

Muçulmanos negros na Pequena África Carioca:

magia e subversão entre os anos de 1904-1937

Black muslims in Little Africa Carioca: magic and subversion between 1904-1937

Thamires Guimarães

Doutoranda em História pelo PPGH-UFF, bolsista CAPES. Mestre em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas pela FEBF-UERJ.

guimaraesthamires@id.uff.br

RESUMO: Esse trabalho analisa a presença muçulmana africana no Rio de Janeiro entre 1890 e 1937, levando em conta a história da expansão islâmica na África Ocidental e suas reverberações no Brasil. O Rio de Janeiro, de início do século XX, era uma cidade entrecortada por uma diversidade de culturas e religiosidades. A região da Pequena África, área central da cidade, abrigava africanos e afro-brasileiros, que viviam sob constante vigilância do Estado Republicano. Visando um controle mais eficaz, a Primeira República cunhou três artigos (156, 157 e 158) no Código Penal de 1890, que, juntos, criminalizavam as práticas religiosas afro, instaurando um ambiente de tensão e invasão às casas de culto. Esses homens eram conhecidos por suas artes mágicas, através de objetos religiosos marcadamente muçulmanos, se destacando no mercado da magia no Rio de Janeiro. A posse desses objetos era uma prova de crime e subversão da ordem. As histórias desses líderes religiosos muçulmanos ajudam a descortinar mais uma das tantas histórias da Pequena África Carioca, a presença islâmica africana na cidade e suas marcas na história.

PALAVRAS-CHAVE: Pequena África; Islamismo; Rio de Janeiro.

ABSTRACT: This paper analyzes the African Muslim presence in Rio de Janeiro between 1890 and 1937, taking into account the history of Islamic expansion in West Africa and its reverberations in Brazil. Rio de Janeiro at the beginning of the 20th century was a city interspersed with a diversity of cultures and religions. The region of Little Africa, the central area of the city, was home to Africans and Afro-Brazilians, who lived under constant surveillance by the Republican state. Aiming for more effective control, the First Republic coined three articles (156, 157 and 158) in the Penal Code of 1890, which together criminalized afro-religious practices, creating an atmosphere of tension and invasion of houses of worship. These men were known for their magical arts, using distinctly Muslim religious objects, and stood out in the magic market in Rio de Janeiro. Possession of these objects was proof of crime and subversion of order. The stories of these Muslim religious leaders help to uncover another of the many stories of Carioca Little Africa, the African Islamic presence in the city and its marks on history.

KEYWORDS: Little Africa; Islam; Rio de Janeiro.

Introdução

Nas páginas que se seguem o objetivo é analisar a presença afro-muçulmana no Rio de Janeiro das primeiras três décadas do século XX. Através das chamadas fontes da repressão, foi possível desvendar uma intensa movimentação de afro-muçulmanos pelas estruturas da cidade. Aqui serão analisados processos criminais, relatos do viajante Abd al-Rahman al-Baghdadi, de 1865, notícias de jornais e bibliografia especializada. Para cada tipo de fonte uma metodologia diferente foi empregada. As fontes da repressão são assim chamadas por terem sido produzidas pelos órgãos repressores, nesse caso, a Polícia e a imprensa da época. Sendo assim, é possível trabalhar com as fontes da repressão de ontem, para contar as histórias de fragmentos da vida dessas pessoas hoje, contribuindo para desfiar as histórias da religiosidade afro-carioca.

Importante destacar que ao trabalhar com esses tipos de fontes é preciso levar em consideração diversos pontos. Com os jornais é importante estar ciente de que as notícias utilizadas aqui eram uma estratégia para denunciar as práticas religiosas afro-cariocas, pautada na ideia do embranquecimento da sociedade, em união à modernidade defendida pela Primeira República. Dessa forma, os discursos contra a população africana e afro-brasileira nessas notícias tinham cunho negativo e cômico. Já com os processos criminais é imprescindível analisar considerando todo o aparato repressor utilizado contra essas pessoas. As respostas de cada um, podem revelar como se posicionam frente a um poder coercitivo que estava ali para condená-los, junto com um vocabulário dominante. Era uma situação em que a pessoa estava sob coação, confrontando-se com a realidade da polícia e da repressão. Tanto o réu, quanto as testemunhas estavam no mesmo cenário, de ter de explicar, reclamar, justificar-se diante de uma polícia pouco afável.

Com o relato dos viajantes, o cuidado é ter em vista quem são essas

peessoas, entendendo o lugar de onde falam. O próximo passo é tecer uma análise crítica do relato, percebendo o teor da narrativa, o olhar do exotismo e da ideia de superioridade europeia, constantemente empregados. Como no caso abaixo, no relato de viagem do turco Abd al-Rahman al-Baghdadi.

Em 1865 chega ao Rio de Janeiro uma esquadra turca com o viajante Abd al-Rahman al-Baghdadi, que vai contar em seu relato de viagem o contato que teve com a comunidade de africanos e afro-brasileiros muçulmanos na região central da cidade, conhecida como Pequena África. Assim que desembarcou, em trajes religiosos muçulmanos (túnica e turbante), sua autoridade foi imediatamente identificada pelos africanos muçulmanos ali residentes que insistiram por uma pregação. Al-Baghdadi inicialmente desconfiou das intenções desses muçulmanos, mas depois cedeu e passou algum tempo entre eles.

O viajante também vai conhecer outras comunidades de africanos muçulmanos em Recife e em Salvador, nos três anos que esteve como visitante estrangeiro no Brasil. Com essas visitas ele nota que as comunidades muçulmanas do Rio de Janeiro, Recife e Salvador teciam laços entre si com intensa circulação de informações e conhecimentos. Além disso, ele considera como “desvios” algumas práticas religiosas, comuns entre esses grupos. O consumo de bebidas alcoólicas, casamentos com não muçulmanas, cobrança para aceitar novos conversos em seus grupos, além do apego excessivo por amuletos, adivinhações e outras práticas supersticiosas, julgada pelo viajante como impuras e condenáveis.

Sobre a utilização de amuletos, al-Baghdadi (2001) condena seu uso, mas percebe sua popularidade não só entre muçulmanos, mas entre cristãos e africanos com outras crenças. A utilização de amuletos e a prática da adivinhação eram estimados pela população branca também. A popularidade desses amuletos era tanta que africanos não muçulmanos também passaram a confeccionar.

Depois, em 1904 o jornalista João do Rio (1976) notou a encruzilhada religiosa que formava a cidade do Rio de Janeiro, principalmente a região central da cidade. Práticas religiosas islâmicas eram comuns e se misturavam aos candomblés da cidade. Os africanos muçulmanos eram conhecidos por “mina”, nome pelo qual aqueles que teriam sido embarcados na região da Costa da Mina ficaram conhecidos no Rio de Janeiro. Formavam minoria dentre os demais grupos étnicos na cidade. Mesmo assim, se consolidaram como um grupo extremamente articulado e de ajuda mútua entre os seus, principalmente em suas práticas religiosas e por suas habilidades no comércio.

Essas práticas populares do Islã podem ser constatadas pelas fontes nas comunidades muçulmanas africanas no Rio de Janeiro nas três primeiras décadas do século XX, são elas: orações e pedidos de proteção, “trabalhos” para o amor e a cura de moléstias físicas ou espirituais. A utilização das chamadas mandingas era ligada à ideia de proteção do corpo e espírito, conhecido popularmente como “fechamento de corpo”.

