o que pode explicar essa situação. A presença dos 16 búzios identifica o diálogo religioso tecido nas ruas do Rio de Janeiro. O jogo de búzios, método divinatório comum até os dias atuais em casas de Candomblé *ketu/nagô*, mais utilizado é o chamado *Mérìndilogún*, que em *yorùbá* significa dezesseis, e só pode ser lido por um pai/mãe de santo.

Aqui esbarramos no conceito de encruzilhada cunhado pelo pesquisador Luiz Rufino que compreende a morada de Èṣù como um campo de possibilidades, compreendendo a coexistência de diferentes rumos em que diferentes saberes⁸⁸⁸ podem

⁸⁸⁵ Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 4.

⁸⁸⁶ Art. 158 – Ministar ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.

⁸⁸⁷ Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 4.

⁸⁸⁸ RUFINO, 2018, pp. 75, 76.

dialogar e tecer laços. O caso de Paulo José exemplifica esse conceito a partir do momento em que ele pratica a arte divinatória *yorùbá* em conjunto com práticas religiosas islâmicas, que já se cruzavam há alguns séculos no ocidente africano.

Nesse inquérito, diferente do processo de 1936, não houve testemunhas de defesa, mas Paulo pôde se defender, dizendo estar praticando a cura e a caridade para aqueles que o procuravam. Se analisarmos a festa *Eid Al-Adha*, percebemos que essa informação é pertinente. A tradição de sacrificar um carneiro nessa data tem como princípio a prática da caridade, em que a carne do animal é dividida com os mais pobres. Por isso, acredito que Paulo fazia referência a essa celebração em seu depoimento.

O Delegado José de Oliveira Brandão Filho conceituou a prática religiosa de Paulo como “magia negra”, e o acusado, “macumbeiro”, dizia “praticar uma esquisita caridade”⁸⁸⁹. Essas também foram as impressões do investigador da Polícia José Tuyuty Batalha em 1936, quando novamente invadiu a residência de Paulo José. Nessa ocasião o acusado dava consulta a uma cliente de nome Amélia dos Santos, que foi procurá-lo em busca de cura:

[...] na rua Orestes número 23 existia um senhor que dava consultas, pessoa essa capaz de curá-la do mal que sofre; que há 15 dias mais ou menos a depoente procurou o acusado presente e com o mesmo consultou-se, tendo o acusado receitado uma erva para o seu tratamento; que sentindo-se melhor dos seus males, hoje tornou a procurar o acusado para outra consulta não tendo conseguido receita, por ter sido o mesmo preso em flagrante e conduzido a esta Delegacia.⁸⁹⁰

Além de vender itens religiosos, liderar orações para a comunidade de muçulmanos no Rio de Janeiro, Paulo praticava a arte da cura, assim como visto com os alufás acima. Outra função do acusado era *desembaraçar* a vida de clientes. Na casa de Paulo foram encontradas algumas cartas, levadas pelos policiais como prova-crime. As cartas não estão anexadas ao processo, como no caso de João Sany, entretanto, os peritos do Gabinete de Pesquisas Científicas, a pedido do Delegado Demócrito de Almeida, analisaram duas cartas, descrevendo seus conteúdos:

Cópia – a – “Sr. Paulo. O meu tio já recebeu a carta do construtor. Agora peço que faça um trabalho para o Banco Nacional Ultramarino, aceitar a carta e dar decisão a favor da firma que o senhor tem o cartão aí. O meu tio vai no Banco na segunda feira. Peço que dê saída a mercadoria que está na Rua Ubaldino Amaral 91, loja e faça com que meu tio tenha calma. O meu tio mora na Rua

⁸⁸⁹ Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 15.

⁸⁹⁰ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 6, 6v.

Maria Amália 46 e nome dele é Antoni Mendes. Para semana vou aí. Vão 40.000 depois levo o resto.”

Cópia – b – “Desembaraçar a vida de Antoni Mendes que está muito atrapalhada não resolve os negócios. Rua Maria Amélia 46. Rua Ubaldino Amaral 91 loja”.⁸⁹¹

Nesse caso, O/A sobrinho/a de Antoni Mendes, negociante, assim como o acusado, pede um trabalho para que seus negócios desponham. Essas cartas, em conjunto com o depoimento da testemunha Amélia dos Santos, vão ser utilizadas pelos peritos para confirmar o crime do artigo 157, pois, segundo eles, Paulo estaria explorando a credulidade pública, à medida que sua clientela era levada a crer no “efeito maravilhoso e sobrenatural de objetos cabalisticamente marcados⁸⁹²”, por meio de valores altos cobrados.

Uma peculiaridade, frente aos outros alufás acima nesse caso, é que Paulo diz ser alfabetizado no português. Essa informação é curiosa pelo fato desse alufá ter estudado em escolas corânicas durante um bom tempo de sua vida, aprendendo a língua árabe. Entretanto, vindo de uma família de retornados ex-escravizados no Brasil, é possível que tenha mantido um contato com a língua, posteriormente aprendido a ler e escrever, já que vivia vindo ao Brasil vender itens afro religiosos e liderar sua comunidade de muçulmanos. Abaixo a primeira assinatura de Paulo no processo de 1936. Diferente da escrita de Emmanuel Ojo Smith, por exemplo, essa assinatura parece ser de uma pessoa que não dominava tanto a escrita em português ou, pela tensão do momento, poderia ter escrito de forma rápida.

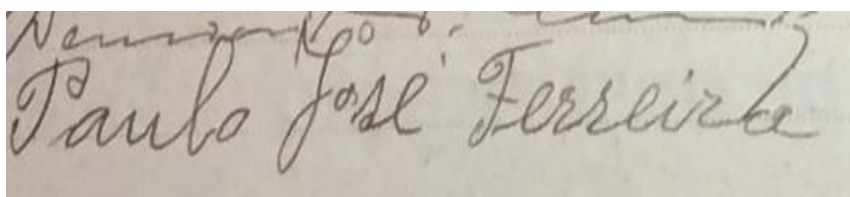


Figura 96. Assinatura de Paulo José Ferreira. Fonte: Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 5v.

Essa situação se repete em todos os momentos em que Paulo assina seu nome no processo. A figura 97 mostra um outro momento do processo. A ficha de identificação, produzida pelo Instituto de Identificação e Estatística traz outra assinatura de Paulo, junto com mais informações.

⁸⁹¹ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 34.

⁸⁹² Idem, fls. 34.

Instituto de Identificação e Estatística

17

Certifico que a presente «individual dactiloscópica» pertence a

O JOSÉ FERREIRA

de Paulino José Ferreira e de Idalina Rachel da Silva

9 anos: natural de Bahia

ação rud. Profissão motorista Estado Civil casado

o da prisão Art. 157 da C.L.Penaes. Idf. em 14 de Outubro de 1936

Rio de Janeiro, 14 de Outubro de 1936

Paulo José Ferreira O AUXILIAR

FIRMA DA PESSOA IDENTIFICADA

Figura 97. Ficha de identificação de Paulo José Ferreira, produzida pelo Instituto de Identificação e Estatística. Fonte: Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 17.

Nessa ficha, na parte cortada, é perguntado sobre a educação de Paulo, o que é respondido ser rudimentar. No primeiro Auto de Qualificação, de 13 de outubro de 1936, ao ser perguntado pelo Delegado se sabia ler e escrever, ele diz que sabia somente escrever. Já no interrogatório que aconteceu no dia 21 de novembro do mesmo ano, ao ser feita a mesma pergunta, Paulo respondeu que só sabia assinar o nome. Já no interrogatório do dia 19 de abril de 1937, Paulo revela que sabia ler e escrever. Ora, Paulo diz nesse mesmo interrogatório que vivia na rua Orestes há doze anos, talvez tenha aprendido a escrever por conta de seus negócios. Mas, não deixa de ser interessante que, na ficha de identificação, tenha a informação de que a educação de Paulo seja rudimentar, ao mesmo tempo que era considerado um sábio, mestre muçulmano, altamente alfabetizado pelas escolas corânicas de Kano e Lagos.

Outra informação que se pode tirar dessa ficha é sua profissão. Paulo dá diferentes respostas sobre sua ocupação. No inquérito de 1933 ele diz trabalhar como pedreiro, já nesse processo de 1936 ele diz ser motorista. Já o pesquisador Lorenzo Turner informa que Paulo era negociante, trabalhava no comércio de itens religiosos, e, como alufá, trabalhava dando consultas. Paulo realmente pode ter tido todas essas ocupações, visto que era comum a diversidade de profissões que poderiam assumir visando seu sustento. O principal ofício de Paulo era o religioso, que exercia através de suas consultas, como sugerem as evidências.

Paulo foi preso no dia 13 de outubro de 1936 e posto em liberdade no mesmo dia. Depois de Olympio Manoel da Purificação quitar a fiança, estabelecida em trezentos mil

réis. Como já dito anteriormente, algumas pessoas acompanharam Paulo até a delegacia, espontaneamente. Essas pessoas estavam em sua residência no momento da invasão da Polícia, em oração liderada pelo alufá, que disse estar com seu *rosário* (*tasbih, masbaha*) nas mãos. Paulo afirma que tinham cerca de 10 pessoas em sua residência, esperando o início das orações, além de sua cliente com quem conversava. Portanto, acredito que Olympio Manoel da Purificação seja uma dessas pessoas. Dois desses acompanhantes de Paulo depuseram em seu favor, José Venerando da Graça Sobrinho, de 67 anos de idade e superintendente de ensino municipal e Leonel Moreira Pires Ferraz, de 59 anos de idade, servidor municipal. Ambos confirmaram frequentar a casa de Paulo como adeptos da religião islâmica.

Que frequenta a casa do acusado como adepto que é da religião maometana de que é oficiante nesta Capital o mesmo acusado; que, a religião maometana, como outra qualquer, tem os seus ritos de orações e isto não constitui crime; que o acusado nunca inculcou cura de moléstias ou solução de casos difíceis; que naturalmente os adeptos da religião em apreço fazem seus votos de preces para solução de seus casos particulares, mas o mesmo acontece com os católicos, espíritas e etc.; que, nunca viu a faculdade de curar a ninguém; que, estava presente na casa do acusado quando lá foi ter a Polícia e nessa ocasião iam ser iniciadas as rezas, estando o acusado a conversar naturalmente com uma das pessoas presentes.⁸⁹³

Pelo depoimento da testemunha de defesa Venerando da Graça Sobrinho, acima, percebemos que Paulo liderava as orações dessa comunidade de adeptos da cidade. Venerando apela para a comparação com outras religiões aceitas pela sociedade, o Catolicismo e o Espiritismo. Esse último, na década de 1930 já era visto como alto espiritismo, e por ser uma religião europeia, melhor aceita. Essa vai ser a mesma estratégia adotada pelo advogado de Paulo, Mário José da Costa. É possível que esse advogado também tenha sido um dos frequentadores da casa de Paulo José, visto que é ele quem vai defender, imediatamente, o acusado em 1933, na ocasião do inquérito aberto pelo sacrifício do carneiro.

Logo após os peritos decidirem que os objetos⁸⁹⁴ apreendidos na casa de Paulo, comprovavam que ele praticava magia negra encaixando-se no artigo 157, o advogado teceu uma longa defesa, que fez o processo ser julgado como improcedente. Mas, adentrando a análise dos peritos, é mencionado que os talismãs encontrados tinham

⁸⁹³ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 49, 49v.

⁸⁹⁴ Dois cadernos, sendo um maior e outro menor, escritos com diversos arabescos; um maço de papéis, também escritos com os mesmos arabescos e algumas cartas; uma tábua; dois colares; oito talismãs; um pequeno pacote contendo uma erva; um pacote contendo uma substância granulada; um vidro com o rótulo “Alsafrão”. Fonte: Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 33.

arabescos, e poderiam ser classificados como prova-crime contra a saúde pública. Comparando a prática religiosa de Paulo ao Espiritismo, os peritos levam a entender que o que ele praticava era uma falsificação da Doutrina Kardecista:

Depois de examinar minucioso e atento, chegaram os peritos à conclusão de que, realmente, tais objetos são usados pelos indivíduos que exploram a credulidade pública, praticando o espiritismo, a magia e seus sortilégios, na forma do Artigo 157 da Consolidação das Leis Penais. Esses indivíduos na generalidade incultos e audaciosos, espertos e bem-falantes, não estudam o espiritismo como doutrina científica ou religiosa, mas concentram-se, em uma credence toda deles, extravagante e mesclada de cerimônias várias de vários cultos e religiões, salpicada de originalidades, a captar manhosamente, do espaço, fluídos favoráveis, ou a invocar com maldosa habilidade o apadrinhamento de alguma alma de morto, a que eles dão mercês de protetor, para a realização da história impagável dos seus trabalhos.⁸⁹⁵

Aqui o ponto de partida para o julgamento da prática religiosa de Paulo foi o Espiritismo Kardecista. Para os peritos, o acusado praticava um outro tipo de Espiritismo, que não era o “oficial”, “científico”. Isso se justifica pelo depoimento de outra testemunha, em 3 de março de 1937, José Antônio Borba de 25 anos de idade, investigador de polícia, que diz ter recebido denúncia de que Paulo exercia o baixo espiritismo em sua residência, na rua Orestes. Além disso, essa testemunha afirma que existia mais uma cliente de Paulo na ocasião da invasão policial, que diz estar ali para obter solução de um negócio referente à compra de uma casa. As demais pessoas que se encontravam na residência, que segundo as testemunhas de defesa, aguardavam o início das orações, foram identificadas pelo investigador de Polícia como clientes à espera da vez de consultar com o alufá. José Antônio Borba diz que

[...] no cômodo onde o acusado dava consultas, foram apreendidos vários objetos que se relacionavam com as seitas mágicas, como sejam papéis com palavras de língua africana, areia, breves etc.; que, o acusado alegava que estava praticando ato de religião.⁸⁹⁶

Os papéis com “língua africana” já são demasiados conhecidos do leitor. Desde a Revolta de 1835, em Salvador, esses papéis com escritas árabes são tidos como “língua africana”, pelo fato de serem escritos por africanos e afrobrasileiros. Os breves, ou bolsinhas de mandinga muçulmanas ainda eram utilizados e procurados. Chama a atenção à menção da testemunha a existência da areia. Já vimos mais acima que a utilização de areia como método oracular era feita por alufás, entretanto, ainda não tínhamos essa informação no caso de Paulo. Portanto, as práticas religiosas de Paulo na década de 1930,

⁸⁹⁵ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 33.

⁸⁹⁶ Idem, fls. 41.

se assemelham ao dos demais alufás de início do século XX, com o uso da areia como método divinatório, a tábua que seria utilizada para *fechar o corpo* e o uso dos talismãs, para o mesmo motivo.

Assim como nos demais alufás, grande quantidade de livros foi apreendida na casa de Paulo. Como afirmei no capítulo 2, acredito que os objetos religiosos comercializados por esses negociantes africanos e afrobrasileiros pelo Atlântico, não eram somente os utilizados nas casas de Candomblé e nas macumbas cariocas. Entre esses itens, Livros Sagrados, livros escritos por sábios muçulmanos, tábuas de madeira, *tasbih* etc. também chegavam pela rota Atlântica, primeiro na Bahia, e depois ao Rio de Janeiro.

Por último, a defesa tecida pelo advogado de Paulo, Mário José da Costa mostra que o advogado conhecia a religião muçulmana, o que comprova minha hipótese de que ele era um dos adeptos frequentadores da casa de Paulo.

