

Gênero, raça e magia: categorias para o estudo das religiosidades afro- brasileiras

**Pedro Ricardo
Moreira de Souza¹**



**Gender, race
and magic:
categories for
the studies of
Afro-Brazilian
religiosities**

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: pedroricardomoreira.s@gmail.com.

Resumo

O presente trabalho tem o intuito de compreender como a utilização das categorias de gênero, raça e magia auxiliam no estudo das religiosidades afro-brasileiras. Busca-se investigar as possibilidades de uso dessas ferramentas conceituais de maneira crítica e articulada com o conceito de “campo religioso” elaborado por Pierre Bourdieu. O objetivo é apontar uma leitura mais complexa sobre as religiosidades afro-brasileiras, que pode ser obtida através da observação de nuances que os sistemas de sentido ligados a oposições de gênero e de raça, assim como a colonialidade de uma determinada interpretação de “magia”, produziram na história dessas práticas, especialmente nos anos iniciais do pós-abolição.

Palavras-chave: Magia; gênero; raça; religiosidade.

Abstract

The current work aims to understand how the utilization of the categories gender, race and magic helps in the studies of Afro-Brazilian religiosities. It is an investigation on the possibilities of using these conceptual tools in a critical way articulating it to the concept of “religious field” elaborated by Pierre Bourdieu. The objective is show a more complex understanding of Afro-Brazilian religiosities, that can be obtained by the observation of the nuances, that the meaning systems connected to the oppositions involved in gender and race, as well as the coloniality of a determined interpretation of the term “magic”, have produced through these very practices, especially in short after the abolition.

Keywords: Magic; gender; race; religiosity.

Introdução

A noção de religiosidade já se revelou um aspecto importante para o entendimento dos mais variados grupos sociais através dos estudos historiográficos. No caso da cidade do Rio de Janeiro, entre fins do século XIX e início do XX, a forte presença de ritos e cultos afro-brasileiros fornece muitos recursos para a análise de diversas articulações específicas desse período. No entanto, é preciso ressaltar que talvez o campo religioso revele de maneira mais frutífera as entranhas simbólicas da sociedade carioca, no imediato pós-abolição, quando submetido à duas ferramentas da análise historiográfica: raça e gênero. Não apenas por revelar cosmovisões de “quem vinha lá da África” (RIOS; DE CASTRO, 2005, p. 70) e de seus descendentes nascidos na diáspora, em contraste com a ordem simbólica aqui vigente no período (técnico-cientificista-positivista), mas também por ser capaz de mostrar relações e sentidos - das mais diversas ordens - que essas pessoas escravizadas, libertas e livres criaram nas Américas para continuarem vivendo sob os seus próprios entendimentos simbólicos do mundo.

Além disso, independentemente se no campo do simbólico ou na realidade concreta, a religiosidade de escravizados e libertos também se relacionou com modos ativos de sobrevivência, tanto nos tempos do cativeiro quanto após a lei Áurea. As noções sofisticadas acerca do metafísico, os saberes ensinados às novas gerações durante anos, técnicas de cura estudadas já há algum tempo por historiadoras e historiadores², todos esses aspectos, das múltiplas religiosidades afro-brasileiras, são capazes de revelar outras dimensões das relações sociais dentro do eixo escravidão-liberdade, especialmente um *modus operandi* político por parte dessas religiosidades que se relaciona com o entendimento de poder em Michel Foucault.

No entanto, para enxergar o que mostra o âmbito religioso, no que tange a história das relações sociais que o cercaram, é necessário a utilização de recursos e

² Como por exemplo: MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura**: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo; FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 59, p. 57-78, 2014; CALDAS, Glícia. **A Cabaça do Segredo**: Religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro, C. 1889 – 1927. 2019. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; CALDAS, Glícia. **“Muganga Nzambiri”**: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888). 2008. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro; DIAS, Marcelo Rodrigues. Curandeiros, Feiticeiros e práticas alternativas de cura na Comarca do Rio das Mortes na segunda metade do Oitocentos. **Revista Ágora**, n. 9, p. 1-24, 2009.

categorias capazes de permitir a vista entre o metafísico e o social. É preciso que haja atenção tanto ao lugar da sociedade que é ocupado pela religiosidade a ser analisada, quanto às relações sociais que são construídas a partir da forma religiosa em questão.

O objetivo deste trabalho é compreender as possibilidades de uso das categorias gênero e raça no estudo das experiências religiosas afro-brasileiras, especialmente na virada do século XIX para o XX, no Rio de Janeiro. No entanto, apesar de recorte da presente reflexão ser a sociedade carioca de fins do século XIX e início do XX, não serão ignoradas as contribuições de Jürgen Kocka no que diz respeito à comparação no estudo da história (KOCKA, 2014, p. 279). Por essa razão, também ocorrerão ao longo do trabalho aproximações entre cenários sócio-históricos distintos, mas que contém elementos análogos para a análise.

Tendo, portanto, os conceitos de raça e gênero em lugar de destaque nesta pesquisa, é preciso ressaltar que entendo estas noções enquanto ferramentas capazes de nos auxiliar no estudo das ações de mulheres e homens negros em busca de suas próprias “visões de liberdade” (RIOS; MATTOS, 2004, p. 191), em contextos altamente racializados e marcados pela dicotomia normativa entre os sentidos de masculino-feminino.

A principal interlocução que utilizo para a categoria de “gênero” enquanto ferramenta no estudo das religiosidades afro-brasileiras é o texto de Joan Scott, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica* (1995). Para a autora, a definição de “gênero” possui duas partes. A primeira consiste em um “elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos” e a segunda em “uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 27).