Já com o advento da Primeira República, foi cunhada uma nova Constituição que defendia o Estado laico. Entretanto, três artigos foram acrescentados ao Código Penal de 1890, que juntos eram utilizados para criminalizar as religiosidades afro-cariocas, instaurando um clima de perseguição e violência litúrgica contra os praticantes, objetos religiosos e suas casas de culto. Os artigos 156, 157 e 158 foram largamente utilizados pela polícia para levar lideranças religiosas e adeptos às Delegacias da cidade, com especial atenção ao artigo 157:

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. (Coleção de leis do Brasil, 1890, p. 69)

Apesar disso, africanos e afrodescendentes subvertiam a ordem, não só mantendo suas práticas religiosas vivas, como também formando grandes comunidades religiosas em torno de lideranças fortes e combativas. Com os africanos praticantes da religião islâmica não foi diferente. Eles chegaram a manter escolas corânicas, onde eram ensinadas a religião islâmica e a língua árabe, através do uso do Livro Sagrado, o Alcorão.

Esses homens, chamados de alufás, eram prestigiados e suas práticas religiosas muito procuradas nos dois lados do Atlântico, por pessoas em busca da cura para alguma doença física ou espiritual e para consultas oraculares. Alufá era o nome dado ao mestre muçulmano, o clérigo, segundo a versão yoruba do termo sudanês ocidental *alfa*. Em árabe significa o mesmo que *mu'allim*, *marabout* ou *alim*. São os líderes religiosos muçulmanos responsáveis tanto pela vida religiosa, quanto pela educação islâmica. Quando se trata da expansão islâmica na África ocidental, esses indivíduos são elemento fundamental na propagação da religião e fortalecimento do conhecimento islâmico entre os populares.

Esse grupo se estruturou, principalmente, na região chamada Pequena África Carioca, que foi assim nomeada pelo multiartista Heitor dos Prazeres, e compreende os bairros da Saúde, Gamboa, Praça Onze e Santo Cristo. Essa área vai abrigar, em fins do XIX e início do XX, afro-baianos que chegavam à então Capital do país, em busca de melhores condições de vida e trabalho.

Dentro dessa comunidade foi possível encontrar nas fontes 8 alufás: Emmanuel Ojo Smith, Abubaca Caolho, Apotijá, Horácio de Sá Pacheco, João Sany, João Gonçalves da Rocha, Paulo José Ferreira e Alfredo Califórnia. Quase todos com origem na região ocidental africana, com peculiaridades e histórias diferentes, mas unidos pela religião e pela experiência da violência do Estado nas batidas policiais. Eles viviam em ruas muito próximas, que fazem parte da Pequena África Carioca. Fragmentos de suas histórias podem ser encontrados nas fontes da

repressão, processos criminais, notícias de jornal e fichas da Casa de Detenção do Distrito Federal.

Rio de Janeiro, uma Cidade Negra

[...] hoje [20/10/1933], às 16 horas, conforme denúncia chegada a conhecimento desta Delegacia, a casa da rua Orestes, n. 23, Morro do Pinto, o conhecido macumbeiro de nome Paulo Ferreira, ia sacrificar um carneiro para mostrar aos presentes o seu trabalho de macumba, conforme ordenara seu protetor “muçulmano” (Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 3)

Paulo José Ferreira, único alufá desse trabalho que diz ser afro-brasileiro, mais especificamente, baiano, tinha 45 anos quando foi levado a prestar depoimento na Delegacia, em 1933. Foi acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890, após ser preso em flagrante sacrificando um carneiro, na rua Orestes, região central do Rio de Janeiro, parte da Pequena África carioca. Paulo José era baiano e líder de uma Mesquita, no mesmo endereço, chamado por seus seguidores de *Pastor da Religião Mahometana no Brasil*. Em 1936, o alufá seria preso novamente, acusado mais uma vez pelo artigo 157.

Eduardo Possidonio (2015) afirma que o Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, era uma cidade negra, contando com a presença de diversas tradições com origem em diferentes regiões africanas, mas com a presença marcada de centro-africanos. O quantitativo de negros no Rio de Janeiro teve um aumento em fins do século XIX, à medida em que afro-baianos chegavam à região central, em busca de melhores condições de vida. Alberto da Costa e Silva (2004) analisa o aumento de africanos e afro-brasileiros na cidade do Rio de Janeiro, após a década de 1830, período que coincide com a Revolta dos Malês, em 1835.

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

Por conta disso, na virada para o século XX, a região onde se instalaram ficou conhecida como Pequena África, que se estendia da zona do cais do porto até a Cidade Nova, tendo como ponto central, a Praça Onze.

Alufás Negros na Pequena África

Assumano, Alabá, Abaca, Tio Sani
E Abedé me batizaram na lei de mussurumi
Como veem tenho o corpo cruzado e fechado.
Carrego axé na língua, não morro envenenado
Assumano!
Filho de cuemba não cai Ogum, Xangô, Alafim (Império;
Campolino, 1977).

Esse samba de partido alto de autoria de Aniceto do Império e Nilton Campolino, chamado Raízes da África do ano de 1977, faz referência a diversos sacerdotes de Candomblé e de alufás. O mais famoso deles é Henrique Assumano Mina do Brasil, que teve sua trajetória biografada no livro da historiadora Juliana Barreto Farias, *Cultura, Identidade e Religião Afro-brasileiras na Cidade do Rio de Janeiro-1870-1930: Cenários e Personagens* (2002). Conhecido como O Príncipe dos Alufás, Assumano ou Pai Assumano, era o Pai Espiritual do sambista Sinhô, chamado de rei do samba, e do jornalista do *Correio da Manhã* José do Patrocínio Filho.

Morador de um sobrado na extinta rua Visconde de Itaúna, nº 191, na Praça Onze. Nessa mesma rua vivia a tia Ciata, no nº 119. A casa de tia Ciata era

reduto de sambistas famosos, que frequentavam as cerimônias de Candomblé realizadas no local. Tia Ciata também promovia reuniões de sambistas, boêmios e políticos, em uma dessas reuniões, teria nascido o samba *Pelo Telefone*, de Donga e Mauro de Almeida. A rua Visconde de Itaúna, em 1942, deixou de existir para dar passagem à avenida Presidente Vargas.

Em 11 de junho de 1927, aos 47 anos, Assumano é levado à Repartição Central da Polícia do Rio de Janeiro, acusado de praticar a “magia e seus sortilégios”, artigo 157 do Código Penal de 1890, no mesmo recinto onde dava consultas. Ele dizia trabalhar no comércio e dar consultas, para seu sustento. O processo foi arquivado em 28 de janeiro de 1928. Mais tarde, em 1933, o cronista Francisco Guimarães, mais conhecido como Vagalume, em sua obra *Na Roda do Samba* (1933) cita Assumano como o “grande, o conceituado e respeitado”. Logo depois, Vagalume comenta que era na casa de Assumano onde foram feitas as primeiras audições das produções de Sinhô, que “depois da bênção do alufá, o samba corria mundo com uma procura assombrosa” (Guimarães, 1933, p. 65).

Outro alufá mencionado na letra do samba acima é Tio Sani, João Sany. Natural da cidade de Lagos, Nigéria, Sany veio para o Brasil em fins do século XIX, mas ia à Costa constantemente, era negociante. Foi preso em 19 de fevereiro de 1908, em sua residência na extinta rua General Câmara, 300, região central do Rio de Janeiro. Sany aparece diversas vezes nos jornais, ora em cerimônias de Candomblé, ora praticando a religião islâmica. O professor Agenor Miranda, em entrevista à Muniz Sodré e Luiz Felipe de Lima (1996, p. 45), afirma que Sany era um dos babalaôs antigos e teria auxiliado mãe Aninha a fundar o Ilé Opo Afonjá no Rio de Janeiro, reduto do Candomblé de nação *kétu* da cidade.

