

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA
MATERIAL DE DEFESA DA DISSERTAÇÃO
ORIENTADOR: PROFº. DR. JONIS FREIRE
DISCENTE: CAIO SERGIO DE MORAES SANTOS E SILVA**

A cidade do Feitiço

**Feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira
República - 1890 a 1910.**

Contemporânea I – Cultura e sociedade na passagem para a modernidade
Mestrado

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

M827 Moraes, Caio Sergio de.
A cidade do Feitiço - Feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República - 1890 a 1910 / Caio Sergio de Moraes. – 2017.
163 f. ; il.
Orientador: Jonis Freire.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2017.
Bibliografia: f. 155-163.

1. Feitiçaria. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Curandeiros. I. Freire, Jonis. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

Agradecimentos

Durante essa trajetória de muita luta, alegria e satisfação, todo o meu agradecimento e amor à minha mãe Iemanjá e ao meu pai Oxalá que iluminam e guiam o meu caminho para essa conquista. A gratidão e benção a todos os meus guias de luz e amigos espirituais. Aos meus pais Sérgio e Carla e ao meu irmão Davi, que batalharam comigo e trouxeram afago e amor em todos os momentos de dúvida e desânimo. À minha maior incentivadora e segunda mãe, minha dinda Graça, que me apoia, incondicionalmente, em minhas jornadas. Ao meu padrinho Gilson e à minha tia Eliane, por me aconselhar e trazer ensinamentos sempre necessários. À minha avó Ilda, pelas longas conversas cheias de sabedoria. Um obrigado muito carinhoso ao pai Sérgio de Iemanjá e a todos do Ilê das Oxum por sempre me receberem de forma carinhosa e acolhedora

Sempre acreditei que a sorte estava no amor e tive a certeza disso quando encontrei a linda Priscilla. Entrou na minha vida e me ajudou a caminhar e enfrentar todos os medos e incertezas. O seu amor ilumina o meu caminhar. Ao seu Venâncio, à dona Cláudia e ao Marcos, que são uma família que tanto amo.

Em tempos de correria, com as demandas que os estudos necessitam, por vezes estive ausente em momentos junto daqueles que me acompanham e que fazem parte da minha vida. Jéssica e Suzana, grandes parceiras e irmãs que carrego no coração. Aos meus irmãos Vinícius, Érick, André, Tucano, Lipe, Marcinho, Nilo, Rafa, Evandro, obrigado pela compreensão e pelas infinitas histórias. A toda galera da Cata, que me receberam de volta em curta passagem por Seropédica; Bernardo, Rafa Lima, Leozão, Derik, JotaPe, o meu muito

obrigado. Agradeço ao Pedro, Yuri e Ronan, que me guiaram por Niterói durante o período em que morei na cidade. Não poderia esquecer-me da Ângela Bustamante e Aline de Carvalho pelo apoio fundamental na reta final da dissertação.

Ao meu grande amigo Jamaica, que abriu as portas de sua casa sempre que precisei me hospedar no Rio de Janeiro, e à sua família a qual criei um laço fraterno e que os carrego comigo. Tia Alda, seu Geovane e Sandra, meu eterno agradecimento. Ao México e à sua família, ao seu Ronaldo, ao Daniel e à tia Conceição, por me receberem sempre de braços abertos e me trazerem sabedoria nas boas conversas que tivemos. Um agradecimento especial à tia Conceição e à sua Moça, que me aconselham e que tenho um respeito e gratidão enorme. Ao meu amigo Max, pelas risadas e intermináveis conversas que sempre me trazem um conhecimento ímpar.

Aos amigos que fiz durante esses dois anos de UFF, Joyce, Carlos, Paulo, Moema, Iza, Camila, Amanda, Aimée, entre outros mais com os quais tive o prazer de estudar. À querida amiga Gladys, minha veterana nos tempos de UFRuralRJ e com quem tive o prazer de estudar nesses anos. Um agradecimento especial à Carol e à Juliana, pela amizade, risadas e companheirismo.