Notamos, portanto, que se trata de um duplo recurso de análise. Em primeiro lugar, a ferramenta “gênero” pode ser utilizada para fazer falar as mais variadas formas de relações sociais marcadas pela diferenciação entre os sexos. Além disso, também é um meio pelo qual o poder acontece. Segundo Scott, “o gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criado” (SCOTT, 1995, p. 27). Isso nos mostra o quão relevante é a noção de gênero nas relações sociais que Hebe Mattos e Ana Rios chamaram de “jogo cotidiano da política e do trabalho” do pós-abolição (RIOS; MATTOS, 2004, p. 188). Em certa medida, “gênero” lança o foco sobre um sistema de relações que não é diretamente determinado pelo sexo, mas o inclui (SCOTT, 1995, p. 76).

O conceito de gênero elaborado por Joan Scott se traduz em uma “forma de falar sobre sistemas de relações sociais ou sexuais” (SCOTT, 1995, p. 85), cuja proposta de aplicação na história é “explodir a noção de fixidade, descobrir a natureza do debate ou da repressão que leva a aparência de uma permanência eterna na representação binária dos gêneros” (SCOTT, 1995, p. 87).

Do mesmo modo, compreendo o conceito de raça. É possível analisar uma vasta gama de relações sociais a partir das manifestações de poder que acontecem via processos de racialização. Segundo Ina Kerner, racismo e sexismo, geralmente, “são atribuições de diferenças naturalizadas que exigem validade atemporal ou pelo menos por longo período de tempo” (KERNER, 2012, p. 47). Isso revela a forte relação que os sentidos de masculino-feminino, assim como os de branco-negro, têm com a necessidade de uma naturalidade dos elementos que supostamente configurariam os recursos de diferenciação interna das referidas dicotomias.

Desse modo, assim como o uso da categoria gênero neste trabalho se refere ao intuito de desnaturalizar uma representação binária dos gêneros, a noção de raça, cujos “processos de construção [...] são tratados como componentes epistêmicos do racismo” (KERNER, 2012, p. 46), seguem o mesmo princípio: o de refutar a suposta naturalidade das tentativas de inferiorização epistêmica, institucional e pessoal (KERNER, 2012, p. 46), das religiosidades afro-brasileiras, baseadas nos traços fenotípicos de seus praticantes.

Mobilizarei ainda o conceito de campo religioso (BOURDIEU, 2007, p. 34), porém através de uma crítica estruturada a partir do entendimento de poder enquanto algo que funciona em rede/cadeia (FOUCAULT, 1998, p. 183). Acredito na possibilidade de uma contribuição dessa articulação para o entendimento do lugar ocupado pelas religiosidades afro-brasileiras tanto antes quanto após a abolição.

Discutirei ainda o conceito de “magia”, a fim de evitar reproduções problemáticas de elaborações canônicas e eurocêtricas. Dessa forma, pretendo, também, recusar a naturalização no discurso historiográfico do sentido negativo e preconceituoso que essa noção adquiriu, especialmente durante a Primeira República. Utilizarei “magia” enquanto categoria aproximada ao sentido que possui em sociedades da África Ocidental, já que muito das tradições afro-brasileiras vieram de lá. O trabalho de Amadou Hampâtê Bâ, *A tradição viva* (1982), revela como “magia” (BÂ, 1982, p. 173) pode expressar também manipulação legítima do sagrado.

Meu intuito com essa articulação entre gênero e raça é elaborar uma ferramenta conceitual que nos ajudará a entender os usos das religiosidades afro-brasileiras na busca por sobrevivência, subsistência e na produção de subversão da ordem simbólica, desde os tempos do cativo, mas principalmente no pós-abolição.

Magia e subversão

Durante o século XIX e o XX, diversos médicos, advogados e líderes de outras religiosidades denunciaram a existência de cultos afro-brasileiros. Eles refletiram acerca das distinções entre essas práticas antes e depois da escravidão (POSSIDONIO, 2020, p. 47).

João Correia Nery, bispo da Diocese do Espírito Santo, apontou o modo como três freguesias foram “minadas por uma seita misteriosa” que “parece de origem africana”. A ênfase do bispo foi no modo como era “grande e mais prejudicial” do que ele pensava “a influência exercida pelos africanos sobre os brasileiros”. (RODRIGUES, 2010, p. 281).

O apontamento do clérigo se deu pelo fato de que “antes da libertação dos escravos, tais cerimônias só se praticavam entre os pretos e mui reservadamente”. (RODRIGUES, 2010, p. 281). Dom Nery dá a entender que após a abolição os cultos das religiosidades afro-brasileiras contavam também com a participação de pessoas não-negras.

No Rio de Janeiro do século XIX, já havia uma larga participação de diversos setores da sociedade nos cultos afro-brasileiros liderados por sacerdotisas e sacerdotes negros. Tanto antes (POSSIDONIO, 2020, p. 47) quanto após o fim da escravidão. Em um folhetim publicado no *Jornal do Commercio*, em 1880, a personagem principal afirma ter presenciado sessões de cura conduzidas por um caboclo. Em tom crítico, o narrador diz que esse tipo de ritual

[...] se dá quotidianamente a breve distancia da capital da provincia do Rio de Janeiro com inteira sciencia da policia e dos delegados da hygiene publica.
E vai sendo cada vez maior a romaria matotina para a curandaria [...]. Homens, mulheres, crianças: uns a pé, outros a cavallo e outros em carros, para lá se encaminhão e de lá regressão, sobraçando maços de hervas sêccas e garrafas cheias de um liquido esverdeado.. isto á luz meridiana e á vista de todos. (JORNAL DO COMMERCIO, 1880).

Gabriela dos Reis Sampaio confirma o que a ficção do folhetim aponta: a presença de sacerdotes negros da magia afro-brasileira no Rio de Janeiro foi absolutamente comum durante o império (SAMPAIO, 2000, p. 18).

João do Rio também menciona, no início do XX, que nos lugares onde sacerdotisas e sacerdotes da magia afro-brasileira exerciam suas práticas religiosas, “desfilava um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares” (DO RIO, 2013, p. 13).