Essa aproximação entre adeptos do Candomblé e Islamismo no Rio de Janeiro pode ser vista em diversos momentos no início do século XX, contrariando a alegação de João do Rio de que os crentes nos orixás e os

alufás eram inimigos. Em uma crônica do mesmo jornalista, *S. João entre os Africanos*, que saiu no jornal *Gazeta de Notícias*, descreve uma cerimônia do Candomblé na casa do pai de santo Galiza Vavá, na rua Barão de S. Félix, em 25 de junho de 1904, em que estiveram presentes diversos muçulmanos, com destaque para Emmanuel Ojo Smith, considerado o líder da comunidade africana muçulmana do Rio de Janeiro na época. Ojo era natural de Lagos e é ele quem paga a fiança de Sany, em 1908, para que ele se defenda solto, como consta no processo criminal de Sany. O jornal *Gazeta de Notícias* descreve Ojo como: “[...] um preto que se veste de branco, fala inglês, para sempre à porta do Globo e é quem decide nos momentos de perigo” (1904, p. 2).

Assim como Sany e Ojo, grande parte dos alufás que puderam ser encontrados nas fontes, são advindos de Lagos. Sany teria vindo ao Brasil por conta própria, movido pelo comércio Atlântico de itens religiosos nas duas margens. A mesma situação se repete com Abubaca e Apotijá, que, como consta nas notícias de jornal, foram auxiliados financeiramente por Ojo, para a viagem de Lagos ao Rio de Janeiro.

As informações sobre Abubaca e Apotijá são poucas. As fontes que foram encontradas são algumas notícias de jornal. As principais são as crônicas de João do Rio, *As Religiões no Rio*, escrita em 1904 primeiramente no jornal *Gazeta de Notícias*, após, publicado em formato de livro. João do Rio descreve Abubaca como “o alcoólico da rua do Rezende”. Além disso, o jornalista diz, mais à frente, que Abubaca era conhecido por praticar o *ibá*, que seria um “feitiço” que o próprio teria inventado, composto por uma “[...] cuia com pimenta da costa e ervas para fazer mal. Quando se fala do *ibá*, diz-se simplesmente: o feitiço de Abubaca” (1976, p. 54).

No caso de Apotijá as fontes indicam que ele teria vindo de Lagos para o Rio de Janeiro em 1897, com o propósito de trabalhar como carregador, auxiliado por Emmanuel Ojo Smith. João do Rio descreve Apotijá como “mina famoso pelas suas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322,

e finge de feiticeiro falando mal do Brasil" (1976, p. 27).

A situação de Horácio de Sá Pacheco difere dos demais acima. Ele foi trazido pelo comércio escravista na década de 1820, também declarando ser natural de Lagos. Horácio foi uma das inúmeras vítimas das revoluções islâmicas que ocorriam no ocidente africano em fins do século XVIII e início XIX, que encheram os porões dos navios negreiros. Horácio foi levado às autoridades policiais no dia 14 de setembro de 1907 aos, aproximadamente, 100 anos de idade, na cidade do Rio de Janeiro, acusado pelo artigo 157. O *Jornal do Brasil* o descreve da seguinte forma:

A sua figura destacava-se dos demais presos pela altitude que mantinha, isolado, no recanto da prisão, como quem estava entregue a cogitações íntimas. À um chamado nosso, aproximou-se lentamente das grades, a passos um tanto trôpegos, devido a sua avançada idade. É um tipo forte, robusto, ereto, de fisionomia bronzeada e simpática, tendo ao queixo um pequeno cavanhaque bem aparado. (*Jornal do Brasil*, 1907, p. 4)

Essa conjuntura se aproxima da história do alufá João Gonçalves da Rocha. Ele disse em depoimento também ser natural de Lagos, mas não existem detalhes sobre sua chegada ao Brasil. João Gonçalves tinha 81 anos de idade quando foi preso em 5 de dezembro de 1907, acusado pelo artigo 157, quando a polícia invadiu sua casa na rua Senador Pompeu, 168, rua bem próxima de onde residia Horácio.

Tanto João Sany, quanto Horácio de Sá Pacheco e João Gonçalves da Rocha, nos processos criminais, assinam seus nomes em árabe e se recusam a escrever em português. Essas assinaturas revelam que eles eram altamente alfabetizados na língua árabe. Situação que pode ser comprovada, por exemplo, pelo extenso número de tábuas de madeira que foram apreendidas na casa de Horácio, cerca de 100. As tábuas de

madeira eram utilizadas para o aprendizado da religião islâmica e da língua árabe, além de serem objetos religiosos com função de fechar o corpo. Uma testemunha do caso de Horácio, Isidoro Pinto Guimarães, em depoimento, explica como eram feitas as consultas com a utilização da tábua:

[...] este depois de escrever em umas tábuas com uns pausinhos e uma tinta preta, coisas que ele não compreendeu, disse ele, que ia “fechar o seu corpo”, que ele voltou-se ali pois ele daria um remédio que lhe fechará o corpo contra qualquer coisa que lhe tivesse feito e viesse a fazer a sua ex-amante. (Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306,1907, fls. 8v)

Nesse ritual era escrito em uma tábua de madeira algum trecho do Alcorão, em árabe, com tinta de arroz queimado, depois, essa tábua era lavada e o líquido resultante deveria ser ingerido. Esse líquido era dotado de bênçãos que protegeriam o corpo daquele que ingerisse, em alguns casos, ervas poderiam ser acrescentadas. A utilização de tábuas de madeira por africanos muçulmanos no Rio de Janeiro é mencionada em diversas fontes. Nos processos criminais dessas lideranças religiosas é comum encontrar entre os objetos apreendidos pela polícia.

Com João Gonçalves da Rocha a polícia apreendeu 17 tábuas, já com João Sany foram 4. O número alto de tábuas encontradas na casa de Horácio indica que nesse local funcionava uma escola corânica. Horácio estava ensinando a religião e a língua árabe para outros africanos ou afro-brasileiros, bem debaixo das vistas do Estado Republicano. João Sany diz em entrevista ao *Jornal do Brasil*, em 21 de fevereiro de 1908, que é “professor da religião de Allah” (1908, p. 4). Isso revela a estrutura de literacia que esse grupo de africanos e afro-brasileiros muçulmanos teciam no Rio de Janeiro, com foco na alfabetização dos adeptos.

Saltando para a década de 1930, já na Era Vargas durante o Governo Provisório (1930-1934) e o Governo Constitucional (1934-1937), encontramos o alufá Paulo José Ferreira, levado às autoridades duas vezes, a primeira em 1933, e depois em 1936, acusado pelo mesmo artigo dos demais. Paulo José Ferreira era filho de Paulino José Ferreira e Idalina Rachel da Silva, ambos de etnia yoruba, que estavam na Bahia na condição de escravizados. Ele nasceu em 1886, e em 1889 quando tinha três anos de idade, após a abolição da escravatura, foi junto com sua família para Lagos. Paulo José foi criado em Lagos e estudou a religião islâmica em Kano, cidade do norte da Nigéria.

Portanto, Paulo José era baiano e um dos retornados que decidiram sair do Brasil em direção à Costa Africana em fins do século XIX. Durante sua estadia no Rio de Janeiro morou da rua Orestes, número 23, no bairro de Santo Cristo, região central/portuária do Rio de Janeiro. E foi nesse mesmo endereço que os policiais da Delegacia de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, prenderam o acusado em flagrante, após denúncia, pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. A rua Orestes é um pequeno logradouro próximo ao morro da Providência, dentro da região da Pequena África Carioca.

