

Resumo

Muito já foi dito a respeito da influência católica nos Candomblés no Rio de Janeiro. Em vista disto, a proposta deste trabalho é apresentar aquilo que ainda não foi dito sobre a presença do Islamismo praticado por comunidades negras, do início do século XX, chamado de Malê, na formação dos Candomblés da cidade. Para examinar as trocas culturais entre estes dois cultos, torna-se necessário “um retorno à *Belle Époque* carioca” afim de compreender as transformações urbanas que tinham por objetivo a “limpeza social”. Para tal, utilizo como base as crônicas de João do Rio (1976), que mantiveram um caráter denunciativo dos elementos indesejáveis que habitavam a cidade, além de demonstrar o diálogo que o Islamismo Malê tecia com os Candomblés. Estas duas religiões foram interpretadas como um “problema” para a “evolução” da sociedade brasileira, haja vista que foram ligadas à exploração, crimes, perversões, vícios e loucuras. A análise se dará levando em conta que o Islamismo malê era eivado de misticismos e seus sacerdotes eram conhecidos como grandes “feiticeiros”, sendo motivo de perseguição durante algum tempo no país. Algo já demonstrado por João José Reis (2003), pelo viajante Al- Baghdadi (2001) e por Arthur Ramos (1951). Alguns trabalhos acadêmicos foram tecidos em torno da influência Islâmica nos cultos afro pelo país, a pesquisa de Waldemar Valente (1957) e Lima (2009) explora esse contato no Xangô de Pernambuco, onde eles percebem as que características de Oxalá remetem diretamente ao Islamismo. A título de confirmação, tanto as roupas quanto algumas práticas relacionadas ao orixá, têm marcada a presença Malê. Gilberto Freyre (1995) também chega a observar algumas continuidades nos Candomblés do Rio de Janeiro com algumas práticas relacionadas ao Islã, como a confecção de *mandingas* e alguns “feitiços” de “fechar o corpo”. A proposta é repensar as trocas identitárias e o apagamento histórico que se abateu sobre as comunidades Malê da cidade, assim como sua resistência em continuidades dentro dos Candomblés, utilizando as perspectivas de Paul Lovejoy (2002) e Nielson Bezerra (2010). O suporte metodológico está concentrado na análise de jornais da época

Mestranda do programa de pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas pela UERJ/FEBF, especialista em História(s) e Cultura(s) Africana(s) e Afrobrasileira(s) pela FEUDUC/IPN, licenciada em História pela Universidade Castelo Branco.

que constantemente traçavam diálogos entre o Islamismo Malê e os Candomblés do Rio de Janeiro. No dia 20 de Março de 1904 o jornal *Gazeta de Notícias* traz a “galeria dos feiticeiros” apresentando alguns dos principais sacerdotes da cidade e demonstra o diálogo entre a crença dos Alufás (muçulmanos) e os pais/mães de santo dos Candomblés.

Palavras-chave: Islamismo, Candomblé, *Belle Époque*, João do Rio

Este artigo se propõe a refletir sobre a presença malê nos Candomblés do Rio de Janeiro. E para iniciar nossa conversa é preciso compreender que a busca pela modernização da cidade trouxe à tona diversas questões quanto o lugar do negro nestas transformações.

Visando encontrar uma solução a este “problema” o governo republicano reuniu diversos intelectuais que tinham como objetivo encontrar traços evolutivos em manifestações da sociedade. Entretanto, o que estes pesquisadores encontraram foi a cultura popular, negra, fortemente estruturada e consolidada no país. Particularmente no Rio de Janeiro o jornalista João do Rio² (1976) teceu inúmeras crônicas que mostravam à sociedade uma cidade negra e ancorada na “feitiçaria” afro-brasileira.

Em suas crônicas João do Rio (1976) “denunciava” uma cidade diferente daquela defendida pelos modernizadores da *Belle Époque*, ele via uma cidade recheada dos elementos indesejáveis que, a contragosto do governo, ainda resistiam para manter sua cultura viva.