Através do folhetim publicado no *Jornal do Commercio* e do trabalho de Sampaio (2000), vemos o quão comum era a presença de sacerdotes negros atuando na corte, antes do fim da escravidão. As palavras de João do Rio apontam, também, a forte presença desses indivíduos no pós-abolição. Todos esses relatos sobre a presença e agências desses sacerdotes, enquanto importantes atores sociais, fornecem meios para discutir seus papéis no “campo religioso”, da cidade do Rio de Janeiro.

Segundo Pierre Bourdieu (2007), é através da evolução dos processos de racionalização e sistematização de crenças ligadas à força da natureza que se dá o desenvolvimento de um “campo religioso” sob influências diretas ou indiretas das condições econômicas (BOURDIEU, 2007, p. 34).

A racionalização da religião tem a ver com a formação de um corpo sacerdotal que deriva sua legitimidade de uma teologia erigida sobre um dogma, do qual a perpetuação e a validade este mesmo corpo garante. Trata-se, portanto, da constituição de um saber religioso destinado aos próprios produtores, através de uma substituição das mitologias por teologias ou filosofias (BOURDIEU, 2007, p. 38).

A consequência, por sua vez, do estabelecimento do corpo sacerdotal é a desapropriação objetiva dos “leigos” e “profanos”, destituídos de “capital religioso”. Para Bourdieu, a legitimidade dessa desapropriação é reconhecida pelos próprios desapropriados, justamente por eles a desconhecerem como tal (BOURDIEU, 2007, p. 39).

Como se observa no discurso de Dom Nery (cf. RODRIGUES, 2010), os sacerdotes afro-brasileiros ocupariam no pensamento de Bourdieu o lugar de profanos e destituídos de seu “capital religioso”, que significa “trabalho simbólico acumulado” (BOURDIEU, 2007, p. 39). Fundamentalmente, seguindo o raciocínio de Bourdieu, a

legitimidade para tal desapropriação de “capital religioso” seria o fato de os profanos não terem conhecimento desse processo.

No entanto, me parece improvável que sacerdotes das religiosidades afro-brasileiras não tenham notado a existência de forças simbólicas que buscavam os destituir de seu “capital religioso”. Por si só, o fato de terem conhecimento sobre esse processo já deslegitima tal desapropriação, transformando tais sacerdotes em agentes construtores de sua liberdade e subversivos da ordem simbólica vigente. Vemos isso no caso de uma sacerdotisa que atuava no Rio de Janeiro. No inquérito policial, aberto para apurar um ritual iniciático na casa de mãe Bernardina Maria do Rosário, a mãe-de-santo afirmou ao delegado Arthur de Meira Lima que, em sua casa

[...] não se procede actos imundos e a qualquer sorte de feitiçarias; que a autoridade o promotor em casa da declarante não encontrara nada de sobre natural nem feitiçaria, que os objectos apreendidos pelo Delegado são objectos de seu rytho, são offerecidos peillis [pejis] a seus santos em symbolos e da religião dos pretos minas; que nem a declarante nem pessoa alguma em sua casa faz malefícios, feitiçarias ou algo semelhante, sendo como já declarou objectos de sua religião [...]. (INQUÉRITO DE BERNARDINA MARIA DO ROSÁRIO, 1993, p. 9-10 *apud* POSSIDONIO, 2020, p. 187).

No trecho supracitado, mãe Bernardina não apenas refuta a utilização do termo “feitiçarias”, como também demarca o espaço físico de sua crença (a casa em si) e o espaço teológico (organização do rito) como religiosos. Em outros termos, o depoimento da sacerdotisa demanda que a noção de “campo religioso”, em Bourdieu, seja revista pelos estudos historiográficos.

Para Bourdieu, a diferenciação entre “religião” e “magia/feitiçaria” se dá no fato de uma constituir a manipulação legítima do sagrado (religião) e a segunda designar a manipulação profana ou profanadora do sagrado (magia/feitiçaria) (BOURDIEU, 2007, p. 43).

Essa noção de profano quer dizer “ignorantes da religião” (da religião monopolizadora na relação de forças simbólicas) e “estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado” (BOURDIEU, 2007, p. 43). Podemos compreender no pensamento de Bourdieu “magia/feitiçaria” enquanto “religião inferior e antiga” (ignorante) ou “inferior e contemporânea” (vulgar) (BOURDIEU, 2007, p. 43-44).

Portanto, o entendimento de mãe Bernardina de que havia uma tentativa de profanar sua religião através da denominação de “feitiçaria”, corresponde a uma subversão da ordem simbólica. Ordem essa que seria resultado das disputas

existentes entre forças simbólicas pelo monopólio do sagrado (BOURDIEU, 2007, p. 70). Assim, considero primordial que duas ressalvas sejam feitas, em relação ao modo com que se compreende “magia/feitiçaria” dentro da noção de “campo religioso”.

A primeira diz respeito ao fato de que a leitura de “magia”, enquanto prática profana, não é definitiva sobre este conceito. Como já demonstrado, em sociedades analisadas por Bâ na África Ocidental (BÂ, 1982, p. 173), trata-se de um elemento religioso e organizador da vida social.

A segunda está ligada ao fazer historiográfico e a relação sinonímica entre “magia/feitiçaria”. Parece-me necessário que haja uma revisão do uso desses termos, a partir do vocabulário da época e da sociedade que se pretende analisar, levando em consideração o entendimento interno das práticas que serão expressas neles.

Acredito ser viável outra interpretação de “magia” devido a leitura de trabalhos como o de Amadou Hampâté Bâ, *Tradição viva* (1982), em que o autor não apenas utiliza o termo “magia” enquanto sinônimo de religiosidades da África Ocidental, como também trata o seu significado como aspecto central da organização daquelas sociedades (BÂ, 1982, p. 173).

