

Trejeitos de batuqueiros: agências africanas e afro-brasileiras nas crônicas de João do Rio

Thiago Campos da Silva,¹ UFF

Resumo

O objetivo deste artigo é identificar se as crônicas de João do Rio fornecem pistas sobre as agências e práticas culturais da população negra na cidade do Rio de Janeiro durante a passagem do século XIX para o século XX. Como recorte analítico, delimito as crônicas presentes na série “As religiões no Rio”, publicada em 1904, transformando-as em fontes para a pesquisa histórica sobre grupos sociais subalternizados pelas relações de poder. Para isso, utilizo a micro-história como referencial metodológico, pois permite a aplicação de filtros que dão extensividade às crônicas, direcionando o olhar para casos particulares e, ao mesmo tempo, revelando as estruturas mais gerais da sociedade. Com isso, é possível investigar esses textos como registros das experiências da população negra na cidade, indicando as formas de territorialização de suas práticas culturais na produção do espaço social.

Palavras-chave: agências; africanos e afro-brasileiros; João do Rio; Rio de Janeiro.

Abstract

The objective of this article is to identify if the chronicles of João do Rio provide clues about the agencies and cultural practices of the black population in the city of Rio de Janeiro during the transition from the 19th to the 20th century. As an analytical excerpt, I delimit the chronicles present in the series “As religiões no Rio”, published in 1904, transforming them into sources for historical research on social groups subordinated by power relations. For that, I use micro-history as methodological reference, as it allows the application of filters that give extensiveness to these chronicles, directing the look to particular cases and, at the same time, revealing the more general structures of society. Thus, it is possible to investigate these texts as records of the experiences of the black population in the city, indicating the forms of territorialization of their cultural practices in the production of social space.

Keywords: agencies; africans and afro-Brazilians; João do Rio; Rio de Janeiro.

Introdução

“Cada coisa era infinitas coisas, porque eu a via de todos os pontos do universo”, diz o protagonista do conto “O Aleph” (1949), de Jorge Luis Borges. Sendo assim, o ponto de observação incide sobre aquilo que observamos, revelando seus diversos aspectos. Em relação à prática historiográfica, diferentes formas de trabalhar com os arquivos e de interpretá-los podem produzir diferentes histórias, logo, a perspectiva adotada configura o objeto e orienta a investigação.

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF). Graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e graduado em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Nesse sentido, este artigo tem o objetivo de identificar se as crônicas de João do Rio² fornecem pistas sobre as agências e práticas culturais da população negra na cidade do Rio de Janeiro durante a passagem do século XIX para o século XX. Como recorte analítico, delimito as crônicas presentes na presentes na série “As religiões no Rio”, publicada em 1904,³ transformando-as em fontes para a pesquisa histórica sobre grupos sociais subalternizados pelas relações de poder. Para isso, utilizo a micro-história como referencial metodológico, pois permite a aplicação de filtros que dão extensividade às crônicas, direcionando o olhar para casos particulares e, ao mesmo tempo, revelando as estruturas mais gerais da sociedade (GINZBURG, 2006).

Trata-se de pensar na centralidade da cultura⁴ para a interpretação de processos históricos, observando as suas vinculações às dimensões sociais e políticas, sobretudo ao indagar sobre as formas por meio das quais as práticas e os costumes foram mobilizados pelos sujeitos históricos. Uma das formas de operacionalizar essa reflexão se dá por meio da inserção da cultura no espaço social em que ela se manifestava, pois isso pode desvelar as possibilidades (e limites) das agências populares.

A partir disso, analisar imprensa carioca pode trazer indícios das experiências sociais de territorialização da população negra no início do século XX, bem como a sua criminalização.⁵ Esses documentos, se não abrangem a totalidade dessas experiências, ao menos podem revelar nuances de suas práticas e dos seus modos de viver, no qual talvez encontremos um microcosmo de relações sociais de negros/negras, seus saberes e fazeres cotidianos. Como o nosso acesso ao passado é mediado pelos arquivos, ele é fragmentado e conjectural, o que nos leva a trabalhar com vestígios, extraindo seus significados e inserindo-os na sua especificidade histórico-temporal. Decifrando os arquivos a partir desses sinais, o “paradigma indiciário” (GINZBURG, 1989) persegue os indícios presentes nas fontes, ajudando a montar o quebra-cabeças do nosso problema de pesquisa e a revelar outros aspectos da realidade investigada.

² Pseudônimo adotado em 1903 por Paulo Coelho Barreto (1881-1921), jornalista e escritor carioca.

³ Tratam-se de 23 crônicas publicadas por João do Rio entre fevereiro e abril de 1904 no jornal *Gazeta de Notícias*. Em dezembro de 1904, elas foram publicadas em livro pela editora Garnier. Para as citações e referências neste trabalho, utilizarei a seguinte edição: RIO, João do. *As religiões no Rio*. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

⁴ Utilizo a perspectiva de E. P. Thompson (1998) sobre pensar a cultura pela dimensão contextual, considerando os comportamentos, costumes, valores e experiências como chaves explicativas dos processos históricos.

⁵ Dessa maneira, sob as lentes do microscópio é possível verificar as vinculações dessas experiências a um contexto, considerando que o nosso acesso ao passado é mediado pela documentação, portanto, ele é fragmentado, incompleto e conjectural (GINZBURG, 2007). Por isso buscamos os indícios e fragmentos do passado nas fontes com as quais trabalhamos, colocando-as em diálogo com outros arquivos para revelar as especificidades das tramas históricas e montar o “quebra-cabeças” das pesquisas (GINZBURG, 2007).

Com isso, se complexifica a análise social, já que nos “meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas” (GINZBURG, 2007, p. 11), isto é, as vozes dos sujeitos retratados na documentação. Logo, embora os arquivos sejam testemunhos da percepção de um sujeito/grupo/classe, eles possuem pistas para compreender as experiências populares, trazendo novos aportes à prática historiográfica. Como argumenta Carlo Ginzburg (2006):

O fato de uma fonte não ser “objetiva” (mas nem mesmo um inventário é “objetivo”) não significa que seja inutilizável. Uma crônica hostil pode fornecer testemunhos preciosos sobre o comportamento de uma comunidade camponesa em revolta (GINZBURG, 2006, p. 16).