A obra de João do Rio, *As Religiões do Rio*, foi publicada em 1904 e é considerado o primeiro trabalho a traçar um panorama das religiões da cidade do Rio de Janeiro. Nela o jornalista descreve suas experiências nas diferentes religiões existentes na cidade. O que causou imenso furor no público do *Gazeta de Notícias*, ávidos de curiosidade, com destaque ao “mundo dos feitiços”.

Neste conjunto de crônicas o jornalista acaba por descrever as trocas que existiam entre os Candomblés e o Islamismo Malê. Este tema é tratado logo nas primeiras páginas da obra do jornalista. É interessante notar que João do Rio está sempre preocupado em apontar a procedência dos crentes de cada religião e com as religiões africanas não é

² Pseudônimo de Paulo Barreto. Era jornalista e cronista, nasceu no Rio de Janeiro, em 1881, falecendo em 1921, com um cortejo de 100 mil pessoas. Era um jornalista muito popular, por narrar a cultura popular das ruas do Rio de Janeiro.

diferente. Os frequentadores destes cultos eram tidos como, segundo Serafim e Santos (2015), falsificadores e criminosos, e os sacerdotes estariam preocupados unicamente com o ganho financeiro.

João do Rio (1976) estima que existiam 1.000 negros na cidade e estes estavam divididos em duas crenças, a dos Alufás e dos Orixás, no início do século XX³. Já o viajante Al-Baghdadi (2001) acredita que, em meados do século XIX, a comunidade muçulmana do Rio de Janeiro era de 5.000 fiéis.

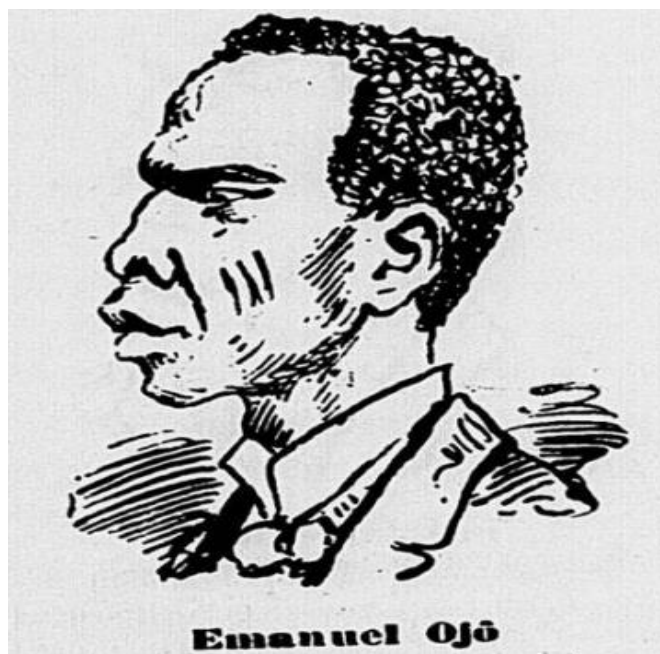
As duas crenças eram tidas por feitiçaria e seus praticantes como feiticeiros⁴, criminosos que enganavam a credulidade de pessoas ingênuas. Foi tal a curiosidade por estas pessoas que o jornal *Gazeta de Notícias*, no dia 20 de Março de 1904, apresentou a chamada “Galeria dos Feiticeiros”, que, analisando com mais calma, traça uma conexão entre as duas crenças já mencionadas.

OS FEITICEIROS

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

³ Para o jornalista, estes 1.000 negros eram de pequenas nações do interior da África, *igesá, oié, ebá, haussá, itaqua*, ou se consideram filhos dos *ibouam, ixaiú* dos *gêge* e dos *cambindas*. “Todos, porém, fallam entre si um idioma commum: -o *eubá*” (JOÃO DO RIO, 1976, p. 2).