Ainda que nas regiões analisadas por Bâ o termo “feitiçaria” possua mais de um sentido, acredito que, ao refletirmos sobre as religiosidades afro-brasileiras, seja necessária uma diferenciação entre “magia” (religiosidade) e “feitiçaria” (uso maleficiente da magia).

Em Angola, por exemplo, o termo “feitiçarias” estaria relacionado à causa de malefícios à saúde (POSSIDONIO, 2020, p. 55). É enormemente problemático o uso desse termo, de maneira generalizante, para designar práticas e cultos das religiosidades afro-brasileiras, embora isso tenha ocorrido durante os séculos XIX e o XX.

As religiosidades afro-brasileiras constituem uma vastíssima gama de cultos e práticas nativas de diversas regiões da África. Desde o século XVI, no próprio continente africano, essas práticas já se encontravam em processo de troca com outras religiões como o catolicismo (POSSIDONIO, 2020, p. 154) e o islamismo (MOTA, 2016, p. 9).

As agências de sacerdotes e sacerdotisas da magia afro-brasileira também assumiram variadas formas tanto no pós-abolição quanto na escravatura. Elas se revelaram estratégias oriundas dos usos da religião na busca pela efetivação da

liberdade, seja no sentido da conquista da subsistência, seja na luta por espaços de sobrevivência.

O trabalho de Walter Fraga sobre o recôncavo baiano, *Encruzilhadas da liberdade* (2006), nos traz exemplos, também, do quão importante foram os traços culturais para a decisão dos ex-escravizados em continuarem, após a abolição, nas fazendas onde antes eram escravizados (FRAGA, 2006, p. 277).

Segundo Manoel Araújo Ferreira, informante de Fraga e antigo morador do Engenho da Cruz, havia nessa localidade uma “preta” chamada Andrelina que “possivelmente fora mãe-de-santo” e “realizava periodicamente, em casa um ‘batucagé’” (FRAGA, 2006, p. 277).

Havia, ainda, o irmão de Andrelina, Policarpo, que vivia numa roça “a certa distância do engenho, tinha mulher e filhos”. Como relata Manoel, era um homem “respeitado e procurado pelos moradores do lugar” por ter conhecimento sobre o poder curativo de ervas (FRAGA, 2006, p. 277).

Mattos e Rios no trabalho *Pós-abolição como problema histórico* (2004), analisaram sutilezas no discurso de netos e filhos de escravizados. As autoras perceberam que pequenos poderes no “jogo cotidiano da política e do trabalho” eram relevantes para ex-escravizados. Com isso, esses indivíduos conquistavam elementos diferenciadores capazes de abrir seus caminhos no pós-abolição (RIOS; MATTOS, 2004, p. 188). Essa percepção de Mattos e Rios nos mostra como pode ter sido importante para Andrelina se estabelecer enquanto mãe-de-santo e realizar periodicamente festas e rituais em sua casa, como contou Manoel. Possivelmente, caso Andrelina de fato tenha sido *ialorixá* (mãe-de-santo), ao assumir esse cargo religioso, criou para si uma possibilidade de prestígio, respeito e distinção.

Retornemos, então, para o relato de Manoel Ferreira, informante de Walter Fraga. Chamo atenção para o quão importante pode ter sido para Policarpo o fato de ser alguém “respeitado e procurado pelos moradores do lugar”. (FRAGA, 2006, p. 277). Além da possibilidade de acesso a parcelas de terra, parece-me crível que o prestígio de Policarpo, derivado de seu conhecimento sobre propriedades herbáceas – saber fortemente presente nas religiosidades afro-brasileiras –, foi um influenciador central na decisão de continuar nas redondezas do engenho no pós-abolição.

Retornemos então ao Rio de Janeiro, embora mantendo a ligação com o fato de Policarpo, ser um “‘puxador de rezas’ [...] especialmente nas novenas de Santo Antônio”. Gostaria de explorar um pouco mais as semelhanças.

Possidonio, em sua tese *Caminhos do sagrado* (2020), analisa uma matéria publicada no periódico *O Paiz*, que em muito se conecta com a posição de Policarpo nas proximidades do Engenho da Cruz (POSSIDONIO, 2020, p. 26). A matéria dizia respeito a uma cerimônia ritualística que estaria preparada para acontecer na Rua do Lavradio, em 24 de agosto de 1899. Tratava-se de uma estalagem em que a portuguesa Maria José Cordeiro alugava “cômodos para meretrizes”. (POSSIDONIO, 2020, p. 15).

Maria Cordeiro procurou os serviços de Antônio Francisco, o *Rei Mandinga*, pelo fato de as hóspedes não estarem indo tão bem no trabalho. O intuito da cerimônia era melhorar a sorte da portuguesa. Francisco cobrou pelos serviços a quantia de cem mil réis, segundo o jornal *O Paiz*, para continuar o trabalho. Possidonio mostra que o serviço teria sido iniciado por outro sacerdote chamado Leopoldo (POSSIDONIO, 2020, p. 16-17). Os elementos litúrgicos para a cerimônia eram:

Treze panelas de barro, uma toalha branca, dois castiçais com velas acesas, um copo com água e outro com vinho, em outro copo, um ovo quebrado com mais um pouco d'água, quiabos, pés de galinha, pimenta-da-costa, pólvora, uma porção de carne fresca, *manipansos* e no centro da mesa, Santo Antônio [...] (POSSIDONIO, 2020, p. 15).

Encontramos na descrição da cerimônia, conduzida por Leopoldo e Antônio Francisco, dois elementos que fortemente se conectam com o relato de Manoel sobre Policarpo e a hipótese sobre o sacerdócio de Andreлина, embora em uma cidade muito distante. A primeira é a aparição de Santo Antônio enquanto elemento da expressão religiosa afro-brasileira, a segunda é a troca por algo.