Esses testemunhos são elementos que escapam ao controle de quem produziu a documentação, deixando rastros que permitem diferentes interpretações. Temos acesso apenas a uma versão do acontecimento relatado, que é atravessada por intencionalidades e subjetividades. No entanto, o relato subjetivo está inserido na rede de significados culturais do seu tempo, logo, ele possui uma dimensão coletiva, sendo possível extrair as relações e expectativas do contexto cultural investigado, a partir de uma “etnografia nos arquivos” e do “estranhamento” do passado (DARNTON, 1986).

Nossos temas estão em um emaranhado de relações, com teias em constante movimento e que nos colocam em contato com outros quadros de referência. Unindo temporalidades, espacialidades e experiências sociais, as crônicas atraem a curiosidade para os eventos nelas descritos. Além disso, chamam a atenção para o contexto e o universo cultural nos quais foram elaborados, assim como possibilitam a reflexão sobre os processos historicamente condicionados de preconceitos a partir de marcadores de diferenças raciais e étnicas.

Cabe indagar, agora, se as crônicas de João do Rio podem ser um dos fios que conduzem a investigação sobre as práticas africanas e afro-brasileiras na cidade. Conseqüentemente, busca-se investigar se esses arquivos podem evidenciar as agências da população negra no início do século XX e, com efeito, as perseguições que sofriam das instituições de poder.

A cidade e as crônicas

As crônicas se tratam de um constante processo de reflexão e de consciência crítica sobre a sociedade em que atuam, constroem interpretações sobre a modernidade, e produzem imagens sobre as mudanças sociais e culturais. Em vista disso, esses registros são a

experimentação de uma temporalidade, visto que surgem com a intenção de serem elementos para a compreensão das cidades (RODRIGUES, 2002).

No final do XIX e início do XX, as crônicas adquiriram o caráter de jornalismo investigativo. Os literatos tinham a imprensa como seu principal palco de atuação, organizando um jornalismo literário (ou uma literatura jornalística), cuja narrativa recompõe um painel de informações sobre os eventos do seu tempo.⁶

As dinâmicas externas impactam os contextos que estudamos, de modo que, para o objeto aqui analisado, deve-se inserir o Rio de Janeiro na modernidade, e inserir a modernidade no Rio de Janeiro, buscando, assim, os entrelaçamentos e as singularidades da capital carioca. O “fenômeno urbano” fazia a cidade se transformar em personagem, sobretudo através dos cronistas (RODRIGUES, 2002), responsáveis por anunciar a modernidade, o cosmopolitismo e vida acelerada na multidão. João do Rio se coloca diante desse processo e das questões sociais da cidade: ainda que o autor não realize uma definição precisa do que seja esse “moderno”, os seus textos são alicerçados pela observação das mudanças e das novidades.

E, além disso, pela consideração da cidade como sujeito. De acordo com Robert Pechman (1997), as cidades são uma produção humana e social, de maneira que descrever uma cidade não é apenas citar sua arquitetura e seus espaços; na verdade, consiste em colocar profundidade na análise, revelando genealogias, memórias e experiências (PECHMAN, 1997).

Por conseguinte, a cidade inventa a crônica e é reinventada por ela, criando uma relação de afinidade. Reinventa-se a cidade ao compreender os sentidos produzidos pelos sujeitos e práticas que a constituem, elementos cujos indícios podemos inventariar a partir das crônicas de João do Rio (2012). Deslocando-se pelas ruas da cidade, João do Rio era o flâneur por excelência e, ao “perambular com inteligência” (RODRIGUES, 2000, p. 17), sua narrativa transformava os espaços urbanos em personagens históricas, produzindo o contexto da modernidade.⁷

⁶ Como afirma Antônio Edmilson Rodrigues (2002), a literatura é parte das mudanças da modernidade e, ao mesmo tempo, é indicadora das mudanças e das tensões existentes, ou seja, a imprensa é um lugar de vanguarda: ela é arauto da modernidade e se moderniza através dela. A razão técnica cria formas culturais novas para dar conta da multidão e da agitação nas grandes cidades, sendo a crônica uma dessas formas (BENJAMIN, 1991).

⁷ Para Walter Benjamin (1991), o lugar do flâneur é a multidão, ponto a partir do qual narra e capta tudo o que o instiga, e de onde ele vê as fantasmagorias, sendo caracterizado pela ambiguidade das imagens dialéticas que observa nas ruas. A escrita do flâneur cria um campo de relações, transborda a experiência de uma época ao destacar a cidade como objeto de discurso (BENJAMIN, 1991).

João do Rio (2012) demonstrava a capitalidade do Rio de Janeiro, destacando a influência exercida por uma cidade/espço em relação ao seu entorno.⁸ Nas suas crônicas, é possível notar a atração exercida pela capital carioca, bem como as tentativas de afirmar o poder do Rio por meio dos seus valores pretensamente “civilizados” e da cultura “moderna”.

Enquadrar essas crônicas como testemunho histórico valoriza a sua linguagem como uma experimentação para observar a sociedade. Filtros devem ser usados para lidar com essa tipologia documental –considerar as intenções do autor/autora, suas vinculações políticas, os fatos que selecionou e os que esqueceu, as relações de poder envolvidas –, assim como os seus meios de comunicar uma forma de perceber (e estar) no mundo (RODRIGUES, 2002).

Recorrendo a elas, nos deparamos com a imprensa como fonte crucial para a construção de problemas de pesquisa. Como prática social (DARNTON, 1990) e força social ativa da vida moderna (CRUZ e PEIXOTO, 2007), a imprensa é uma plataforma de interpretações sobre o presente, o passado e o futuro, mas também um ator político que pretende moldar a realidade que descreve. Isso porque os papéis sociais que cristaliza, e os modos de agir que enuncia, tentam dirigir os rumos tomados pelos grupos sociais do seu tempo.

Os registros produzidos socialmente não surgem com a intenção de serem fontes de informações para a pesquisa (DARNTON, 1986), portanto, critérios metodológicos são necessários para transformá-los em fontes. Essa seleção se baseia em escolhas e recortes e, principalmente, nas perguntas que formulamos e procuramos responder através desses testemunhos, tratamento metodológico que também se estende às crônicas publicadas nos periódicos.

Expressando as mudanças da modernidade ao mesmo tempo que são constituídas por elas, as crônicas são produções situadas historicamente. A partir de recortes e da construção de novos paradigmas interpretativos, podemos descobrir, por exemplo, a cidade do Rio de Janeiro que aparece nos textos de João do Rio (2012). E, partindo deles, ampliam-se os itinerários para a investigação das agências dos sujeitos históricos, seus comportamentos e costumes, desvelando novas redes de entendimento sobre o passado.

