

## JOÃO DO RIO E A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Vanda Fortuna Serafim<sup>1</sup>  
Thauan Bertão dos Santos<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo objetiva apresentar João do Rio e sua contribuição para o estudo da História das Religiões, em especial as afro-brasileiras. O recorte histórico abordado refere-se ao Rio de Janeiro da Primeira República, por ser espaço e tempo de produção da obra *As religiões no Rio* (1906), aqui utilizada como fonte histórica. O texto foi dividido em cinco momentos: primeiro, situaremos a problemática de estudos dentro do campo da História das Religiões. Em segundo lugar, apresentaremos o “lugar social” (CERTEAU, 1982) de João do Rio, ao tratar do processo de reorganização urbana do Rio de Janeiro, em virtude do advento da República e das transformações sociais e culturais decorrentes. Em terceiro lugar, ao trabalhar com a fonte, demonstraremos como a temática das religiões surge nos escritos de João do Rio para no momento seguinte, proceder à análise, atentando a forma como as religiões afro-brasileiras são tratadas em *As religiões no Rio*. Por fim, espera-se demonstrar que o estudo da obra, articulada ao seu contexto de produção, nos auxilia a pensar não apenas a presença de crenças religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro do início do século XX, mas também, como o pensamento intelectual brasileiro se posicionou e representou tais manifestações.

**Palavras-chave:** João do Rio; História das Religiões; religiões afro-brasileiras; Rio de Janeiro; Primeira República.

## JOÃO DO RIO AND THE HISTORY OF AFRICAN-BRAZILIAN RELIGIONS

**Abstract:** The article aims at presenting João do Rio and his contribution to the study of the History of Religions, in particular the Afro-Brazilians. The historical approach refers to Rio de Janeiro, of the first Republic, as the space and time of production of the work *The Religions in Rio* (1906), used here as a historical source. The text is divided into five moments: first we will place the issue of study within the field of History of the Religions. Secondly, we will present the “social place” (CERTEAU, 1982) of João do Rio, to handle the urban reorganization of Rio de Janeiro, because of the advent of the Republic and the social and cultural transformations due to the process. Thirdly, when working with the source, we will demonstrate how the theme of the religions emerges in the writings of Joao do Rio; and for the next moment to analyze, considering the way the Afro-Brazilian religions are treated in *The Religions in Rio*. Finally it is expected to demonstrate that the study of the work, articulated by its context of

<sup>1</sup> Possui Doutorado em História Cultural (Universidade Federal de Santa Catarina); Mestrado e Graduação em História (Universidade Estadual de Maringá). É Professora Adjunta da Universidade Estadual de Maringá e docente do curso de História e do Programa de Pós Graduação em História (PPH-UEM). Suas pesquisas e publicações versam sobre História das Religiões e das Religiosidades, História das Ideias e História das crenças afro-brasileiras. Líder do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPq) e coordenadora do GT História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH (Núcleo Paraná). E-mail: vandaserafim@gmail.com

<sup>2</sup> Possui Graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá. É integrante do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ), do GT História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH (Núcleo Paraná) e do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (UEM). E-mail: thauanbertao@hotmail.com

production, help us think not only the presence of Afro-Brazilian religious beliefs in Rio de Janeiro from the early 20th century, but also, as the Brazilian intellectual thought positioned itself and represented such demonstrations.

**Keywords:** João do Rio; History of Religions; African-Brazilian Religions; Rio de Janeiro; First Republic.

## Introdução

Ao pensar o processo de consolidação da História das Religiões enquanto disciplina e a consequente tentativa de sistematização dos seus métodos e teorias, é interessante a observação feita por Georges Dumézil (1998) ao escrever o prefácio da obra *Tratado de Histórias das Religiões*. O filólogo explica que até a primeira metade do século XX, acreditava-se que se reduzíssemos os fenômenos religiosos a um elemento comum, poderíamos explicar todas as coisas. Toda uma geração de historiadores dedicou-se à tentativa de estabelecer essa uniformidade. Porém, perceberam que não alcançaram grandes resultados. Memoráveis batalhas se travaram em torno de questões como a gênese das idealizações de deus ou o culto dos mortos precedentes à força da natureza. Essa batalha pode ser dada como esquecida, pois hoje (2014), a pesquisa afasta-se delas. Os estudos das religiões deixam para os filósofos a questão da origem, e também, renunciam a prescrever a história *a posteriori*, considerando as formas religiosas do passado como uma evolução-tipo, uma marcha forçosa. (DUMÉZIL, 1998).

Atentando especificamente à história das religiões no Brasil, presenciamos nas últimas décadas, especialmente a partir dos anos 1980, como observa a historiadora Solange Ramos de Andrade David (2000), certo movimento entre os historiadores no Brasil, no sentido de efetivarem pesquisas sobre história religiosa e história das religiões. O que antes era objeto da Sociologia, da Teologia, da Filosofia e também da Antropologia, passou a ser interesse da História. Se antes, os historiadores se detinham na história das relações políticas e institucionais da Igreja, priorizando as relações entre Igreja e Estado, a partir da década de 1980, surgem trabalhos que enfatizam os comportamentos e atitudes de determinados grupos religiosos. A antropologia religiosa passou a ser o referencial para o estudo dos rituais e das práticas religiosas. O interesse está em analisar como as pessoas se comportam diante do fenômeno religioso.

Nossa proposta aqui consiste em perceber como esse trabalho próprio do historiador das religiões, já era, de certo modo, operacionalizado no Brasil do início do século XIX, na capital da República, pelo escritor João do Rio. Fora dos meios atualmente compartimentados do conhecimento, tais como a História, a Antropologia e a Teologia, foi um jornalista que se propôs a pensar as religiões e discorrer sobre elas. Incluindo sob esta classificação, inclusive, as crenças de matriz africana que contribuiriam para a formação das religiões afro-brasileiras, sendo estas o objetivo central de nossa problemática. João do Rio, por não ser um historiador de formação, conseguiu se afastar do trabalho centrado em temas e documentos voltados para o oficial, vislumbrado num contexto de história política no sentido tradicional, ou seja, a história dos atos governamentais, tratados e biografias de grandes nomes (ELIADE, 1998). Já repensando os elementos formadores e característicos da República, percebemos em João do Rio um discurso sobre a sociedade brasileira, destacando novos temas à medida que setores populares foram trazendo suas reivindicações. Apesar de um olhar que não se desprende do “eu-civilizado” para pensar o “outro-selvagem”, João do Rio se interessou pela maneira de viver e de se relacionar de pessoas comuns, entendendo as re-

ligiões como um campo de conhecimento dinâmico, que deveria englobar toda a sociedade e não apenas uma parcela da mesma.

### O contexto histórico de João do Rio

João do Rio (1881-1921) constituiu-se parte integrante da elite intelectual de sua época, como demonstra sua entrada na Academia Brasileira de Letras a 7 de maio de 1910 e o prestígio adquirido por uma trajetória como jornalista, cronista, dramaturgo, tradutor, dentre outras funções que exerceu. Trajetória essa marcada por cargos importantes na Europa, principalmente em Portugal, onde se tornou sócio correspondente estrangeiro da Academia de Ciências de Lisboa, bem como, quando foi incluso no Conselho-Geral do Congresso Interamericano de Imprensa (RODRIGUES, 2010). Como intelectual e produto do século XIX, compartilhava muitos dos pensamentos vigentes na sociedade da época.

Pensá-lo como produto de sua época, não significa, todavia, atribuir-lhe um caráter de sujeito histórico passivo frente às ideias de seu tempo, pois como jornalista foi ousado em muitas de suas opiniões sobre a sociedade daquele tempo. Tomemos como exemplo a questão do divórcio (década de 1910), na qual João do Rio fora favorável, mas que só entraria na legislação brasileira 70 anos depois. Outros dois exemplos importantes, citados por Rodrigues (2010), são a questão feminina, na qual João do Rio pronunciava com todas as letras *Eu sou feminista*, bem como a questão operária, quando descrevia as condições de trabalho de estivadores e carregadores de minérios, inclusa na obra *A alma encantadora das ruas*.