Não desejamos, entretanto, analisar estes fatos porque o Magistrado que vai julgar este processo, possui, além de vastíssima cultura jurídica, um profundo conhecimento da história de todas as religiões, distinguindo, perfeitamente o progressão de cada uma, por isso sabe que os adeptos da religião de Mahomet seguem, com profundo respeito e amor, dentro de uma rigidez extraordinária os princípios estabelecidos no “Alcorão”; desde do sacrifício do animal, no altar, até as preces em comum nos seus lares, aliás, este sacrifício foi feito por Zacarias, no momento em que o Anjo comunicava a vontade de Deus sobre a vinda de João Batista, o precursor.⁸⁹⁷

As comparações que o advogado Mário José da Costa faz do Islamismo com o cristianismo tinham como objetivo retirar a marca de magia negra e falso Espiritismo que o Delegado tinha imposto nas práticas religiosas de Paulo, com ajuda dos peritos. Com isso, afastava a acusação do artigo 157 do réu, apelando para o conhecimento do Juiz, Dr. Nelson Hungria Hoffbauer, acerca das religiões. O advogado termina sua defesa ressaltando as duas testemunhas de defesa do acusado, José Venerando da Graça Sobrinho e Leonel Moreira Pires Ferraz, que, segundo ele, são “pessoas qualificadas da sociedade”⁸⁹⁸, o que daria credibilidade ao seu argumento de que Paulo não era praticante de magia negra e nem teria cometido crime algum.

Por conta da argumentação do advogado, no dia seis de maio de 1937, o Juiz Dr. Nelson Hungria Hoffbauer, considerou improcedente a acusação pelo artigo 157, ordenando imediata absolvição absoluta de Paulo José. O Juiz considerou a comparação

⁸⁹⁷ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 57, 58.

⁸⁹⁸ Idem, fls. 58.

com o catolicismo e o protestantismo que o advogado fez, partindo do mesmo princípio, defendeu que

[...] os bilhetes transcritos no laudo pericial a fls 33 não justificam a intervenção da Justiça Penal na espécie, pois, de outro modo, ter-se-ia igualmente de processar os passes católicos e passes protestantes, que, mediante a aceitação de esportulas, promete até o “reino dos Céus” [...] ⁸⁹⁹

O Juiz comparou a menção da carta analisada pelos peritos do pagamento de quarenta mil réis, que um cliente fez a Paulo José, com o dízimo cobrado nas Igrejas católicas e protestantes no país. Essa argumentação do Juiz Nelson Hungria Hoffbauer é bem parecida com as que o Juiz Viveiros de Castro fazia nas décadas anteriores. Nelson Hungria Hoffbauer certamente conhecia a obra de Viveiros de Castro, *Questões de Direito Penal*, de 1900, e se baseou nela nesse caso.

Assim como nos outros casos de alufás processados pela Justiça, aqui apresentados, Paulo José Ferreira também entra com uma petição para a devolução dos trezentos mil réis pagos de fiança, em favor de Olympio Manoel da Purificação, em vinte e nove de dezembro de 1937. Em doze de janeiro de 1938, o valor da fiança é devolvido. Não existem informações sobre a devolução dos objetos apreendidos.

A Devassa de 1941

Oficialmente, essa pesquisa abrange até o ano de 1937. No entanto, ao me debruçar na história de Paulo José Ferreira, percebi que sua presença nas fontes ultrapassou a data limite daqui. Paulo foi preso novamente em 1941, durante a chamada *Devassa de 1941*⁹⁰⁰, em que 80 lideranças afro religiosas foram presas no Rio de Janeiro, em 48 horas, nos dias 28 e 29 de março, sexta e sábado. Essa ocorrência foi comandada pela Delegacia de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, com sede no Palácio da Polícia.

Esse episódio foi amplamente divulgado pela imprensa da época, com especial atenção ao jornal *A Noite*, que cobriu essas prisões. A estimativa do historiador Eduardo Possidonio é de que grande parte das peças que fazem parte do Acervo Nosso Sagrado, atualmente no Museu da República, são apreensões dessa Devassa, já que alguns objetos sagrados puderam ser reconhecidos pelas fotos divulgadas nos jornais.

⁸⁹⁹ Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 64.

⁹⁰⁰ Agradeço ao professor/doutor Eduardo Possidonio por ter compartilhado essa fonte comigo.

Segundo Possidonio, o pretexto para essas invasões da Polícia eram as denúncias de loucura, envolvendo adeptos de religiões afro cariocas da cidade. A partir disso, o chefe de Polícia Filinto Müller, ordenou que a Delegacia Geral de Investigação (DGI) e a Primeira Delegacia Auxiliar contra Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações atuassem nessas apreensões⁹⁰¹.

O *Diário de Notícias* de 3 de abril de 1941 chamou a campanha de Filinto Müller, de “Guerra Relâmpago para saneamento social”⁹⁰², o jornal *Diário da Noite* alarmou a população para um crescente número de doentes mentais nos hospitais, segundo eles, vítimas da “influência da macumba”⁹⁰³. Já o jornal *A Noite*, chamou de “Ofensiva contra os macumbeiros”, também dando ênfase ao crescimento de doentes mentais em manicômios. Os terreiros representavam um “problema social”⁹⁰⁴.

“BLITZKRIEG” TAMBÉM CONTRA A “MACUMBA”!

Presos 78 “camibanos”, “paes de san to”, “donos de terrero”, e crentes — Varejados pela polícia 62 “terreiros”

— Vamos saravá, Umbanda, meus cãfiato...
— Abença, pape... Abença, pape...
O “camibano” corre a beijar a mão do “santo” que “luixou” ao “terreno”. Bate a cabeça no chão três vezes seguidas... Os “cãfiato”, “filhos de santo”, imitam o gesto do “camibano”, interpretando o poderoso protetor... O “santo” senta-se a um banco baixo e pede o “pilo”. Soltam algumas batidas de timbaleira negra e bebe um pouco de “maratã” na “caba de cabeça”. O batique rompe na calçada impressionante do “ponto”.

— “Vamos saravá, Umbanda! Vamos saravá, Umbanda! Cãfiato do matto. Veneu a demanda! Ehl! Cãfiato do matto.”

denunciados pelos “timbaques” e as palmas dos fiéis, enche os ares...
O “SANTO” FALTOU...
O “camibano” parou no meio do “terreno” e bradou:
— “... do matto... Deixa a língua, fãl... quem vem lá de cima?...
A linha de Umbanda estava quebrada... “Ugan”, o poderoso protetor, havia esquecido os seus reverentes fiéis... quem vinha lá de cima era a polícia, desvendando o segredo, o prestígio caiu...
A estas horas nada menos de 78 “paes de santos” estão encarcerados na D. G. I.
Os mystificadores vão ser recolhidos à Colônia Correccional de Dois Rios.

VAREJADOS 62 “TERREIROS” E PRESOS 78 “MACUMBEIROS”
A polícia carioca, a exemplo do que acontece com o jogo do “bicho”,

... pelo Hospital Nacional de Alienados, nas quais se constata, de maneira alarmante, o aumento de doentes mentais victims da influencia da “macumba”, determinam serem tomadas energicas medidas repressivas.

A campanha, com a colaboração da sr. Dulceida Gonçalves, 1ª delegada auxiliar, foi dirigida pessoalmente pelo sr. Cesar Garcia, chefe da D. G. I. Investigações.

25 funras de investigadores, em automoveis, dia e noite, desde sexta-feira ultima, vem percorrendo a cidade, do centro à zona rural.

Até agora foram varejados 62 “terreiros” e presos 78 “paes de santos” e outros adeptos da “macumba”.

“PAE DE SANTO” E O SEU SERVIÇO DE ESPIONAGEM...
A “macumba” no Rio tem servido de thuna a observações de toda

na” ha 11 annos. Especializada em “passos”.
JUPIRA FREIRE — (Cabeleira Japira) — Residente à rua Visconde Juprat a. 10, solteiro, com 39 annos de idade, trabalhando ha 23 annos na “Magia Negra”, sob a “proteccão” de “Exorcista”, “Cãfiato Pen-na Branca”, é especializada em “des-pachos”, jogo “luzes” e faz “re-ques” de “sumida de coiza da guarda”, desmancho e faz casamen-tos. Figura principal e popularizada nos meios dos crentes do “ter-reiro”.

LICY PENHA — Residente à rua Nabuco de Azevedo n. 134, em Bento Ribeiro, com 20 annos de idade, trabalha ha tres annos como dona de “terreiro”. Protegida de “Inhan-sã”, especializada em “Ebo” que

quer dizer “despacho”. Também, re-celto, as massas e “reza”.

AUGUSTA LINA DE AZEVEDO — Residente à rua Assaí n. 135, em Oswaldo Cruz, com 39 annos de idade, trabalhando ha mais de 23 annos na “Magia Negra”, protegida por “Oxum”, (Rainha das Águas). Especializada em “trabalhos” e “despachos” para as guias de mães de amor.

ALFINA MARIA DA CONCEIÇÃO — Residente à rua Uruguay n. 215, cidade Filha, Filha de africanas legítimas, tem 45 annos de idade, trabalha ha mais de 10 annos nos “serviços” do “terreiro” sob a “pro-teccão” de Oxalá. É especializada nos “rezas, nos “passos” e em “des-machos”, “fechos” e “abre” corpos.

(Continua na 1ª. pag.)

Figura 98. “Blitzkrieg” Também contra a “Macumba”. Fonte: *Diário da Noite*, 31 de março de 1941, p. 8.

⁹⁰¹ POSSIDONIO in TERRA; ABREU (no prelo), pp. 17, 18.

⁹⁰² *Diário de Notícias*, 3 de abril de 1941, p. 4.

⁹⁰³ *Diário da Noite*, 31 de março de 1941, p. 8.

⁹⁰⁴ *A Noite*, 31 de março, 1941, p. 2.

Figura 100. Guerra a “Macumba”. Fonte: *Diário Carioca*, 1 de abril de 1941, p. 1.



Figura 101. Varejados Setenta “Terreiros” e Presos Oitenta “Macumbeiros”. Fonte: *Diário de Notícias*, 1 de abril de 1941, p. 7.

As notícias acima ganhavam espaço nas mesmas páginas em que se tratavam sobre a Segunda Guerra Mundial, por isso a utilização do termo *Blitzkrieg*, guerra relâmpago, estratégia militar utilizada pela Alemanha nazista. Lembro aqui que esse era o período em que vigorava o Estado Novo no Brasil, presidido por Getúlio Vargas. As figuras 100 e 101 trazem, ainda, os rostos de alguns dos presos na Devassa e a informação de que teriam sido levados para a Colônia Penal de Dois Rios, em Ilha Grande, região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro. Entretanto, Eduardo Possidonio conseguiu identificar que, pelo menos, quarenta e cinco presos foram enviados à Casa de Detenção do Distrito Federal, Centro do Rio de Janeiro, alguns permanecendo até trinta dias presos, outros conseguiram sair no mesmo dia⁹⁰⁵.

A partir dessas fotos expostas nos jornais, cruzando com processos criminais, foi possível identificar algumas das peças do Acervo. Esse é o caso da figura 100, em que aparece o líder religioso Sinzenado José da Silva, fotografado no Palácio da Polícia junto com seus pertences religiosos. Foi possível identificar os três atabaques, *rum*, *pi*, *lé*, que fazem parte do Acervo, por exemplo. Sinzenado, segundo Possidônio, teria sido obrigado a posar para a imprensa em diferentes posições, inclusive imitando determinados momentos cerimoniais⁹⁰⁶.

⁹⁰⁵ POSSIDONIO in TERRA; ABREU (no prelo), pp. 18, 19.

⁹⁰⁶ Idem, pp. 19, 20.

Alfredo, ou Osmar Tejan Alfred Califórnia, compartilha de algumas encruzilhadas bem interessantes com Paulo José.

4.1.6 Omar Tejam Alfred Califórnia (Alfredo Califórnia) – Um Alufá de Serra Leoa na Pequena África



Figura 103. Duas fotos de Alfredo Califórnia/Omar Tejan Alfred Califórnia. Fonte: Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 22.

Omar Tejam Alfred Califórnia, ou Alfredo Califórnia, como está escrito seu nome no processo, disse ser natural de Serra Leoa, com 54 anos de idade. É o primeiro alufá da pesquisa vindo dessa região. Alfredo foi preso em 16 de novembro de 1936, acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. Morador da rua Orestes, n. 50, mesma rua em que residia Paulo José Ferreira, ele disse ser empregado no comércio ambulante.

Alfredo foi preso em flagrante enquanto dava consultas a Celina Moraes, e levado a Primeira Delegacia Auxiliar, onde existia a Sessão de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, comandada pelo Delegado Demócrito de Almeida. Quem vai comandar essa prisão é o já conhecido, inspetor de Polícia José Tuyuty Batalha, que diz ter apreendido, em posse do acusado: “uma tábua, um rosário, um livro, diversos papéis, dois breves e uma nota de dez mil réis”⁹⁰⁷. Todos os objetos comuns de serem encontrados com lideranças religiosas muçulmanas no Rio de Janeiro.

Alfredo foi preso no mesmo dia em que Paulo José. A Polícia fez as duas prisões em flagrante, após denúncia na Delegacia, na mesma rua. Os mesmos inspetores de Polícia foram responsáveis pelas duas prisões, José Tuyuty Batalha e Genésio Bezerra.

⁹⁰⁷ Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 4.

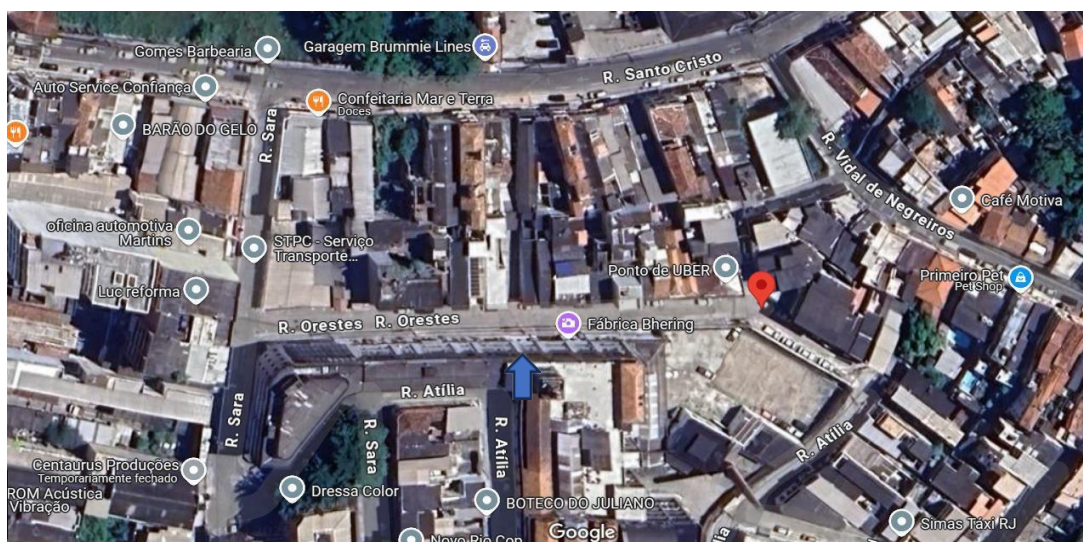


Figura 104. Foto atual da rua Orestes, com marcação, em vermelho no número 50, onde residia Alfredo Califórnia e uma seta indicando a residência de Paulo José Ferreira. Fonte: Google Maps.