Como canais de investigação histórica, essas formas de narrar ampliam os horizontes possíveis de pesquisa. Os fios e entrelaçamentos costurados nesses textos singularizam, mas

⁸ João do Rio (2012) sugeria algumas “figuras” da modernidade na cidade, isto é, os elementos que sintetizavam as suas mudanças, como as sociabilidades burguesas; a moda; os bondes, os automóveis, os cafés, os teatros, a confeitaria Colombo, restaurantes. Sinais da modernidade, importados e disseminados entre as classes dominantes na cidade, mexendo com a subjetividade, com os hábitos e com as noções de tempo e espaço, sendo um fenômeno que aproxima a capital carioca e Paris, ambas marcadas pelo progresso exacerbado e por contrastes sociais.

também aproximam práticas sociais e experiências dos sujeitos históricos. Para o recorte estabelecido neste artigo, as ruas da cidade do Rio de Janeiro são o palco dessas interações e agências, pormenores traçados por João do Rio (2012) em suas crônicas.

Batuques e feitiços nas ruas do Rio

A cidade do Rio de Janeiro fornecia o material das crônicas de João do Rio (2012), nas quais encontramos a descrição minuciosa de alguns dos usos e costumes nela existentes. Observando o urbano como forma de pensar a modernidade, o cronista colocava a cidade em movimento, colocando uma lupa para perceber as histórias e particularidades guardadas pelas ruas do Rio – e pelos sujeitos que as constituíram.

Nesse panorama emergem as miudezas do cotidiano, com seu quadro de vivências e de relações. Convém reforçar que esse quadro é feito a partir das percepções do autor, logo, há a reprodução de racismos, machismos, etnocentrismos e eurocentrismos em seus textos. Em vista disso, o seu pensar sobre a espacialidade era atravessado por sentidos ainda tributários dos efeitos da colonialidade do poder e do conhecimento (QUIJANO, 2005).

Entre fevereiro e abril de 1904, no jornal *Gazeta de Notícias*, João do Rio publicou uma série com crônicas sobre as religiosidades e práticas de cura na cidade do Rio de Janeiro. À época, tais crônicas foram tratadas como reportagens e causaram um rebuliço na sociedade, o que conferia veracidade e legitimidade à descrição dos “mistérios da crença” na cidade (RIO, 2012, p. 15), fazendo da sua proposta a inauguração de um “jornalismo investigativo” conduzido por um “cronista-repórter” (FARIAS, 2010, p. 250).

No dia de sua estreia, a *Gazeta de Notícias* divulgava em sua primeira página: “Começamos hoje uma série de artigos de informações curiosas sobre as Religiões no Rio” (GAZETA DE NOTÍCIAS, 22/02/1904). O cronista anunciava que a sua proposta surgia de uma inquietação, a saber:

Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. (RIO, 2012, p. 15)

O próprio cronista afirma que não se tratava de um “trabalho completo”, dada a complexidade das religiões, mas mesmo assim, diz que escreveu seus textos com “desejo de ser exato” (RIO, 2012, p. 17). Ou seja, a sua investigação surgia de uma perspectiva crítica ao apagamento das crenças populares, sobretudo africanas e afro-brasileiras. Essa invisibilização

deliberada sugeria a imagem de um Brasil “civilizado” que almejava entrar no circuito das nações modernas, processo que se ancorava na exaltação de valores europeus e, ao mesmo tempo, na discriminação sobre as práticas sócio-culturais da população negra e, também, pela negação dos seus direitos de cidadania.

Muito embora João do Rio (2012) tenha investigado *candomblés* e *terreiros*, entrevistado *babalorixás*, *ialorixás* e *alufás*, a sua narrativa também estigmatizava, carregado por adjetivações preconceituosas em relação as expressões culturais associadas a negros/negras. Por extensão, investigar as suas crônicas requer uma postura crítica para evitar a reprodução de juízos discriminatórios. A descrição feita sobre os ritos de iniciação das *iaôs* (as filhas de santo) conjugam os elementos racistas com informações sobre os sobre os cultos africanos e afro-brasileiros, os endereços das casas e os nomes das lideranças religiosas.

As *iaôs* abundam nesta Babel da crença, cruzando-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 cota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as *cocotes*, exploram e são exploradas, vivem da credice e alimentam o caftismo inconsciente. As *iaôs* são as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. [...] Nas *iaôs* está a base do culto africano. [...] 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. (RIO, 2012, p. 35-36)

A desqualificação da cultura afro-brasileira aparece como dimensão de hierarquia social, à luz das relações de poder no pós-Abolição. Ao classificar as *iaôs* como “primitivas”, em templos de “vícios”, “criminalidade” e “ignorância”, João do Rio (2012) subsidiava políticas de ordenamento social e repressão sobre os *candomblés*, *terreiros*, *batuques*, *casas de dar fortuna* e *zungus*, expressando um juízo particular sobre essas práticas. Por outro lado, esses espaços também eram frequentados por policiais, delegados, “senhoras que eu respeitava e continuarei a respeitar nas festas e nos bailes” e “cavalheiros” que chegavam em seus *tílburis*, “um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares” (RIO, 2012, p. 60-61).

Poucos anos após a Abolição (1888), pensar a produção da espacialidade da capital federal é considerar os marcadores de civilidade almejados pelo regime republicano, fundamentados pela ação policial sobre os costumes afro-brasileiros. Com isso, “tornou-se impossível, nestas circunstâncias, estabelecer o quadro urbano carioca sem assinalar a ação da polícia”, que culminou por criar uma “linguagem da civilidade popular e, ao mesmo tempo,

agiu como fundadora da cartografia da artificialidade da capital do Brasil República” (RODRIGUES, 2020, p. 25). Organizar o espaço passava pela regulação e controle do “como viver”, já que a cidade se tornava a expressão da “civilização” (PECHMAN, 1997), logo, também existia o “como não viver”, isto é, os comportamentos indesejados e incompatíveis com uma “identidade moderna” (RODRIGUES, 2002).