⁴ Segundo Possidônio (2015) feiticeiro era a forma pejorativa que líderes religiosos eram chamados, aqui e em solo centro-africano. O mesmo não acontecia em relação aos fiéis seguidores desses líderes, que reconheciam os mesmos como Ngangas, Quibombos, Tatas, Pai-de-santo, entre outros.



Fonte: *Gazeta de Notícias*, 1904, p. 5

É filho de um relojoeiro na África, em Lagos. Mais ou menos rico, mas perdulário, polygamo, 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 ifê, 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 septicismo, o negro comprava os feitiços novos, todas as inovações da alchimia 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 moraes. Ojô tem agora em casa o africano Sanim que chegou da Africa, fingindo ter feitiços novos, entre os quaes o feitiço do marimbondo, o marimbondo que leva a morte e o Ipê praga, pausinhos com pimenta da costa, que custam apenas 150\$000 (*Gazeta de Notícias*, 20 de Março de 1904, p. 5).

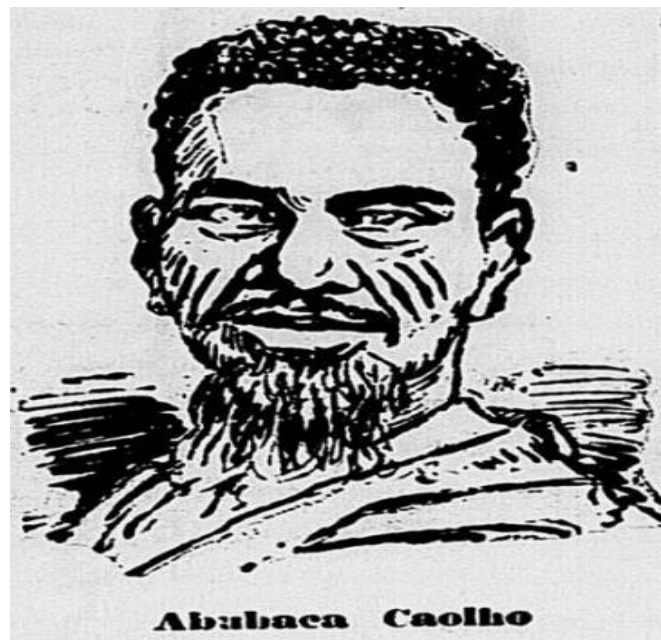
É interessante notar a preocupação do jornal em ressaltar as marcas étnicas de Emanuel Ojô. De acordo com as proposições de Farias e Soares (2017), estas escafições eram

típicas dos Yorubás, conhecidos como pretos minas⁵ no Rio de Janeiro. João José Reis (2003) explica que estas marcas, chamadas *alajas* no continente africano, eram realizadas ainda na infância com lâminas afiadas manipuladas, geralmente, por devotos de Ogum⁶.

Além disso, a reportagem deixa claro que Ojô teria aprendido o “alicuri dos alufás” no Brasil e não em sua terra natal, Lagos. Farias e Soares (2017) acreditam que ele fosse de origem Yorubá, muito por conta das informações contidas da reportagem do jornal em que diz que sua família residia na cidade sagrada dos Yorubás, Ifé. Além de ter feito o caminho reverso, ou seja, de acordo com a reportagem, ele decidira vir ao Brasil por conta própria.

Morais (2017) acrescenta que Ojô seria um aprendiz de alufá⁷, um sacerdote maometano. Reis, Gomes e Carvalho (2010) observam que os alufás se misturavam entre os outros feiticeiros da cidade com o objetivo de, tanto manter e propagar sua fé, assim como ganhar dinheiro com a venda de feitiços dos mais variados tipos.