No processo está a informação de que os policiais estiveram na casa de Alfredo às 17 horas da tarde, já Paulo José, teria tido sua casa invadida às 15 horas. Em um curto período, os dois foram levados à mesma Delegacia acusados pelo mesmo crime, contido no artigo 157.

Outra encruzilhada envolvendo os dois alufás é José Venerando da Graça Sobrinho, superintendente do Ensino Municipal, que foi testemunha de defesa de Paulo José, aparece no processo de Alfredo como o responsável por quitar a fiança, de 300 mil réis, para que ele pudesse se defender solto.

José Venerando da Graça Sobrinho era uma importante figura para a educação do então Distrito Federal. Em 1916, quando ainda era inspetor escolar, publicou no Diário Oficial a apresentação à Diretoria Geral da Indústria e Comércio, a invenção das “fitas pedagógicas”⁹⁰⁸, revolucionando a forma de educar até então. Venerando defendia a utilização do cinema na sala de aula, criando uma metodologia de ensino baseada nas produções cinematográficas em conjunto com os conteúdos curriculares.

Venerando foi pioneiro na iniciativa de trabalhar, na rede pública municipal do Rio de Janeiro, com o cinema em sala de aula desde 1910. Entre os anos de 1916 e 1917, esse projeto foi chamado *Cinema Escolar* e oficializado na Capital do país. As “fitas pedagógicas” produzidas por Venerando e o outro inspetor escolar chamado Fábio Lopes

⁹⁰⁸ *Diário Oficial da União*, 13 de setembro de 1916, p. 12.

dos Santos Luz, foram produzidas com recursos próprios e tinham como objetivo “educar, instruir, recrear e proteger a criança”⁹⁰⁹.

Inicialmente foram produzidos quatro filmes referentes ao projeto de Cinema Escolar: *A prefeitura*, *O livro de Carlinhos*, *Façonhas de Lulu* e *Uma lição de História natural no Jardim Zoológico*. Esses filmes foram exibidos em alguns cinemas comerciais da cidade, como Odeon, Cascadura, Cinema Smart, Boulevard 28 de Setembro, Haddock Lobo, Cine Fluminense, em São Cristóvão, Cine Tijuca e no Cinema Onze de Junho. É importante atentar para o fato de que, dos cinemas onde foram exibidas as fitas, cem por cento localizava-se na zona norte da cidade do Rio de Janeiro (Riachuelo, Engenho de Dentro, Méier, Cascadura, Madureira, Vila Isabel, Tijuca, São Cristóvão e Praça da Bandeira). Aliás, os inspetores residiam no bairro do Riachuelo, no subúrbio da cidade.⁹¹⁰

Nesse mesmo período, entre 1916 e 1918, Venerando debruçou-se a escrever sua obra, *Cinema Escolar – Fins: Educar, Instruir, Recrear e Proteger a Criança*. Essa obra ampliou seu projeto escolar, produzindo circulares a todos os professores da rede municipal, com o objetivo de convocá-los a ajudá-lo a pôr em prática seu projeto em todas as salas de aula⁹¹¹.

Venerando, até hoje, é referência para as pesquisas em educação que se propõem a discutir sobre a utilização das produções cinematográficas em salas de aula. Na década de 1930, ele já não era mais inspetor escolar, era o Superintendente de Ensino Municipal, que se dizia adepto da religião islâmica e frequentador da casa de Paulo José Ferreira.

O Advogado de Alfredo Califórnia, Celestino Vasques de Freitas, utiliza-se da importância como autoridade de Venerando, como prova de idoneidade do acusado:

Que Alfredo Califórnia não é um “charlatão”, deduz-se por acréscimo pela ilustre companhia em seu processo com a pessoa do seu prestimoso fiador dr. Venerando da Graça, de absoluta idoneidade moral, pois, é um catedrático do Instituto da Educação onde exerce funções de superintendência de ensino.⁹¹²

Os esforços do advogado não são em vão. Em 24 de março, de 1937, o processo movido pela Justiça, contra Alfredo, foi considerado improcedente e o acusado absolvido de todas as acusações.

⁹⁰⁹ SANTOS, 2010, pp. 73, 74.

⁹¹⁰ FERREIRA, 2004, pp. 21, 22.

⁹¹¹ Para mais informações, consultar: GRAÇA, Venerando da. Cinema escolar. Fins: educar, instruir, recrear e proteger a criança. Rio de Janeiro. Iniciativa do inspetor escolar Venerando da Graça. Rio. 1916-1918. Sobre a vida, escritos e produções do trabalho pedagógico de José Venerando da Graça Sobrinho e Fábio Lopes dos Santos Luz, consultar os arquivos da Biblioteca Popular da Glória.

⁹¹² Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 30.

Omar Tejam Alfred Califórnia ou Alfredo Califórnia?

Quando analisamos o processo desse alufá nos deparamos com dois nomes. Nas páginas iniciais o nome que aparece é Alfredo Califórnia, sendo, inclusive, o nome que o acusado diz se chamar no primeiro Auto de Qualificação. Também é o nome assinado por ele ao longo de todo processo, conforme mostra a figura 105.

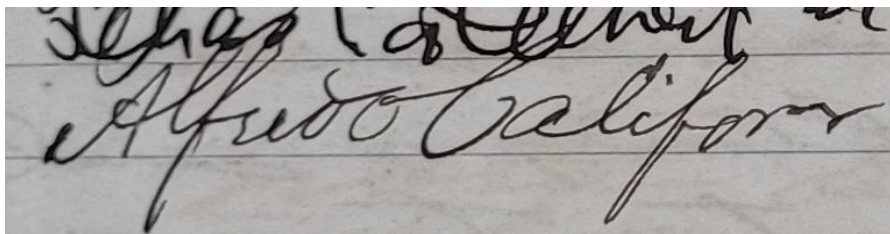


Figura 105. Assinatura de Alfredo Califórnia no processo de 1936. Fonte: Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 7v.

Levando em consideração a forma como foi escrita essa assinatura, percebe-se que Alfredo era alfabetizado, o que ele confirma quando perguntado no Auto de Qualificação, pelo Delegado Demócrito de Almeida. Na ficha de identificação do Instituto de Identificação e Estatística o nome que consta é Alfredo Califórnia. Então, de onde vem o outro nome?

Uma das estratégias adotadas pelo advogado de Alfredo, Celestino Vasques de Freitas, para provar a idoneidade do réu, foi a anexação junto ao processo, de um documento que não aparece nos demais processos analisados aqui. A Carteira Profissional, emitida pelo Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, Departamento Nacional do Trabalho, foi confeccionada em 30 de agosto de 1935 e tem dados mais detalhados do acusado. O nome que consta nesse documento é Omar Tejam Alfred California. Além dessa informação, esse documento é rico em detalhes, como, a altura: 1,72m; cor: preta; cabelo: preto; barba: raspada; bigodes: raspados; olhos: pretos⁹¹³.

Esse documento também traz os nomes de seus pais, Dowdar T. California e Fatmata T. California. No Auto de Qualificação e Interrogatório do Réu, o escrivão escreve Dauda California e Fátima California. O nome de seu pai Dowdar/Dauda, é corrente na África Ocidental, sendo adotado, em grande dimensão, entre os haussá, também como sobrenome. Esse nome é derivado de Dawud (داود), nome árabe do Profeta Davi⁹¹⁴. O nome de sua mãe Fatmata/Fátima também tem origem árabe e sua variante,

⁹¹³ Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls.66.

⁹¹⁴ O mesmo Davi da Bíblia cristã, conhecido por matar o gigante Golias.

Fatmata, utilizado no ocidente africano. Esse nome se refere à filha do Profeta Muhammad, Fátima, por isso, tem certa importância e respeito dentro das comunidades muçulmanas pelo mundo. Já seu nome, Omar (ou Umar), tem origem hebraica e aparece tanto na Bíblia cristã⁹¹⁵, quanto no *Qur'an*. Esse nome era dado em homenagem a uma das figuras históricas mais importantes do Islã, Omar ibn al-Khattab, segundo califa que governou Medina, entre os anos de 634-644, responsável por introduzir uma cronologia nova no mundo islâmico, contada a partir da Hégira, a emigração de Meca para Medina (em 622).

O sobrenome Tejam/Tejan pode ser encontrado sendo utilizado entre pessoas de comunidades muçulmanas em Serra Leoa. Um exemplo disso é Alhaji Ahmad Tejan Kabbah (1932-2014), um dos presidentes mais importantes da história contemporânea do país⁹¹⁶. Kabbah era de etnia mandinga, muçulmano, parte da comunidade de Freetown. Enquanto Califórnia/California não tem dados suficientes sobre sua utilização como sobrenome. Alfred seria da influência britânica na região de Serra Leoa.

Conforme aponta esse mesmo documento Alfredo nasceu em Serra Leoa em 6 de abril de 1874. Essa informação entra em contradição com a idade que ele diz ter, quando questionado pelo Delegado no processo, 54 anos de idade. No entanto, se o ano de seu nascimento estiver correto, ele deveria ter 62 anos de idade em 1936, quando foi preso. Essa fonte também revela que Alfredo tinha um registro de estrangeiro, em que consta a data quando chegou ao Brasil, 18 de dezembro de 1910. Levando em consideração o ano que disse ter nascido, ele teria a idade de 36 anos quando se estabeleceu no país.

Também são mencionadas outras informações como estado civil: solteiro; profissão: comerciário; instrução: primária. Um dado que considero importante nesse documento é o endereço onde residia informado por ele, rua Vinte e Quatro de Fevereiro, n. 24, no bairro de Bonsucesso, subúrbio do Rio de Janeiro. Essa Carteira Profissional foi confeccionada em 1935, todavia, no processo de 1936, Alfredo diz morar na rua Orestes, n. 50 há quatro anos. Já no dia 19 de janeiro de 1937, o advogado de defesa pede atualização do endereço do acusado, que teria se mudado da rua Orestes, n. 50, para a rua Vinte e Quatro de Fevereiro, n. 24. Essa situação pode indicar que Alfredo era morador

⁹¹⁵ Segundo a Bíblia, era neto de Esaú e filho de seu primogênito, Elifaz.

⁹¹⁶ Foi presidente por duas vezes de Serra Leoa, 1996-1997; 1998-2007. Trabalhou no Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Foi eleito com promessa de acabar com a guerra civil, abrindo negociações com o grupo rebelde RUF, o que culminou em um acordo de paz entre os dois lados, oficialmente em 2002. Fonte: <https://worldleaders.columbia.edu/directory/ahmad-tejan-kabbah> . Acesso em: 26/03/2025.

das duas residências, escolhendo uma delas para seu atendimento e cerimônias religiosas, no caso a da rua Orestes.

Diversas informações foram possíveis de serem retiradas sobre Alfredo utilizando como fonte sua Carteira Profissional. Pelo Decreto 21.175, de 21 de março de 1932, foi instituído o uso da Carteira Profissional no país pelo governo de Getúlio Vargas, e que, além das informações que destacamos, carregava uma foto da pessoa.

Isso mostra que Alfredo estava familiarizado com as burocracias do país. Uma questão ainda se faz presente, qual teria sido o motivo que levou Alfredo a sair de Serra Leoa e ir para o Rio de Janeiro trabalhar no comércio e ensinar sua religião?

De Serra Leoa à Pequena África Carioca

Serra Leoa foi fundada em 1787, por abolicionistas ingleses, entre eles Granville Sharp⁹¹⁷ (1735-1813), grande defensor da abolição do comércio de africanos. Essa colônia foi chamada Província da Liberdade, e tinha como objetivo primário receber negros pobres que viviam na Inglaterra, vistos com maus olhos pelos ingleses da elite.

Os idealizadores de Serra Leoa desejavam demonstrar ao mundo a aptidão dos negros para viverem em liberdade, se autogovernar e nela prosperar, bem como sua capacidade civilizatória, o que significa consolidar entre eles o cristianismo, comprometendo-os com a ética protestante do trabalho e o desejo de se engajar em atividades comerciais que competissem, e com o tempo superassem, o tráfico de escravos, muito ativo naquela região. Tratava-se de pôr sobre as costas dos colonos negros o pesado fardo do homem branco⁹¹⁸.

Um ano após a Inglaterra abolir o comércio negreiro, Serra Leoa deixa de ser um empreendimento privado, para se tornar colônia britânica, administrada por funcionários indicados pelo governo inglês. A nova colônia, agora, teria a função de receber africanos de diferentes etnias e origens, que eram resgatados por cruzadores ingleses de navios negreiros que atravessavam o Atlântico, acusados de tráfico ilegal⁹¹⁹.

Reis, Gomes e Carvalho, ao analisarem a colônia à época em que o alufá Rufino estivera na região, 1840, estimam que a população Serra Leoa era de 40.060 habitantes,

⁹¹⁷ Granville Sharp era servidor público inglês e anglicano, era conhecido por apoiar medidas radicais para a época, como a reforma parlamentar, melhoria de salários para os trabalhadores e abolição do comércio negreiro. Sharp, em 1776, renuncia ao seu cargo no serviço público, por discordar da guerra empreendida pelo governo britânico contra o futuro EUA. Alguns anos depois, vai apoiar o projeto de criação de Serra Leoa, junto com outros ingleses. Fonte:

https://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/sharp_granville.shtml . Acesso em: 28/03/2025.

⁹¹⁸ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 212.

⁹¹⁹ Idem, p. 216.

sendo 56,8% de homens. Desse número, 39.034 eram de africanos emancipados⁹²⁰, entre mulheres e homens, oriundos de navios negreiros apreendidos pela marinha britânica.

Os africanos desembarcados em Serra Leoa dos negreiros apreendidos pela Marinha britânica tinham destino variado. A maior parte era empregada na colônia como aprendizes de diversos ofícios, ou na lavoura, em geral sob a tutela dos poucos residentes europeus, de colonos ali nascidos e outros africanos havia mais tempo ali estabelecidos. O lugar, é bom lembrar, fora também planejado como campo de experiência civilizatória segundo os princípios da ética protestante do trabalho. Mas frequentemente se tornava uma experiência de exploração de mão de obra barata, quando não gratuita.⁹²¹

Serra Leoa era um mosaico de etnias. Além daqueles que chegavam dos navios apreendidos, em volta da região viviam africanos de etnias diferentes, muitos instalados na área antes da influência britânica, outros chegavam para comercializar. Entre eles, tinham susus, yalunkas e fulas, oriundos do reino do Fuuta Jaloo (Fouta Djallon, em francês), centro da atual Guiné, vizinha de Serra Leoa, como mostra o mapa abaixo, erguido no século XVIII sob liderança de fulas muçulmanos. Além deles, viviam em volta de Serra Leoa wolofs e mandingas (malinke), comerciantes que estavam na região a negócios.



Figura 106. Mapa atual de Serra Leoa, mostrando o porto de Freetown e fronteira com a Guiné. Fonte: Britannica Escola.