Pensar o “lugar-social” (CERTEAU, 1982) de João do Rio pressupõe compreender a figura desse jornalista, enquanto intelectual e produto/produtor do século XIX, atentando a como essas produções podem por vezes auxiliar o entendimento do “não-dito” em sua obra, ou seja, as influências que são anteriores às escolhas dos indivíduos, que estão inseridas nas ideias individuais, mas são exteriores aos mesmos (CERTEAU, 1982). Faz-se, neste sentido, essencial, atentar a alguns pontos do Rio de Janeiro no final do século XIX e início do XX, da sociedade oitocentista brasileira e do pensamento sociocultural deste período, em especial as ações do Estado empreendidas pela elite política, com base nas ciências e normas sociais vigentes e também a atuação da instituição Católica.

O Rio de Janeiro, como capital do país, tornou-se palco das mudanças que ocorriam na sociedade durante os últimos anos do Império. Com a abolição da escravatura, a mão de obra escrava, então livre, formava uma massa de subempregados e desempregados que migravam para as áreas urbanas dessa capital, onde se encontravam com um número cada vez maior de imigrantes estrangeiros, resultando um aumento substancial da população urbana carioca na década de 1890 a mais de 700 mil habitantes (CARVALHO, 1987). Nota-se, portanto, um hibridismo populacional, social e cultural, característicos de cidades metrópoles e também zonas de fronteira. Peter Burke (2003) ao citar as variedades de situações, locais e contextos que proporcionam uma hibridização cultural, faz uso de exemplos de metrópoles e zonas de fronteiras, como locais ideais à propagação de tais trocas culturais, “onde pessoas de diferentes origens se encontram e interagem.” (BURKE, 2003, p. 70).

Marcela Melo de Carvalho, em sua dissertação sobre os candomblés cariocas na obra de João do Rio, associa o Rio de Janeiro do início do século XX às metrópoles enquanto local de hibridização cultural.

[...] essa convivência entre brancos, negros e feiticeiros, candomblés e repressões vindas desde a época colonial [...] ainda permanecia no início do século XX. Por mais que a *belle époque* carioca quisesse apagar todos os vestígios de barbárie e de seu passado negro e inculto, as reportagens de João do Rio somadas às diversas notas de candomblés e feiticeiros nos periódicos da época provam que esse tipo de coisa não só existia como era algo do cotidiano da população. Embora tratassem do assunto com exotismo, brancos conviviam com e mesmo participavam de candomblés, havendo circulação entre culturas diferentes, ou seja, trocas culturais. (2010, p. 34).

Começamos, portanto, descrevendo as influências que as ciências e as instituições sobrepunham ao Brasil, nesse período. Uma delas, e entre as mais importantes, seria a influência do catolicismo, que se encontra desde os tempos coloniais, delineando e mapeando a população por meio de seus ensinamentos, sua moral e sacramentos, que mais tarde, durante a República, se tornariam atos civis. O Padroado, união dos poderes entre o Estado e a Igreja, que esteve presente na sociedade brasileira imperial, instituiu no Império as normas da Igreja como normas sociais. Assim, apesar de rompida a união desses poderes na República, seus ensinamentos e verdades continuaram a ser as verdades vigentes para toda a sociedade, na qual os inimigos da Igreja se tornariam inimigos do Estado. Artur Cesar Isaia, ao citar um documento escrito pelos bispos na Pastoral Coletiva de 1915 nos deixa clara a influência do pensamento católico na época:

Esse documento traz a marca de um tempo em que ainda os ensinamentos católicos tinham condições de serem impostos como normas sociais, em que os inimigos da Igreja podiam ser tratados como inimigos de uma sociedade ainda dócil ao seu magistério e distante de uma situação pluralista. (2001, p. 243).

João do Rio, apesar de partilhar de um misticismo de consultas a videntes e cartomantes, como demonstra sua amizade com Madame Zizina, uma das grandes paranormais da época, e de ter como religião familiar o positivismo, influência de seu pai, Alfredo Coelho Barreto, matemático e positivista, apresentava-se como católico, em resposta dada por ele a uma acusação de que a *Gazeta* estava publicando reportagens anticatólicas, feita por Carlos de Laet no *Jornal do Brasil*. João do Rio assim responderia, “Quando não tenho outra preocupação, sou fervorosamente católico.” (apud. RODRIGUES, 2010, p. 161). E, como comenta Rodrigues (2010), apesar de dito em tom de *blague*, “essa afirmação é o primeiro sinal de um misticismo de fundo cristão que se anuncia” (op. cit, 2010, p. 161).

Deve-se, ainda, considerar a influência do evolucionismo cultural presente em boa parte do pensamento intelectual da época que, conseqüentemente, lançava “verdades científicas”, as quais sob o signo da Ciência fariam parte de todo um conjunto de políticas públicas nos mais diferentes Estados Nacionais. Para Castro (2005) “um dos fatores fundamentais para a aceitação da ideia de evolução era sua associação com a ideia de *progresso*, cuja imagem mais comum é a de uma ‘escada’ cujos degraus estão dispostos numa hierarquia linear” (p.12).

Esse progresso dizia respeito a uma única escala evolutiva ascendente, na qual se enquadrariam todas as sociedades conhecidas, ou seja, todas as sociedades deveriam passar pelos mesmos estágios evolutivos, do mais simples ao mais complexo. Da mesma forma estavam os homens para os evolucionistas, pois apesar de acreditarem em uma humanidade como homogênea em natureza, era considerada desigual, geralmente se não em gênero, ao menos em grau (CASTRO, 2005). Assim afirma esse autor:

Como decorrência da visão de um único caminho evolutivo humano, os povos “não-oci-

dentais”, ”selvagens” ou “tradicionais” existentes no mundo contemporâneo eram vistos como uma espécie de “museu vivo” da história humana — representantes de etapas anteriores da trajetória universal do homem rumo à condição dos povos mais “avançados”; como exemplos vivos daquilo “que já fomos um dia”. (2005, p. 14).

Essa maneira de pensar as sociedades e culturas diversas é relevante se consideramos o modo como João do Rio, entendendo-se branco, católico e civilizado, irá esboçar uma forma de conhecimento das religiões de matriz africana. Mais que isto, é preciso atentar a João do Rio, inserido no contexto de reformas urbanas do Rio de Janeiro e interagindo com o pensamento da elite intelectual e política brasileira na busca por medidas que os afastassem dos modos de vida e costumes dos ditos povos atrasados, primitivos e barbarizados que em nada contribuía para a civilização do país. Encontramos esta postura em João do Rio em expressões como “De ante dos meus olhos de civilizado” (1906, p. 28) ao retratar o que encontrava nas ruas do Rio de Janeiro. Os termos evolucionistas, ainda que, talvez, mais por notoriedade do que por base teórica, também encontraram ressonância nos escritos do autor, por exemplo, ao relatar “A recordação de um facto triste – a morte de uma rapariga que fôra à Bahia fazer santo – deu-me animo e curiosidade para estudar um dos mais barbaros e inexplicáveis costumes de fetiches do Rio” (1906, p. 13) e ainda, ao afirmar “Eu abri os olhos para ver, para sentir bem o mysterio da inaudita selvageria.” (1906, p. 23).

Para Juliana Farias (2010), João do Rio não “descartava as teorias que circulavam pelos meios literários e acadêmicos de sua época. Ainda mais, num país em que a moda cientificista era divulgada por meio da literatura e não da ciência mais diretamente.” (p. 262), bem como, “não era um cientista, mas, à sua maneira, também selecionava e ajustava algumas dessas ideias a seus objetivos” (2010, p. 263). Para a autora, “não havia dúvidas: na hierarquia racial apresentada pelo cronista carioca, homens e mulheres procedentes da África ocupavam, naturalmente, o lugar mais baixo.” (FARIAS, 2010, p. 266).

As políticas públicas no Rio de Janeiro, no início da República, mostram como as instituições brasileiras ampliaram o controle social e voltaram-se ao perímetro urbano, estabelecendo uma gestão marcada pelas diferenças sociais entre aqueles que contribuem ao desenvolvimento de uma sociedade civilizada e aqueles que a atrasam, ou impedem sua concretização. Paralelo à manutenção dos ideais republicanos, tornava-se necessário criar ideologias para “o extravasamento das visões de república para o mundo extra-élite” (CARVALHO, 1989, p. 10), por meio de sinais universais como símbolos, alegorias, mitos e ritos e não do discurso, inacessível à população com baixa formação educacional. Assim, empenharam-se na organização de critérios homogêneos para lidar com a diversidade urbana.