Apesar de a Constituição de 1891 assegurar a liberdade religiosa, as práticas afro-brasileiras eram criminalizadas pelo Código Penal de 1890⁹ e reguladas pelas Posturas Municipais decretadas desde 1890.¹⁰ Esses dispositivos jurídicos eram um dos eixos organizadores das relações sociais na República, sendo utilizados para ratificar políticas de controle sobre os costumes africanos e afro-brasileiros. Como exemplo disso, é possível destacar que os artigos 259 e 260 do Código de Posturas Municipais proibiam determinadas práticas culturais “dentro das casas ou chácaras, como o brinquedo chamado batuque, com toques de tambor, cantorias e dança”, e também “as casas chamadas – zungus”, cujos donos seriam multados e presos por oito dias “e em cada reincidência com a multa de 30\$ e 30 dias de prisão”, com a apreensão de todos “os instrumentos e substâncias empregadas a título de exercício de feitiçaria”.

Tais leis incidiam particularmente sobre a população negra da cidade pois, ao criminalizar os batuques, zungus, a “feitiçaria”¹¹ e os candomblés, criminalizavam-se os sujeitos que exerciam essas práticas, afirmando a sua condição de “não-civilizado” e “não-cidadão” a esses sujeitos. Os “batuques” eram o termo que sintetizava as descrições da imprensa sobre os espaços culturais afro-brasileiros, englobando os candomblés e outros ritos de matriz africana, as atividades de curandeiros, pais-de-santo e mães-de-santo, além das macumbas, manifestações culturais que agiam como formas de reinterpretação do real.

Em suma, a tentativa de impor costumes expressa a intenção de consolidar um modo de legitimação da vida, de discursos, mentalidades e de funcionamento social (THOMPSON, 1998), ordenação baseada em parâmetros culturais, ou seja, o controle do espaço urbano passava pela repressão a bens simbólicos associados à população negra da capital. Desse modo, a produção do espaço social da cidade pode ser pensada como consequência de relações de poder, com a centralidade de questões raciais e culturais. Esses aspectos podem ser vistos nas

⁹ Código Penal de 1890 está disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acessado em 01/05/2021.

¹⁰ O Código de Posturas Municipais de 1890 foi publicado na *Gazeta de Notícias* do dia 15/02/1890, p. 3-4.

¹¹ À época, os termos “feiticeiro”, “feiticeira” e “curandeiro” eram empregados como referência aos pais-de-santo e às mães-de-santo, para deslegitimar as heranças culturais africanas e afro-brasileiras.

ruas descritas por João do Rio (2012), das quais emergem pistas de intrincadas relações de controle social e repressão policial, ao passo que outra realidade também aparece: a de experiências marcadas pela “circularidade” cultural (BAKHTIN, 2010).

Nesse sentido, a polícia atacava os espaços culturais afro-brasileiros, como podemos ver na *Gazeta de Notícias* do período: em abril de 1903 houve a prisão de 102 pessoas que praticavam o “culto à feitiçaria” em um terreiro no Engenho Novo, Zona Norte da cidade, “como se estivessem habitando o mais recôndito lugar da África” (GAZETA DE NOTÍCIAS, 24/04/1903). Em outubro de 1905, o mesmo jornal noticiava a prisão de 37 pessoas em uma “zunga”, “baixas casas de depravação, frequentadas por uma sociedade mais que suspeita” na rua Senador Eusébio, no Centro do Rio de Janeiro (GAZETA DE NOTÍCIAS, 18/10/1905). Portanto, a polícia, enquanto aparelho de repressão, invadia os candomblés e terreiros, ainda que alguns policiais também se consultassem no “mundo dos feitiços”.

As caracterizações encontradas nas notícias sobre as práticas culturais negras dão o tom do papel da imprensa como prática social, pois esta instigava diariamente campanhas repressivas e acompanhava as forças policiais durante as invasões a esses espaços. Outro aspecto a ressaltar é a correlação imediata entre as casas de cultos de matriz africana e a degradação moral, imaginário posto em debate em meio aos processos de “civilização” dos costumes na cidade, encabeçados pelos sanitaristas e autoridades políticas republicanas.

Dessa maneira, os relatos de João do Rio (2012) ancoravam um cenário de interações, com a circulação das classes dominantes entre os locais dos cultos afro-brasileiros, nas casas de “feiticeiros” e “feiticeiras”, mas apesar disso o cronista tratava os burgueses e as “senhoras de alta posição” como vítimas da exploração. Nessas passagens, é possível notar um olhar normativo produzido pelos “de cima” sobre os “de baixo”, já que, pela ótica do cronista, os costumes da população negra eram desvios e degenerações diante da modernidade, portanto, sinais de atraso. “Mas nós estamos no século XX!” (RIO, 2012, p. 217), exclama João do Rio, apontando para a incompatibilidade dessas práticas com o século que se iniciava.

Essa matriz de interpretação dos costumes da cidade é fundamentada pela ideia de cultura que, por sua vez, é associada à ideia de “civilização”, tratando as diferenças como exclusão, sobretudo ao racializá-las. De acordo com o cronista, os seus “olhos de civilizado” o colocavam como alguém de fora, realizando uma espécie de etnografia na cidade (RIO, 2012), reivindicando suas crônicas como um testemunho dos fatos de sua época. Por exemplo, quando em conversa com um poeta durante visita à “missa negra” (rituais satanistas), o flâneur lhe diz “Mas você está fazendo romance. Isso é literatura” (RIO, 2012, p. 205), ficando inconformado

com as informações que o poeta lhe passa sobre os frequentadores do local, vistas como literárias em vez de objetivas tais como as do próprio João do Rio.

De acordo com João do Rio (2012), a permanência de costumes africanos e afro-brasileiros impedia que todos os marcos da modernidade fossem implantados na cidade. Essa narrativa enxergava os saberes e práticas negras como a antítese da racionalidade moderna, sendo na descrição do “mundo dos feitiços” que encontramos a reprodução de racismo e hierarquizações que repercutiram na sociedade, como fica evidente ao consultarmos a imprensa do período. Em 16 de março de 1904, por exemplo, a *Gazeta de Notícias* anunciava que:

O Dr. chefe de polícia expediu ontem circulares aos delegados mandando-os, na forma da lei, perseguir as cartomantes, os nigromantes e os feiticeiros. Parece que essa perseguição é devida ao inquérito da *Gazeta* sobre as Religiões no Rio. Ora, nós achamos que S. Ex. vai errar. [...] Nem os negros feiticeiros nem as cartomantes desaparecerão às violências de um punhado de policiais invadindo casas e arrolando bugigangas. [...] Antes pelo contrário, a perseguição – e é esse um fenômeno de psicologia conhecidíssimo – exasperará a credence, e pouco tempo depois, em lugar de duzentos feiticeiros, nós teremos os mesmos duzentos em outros lugares e mais outros duzentos (GAZETA DE NOTÍCIAS, 16/03/1904).