Já o último alufá que pôde ser localizado pelas fontes é Alfredo Califórnia, também chamado de Omar Tejam Alfred California. Esse alufá era natural de Serra Leoa e foi preso em 16 de novembro de 1936, acusado pelo artigo 157 do Código Penal de 1890. Morador da rua Orestes, 50, mesma rua em que residia Paulo José Ferreira. Inclusive, Alfredo foi preso no mesmo dia em que Paulo José. No processo está a informação de que os policiais estiveram na casa de Alfredo às 17 horas da tarde, já Paulo José, teria tido sua casa invadida às 15 horas. Em um curto período, os dois foram levados à mesma Delegacia acusados pelo mesmo crime, contido no artigo 157.

Homens de Fé, Magia e Encantamento

Já era quase uma hora da tarde quando a polícia chegou à residência de João Gonçalves da Rocha a partir de uma denúncia. A denunciante foi uma cliente sua, chamada Aida Mendonça que, não alcançando seu objetivo de fazer seu amante abandonar uma empregada com quem também tinha envolvimento romântico, foi ao 8º Distrito Policial, denunciar João ao Delegado Benedicto Marques da Costa Ribeiro.

Dentro da casa, a testemunha Emygdio Innocêncio dos Reis de 32 anos de idade, comissário de polícia, que estava com o grupo de policiais que invadiram a respectiva residência, disse que era uma sala toda decorada com tábuas escritas em língua estrangeira, onde João Gonçalves dava consulta a dona Aida Mendonça (1907, fls. 5, 5v). A língua estrangeira a qual se refere o comissário de polícia certamente é o árabe.

Em depoimento, Aida Mendonça revela que procurou o alufá em busca de um trabalho para que seu amante voltasse a amá-la, ritual popularmente conhecido como *amarração*. A testemunha conta que João Gonçalves, enquanto lia um livro, provavelmente o Alcorão, escreveu uma reza na tábua, depois lavou-a com água, concentrando o líquido da lavagem em um vidro, acrescentando pó de tamarindo santo ao líquido, que deveria ser ingerido por seu amante (1907, fls. 5v).

Além das tábuas, as bolsinhas de mandinga também eram utilizadas na prática litúrgica dos alufás. Esses objetos eram confeccionados por eles em couro ou algodão, dentro, eram adicionados um papel com versículos do Alcorão ou palavras cabalísticas, em árabe, juntamente com ervas diversas. Esse objeto tinha o propósito de *fechar o corpo*, deveria ser utilizado no pescoço e o protegido jamais deveria retirá-lo, evitando a perda dos poderes mágicos do objeto.

Essas bolsinhas ficaram tão populares, que são utilizadas por africanos e

afro-brasileiros católicos e praticantes de Candomblés até os dias atuais. João José Reis ao analisar a Revolta dos Malês, de 1835, identifica a larga utilização desse objeto religioso entre os revoltosos. Segundo Reis, “os malês revoltosos foram guerrear usando [...] no peito e nos bolsos os amuletos protetores” (2003, p. 251).

Vejamos o caso de João Sany, por exemplo. Em seu processo criminal, de 1908, estão arroladas diversas cartas de sua clientela com pedidos de intervenção para o amor e proteção espiritual. Também foram anexados papéis com escritos em árabe. Alguns desses papéis, que foram possíveis de serem traduzidos, já que o árabe escrito é de uma escrita aljamiada, o árabe misturado às línguas africanas, revelam que tratam-se de papéis para a confecção de bolsas de mandinga.

Em um deles foi possível traduzir palavras desconexas como “Allah” e “benefício”. Como o papel estava junto com os demais bilhetes, em primeiro momento cogitou-se ser mais um bilhete, talvez de outro muçulmano se comunicando. Porém, como descobrimos a palavra “benefício” (*Fa'idah*), é mais provável que se trate de um amuleto, que Sany poderia estar confeccionando para algum cliente ou para si mesmo, utilizando o poderoso nome de “Allah” como proteção.

Segundo as pesquisas do burkinense Ali Diakite e do inglês Paul Naylor, que se dedicam a catalogar os manuscritos em árabe encontrados na África Ocidental, as *Fawā'id* (singular *Fa'idah*) fazem parte de um gênero de textos islâmicos, que significam “textos para trazer benefícios”. As *Fawā'id* ensinam métodos para alcançar alguma graça, um encantamento. Existem *Fawā'id* para diferentes casos, como por exemplo, ajudar na memorização do *Qur'ân*, ter habilidade para se esconder, ter boa sorte, caçar e trazer malefícios a inimigos.

Nina Rodrigues, colecionador de manuscritos árabes de africanos, buscou a tradução de um dos papéis encontrados na roupa de um dos mortos, no

Levante de 1835, em Salvador. O médico chegou a enviar a peça para o *Office Hansfeldes Traductions Légales et Autres en Toutes Langues*, em Paris, e lá obteve a confirmação de se tratar de versetos do *Qur'ân*. Um dos versetos contidos nesses manuscritos foi traduzido da seguinte forma:

Em nome de Deus Clemente e Misericordioso.

129— Um profeta veio para vós, um profeta tomado entre vós. Vossas iniquidades lhe pesam, ele deseja ardentemente ver-nos crentes. Ele é cheio de bondade e de misericórdia.

130— Se eles se afastam (de teus ensinamentos), diz-lhes: “Deus me basta. Não há outro Deus senão ele”. “Pus nele a minha confiança; é o possuidor do grande trono” (isto é, o trono da majestade divina). (Rodrigues, 1977. pp. 72, 80)

Esse é um exemplo de um verseto que pôde ser traduzido completamente, o que não é o caso dos manuscritos encontrados no Rio de Janeiro, com Sany. Nina Rodrigues explica que a maior parte dos manuscritos de sua coleção particular, que conseguiram ser traduzidos, continham nos cantos da folha a frase “*Bismillah*”, que traduzido quer dizer “Em nome de Deus Clemente misericordioso”. Essa frase indica que se trata de uma *Fa'idah*.

Sobre esses amuletos baianos, Nina Rodrigues (2010) diz ter buscado uma explicação de um alufá, de Salvador, que confirmou o prestígio miraculoso das peças. O alufá vai além e esclarece que, para melhores resultados, a oração deveria ser ingerida, pelo processo, que já vimos por aqui, da escrita da oração em tábuas de madeira, e depois a lavagem da tábua, reservando-se a água da lavagem para ingestão. Essa ingestão conduziria consigo o princípio milagroso da oração, e, segundo o alufá, desta maneira fechava-se o corpo a todos os malefícios.

Desde a década de 1830 existem indícios de manuscritos árabes escritos

por esses indivíduos, circulando pela cidade do Rio de Janeiro. Os historiadores Reis, Gomes e Carvalho (2017) encontraram uma denúncia de uma escola corânica em pleno funcionamento, em fins de 1835, na rua Larga de São Joaquim, atual Avenida Marechal Floriano, localizada entre o Morro da Conceição e a Avenida Presidente Vargas, região central do Rio de Janeiro. A polícia diz ter encontrado escravizados e libertos nesse local, e confiscado das mãos de um deles, um livro com “caracteres africanos”.

Esses manuscritos árabes não deram sossego às autoridades. Em 1839 a polícia do Rio de Janeiro solicita a Biblioteca Pública um empréstimo de um “dicionário que lá existe de árabe para latim em 4 volumes”, com o objetivo de “facilitar a inteligência de alguns manuscritos de pretos minas” (Reis; Gomes; Carvalho, 2017, p. 95). O receio das autoridades era de que esses papéis, escritos em árabe, poderiam ser planos de rebeldia. Entretanto, um dos principais usos desses manuscritos era a confecção de amuletos protetores.