Aos professores que foram fundamentais durante o mestrado, Alexander Gebara e Camila Agostini, muito obrigado. Ao Leonardo Pereira e todo o pessoal do departamento de história da PUC-RJ, que me receberam de braços abertos. Ao Alain Kaly e à Fabiane Popinigis, que mesmo depois da graduação não deixaram de me orientar. O meu muitíssimo obrigado ao Robert Slenes, Sidney Chalhoub, Gabriela Sampaio, Cristiana Schettini e Paulo Roberto Staud Moreira, por terem contribuído com indicações bibliográficas e ensinamentos aos quais serei

eternamente grato. À Larissa Moreira Viana, que foi arguidora na minha qualificação e que trouxe inúmeros apontamentos que foram imprescindíveis para o melhoramento desta pesquisa. À Karoline Carula e ao Paulo Terra, por formarem a minha banca de defesa e contribuírem com os seus conhecimentos, enriquecendo sempre o debate. Muito obrigado.

Ao meu amigo, professor e incentivador Carlos Eduardo Costa, por sempre ter trazido palavras de apoio e conselhos fundamentais para que eu continuasse em frente. À professora Martha Abreu, que me orientou e sempre esteve disponível para sanar minhas dúvidas e me levou a obter um grande conhecimento dentro da minha pesquisa. Ao meu orientador Jonis Freire, por me guiar nesta jornada, pelas chamadas de atenção e seriedade, que foram de fundamental importância para que esta pesquisa se mantivesse firme. A vocês, o meu eterno agradecimento e respeito.

Ao CNPq, por ter concedido a bolsa de estudos, que foi de imprescindível para que eu pudesse dar seguimento à pesquisa. A todo o pessoal do CULTNA, pelas reuniões e debates que trouxeram sempre questões pertinentes e enriquecedoras. À coordenação da PPGH-UFF, por estarem sempre disponíveis em ajudar nas dúvidas referentes às questões burocráticas. Ao pessoal do Arquivo Nacional, que foram de uma paciência e compreensão enormes todas as vezes que precisei de ajuda, obrigado. Por último, agradeço a todos que cruzaram o meu caminho durante esses anos e que de alguma forma contribuíram para que essa pesquisa acontecesse.

Para finalizar, agradeço àqueles que durante séculos foram responsáveis por curar, trazer boa sorte, fazer mandingas de amor, de trabalho e por terem uma

história de vida tão rica que me permitiu século depois contá-las no papel.

Muitíssimo obrigado.

Axé a todos.

Resumo

Entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX, os espaços de associativismo de negros pobres e das “classes perigosas” na Capital Federal e em diversos lugares do Brasil viviam sob constantes suspeitas daqueles que estavam pensando o modelo de “Nação”. A ideia de ordem era encarada não só como prevenção e repressão dos crimes públicos ou privados, mas também consistia em garantir um bom andamento das relações sociais existentes. As ruas do Rio de Janeiro eram enfeitadas de indivíduos que encantavam, com suas feitiçarias, a grande parte da população carioca. A “prática da feitiçaria e seus sortilégios” era um dos combustíveis que alimentava a crença do povo nas práticas de cura popular e busca por boa sorte. Na visão da elite que buscava o avanço e a modernidade na *belle époque* carioca, tais práticas significavam a desordem e a manutenção da herança africana. Esses indivíduos, donos do feitiço, mantinham-se às margens da sociedade e ao mesmo tempo eram capazes de tecer redes de sociabilidade que os permitiam circular em locais de *status* social elevado, muitas vezes, os tornavam imunes à aplicação plena das leis e os colocavam em um lugar de destaque na sociedade carioca.

Palavras-Chaves: Feiticeiros, Religiosidade afro-brasileira, Feitiçaria; Prática ilegal da medicina.

Abstract

In mid of century XIX and first decades of century XX, the black poor people and “dangerous classes” associativism space on the Federal District and many places in Brazil lived in constant suspicious of those who thought the model of “Nation”. The order idea was not faced just like prevention and repression public and private crimes, but also affirmed a good way to the social relationships that existed. The streets of Rio de Janeiro were crowded of people enchanted with their spells the most of the population. The “practice of witchcraft and spells” was one of the things that encouraged people belief in the cure practices and the search for good lucky. In the elite people vision that was looking for advance and modernity in the *belle époque* of Rio de Janeiro, these practices meant disorder and African heritage. The owners of the spells were on the society margin, but in the same time they had capacity to make a social connect that allowed them to be in high status places, that many times protected them against the full punishment of laws and put them in a high place in the society of Rio de Janeiro.

Key Words: Wizards, Afro-Brazilian religiosity, Witchcraft; Illegal practice of medicine.