Criticando a repressão, a coluna fala sobre a polícia ter ido atrás dos “feiticeiros” e das cartomantes depois da publicação das primeiras reportagens de João do Rio. Segundo a reportagem, embora os feiticeiros não chamassem ninguém, as pessoas é que iam atrás deles, logo, a crença seria resultado do “estado moral” da sociedade, na qual se convivia com os costumes afro-brasileiros, visto que babalorixás iam às casas de burgueses de Botafogo e Tijuca, “onde, durante o inverno há recepções e *conversations* às cinco da tarde como em Paris e nos palácios da Itália” (RIO, 2012, p. 61), características que marcariam a ambiguidade da modernidade carioca, segundo João do Rio (2012).

Em uma vivência diaspórica, desterritorializada, as memórias de práticas socioculturais adquiriam papéis fundamentais para a sobrevivência de identidades negras (GILROY, 2001). Os costumes se reinventavam e, atualizando-se, colocavam o tempo e a história em movimento, enunciando uma realidade baseada na interação, na solidariedade, e na circulação de ideias e práticas sociais. O sentido político da cultura pode explicar parte do medo proporcionado pelos batuques, já que a associação de negros/negras tensionaria a ordem estabelecida, sendo capaz de eclodir revoltas ou mobilizações coletivas.

O papel do controle social na organização da cidade carioca é um instrumento crucial para a melhor compreensão dos contornos das vivências africanas e afro-brasileiras no início

do século XX. Dentro disso, as tensões em torno de costumes e valores se manifestavam na realidade concreta, com embates envolvendo a legitimidade ou mesmo o direito de que esses grupos sociais realizassem suas práticas nas ruas e em suas casas.

Nesse percurso metodológico nos textos de João do Rio, podemos visibilizar as agências da população negra na cidade, dado que, nas visitas aos cultos afro-brasileiros, o cronista afirmava ter um informante, chamado apenas de Antonio. Mais uma vez recorrendo ao diálogo com a imprensa, verificamos que a *Gazeta de Notícias* informava, em 10 de março de 1904, que Antonio foi encontrado na cidade:

O artigo de ontem da série *Religiões no Rio*, em que se descrevem as cenas de animismo dos nossos pretos minas, causou tamanho sucesso que os proprietários das casas de fonógrafos andaram à procura de Antônio, o negro de Lagos, para lhes cantar as cantigas africanas. Antônio foi encontrado mas recusou, receoso de que máquina que fala, ofendesse os orixalás (GAZETA DE NOTÍCIAS, 10/03/1904).

Antonio nos é apresentado pelos textos do cronista, segundo o qual seu informante era “como aqueles adolescentes africanos de que fala o escritor inglês. Os adolescentes sabiam dos deuses católicos e dos seus próprios deuses, mas só veneravam o uísque e o xelim” (RIO, 2012, p. 19). Esse jovem africano foi responsável por conduzir o cronista pelas “casas das ruas de São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os candomblés e vivem os pais-de-santo” (RIO, 2012, pp. 19-20). A espacialização das casas de cultos africanos e afro-brasileiros cria um mapa do Centro do Rio de Janeiro, guiando investigações a partir dos endereços e dos nomes listados por João do Rio. Cruzando esses registros com as notícias publicadas pela imprensa da época, talvez seja possível revelar aspectos da existência social desses sujeitos. Como no dia 13 de março de 1904, quando a *Gazeta de Notícias* afirmava que:

Os nossos artigos sobre os pretos minas puseram em polvorosa os feiticeiros e as mães-de-santo. Essa pobre gente não sabe como esconder as sopeiras, os fetiches, as bugigangas, receando a visita da polícia. Ontem os feiticeiros reuniram-se, porque há entre eles uma espécie de maçonaria.
 – Foi gente nossa que disse o *eró!*
 – É preciso saber quem mostrou o segredo!
 Para saber de tudo, os feiticeiros reunir-se-ão hoje à tarde na casa de Emmanuel Ojó, à rua dos Andradas próximo ao largo do Capim. Emmanuel Ojó é um preto que se veste de branco, fala inglês, para sempre à porta do Globo e é quem decide nos momentos de perigo. Ojó vai adivinhar quem é Antônio, o africano que nos tem contado e nos tem feito ver as cenas incríveis do culto bárbaro (GAZETA DE NOTÍCIAS, 13/03/1904).

Para além da desqualificação em termos como “bárbaro” e “fetiches”, algumas reflexões podem ser postas com a leitura desse registro. Em primeiro lugar, revela os vínculos existentes entre os “feiticeiros” e líderes religiosos afro-brasileiros, indícios de canais de articulação e atuação, reduzidos pelo jornal como “espécie de maçonaria”. Talvez essas reuniões fossem frequentes e sobretudo necessárias para a preservação dos ritos e costumes diante da “visita da polícia”, isto é, o jornal e as crônicas trazem sinais de que o povo de santo tinha suas formas de politização do cotidiano, na qual a solidariedade coletiva aparecia em meio aos desafios da sobrevivência em meio à perseguição feita por policiais e pelas autoridades republicanas.

Isso leva a uma segunda reflexão, pois é possível que os líderes religiosos tiveram acesso às crônicas de João do Rio, logo, podemos pensar que os jornais circulavam entre eles, talvez por meio de práticas de leitura coletiva, visto que os índices de alfabetização eram muito baixos entre a população. De qualquer maneira, as pessoas reunidas na casa de Emmanuel Ojó souberam o teor dos textos e se mobilizaram a partir disso, elementos que podemos extrair numa leitura a contrapelo, contra as intenções de quem produziu a notícia (BENJAMIN, 1991).

Diante das dificuldades acesso a depoimentos e documentos produzidos pelos próprios africanos envolvidos nesse caso, interpretar as fontes a partir dessa abordagem abre caminhos para desvelar perspectivas contra-hegemônicas produzidas pelos sujeitos descritos nos periódicos cariocas. O valor simbólico desses testemunhos também pode ser encontrado nas falas transcritas por João do Rio (2012) e atribuídas às pessoas entrevistadas: em determinado momento, Antônio diz que as cerimônias dos alufás (africanos islâmicos) acontecem nas ruas, ao que João do Rio responde que essas passeatas seriam impossíveis na cidade. Antônio retruca, afirmando que as cerimônias “realizam-se sempre nas estações dos subúrbios, em lugares afastados” (RIO, 2012, p. 27), ou seja, as ritualidades associadas às tradições africanas precisavam se esconder, detalhe revelador do controle dos usos do espaço nas ruas centrais.