Temos, em primeiro lugar, a construção da noção de “classes perigosas”, voltada à organização do trabalho e à repressão da ociosidade. Em sequência, nos deparamos com a extensão ao movimento higienista, que se utiliza dos conhecimentos científicos do período para a intervenção no ambiente urbano com o intuito de controlar as doenças (CHALHOUB, 1996). O conceito de “classes perigosas” foi trazido pelos parlamentares brasileiros através das leituras de autores franceses, que assim definiam uma camada social composta por todos os tipos de “malfeitores” presentes nas ruas de Paris. Entretanto, a definição francesa descrevia as condições de vida das camadas pobres e não distinguia uma fronteira entre “classes perigosas” e “classes pobres”. É nesse ponto que os deputados no Brasil teorizaram o termo de acordo com suas preocupações, filosofando sobre a questão do trabalho, da ociosidade e da criminalidade (CHALHOUB, 1996). Para eles, os pobres seriam os perigosos. Podemos compreender um pouco melhor o raciocínio que assim enquadrava os pobres, a partir dessa descrição de Chalhoub:

[...] para os nobres deputados, a principal virtude do bom cidadão é o gosto pelo trabalho, e este leva necessariamente ao hábito da poupança, que, por sua vez, se reverte em conforto para o cidadão. Desta forma, o indivíduo que não consegue acumular, que vive na pobreza, torna-se imediatamente suspeito de não ser um bom trabalhador. Finalmente, e como o maior vício possível em um ser humano é o não-trabalho, a ociosidade, segue-se que aos pobres falta a virtude social mais essencial; [...] os pobres carregam os vícios, os vícios produzem os malfeitores, os malfeitores são perigosos à sociedade; juntando os extremos da cadeia, temos a noção de que os pobres são, por definição, perigosos. Por conseguinte, conclui decididamente a comissão, “as classes pobres [...] são [as] que se designam mais propriamente sob o título de – classes perigosas –”. (1996, p. 22).

Proposto o conceito e definidos os pobres como perigosos, caberia dessa forma decidir qual seria a estratégia de ação do Estado para com essa parcela da população. Trata-se aqui do que se entende por suspeição generalizada, ou seja, uma estratégia de repressão contínua fora dos limites onde eram cercados pelas regras do local de trabalho, pois como os trabalhadores eram livres e não tinham mais os proprietários que os mantivessem no trabalho, o Estado tomou para si a manutenção da “ordem”, através de suas instituições políticas de controle, que se baseiam na polícia, na carteira de trabalho e de identidade (CHALHOUB, 1996).

Ora, no contexto do pós-abolição, a substituição da mão de obra escrava pelo trabalhador livre insere vertiginosamente o imigrante europeu, ficando a mão de obra brasileira absorvida apenas onde a imigração internacional fora pouco numerosa ou quase nula. Aos ex-escravos, que, agora libertos, não se sujeitariam facilmente a trabalhar nos mesmos moldes tradicionais de quando escravos, a possibilidade de emprego foi praticamente extinta (MARTINS, 1998). Assim, a intenção dos parlamentares em coagir os perigosos recaiu preferencialmente sobre os negros. Entretanto, esses perigosos não diziam respeito apenas ao ideal de trabalho e à consequente manutenção da ordem pública. Eram perigosos, também, nas questões de saúde pública, pois ofereciam riscos de contágio e suas habitações, cortiços de maneira geral, seriam focos de epidemias (CHALHOUB, 1996).

O governo, ainda imperial, já se viu na necessidade de intervir socialmente frente às epidemias de febre amarela e cólera da década de 1850, por meio da criação da Junta Central de Higiene, preocupado com a questão da salubridade pública e da higienização dos cortiços. A inquietação estava, principalmente, com a qualidade da habitação popular, onde os proprietários deveriam zelar minimamente pela saúde dos moradores, regulando a coleta de lixo, empreendendo calçamentos e ampliação de janelas, por exemplo. Essa política foi, entretanto, modificada nas décadas seguintes, visando então, o extermínio de tais habitações e, por consequência, a expulsão das “classes perigosas” das áreas centrais da cidade (CHALHOUB, 1996).

Os cortiços, em tal contexto, por representarem um dos mais influentes fatores responsáveis pelas péssimas condições de higiene municipal, além das malfeitas obras de esgoto sanitário, foram alvo das políticas de transformação do espaço urbano, bem como, com suas destruições, contribuíam para o afastamento das camadas ditas perigosas do centro da cidade. A República, preocupada, portanto, com uma nação voltada à “ordem” e ao “progresso”, adotou o mesmo caminho das autoridades imperiais, tomando as medidas necessárias para a melhoria das condições de saúde pública, enfatizando o combate às doenças, como a febre amarela e ao “ideal de embranquecimento”, integrantes de um processo anterior de reconstrução das relações de trabalho.

Em João do Rio esse “ideal de embranquecimento” está presente, pois, filho de pai branco e mãe afrodescendente, tentava se afastar de suas aparências de origem africana, como percebemos pelos retoques feitos em sua foto oficial para a ABL, diminuindo os traços característicos dos negros. João do Rio, portanto, não se considerava negro, e sequer descendente, referindo-se a esses sempre na terceira pessoa. Demonstrando seu afastamento, dizia “[...] há negros que representam a sua pátria muito melhor que muito branco.” (apud. RODRIGUES, 2010, p. 151)

Atentando a produção de João do Rio, este começou a trabalhar muito cedo, com apenas 17 anos, e já estreando no jornalismo em *A Tribuna*, no ano de 1899. Quinze dias depois iniciou uma colaboração regular no jornal *A Cidade do Rio*. Escreveu, também, nos jornais *O Paiz*, *O Dia* e *O Correio Mercantil* entre 1901 e 1902. Em 1903, indicado pelo futuro presidente da República, Nilo Peçanha, começou trabalhar na *Gazeta de Notícias*, onde permaneceu até 1915 (GOMES, 2005). Dedicou-se, também, a tradução de obras estrangeiras, como por exemplo, *Salomé* (1908) e *Intenções* (1912), ambas de Oscar Wilde. Em 1908, o escritor publicou uma obra considerada entre as melhores sobre a cidade do Rio, *A alma encantadora das ruas*. Posteriormente, publicou uma vasta série de obras, dentre as quais, as de maior renome são *Cinematographo: crônicas cariocas* (1909), *Dentro da noite* (1910), *Vida vertiginosa* (1911), *A bela madame Vargas* (1912), *A mulher e os espelhos* (RODRIGUES, 2010).

Suas viagens pela Europa, passando por diversos países desse continente e também em alguns países asiáticos, contribuíram para seu espírito crítico à sociedade carioca do período<sup>3</sup>. Por estar em uma posição de destaque na sociedade e por conta de seu sucesso como jornalista, atraiu diversos inimigos que o hostilizavam, também por ser “amulatado” e homossexual, como afirma Ivo (2009).

De acordo com Gomes (2005), João do Rio denunciava o lado degradante do Rio de Janeiro, com o qual não se identificava. Lançava críticas à sociedade que se voltava aos princípios liberais, julgando estes responsáveis pela crescente vulgarização e massificação dos hábitos, dos costumes e da arte, antes privilégio da aristocracia, sublinhando, dessa maneira, a contrafação do lado aristocrático de sua personalidade. Preocupou-se apenas pelos dois extremos da sociedade, ou seja, pelos ricos ou pelos miseráveis, deixando a classe média de lado, pois a considerava sem interesse. Assim, dividia-se hora como *flâneur*, que perambulava pelas ruas e pelos becos sórdidos, e hora como *dândi*, o qual frequentaria os salões elegantes de um Rio de Janeiro que imitava Paris, por vontade dos donos da República.

Seus escritos passavam pelo Esteticismo e o Decadentismo, influências de Oscar Wilde e Jean Lorrain; pelo Realismo de Balzac e pelo Naturalismo de Zola, além do impressionismo e expressionismo (IVO, 2009). Partindo dessas influências, a crônica constituiu o gênero no qual João do Rio concentrou o esforço de sua produção, substituindo a crônica-folhetim pela crônica-reportagem, inaugurando uma originalidade com o cruzamento entre o jornalismo e a literatura (BOUÇAS; GÓES, 2009). Dessa forma, revolucionou o jornalismo do período e tornou-se o primeiro grande repórter de século XX: registrando as transformações do Rio de Janeiro, as reformas urbanas do Brasil e no Mundo; desalinando o Rio de Janeiro modelado pelos higienistas ao escancarar o subterrâneo da cidade; colocando em suspeita os enquadramentos disciplinares a serviço dos aparatos do progresso; e trabalhando em uma simbiose entre o documental e o ficcional (GOMES, 2005).