Essa diversidade étnica não passou despercebida por viajantes europeus que passavam ou fixavam-se na colônia. Entre elas, Elisabeth Helen Melville, esposa de

⁹²⁰ A historiadora Érika Melek Delgado estima que a categoria de africanos livres tenha surgido em 1808, um ano após a Grã-Bretanha promulgar o Ato de Abolição, remodelando o comércio transatlântico de cativos. O Ato propunha a abolição do comércio de escravizados no Império Britânico, regulando o processo de captura dos navios negreiros, estabelecendo as atitudes que deveriam ser tomadas após o apresamento dos navios. Uma das atitudes listadas pela historiadora é que todo e qualquer recapturado deveria ser alistado nas forças armadas ou incluído no sistema de *apprenticeship* na colônia. Fonte: DELGADO, 2014, pp. 356-358. Sobre os africanos livres no Brasil, ver: LIMA, Juliana Santos. *Retratos Falados de Africanos Livres nos Jornais: Uma Janela para o Tráfico Ilegal de Escravizados no Rio de Janeiro (1818-1864)*. Duque de Caxias: Esteio Editora, 2024.

⁹²¹ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 220.

Michael Melville, funcionário do governo britânico e membro da comissão mista que julgava os navios apresados, ambos escoceses, escreveu em seu diário, que depois virou livro, entre 1840-46, suas percepções sobre os grupos étnicos de Serra Leoa:

[...] os negros carregam a marca de sua nacionalidade na face, todos da mesma tribo sendo marcados da mesma maneira por cortes e tatuagens. Nos bilhetes e mensagens que me são trazidos em casa, quando pergunto à minha mucama “quem traz isso?”, me surpreende que responda “um homem aku”, “um menino kru”, conforme o caso, ou de ela dizer que “uma menina colona” ou “uma mulher quilombola” quer falar comigo, embora os indivíduos que assim distingue devam ser desconhecidos dela; pois, exceto os jolofs e mandingos, todos os povos negros parecem o mesmo para mim. Mas é por suas marcas nacionais que ela pode tão prontamente diferenciar um nacional do outro. Só os krus e os escravos emancipados têm a característica adicional de desenhos tatuados ou esculpidos em suas faces. Os colonos e os maroons são totalmente diferentes de todo o resto da comunidade de Serra Leoa [...] ⁹²²

A senhora Melville destacou algumas das etnias que habitavam a região, que Reis, Gomes e Carvalho estimaram em cerca de 200, sendo 50% dos escravizados emancipados de origem *yorùbá*⁹²³, de acordo com o censo de 1848. No entanto, os colonos e maroons constituíam outro tipo de habitantes. Os colonos eram os descendentes daqueles primeiros habitantes da colônia, chamados de criolos também, por terem nascido na colônia e estarem assimilados à cultura inglesa. Os autores chamam a atenção para esse grupo que, com o passar dos anos, vai criar um idioma próprio, misturando línguas locais com o inglês, o que vai ser chamado krio/*creole*. Esse grupo vai ser preferido pelos ingleses, que criavam escolas próprias para essa comunidade, inspirando sentimentos de superioridade neles⁹²⁴.

Os creoles/criolos foram o braço britânico na colônia, ajudando os africanos recém-chegados de navios negreiros a se assentar nas aldeias, ensinando-lhes o inglês e o cristianismo. Para o historiador Northrup a grande diversidade de idiomas falados em Serra Leoa fez com que o inglês se tornasse a língua comum em que todos conseguiam se entender⁹²⁵. Esse grupo era colocado em patamar acima dos africanos livres, pela

⁹²² MELVILLE, 1849, p. 22.

⁹²³ Em Serra Leoa os *yorùbá* eram conhecidos como akus, por conta da sua forma de cumprimentar, como por exemplo: *È ku ààrọ* = Bom dia/ *È ku áale* = Boa noite. Reis, Gomes e Carvalho contam que a presença dos akus na região cresceu a medida em que a guerra se espalhava em sua região nativa, empreendida pelos reformistas muçulmanos do Califado de Sokoto. Mesmo falando a mesma língua, o *yorùbá*, os akus tinham divisões internas de subgrupos étnicos. Sobressaíam no comércio, podendo acumular alguma fortuna. OS autores destacam, ainda, que os akus não tinham uma religião comum a todos, podiam ser cristãos, muçulmanos e adeptos do culto a *òrìṣà*. Como exemplo, o aku Samuel Ajayi Crowter, que foi levado à Freetown como escravizado emancipado e se converteu ao anglicanismo. Fonte: REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, pp. 231, 232.

⁹²⁴ Idem, pp. 226-228.

⁹²⁵ NORTHRUP, 2006, p. 6.

hierarquia defendida pela administração colonial. Os africanos livres eram considerados pelos creoles/criolos e pelos britânicos como nativos, subalternizados.

Já os maroons eram escravizados fugitivos da ilha da Jamaica, que formavam comunidades independentes nas montanhas jamaicanas, de acordo com a pesquisadora Érika Melek Delgado, eram em sua maioria, ashantis⁹²⁶. Os maroons resistiram à tentativa britânica de retomar a região das montanhas, obrigando-os a assinar um acordo de paz com os africanos, em 1739⁹²⁷. Contudo, em 1795, após anos de paz, o novo governador da Jamaica, Balcarres, resolveu atacar o assentamento dos maroons, rasgando o acordo. Após essa traição, os maroons foram presos e transportados para fora da Jamaica, primeiramente para a região da Nova Escócia, no Canadá, e depois para Serra Leoa. Em Serra Leoa, eles adquiriam patamar mais alto do que os nativos/africanos livres na hierarquia colonial.

Por conta desse elevado número de grupos étnicos que viviam juntos em Serra Leoa, o historiador David Northrup, em seu artigo intitulado *Becoming African*, discute a questão da identidade para entender a história da região. Segundo essa pesquisa, “Serra Leoa foi um dos primeiros lugares na África Tropical onde pessoas se identificaram como ‘africanos’”⁹²⁸. Concordando com essa ideia, a historiadora Érika Melek Delgado explica que em Serra Leoa as identidades dos colonos, particularmente dos africanos livres, eram efêmeras e condicionadas ao ambiente⁹²⁹, podendo ser identificados, pela administração da colônia como africanos livres e pelos demais como akus, ou fulas, ou maroons etc.

Como exemplo dessa situação temos o reverendo Samuel Crowther, capturado em 1821, com cerca de 9 anos de idade, foi vendido inúmeras vezes até chegar a um comerciante de cativos portugueses, que o transportaria pelo Atlântico. Crowther, em sua biografia, conta toda sua experiência como escravizado, até se tornar um africano livre,

⁹²⁶ DELGADO, 2014, p. 359.

⁹²⁷ A História divide entre Primeira e Segunda Guerra Maroon. A Primeira Guerra Maroon foi em 1728, em que o exército inglês foi derrotado e obrigado a assinar um acordo de paz, em 1739. A Segunda Guerra Maroon foi em 1795, quando o governador Balcarres resolveu atacar o assentamento maroon, traindo o acordo outrora assinado. Foram presos diversos líderes maroons, o que deu início a guerra. A estimativa é de que cerca de 300 maroons resistiram a 1500 tropas inglesas, e mais 3000 tropas voluntárias de locais. Foram cinco meses de guerra, em que os maroons saíram vitoriosos novamente. Balcarres, com a desculpa de assinar outro acordo de paz, fez com que entregassem suas armas, logo depois, foram traídos e expulsos da ilha. Para mais informações, consultar: Campbell, Mavis C. *The Maroons of Jamaica 1655- 1796: A History of Resistance, Collaboration and Betrayal*. Massachusetts: Bergin and Garvey Publishers, 1988; Carey, Bev. *The Maroon Story*. St. Andrew: Agouti Press, 1997; Gotlieb, Karla. *A history of Queen Nanny: Leader of the Windward Maroons*. New Jersey: Africa World Press, 2000.

⁹²⁸ NORTHROP, 2006, pp. 8, 9.

⁹²⁹ DELGADO, 2014, p. 363.

após a marinha britânica ter apresado o navio negreiro onde estava. Crowther conta seu relato à Church Missionary Society (CMS), onde exercia a função de reverendo, após converter-se ao anglicanismo. A CMS vai utilizar esse relato para a defesa do fim do comércio negreiro. Crowther menciona ter vindo de Òyó com o nome Ajayi, era um *yorùbá*, mas conhecido na colônia como *aku*.

Apesar de inúmeros grupos étnicos viverem em Serra Leoa, Pierre Verger chama a atenção para um grande número de africanos emancipados que migraram para outras regiões no ocidente africano. A cidade interiorana de Badagry parece ter sido o principal destino. Verger estima em 500, o número de africanos emancipados que migraram para Badagry entre os anos de 1839-1842⁹³⁰. Outros tiveram destino à cidade de Lagos, quando essa se tornou um lugar seguro. Em sua maioria *yorùbá*, chamados *akus* em Freetown e *sarôs* em Lagos⁹³¹.

Essa era a conjuntura de Serra Leoa⁹³², região de onde Alfredo Califórnia era natural. Alfredo não revela sua etnia na documentação, o que sabemos é sua religião, o que é uma fonte importante. Existia uma grande comunidade de *akus/yorùbá* muçulmanos em Serra Leoa. O alufá Rufino/Abuncare quando esteve como cozinheiro de um navio negreiro, que aportou na região de nome Ermelinda⁹³³ em 1840, foi imediatamente

⁹³⁰ VERGER, 2021, p. 650.

⁹³¹ Pierre Verger comenta sobre as tensões que existiam entre os habitantes de Lagos contra os *sarôs* que chegavam de Serra Leoa, falando inglês e muitos convertidos ao anglicanismo. Em relatório enviado ao *Foreign Office*, em 1857, pelo governante do consulado britânico em Lagos, Benjamin Campbell, é dito que os *sarôs*, por terem tido contado com a cultura britânica, eram superiores aos habitantes de Lagos: “Desde algum tempo, um profundo sentimento de inveja se desenvolve entre os habitantes indígenas de Lagos contra os imigrantes de Serra Leoa, cuja inteligência superior e posição social mais elevada provocam a aversão daqueles. Os indígenas não hesitam em exprimir abertamente essa inveja contra homens dos quais eles dizem que, após terem sido vendidos somente há alguns anos, voltaram bem superiores a eles, ocupam uma porção considerável da melhor área da cidade e beneficiam-se de uma grande parte de seu comércio”. Fonte: Idem, p. 717.

⁹³² No ano de 1861, Serra Leoa recebeu a visita do cônsul inglês Richard Burton, que ficou por três dias na colônia e descreveu, horrorizado, a menina dos olhos dos filantropos ingleses: “Eu viajei para o leste, viajei para o oeste, norte e sul, subi montanhas, mergulhei em minas, mas nunca conheci nem ouvi menção de um lugar tão vil ou pecador como Serra Leoa. Eu não sei onde é a posta-restante do Diabo, mas o lugar deve certamente ser Serra Leoa”. O incômodo do cônsul se dava a liberdade excessiva, segundo ele, que os negros tinham na região, a quem ele denominava “semi-civilizados”, mesmo os formados nas escolas missionárias. Fonte: GEBARA, 2006, pp. 133, 134.

⁹³³ A Ermelinda foi aprisionada pelo governo britânico em Serra Leoa, acusado de traficar africanos. Em 19 de janeiro de 1842, 41 dias após sua chegada à colônia, houve o julgamento da Ermelinda em Freetown, pela comissão mista composta de juízes brasileiros, como José Hermenegildo Frederico Niterói, e juízes europeus, que trabalhavam para a administração britânica, como Michael Melville. Os donos da Ermelinda acabaram por ser inocentados e indenizados pela comissão mista Brasil-Inglaterra, em 201 libras. Sobre detalhes do apresamento e julgamento da Ermelinda, ver: REIS, João J.; GOMES, Flávio; CARVALHO, Marcus J.M de. *O Alufá Rufino: Tráfico Escravidão e Liberdade no Atlântico Negro (c. 1822 – c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

procurar seus correligionários, buscando, principalmente, terminar seus estudos corânicos, interrompidos pelo comércio negreiro o qual foi vítima. Rufino vai buscar na comunidade aku de Fourah Bay, o aprimoramento de seus conhecimentos acerca da religião islâmica e da língua árabe. Em depoimento dado à polícia em 1853, em Pernambuco, Rufino revela que no período em que esteve na colônia britânica, frequentou uma escola corânica em lugar chamado *farobê*, onde continuou a aprendizagem na língua árabe “com um negro que dava aulas ali”⁹³⁴.

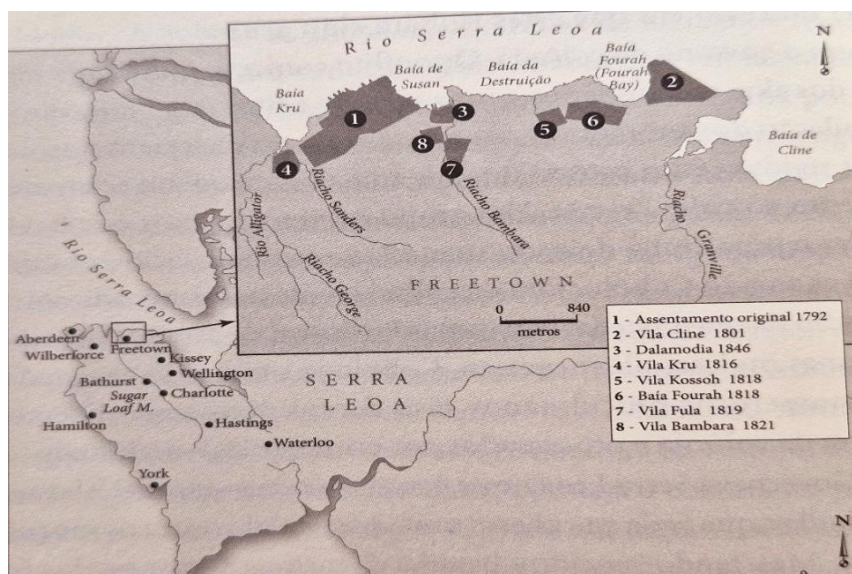


Figura 107. Mapa de Serra Leoa destacando os principais portos e os agrupamentos étnicos. A baía de Fourah era uma região dominada por akus. Fonte: REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 234.

Farobê seria Fourah Bay, a baía de Fourah, próxima de Freetown, povoada pelos akus. Reis, Gomes e Carvalho acreditam que era nesse local que os muçulmanos akus concentravam-se na década de 1840. Nesse período o então governador de Serra Leoa, tenente-coronel Alexander Findlay, começou uma intensa perseguição aos muçulmanos da colônia, visto que o Islã representava perigo aos ideais cristãos coloniais:

Governava Serra Leoa nessa época o tenente-coronel Alexander Finlay, que fazia sua guerra santa particular contra os muçulmanos. Mas, tendo vencido a batalha das armas, o governador foi vencido na batalha legal pelo advogado William Savage⁹³⁵, aliás, designado pelo próprio governo para defender os acusados. Findo o julgamento, Findlay prosseguiu na perseguição aos muçulmanos, insistindo em limitar a liberdade de circulação deles, além de impedir a entrada na colônia de forasteiros muçulmanos, na sua maioria fulas e mandingos que ali vinham fazer negócios e aproveitavam para difundir o Islã. Findlay chegou a proibir os muçulmanos emancipados de usar vestimentas

⁹³⁴ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 232.