Outro aspecto relacionado ao filtro analítico se refere à fidelidade dos nomes apresentados por João do Rio. A própria *Gazeta de Notícias* alertava, no dia 15/03/1904, sobre possíveis “confusões nos nomes de certos feiticeiros” das crônicas de João do Rio:

Os minas têm apelidos muito parecidos. Assim, no artigo de ontem referimo-nos ao feiticeiro Horacio, mas ao Mama Horacio, *alufá* que mora na rua do Bom Jardim e não a um outro que nos veio pedir retificação. O mesmo aconteceu com o Sr. Abedé, que é um homem sério.

Ontem chegou da África o negro Samim, um mina horrendo, feiticeiro convicto, que traz mulheres e novos feitiços. Samim está hospedado em casa de Ojó, o Emmanuel Ojó, o homem que descobriu o feitiço do marimbondo...

A casa de Ojó fica na rua dos Andradas n. 23 (GAZETA DE NOTÍCIAS, 15/03/1904).

A notícia não é assinada, então não sabemos se foi o próprio João do Rio quem fez as retificações, mas é possível que, pelos detalhes mencionados e pela forma de escrita, que ele tenha redigido o texto e repassado as informações ao jornal. Novamente vemos um líder religioso incomodado com as crônicas, pois fora confundido com outro alufá, outro indício de que as crônicas circulavam para além das camadas médias urbanas.

Ao mencionar os nomes de feiticeiros na cidade, Antônio também mencionou a “célebre Xica de Vavá, que um político economista protege”. Segundo Antônio, essa “proteção política” aos feiticeiros viria de “homens importantes que devem quantias avultadas aos alufás e babalaôs que são grau 53 da maçonaria” (RIO, 2012, p. 24).

Naturalmente Antônio fez-me conhecer os alufás: Alicali, o lemano atual, um preto de pernas tortas, morador à rua Barão de São Félix, que incute respeito e terror; o Xico Mina, cuja filha estuda violino; Alufapão; Ojó; Abacajebu; Ginjá; Mané, brasileiro de nascimento, e muitos outros. (RIO, 2012, p. 25)

Nesse trecho vemos mais uma menção às interações culturais, com a filha de um dos alufás africanos tendo aulas de violino, algo valorizado como hábito burguês. Na rua, João do Rio encontraria o próprio Xico Mina: “Este veste, como qualquer um de nós, ternos claros e umas suíças cortadas rente. Já o conhecia de ver nos cafés concorridos, conversando com alguns deputados. Quando nos viu, passou rápido” (RIO, 2012, p. 29). Ao utilizar a expressão “como qualquer um de nós”, o cronista interpela seus leitores e se identifica com eles. Por sua vez, Xico Mina não é um dos integrantes do “nós” ao qual o cronista alude, mas circula nas sociabilidades modernas, e mantém ligações com políticos e burgueses, trajado com a última moda do seu tempo, “apesar da proibição da crença” (RIO, 2012, p. 28).

Em 29 de março de 1904, João do Rio conversou com o próprio Samim na casa de Emmanuel Ojó, o “Ojó da rua dos Andradas” (RIO, 2012, p. 55). Para o cronista, Samim é um “pobre diabo [que] vive assustado com a polícia, com os jornais, com os agentes. Para o seu cérebro restrito de africano, desde que chegou, o Rio passa por transformações fantásticas. É um malandro, orgulhoso do feitiço e com um medo danado da cadeia” (RIO, 2012, p. 81). O africano conta ao cronista que não queria ser entrevistado porque “andam a falar de nós, porque a polícia vem aí” (RIO, 2012, p. 86), ou seja, a sociedade carioca falava sobre os “feiticeiros” e a polícia fazia invasões frequentes às suas casas.

Sendo assim, as crônicas, ao instigar a repressão, interferiam na realidade que descreviam. Para dar ainda mais veracidade aos relatos de João do Rio, no dia 20 de março de 1904, a *Gazeta de Notícias* publicou retratos de três dos “feiticeiros” mencionados nas crônicas. Tratavam-se de recursos gráficos modernos, novidades incorporadas pelo jornal que ampliavam o alcance das crônicas.

Foi tal a curiosidade despertada pelos artigos de João do Rio sobre os nossos feiticeiros, que damos hoje alguns retratos dos mais temíveis exploradores da credulidade pública. O feiticeiro não tira nunca o retrato, para não ser vítima do feitiço em imagem. Uma dessas caras, incrivelmente feia, queimada e pulverizada ao vento com certas e determinadas rezas pode levar a morte aos indivíduos retratados. Sem o negro Miguel, que indicou ao nosso fotógrafo vários desses tipos para as instantâneas, seria impossível estampar hoje a fisionomia desses grandes salanhadores do tendal da crença (GAZETA DE NOTÍCIAS, 20/03/1904).

Emmanuel Ojó, Abubaca Caolho e Zebinda são as três pessoas retratadas. Utilizando os recursos técnicos disponíveis à época, as imagens assemelham-se a retratos-falados, abaixo das quais há pequenas biografias contando as trajetórias individuais das três personagens, mas novamente a notícia não é assinada, muito embora os endereços e informações pessoais também possam ter sido escritas por João do Rio durante suas andanças pela cidade.¹²

O cuidado com os detalhes, aliás, fornece indícios das condições de vida dessa parcela da população nos cortiços e estalagens do Centro da cidade. Ao descrever as casas dos africanos minas, por exemplo, o cronista cita que elas “conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheias de negros baianos e de mulatos”, e que os “pretos falam da falta de trabalho, fumando grossos cigarros de palha” e, também, de assuntos políticos do país (RIO, 2012, p. 29-31).