O alufá Rufino, quando esteve em Serra Leoa, pode observar diversas escolas corânicas, em 1840, onde ele deve ter estudado no período em que esteve lá. Reis, Gomes e Carvalho comentam as percepções de um médico inglês sobre os muçulmanos de Serra Leoa, que tem algumas semelhanças com os alufás do Rio de Janeiro. Segundo eles, Robert Clarke observou que os muçulmanos do local acreditavam em feitiçaria, encantações e amuletos. Também realizavam um ritual de *fechamento de corpo* com

[...] escreviam passagens do Alcorão, que em seguida eram lavadas, o líquido engarrafado e vendido para uso em banhos, “antes de se pedirem favores”. Outras fontes indicam que esses preparados eram também bebidos, com o que se cria fechar o corpo e a alma contra quaisquer malefícios. (Reis; Gomes; Carvalho, 2017, p. 308)

Em outro momento, os historiadores comentam que, na colônia inglesa, os mestres muçulmanos também utilizavam “rezas, poções mágicas e pranchas de escrever mágicas para identificar malfeitores e para proteger e curar pessoas” (Reis; Gomes; Carvalho, 2017, p. 309). É possível que em uma dessas viagens de Sany à Costa africana, ele pudesse ter visitado Serra Leoa, já em fins do XIX, e trocado conhecimentos com os mestres muçulmanos de lá.

Em outro papel anexado ao processo de Sany foi possível traduzir apenas a palavra *Fibiritau*, o que identificamos como sendo o nome *Ifritu* ou *Ifrit*. É o nome atribuído a um *Jinn* ou *Djinn*, gênios da mitologia árabe pré-islâmica, que foram incorporados à cosmologia do Islamismo, são criaturas espirituais mencionadas pelo Livro Sagrado e em outras literaturas islâmicas. Esses gênios têm o poder de influenciar a humanidade, para o bem ou para o mal.

Os *jinn*s podem assumir várias formas e tem capacidade de influenciar pensamentos, sentimentos e sonhos humanos, e, em casos extremos, podem possuir os corpos humanos. O *Ifrit*, em particular, é invocado por sábios sufis para a proteção contra armas de fogo e espadas, com o objetivo de *fechar o corpo* daquele a quem se está pedindo. Sobre essas invocações de *jinn*s em amuletos, a historiadora Emilie Savage-Smith (2004), comenta que esses artefatos, mesmo com escritas e símbolos mágicos, são predominantemente súplicas a Deus para ajudar a proteger o portador. Dessa maneira, essas invocações seriam dirigidas, por fim, a Allah, por intermédio de algum *jinn*:

Frequentemente, um ritual ou um “feitiço” é carregado com uma oração. Esta pode ser uma fórmula ortodoxa da tradição de “orações respondidas” derivada do hadith, embora al-Buni também recomende invocações de *ruhaniyyat*, anjos, gênios e “servos”, mas sempre como entidades subservientes a Deus e atualizando o trabalho

mágico. Com Sua permissão, trabalhando através do esquema de letras cósmicas e suas associações corânicas e devocionais. (Savage-Smith, 2017, p. 532)

O uso de amuletos não é administrado como adoração, mas sim como um meio de fortalecer as súplicas e o amor a Allah. Há amuletos em padrões diferentes de acordo com influências culturais, a maioria dos amuletos encontrados tem a escrita, principalmente com frases do Alcorão, como elemento principal. Sobre isso, as pesquisadoras Venetia Porter, Liana Saif e Emilie Savage-Smith (2017), em pesquisa sobre o uso de amuletos por muçulmanos na era medieval, afirmam que esses objetos religiosos continham, além de símbolos mágicos, evocações, orações com versículos do Livro Sagrado, geralmente dirigidas à Allah ou a um de seus intercessores. Dentre suas inúmeras funções, as pesquisadoras destacam a obtenção da boa sorte, afastamento do infortúnio e do *mau-olhado*, aumento da fertilidade e atratividade.

Os demais alufás não têm papéis ou bilhetes anexados aos processos, entretanto existe a menção a apreensão de cadernos, blocos com escrituras etc. Com Paulo José Ferreira, em 1936, a polícia diz ter apreendido: “um bloco com vários rabiscos em tinta vermelha, e algumas cartas que neste ato apresenta, bem como dois colares, uma tábua, oito talismãs, um vidro, contendo um pó, com o rótulo Alsafrão” (1936, fls. 6).

Chamo a atenção para a referência ao “bloco com rabiscos em tinta vermelha”. Não há essa referência nos manuscritos dos demais alufás. Os bilhetes encontrados na residência de João Sany não têm escritos na cor vermelha. Entretanto, pode-se encontrar manuscritos nessa cor nas apreensões da polícia baiana, entre os revoltosos do Levante dos Malês de 1835. A pesquisadora Juliane Muller (2020), ao analisar esses manuscritos da coleção do médico Nina Rodrigues, percebeu que no mesmo documento algumas frases eram destacadas em vermelho. Segundo Muller, essa cor era utilizada para marcar a vocalização de textos corânicos.

Além da vocalização, a tinta vermelha poderia ser usada para a escrita do título da sura e como divisor de versículos.

Levando essas informações em consideração é possível chegar à conclusão de que Paulo utilizasse esses escritos para suas cerimônias, já que uma das testemunhas de defesa, Leonel Moreira Pires Ferraz afirma que o acusado era “pastor da religião maometana nesta Capital” (1936, fls. 47). Segundo essa testemunha, o alufá presidia reuniões religiosas em sua residência para a leitura do Livro Sagrado, junto com preces. Por isso, acredito que esse bloco com escritos em vermelho tomado pela polícia na residência do alufá, possa ser um manuscrito tal qual os analisados por Juliane Muller, com orações do Alcorão, e em vermelho a vocalização que guiaria as reuniões e preces.

Já com Horácio de Sá Pacheco o Delegado aponta a apreensão de 5 sacos com papéis e ervas e um maço com papéis escritos em árabe (1907, fls. 4). Já o *Jornal do Brasil* (1907, p. 4) afirma que tinham 10 breves entre os objetos de Horácio. Com essas informações percebemos que esse alufá confeccionava as bolsinhas de mandinga, também conhecidas como breves ou gris gris, os amuletos, prática comum aos sábios muçulmanos.

Amarrando Corações – Os trabalhos para o amor

Além de serem procurados para trabalhos de cura e *fechamento de corpo*, os alufás no Rio de Janeiro tinham como principal clientela pessoas em busca de fórmulas e trabalhos para o amor, em grande parte, mulheres. A água de tinta de arroz queimado com que as tábuas eram lavadas, além de serem ingeridas com o propósito de *fechamento de corpo*, cura e proteção, serviam para melhorar a sorte no amor daquele que ingerisse com esse propósito. Como no caso de João Gonçalves dito mais acima.

Um alufá muito famoso por realizar trabalhos para o amor era João Sany.

Nas cartas anexadas ao seu processo contém pedidos de intervenção amorosa, enviadas por diferentes mulheres de diversos locais do Estado do Rio de Janeiro. Em uma carta escrita por Egina de Souza, aflita para encontrar seu namorado sumido, com medo de ter sido alvo de alguma “trabalhação”. Analisando essa carta, percebemos que João Sany era conhecido para além da cidade do Rio de Janeiro, visto que Egina de Souza diz morar em Barra do Piraí, município do Rio de Janeiro, localizado na região sul do Estado.