⁹³⁵ William Henry Savage era um advogado rico, mestiço, nascido na Inglaterra, de pai africano e mãe europeia. Era um dos procuradores das comissões mistas contra o tráfico, sediadas em Serra Leoa, morreu em 1836 ou 1837. Defendeu os akus em um processo movido pela administração colonial, que os acusava de rebeldia contra o governo britânico. Fonte: REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, pp. 232, 233.

próprias a sua religião, só permitindo “aquelas usualmente adotadas pelos europeus”. Os soldados africanos, em particular, que tinham dado baixa da milícia colonial, foram proibidos de aderir ao Islã sob pena de terem suas pensões cortadas.⁹³⁶

Savage ainda teria doado um terreno em Fourah Bay para os akus muçulmanos, no local foi erguida uma Mesquita, atraindo outros fiéis ao local. Diversos adeptos das cidades de Hastings e Waterloo, em Serra Leoa, chegavam em grandes números à cidade dos akus, florescendo um importante centro islâmico na colônia, mesmo com a perseguição empreendida por Findlay. Todas as sextas-feiras muçulmanos de vilas próximas peregrinavam até Fourah Bay para as cerimônias religiosas.

Fourah Bay agrupava diversos sábios muçulmanos, chamados Alfa ou Alufá. Contando com a ajuda de mandingas e fulas, os akus instalaram outras Mesquitas e escolas corânicas, alguns servindo como mestres muçulmanos. Reis, Gomes e Carvalho destacam ainda que na época em que Rufino esteve na região para estudar a religião, os akus já tinham estabelecido sua liderança à frente da comunidade muçulmana de Fourah Bay.

Os autores identificaram o primeiro líder religioso dessa comunidade, Mohammed Yadalieu, mais conhecido como Alfa Momodu Yadda, tinha o título de *Imam Ratibou*, significa pequeno imã, um líder local. Yadalieu foi um dos responsáveis pela construção da primeira Mesquita aku de Fourah Bay em 1836, que virou ponto de peregrinação de muçulmanos de vários locais. Esse Alfa teria liderado essa comunidade até 1849, portanto, Rufino poderia ter tido contato com ele em sua estadia na região.

Fourah Bay foi também arena para um interessante embate cultural e político entre Islamismo e Cristianismo. No mesmo local em que viviam os muçulmanos de origem iorubá tinha sido instalado desde 1827 o Fourah Bay College, uma instituição cristã de ensino superior dirigida à formação de missionários africanos. O futuro bispo Samuel Crowther estudara ali. O colégio anglicano fora fundado pela Church Missionary Society – CMS -, da qual era o braço intelectual e ideológico e Serra Leoa.⁹³⁷

A disputa empreendida pelos cristãos anglicanos contra os muçulmanos, fortaleceu as políticas de perseguição contra os últimos. As reclamações dos missionários anglicanos à administração colonial era de que, os pregadores muçulmanos tinham muito mais sucesso nas conversões do que eles. Enquanto o Islã progredia, atraindo cada vez mais adeptos na colônia, o cristianismo ainda era visto com desconfiança pela população.

⁹³⁶ REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 233.

⁹³⁷ Idem, p. 235.

O Islã conseguia se adaptar às demandas do cotidiano das pessoas, como a crença no poder dos amuletos e o uso de métodos divinatórios, enquanto os missionários anglicanos condenavam esse tipo de prática.

Antes de 1841, ano em que Rufino estivera em Serra Leoa, os dois governadores⁹³⁸ que empreenderam as perseguições contra os muçulmanos já tinham sido substituídos por Sir John Jeremie, um abolicionista que declarou ilegal a escravidão doméstica na região. Jeremie diferente dos governos anteriores, vai defender uma política de tolerância com os muçulmanos, pensando nos comerciantes adeptos da religião que eram de vital importância para a distribuição de produtos ingleses pelas regiões interioranas da África Ocidental. Essa era uma importante estratégia para o fortalecimento do comércio inocente, tão incentivado pela Inglaterra nessa época. Por isso Rufino teve tranquilidade para estudar em Fourah Bay, sem riscos de perseguições. Rufino ainda retornaria à Serra Leoa em 1844, para terminar seus estudos islâmicos e na língua árabe, na mesma comunidade que visitou anteriormente, retornando à Recife em dezembro do mesmo ano.

Acredito que Alfredo Califórnia tenha convivido em Serra Leoa, com seus correligionários religiosos. Com certeza conhecia a comunidade muçulmana de Fourah Bay, pela grande importância religiosa que tinha na região. Alfredo poderia ser um aku, e ter estudado nas escolas corânicas de Fourah Bay, além de participar de cerimônias religiosas nas Mesquitas da comunidade. Seriam seus pais africanos livres? Alfredo e Paulo José poderiam ter se conhecido em uma dessas escolas corânicas, ou se encontraram em Lagos, já que nas últimas décadas do século XIX, aumentaram as imigrações de akus para Lagos, onde eram chamados sarôs? Essas questões vão surgindo à medida que mais descobertas são feitas.

Já na Pequena África, Omar Tejan Alfred Califórnia virou Alfredo Califórnia, e na ocasião do processo criminal em 1936, disse ser morador da rua Orestes, n. 50, há quatro anos. A rua Orestes pertence a área demarcada como Pequena África Carioca, assim nomeada pelo multiartista Heitor dos Prazeres entre as décadas de 1920 e 1930. Essa rua

⁹³⁸ Além de Findlay, o seu sucessor, Richard Doherty, na década de 1830, lançou uma série de atos contra os akus muçulmanos, com o objetivo de expulsá-los de Serra Leoa. Tentou tirá-los do terreno doado por Savage, com pretexto de que pertencia a Coroa Britânica e ordenou a destruição de uma Mesquita em Fula Town (Vila Fula), próxima a Fourah Bay, planejando abrir espaço para os missionários anglicanos terem sucesso nas conversões. Fonte: REIS; GOMES; CARVALHO, 2017, p. 237.

tem passagem para o Morro do Pinto, local em que o jornalista Francisco Guimarães, o Vagalume, diz viver João Sany em 1929. O jornalista não diz a rua em que Sany vivia, provavelmente era a mesma rua Orestes.

Alfredo pôde presenciar a construção da fábrica de chocolates Bhering⁹³⁹, fundada em 1934, em prédio bem próximo a residência n. 50 do alufá. No ano em que foi preso, a fábrica já se encontrava a pleno vapor.

As testemunhas do caso também devem ter observado essa movimentação na pequena rua Orestes. Entre as testemunhas, dois investigadores de polícia e uma consulente de Alfredo, Celina Moraes. Celina era portuguesa, tinha 25 anos de idade e disse ter encontrado Alfredo através do aconselhamento de uma amiga:

[...] que tendo o seu marido doente com fortes dores, em conversa com sua amiga, essa a aconselhou a ir à consulta do acusado presente, o qual por meio de rezas era capaz de obter para o mesmo alguma melhora, sendo o preço de dez mil réis; que assim, hoje, cerca das cinco horas da tarde, estava a depoente na casa do acusado presente, à rua Orestes número 50, quando, ali, chegou a Polícia, prendendo em flagrante ao acusado e apreendendo diversos papéis e objetos que se achavam sobre a sua mesa, inclusive, a nota de 10 mil réis que a depoente tinha pago a consulta.⁹⁴⁰

Alfredo contestou esse depoimento, declarando que não cobrava pelas consultas. Os investigadores José Tuyuty Batalha e Genésio Bezerra, declaram ao Delegado que Celina teria procurado Alfredo por conta dos maus tratos sofridos por ela, por meio de seu marido. Ou seja, Celina estava em busca de *amansar* seu marido. Um pedido parecido encontra-se no processo de João Sany, mais acima. Qual seria a verdade nesse caso? O depoimento de Celina ou o dos investigadores da Polícia? Acredito que Celina poderia ter mudado sua versão na frente do Delegado, temendo alguma represália de seu marido.

O outro investigador da polícia, que não foi ouvido no mesmo dia dos demais, José Antônio Borba, em 18 de dezembro de 1936, depôs ao Delegado Demócrito de Almeida a mesma versão de seus colegas de profissão. Ele acrescenta que a denúncia foi feita por meio de ligação telefônica à Primeira Delegacia Auxiliar, na Sessão de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações. Borba também confirma que Celina buscava solução para a violência doméstica sofrida.

⁹³⁹ O prédio onde funcionou a fábrica ainda existe e é tombado como patrimônio histórico e cultural da cidade do Rio de Janeiro.

⁹⁴⁰ Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 8, 8v.

Em um segundo depoimento, em 28 de janeiro de 1937, Celina foi considerada vítima de Alfredo, portanto, sua fala serviria para incriminar o acusado. Dessa vez, ela confirma o que foi dito pelos investigadores:

que a depoente por informação que lhe deu uma desconhecida com quem conversara ocasionalmente, deliberou procurar o acusado presente a fim de que o mesmo por meio de suas rezas pudesse curar o marido da depoente, que sofre muito dos nervos; que a depoente sabia que o réu dava consultas mediante o pagamento da quantia de dez mil réis; que no dia a hora constantes da denúncia, a depoente compareceu à residência do acusado presente, à rua Orestes, número 50, em companhia de sua amiga, Rosalina de tal, residente à rua Assumpção, em número de que se não recorda no momento a depoente; que ali chegadas a depoente colocou uma cédula de dez mil réis em cima de uma mesa, onde também estavam um rosário, um livro e uma tábua que o réu achava-se assentado junto a essa mesa, tendo a depoente lhe exposto o motivo que a lavara a procura-lo; que o réu entrou lamentar a situação da depoente e nessa ocasião entraram vários policiais, que deram voz de prisão ao acusado, sendo todos levados para o distrito policial, onde se lavrou o flagrante; que a depoente estava absolutamente convencida de que o acusado presente tinha poder de curar seu marido.⁹⁴¹

Aqui Celina destaca os objetos que estavam em cima da mesa do acusado. Um rosário, o *tasbih* ou *masbaha*, também conhecido pelas autoridades policiais da época como *tessubá*, um livro, que devia ser o *Qur'an* e a tábua, onde eram feitos os encantamentos, de acordo com a queixa do consulente. Todos os objetos de uso comum, em todos os processos de alufás aqui analisados. A última parte desse depoimento seria utilizada para dar seguimento a acusação pelo artigo 157 do Código Penal de 1890, ao explorar a credulidade pública.

O investigador José Tuyuty Batalha deu mais detalhes nesse segundo depoimento:

[...] foram conduzidos a um quarto dos fundos da casa, cuja porta se achava entreaberta, e por ela o depoente ingressou naquele aposento; que via-se uma cédula de dez mil réis; que estavam igualmente sobre a mesa um grande colar de contas de madeira, dando a impressão de um rosário, e outros objetos que foram apreendidos; que junto à mesa se achava também uma senhora, a informante que acaba de depor; que essa senhora interpelada pelo depoente declarou-lhe que ali fora afim de que o réu fizesse um “trabalho” para que seu marido se acalmasse um pouco, visto maltrata-la muito; que o depoente deu voz de prisão ao réu conduzindo-o à Delegacia Auxiliar, onde se lavrou o flagrante [...]⁹⁴²

Aqui ele confirma a hipótese de que o rosário mencionado por Celina, seria uma *tasbih*, objeto religioso comum aos muçulmanos seguidores da corrente sufi, que os utilizavam para suas orações. Celina realmente teria ido procurar o alufá em busca de um

⁹⁴¹ Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 54.

⁹⁴² Idem, fls. 55.

trabalho para *amansar* seu marido, visto sofrer violência doméstica. Já vimos nessa pesquisa a quantidade razoável e mulheres que procuravam alufás para trabalhos para o amor, como *amarrações* e *amansar* seus maridos. Levando em consideração as dificuldades enfrentadas por mulheres que sofriam violência praticada por cônjuges, a busca por magia e encantamentos poderia ser vista como uma possibilidade de vida mais tranquila e estável.

Islã x Falso Espiritismo – Embates Jurídicos

Para melhor esclarecer os sagrados interesses da Justiça, se preciso for, o indiciado Alfredo Califórnia provará o seguinte:

1º Que não pratica o espiritismo, a magia e seus sortilégios, não usa talismãs e cartomancias, nem procura despertar sentimentos de ódio ou de amor, muito menos inculca curas de moléstias, como também, nada faz para fascinar e subjugar a credulidade pública.

2º Que a doutrina religiosa que esposa é moldada nos sentimentos de piedade cristã, não tirando da mesma outros proventos que não sejam exclusivamente espirituais, não sendo verdade portanto a cobrança de pagamentos pelos serviços religiosos que realiza dentro de sua crença.⁹⁴³

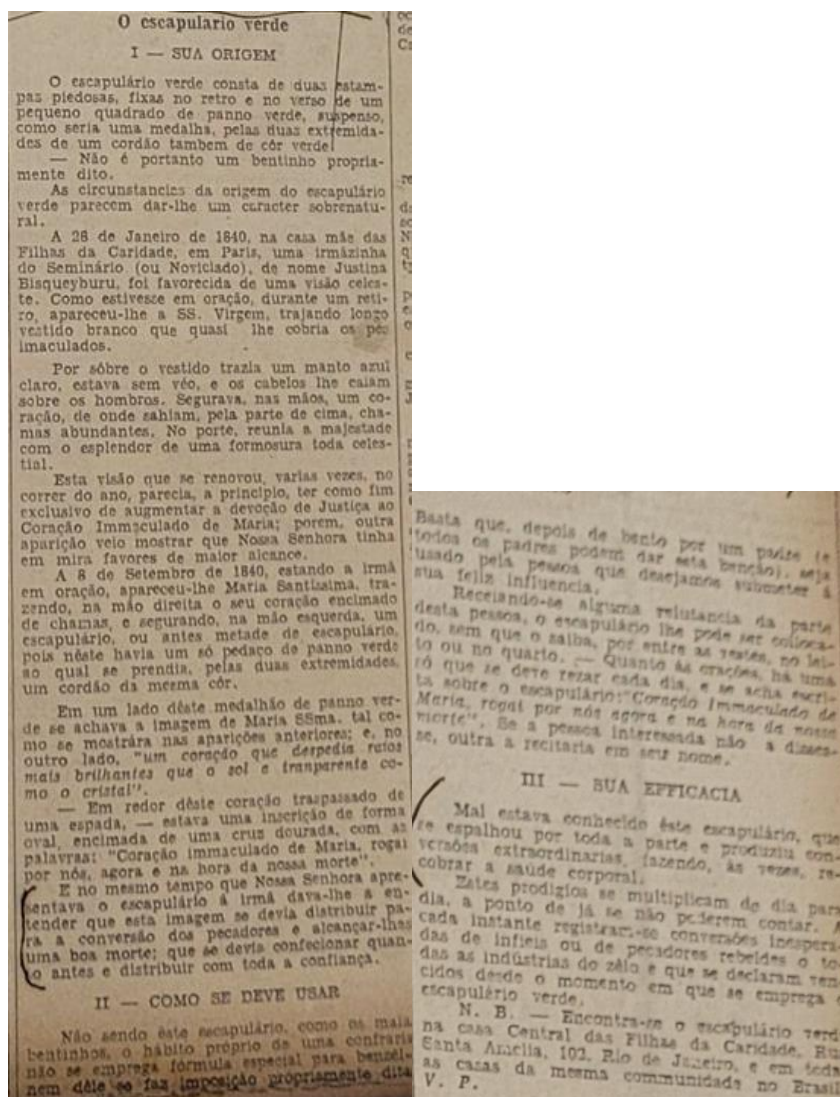
Em defesa prévia do acusado, o advogado Celestino Vasques de Freitas enfrenta as acusações feitas nos depoimentos dos investigadores da Polícia, da prática de magia e sortilégios, compreendidos no artigo 157. Além disso, já mostra a base em que a defesa vai se ancorar, na comparação do Islamismo professado por Alfredo, e o cristianismo, em particular, o Catolicismo, aceito como religião *civilizada*.