Emmanuel Ojó, por exemplo, com endereço na rua dos Andradas n. 23, na freguesia do Sacramento, Centro da cidade, seria “o consultor técnico dos pretos; na sua casa é que se dão as reuniões dos feiticeiros, que se resolvem as contendas, que se escrevem cartas, que se resolve quem há de morrer”. Abubaca, por sua vez, seria um “explorador inconsciente”, cujos feitiços e consultas aconteciam na casa de Alicali, na rua Barão de São Félix, mas ele mesmo morava em uma “baiúca” na rua do Rezende, associando o africano à bebedeira: “Abubaca bebe muito, já tem estado várias vezes na Detenção, por embriaguez. E é a esse homem que muita gente vai saber do futuro”. Finalmente, em relação a Zebinda, notamos estereótipos que estigmatizam as

¹² De acordo com Juliana Barreto Farias (2010), esses retratos seguem padrões similares aos da “Galeria do crime”, uma série de imagens dos principais “criminosos” da cidade estampadas pela mesma *Gazeta de Notícias*, induzindo os leitores dos jornais a associar os “feiticeiros” e “feiticeiras” aos criminosos da cidade.

mulheres negras como desviantes da moralidade desejada. Em 1904, ela foi descrita como “uma negra baixa, gorda e dada a festas” que, depois de morar “muito tempo na rua Senador Pompeu”, agora vivia na travessa das Partilhas, onde dava festas, danças e fazia seus candomblés.

João do Rio ainda localiza outros “feiticeiros” africanos nas ruas centrais da cidade, como “João Alabá, negro rico e sabichão da rua Barão de São Félix, 76” (RIO, 2012, p. 83); João Mussê, alufá que morava na rua Senhor dos Passos, 222 (RIO, 2012, p. 66); Tintino, da rua Frei Caneca; Obитайô e a Dudu do Sacramento, ambos morando na rua Bom Jardim; Assiata (provavelmente a Tia Ciata), moradora da rua da Alfândega; Ogã-Didi, na rua da Conceição; Apotijá, “mina famoso pelas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322, e finge de feiticeiro falando mal do Brasil” (RIO, 2012, p. 51-52).

Curiosamente, ao relatar o diálogo que teve com uma cartomante, o cronista transcreve uma fala em que é acusado de entregar informações à polícia. Diz a cartomante:

Diariamente, nas casas que tomou o número para indicá-las à polícia, encontram-se os conquistadores, os homens bem vestidos de que a polícia ignora os meios de vida, os senadores, os deputados, as pessoas notáveis, as atrizes, as cocotes, as senhoras casadas, os imbecis propondo coisas indecorosas e as damas dolorizadas. Nós a todos damos o favo da ilusão... (RIO, 2012, p. 237-238)

Mesmo sendo o autor da narrativa, o cronista manteve um trecho em que ele era associado à repressão. Talvez, aos olhos da sociedade da época, isso aumentasse a fama de João do Rio, pois se considerarmos que o público-alvo das crônicas eram os grupos escolarizados e burgueses (as classes dominantes como um todo), delatar esses espaços às forças repressivas poderia ser bem visto. Ainda que, como ressaltado pela cartomante, membros dessas classes abastadas também frequentassem esses locais, mas de forma escondida.

Perambulando pelas ruas da cidade nesses “turvos tempos” de vida agitada, da “perdição” e abandono de valores, o Rio, para o cronista, era uma “cidade do vício” (RIO, 2012, p. 181) que convivia com hábitos de distinção burguesa. Nela, João do Rio identifica o “espiritismo verdadeiro” como uma moda entre a “gente educada” da cidade, como os políticos, intelectuais, militares, burgueses e senhoras elegantes, todos estariam encantados pelos mistérios dessa fé, um resumo do “estado mental” da cidade. O cronista apontava a mediocridade e a ignorância dessas pessoas que, embora modernas e buscando a distinção pelo consumo, mantinham crenças e superstições incompatíveis com a sua posição. Essas pessoas “distintas” eram capazes de almoçar na Confeitaria Colombo e ir às óperas no Teatro Lírico, mas também de acreditar em revelações de médiuns e em curas milagrosas (RIO, 2012, p. 270).

Entretanto, o cronista advertia que seria necessário “não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credence ignorante” do “baixo espiritismo” praticado por africanos, negros/negras brasileiros e pelos grupos populares (RIO, 2012, p. 283), integrantes do que o autor chama de “sociedade baixa”, repleta de “centenas de traficantes [que] enganam a credulidade com uma inconsciente mistura de feitiçaria e catolicismo” (RIO, 2012, p. 269).¹³ Assim, o olhar de João do Rio (2012), carregado por aspectos normativos, é representativo de uma posição colocada diante das relações raciais e culturais da cidade no início dos anos 1900.

Uma vez que os batuques, os candomblés, os feitiços, os zungus e os terreiros eram expressões culturais negras, teciam linguagens não-referenciadas nos padrões da “modernidade”. A mera menção ao samba, ao batuque e aos terreiros de candomblé e outros cultos de matriz africana produzia uma série de imagens sobre os frequentadores do local, mas também fornece detalhes sobre a espacialização das suas vivências na cidade.

Noções racializadas estruturavam as relações de poder nesse momento, estando na base de ordenação social da cidade do Rio de Janeiro, o que permitia a reprodução ideológica de preconceitos raciais. Dessa maneira, a preservação das práticas africanas e afro-brasileiras pode indicar redes de solidariedade e resistências à imposição de costumes e padrões de comportamento, formas de ação encontradas nas crônicas de João do Rio (2012) por meio de pistas deixadas pelo cronista durante a sua narrativa. Com isso, entrevemos alguns aspectos do viver e do fazer desses sujeitos históricos em meio às disputas pela legitimidade de suas práticas sociorreligiosas e dos seus costumes.

Essas práticas reforçavam laços de solidariedade inclusive durante as festividades cristãs do calendário nacional, como no “Natal dos Africanos” descrito por João do Rio na revista *Kosmos*, em novembro de 1904:

Os africanos do Rio festejam pelo Natal todos os seus santos. Os *candomblés*, os despachos, as grandes funções cheias de cerimônias lúgubres e ritos enervadores duram um mês menos dois dias, começam a quinze de Dezembro e terminam a treze de Janeiro com a apoteose do Senhor do Bonfim – entre os santos negros Orixá ou Oduduá. Nas fétidas chombergas das vielas centrais, nas baiúcas escuras, onde os feiticeiros prosperam com quatro e cinco mulheres, desde o dia quinze os *atabaques* e os *xequerês* destilam no corpo das filhas de santo a loucura e enfurecem de saudade os velhos *babalaôs*, os *açoba* e os *aboré* (KOSMOS, nov/1904).