Embora no relato de Manoel Ferreira, para o trabalho de Walter Fraga, não exista indício de que Policarpo cobrasse dinheiro pelo uso de seus conhecimentos curativos, consideremos que o prestígio alcançado por ele e, possivelmente por Andreлина enquanto sacerdotisa, teria uma função similar no campo àquela que o dinheiro teria na cidade. Ambos os relatos de práticas e saberes rituais – sobre Policarpo, Andreлина, Leopoldo e Antônio Francisco – se relacionam com consequências práticas oriundas do uso desses conhecimentos e técnicas, que se traduzem em estratégias de manutenção da vida.

No caso de Policarpo e Andreлина, verificamos o ganho de prestígio, o que os fortalece no “jogo cotidiano da política e do trabalho” (RIOS; MATTOS, 2004, p.188). Ao olharmos para Antônio e Leopoldo, notamos uma fonte de renda para suas

necessidades. De um modo ou de outro, as narrativas sobre os quatro se traduzem em um uso estratégico de seus conhecimentos religiosos para a construção de sobrevivência, subsistência, respeito e liberdade.

A magia afro-brasileira a partir da raça

Durante a primeira república a magia representou um sério e confuso debate para a elite carioca. Segundo Yvonne Maggie (1992), as discussões sobre magia nos tribunais giravam em torno das intenções benéficas ou maléficas dos ritos em questão (MAGGIE, 1992, p. 81).

No livro *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* (1992), Maggie demonstra, a partir da análise de processos dos séculos XIX e XX, o modo como o termo “feitiçaria” foi utilizado para denominar, dentro do âmbito da justiça criminal, os usos maléficos da magia (MAGGIE, 1992, p. 24).

O Código Penal de 1890 penaliza o ato de “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios [...] para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis, [...] para fascinar e subjugar a credulidade pública”. (BRAZIL, 1890, Art. 157). Portanto, a análise de Maggie junto da leitura do artigo citado, fornece meios para compreender a magia como uma prática criminalizada e a feitiçaria como uma sub-prática ou ramificação da primeira.

Dessa forma, o discurso institucionalizado pelo aparelho judicial, ao mesmo tempo em que criminalizava a magia, produzia a defesa intrínseca de sua realidade. Acusados, acusadores, promotores, advogados e juízes não discutiam a magia enquanto prática ou a eficiência de seus resultados. Os debates eram para definir se o réu ou a ré utilizou ou não a magia para o mal, o que, para a autora, aponta a existência de uma crença, razoavelmente compartilhada, entre todas as partes, desde acusados até juízes (MAGGIE, 1992, p. 81).

Retornando para a noção de “campo religioso”, poder-se-ia supor não haver consequências maiores em usar, também no contexto do pós-abolição carioca, “magia” e “feitiçaria” enquanto sinônimos. No fim, estaríamos falando sobre práticas dominadas na estrutura das relações de forças simbólicas (BOURDIEU, 2007, p. 43) daquela sociedade. Porém, a noção de “feitiçaria” enquanto uso maléfico da magia, articulada com fontes da imprensa, revela o quão racializado era essa prática no Rio de Janeiro pós-abolição.

Nesse aspecto, é preciso lembrar mais uma vez a importância do trabalho de Mattos e Rios (2004) para os estudos de pós-abolição. Ele apontou a necessidade de historicizar as formas de racialização das relações sociais do pós-abolição brasileiro (RIOS; MATTOS, 2004, p. 191).

João do Rio afirma que o “feitiço”³ constitui o “misterioso preparado dos negros” (DO RIO, 2013, p. 10), sendo este um detalhe crucial para uma leitura das dinâmicas raciais da primeira década do XX carioca. No âmbito judicial, “feitiçaria” está ligada ao uso maleficiente da magia. Ora, ao conciliarmos as duas concepções referidas, notaremos que o termo “feitiçaria”, no Rio de Janeiro do pós-abolição, está relacionado simultaneamente com as noções de raça e maldade. No entanto, considerando que “os processos de construção de ‘raças humanas’” (KERNER, 2012, p. 46) são “componentes epistêmicos do racismo” (KERNER, 2012, p. 46), percebemos que a noção de raça e maldade constituem o sentido de feitiçaria, ao mesmo tempo, que feitiçaria e maldade constituem o sentido de raça no Rio de Janeiro do início do século XX.

Por esta razão, considero de grande importância a distinção entre “magia” e “feitiçaria” ao tomarmos o pós-abolição carioca como recorte. Tal diferenciação evita a reprodução da conceptualização racializada e racista da época, questionada inclusive por seus contemporâneos. Como enfatizou Mãe Bernardina: ela não praticava “feitiçarias”, mas sim a religião dos minas.

Magia afro-brasileira a partir do gênero

Em *Religiões do Rio*, encontramos relatos fortemente marcados pela oposição entre masculino e feminino. João do Rio ao mencionar aqueles sacerdotes e sacerdotisas a quem foi apresentado, afirma que seu interlocutor, Antônio, o mostrou

os mais notáveis, os pais-de-santo: Oluou, Eruosaim, Alamijo, Adé-Oié, os babalaôs Emídio, Oloô-teté, [...] e um bando de feiticeiros: Torquato requipá ou fogo pára-chuva, Obitaiô, Vagô, Apotijá, Veridiana, Crioula Capitão, Rosenda, Nosuanan, a célebre Chica de Vavá, que um político economista protege... (DO RIO, 2013, p. 3).

³ Em João do Rio é possível compreender “Feitiço” e “feitiçaria” não como sinônimos mas sim como noções análogas pois ele julga “os *babaloás* sábios na ciência da feitiçaria [...] A lisonja, porém, e o dinheiro, a moeda real de todas as maquinações dessa ópera pregada aos incautos, fizeram-me sabedor dos mais complicados feitiços”. Entendo então a “feitiçaria” como conjunto de “feitiços”.