Ojô era o responsável por receber os africanos recém-chegados ao Rio de Janeiro, como fez com o próximo personagem do hall dos feiticeiros do jornal, Abubaca Caolho:



⁵ Farias e Soares (2017, p. 48) explicam que “no Brasil, de um modo geral, e em particular o Rio de Janeiro, os escravos identificados como mina foram embarcados nos portos da Baía do Benin, ao longo do litoral que hoje corresponde a três países: Togo, Benin e Nigéria.

Segundo Possidônio (2015, p. 24) os minas eram grupos pertencentes à África Ocidental, que em suas terras, se dividiam entre o culto aos Orixás, *voduns* e Islamismo, na Bahia eram chamados sudaneses, e foram responsáveis por inúmeras revoltas pelo país, além de difundir o Islamismo e o panteão nagô-Yorubá.

⁶ Ogum é o orixá de nação Kétu responsável pelo ferro e pelos metais em geral (BARROS, 2009, p. 390).

⁷ Alufá era o nome dado ao mestre malê, o clérigo, segundo a versão Yorubá do termo sudanês ocidental *alfa*. Em árabe significava o mesmo que *mu'allim*, *marabout* ou *alim* (REIS, 2003, p.605). Segundo Lima (2009, p. 196) Alufá significava “sacerdote de Ifá” na língua Yorubá, e foi largamente utilizado para identificar os mestres malês.

Fonte: *Gazeta de Notícias*, 1904, p. 5

Nasceu também em Lagos. É filho de um grande feiticeiro, mas sabe tanto disso como qualquer neophyto. É o typo do explorador inconsciente. Veiu 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 xúxúguraxú, 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 Coréa. Abubaca enxuga o seu olho estragado e murmura:

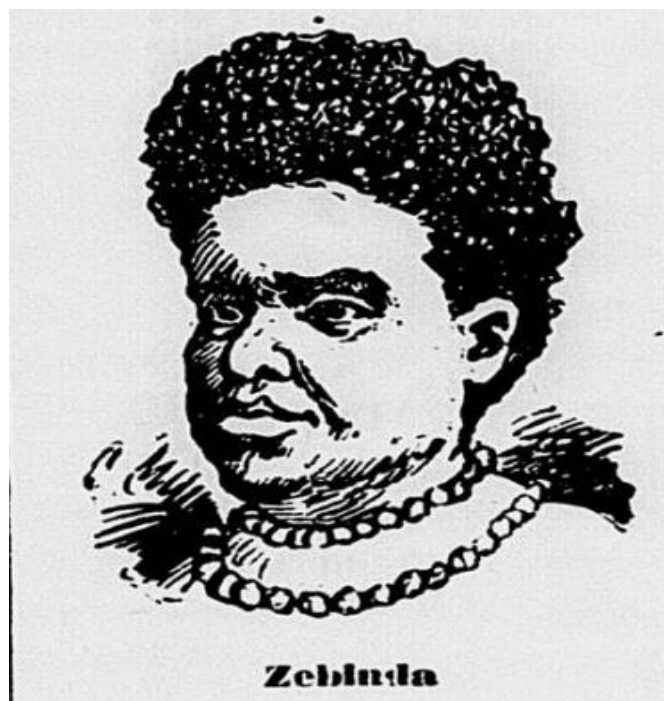
- Eh! Eh! Pore se fazê ...

E para começar pede logo dinheiro.

Têm-lhe acontecido várias infelicidades por causa desse systema.

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

Abubaca Caolho também nasceu em Lagos e pela descrição, por ser bem próximo de Ojô e ainda ter sido ajudado por ele pode-se levantar a hipótese de que fosse seguidor do Islamismo malê, talvez um aprendiz de alufá também. Ao mesmo tempo Farias e Soares (2017) lembram que mais uma vez as marcas de filiação étnica Yorubá- mina foram ressaltadas, o que seria outra pista sobre sua crença. Vejamos uma outra personagem da galeria dos feiticeiros do jornal:



Fonte: *Gazeta de Notícias*, 1904, p.5

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

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

A partir da descrição de Zebinda fica explícito que a forma pela qual os negros eram vistos na sociedade carioca do início do século XX, não se concentrava somente na questão de raça, perpassava as questões de gênero também. Morais (2017) acredita que os termos utilizados pelo jornal para adjetivar Zebinda a tornavam a personificação de tudo de ruim que a raça negra poderia produzir.