Lista de Imagens

Imagem 1: Mapa da população da cidade do Rio de Janeiro por freguesia - 1900	25
Imagem 2: No mundo dos feitiços	48
Imagem 3: Emanuel Ojô	50
Imagem 4: Ababaca Caolho	51
Imagem 5: Zebinda	53
Imagem 6: Anúncio o livro de S. Cypriano	91
Imagem 7: O livro da Bruxa ou Manual da cartomante	94
Imagem 8: Periódico “A Fé”	126

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1 – É uma cidade de Feiticeiros	24
1.1 - Medicina <i>versus</i> feitiçaria na cidade do Rio de Janeiro.....	30
1.2 - João e os candomblés do Rio	43
Capítulo 2 - Feiticeiros, curandeiros, charlatães: O poder da feitiçaria na busca da “boa sorte” e pela cura das enfermidades	66
2.2 - O Kardecismo e as religiões africanas e afro-brasileiras	72
2.2 - Os Periódicos como cenário	76
2.3 - Feitiçaria e Feiticeiros	84
2.4 - Gente de santo, curandeiros, entre outros: Os donos dos feitiços.....	90
2.5 - “Nós dependemos do feitiço”	95
Capítulo 3 – A feitiçaria nos autos criminais	113
3.1 - O caso do feiticeiro mina	117
3.2 - O caso do professor Avellar.....	123
3.2.1 - Professor Vicente Avellar e a Sociedade Scientifica.....	125
3.2.1 - O Processo	130
3.3 - Entre a condenação e a liberdade: uma questão de estratégia ou de “cor”?	
.....	144
3.3.1 - A “cor” dos indivíduos nos autos	147
Considerações finais	150
Fontes e Bibliografia	153

Introdução

A presente pesquisa é a continuação de um estudo anterior que resultou na realização da monografia intitulada “*As práticas religiosas africanas no Rio de Janeiro durante a Primeira República*”, em que se procurou analisar, em especial, os motivos que levavam pessoas pertencentes à elite carioca a frequentar as rodas de candomblé, num período em que tais práticas religiosas passavam por um momento de discriminação perante as leis da República brasileira.

O estudo anterior nos levou aos lugares de encontro de pessoas pertencentes às “classes perigosas”¹, como ex-escravos africanos, seus descendentes e pessoas de outros grupos sociais que continuavam a seguir, e outras que começavam a seguir as práticas culturais de seus ancestrais em meio à sanha civilizatória republicana. Tais práticas culturais não se encontravam somente em terreiros, casas de reza ou nas “casas das tias”, que eram pontos de circulação dos mais diversos indivíduos da sociedade carioca, mas em outros locais de circulação dos negros como locais de trabalho ou nas manifestações culturais da época.²

Investigando os estudos referentes à temática, percebemos que existe uma ampla gama de trabalhos, escritos por pessoas de formações acadêmicas distintas, como antropólogos, sociólogos, fotógrafos e historiadores,³ sobretudo para a Bahia. Para o

¹CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril. Varíola, vacina e vacinofobia. In *Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras.1996.

²GOMES, Thiago de Mello. Para Além da Casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830 – 1930. *Revista Afro-Ásia*, 2003. Edição 29-30.

³ REIS, João José. Domingos Pereira Sodré: um sacerdote na Bahia oitocentista. *Revista Afro-Ásia*, edição:34, 2006; ALBUQUERQUE, Wlamyra R de. Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. *Revista Afro-Ásia*, edição: 18, 1996; RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador, ed., 1935. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil – contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. Entre outros.

Rio de Janeiro, os trabalhos que abordam as religiões afro-brasileiras durante o período imperial e republicano crescem cada vez mais.

Durante a Primeira República, a política higienista aplicada pelo governo do Rio de Janeiro, a despeito das disputas iniciais, revelou-se cada vez mais hostil às práticas que eram comuns às classes populares no seu cotidiano.⁴ Assim, embora a primeira Constituição republicana garantisse a liberdade de credo, as práticas de origem africana e afro-brasileira eram discriminadas de forma legal, pois “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios”, assim como a “medicina ilegal” estava presente no código penal da então nova República.⁵ Os artigos 156, 157 e 158 traziam em seus textos:

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

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:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1ª Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir as responsabilidades deles. (...)

Art. 158 – Ministrando ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada,

⁴PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. A flor da União: festa e identidade nos clubes carnavalescos do Rio de Janeiro. In: Terceira Margem, v. 14, jan/jun de 2006, pp 169-179; CHALHOUB, Sidney. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008; ESTEVES, Martha de Abreu. Meninas perdidas: Os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.; CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da Folia*. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

⁵ Códigos penal . Cap III Art 156 e 157.

substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo.