<sup>3</sup> Viajar para João do Rio seria uma função natural do homem cosmopolita, civilizado e superior, que o faria um ser dominante (IVO, 2009).

## A preocupação com as religiões em João do Rio

A escolha da fonte *As religiões no Rio* (1906) é resultante da constatação realizada, durante pesquisas anteriores, de que se trata de uma obra ainda muito pouco estudada no campo da História das Religiões, e mesmo na historiografia em geral, apesar de constituir-se enquanto riquíssimo material para o estudo das crenças religiosas no Brasil<sup>4</sup>.

Esse livro foi resultado de uma reunião das reportagens da série “As religiões no Rio”, que foram publicadas entre 22 de fevereiro de 1904 e 21 de abril de 1904, no periódico *Gazeta de Notícias*. Sua primeira reunião em livro foi editada e produzida pela *Tipografia da Gazeta de Notícias* em dezembro de 1904, reeditado em 1906, edição aqui utilizada. A organização da obra em livro e a reorganização das reportagens, seguindo uma ordem temática, paralelo à introdução e prefácio escritos pelo jornalista, que não se faz presente na série de reportagens, permite uma correlação do que Certeau (2007) denominou elementos operacionalizantes. Esses combinariam as regras gerais (como, por exemplo, reunindo as pistas do documento, que seria o papel da erudição) e a invenção de hipóteses, por meio do reconhecimento das ausências, mais especificamente o que seria o papel da teoria.

Considerando que a História se fixa como uma conexão entre uma “estrutura” e uma “ausência”, se faz necessária à especificação do objeto de estudo que passará por essa produção. Dessa maneira, Certeau (2007) afirma que o discurso histórico implicaria um objeto que teve seu lugar, mas já não está mais. Necessitando, entretanto, a existência no presente de algo que indique que aquilo ocorreu, um desvio que existe e pensa na atualidade, permitindo a análise do historiador. Dessa forma, a análise da produção de João do Rio deve visar suas estruturas globais, ao mesmo tempo em que considere seus aspectos particulares, que remetem ao complementar.

*As religiões no Rio* (1906) em muito cooperou para o reconhecimento de João do Rio como uma personalidade jornalística; e mais ainda, para evidenciar sua contribuição aos estudos de Antropologia, Sociologia e História<sup>5</sup>. Ainda em 1907, esse reconhecimento viria por parte de Sílvio Romero, na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

O livro *As religiões no Rio* do Sr. Paulo Barreto é único em seu gênero na literatura brasileira. Nós já possuímos, por certo, vários quadros de costumes, principalmente no romance, no drama, na comédia e em obras de viagem; não possuímos, porém um quadro social, tão palpitante de interesse, como o jovem dedicou às crenças religiosas no Rio de Janeiro. [...] Escrito com verve, graça e cintilação de estilo, o livro é uma verdadeira jóia que deve ser apreciada pelos leitores competentes. Tem cunho histórico, porque fotografa o estado d’alma fluminense num período de sua evolução. [...] (ROMERO apud RODRIGUES, 2010, p. 53).

Mais recentemente, Reginaldo Prandi (2007) indicou João do Rio e a obra *As religiões no Rio*, como

<sup>4</sup> O levantamento bibliográfico realizado, apesar de encontrar uma série de artigos, teses, dissertações e livros sobre João do Rio, em especial no campo na Literatura, raramente detectou estudos historiográficos sobre João do Rio, especialmente, que partissem de *As religiões do Rio* (1906) enquanto fonte histórica. Pode-se citar apenas uma dissertação intitulada “Babel da crença: candomblés e religiosidade na *belle époque* carioca”, escrita por Marcela Melo de Carvalho (2010) que busca mapear os espaços religiosos apresentados por João do Rio. A maioria das teses ou dissertações é do campo das Letras e atentam à obra mais conhecida do jornalista, “A alma encantadora das ruas” (1908). A proposta consiste em atentar à uma obra menos estudada do autor, focando um aspecto que há pouco mereceu atenção dos historiadores brasileiros: as crenças religiosas africanas. Mais do que isto, como essas foram representadas no discurso dos intelectuais brasileiros.

<sup>5</sup> RODRIGUES, João Carlos. *João do Rio: vida, paixão e obra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 52.



referência obrigatória para o estudo das religiões africanas, nos diferentes aspectos sociológicos, antropológicos e históricos. Ainda, João Carlos Rodrigues (2010), autor de uma de suas biografias, destacaria a importância de João do Rio fazendo menção ao seu pioneirismo no estudo das crenças africanas. O autor destaca ainda que, embora houvesse pesquisas anteriores como as do médico Nina Rodrigues<sup>6</sup>, na Bahia, elas tinham circulação restrita ao meio acadêmico, sendo publicada em obra, no Brasil, apenas três décadas depois. Este parece ter sido o diferencial dos escritos de João do Rio, apesar da população brasileira em geral ser pouco alfabetizada, na capital da República as crônicas publicadas em jornais ganharam grande repercussão da série, gerando a publicação do livro, ainda no mesmo ano.

Nesse sentido, faz-se necessário evidenciar que denominar as crenças religiosas de matriz africana do Rio de Janeiro, no início do século XX, enquanto “religião” não era um consenso. Atentando à situação específica do Brasil, Paula Montero (2006) afirmaria que foi justamente no processo de constituição do Estado Moderno brasileiro, como esfera separada da Igreja Católica, que as manifestações variadas de “feitiçaria”, “curandeirismo” e “batuques” encontraram a justificativa para serem descriminalizadas. Em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.

É nesse sentido que nos propomos a perceber João do Rio enquanto um intelectual que merece atenção por seu esforço ao denominar as práticas afro-brasileiras enquanto religião, uma vez que, como indica Montero (2006), o processo de diferenciação das esferas sociais no Brasil, não implicou a erradicação da magia, mas numa forma particular de enquadramento daquilo que era percebido como “magia”, naquilo que se convencionava chamar de “religião”, cujo modelo de referência era o cristianismo. Esse processo não teria redundado na retirada das religiões do espaço público, mas, ao contrário, na produção de novas formas religiosas, como expressão pública variável conforme o contexto e as suas formas específicas de organização institucional. Dessa forma, o compromisso normativo resultante do movimento de produções de novas institucionalidades religiosas nunca teria levado a uma desmistificação da experiência religiosa, capaz de promover, de maneira generalizada, formas religiosas subjetivas.

Nesse processo de se definir religião, Montero (2006) explica que desde os primeiros momentos de constituição da República, o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. A jovem República teria diante de si, a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios e imigrantes em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria, sobretudo, na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião cristã.

A exemplo da discussão realizada por Serafim (2013) acerca de Nina Rodrigues e seu esforço em conceituar “religião” na Bahia da Primeira República, é possível pensar que João do Rio estaria, portanto, inserido nesse processo pelo qual a noção genérica de religião passaria a garantir legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teria matriz no intenso debate jurídico sobre a melhor forma de regular os bens, as obras e as formas da Igreja Católica. Todavia, se religião consistia apenas nos cultos praticados pela Igreja católica, como regulamentar as outras práticas que se expressavam no espaço público? Segundo Montero (2006), a Constituição de 1891, ao dissolver o vínculo entre Estado e Igreja, suprimiu as

---

<sup>6</sup> Sobre Nina Rodrigues e seu pioneirismo no estudo das religiões africanas, não apenas enquanto proponente de um tema mais enquanto articulador de uma proposta teórica e antropológica para analisar tais crenças religiosas ver: SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões* (Bahia - século XIX), 2013.

subvenções oficiais, mas autorizou todas as confissões religiosas a associar-se para esse fim e adquirir bens. Impediu, no entanto, a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades civis da sociedade. Assim, ao longo de seu processo de institucionalização coube a essas organizações demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques e elas o fizeram, argumentando que essas práticas deveriam ser consideradas religiosas.

Embora, segundo Montero (2006), no Rio de Janeiro apenas em meados do século XX, as religiões africanas surgiram como uma alternativa religiosa, já é possível encontrarmos João do Rio classificando-as enquanto tal por meio de sua obra *As religiões no Rio*. Convém agora perceber alguns pontos acerca do modo que isto se organiza discursivamente.