O objetivo desta galeria dos feiticeiros do Rio de Janeiro era de caráter denunciativo das práticas nada civilizadas que ocorriam aos olhos de toda a cidade. Segundo Farias (2010) 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 (FARIAS, 2010, p. 258).

Destacando estes traços o jornal aproxima as duas crenças. Pensando nisso, Rosiane Rodrigues (2011) reforça a ideia de que o Islamismo malê deve ser levado em conta quando falamos sobre a formação dos Candomblés no Rio de Janeiro. Segundo a autora “desde o final do século XVIII os malês são reconhecidos como grandes feiticeiros e a eles é atribuída a liderança no culto da macumba e da prática de cura” (RODRIGUES, 2011, p. 132).

O Islã praticado por estas comunidades de africanos malês da cidade ficou conhecido como misticismo malê. Alguns autores observam que este Islamismo praticado na capital era dotado de práticas místicas e esotéricas. Al- Baghdadi (2001) relatou a situação das comunidades muçulmanas em 1865:

Cada facção de muçulmanos tem um líder que dirige as questões do grupo. Ele chama-se Alfã ou Iman. (...) Secretamente, eles não gostam uns dos outros. Cada um deles pretende atrair para si o lado oposto. Por várias vezes eu tentei intermediar as disputas entre eles e minimizar seus vícios. Estão completamente ocupados com a geomancia e a magia natural. Conhecem algumas palavras em língua Síria e batidas de língua. Cada líder faz uso desses recursos para atrair membros para seus grupos. Seu poder reside em sua severidade. Eu juro diante deles que essas são ciências sem benefício. Eu lhes disse isso várias vezes e procurei mostrar-lhes que é ilícito lidar com essas mentiras. Eles demonstraram obediência, mas eu suspeito de que isso seja somente para me satisfazer. É impossível erradicar essa maneira como eles vivem (AL-BAGHDADI, 2001, p. 8).

Décadas mais tarde João do Rio (1976) também revelaria o misticismo contido no Islamismo praticado no Rio de Janeiro. Ele chega a afirmar que os africanos malês “são mahometanos com um fundo de misticismo” (JOÃO DO RIO, 1976, p. 5). Assim sendo a crença malê permaneceu no âmbito místico desde as considerações de Al-Baghdadi (2001) em 1865, até a matéria jornalística de João do Rio em 1904.

Arthur Ramos (1951) também percebeu essa ligação do Islamismo malê com práticas “fetichistas”, para o autor a mistura do Islã com práticas místicas já chegou ao Brasil desta forma, ou seja, ainda no continente africano o Islamismo teria adotado práticas de crenças locais o que ajudou a formar a crença malê como a conhecemos.

João do Rio (1976) aponta este elo entre os dois cultos quando descreve os “feiticeiros”. Um deles é João Alabá, um pai de santo que costumava utilizar em suas práticas “dous negros nús com o tessubá, rosario, na mão, à hora de meia noite”. Segundo o jornalista Alabá era um negro “rico e sabichão”, que poderia “matar a cidade inteira com um porco, um carneiro, um bode, um gallo preto, um jaboty e a roupa das criaturas” (João do Rio, 1976, p. 55).

É interessante notar que João Alabá, tido pelo jornalista como um pai de santo, utilizava em suas práticas o *tessubá*, que segundo Reis (2003) era semelhante a um rosário católico, e os muçulmanos costumam utilizar em suas rezas. Este objeto é mencionado por João do Rio (1976) outras vezes. Sobre um dos “feitiços” relatados, um informante diz:

Os trabalhos dessa especie fazem-se na roça, com orações e grandes matanças. Precisa a gente passar noites e noites a fio deante do fogareiro, com o *tessubá* na mão, a rezar. Depois matam-se os animaes, ás vezes um boi que representa a pessoa e é logo enterrado (JOÃO DO RIO, 1976, p. 30).