Tudo indica que o final do ano de 1936 e o ano de 1937 não foram fáceis para Alfredo Califórnia, no Rio de Janeiro. Alfredo foi absolvido em 6 de abril de 1937, mas seu processo vai se estender até 1942, por conta de burocracias para a devolução da fiança paga, de 300 mil réis, para Venerando da Graça, e para reaver os objetos apreendidos outrora.

A estratégia do advogado, Celestino Vasques de Freitas, é bem parecida com a que o advogado de Paulo José vai utilizar. Celestino pede anexação ao processo de parte de um jornal, com uma reportagem chamada *Vida Católica*, de quatro de março de 1937, em que vai ser marcado à caneta, o tópico intitulado *O Escapulário Verde*. Essa sessão conta a história de um objeto religioso parecido com o que foi encontrado com Alfredo, o amuleto em forma de bolsinha, que deveria ser carregado ao pescoço, com a finalidade

⁹⁴³ Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 46.

de *fechar o corpo*. O objeto tratado na notícia é utilizado pelos católicos, por isso o advogado resolve traçar essa comparação, a vista de legitimar seu uso pelo acusado.



Figuras 108 e 109. Sessão intitulada *O Escapulário Verde*, da reportagem *Vida Cathólica*. Fonte: Processo de Alfredo Calófnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 67.

Essa estratégia foi em resposta à análise dos peritos, em que foi determinado que os breves encontrados em posse de Alfredo, serviam para o mal: “3- Dois breves – bentinhos ou escapulários, formado de dois pequenos quadrados de pano contendo uma suposta oração ou certas substâncias, tais como grãos de areia ou coisa quejanda, capazes de algum mal”⁹⁴⁴. Por fim, os peritos concluíram que Alfredo praticava crime contra a saúde pública, praticando o *falso espiritismo*, através de feitiçaria. Além disso, chamou a

⁹⁴⁴ Processo de Alfredo Calófnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 26.

atenção do advogado que o livro apreendido pela polícia não foi enviado aos peritos, na ocasião de sua defesa, no dia 19 de março de 1937.

Para deslegitimar o flagrante delito do Delegado, o advogado apresenta a falta desse livro como fator importante, pois nele haveria a defesa do acusado:

[...] não constava o livro referido! Por quê? Porque estava escrito em árabe, ou qualquer outro idioma? Ou será que na leitura e tradução desse livro estaria a melhor defesa do indiciado, prova plena de que dentro do culto da sua religião Maometana se encontram todas as virtudes possíveis de desejar dentro dos princípios da mora, da fraternidade e da caridade? [...] ⁹⁴⁵

O advogado segue comparando os valores da religião islâmica ao catolicismo, tal qual fez o advogado de Paulo José Ferreira. Mais à frente, Celestino Vasques de Freitas escreve que é um seguidor do Espiritismo, entendido como a Doutrina Espírita Kardecista, já que ele tece uma série de comentários explicando os valores da Doutrina e a ideia de reencarnação.

Por fim, Celestino Vasques de Freitas defende que a religião islâmica é africana, antiga e que prega a humildade, sendo impossível que façam o mal a outrem. Utilizando-se de auxílio de espíritos ou santos, tal qual o Espiritismo e o Catolicismo, em benefício daqueles que o procuram. Ele finaliza sua defesa destacando que o acusado é “um homem de bem, dotado de sentimentos superiores e de ilibada ação moral” ⁹⁴⁶.

A defesa do advogado Celestino Vasques de Freitas surtiu efeito. No dia 24 de março do mesmo ano, o juiz Francisco de Paula Rocha Lopes Freitas, concluiu que não havia provas de que Alfredo estivesse praticando o *falso espiritismo*, por meio de magias e sortilégios, presentes no artigo 157 do Código Penal de 1890. Logo, absolveu Alfredo da acusação.

Os objetos religiosos de Alfredo, analisados pelos peritos foram considerados sem valor jurídico, já que os peritos deixam claro a falta de autenticidade, não encontrando assinatura ou rubrica da autoridade policial no pacote onde estavam guardados. Essa situação acontecia em outros processos desse tipo. Os advogados aproveitavam a falta atenção dos Delegados para a defesa e deslegitimação da acusação. Os peritos descreviam

⁹⁴⁵ Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, fls. 72.

⁹⁴⁶ Idem, fls. 71-75.

como recebiam os pacotes, e normalmente, estavam rasgados ou sem nenhuma assinatura da autoridade.

Já absolvido e com o processo considerado improcedente, era hora de buscar reparações dentro das leis. O primeiro rogo, feito por Celestino Vasques de Freitas, para devolução dos 300 mil réis da fiança e dos objetos apreendidos, foi em 18 de agosto de 1939. Só em 15 de abril de 1942, Venerando da Graça finalmente consegue receber de volta o valor pago na fiança de Alfredo Califórnia.

Diferente dos demais processos de alufás aqui analisados, nesse não tem informação sobre a devolução dos objetos religiosos de Alfredo. O Delegado Demócrito de Almeida se nega a devolver esses objetos, em resposta à petição do dia 18 de agosto, de Celestino Vasques de Freitas. O advogado ainda faz uma última tentativa de reaver esses objetos, sem sucesso. A partir dessa informação, podemos aspirar que esses objetos sejam parte do Acervo Nosso Sagrado, que ainda se encontram em pesquisa e análise.

Fechando os Trabalhos e Abrindo Caminhos

Alákétu rẹ̀
Kétu Bará
Èṣù máa ló
 (O Senhor Supremo de Ketu
 É o Exu do povo Ketu
 Exu irá embora).

Depois de ter aberto essa pesquisa convocando o *òrìṣà* Èṣù para possibilitar os diálogos e caminhos da grande encruzilhada que se formou nessa tese, termino com uma cantiga de fechamento de ciclo. Èṣù irá embora! Mas os caminhos que ele abriu serão mantidos, com a confiança de que podem ser expandidos.

Ao longo dos capítulos dessa tese, procurei demonstrar que, para além da Bahia, os muçulmanos africanos marcaram presença na então Capital da República, o Rio de Janeiro. Munidos de conhecimentos mágicos e da literacia árabe, esses sábios ensinavam a religião islâmica e trabalhavam no mercado mágico da cidade, desafiando a ideologia higienista da Primeira República, que desejava se livrar de toda bagagem africana e afrobrasileira que resistia nas ruas da cidade.

Para além dessa intenção, o objetivo principal foi repensar e reescrever a história do Rio de Janeiro, com especial atenção à Pequena África Carioca. Ressaltando que a diversidade cultural e religiosa africana na cidade é muito maior do que outrora foi pensado. Após essa pesquisa, os africanos e afrobrasileiros muçulmanos precisarão ocupar seu espaço nas leituras e reflexões sobre a Pequena África Carioca.

Identificando a circulação desses homens entre a então Capital da República e a Costa africana, entre a década de 1890 e as três primeiras décadas do século XX, contraria o Decreto nº 528, de 1890, que dizia:

Art. 1º É inteiramente livre a entrada, nos portos da República dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á ação criminal do seu país, excetuados os indigenas da Ásia, ou da África que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas.⁹⁴⁷

⁹⁴⁷ DECRETO Nº 528, de 28 de junho de 1890. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html> . Acesso em: 12/07/2025.

Dessa maneira, a entrada de Africanos no Brasil estava oficialmente proibida. Entretanto, o que verifiquei foi uma intensa circulação dessas pessoas entre as duas margens, além de se movimentarem dentro do país. Esse Decreto tinha por objetivo estimular a entrada de imigrantes europeus no país, visando o embranquecimento da população. A partir do que foi visto nas páginas acima, o Decreto não foi capaz de controlar e proibir a entrada de africanos. Pesquisando a história à contra pelo é possível questionar essas fontes oficiais e escrever uma história à partir da perspectiva decolonial, dando espaço para que outras pessoas possam falar.

Após a leitura desse trabalho, podemos discordar da afirmação do embaixador e pesquisador Alberto da Costa e Silva, que disse, em sua obra *Um Rio Chamado Atlântico – A África no Brasil e o Brasil na África*:

É verdade que, depois da Abolição e da República, cessou, pelo menos no Rio de Janeiro, a perseguição aos muçulmanos. A polícia do Rio tratava-os com mais consideração do que aos devotos da umbanda e do candomblé, cujo ruidoso toque de tambores provocava muitas vezes reações negativas e protestos dos vizinhos.⁹⁴⁸

Tanto durante a Primeira República, quanto já na Era Vargas, a perseguição aos muçulmanos pode ser evidenciada pelas fontes aqui examinadas. Inclusive, Paulo José Ferreira, um líder religioso muçulmano, foi preso junto com lideranças de candomblés e umbandas, no episódio chamado *Devassa de 1941*, que culminou em mais de oitenta pessoas presas, no que até agora, pode ser a maior operação policial contra a afro religiosidade no Rio de Janeiro.

É verdade que após a década de 1930 começamos a perceber uma migração dos terreiros de candomblés e umbandas para os subúrbios da zona norte da cidade, entretanto, depois de analisar os dois últimos processos dessa pesquisa, podemos identificar que os muçulmanos permaneceram no Centro do Rio de Janeiro, ainda na região da Pequena África Carioca. Minha hipótese é que, de fato, praticar o Islamismo de forma clandestina era mais acessível, se compararmos com os candomblés e umbandas, em razão de ser uma religião mais silenciosa, sem o uso de atabaques e outros instrumentos musicais.

⁹⁴⁸ SILVA, 2022, p. 226.

Portanto, essa pode ser a explicação para a manutenção de casas de culto islâmicas na área central, enquanto notamos a procura por regiões menos visadas pela polícia pelas lideranças religiosas de candomblés e umbandas.

Além disso, Alberto da Costa e Silva afirma que os muçulmanos eram tratados com mais consideração do que com os adeptos de candomblés e umbandas. Levando em conta os mais de 300 processos, dentro dos artigos 156, 157 e 158, digitalizados no Arquivo Nacional durante esses quatro anos de doutorado, é possível assegurar que os cultos afro cariocas, aqui incluo o Islã, eram tratados da mesma maneira. Analisando as batidas policiais, os depoimentos e o desenrolar dos processos, não existem diferenças tão relevantes que possam garantir essa afirmação do pesquisador. Entretanto, o que podemos observar é que, ao fim do processo, os muçulmanos conseguem reaver o valor pago da fiança, e mais ainda, retomam seus pertences que foram sequestrados pela polícia, situação difícil de ocorrer com os demais religiosos. Essa pode ser uma das explicações do porquê ainda não foram identificados objetos litúrgicos islâmicos entre as peças que compõem o Acervo Nosso Sagrado.

O Islã conseguiu se estruturar pelos meandros da cidade, formando um corpo religioso com fortes laços de solidariedade e ajuda mútua. As fontes confirmam a popularidade que as práticas mágicas muçulmanas tinham entre diversos setores da sociedade. Aqui vimos como clientela, que viraram testemunhas dos casos, desses homens, pessoas que foram atrás de curas para problemas físicos ou espirituais, além de um grande interesse em encantamentos para o amor.

O objetivo também foi analisar o Islã para além de Henrique Assumano Mina do Brasil, personalidade já bem documentada pela historiadora Juliana Barreto Farias, e que sempre é lembrado nas histórias do samba no Rio de Janeiro. Optei aqui por deixar falar outros muçulmanos que ainda não tiveram suas histórias contadas. Foi um desafio trabalhar com oito lideranças religiosas e analisar cinco processos e um inquérito profundamente. Além desses documentos, busquei em outras fontes mais informações

sobre essas pessoas, para montar um grande quebra-cabeça que são as trajetórias desses africanos e afrobrasileiros, em constante movimento entre margens.

Por isso, salientei durante o trabalho, mais ainda nos dois primeiros capítulos, a importância dos acontecimentos na África Ocidental para entender essas trajetórias, que são indissociáveis. Tanto a expansão islâmica, quanto as revoluções islâmicas que movimentaram essa região africana, deixaram marcas nas populações ao redor, o que podemos perceber com as histórias aqui contadas.

Horácio de Sá Pacheco pode ter sido uma das vítimas dessas *jihads*, e foi trazido ao Brasil ainda muito novo, interrompendo seus estudos corânicos. Temos uma lacuna na trajetória dele, ainda não sabemos o que aconteceu durante seus anos como escravizado no Brasil, mas com certeza ele deu continuidade aos seus estudos no país. Talvez ele tivesse estudado nas escolas corânicas que existiam na Bahia, já que ele menciona ao censo de 1906, ter primeiro vivido alguns anos lá. Sendo assim, Horácio pode ter conhecido os revoltosos da Revolta dos Malês de 1835. Ainda há muito o que se pesquisar sobre esse alufá. Na verdade, há muito o que se pesquisar sobre todos eles.

O propósito maior dessa tese é contribuir para os estudos do sagrado afro carioca, que carecem de atenção dos historiadores. A história do Rio de Janeiro pode ser contada através dos cultos afro, pelo olhar daqueles que lutaram pelo seu espaço nessa cidade disputada. Logo, as considerações da obra do historiador Nielson Rosa Bezerra, *Espírito das Periferias – Ancestralidade Indígenas e Africanas na Baixada Fluminense*, pode jogar luz para pensarmos nas histórias que queremos contar, nas histórias que precisam ser escavadas, espalhadas e partilhadas:

As histórias de sambaquieiros, quilombolas e tupinambás são contadas a partir do “sangue que escorreu ontem nas feridas que foram abertas hoje”. Assim, se a história é a ciência dos seres humanos no tempo, é preciso problematizar quais são os seres humanos que têm direito a narrar as suas histórias, bem como é preciso ampliar essas questões, já que as florestas, os rios e as serras também narram as suas histórias bem no espírito das periferias.⁹⁴⁹

Sobre isso, existe um *oríki*⁹⁵⁰ muito conhecido referido ao *òrìṣà Èṣù*, e que já utilizei nas páginas acima, que pode refletir a ideia desse trabalho, ele diz: “Exu matou

⁹⁴⁹ BEZERRA, 2024, pp. 26, 27.

⁹⁵⁰ Gênero literário *yorúbà* que são utilizados nos terreiros para contar histórias ancestrais, com o objetivo de preservação da identidade nagô dentro e fora do universo do Candomblé. Ver mais em: FILHO, Adinelson Farias de Souza. *Oríki – Memória e Identidade na Literatura-terreiro Yorubaiana*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura). Universidade Federal da Bahia, 2022.

um pássaro ontem com uma pedra que só atirou ontem”. Pela sabedoria dos terreiros, essa frase indica que as escolhas que fazemos hoje, terão consequências no futuro. Contudo, assim como indicou o professor Eduardo Possidonio, em artigo sobre as peças do Acervo Nosso Sagrado, esse *oríki* pode ser pensado pelo olhar da pesquisa histórica e como ela pode se colocar no papel de reparação⁹⁵¹.