João do Rio (1906) inicia a obra, ainda no prefácio, definindo o que entende por religião, que abrangeria todas as crenças, sem distinção, ou seja, “um misterioso sentimento, mixto de terror e de esperança, a simbolização lugubre ou alegre de um poder que não temos e almejamos ter, o desconhecido avassallador, o equivoco, o medo, a perversidade...” (s/ p.). Indica ainda, que o Rio teria diversidade de templos e que seus cidadãos teriam diversas religiões. Contrariando o paradigma e a identidade católica almejados, afirma que apesar de aparentar um país católico, “a cidade pullula de religiões” (RIO, 1906, s/ p.). Na citação a seguir, podemos encontrar a preocupação do autor em demonstrar a diversidade dos cultos:

São swenderborgeanos, pagãos litterarios, physiolatras, defensores de dogmas exóticos, auctores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, shismaticos, espíritas, babalões de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto. (RIO, 1906, s/ p.).

Em tom crítico e denunciador, afirma que todos são orgulhosos de seus cultos e que acreditam ser a única verdade. Finaliza o prefácio da primeira edição apontando a intenção que teve ao fazer as reportagens:

[...] foi este o meu esforço: levantar um pouco o mysterio das crenças nesta cidade.

Não é um trabalho completo. Longe disso. Cada uma dessas religiões daria uma farta messe para um volume de revelações. Eu apenas entrevi a bondade, o mal e o bizarro dos cultos, mas tão convencido e com tal desejo de ser exacto que bem pode servir de epigraphe a este livro a phrase de Montaigne: <<Cecy est un livre de bonnefoy.>> (RIO, 1906, s/ p.).

É sob este signo de boa fé que João do Rio nos oferece um mapeamento das crenças existente no Rio de Janeiro no início do século XX. Dentre as religiosidades detectadas e apresentadas por ele estão os Feitiços, a Igreja Positivista, os Maronitas, os Fisiólatras, o Movimento evangélico (subdividido entre a Igreja Fluminense, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Metodista, os Batistas, a Associação Cristã dos Moços e Adventistas), o Satanismo (subdivididos entre Satanistas, a Missa Negra e os Exorcismos), as Sacerdotisas do Futuro, a Nova Jerusalém, o Culto do Mar, o Espiritismo (dividido entre os sinceros e os exploradores) e as Sinagogas. Para a finalidade deste artigo, nos deteremos nos primeiros.

## O olhar de João do Rio sobre as religiões afro-brasileiras

“Religião” e “Feitiçaria” são termos utilizados por João do Rio para se remeter as crenças afro-brasileiras, operando um visível princípio de inclusão e exclusão: as aceita sob o signo de “religião”, mas as segrega sob o signo de feitiçaria.

O universo cultural afro-brasileiro é o que ocupa a maior parte de *As religiões no Rio*. Apresentado como um microcosmo à parte, mas perfeitamente integrado, sua pesquisa e narrativas sobre esta temática recebe o subtítulo “No mundo dos feitiços”, ao emergir a fundo nas relações existente traz a tona a presença de ‘feiticeiros’, ‘iaôs’, ‘feitiços’ e ‘novos feitiços de Sanin’. O vocabulário utilizado por João do Rio demonstra parte do cotidiano do Rio de Janeiro, especialmente ao valorizar a linguagem de seus informantes, elemento tão caro à construção de sua narrativa. Podemos perceber por meio desta, como se “apropria” das culturas e das crenças afro-brasileiras do Rio de Janeiro do início do século XX e as “ressignifica” por meio de um processo de identificação, classificação e interpretação, no qual é significativa sua “visão de mundo”, as “representando”, por fim, na forma dos elementos que compõe o seu livro (CHARTIER, 2002). Compreender e problematizar essas representações é perceber a historicidade de João do Rio e como o seu olhar pode tornar-se objeto de estudo da História das Religiões.

É com o auxílio de Antonio, seu informante sobre os candomblés, com o qual teria conseguido intimidade graças ao papel moeda e o vinho do Porto, que João do Rio nos apresenta as religiões afro-brasileiras presentes no Rio de Janeiro. Afirma inclusive que não há meio tão interessante em toda cidade quanto os lugares em que se realizam os candomblés. Divide os negros africanos entre duas crenças: orixás e alufás.

Os primeiros seriam os mais complicados e animistas, “litholtras” e “phitoltras”<sup>7</sup>(RIO, 1906, p. 2), além de possuírem um enorme arsenal de santos que se confundiriam com os santos católicos. Encontram nas pedras, cascos de tartarugas e “hervas”, almas e espíritos. Esse “polytheismobarbaro tem divindades que se manifestam e outras invisíveis[...] um Deus absoluto como o Deus catholico: *Orixá-alúm*.” (RIO, 1906, p. 2). Ao descrever os orixás é interessante notar as características que João do Rio destaca. Indica que os santos descansam no carnaval (de fevereiro a abril), vão para o campo ou mato e recebem o *ebó*, que se trata do despacho feito pelos negros. Observa que embora os orixás sejam polígamos, alguns teriam apenas uma esposa e alguns desposavam de suas filhas de santo. Ao tratar dos líderes religiosos refere-se aos que considera notáveis como ‘pais-de-santo’ ou ‘babalaos’ e aos demais como ‘um bando de feiticeiros’. (RIO, 1906).

Os segundos, Alufás seriam “mahometanos com um fundo de misticismo” (RIO, 1906, p. 5) que estudavam a religião e eram polígamos: “Logo depois do *suma* ou baptismo e da circuncisão ou *kola*, os *alufás* habilitam-se á leitura do Alkorão. A sua obrigação e o *kissium*, a prece. Rezam ao tomar banho, lavando a ponta dos dedos, os pés e o nariz, rezam de manhã, rezam ao pôr do sol.” (RIO, 1906, p. 5).

As características que merecem a atenção de João do Rio consistem: contar à noite o rosário ou *tessubá*<sup>8</sup>; não comer carne de porco; jejuar por 40 dias, só comendo de madrugada e ao pôr-do-sol; ter no

<sup>7</sup> É interessante e merece estudo mais aprofundado o uso de categorias feitas por João do Rio, que em muito se assemelham às proposições feitas anteriormente por Nina Rodrigues, na Bahia, no final do século XIX.

<sup>8</sup> Seria uma espécie de rosário islâmico com contas de madeira, utilizado após as orações diárias e os exercícios espirituais para louvar o criador e invocar suas bênçãos sobre o profeta Mohamed.

Ramadã a sua festa mais importante. A hierarquia religiosa era muito diferente dos primeiros, pois “Ha em varias tribus vigários geraes ou *ladamos*, obedecendo ao *lemano*, o bispo, e a parte judiciaria está a cargo dos *alikalys*, Juizes, *sagabamo*, immediatos de juizes, e *assivajiú*, mestre de cerimonias.” (RIO, 1906, p. 6).

Rio (1906) nos indica, ainda, a existência de conflitos entre os dois grupos, pois supostamente, “os *alufás* não gostam da gente de santo [...] mas acham-se todos relacionados pela lingua, com costumes exteriores mais ou menos idênticos e vivendo da feitiçaria.” (RIO, 1906, p. 27). Afirma ainda que ambos “usam dos *aligenun*, espíritos diabolicos chamados para o bem e o mal” (RIO, 1906, p. 7).

A preocupação de João do Rio acerca da religião praticada pelos negros não está desconectada das demais esferas da vida social, em especial as que concernem às relações de trabalho. Ao atentar a vida dos africanos e seus descendentes afirma que “os pretos fallam da falta de trabalho [...] não fosse a credulidade, a vida ser-lhes-ia difficil [...] os mais malandros, passam a existencia deitados no sofá. As filhas-de-santo, prostitutas algumas.” (RIO, 1906, p. 8-9). É difícil não relacionar esse entendimento de João do Rio às reflexões de Chalhoub que apresentamos anteriormente sobre as necessidades republicanas de organizar o trabalho e o meio urbano. Mais ainda, como os pobres e negros passam a serem vistos como viciosos e entraves à civilização. Sujeito de seu tempo, mesmo buscando perceber o “outro”, João do Rio não conseguia perceber nesse “outro” africano, formas específicas de sociabilidade e visões distintas da própria liberdade; contribuindo, portanto, por meio de sua obra, para legitimar estigmas sociais em voga no período.