Na lista de “notáveis” (DO RIO, 2013, p. 3) encontramos apenas pais-de-santo e *babalaôs* (sacerdotes masculinos do culto de Ifá). Observa-se que os possíveis nomes de sacerdotisas estão reservados à categoria “bando de feiticeiros”. (DO RIO, 2013, p. 3). No entanto, gostaria de chamar atenção para o único nome que é antecedido do pronome feminino, “a célebre Chica do Vavá” (DO RIO, 2013, p. 3). A sacerdotisa, posteriormente também foi mencionada pelo interlocutor de João do Rio enquanto mãe-de-santo, embora no discurso do autor ela apareça como feiticeira. Antônio afirma conhecer diversas mães-de-santo. Elas seriam,

a Josefa, a Calu Boneca, a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, [...], a Maria do Bonfim, a Martinha da rua do Regente, a Zebinda, a Chica do Vavá, a Aminam pé-de-boi, a Maria Luiza, [...] a Flora Coco Podre, a Dudu do Sacramento, a Bitaiô, que está agora guiando seis ou oito filhas, a Assiata. (DO RIO, 2013, p. 3).

Independentemente se o trabalho de João do Rio menciona ou não pessoas que de fato atuaram no sacerdócio da magia afro-brasileira, concordo com a perspectiva que prioriza, no âmbito analítico, o sentido do discurso ao invés de sua causalidade. Esta mudança pode revelar, de maneira mais ampla, complexas relações sociais a partir da observação de dicotomias associadas aos sexos pelo autor. Trata-se, em última instância, de utilizar a percepção de “gênero” do texto enquanto meio de fazer falar “sistemas de relações sociais ou sexuais” (SCOTT, 1995, p. 85). É a partir desta perspectiva que pretendo discutir o que está em jogo na sociedade carioca do início do século XX em relação ao termo “feitiçaria”.

O termo “feiticeira” no Rio de Janeiro do início do século XX, certamente não era uma denominação elogiosa. Vê-se isso pela já citada reação de mãe Bernardina, que durante seu depoimento, prontamente afirmou que em sua casa não se praticava “feitiçarias”, e que ao contrário, os rituais registrados faziam parte de sua religião (INQUÉRITO DE BERNARDINA MARIA DO ROSÁRIO, 1993, p. 9-10 *apud* POSSIDONIO, 2020, p. 187).

Outro aspecto do caso de mãe Bernardina o torna ainda mais intrigante. Diz respeito ao sentido de ser uma mulher negra considerada praticante de “feitiçarias” no Rio de Janeiro de 1904. Como demonstrado anteriormente, a noção de feitiçaria não era uma prática bem vista na época da publicação de *Religiões no Rio* (1906), embora muitíssimo requisitada enquanto “misterioso preparado dos negros” (DO RIO, 2013, p. 11). No entanto, é preciso considerar a necessidade de se investigar os conceitos

normativos que emergem como posição interpretativa dominante dos sentidos de masculino e feminino, geralmente os tornando uma oposição binária. De um jeito ou de outro, são esses conceitos normativos-limitadores que tentam limitar as outras possíveis interpretação dos símbolos culturalmente disponíveis (SCOTT, 1995, p. 86).

A efervescência epistemológica de onde emergiu o uso da palavra “gênero”, em certa medida, se relaciona com o deslocamento do paradigma científico para um paradigma literário nas ciências sociais (SCOTT, 1995, p. 85). A possibilidade de utilização da categoria de gênero, enquanto ferramenta para a análise de relações sociais complexas, reside na percepção de que a diferença sexual é uma forma primária das linguagens conceituais de empregar diferenciações com o intuito de estabelecer o significado (SCOTT, 1995).

Assim, torna-se possível compreender as maneiras pelas quais o gênero constrói relações sociais e também as legitima, revelando que gênero e sociedade possuem naturezas recíprocas (SCOTT, 1995). Em outras palavras, “a política constrói o gênero e o gênero constrói a política” (SCOTT, 1995, p. 89).

Dessa forma, em diálogo com o trabalho de M.Z. Rosaldo e refletindo sobre o ofício da história, Joan Scott afirma que, enquanto historiadoras e historiadores, “devemos buscar não uma causalidade geral e universal, mas uma explicação baseada no significado” (SCOTT, 1995, p. 86). Trata-se de atentar aos “sistemas de significados” (SCOTT, 1995, p. 82), às representações de gênero em cada sociedade e tempo, além de também conceder atenção ao modo pelo qual são articuladas normas de relações sociais “para construir o significado da experiência. Sem significado, não há experiência; sem processo de significação, não há significado”. (SCOTT, 1995, p. 82).

Ainda sobre a investigação dos conceitos normativos e limitadores das interpretações dos símbolos culturalmente disponíveis, verifiquemos os sentidos de masculino e feminino presentes na descrição de João do Rio sobre o cotidiano de sacerdotes e sacerdotisas da magia afro-brasileira.

Em *As Religiões no Rio* (1906), ao se referir às *iauô* (pessoas iniciadas em Candomblé), tanto Antônio, o interlocutor, quanto João do Rio utilizam normativamente o gênero feminino para a palavra. Ao ser mencionado que “santo comparece ao juramento das *iauô*” (DO RIO, 2013, p. 3), ao explicar como é passado o ensinamento às iniciadas (DO RIO, 2013, p. 3) e também ao ser citada a vontade

de conhecer as práticas por que passam as *iauô* iniciadas (DO RIO, 2013, p. 4), sempre o gênero feminino antecede o termo.