“Pesso o senhor fazer o favor de ver o que há entre o meu namorado, porque elle foi embora para o Rio e nem me avizou, eu já escrevi duas cartas, e não tive resposta, no dia dois fez um mês que elle foi não me escreve e nem tenho notícias delle. Pesso o senhor ver si foi alguma trabalhação para dismanchar e por tudo direito, Egina de Souza, Antônio Félix. Travessa Fernandes, nº 18, Barra do Pirahy. (1908, fls. 10)

Por meio dessas cartas conseguimos entender a diversidade de pedidos de encantamentos pelos clientes de Sany. A maioria das cartas são de mulheres, pedindo interferências mágicas em diferentes setores da vida, mas com principal foco em trabalhos para o amor. Abaixo, mais uma das cartas arroladas no processo de Sany, dessa vez com um pedido inusitado. Maria Raphaela da Silva pede a João Sany que separe um casal que, de acordo com ela, não merecia estar junto:

[...] Ihe pesso uma resposta do que eu Ihe pedi a respeito da separação de Januária com José, eu sei que todos 2 são solteiros e eu tenho marido, mais ella para se ajuntar com elle não precisa andar falando de mim como tem falado em toda a parte por isto eu desejo que o senhor acabe com este entusiasmo della, já me convenci que não devo continuar com amizade de José, mais não desejo ver ella com elle por dezaforo della, espero que o senhor atenda

o meu pedido, e fazer com que Oscar me deixe sair porque eu mesmo é que quero ir lá em sua caza e Oscar está esperando ser nomeado professor do Instituto não deixe elle obeter o lugar depende do prefeito. Oscar disse que assim que achar caza muda-se, e eu não quero mudar em quanto José estiver aqui para não dar gosto a tal sugeita e a outros também, espero uma resposta firme não me negaria em nada, sua criada e obrigada. Maria Raphaela da Silva". (1908, fls. 6)

Maria Raphaela da Silva pede uma intervenção mágica no relacionamento de Januária, seu desafeto, com José, que ela diz ser seu amigo. Esse tipo de encantamento, para *amarrar* alguém ou desfazer um relacionamento, foi mencionado pelo alufá Rufino, em seu depoimento à polícia, na década de 1850. Os historiadores João José Reis, Flávio dos Santos Gomes e Marcus J. M de Carvalho (2017) comentam que o principal ofício do alufá Rufino era a confecção de amuletos para *fechar o corpo*, mas que os trabalhos para o amor não poderiam faltar na prática mágica de um alufá.

Segundo Rufino, para *amarrar* uma pessoa à outra era só escrever "o nome do moço de frente para o da moça num dos lados de sua prancha de orações e encantos e 'rezava' sobre o outro lado da mesma" (Reis; Gomes; Carvalho, 2017, p. 309, 310). Rufino escrevia fórmulas para amarrar casais na mesma tábua que Sany utilizava para *fechar o corpo*, após sua lavagem, das pessoas.

No Rio de Janeiro do Oitocentos e das três primeiras décadas do século XX era bem comum encontrar menções a práticas de amarração de casais. O historiador Eduardo Possidonio (2020) explica que entre os centro africanos, maioria no Rio de Janeiro, era confeccionado um amuleto específico para *amarrar* alguém, praticado por centro africanos no Brasil, chamados *pontos de amarração*. Eram pequenos saquinhos feitos de pano, com cordas entrecruzadas e bem apertadas. Tinham como objetivo final

prender um espírito ou atrair a pessoa amada. A utilização de um galo também é percebida por Possidonio, que encontra a presença de pés e garras de aves dentro de *pontos de amarração* centro africanos do Oitocentos, como forma de amuleto, para cativar espíritos.

Outra forma de *amarração* que poderia ser encontrada pelo Rio de Janeiro desse período eram os bonecos amarrados. Essa forma de amarrar casais consistia na confecção de bonecos de pano com as mesmas características do casal, roupas, objetos pessoais, entre outros. Esses bonecos eram amarrados com uma fita colorida. Existem 3 exemplares de bonecos representando casais amarrados no Acervo Nosso Sagrado, que se encontra no Museu da República.

As peças do Acervo Nosso Sagrado são advindas das invasões às casas de culto afro-cariocas, de fins do século XIX e das primeiras três décadas do século XX. Esses objetos religiosos se encontravam no Museu da Polícia, expostos com o nome de “Coleção Magia Negra”, e eram considerados prova-crime contra sacerdotes e frequentadores dessas casas. Após uma intensa luta de lideranças religiosas, pesquisadores e apoiadores, chamada “Liberte Nosso Sagrado”, liderada por Mãe Meninazinha de Oxum, essa coleção finalmente foi retirada do Museu da Polícia e entregue aos cuidados do Museu da República, que agora seria gerida por um comitê de lideranças religiosas afro e pesquisadores. A coleção é composta por 519 objetos ritualísticos afro-cariocas.

O uso de bonecas para trabalhos de *amarração* é comum no Rio de Janeiro deste período. Analisando o uso de bonecas para o mesmo fim, no período antigo grego, a historiadora Semíramis Corsi Silva (2023) indica que esse tipo de objeto eram agentes sociais mágicos, representações simbólicas daqueles a quem se queria atingir. Por isso, ainda segundo a pesquisadora, essas bonecas mágicas gregas levavam em sua confecção alguma parte do corpo daqueles que seriam *amarrados*, como pedaços de unhas, cabelos etc.

São representações mágicas dessas pessoas, umas são ligadas por uma fita e outras costuradas. Seguindo nessa direção, o Auto de Apreensão (1908, fls. 4) redigido pela polícia com a lista de objetos encontrados na casa de Sany, revela a existência de unhas e cabelos, possivelmente para a confecção de *amarrações* de casais.

O *Jornal do Brasil* revelou que Horácio também fazia trabalhos de amarração de casais. Segundo a notícia, foi encontrado: “Um alicate preparado para amarração, isto é, com um pedaço de veste de mulher e outro de homem, o que torna indissolúvel por toda a vida a união entre ambos” (1907, p. 4). Horácio estaria fazendo o ritual de amarração, ainda inacabado, quando foi preso.

Já em uma outra carta relacionada a Sany, também enviada por uma mulher, sem assinatura e data, um pedido aflito para que o alufá *amansasse* seu marido, para que ele tratasse bem sua filha, que era enteada do mesmo. Esse pedido é bem parecido com os rituais de *amansar senhor* do Oitocentos, analisados por João José Reis e Eduardo Possidonio.

João José Reis (2008) analisou o processo criminal do líder religioso africano, Domingos Sodré de 1862, que foi acusado de ser o fornecedor de ervas e encantamentos que prometiam *amansar o senhor*. Segundo Reis (2008), a fórmula medicinal mais utilizada pelos africanos ocidentais na Bahia era a erva-da-guiné (*Petiveria alliaceae*), ou guiné, acompanhada de encantamentos pronunciados pelo líder religioso. Essa erva, também conhecida como *amansa-senhor*, quando ingerida, tem propriedades antiespasmódicas, ideal para relaxar os músculos. Ela também poderia ser utilizada para outros tipos de encantamentos. O pó de sua raiz poderia provocar à morte lentamente.

O arsenal para amansar senhor seria, enfim, vasto e complexo, provavelmente variável segundo a qualidade do inimigo, seu poder social, a cor de sua pele, se

brasileiro ou africano, se homem ou mulher – e dependente, além disso, quanto à sua eficácia, da competência e criatividade (da honestidade?) do feiticeiro, curandeiro, sacerdote ou que nome se dê ao domador de senhor. (Possidonio, 2020, p. 254)

Analisando o ritual de *amansar senhor* no Rio de Janeiro do Oitocentos entre os centro africanos, Eduardo Possidonio (2020) diz que as casas de culto afro-cariocas, desse período, serviam de tormento para determinados senhores, que temiam ser *amansados* por seus escravos. Além de *amansar*, Possidonio (2020) indica que as substâncias utilizadas poderiam servir para levar, lentamente, a morte, como é o caso da famosa raiz de guiné. É bem possível que essa erva estivesse entre os objetos apreendidos pela polícia na casa de Sany. No Auto de Apreensão são mencionadas ervas, sementes e favas entre os itens encontrados em sua residência, que podem servir para os encantamentos solicitados por seus clientes, como no caso da mulher acima.