Penas – de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar à pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade:

Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000.

Se resultar morte:

Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos (*COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL*). (p.69)

Há uma significativa produção historiográfica a respeito das práticas religiosas de origem africana para o período imperial.⁶ A historiografia sobre a Primeira República, por sua vez, apresenta um grande número de trabalhos sobre cultura popular e tradições das classes pobres, em que os ex-escravos e negros africanos estão inseridos.⁷ Não há, porém, muitos trabalhos sobre as práticas religiosas de origem africana nesse período, como o Tambor de Mina ou o Xangô, ambos do Maranhão, e o candomblé no Rio de Janeiro.⁸

⁶ CASTILLO, Lisa. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo* (Niterói. Online), v. 22, p. 126-153, 2016; COUCEIRO, Luiz Aberto. Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil - *Revista Afro-Ásia*, nº 38, (2008); KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992; POSSIDONIO, Eduardo. *ENTRE NGANGAS E MANIPANSOS: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de (Mestrado) – Universidade Salgado de Oliveira. 2015; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Tenebroso Mistério: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial*. In: CHALHOUB, Sidney, Vera Regina Beltrão Marques, Gabriela dos Reis Sampaio, Carlos Roberto Galvão Sobrinho (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

⁷ ABREU, Martha Campos. *O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000; DANTAS, Carolina Vianna. *A nação entre samba, cordões e capoeira nas primeiras décadas do século XX*. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 85-102, jan.-jun. 2011.

⁸ Ver: João do Rio. *As Religiões no Rio* – Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47 – 1976; GAMA, Elizabeth Castelano. *Mulato, Homossexual e macumbeiro. Que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)*. Série Recôncavo da Guanabara, Volume 2. Duque de Caxias, RJ: APPH – CLIO. 2014. 252p; MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Série Recôncavo da Guanabara, Volume 1. Duque de Caxias, RJ: APPH – CLIO. 2014. 186p.

Vale ressaltar que tanto Leonardo Pereira, no estudo de caso sobre o grêmio recreativo Flor da União⁹, quanto Thiago de Mello Gomes, ao analisar as casas das “tias”¹⁰, atentaram para a falta de interesse por parte da historiografia quanto aos assuntos ligados a tradições, costumes e rituais, ressaltando as lacunas a serem preenchidas em relação à temática. As conexões entre diferentes grupos sociais nos trabalhos historiográficos são ponto alto nos estudos sobre trabalho, porém há uma exclusão dos ritos e costumes desses grupos. É importante frisar que as obras já produzidas sobre as práticas religiosas de origem africana circulam sobre o eixo central dessa pesquisa, porém nenhuma delas se preocupa em entender o processo de manutenção dos cultos religiosos de origem africana durante esse período.

Nicolau Parés, em *A formação do candomblé jeje na Bahia*, aborda a formação do candomblé na Bahia nos anos finais do século XVIII e durante o século XIX, sob a influência da cultura jêje. A obra se torna importante devido à metodologia aplicada pelo autor para trabalhar com cultura, tradição e outros aspectos que ligam a história a outras ciências e que são fundamentais para o desenvolvimento da temática sobre cultos religiosos de origem africana durante o século XIX.

Elaborando a demarcação da área de atuação de tais grupos étnicos na África a partir de critérios linguísticos¹¹, Parés demonstra que existia no contexto africano do século XIX uma noção de identidade multidimensional articulada em diversos níveis.¹² Esse argumento nos ajudou a entender o processo de organização dos diversos grupos formados por negros no Rio de Janeiro e o modo como se articulavam para a manutenção de seus ritos na capital federal. Nessa pesquisa, não trabalhamos somente

⁹PEREIRA, 2006. op. cit.

¹⁰GOMES, 2003. op. cit. p.177.

¹¹(Área GBE) O termo Gbe é utilizado para definir o vocabulário que é partilhado por diversos grupos

¹² Os níveis de articulação apontados por Pares se referem a: étnico, religioso, territorial, linguístico e político.

com africanos, mas também os seus descendentes e pessoas pertencentes às “classes perigosas” que ainda se encontram em espaços sociais como as irmandades.