João do Rio revela com mais nitidez sua leitura binária e hierarquizante dos sentidos de masculino e feminino dentro dos cultos afro-brasileiros ao caracterizar as *iauôs*:

As *iauô* abundam nesta Babel da crença, cruzam-se com a gente diariamente, sorriem aos soldados ébrios nos prostíbulos baratos, mercadejam doces nas praças, às portas dos estabelecimentos comerciais, fornecem ao Hospício a sua quota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as *cocottes*, exploram e são exploradas, vivem da credice e alimentam o caftismo inconsciente. As *iauô*, são as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A história de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantomima de álcool e mancebia, é um tecido de fatos cruéis, anormais, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte. Nas *iauô* está a base do culto africano. Todas elas usam sinais exteriores do santo, as vestimentas simbólicas, os rosários e os colares de contas com as cores preferidas da divindade a que pertencem; todas elas estão ligadas ao rito selvagem por mistérios que as obrigam a gastar a vida em festejos, a sentir o santo e a respeitar o pai-de-santo. (DO RIO, 2013, p. 6).

Considerando que no mesmo texto onde as *iauô* são sempre retratadas no feminino consta também a indicação de diversos nomes de pai-de-santo, parece haver um contrassenso em relação ao termo *iauô* intrinsecamente ligada ao sentido feminino, dado que para se tornar um pai-de-santo é preciso ter sido iniciado, isto é, ter sido *iauô*. Neste aspecto, parece haver uma associação proposital ou não daquele que seria o lugar de menos poder, na hierarquia das religiosidades afro-brasileiras de origem *yorubá*, como um lugar estritamente feminino. Tal associação consiste em um exemplo de conceito normativo, que tenta limitar outras possibilidades interpretativas dos símbolos culturalmente disponíveis.

No entanto, há ainda outro aspecto no incômodo tão profundo de João do Rio em relação às *iauôs*. Ao olharmos com cuidado a própria descrição do jornalista veremos que existem traços de enorme agência e autonomia em algumas das atividades mencionadas como típicas das *iauôs*. Vê-se isto em relação ao âmbito do trabalho por “mercadejarem doces nas praças” (DO RIO, 2013, p. 6), no domínio de seus corpos pelo consumo de álcool e no uso de vestimentas e adornos que expressam a altivez do orgulho de sua religiosidade. De fato, em um aspecto João do Rio não se enganou, “nas *iauô* está a base do culto africano” (DO RIO, 2013, p. 6) de tradição *yorubá* no Brasil. É por isso também, que embora tenham pouco poder na

hierarquia dessa religiosidade, representam o setor com maior potencial, pois as recém iniciadas são as novas responsáveis em dar continuidade às práticas e cultos tão incômodos para João do Rio.

Ao fazermos um recuo no tempo e uma observação da Bahia no século XIX, é possível encontrar pesquisas sobre o sacerdócio de mulheres que antes de serem *ialorixás* (mães-de-santo na tradição nagô) foram também “*iauôs*”. Um exemplo delas é Obatossi (Marcelina da Silva), *iauô* iniciada por Iyá Nassô, sacerdotisa de Xangô e que posteriormente veio a se tornar a segunda mãe-de-santo da casa de candomblé que a tradição oral e os estudos afro-brasileiros vêm confirmando como o primeiro terreiro do Brasil. (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 111).

A narrativa mais conhecida que explica a fundação do que seria o primeiro templo de candomblé do Brasil, Ilê Iyá Nassô Oká, conta sobre “uma viagem à África, realizada pela principal *ialorixá* e fundadora da casa, Iyá Nassô, junto com sua filha-de-santo e sucessora, Marcelina da Silva” (CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 111).

Embora o Ilê Iyá Nassô Oká tenha sido fundado na Bahia e João do Rio descreva as práticas religiosas existentes na cidade do Rio de Janeiro, é preciso considerar que as sacerdotisas, sacerdotes, técnicas e saberes não estavam isolados nem na Bahia, nem no Rio de Janeiro e nem mesmo na África Ocidental. Lisa Castillo (2016) mostrou que durante o século XIX houve uma ampla rede afro-atlântica que ligava o nordeste brasileiro, Rio de Janeiro e Lagos (Nigéria) (CASTILLO, 2016, p. 127). Dessa forma, é improvável que João do Rio não tenha tomado conhecimento dessa narrativa sobre o nascimento do Ilê Iyá Nassô Oká por iniciativa de duas mulheres que atravessaram o atlântico e voltaram, após 7 anos na cidade de Ketu, com conhecimentos e técnicas suficientes sobre o culto aos orixás para fundar o primeiro terreiro de candomblé do Brasil. Considero isso pelo próprio fato de João do Rio observar quando foi à casa do sacerdote Oloô-Tetê, que no Rio de Janeiro “a casa dos minas está cheia de baianos e mulatos”. Ou seja, revelando a presença, junto das pessoas, das tradições baianas no âmbito religioso carioca.

Talvez, tenha sido em última instância, o medo de que as *iauôs* se tornassem sacerdotisas de influência e poder como foram Iyá Nassô e Obatossi, que fez com que João do Rio, em sua escrita, transmitisse de maneira tão nítida e desesperada os “conceitos normativos” de sua época, que tentaram se estabelecer enquanto leitura

dominante e única dos sentidos de masculino e feminino, embora sacerdotisas da magia afro-brasileira a tenham subvertido à sua maneira.

Em certa medida, é possível também que tenha sido o conhecimento da grandeza de suas tradições religiosas, como revela a narrativa da fundação do primeiro terreiro do Brasil por uma mulher durante o século XIX, que tenha feito com que mãe Bernardina tenha sido enfática ao afirmar que enquanto *ialorixá* não praticava “feitiçarias”, mas sim “a religião dos mina”. (POSSIDONIO, 2020, p. 187).