Ainda continuando a análise sobre João Alabá de Omulu, Sodr e e Lima (1996) dizem que ele era um africano vindo do Rio Grande do Sul e teria aberto sua casa na rua Barão de São Félix, no bairro da Saúde, e Agenor Miranda (2000) afirma que essa teria sido uma das primeiras casas de santo da cidade.

Entretanto, o nome de Alabá é encontrado novamente, mas dessa vez ligado ao Islamismo Malê:

"Assumano, Alabá. Abaca, Tio Sani
E Abedé me batizaram na lei de mussurumi
Como v em tenho o corpo cruzado e fechado
Carrego ex e na língua, não morro envenenado
Viajei semana e meia daqui pro Rio Jordão
Lugar em que fui batizado com uma vela em cada mão
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
(Raízes da África, 1977) ”.

Nesta letra da música Raízes da África, Aniceto do Império coloca João Alab  como um praticante do Islamismo Mal , assim como Abed , outra figura importante na forma o dos Candomblés no Rio de Janeiro. Cipriano Abed  de Ogum era um africano, assim como Alab , e segundo Sodré e Lima (1996) teria vindo para o Rio de Janeiro durante o

segundo êxodo baiano⁸. Abedé teria vindo para o Rio de Janeiro sob ordens de Oxóssi⁹, que teria determinado que ele abrisse uma casa na cidade. Agenor Miranda (2000) sinaliza que Abedé abriu sua casa na rua do Propósito e depois na rua João Caetano onde acumulava os cargos de Babaoluwô¹⁰ e olossain¹¹.

Além disto, existem outras identificações entre os dois grupos de fiéis. João do Rio (1976) ressalta que os dois grupos estavam relacionados pelo mesmo idioma, o iorubá, mesmo assim ele relata que os dois grupos seriam inimigos:

Os Alufás não gostam da gente de santo a que chamam *auauadó-chum*; a gente de santo despreza os bichos que não comem carne de porco, tratando-os de *malés*. Mas acham-se todos relacionados pela língua, com costumes exteriores mais ou menos identicos e vivendo da feitiçaria. Os Orixás¹² fazem sacrificios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comida [...] (JOÃO DO RIO, 1976, p. 7).

Os dois cultos faziam parte do quadro de feitiçaria da cidade, chegando até, algumas vezes, serem confundidos como uma única religião.

Além disto, é possível perceber outros detalhes interessantes que ligam uma crença a outra como o uso da vestimenta de cor branca, a utilização dos *abadás* e ainda, segundo Reis (2003) o resguardo às Sextas-feiras, que seria o dia consagrado ao orixá Oxalá¹³, para o Islamismo este dia também é sacralizado.

O branco é entendido como um dos aspectos mais poderosos do axé. Segundo Rodrigues (2011) esta cor simboliza o orixá Oxalá¹⁴ e seria o elemento que deu origem a novas formas de existência, daí ele ser chamado de orixá *funfun*, que seriam as entidades que

⁸ Compreende fins do século XIX e início do XX, em que um grande número de africanos e afro-brasileiros rumou à então capital do país em busca de melhores condições de vida.

⁹ Orixá considerado o rei de Ketu, é o caçador e responsável pelo equilíbrio da vida (BARROS, 2009, p. 401).

¹⁰ *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 Yorubá. 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).

¹¹ Iniciado no conhecimento das folhas. Sacerdote consagrado a Ossain (orixá considerado pai das folhas) para colher as folhas rituais (BAHIA, 2018, p. 186).

¹² Os Òrisá representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, ar, terra, água e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada ásé (BENISTE, 1997, p. 79).