¹³ O “baixo espiritismo”, a magia, os “sortilégios” e a “medicina ilegal”, todos associados às práticas de cura e religiosidades de matriz africana, eram proibidos pelo Código Penal de 1890, em seus art. 156, art. 157 e art. 158.

Tais festas duravam quase trinta dias nas ruas centrais do Rio de Janeiro, conduzidas por africanos com seus tambores, batuques e devoções às entidades do candomblé. Politizando o território a partir das práticas culturais, são detalhes de um conjunto de experiências diaspóricas. Em especial para os festejos descritos por João do Rio, os candomblecistas utilizavam o Natal para comemorar “um acontecimento especial da sua cosmogonia – a junção de Xangô, o deus do trovão com Oxum, a mãe d’água”, com a presença das lideranças religiosas locais – chamadas pejorativamente de “feiticeiros” pelo autor. Além disso, conseguimos filtrar informações sobre a espacialidade dessa celebração dos africanos nas casas das “vuelas centrais” da cidade, e não nas ruas, onde sofreria com a repressão policial.

Durante vinte e oito dias o olimpo africano desfila nas escuras casas da rua do Hospício, Barão de São Félix, Costa, S. Diogo, S. Jorge, arrastando a carnificina de centena de animais, em honra do casamento de Oxum e Xangô, o casamento que produziu a chuva. (*Kosmos*, “O Natal dos africanos”, novembro de 1904, p. 43)

Essas ruas eram as mesmas mencionadas por Antonio durante as visitas de João do Rio ao “mundo dos feitiços”, possivelmente definindo um perímetro em que se concentravam alguns dos africanos nas freguesias centrais, abarcando freguesias como as de Santana, Santa Rita e Sacramento. O próprio cronista dá a entender que as festas aconteciam em várias casas dessas ruas, de modo que essa “cidade negra” (CHALHOUB, 2011) podia ter pontos de referência espacialmente definidos, mas também estava em movimento, pelo trânsito entre diversas pessoas que construía suas redes de interações nesses espaços de fé, cultura e moradia.¹⁴

Portanto, apesar das discriminações e das perseguições, as crônicas são registros que também podem visualizar as agências e articulações da população negra para estabelecer contra-usos do território. Apresentando dinâmicas de frestas para encantar a vida a partir das práticas culturais, os textos de João do Rio vislumbram os impasses, as negociações e os conflitos para a sobrevivência dessas experiências. De pronto, detendo-nos sobre essas fontes, encontramos uma realidade de práticas moventes, eixo de laços de solidariedade que, a rigor, instituía outros sentidos e percepções para vivenciar a cidade do Rio.

¹⁴ Em relato no jornal *A Notícia*, assinado por “B.”, temos a descrição de outro “batuque do Natal” desta vez em dezembro de 1905, onde “apertavam-se mais de cinquenta pretos” e “se cantava e dançava lá dentro, ao som dos pandeiros, dos tambaques e dos mutungos”. Ver: *A Notícia*, “Registro”, 26 e 27 de dezembro de 1905.

Com isso, é possível trazer os frequentadores dos batuques para o protagonismo da escrita histórica, demonstrando o papel das redes culturais africanas e afro-brasileiras como modos de significação da realidade no início do século XX. Trazendo essas vozes silenciadas à superfície por meio de uma análise cuidadosa das crônicas, localizamos esses textos como registros das agências da população negra, indicando as formas de territorialização de suas práticas culturais na produção do espaço social.

Considerações finais

No início do século XX, as experiências sociais dos africanos apareciam em meio às transformações urbanas, quando havia um conjunto de sujeitos e práticas que as autoridades republicanas queriam apagar da história e da imagem da cidade. Situar as identidades culturais negras como contraponto aos valores institucionalizados implica em estabelecer o apagamento de costumes indesejados como uma política de Estado.

Os textos de João do Rio podem comunicar diversos aspectos da tipicidade da modernidade carioca, abrindo janelas para a identificação de questões raciais, sociais e culturais do início do século XX. Por meio delas, identificamos a pluralidade das experiências dos sujeitos históricos, modos de pensar, práticas culturais, além das correlações de forças que elas expressam. Trata-se, sobretudo, de entendê-los à luz da sua especificidade histórico-temporal e cultural, constituindo novos aportes para a escrita da história, visto que podemos localizar as experiências de sujeitos historicamente marginalizados pelas estruturas de poder e conhecimento hegemônicas.

Conforme analisado neste artigo, investigar os indícios presentes nas crônicas de João do Rio pode revelar novas formas de compreender as agências da população negra na cidade do Rio de Janeiro, inventariando parte de suas agências por meio da interpretação desses arquivos. Enquanto um documento de época, esses relatos se inserem no contexto do pós-Abolição e de consolidação do regime republicano, momento em que as agências negras buscavam resistir e reexistir diante do processo de regulação do espaço urbano na cidade do Rio de Janeiro.

Fontes

- Jornais e revistas:

. *A Notícia*: 26 e 27 de dezembro de 1905.

. *Gazeta de Notícias*: 15/02/1890; 24/04/1903; 22/02/1904; 10/03/1904; 13/03/1904; 15/03/1904; 16/03/1904; 20/03/1904; 18/10/1905.

. *Kosmos*: novembro de 1904.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. 7ª ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin** – Col. Grandes Cientistas Sociais. KOTHE, Flávio (Org.). São Paulo: Editora Ática, 1991.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CRUZ, Heloísa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. **Projeto História**, São Paulo, n. 35. p. 253-270. dez. 2007.

DARNTON, Robert. **O Beijo de Lamourette: Mídia, Cultura e Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da *belle époque* carioca. **Revista de História**, São Paulo, USP, n. 162, 2010. p. 242-270.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

PECHMAN, Robert. Pedra e Discurso: Cidade, História e Literatura. **Revista Semear**, Departamento de Letras PUC-Rio, n. 3, 1997. p. 1-3.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126.

RODRIGUES, Antônio Edmilson. Em Algum Lugar do Passado. Cultura e história na cidade do Rio de Janeiro. In: **Anais do seminário Rio de Janeiro: capital e capitalidade**. Rio de Janeiro, 23 a 26 de outubro de 2000. AZEVEDO, André Nunes de (Org.). Rio de Janeiro: Departamento Cultural/NAPE/DEPEXT/SR-3/UERJ, 2002.

THOMPSON, E. P.. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.