Conclusão

O estudo das religiosidades afro-brasileiras a partir das categorias de raça e gênero, nos fornece meios para compreender de maneira profunda as agências de pessoas escravizadas, libertas ou livres. Compreendemos desde razões para a continuidade nas antigas fazendas escravistas, após 1888, até explicações para a preocupação de jornalistas com a iniciação de mulheres nos conhecimentos das religiosidades afro-brasileiras. Multidões conheceram, principalmente no Rio de Janeiro, locais de culto sob liderança de indivíduos oriundos de diversas regiões da África e do Brasil.⁴ Especificamente nesse quesito que o conceito de “campo religioso” parece funcionar. Através dele conseguimos entender as razões para tantas tentativas de supressão das práticas e cultos ligados às religiosidades afro-brasileiras. No entanto, sem a adição das análises a partir das concepções de raça e gênero na sociedade em questão, parece estarmos lidando com uma equação sociológica invariável.

Proponho ainda que entendamos a prática da magia afro-brasileira como um exercício de poder no “campo religioso” brasileiro, tanto antes quanto após a abolição. Como vimos, a agência de sacerdotisas e sacerdotes negros da magia afro-brasileira não se trata de uma entrada na disputa pelo monopólio do sagrado, como diria Bourdieu (BOURDIEU, 2007), porém do estabelecimento dessas sacerdotisas e sacerdotes enquanto efeito do poder que tenta os destituir de seu “capital religioso” (BOURDIEU, 2007, p. 57).

⁴ Ver: MORAES, Caio Sérgio de. **Cidade do Feitiço**: Feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira república - 1890 - 1910. 2017. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Fluminense; CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, v. 22, n. 39, p. 126-153, 2016.

Assim, ao entendermos o poder como algo que atua em cadeia (FOUCAULT, 1998), observamos que é exatamente na capacidade da magia afro-brasileira em subverter a ordem simbólica estabelecida, tanto durante a escravidão quanto no pós-abolição, que reside seu aspecto mais estratégico: a agência de sacerdotes e sacerdotisas negros que produziram fontes de renda, prestígio, respeito e, conseqüentemente, liberdade em um universo racializado e marcado por “relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”. (SCOTT, 1995, p. 86).

Artigo recebido em 04 de abril de 2021.

Aprovado para publicação em 11 de outubro de 2021.

Referências

BÂ, Amadou Hampatê. “A tradição viva”. **História geral da África**, 2.ed. rev., Brasília, 2010, p. 167-214.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRAZIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. **Código penal dos Estados Unidos do Brazil**. Título III, Capítulo III, Art. 157. 1890. Disponível em: http://planalto.gov.br/CCiViL_03/decreto/1851-1899/D847.htm. Acesso em: 16 abr. 2021.

CALDAS, Glícia. **Muganga Nzambiri**: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888). 2008. Dissertação de Mestrado (Mestrado em História Comparada). Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=192989. Acesso em: 16 abr. 2021.

CALDAS, Glícia. **A Cabaça do Segredo**: religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro, C. 1889 – 1927. 2019. Tese de Doutorado (Doutor em História). Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.unirio.br/cch/escoladehistoria/pos-graduacao/ppgh/tese-glucia-caldas>. Acesso em: 16 abr. 2021.

CASTILLO, Lisa Earl. “Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica”. **Tempo**, v. 22, n. 39, Niterói, 2016, p. 126-153. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tem/v22n39/1413-7704-tem-22-39-00126.pdf>. Acesso em: 16 abr., 2021.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu”. **Afro-Ásia**, n. 36, Bahia, 2007. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/770/Resumenes/Resumo_77011144004_5.pdf. Acesso em 16 abr. 2021.

DIAS, Marcelo Rodrigues. “Curandeiros, Feiticeiros e práticas alternativas de cura na Comarca do Rio das Mortes na segunda metade do Oitocentos”. **Revista Ágora**, n. 9, Vitória (ES), 2009, p. 1-24. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/1934/1446>. Acesso em: 16 abr. 2021.

DO RIO, João. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial n.º 47, 1976.

FERRETTI, Mundicarmo. “Brinquedo de Cura em terreiro de Mina”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 59, São Paulo, 2014, p. 57-78. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rieb/n59/0020-3874-rieb-59-00057.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FRAGA, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910. Ed. Unicamp, 2006.

JORNAL DO COMMERCIO. Rio de Janeiro. 01 de janeiro de 1880. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_07&pasta=ano%20188&pesq=Santo%20Antonio&pagfis=2. Acesso em: 16 jan. 2021.

KERNER, Ina. “Tudo é interseccional?” Sobre a relação entre racismo e sexismo”. **Novos estudos CEBRAP**, n. 93, São Paulo, 2012, p. 45-58. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/nec/n93/n93a05.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

KOCKA, Jürgen. Para além da comparação. **Esboços**: histórias em contextos globais, v. 21, n. 31, Santa Catarina, 2014, p. 279-286.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, 292p.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e Cura**: Experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. Tese de Doutorado (Doutor em História Social). Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-11112015-134749/publico/2015_AlexandreAlmeidaMarcussi_VCorr.pdf. Acesso em: 16 abr. 2021.

MORAES, Caio Sérgio de. **Cidade do Feitiço**: Feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira república - 1890 - 1910. 2017. Dissertação de mestrado. (Mestre em História). Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2125.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

MOTA, Thiago Henrique. **Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia**: história e representações do Islã na África (c. 1570-1625). Curitiba: Editora Prismas, 2016.

POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do sagrado**: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do oitocentos. 2020. Tese de doutorado (Doutor em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: http://cursos.ufrj.br/posgraduacao/pphr/files/2021/02/Eduardo_Possidonio-suc_compressed.pdf. Acesso em: 16 abr. 2021.

RIOS, Ana Lugão; DE CASTRO, Hebe Maria Mattos. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. “O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas”. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 5, n. 8, Rio de Janeiro, 2004. p. 170-198. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/topoi/v5n8/2237-101X-topoi-5-08-00170.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa**: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial. 2000. Tese de doutorado (Doutor em História). Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280987>. Acesso em: 16 abr. 2021.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. **Educação & realidade**, v. 20, n. 2, 1995, p. 71-99. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 16 abr. 2021.