Também existe a menção de *amansar* o marido no processo de Alfredo Califórnia. Alfredo foi preso em 1936, quando dava consultas à Celina Moraes. Os investigadores José Tuyuty Batalha e Genésio Bezerra, declaram ao Delegado que Celina teria procurado Alfredo por conta dos maus tratos sofridos por ela, por meio de seu marido. Ou seja, Celina estava em busca de *amansar* seu marido. Celina disse, em depoimento, ao Delegado que: “por informação que lhe deu uma desconhecida com quem conversara ocasionalmente, deliberou procurar o acusado presente a fim de que o mesmo por meio de suas rezas pudesse curar o marido da depoente, que sofre muito dos nervos” (1936, fls. 54). Levando em consideração as dificuldades enfrentadas por mulheres que sofriam violência praticada por cônjuges, a busca por magia e encantamentos poderia ser vista como uma possibilidade de vida mais tranquila e estável.

Amarrando Corações – Os trabalhos para o amor

e [...] no comando onde o acusado dava consultas, foram apreendidos vários objetos que se relacionavam com as suas práticas mágicas, como sejam papéis, com palavras de língua africana, areia, breves etc.; que o acusado delegava que estava praticando ato de religião. (Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, fls. 43)

Em 1936, com o alufá Paulo José Ferreira foi apreendido na rua Orestes 23, potes contendo areia, além de outros objetos religiosos. O investigador da Primeira Delegacia Auxiliar, setor de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, José Antônio Bahia, de 25 anos, fez o depoimento acima.

As “palavras de língua africana” que o inspetor encontrou em posse do alufá Paulo José Ferreira, seguramente seriam palavras escritas em árabe. A areia e os breves encontrados sugerem que Paulo José era um mestre muçulmano, que utilizava como método oracular a areia, e a confecção de breves para a proteção dos consulentes que necessitavam.

A arte de desvendar o futuro através da areia, não era o único método oracular praticado pelos alufás no Rio de Janeiro. João da Rocha em 1907, por exemplo, conseguia ver o futuro utilizando-se do Alcorão, relatado por uma das testemunhas do caso. Essa conjuntura também pode ser observada entre os alufás da região yorubá africana. Normalmente o adivinho muçulmano utilizava-se de versos do Livro Sagrado e a adivinhação pela areia, semelhante ao praticado no sistema oracular de Ifá, após ter o resultado da situação do cliente, poderia haver prescrições de ervas ou a água da lavagem das tábuas, para ingestão ou para banhos, e a venda de amuletos. Francisco Guimarães em uma crônica no jornal *Crítica*, em 1929, detalha o processo das consultas dos alufás do Rio de Janeiro:

Usam sete sinais ou sete letras do alfabeto árabe que são dispostas sobre a ardósia negra ou mesmo sobre um pedaço de papel. O consulente escolhe uma letra e eles dizem algo sobre o motivo da consulta. Na mesma ardósia espalham um punhado de areia. Desenharam os sinais cabalísticos e a pessoa escolhe um [...]

Sobre cada letra escolhida eles procedem a um cálculo pronunciando umas palavras, em árabe de acordo com a religião muçulmana [...]. Finda a primeira parte da consulta, o “Alufá” começa a discorrer sobre o passado, o presente e o futuro com uma precisão espantosa. Uma vez dados os primeiros passos, o “Alufá” quase sempre entrega ao consulente um breve, do qual jamais se deverá separar, mas, que deve afastar de si no momento psicológico de perder a cabeça... Nunca se deve abrir aquele breve, por maior que seja a curiosidade. (*Crítica*, 1929, p. 6)

Essa descrição de uma consulta com um alufá bem poderia ser a de Paulo José, já que os elementos descritos pelo jornalista, Vagalume, são mencionados pela polícia no Auto de Apreensão do líder religioso em 1936. Além disso, o método oracular é bem semelhante ao utilizado no oráculo de Ifá, já há a menção da utilização da areia disposta sobre uma ardósia negra, o que também é visto em Ifá.

A presença dos breves, que o jornalista menciona, também é percebida em posse dos demais alufás que puderam ser encontrados aqui. Acima, a polícia comenta a apreensão desse objeto religioso com o alufá Paulo José, que poderia ter o mesmo destino do descrito por Francisco Guimarães. O jornalista, mais à frente, diz que após essa primeira consulta, o consulente voltava ao local no dia seguinte, para receber o que fora receitado pelo alufá, normalmente um banho de ervas com sabão da costa. Só após esse processo, era entregue o breve, que *fecharia o corpo* do consulente.

Outra maneira utilizada para o método oracular dos alufás, o ato de jogar o *tasbih* (*masbaha* ou *tessubá*) na tábua de areia para adivinhação, também tem muitas semelhanças com o sistema oracular de Ifá. O método de consulta mais rápido de Ifá consiste no arremesso do *opele* (colar feito de palha da costa ou algodão). Para isso, segundo Nei Lopes (2020), o babalaô atira o *opele* na tábua de madeira divinatória, chamada *Ọpọ̀n Ifá*, ou em uma esteira, de modo que cada uma das pontas caia formando uma figura. Assim, a caída de um elemento com a superfície côncava interior voltada para o alto, ou seja, aberta, corresponderá a um traço vertical, enquanto a caída com a concavidade para baixo, fechada, corresponderá a uma marca dupla de traços verticais.

Em outro momento podemos observar uma outra prática divinatória de Paulo José. No inquérito aberto em 1933, os policiais afirmam que o “[...] acusado [estava] presente no meio de muitas pessoas, defronte a um carneiro pronto a sacrificá-lo, tendo no chão 16 búzios (Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, fls. 3).

Também chamado de *Mérindilogún*, o jogo de búzios feito nos candomblés com 16 búzios, é a forma oracular em que o orixá Exu e o orixá adivinho Ọrúnmilà-Ifá respondem os desejos dos demais orixás e o destino daquele que o consulta.

Além dos 16 búzios, havia um carneiro a ser sacrificado. O ritual de sacrifício de carneiro está presente na tradição islâmica, realizado no último dia do *Hajj* (peregrinação), marcando a segunda maior festa do calendário muçulmano, a *Eid Al-Adha* (Festa do Sacrifício). A simbologia da matança de carneiros nessa data, em que o fiel se entrega à Allah, simbolicamente, por meio do carneiro, fazendo referência ao sacrifício de Abraão. Já para os candomblés, é mais comum a matança de cabritos e bodes, e tem como fundamento a troca de força, vitalidade e regeneração, dando movimento à vida. O sacrifício do animal produz o alimento das divindades, propiciando a troca de energia entre humanos e orixás.

Outra informação que o depoimento do Investigador traz é que Paulo José estaria tendo influência de seu protetor muçulmano. Sobre isso, o outro Investigador José Tuyuty Batalha, diz que o alufá estaria “encarnado em Muçulmano”. O que foi confirmado por Antônio Ferreira Silva, também Investigador, que disse que o alufá iria sacrificar o carneiro por ordens de “seu protetor Muçulmano, em que estava manifestado”. Essas afirmações não foram contestadas por Paulo José, que se contentou em afirmar que “encontrava-se em sua residência, na prática da caridade tencionando o mesmo sacrificar um carneiro para obter de Deus as graças” (1933, fls. 4, 4v).