Apesar de absorvido pelo dito mundo dos feitiços, João do Rio se demonstra incrédulo quanto à adivinhação de seu futuro feita por um feitiçeiro, ironiza “Pobre velho malandro e ingenuo! Eu perguntara apenas, modestamente, á concha do futuro se seria imperador da China...” (RIO, 1906, p. 12). A relação de João do Rio com o feitiço nos remete a analogia que Roger Callois (1988) faz entre a relação do crente com o sagrado e da criança perante o fogo: ambos estão envoltos do desejo de acender e do medo de se queimar.

Como os aspectos retratados por João do Rio são variados, sendo que cada um deles mereceria atenção específica, aqui nos deteremos apenas em um deles: a questão dos Iaôs. Dentro das religiões de matrizes africanas a figura dos iaôs, ou seja, os adeptos que passam por um processo de iniciação, são de fundamental importância, pois asseguram a continuidade dos cultos através da obtenção dos conhecimentos da religião e sua continuidade com a tradição. João do Rio nos oferece em suas reportagens algumas das principais características da iniciação desses iaôs e a descrição de uma “saída” de uma filha de santo, a qual nos atentaremos, a fim de perceber como são retratados.

Convém destacar que os filhos e filhas de santo são os escolhidos pelos deuses para lhes servirem de instrumento, e assim permitirem a troca do Axé, a força do deus, entre estes e os humanos, ou seja, são médiuns, também conhecidos como “cavalos”. São, portanto, necessários os iaôs para que a existência de um determinado deus seja garantida, pois se não forem mais cultuados e lembrados, podem assim “morrer”. Mas também, são necessários para que o culto seja perpetuado, por meio de seus futuros cargos, se assim desejarem, como pais e mães de santo (VERGER, 2002). Esse último ponto parece ser o que recebe maior atenção de João do Rio, em seu entendimento a importância da feitura do santo reside na “[...] necessidade de conservar as cerimonias [...]” (RIO, 1906, p. 15).

João do Rio (1906) explica que seu interesse pelas iaôs deve-se ao caso em que uma jovem que fora à Bahia fazer santo e morreu. O autor não mede os termos ao afirmar que “Fazer sancto é a renda directa dos babaloxás, mas ser filha de santo é sacrificar a liberdade, escravizar-se, soffrer, delirar.” (RIO, 1906, p. 13). Faz, ainda, muitas referências à prostituição, pois estariam significativamente ligadas. Afirma serem as Iaôs, as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes que “propagam a hystéria entre as senhoras honestas e as *cocottes*”. (RIO, 1906, p. 13).

É interessante notar que os iaôs, figura central na qual estaria a base do culto africano para João do Rio (1906), estariam voltados à loucura e ao alcoolismo. Referimo-nos aos iniciados, iaôs, no gênero masculino, pois como nos afirma Prandi (2001), a palavra iaô perdeu no candomblé o significado de esposa, que era utilizado pelas famílias polígamas iorubanas para denominar as esposas mais novas, configurando atualmente, portanto, um termo designado a todos os que passam pelo processo de feitura do santo. Verger (2002) nos descreve, por exemplo, a iniciação de um grupo de filhos de Xangô, na África, onde estão também presentes as figuras masculinas, porém denominados por ele de *elégùn*. Esse entendimento, porém, não parece vigorar em João do Rio, que relata tais figuras, apenas no gênero feminino. Em todas as suas alusões aos iniciados, o jornalista apenas descreve filhas de santo, utilizando em todos os momentos o artigo feminino – a(s) – antes de citar o nome iaô. Conjecturamos, portanto, os limites do feminismo e entendimento das religiões africanas atribuídos a João do Rio, uma vez que mulher e religiões africanas parecem estar interligadas e os predicativos compartilhados por ambos residem em alcoolismo, loucura e prostituição.

É necessário destacar que este entendimento de João do Rio pode, ainda, estar relacionado às informações dadas por seu informante, Antônio<sup>9</sup>, pois, as referências trazidas estão, de maneira geral, relacionadas apenas às filhas de santo. Como exemplos, citamos alguns excertos da fala do informante:

- Vou leval-o hoje a ver o 16° dia de **uma yauô**. (RIO, 1906, p. 14, grifo nosso).
- Isso acontece só para **as yauô** dos *orixás* – diz Antônio. (RIO, 1906, p. 16, grifo nosso).
- **As** filhas de sancto *macumbas* ou *cambindas* chegam a ter uma porção de sanctos de cada vez, manifestando-se na sua cabeça. (RIO, 1906, p. 16, grifo nosso).

Em João do Rio “Fazer sancto é collocar-se sobre o patrocínio de um fetiche qualquer, é ser baptizado por elle, e por espontanea vontade delle.” (1906, p. 14). Percebemos aqui a ideia de submissão inerente ao iniciado perante o seu Orixá e, principalmente, quanto ao líder religioso que organiza o culto.

Há ainda a questão de que João do Rio apenas acompanha a saída de uma filha de santo, não presenciando nenhum iniciado do sexo masculino. Do mesmo modo, no terreiro em que assiste saída de iaô, o jornalista comenta: “Olhei o celebre pai de sancto, cujas filhas são sem conta.” (1906, p. 20). As filhas de santo às quais atenta João do Rio são vistas com olhos depreciativos. Um pouco do que contribui para esta visão do jornalista sobre elas, além da indicação que fariam parte de uma raça inferior, provém da natureza do processo iniciático à que se submetem os iaôs, vistos como “[...] um dos mais barbaros e inexplicaveis costumes dos fetiches do Rio.” (RIO, 1906, p. 13).

João do Rio descreve apenas o primeiro e o último dia das cerimônias. O primeiro dia, segundo

<sup>9</sup> Antônio é o informante de João do Rio nas reportagens sobre as religiões africanas, que atua auxiliando-o a conhecer alguns dos segredos da religião e a entrar em contato com os pais e mães de santo do Rio de Janeiro e seus terreiros. É descrito pelo jornalista como um negro inteligente que vende suas informações a troco de dinheiro e bebidas.

Verger (2002), seria dedicado a “cumprir a tradição”, na qual os iniciados realizam duas cerimônias: *anlodò* e *afèjèwè*. A primeira delas seria a cerimônia de purificação, que na África, como cita Verger, ocorre em um riacho ou lagoa. Iniciou-se com um banho purificador com infusões de folhas dedicadas ao Orixá, e, posteriormente, foi esfregado em seu corpo nu, uma rodilha de fibras vegetais com búzios e um pintainho de alguns dias pendurados. Após o banho, o iniciado foi mergulhado no riacho e vestido com um pano branco. No Rio de Janeiro, presenciamos, por meio de João do Rio, uma simplificação do rito, mas não deixando de se constituir em processo purificador, no qual:

Antes de entrar para a camarinha, a mulher, predisposta pela fixidez da atenção a todas as sugestões, presta juramento de guardar o segredo do que viu, toma um banho purificador e à meia-noite começa a cerimonia. A *yauô* senta-se numa cadeira vestida de branco com o *ojá* apertando a cintura. (RIO, 1906, p. 17).

A segunda cerimônia seria a do batismo de sangue, que também poderia ser comparada entre a estudada por Verger (2002) e a citada por João do Rio. Segundo Verger, os cabelos do iniciado foram raspados e recolhidos em um pano branco. Em seguida, foram feitas incisões no alto do seu crânio, onde seria colocado, depois, um *òsù*. Ao mesmo tempo em que ocorre o sacrifício de alguns animais como, tartarugas, galos e pombos, o sangue desses animais foi derramado na cabeça do iniciado, na qual se estabelecería uma ligação entre ele e seu deus. Os corpos dos animais decapitados foram apresentados ao *iaô*, que chupou um pouco do sangue. Posteriormente, marcou-se a cabeça do noviço, o peito, as costas, os ombros, as mãos e os pés com o sangue dos animais.

O ponto culminante na África, desse batismo de sangue, como nomeia Verger (2002), seria o do sacrifício de um carneiro, no qual o iniciado recebeu em sua cabeça o sangue do animal, que escorreu sobre seu corpo. O momento em que o Orixá possuiria o seu “cavalo” é **aquele no qual** a cabeça do carneiro é levantada para junto da cabeça do segundo, estabelecendo entre eles (*orixá* e “cavalo”) uma espécie de comunhão. Esse seria o ponto de êxtase do sacrifício, seguindo-se por um momento de desfalecimento no qual o *iaô* caiu no chão e fora levado à *igbóikú*<sup>10</sup>.