¹³ É um orixá de idade imemorial e que encabeça o grupo dos orixás do branco, foi o primeiro orixá criado é o representante maior das divindades *funfun* (BARROS, 2009, p. 472)

¹⁴ Primeiro orixá criado, representante maior dos orixás *funfun*. Criador da humanidade e responsável por tudo o que existe no universo, dos animais aos minerais (BARROS, 2009, p. 473).

manipulam e têm o domínio sobre a formação dos seres deste mundo e a formação dos seres do além.

Outro detalhe que chama a atenção ligado a este orixá é o ato de prostrar-se ao chão para sua saudação, o que é bem parecido com o movimento que os muçulmanos realizam quando vão orar à Allah (RAMOS, 2011, p. 67).

Esta conexão entre o Islamismo malê e os cultos afro foi notada bem antes por Waldemar Valente (1957) no Xangô de Pernambuco. O autor pontua as semelhanças do orixá Oxalá com características muçulmanas. Oxalá é chamado de “senhor da roupa branca” e com isso Valente (1957) vai traçando as afinidades entre as duas culturas com as vestimentas do orixá, a utilização de uma túnica, o *abadá* ou *camisu*, que seriam vestimentas típicas do Sudão Muçulmano.

Oxalá tem como símbolo identificatório o opaxorô, objeto este que representa sua realeza e em uma de suas reproduções ele é coberto por desenhos que remontam a criação do mundo e se assemelham à figuras observadas na paredes de algumas mesquitas (RAMOS, 2011, p. 50).

Lima (2009) acredita que essa cor branca das roupas remete a paz e purificação, tanto no Islamismo quanto no Candomblé. Ela lembra do tecido que Oxalá utiliza chamado *alá* e que no Xangô de Pernambuco é estendido ao chão, no meio do salão, para que os iniciados deitem ou se ajoelhem, o que lembraria o tapete de prostração dos muçulmanos (LIMA, 2009, p. 292). Lima (2009) também chama a atenção para a crença no poder de pedras entre os dois cultos, no Islamismo a “pedra negra” ou caaba seria a ligação do divino com os seres humanos, o que teria a mesma função dos otás do Candomblé.

Freyre (1995) também relata ter encontrado algumas continuidades do Islamismo malê em um Candomblé no Rio de Janeiro:

“[...] temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias; em um terreiro que visitamos no Rio de Janeiro notamos a importância atribuída ao fato do indivíduo estar ou não pisando sobre velha esteira estendida no meio da sala. No centro da esteira, de pernas muçulmanamente cruzadas, o negro velho, pai de terreiro. Nas festas das seitas africanas que conhecemos no Recife... Manuel Querino fala também de uma tinta azul, importada da África, de que se serviam os malês para seus feitiços ou mandingas; escreviam com esta tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a água a quem quisesse fechar o corpo; ou atiravam-na no caminho da pessoa que se pretendia enfeitiçar (FREYRE, 1995, p. 312).

Outro aspecto dessa aproximação é a utilização das *mandingas*, patuás ou breves que eram confeccionados pelos negros malês. Mais uma vez João do Rio nota que era costume os negros andarem com estas bolsinhas nos pescoços pela cidade, com o objetivo de afastar o feitiço.

Opaxorô de Oxalá. Fonte: Acervo do Museu Histórico Nacional-RJ

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. (JOÃO DO RIO, 1995, p. 21)

Neste trecho é possível notar o diálogo que estas comunidades teciam entre si, as semelhanças são inúmeras. Sobre este diálogo Lima (2009) credita à cultura iorubá, que teria uma grande capacidade em acolher novas culturas, e por conta de tudo o que foi exposto é difícil acreditar que estes grupos fossem realmente inimigos.

Por este motivo acredito que a culpa pela reunião destas comunidades em torno de uma língua está no processo escravista, assim como as perspectivas de Lovejoy (2002) no que tange à formação de comunidades pluriidentitárias que tinham como objetivo a manutenção cultural baseado nas experiências da escravidão compartilhadas entre si.