Horácio de Sá Pacheco também afirma que dá consultas “inspirado por Deus Allah, a quem adora” (1907, fls. 10v). Além de Horácio, João Sany é um dos mestres, alufás, que disse em depoimento, em 1908: “que fazia trabalhos para vários clientes seus sempre para o bem, inspirado por Muhammad, sendo ele acusado muçulmano” (1908, fls.17, 17v). É certo que, para a prática oracular, era preciso a inspiração divina, visto que, pelas regras contidas no Alcorão, nenhum poder espiritual pode ser atribuído aos humanos, mesmo que sejam mestres e *shayks*, se não for por intermédio de Allah.

A corrente sufista, considerada a linha mística do Islã e que se espalhou pelo ocidente africano no século XVII, e é a corrente praticada pelos muçulmanos aqui expostos, considera a inspiração como um método de investigação de realidades espirituais. O filósofo e islamólogo Éric Geoffroy (2010) diz que somente os mestres e sábios podem ser inspirados diretamente por Allah, e indiretamente pelo Profeta Muhammad. Importante ressaltar a diferença, para os sufis, entre inspiração (*ilhām*) e revelação (*wahy*), esse último é privilégio dos profetas, sendo o principal modo de acesso ao mundo suprassensível. A compreensão do Livro Sagrado, então, seria o modo de adquirir sabedoria para inspiração divina. Ele mostra o caminho para que o homem chegue a *alyaqīn* (a certeza).

Geoffroy (2010) após convívio em irmandades sufis em diversas regiões do mundo, notou que os mestres e *Shayks* utilizavam alguns objetos religiosos, como o *tasbih* e o Livro Sagrado, recitando versículos poderosos, enquanto estavam em estado espiritual, ou seja, inspirados por Deus. Só em um estado de inspiração um mestre poderia dar vida a um objeto religioso.

O poder da inspiração divina, o qual é atribuído aos mestres sufis e *shayks*, também chamados de santos do Islã, é constituído pela *baraka* (bênção), que pode ser colocada em objetos ritualísticos, como é o caso dos amuletos produzidos por esses mestres. A inspiração divina, junto com a manipulação da *baraka* pelo mestre, pode curar diversos males. O pesquisador Mário Alves da Silva Filho (2012) cita, em sua pesquisa de mestrado, alguns milagres (*karamat*) atribuídos aos mestres sufi, por inspiração divina, dentre eles estão a cura de doenças físicas, como câncer e diabetes, a previsão do futuro e interpretação de sonhos, voar ou levitar e conversas com anjos, mortos e *jinnns* (gênios).

Considerações finais

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

Ao longo dessas páginas procurei demonstrar que, para além da Bahia, os muçulmanos africanos marcaram presença na então Capital da República, o Rio de Janeiro. Munidos de conhecimentos mágicos e da literacia árabe, esses sábios ensinavam a religião islâmica e trabalhavam no mercado mágico da cidade, desafiando a ideologia higienista da Primeira República, que desejava se livrar de toda bagagem africana e afro-brasileira que resistia nas ruas da cidade.

O propósito maior desse artigo é contribuir para os estudos do sagrado afro-carioca. A história do Rio de Janeiro pode ser contada através dos cultos afro, pelo olhar daqueles que lutaram pelo seu espaço nessa cidade disputada.

Essas histórias aqui contadas são fruto de construção de possíveis experiências históricas fundamentadas pelos documentos, em que foi possível extrair o máximo de informações, testemunhos e evidência de uma pequena parte da vida dessas pessoas. Quando trabalhamos com análises de trajetórias, a busca por indícios e pequenos detalhes são essenciais, e ajudam a contar um fragmento, dentre tantos que essas pessoas tiveram em vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- A AL- BAGHDADI, Abd al- Rahman. **The amusement of the foreigner**. Tradução de Yacine Daddi Addoun e Rennée Soulodre- La France. Canadá: York University, 2001. Coleção de Leis do Brasil. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1824-1899/lei-173-10-setembro-1893-540973-publicacaooriginal-42519>. Acesso em: 15 abr. 2024.
- FARIAS, Juliana Barreto. Cultura, Identidade e Religião Afro-Brasileiras na Cidade do Rio de Janeiro - 1870-1930: Cenários e Personagens. **X Encontro Regional de História – ANPUH-RJ**: Rio de Janeiro, 2002.
- FILHO, Mário Alves da Silva. A Mística Islâmica em *Terrae Brasilis*: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo. 2012. 175p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.
- GEOFFROY, Eric. **Introduction to Sufism**: The Inner Path of Islam. United States of America: World Wisdom, 2010.
- GUIMARÃES, Francisco (Vagalume). **Na Roda do Samba**. Rio de Janeiro: Editora São Benedito, 1933.
- LOPES, Nei. **Ifá Lucumí**: O Resgate da Tradição. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.
- MULLER, Juliane. Manuscritos Afro-islâmicos do Brasil Oitocentista: os Amuletos Árabes da Coleção Nina Rodrigues. **Afro-Ásia**, n. 61, 2020.
- PORTER, Venetia; SAIF, Liana; SAVAGE-SMITH, Emilie. Medieval Islamic Amulets, Talismans, and Magic. In: FLOOD, Finbarr Barry; NECIPOGLU, Gulru. **Companions to Islamic Art and Architecture**. Hoboken: Wiley Blackwell, 2017.
- Pós-escrito - **A Fā'idah**. Disponível em: <https://hmml.org/stories/postscript/>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do Sagrado**: Ritos Centro-africanos e a Construção da Religiosidade Afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. 2020. 359p. Tese (Doutorado em História). UFRRJ, Seropédica, 2020.
- POSSIDONIO, Eduardo. **Entre Ngangas e Manipanços**: A Religiosidade Centro-Africana nas Freguesias Urbanas do Rio de Janeiro de Fins do Oitocentos (1870-1900). 2015. 183p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.
- REIS, João José. **Domingos Sodré, um Sacerdote Africano**: Escravidão, Liberdade e Candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J.M. **O Alufá Rufino**: Tráfico, Escravidão e Liberdade no Atlântico Negro (1822-1853). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil- A História do Levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Companhia das

Letras, 2003.

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

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas, 2010.

SAVAGE-SMITH, Emilie. **Magic and Divination in early Islam**. Ashgate Variorum. 2004.

SILVA, Alberto da Costa e. Comprando e Vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do Século XIX. **Estudos Avançados**, n.18, v. 50, 2004.

SILVA, Semíramis Corsi. Como Fazer uma Boneca de Amarração Erótica: O Uso dos *kolossoi* Mágicos nas Antigas Sociedades Mediterrânicas. IN: CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa; MOTA, Arlete José. **TRIVIA: Estudos Interdisciplinares sobre Práticas da Magia na Antiguidade**. Vassouras: Universidade de Vassouras, v.1, 2023.

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

FONTES

Arquivo Nacional – RJ:

Inquérito de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.487, 1933, Arquivo Nacional.

Processo de Alfredo Califórnia. CT.O.PCR.172, 1936, Arquivo Nacional.

Processo de Henrique Assumano Mina do Brasil. CS.O.1QP.4196, 1927, Arquivo Nacional.

Processo de Horácio de Sá Pacheco. CS.O.PCR.306, 1907, Arquivo Nacional.

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

Processo de João Sany. CQ.O.PCR.472, 1908, Arquivo Nacional.

Processo de Paulo José Ferreira. CS.O.PCR.7845, 1936, Arquivo Nacional.

Biblioteca Nacional – RJ:

Crítica

Gazeta de Notícias

Jornal do Brasil