A cerimônia que João do Rio descreve é composta pelas mesmas ritualísticas descritas por Verger (2002), contudo, apesar de algumas pequenas modificações estruturais, o sacrifício do carneiro não é realizado no Rio de Janeiro. Assim o jornalista nos demonstra a cerimônia:

As rezas começam então; o pai de sancto molha a cabeça da *yauô* com uma composição de ervas e com afiadíssima navalha faz-lhe uma corôa, enquanto a roda canta triste.

*Orixalâoto ôyauô!*

Essa parte do cabelo é guardada eternamente e a *yauô* **não deve saber nunca onde a guardam, porque lhe acontece** desgracia. Em seguida, o lugubre barbeiro raspa-lhe circularmente o craneo, e quando a carapinha cai no alguidar, a operada já perdeu a razão.

*Babaloxá* lava-lhe ainda a cabeça com o sangue dos animaes esfaqueados pelos *ogans*, e as *yauô* antigas levam-na a mudar de roupa, enquanto se preparam com ervas os cabellos do alguidar. (RIO, 1906, p. 17-18).

O último dia de cerimônia na África é o 17º, quando o iniciado tornaria-se *iaô*, pois receberia seu novo nome, dado pelo próprio deus, através do jogo de búzios. O iniciado é quem os esfregaria em suas

<sup>10</sup> Segundo Verger (2002), o processo de iniciação se daria, especificamente, em um quarto restrito ou local privado dentro do terreiro onde o neófito viverá durante o período de sua reclusão.

mãos e, logo em seguida, seriam lançados duas vezes para determinar o *odù*, o nome. Segundo Verger (2002), depois de recebido o novo nome, interpretado pelo balalorixá ou yalorixá, e dito por eles ao noviço, considera-se um ato de sacrilégio chamar o iaô pelo nome antigo, pois seria a mesma coisa que chamar um vivo pelo nome de um morto, ou seja, seria desejar-lhe a morte. É o que Eliade (1992) designa como a morte iniciática pelo batismo, o “homem velho” morre e dá nascimento a um novo ser regenerado.

Por fim, na África, com o novo nome, o iniciado receberia uma nova identidade, uma nova personalidade, e assim, faltaria apenas reaprender as atividades da vida cotidiana, que seriam ensinados pelo pai ou mãe de santo que raspou sua cabeça (VERGER, 2002). No Rio de Janeiro, a cerimônia do último dia descrita por João do Rio ocorre no 16º, trazendo apenas o recebimento do novo nome ao iniciado, que se dá por meio de uma cerimônia aberta aos outros adeptos dentro do terreiro. Vamos aos trechos mais importantes da mesma, para posterior comparação:

[...] a negra iniciada entrou, de camisola branca, com um leque de metal chocalhante. [...] **Só então notei que tinha na cabeça uma** exquisita especie de cone.

– E’ o *ado-chú*, que faz vir o sancto – explica Antonio. – E’ feito com sangue e hervas. Se o *ado-chú* cai, sancto **não vem**.

[...] O *babaloxá* colloca o cangirão ardente na cabeça da *yauô*, que não cessa de dançar delirante, insensível, e, alteando o braço com um gesto dominador e um sorriso que lhe prende o **beiço aos ouvidos**, entorna nas brazas fumegantes um alguidar cheio de azeite de dendê.

Ouve-se o chiar do azeite nas chammas, a negra, bem no meio da sala sacoleja-se num *jeguedê* lancinante, e pela sua cara suada, do cangirão ardente, e que não lhe queima a pelle, escorrem fios amarelos de azeite...

*Ye-man-já ato cuauô*,

Continuava a turba.

– Não queimou, não queimou, elle é grande, fez Antônio.

Eu abri os olhos para ver, para sentir bem o mysterio da inaudita selvageria. Havia uma hora, a negra dançava sem parar; pela sua face o dendê quente escorria benefico aos sanctos. De repente, porém, ella estacou, caiu de joelhos, deu um grande grito.

– *Emimoiábonmim!* Bradou.

– E’ o nome dela, o santo disse pela sua bocca o nome que vai ter.

A sala rebentou num delírio infernal. (RIO, 1906, p. 20-23).

Notamos que no Rio de Janeiro, citado por João do Rio, a cerimônia é bastante diferenciada, sendo o nome do iniciado falado pelo próprio deus quando “montado” em seu “cavalo”, e não por meio dos búzios, como a africana. Contudo, a presença, por exemplo, do *ado-chú*, ou *òsù*, citado por Verger (2002), colocado na cabeça do iniciado nas incisões feitas no batismo de sangue; e o próprio recebimento do novo nome pelo deus, apesar de ser dado de diferente maneira, comprova a natureza ou proximidade do rito iniciático.

Ao tratar do “feitiço”, ainda que assumindo um tom depreciativo, João do Rio (1906) nos permite conhecer um pouco de como os ritos e os símbolos africanos se organizaram no Brasil contribuindo a formação das crenças religiosas afro-brasileiras. Inicia discorrendo sobre a “atração mórbida” que as pessoas sentem pelos feitiços, desde tempos antigos: “O Feitiço é o nosso vicio, o nosso goso, a degeneração.” (RIO, 1906, p. 26) e ainda afirma que no Rio de Janeiro, o feitiço é atração de praticamente toda a popu-

lação, onde não há pessoa que não tenha entrado em uma casa de santo. O que contribui para o grande número de feiticeiros, espalhados por toda a cidade.

O olhar de João do Rio (1906) quanto aos feiticeiros não é mais misericordioso do que o lançando aos Iaôs. Afirma que os feiticeiros vivem bem, tem uma vida farta, deixa dinheiro quando morrem, por vezes fortunas e ironiza a procura da sociedade pelos feiticeiros que trariam riquezas, palácios e eternidade:

[...] achincalha o nome de pessoas eminentes de nossa sociedade [...] As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvil-os às baiucas infectas, porque os feiticeiros que podem dar riqueza, palacios e eternidade, que mudam a distancia, com uma simples mistura de sangue e de hervas, a existencia humana, moram em casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro. (RIO, 1906, p. 27).

As crenças nos feitiços e feiticeiros não seriam compartilhadas apenas por negros, mas também pela dita sociedade branca e civilizada, ao tratar da ‘Casa das Almas’, João do Rio (1906) destaca a importância do mistério para a manutenção do prestígio religioso. Trazendo a afirmação do negro Antonio de que estaria se arriscando a morrer, pois “Quem descobre o segredo do *egum*, morre” (RIO, 1906, p. 38), explica que os pais de santo se vangloriam de todas as mortes que ocorrem entre os negros, dizendo que foram eles os responsáveis. Mas a morte e a “Loucura” não seriam restritas aos negros, as pessoas que frequentam os terreiros também são alvos de feitiços e mortes. Cita dois casos, uma da “Assiata, uma negra baixa, fula e presumpçosa” que lhe deu uma misturada para certa moléstia de útero contra “uma senhora distinta” e outro de “Apotijá, o malandro da rua do Hospicio” que tem uma vasta coleção de casos sinistros (RIO, 1906, p. 39).

Processo similar encontramos nos escritos de João do Rio (1906) sobre ‘Os Novos Feitiços de Sanin’, quando Antonio se recusa a acompanhar João do Rio, pois Sanin e Ojô seriam capazes de acabar com a vida dele. E adverte ao jornalista: “V.S. póde ir, mas não cuspa, não fume e não coma nessa casa.” (RIO, 1906, p. 49). Assim, João do Rio descreve Sanin:

[...] de blusa azul e gorro vermelho, o typo clássico do mina desaparecido, andando meio de lado, com o olhar desconfiado. O pobre diabo vive assustado com a policia, com os jornaes, com os agentes. Para o **seu cérebro restricto de africano**, desde que chegou, o Rio passa por transformações phantasticas. **E’ um malandro**, orgulhoso do feitiço e com um medo danado da cadeia. (1906, p. 53, grifo nosso).

João do Rio narra ainda que para conseguir que Sanin lhe fizesse um feitiço, teve de mostrar sua carteira recheada de dinheiro. Mas explica que: “Tudo neste mundo é esperança de dinheiro, de felicidade, de paz, e tanto vive de esperança o feiticeiro que a dá como as pobres creaturas que com elle a vão procurar.” (1906, p. 54).