Os documentos aqui examinados são parte das fontes da repressão, que foram construídos com o objetivo de criminalizar as práticas religiosas dessas pessoas. Mesmo assim, atualmente esses documentos devem ser analisados à contra pelo para descortinar histórias, conexões e diálogos que entrecortavam as ruas do Rio de Janeiro e que foram esquecidas, jogando luz na atuação das lideranças religiosas que souberam negociar pelos meandros das estruturas judiciais.

Assim sendo, as fontes da repressão são documentos que hoje denunciam as violências do Estado Republicano de outrora contra a afro religiosidade, revelando estratégias de apagamento e destruição das memórias africanas e afrobrasileiras da cidade.

É certo que o que foi escrito aqui, é só um fragmento das histórias dessas pessoas, que pôde ser descoberta até agora, através dessas fontes. Busquei coletar as pistas deixadas por esses líderes religiosos, que não queriam ser encontrados, mas que me deixaram contar um pedaço de suas histórias aqui.

A presença africana muçulmana no Brasil foi marcada por revoltas e subversões de diferentes naturezas. Tanto os malês na Bahia em 1835, quanto os alufás no Rio de Janeiro de fins do XIX e início do XX, subvertiam a ordem que criminalizava seus conhecimentos mágico-religiosos, centrados na importância da língua árabe para tal.

Muito ainda precisa ser dito. Os caminhos estão abertos!

⁹⁵¹ POSSIDONIO in TERRA; ABREU (no prelo), pp. 8, 9.

Referências

Documentação:

Arquivo Nacional – RJ

Inquérito de Joaquim José Ferraz. L4.O.IFS.1872, 1904, Arquivo Nacional.

Inquérito de Leopoldo Cirne. L4.O.IFS.176, 1908, Arquivo Nacional.

Inquérito de Marius Silva. L4.O.IFS.2705, 1904, Arquivo Nacional.

Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, Arquivo Nacional.

Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, Arquivo Nacional.

Processo de Álvaro de Amorim Lyra e Severino João Batista. L4.O.PCR.2689, 1936, Arquivo Nacional.

Processo de Antonio Francisco. CT.691.C1959/F11, 1899, Arquivo Nacional.

Processo de Catharina Smith. CS.O.PCR.7794, 1936, Arquivo Nacional.

Processo de Henrique Assumano Mina do Brasil. CS.O.1QP.4196, 1927, Arquivo Nacional.

Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, Arquivo Nacional.

Processo de João Gonçalves da Rocha. CS.O.PCR.538, 1907, Arquivo Nacional.

Processo de João Sany. CQ.O.PCR.472, 1908, Arquivo Nacional.

Processo de Maria Jacintha. Proc. 207 7VC. Maço 19, 1929, Arquivo Nacional.

Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, Arquivo Nacional.

CPDOC – FGV

Processo de Zebina da Costa Braga. 300, YM PASTA 4, 1895, CPDOC – FGV.

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro

Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal. Disponível em:
<https://aperj.godocs.com.br/> . Acesso em: 16/04/2024.

Biblioteca Nacional - RJ

Almanak Laemmert: Administrativo, Mercantil e Industrial

A Noite

Correio do Brazil

Correio da Manhã

Crítica

Diário Carioca

Diário da Noite

Diário de Notícias

Diário Oficial da União

Diário do Rio

Diário do Rio de Janeiro

Gazeta da Tarde

Gazeta de Notícias

Jornal do Brasil

Jornal 8 Horas

Kosmos – Revista Artística, Científica e Litterária

O Malho

Revista Renascença

Revista da Semana

Instituto Ibero-Americano - Patrimônio Cultural Prussiano, Berlim (Edição on-line)

La Vida Moderna

IBGE

Recenseamento da Cidade do Rio de Janeiro (Distrito Federal) realizado em 20 de setembro de 1906. Rio de Janeiro: Officina da Estatística, 1907.

Leis

Coleção de Leis do Brasil: Lei nº 173, de 10 de setembro de 1893. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1824-1899/lei-173-10-setembro-1893-540973-publicacaooriginal-42519>. Acesso em: 15/04/2024.

Câmara Legislativa: Decreto nº 5.156 de 8 de março de 1904 – Regulamento aos Serviços Sanitários. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-5156-8-marco-1904-517631-publicacaooriginal-1-pe.html> . Acesso em 21/11/2024.

Senado Federal: Código Penal de 1890. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em: 10/02/2024.

SOARES, Oscar de Macedo. *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Superior Tribunal de Justiça, 2004.

Sites

Sunnah: <https://sunnah.com/muslim/2> Acesso em: 04/08/2023.

O Sagrado *Alcorão*. Islam International Publications Ltd. (n.d.). *Alcorão Online*. <https://www.alislam.org/quran/Holy-Quran-Portuguese>. 1988. Acessado em: 24/10/2023.

Bibliografia

ABRANCHES, João D. *Governos e Congressos da República dos Estados Unidos do Brasil*. São Paulo: s.ed, 1918.

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina. *Monteiro Lopes e Eduardo das Neves: Histórias não contadas da Primeira República*. Niterói: Eduff, 2020.

ACCIOLI, Nilma Teixeira. *Das Casas de dar Fortuna ao Omolokô: Experiências Religiosas de Matrizes Africanas no Rio de Janeiro (1870-1940)*. Tese (Doutorado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

ADAMGY, M. Yiossuf M. *Regras do Funeral Islâmico*. Islambr, 2019.

ADE AJAYI, J. F (org). *História Geral da África VI: África do Século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO, 2010.

ADE AJAYI, J.F; CROWDER, Michael (orgs). *History of West Africa*. Londres: Longman, 1987.

ADEDIRAN, Biodun. Yoruba Ethnic Groups or Yoruba Ethnic Group? A Review of the Problem of Ethnic Identification. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, v. 7, 1984.

ADE-DOPAMU, P.; ODUMUYIWA E. A. (eds.), *Religion, Science and Culture*, NASR, 2003.

ADERIBIGBE, Adeyemi B. *Lagos: The Development of an African City*. Lagos: Longman, 1975.

AKASSI, Clément Animan. Propuesta De Una Epistemología Africana Para Descolonizar Los Imaginarios Y Los Discursos Latinoamericanos Sobre Las Identidades. Seminário Cultura Negra no Atlântico (CULTNA): Descolonizando Imaginários e Saberes, 1 de abril de 2021.

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

ALENCAR, Edgard. *Nosso Sinhô do Samba*. Rio de Janeiro: Funarte, 1981.

ALVES, Luiz Gustavo G. A. Da *Coleção Magia Negra* ao Acervo Nosso Sagrado: nuances entre o saque, o tombamento e a reparação. *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, v.8, n.8, 2023.

AMSELLE, Jean Loup; M'BOKOLO, Elikia (org). *Pelos Meandros da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado em África*. Luanda/Ramada: Edições Mulemba/ Edições Pedagogo, 2014.

AZEVEDO, Vitor Amorim Vieira de. *Ewé Igbo: Árvores Sagradas do Candomblé no Contexto Socioambiental*. Dissertação (Mestrado em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

BALOGUN, Muhsin Adekunle. *Sycretic Beliefs and Practices amongst Muslims in Lagos State, Nigeria*. Tese (Doutorado em Filosofia). University of Birmingham, Birmingham, 2011.

BARROS, Marcelo (org). *O Candomblé Bem Explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BEDMAR, Vicente Llorent. O Islã e o Sistema Escolar no Marrocos Pré-colonial. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, 2012.

BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: Um Haussmann Tropical – A Renovação Urbana da Cidade do Rio de Janeiro no início do século XX*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992.

BENISTE, José. *Òrun Àiyé: O Encontro de dois mundos – O Sistema de Relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENISTE, José. *História dos Candomblés do Rio de Janeiro: O Encontro Africano com o Rio e os Personagens que construíram sua História Religiosa*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2019.

BERMAN, Marshal. *Tudo Que é Sólido Desmancha no Ar - As Aventuras da Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

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

BEZERRA, Nielson Rosa. *Espírito das Periferias – Ancestralidades Indígenas e Africanas na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias, RJ: Esteio Editora, 2024.

BIGON, Liora. The Former Names of Lagos (Nigeria) in Historical Perspective. *American Name Society*, v. 59, N. 4, 2011.

BIOBAKU, Saburi O. *The Egba and Their Neighborhood: 1842-72*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

BLANCHARD, Christopher M. Islamic Religious Schools, Madrasas: Background. *Congressional Research Service–The Library of Congress*, 2008.

BOAHEN, Albert Adu (org). *História Geral da África VII: África sob Dominação Colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO, 2010.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOKOLO, Elikia M. *África Negra: História e Civilizações- Tomo II- Do século XIX aos Nossos Dias*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BURTON, Richard Francis. *A Mission to Gelele, King of Dahome, vol. I*. London: Tinsley Brothers, 1864.
- BURTON, Richard Francis. *A Mission to Gelele, King of Dahome, vol. II*. London: Tinsley Brothers, 1864.
- CAIRUS, José Antônio Teófilo. *Jihad, Cativo e Redenção: Escravidão, Resistência e Irmandade, Sudão Central e Bahia (1835)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- CAIRUS, José Antônio Teófilo. “Sócios, Parceiros e Clubes”: Pluralidade, Redes de Solidariedade e Liderança na Revolta Malê em 1835. *Casa Rui Barbosa*, n. VII, 2013.
- CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa; MOTA, Arlete José (orgs). *TRIVIA: Estudos Interdisciplinares sobre Práticas da Magia na Antiguidade*. Vassouras: Universidade de Vassouras, v.1, 2023.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: Pesquisa do Catimbó e notas da Magia Branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1978.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Prelúdio da Cachaça. Etnologia, História e Sociologia da Aguardente no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.
- CASTILLO, Lisa Earl; MANN, Kristin. O Islã no Atlântico Negro: Saliu Salvador Ramos das Neves e sua Família (Bahia e Lagos c. 1830-1900). *Afro-Ásia*, n. 69, 2024.
- CASTRO, Viveiros de. *Questões de Direito Penal*. Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro Santos, 1900.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. Rituais Fúnebres no Islã: Notas sobre as Comunidades Muçulmanas no Brasil. *Religião e Sociedade*: Rio de Janeiro, n. 35, v. 1, 2015.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim – O Cotidiano dos Trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CIDO DE ÔŞUN EYIN, Pai. *Açaçá: Onde Tudo Começou – Histórias, Vivências e Receitas das Cozinhas de Candomblé*. São Paulo: Arx, 2002.

CLAPPERTON, Hugh. *Into the Interior of Africa: Records of the Second Expedition, 1825-1827*. By LOCKHART, Jamie Bruce; LOVEJOY, Paul E. *Sources for African History*, v.2. Leiden: Koninklijke Brill N.V., 2005.

COIMBRA, Cecília. *Operação Rio: O Mito das Classes Perigosas – Um Estudo Sobre a Violência Urbana, a Mídia Impressa e os Discursos de Segurança Pública*. Niterói: Intertexto, 2001.

COLE, Patrick. *Modern and Traditional Elites in the Politics of Lagos*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

CONDURU, Roberto. Das Casas Às Roças: Comunidades de Candomblé no Rio de Janeiro Desde o Fim do Século XIX. *Topoi*: v. 11, n. 21, 2010.

CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade de São Francisco, 2001.

COUCEIRO, Luiz Alberto. Acusações de Feitiçaria e Insurreições Escravas no Império do Brasil. *Afro-Ásia*: n. 38, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e Sua Volta à África*. 2ª ed. Revisada e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos Da Folia: uma História Social do Carnaval Carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CURTIN, Philip (org). *Africa Remembered – Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade*. Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 1967.

CURTIN, Philip. Jihad in West Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal in: *The Journal of African History*. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

DELGADO, Érika Melek. Identidades em Trânsito: O Caso dos Africanos Livres na Primeira Colônia Britânica da África Ocidental. *Revista Ciências Humanas*, v. 14, n. 2, 2014.

DOBRONRAVIN, Nikolay. Escritos Multilíngues em Caracteres Árabes: Novas Fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. *Afro-Ásia*, n. 31, 2004.

DOI, Abdur Rahman I. *Islam in Nigeria*. Zaria: Gaskiya Corporation, 1984.

DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*. Edição, introdução, notas e apêndice por Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977.

DUPUIS, Joseph. *Journal of a residence in Ashantee*. Printed for Henry Colburn. London: 1824.

EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo - 1880-1961*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. – (Edições do Senado Federal; v. 1).

EL FASI, Mohammed (org). *História Geral da África III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010.

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

EL-MASRI, F. H. The Life of Shehu Usman Dan Fodio Before the Jihad. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 2, n. 4, 1963.

FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D (org). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004.

FALOLA, Toyin; HEATON, Matthew M. *A History of Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FARGE, Arlette. *O Sabor do Arquivo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

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

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

FARIAS, Juliana B.; SOARES, Carlos E. L.; GOMES, Flávio. *No Labirinto das Nações: Africanos e Identidades no Rio de Janeiro, Século XX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FASINRO, Alhaji B. *Political and Cultural Perspectives of Lagos*. Lagos: Academy Press Ltd, 2004.

FERREIRA, Amália da Mota Mendonça. O Cinema Escolar na História da Educação Brasileira – a sua Ressignificação através da Análise do Discurso. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2004.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. O Sacrifício do Carneiro Islâmico Como Objeto Transicional – Notas Antropológicas. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 50, n. 2, 2007.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A Paz das Senzalas: Famílias Escravas e Tráfico Atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790- c. 1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

FILHO, Adinelson Farias de Souza. *Oríki – Memória e Identidade na Literatura-Terreiro Yorubaiana*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura). Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2022.

FILHO, Mário Alves da Silva. A Mística Islâmica em *Terrae Brasilis*: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.

FLOOD, Finbarr Barry; NECIPOGLU, Gulru. *Companions to Islamic Art and Architecture*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017.

FRISVOLD, Nicholaj de Mattos. *Exu and the Quimbanda of Night and Fire*. London: Scarlet Imprint Limited, 2012.

GAMBLE, David; HAIR, Paul. E. H. (org.). *The Discovery of River Gambia by Richard Jobson*. Londres: The Hakluyt Society, 1999.

GBADAMOSI, Tajudeen Gbadebo Olusanya. *The Growth of Islam among the Yoruba 1841-1908*. Lagos: Longman Press, 1978.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África Presente no Discurso de Richard Francis Burton: Uma Análise da Construção de suas Representações*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: O Desenvolvimento Religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

GEOFFROY, Eric. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. United States of America: World Wisdom, 2010.

GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A Micro-História e Outros Ensaio*s. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Ideias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GLEDHILL, Sabrina. “Velhos Respeitáveis”: Notas sobre a Pesquisa de Manuel Querino e as Origens dos Africanos na Bahia. *História Unisinos*, v. 14, n. 13, 2010.

GLOVER, Lady. *Life of Sir John Hawley Glover*. London: Smith. Elder and co, 1897.

GOMES, Adriana. A Criminalização do Espiritismo no Código Penal de 1890: As Discussões nos Periódicos no Rio de Janeiro. *Revista Ágora*, n.17, 2003.

GOMES, Flávio dos Santos; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. “Dizem as Quitandeiras...” Ocupações Urbanas e Identidades Étnicas em uma Cidade Escravista: Rio de Janeiro, século XIX. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2002.

GOMES, Maria Isabela da Silva. Gosto Amargo da Escravidão: Vício da Embriaguez de Escravizados no Conto *Pai Contra Mãe* (1906) de Machado de Assis. *Revista Horizontes Históricos*, São Cristóvão (SE), v. 5, n. 2, 2022.