Concordando com Lovejoy (2002), Bezerra (2010) acredita que as experiências do tráfico e do cativeiro fizeram surgir novas identidades, mais abrangentes, muito por conta da ressignificação das identidades originais, o que considera uma prova de que o processo cultural a que estes indivíduos estavam imersos não era estático, formando o que ele chama de ladrilhos deste mosaico de identidades culturais que pululavam a cidade do Rio de Janeiro.

Ainda pensando nestas ressignificações, utilizo Barth (1998) que percebe estes traços culturais determinantes, que marcariam a fronteira de um determinado grupo cultural podem mudar visando uma adaptação ao ambiente em que está inserido, o que modificaria as características culturais deste grupo. Sendo assim seria possível que indivíduos conciliassem e se adaptem a estas novas características para sua própria cultura, o que geraria novos traços culturais e romperia a fronteira delimitada para seu grupo.

Esta ação pode ter ocorrido nas ruas do Rio de Janeiro, a medida em que um diálogo entre culturas tidas como divergentes puderam conversar e criar laços entre si, sendo quase impossível distinguir uma da outra. O que leva a outra questão, que trata sobre o “desaparecimento” da cultura malê e suas continuidades dentro dos Candomblés.

É importante traçar este panorama das religiões afro-brasileiras para que seja possível entender a formação de umas e o apagamento de outras. No caso, buscar compreender o porquê deste apagamento da cultura malê na cidade do Rio de Janeiro. Le Goff (1990) defende um estudo da memória coletiva para a libertação dos homens, salvando o passado, e é isso que proponho, trazer à tona histórias que foram silenciadas pelo tempo.

Referências

BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: Uma Cidade e seus Rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões: ANPUH*, ano X, n. 30, 2018.

BARROS, Marcelo. *O Candomblé Bem Explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Philippe Poutignat. Jocelyne Streiff – Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da Escravidão: Identidades africanas e Conexões Atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense/ Departamento de Pós-Graduação em História, 2010 (Tese de Doutorado).

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

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

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala- Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 30º Ed, 1995.

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

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

LIMA, Cláudia Maria Rocha. *Heranças Muçulmanas No Nagô De Pernambuco: Construindo Mitos Fundadores Da Religião De Matriz Africana No Brasil*. *Revista Brasileira de História das Religiões: Ano I*, n. 3, 2009.

LOVEJOY, Paul E. *Identidade e a Miragem da Etnicidade*. *Afro- Ásia*, n. 27, 2002.

MORAIS, Caio Sérgio de. *A Cidade do Feitiço- Feiticeiros no Cotidiano Carioca Durante as Décadas Iniciais da Primeira República- 1890 a 1910*. Universidade Federal Fluminense/ Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, 2017 (Dissertação de Mestrado).

POSSIDÔNIO, Eduardo. Entre *Ngangas* e *Manipansos*: A Religiosidade Centro-Africana nas Freguesias Urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900). Niterói: Universidade Salgado de Oliveira/ Programa de Pós-Graduação em História, 2015 (Dissertação de Mestrado).

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

RAMOS, Eurico. *Reverendo o Candomblé: Respostas as mais Frequentes Perguntas sobre a Religião*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

REIS, João José. GOMES, Flavio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. de. *O Alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

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

ROCHA, Agenor Miranda. *As Nações Kêtu: Origens, Ritos e Crenças: Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Rosiane. *A Nação do Branco- Sínteses e Hibridismos: As Possíveis Heranças Africanas no Culto Islâmico*. Revista da ABPN, v. 3, n. 6, 2011.

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Felipe de. *Um Vento Sagrado: História de Vida de um Adivinho da Tradição Nagô- Kêtu Brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

VALENTE, Waldemar. *Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste*. Recife: do autor, 1957.