É interessante e elucidativo a fim de compreendermos como a sociedade brasileira do início do século XX pensava as crenças religiosas africanas, especialmente quando se considera a repercussão das notícias publicadas no jornal e sua rápida transformação em livro seguida de uma série de reedições. É sintomático e inquietante o modo como João do Rio finaliza suas reportagens sobre os negros com esta frase: “Dinheiro, mortes e infamia as bases desse templo formidavel do feitiço !” (RIO, 1906, p. 57).



## Considerações finais

Diante do exposto até aqui é possível articular que ao levarmos em consideração o contexto social e cultural da Primeira República, por meio das políticas públicas operadas no Rio de Janeiro em busca de uma civilização ideal, as medidas voltadas ao controle social são marcadas pela diferenciação social entre aqueles que contribuem ao desenvolvimento de uma sociedade civilizada e aqueles que a atrasam, ou impedem sua concretização. À exemplo deste pensamento, em *As religiões no Rio*, vemos tal ideia ser operacionalizada em consonância com a noção de “classes perigosas” ao tratar da figura dos pais e mães de santo, que poderiam ser pensados sob a conotação de malandros e sua prática, a malandragem.

Dentro do que discutimos sobre a construção da noção de “classes pobres” como “classes perigosas”, voltada à organização do trabalho e à repressão da ociosidade, é que enquadrámos o entendimento das práticas religiosas dos negros cariocas pela sociedade da época como malandragem. Para a elite política e intelectual desse período, a virtude era o trabalho (CHALHOUB, 1996). Logo, nos explica Martins:

O trabalhador ideal deveria ser produtivo, ordeiro e seu comportamento moldado por uma moral rígida de condenação à preguiça, ao vício, à sensualidade e à indisciplina. O contraponto seria o vadio, que carregava consigo todos os males que a sociedade ordeira queria longe de si. Era ignorante, preguiçoso, corrupto, imoral, entregava-se aos prazeres do corpo, era enfim, fraco e indisciplinado. (1998, p. 191).

Notamos, portanto, no discurso de João do Rio, como enxergava os negros, principalmente os que vivem de sua religiosidade:

Os pretos fallam da falta de trabalho, fumando grossos cigarros de palha. Não fosse a credulidade, a vida ser-lhes-ia difficil, porque em cada um dos seus gestos revela-se uma lombeira secular.

Alguns velhos passam a vida sentados, a dormir. [...]

Outros, os mais malandros, passam a existência deitados no sofá. As filhasdesanto, prostitutas algumas, concorrem para lhes descançar a existencia, a gente que as vai procurar dá-lhes o superfluo. (RIO, 1906, p. 8-9).

Só pelos *candomblés* ou sessões de grande feitiçaria, em que os *babalaôs* estão attentos e os pais de santo trabalham dia e noite nas camarinhas ou fazendo evocações deante dos fogareiros com o *tessubá* na mão, é que a vida dessa gente deixa a sua calma amollecida de acassá com azeite de dendê. (RIO, 1906, p. 9-10).

Nessas palavras do jornalista, dentre outras que inundam as reportagens sobre as crenças africanas, ficam claras a ociosidade presente na vida desses negros, contrária à virtude do trabalho que era valorizada pela sociedade da Primeira República. Portanto, eram reprimidos, tanto pela população, que os viam com olhos de desdém, quanto pelas políticas públicas repressivas ao ócio. Como viviam para o Orixá, precisavam de dinheiro para sobreviver e acabavam, todavia, sendo também criticados por cobrarem por seus feitiços, pois a oposição entre religião e magia operava, sendo que a primeira deveria estar associada à caridade, um ato desinteressado e gratuito de auxílio aos pobres, ao ato religioso de compaixão aos pobres, e a cobrança caberia apenas aos que enganavam os crédulos (MONTERO, 2006). Mais uma das explicações para a possível malandragem, como discorre João do Rio:

Quando já sabe o santo, o *babalaô* atira a sorte no *obelê* para perguntar se é de dever fazel-o. A natureza mesma do culto, a necessidade de conservar as cerimoniaes e a avidez

de ganho da própria indolência fazem o sábio obter uma resposta afirmativa. (RIO, 1906, p. 15).

O Feitiço é nosso vício, o nosso gozo, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamos-nos explorar, e, seja elle *maître-chanteur*, assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro. (RIO, 1906, p. 26).

As representações de João do Rio acerca das religiões afro-brasileiras são, portanto, contraditórias, por um lado às assimila sob o termo “religião”, por outro às descaracteriza com o uso pejorativo do termo “feitiço”. Cabe aqui recorrer à afirmação de Michel de Certeau (1982) ao indicar que “uma sociedade inteira diz o que está construindo, com as representações do que está perdendo. O sagrado se torna a alegoria de uma cultura nova, no momento em que, inversamente, as aventuras do corpo fornecem à experiência espiritual sua nova linguagem” (1982, p.140).

Considerando a necessidade em medir a distância, ou as relações, entre a formalidade das práticas e a das representações; por aí se pode analisar, como as tensões trabalham uma sociedade na sua espessura, a natureza e as formas de sua mobilidade. É exatamente o que se opera no Brasil mediante separação Estado/Igreja, embora essa já não determine mais aquele, ainda exerce enorme influência sobre ele. Conforme indicou Paula Montero (2006), no Brasil, o universo jurídico-legal definiu o religioso em referência ao Católico. Embora tenha perdido legitimidade para organizar o mundo público, a Igreja Católica foi uma importante matriz no processo de constituição da esfera pública no país. Ela não deixa de ser Igreja depois da República: ainda hoje é legitimada como responsável pelos ritos civis socialmente válidos. Assim, embora a oposição entre crença e superstição não possa servir de fundamento para o controle das práticas rituais não católicas, a distinção entre sacramento e rito ainda é reconhecida como perfeitamente legítima. Na medida em que estão na base da formação de nossa esfera pública, alguns códigos católicos ainda são percebidos como aqueles aceitáveis para expressar ou demandar algo no espaço público. Ainda reverberam em nossa ideia de bem comum, associações entre religião e verdade, de um lado, e entre feitiçaria e falsidade, de outro (MONTERO, 2006).

Considerando que, geralmente, toda sociedade nascida e surgida de um universo religioso deve enfrentar a relação que mantém com sua arqueologia, este problema está inscrito na cultura presente pelo fato das estruturas religiosas serem deslocadas dos conteúdos religiosos que organizam as condutas racionais (CERTÉAU, 1982). Nesse sentido revisitar os nossos intelectuais que se propuseram a pensar os fenômenos religiosos diversos pode ser uma boa maneira de revermos as nossas próprias concepções de mundo, além das terminologias e classificações que utilizamos, por vezes ingenuamente, para nos retermos a determinadas crenças, em especial, as afro-brasileiras.

## REFERÊNCIAS

BOUÇAS, Edmundo; GÓES, Fred. *Melhores crônicas João do Rio*. São Paulo: Global, 2009.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- CARVALHO, Marcela Melo de. *Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca*. 2010. 123p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- CARVALHO, José Murillo de. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a república que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer; textos selecionados, apresentação e revisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- \_\_\_\_\_. *El lugar del outro: Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHARTIER, Roger. À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- DAVID, Solange R. A. *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Tese (Doutorado em História). Assis: Universidade Estadual Paulista, 2000.
- DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de História das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História da USP*, n.162, p. 243-270, 1º semestre de 2010.
- GOMES, Renato Cordeiro. *João do Rio por Renato Cordeiro Gomes*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- ISAIA, Artur César. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 30, p. 239-252, outubro de 2001.
- IVO, Lêdo. *João do Rio: cadeira 29, ocupante 2*. Rio de Janeiro: ABL, 2009.
- MARTINS, Sílvia Helena Zanirato. *Artífices do ócio: mendigos e vadios em São Paulo (1933-1943)*. Londrina: Ed. UEL, 1998.
- MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. *Revista Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, n.74, p.47-65, 2006.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 1º semestre de 2007.

\_\_\_\_\_. *Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, outubro de 2001.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

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

SERAFIM, Vanda Fortuna. *Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a “formalidade das práticas” católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)*. *Diálogos* (Maringá. Online), v. 17, n.3, p. 1033-1067, set.-dez./2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

**Fonte impressa:**

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Paris: Garnier, 1906.