- GOMES, Tiago de Melo. Para Além da Casa da Tia Ciata: Outras Experiências no Universo Cultural Carioca: 1830-1930. *Afro-Ásia*: v. 29-30, 2003.
- GOROSTEGUI, Agustín A. Islam em Africa Subsahariana. *Revista Cuadernos*, Madrid: Fundación Sur, 2009.
- GOTTO, Edward. *Plan of the City of Rio de Janeiro*, Brazil. Biblioteca Nacional, 1866.
- GUIMARÃES, Francisco (Vagalume). *Na Roda do Samba*. Rio de Janeiro: Editora São Benedito, 1933.
- GUIMARÃES, Thamires. A Cidade do Feitiço: Perseguição e Resistência na *Belle Époque* Carioca. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- GURÁN, Milton. Da Bricolagem da Memória à Construção da Própria Imagem entre os Agudás do Benim. *Afro-Ásia* n. 28, 2002.
- GURÁN, Milton. De Africanos no Brasil a “Brasileiros” na África. *História, Ciências, Saúde*, Fundação Oswaldo Cruz, 2006.
- GURÁN, Milton. *Os “Brasileiros” do Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, O Menino Fula*. São Paulo: Palas Athena, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- HERZOG, Lauren; MUI, Wilma. *Faith and Development in focus: Senegal*. Washington DC, Georgetown University: Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, 2016.
- HISKETT, Mervyn. *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman Dan Fodio*. New York: OUP, 1973.
- HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro: Repressão e Resistência numa Cidade do Século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- HUNWICK, John. The Arabic Literary Tradition of Nigeria. *Research in African Literatures*, v. 28, n. 3, 1997.

IMPÉRIO, Aniceto do; CAMPOLINO, Nilton. Raízes da África. Museu da Imagem e do Som, 1977.

JAH, Omar. Sufism and Nineteenth Century *jihad* Movements: A Case Study of al-Hajj Umar al-Futi's Philosophy of *jihad* and its Sufi Bases. Tese (Doutorado em Filosofia). McGill University, Montreal, 1973.

JIMOH, Mufutau Oluwasegun. The Growth and Development of Islam in Epe, Lagos State, Nigeria, 1851-2010. *Ilorin Journal of Religious Studies, (IJOURELS)*, v. 6, n. 2, 2016.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Nigeria: Bookshops Lagos, 1921.

KANE, Ousmane Oumar. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2016.

KANE, Ousmane Oumar. From a Neglected to a Crowded Field - The Academic Study of Islam in Sub-Saharan Africa. *Religions*, v.13, 2022.

KARASH, Mary C. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KI-ZERBO, Joseph (org). *História Geral da África – Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

LA COURBE, Michel. *Premier voyage du Sieur de La Courbe fait à la costa d'Afrique en 1685*. Organizado por P. Cultru. Paris: Société de l'Histoire des Colonies Françaises, 1913.

LAW, Robin. The Chronology of the Yoruba Wars of the early Nineteenth Century: A Reconsideration. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, v. 5, n. 2, 1970.

LAW, Robin. Trade and Politics behind the Slave Coast: The Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800. *The Journal of African History*, v. 24, n. 3, 1983.

LEVTZION, Nehemia. *Islam in West Africa: Religion, Society and Politics to 1880*. Aldershot (Inglaterra): Variorum, 1994.

LEVTZION, Nehemia; POUELS, Randall L. *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2000.

LEWIS, Ioan. *Islam in Tropical Africa: studies presented and discussed at the fifth International African Seminar*. Zaria: Ahmadu Bello University, Oxford University Press, 1964.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Candomblé da Bahia na década de 1930. *Revista Estudos Avançados*, v.18, n. 52, 2004.

LIMA, Vivaldo da Costa. O Conceito de Nação nos Candomblés da Bahia. *Afro-Ásia*, CEAO/UFBA, 1976.

LIRA, Mariza. *Brasil Sonoro*. Rio de Janeiro. Ed. A Noite, s/d.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOPES, Nei. *Ifá Lucumí: O Resgate da Tradição*. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

LOVEJOY, Paul E. *Ecology and Ethnography of Muslim Trade in West Africa*. Trenton, Nova York: Africa World Press. 2005.

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

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

LOVEJOY, Paul E. Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese. *Topoi*, Rio de Janeiro, v.15, n. 28, 2014.

LOVEJOY, Paul E. Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa: Constraints on the trans-Atlantic Slave Trade. *RFHOM*, t. 89, n. 336-337, 2002.

LOVEJOY, Paul E (org). *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverly Hills, Sage, 1981.

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

MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. O Gâmbia no Mundo Atlântico: Fulas, Jalofos e Mandingas no Comércio Global Moderno (1580-1630). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2016.

- MANN, Kristin. *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Indiana: Indiana University Press, 2007.
- MANN, Kristin; BAY, Edna G. *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. New York: Frank Cass Publishers, 2001.
- MARANHÃO, Samantha de Moura. Considerações sobre a Dicionarização de Arabismos do Português Brasileiro. In: II Encontro Nacional de Ficção, Discurso e Memória, 2015, Teresina. *Caderno de Programação e Resumos*. Teresina: EDUFPI, v. 1, 2015.
- MARTINS, Natasha Ferreira; TORRES, Maycon; GUIMARÃES, Thamires. Magia e Encantamento no Islã: Amuletos e Prática Religiosa Popular. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 12, n. 1, 2023.
- MEILLASOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão: O Ventre de Ferro e Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- MELLO, Priscila Leal. *Leitura, Encantamento e Rebelião: O Islã Negro no Brasil (Século XIX)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense: Niterói, 2009.
- MELVILLE, Elisabeth Helen Callander. *A Residence at Sierra Leone*. London: J. Murray, 1849.
- MENDES, Andrea. *Vestidos de Realeza: Fios e Nós Centro-Africanos no Candomblé de Joãozinho da Goméia*. Duque de Caxias, RJ: APPH-CLIO, 2014.
- METCALF, Barbara Daly. *Making Muslim Space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- MONTEIL, Vincent. *L'Islam Noir*. Paris : Éditions du Seuil, 1964.
- MONTEIL, Vincent. *L'Islam Noir. Une Religion à la Conquête de L'Afrique*. Paris : Éditions du Seuil, 1980.
- MONTEIL, Vincent. O Islã na África Negra. *Revista Afro-Ásia*, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 4-5, 1967.
- MORAES, Caio Sérgio de. *É Santo para Todo Lado: Os “candomblés” que Benzeram a Cidade do Rio de Janeiro (c.1860 – c. 1930)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

MOTA, Thiago H. *A Outra Cor de Mafamede: Aspectos do Islamismo da Guiné em três Narrativas luso-africanas (1594-1625)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

MOTA, Thiago H. *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

MOTA, Thiago H (org). *Muçulmanos Africanos em Países de Língua Portuguesa*. No Prelo.

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

MÜLLER, Juliane. Manuscritos Afro-islâmicos do Brasil Oitocentista: os Amuletos Árabes da Coleção Nina Rodrigues. *Afro-Ásia*, n. 61, 2020.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário Yorùbá para entender a linguagem dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). *Cultura em Movimento: Matrizes Africanas e Ativismo Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NEDER, Gizlene; NARO, Nancy; SILVA, José Luiz Werneck. *A Polícia na Corte e no Distrito Federal 1831-1930*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Divisão e Intercâmbio de Edições, 1981.

NOBILI, Mauro. A propaganda document in support of the 19th century Caliphate of Ḥamdallāhi: Nūḥ b. al-Ṭāhir al-Fulānī's "Letter on the appearance of the twelfth caliph" (*Risāla fī zuḥūr al-khalīfa al-thānī 'ashar*). *Afriques: Débats, Méthodes et Terrains D'Histoire*, n. 7, 2016.

NORTHROP, David. Becoming African: Identity Formation among Liberated Africans in Nineteenth-Century Sierra Leone. *Slavery and Abolition*, n. 27, v. 1, 2006.

O'DONNELL, Julia. *De olho na Rua: A cidade de João do Rio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

OGUNNAIKE, Ayodeji. Bilad al-Brasil: The Importance of West African Scholars in Brazilian Islamic Education and Practice in Historic and Contemporary Perspective. *Religions*, n. 12, 2021.

OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

OLIVEIRA, Altair B. *Àsèsé – O Reinício da Vida*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1999.

OPELOYE, Muhib O. The Yorùbá Muslims' Cultural Identity Question. Nigeria: *Ilorin Journal of Religious Studies, (IJOURELS)*, v. 1, n. 2, 2011.

ORO, Ari Pedro; BEM, Daniel F. de. A Discriminação Contra as Religiões Afro Brasileiras: Ontem e Hoje. *Ciências e Letras*: n. 44, 2008.

PALAZZO, Carmem Lícia. As Múltiplas Faces do Islã. João Pessoa: *Saeculum: Revista de História*, n. 30, 2014.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e Ritual da Nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

PARISI, Vicente Galvão. Encruzilhadas e Travessias: O Encontro do Humano e do Divino na Casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum Sob o Olhar da Psicologia Transpessoal e da Poética de Gaston Bachelard. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

POSSIDONIO, Eduardo. Caminhos do Sagrado: Ritos Centro-africanos e a Construção da Religiosidade Afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

POSSIDONIO, Eduardo. Entre *Ngangas* e *Manipanças*: A Religiosidade Centro-Africana nas Freguesias Urbanas do Rio de Janeiro de Fins do Oitocentos (1870-1900). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

PRADO, Abdennur. *El Islam como Anarquismo Místico*. Barcelona: Virus Editorial, 2010.

PRANDI, Reginaldo. *A Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

REIS, João José. *Domingos Sodré, um Sacerdote Africano: Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J.M. *O Alufá Rufino: Tráfico, Escravidão e Liberdade no Atlântico Negro (1822-1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

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

RIBEIRO, Marcos A. P. A Morte de Nina Rodrigues e suas Repercussões. *Afro-Ásia*, n. 16, 1995.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

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

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O Pós-Abolição como Problema Histórico: Balanços e Perspectivas. *Topoi*: v.5, n. 8, 2004.

ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

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

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas, 2010.

ROSANDER, Evers E.; WESTERLUND, David. *African Islam and Islam in Africa: Encounters Between Sufis and Islamists*. London: C. Hurst and Co. Ltd, 1997.

RUFINO, Luiz. Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas. *Revista Periferia*, v.10, n.1, 2018.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: Um Pai-de-Santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas Trincheiras da Cura: As Diferentes Medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

SANNEH, Lamin. *The Jakhanke: The History of an Islamic Clerical People of the Senegambia*. London: IAI –International African Institute, 1979.

SANTANA, Aderivaldo Ramos de. A Extraordinária Odisseia do Comerciante Ijebu que Foi Escravo no Brasil e Homem Livre na França (1820-1842). *Afro-Ásia*: n. 57, 2018.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Economia e Cultura no Candomblé na Bahia: O Comércio de Objetos Litúrgicos Afro-brasileiros – 1850/1937*. Ilhéus, Bahia: Editus, 2013.

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Renata Soares da Costa dos. Projeto à Nação em Páginas de Cinearte: A Construção do “Livro de Imagens Luminosas”. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura). Pontifícia Universidade Católica: Rio de Janeiro, 2010.

SANTOS, Vanicléia Silva (org). *História Geral da África X: África e suas Diásporas*. Brasília: UNESCO, 2023.

SANTOS, Ynaê Lopes. Irmãos do Atlântico – Escravidão e Espaço Urbano no Rio de Janeiro e Havana (1763-1844). Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

SAVAGE, Elisabeth. *The Human Commodity: Perspectives on the Trans-Saharan Slave Trade*. Londres: Frank Class, 1992.

SAVAGE-SMITH, Emilie. *Magic and Divination in early Islam*. Ashgate Variorum. 2004.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, Thauan Bertão dos. João do Rio e a Representação das Crenças Religiosas na Obra “As Religiões no Rio” (Rio de Janeiro - Primeira República). *Revista del CESLA*, 2015. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243342822007>. Acessado em: 26/11/2024.

SEVCENKO, Nicolau. *A Revolta da Vacina: Mentres Insanas em Corpos Rebeldes*. São Paulo: UNESP, 2018.

SIDARUS, Adel (org). *Islã Minoritário na Península Ibérica*. Lisboa: Hugin, 2001.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a Escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira – Fundação Biblioteca Nacional, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. Comprando e Vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do Século XIX. *Estudos Avançados*, n.18, v. 50, 2004.

SILVA, Alberto da Costa e. *Um Rio Chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2022.

SILVA, Angela Fileno da. Vozes de Lagos: Brasileiros em Tempos do Império Britânico. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SILVA, Floriana Rosa da. A Cachaça nos Rituais Afro-brasileiros: Cantos, Crenças e Curas em Terreiros de Umbanda em Uberlândia – MG (2012-2017). Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Exu – Um Deus Afro-Atlântico no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da Metrópole*. São Paulo: FEUSP, 2022.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*: Ano I. n. 6, 2005.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de Constituição do Primeiro Terreiro Baiano de Keto*. Salvador: Edições Malanga, 2006.

SMITH, Margareth. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: Oneworld, 1995.

SMITH, Robert. The Lagos Consulate, 1851-1861. Londres: *Macmillan and the University of Lagos Press*, 1979.

SOARES, Marisa de Carvalho. “A ‘Nação’ que se tem e a Terra de Onde se Vem”: Categorias de Inserção Social no Império Português século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, 2004.

SOARES, Marisa de Carvalho. *Devotos da Cor: Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão, Rio de Janeiro – século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Marisa de Carvalho. O Comércio dos Wangara e as Mantas Mandês no Daomé (1810). *AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, v. 1, n.1, 2019.

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

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

SOUZA, Mônica Lima e. Entre Margens: O Retorno à África de Libertos no Brasil 1830-1870. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

SOUZA, Mônica Lima e. Histórias entre Margens: Retornos de Libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX. *Revista de História Comparada*, v. 7, n. 1, 2013.

TERRA, Paulo Cruz e; ABREU, Martha (org). *Public Narratives of the History of Indigenous and Afro-Brazilian Slavery*. (No Prelo).

TERRA, Paulo Cruz e. Racismo, Trabalho e Ociosidade no Processo de Abolição. *Revista Brasileira de História*, v. 41, n. 88, 2021.

THORNTON, John K. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TRIMINGHAM, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.

TURNER, Lorenzo Dow. Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa. *Journal of Negro History*, n. 27, 1942.

VAUGHAN, Olufemi. *Religion and the Making of Nigeria*. Durham: Duke University Press, 2016.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo: do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do Século XVII ao XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

VIANA, Larissa. *O Idioma da Mestiçagem: As Irmandades de Pardos na América Portuguesa*. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

WARE III, Rudolph T. *The Walking Qur'ān: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014.

WILLIS, John Ralph. Al-Hājj Umar Sa'id al-Fūtī al-Tūrī (c. 1794-1864) and the Doctrinal Basis of his Islamic Reformist Movement in the Western Sudan. Tese (Doutorado em Estudos Orientais e Africanos). University of London, London, 1970.

WRONA, Carole. A Belle Époque Vista da Cama: o Business das demi-mondaines. *Revista XIX*, v.1 n.4, 2017.

YOUNG, Robert. *Postcolonialism: a Historical Introduction*. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: John Wiley & Sons, 2016.