Na Bahia, a formação de instituições sociais, como irmandades, grupos de trabalho ou candomblés, que eram espaços para a articulação das diferenças étnicas, permitiu a criação de espaços de sociabilidade e laços indenteditários.¹³ As instituições desenvolvidas por escravos não eram restritas apenas aos grupos escravizados, onde eram permitidos e ocorriam diversas ligações sociais entre escravos e homens livres. Essas relações por vezes eram complicadas, pois o poder desses cidadãos livres sobre os escravizados se esbarrava na dependência dos “detentores do poder”, ou seja, dos senhores dos escravos.¹⁴ A formação dos grupos sociais e religiosos, das relações familiares, se deu como um aspecto das conexões sociais entre escravizados e “homens livres”.¹⁵ Tais argumentos se encaixam dentro do quadro apresentado sobre as religiões africanas na Primeira República. Surgem nas ruas do Rio de Janeiro personagens que praticam uma ou mais tradições religiosas, ocorrendo assim uma “mistura” de ritos e práticas religiosas.¹⁶

Teorias da etnicidade de Frederick Barth também trouxe importante contribuição para o desenvolvimento da pesquisa. No ensaio desenvolvido, Barth propõe que nos encontros de grupos sociais, aparecem as fronteiras étnicas que são necessárias para se compreender um grupo étnico, em que o autor está interessado na criação de fronteiras conseqüentemente advindas da diferenciação cultural. Os argumentos apresentados pelo autor durante o ensaio são importantes para

¹³ No contexto social brasileiro, Parés nos mostra o processo de institucionalização do Candomblé e a contribuição dele para a formação de uma cultura afro-brasileira. PARES, L.N. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. – 2ª Ed. Ver. – Campinas, Sp: Editora da UNICAMP, 2007. Cap2, 3 e 4.

¹⁴MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. O nascimento da cultura Afro-Americana. Uma perspectiva antropológica, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Pallas-Universidade Cândido Mendes, 2003, p.43 a 48.

¹⁵ Ibidem, p.41.

¹⁶Ver: João do Rio, 1976. op. cit.; REIS, João José. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro* (c.1822-c. 1853)/ João José Reis, Flavio dos Santos Gomes, Marcus J. M. de Carvalho. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

compreendermos melhor o sentido de cultura e formação organizacional dos grupos formados por negros ex-escravos, seus descendentes e pessoas pertencentes às “classes perigosas”, durante a Primeira República no Rio de Janeiro.

Barth afirma que mesmo com diversas diferenças (cultural, social, linguística etc.) é errado analisar que tais diferenças criam barreiras que vão contribuir para o isolamento dos grupos. Para ele, é justamente na interação de diferentes grupos que ocorrerá uma “manifestação etnocêntrica”.¹⁷ Essa ideia apresentada pelo autor nos ajuda a entender as formas como os donos do feitiço e seus adeptos se organizavam e quais barreiras eles ultrapassavam para fazer com que seus costumes e ritos continuassem vivos.

O autor chama a atenção para o “conteúdo cultural das dicotomias étnicas”, que pode ser analisado em duas ordens: uma primeira que está explicitada na identidade das pessoas, no modo de vestir, na língua, na moradia, entre outros aspectos; e a segunda constitui-se nas orientações de valores “os padroeiros de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas”¹⁸. Ambas as ordens estão presentes no cotidiano dos grupos sociais onde ocorriam as práticas religiosas de origem africana e afro-brasileiras. Porém, é mais fácil de identificar as pessoas pertencentes a esses grupos através da primeira ordem apresentada por Barth.

Barth também mostra que para uma adaptação, os traços culturais determinantes para demarcarem as fronteiras podem mudar. Sendo assim, as características culturais dos indivíduos também podem se transformar. Essa mudança significa que indivíduos passam a conciliar e até mesmo a adaptar características da “nova cultura” para a sua, gerando assim novos traços, permitindo ir além da fronteira delimitada para o seu

¹⁷ BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Philippe Poutignat. Jocelyne Streiff – Fenard. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998. p.190.

¹⁸ *Ibidem*, p.194.

grupo. Essa nova ação acarretará em uma nova ordem de pensamento social, no qual se buscará novas estruturas para que as diferentes culturas possam circular por um mesmo espaço.¹⁹ Diversos autores responsáveis por trabalhos sobre as religiões de origem africana e afro-brasileiras abordaram a circulação de indivíduos praticantes aos cultos afros em outros níveis sociais e locais pertencentes a diferentes grupos sociais. Também há exemplos de pessoas que pertenciam às classes altas da sociedade e frequentavam os espaços onde ocorriam os cultos afros. Assim como Barth esboça nas linhas do ensaio, é possível perceber essa “estruturação da interação que permite a persistência das diferenças culturais”²⁰, nas décadas iniciais do período republicano.

A historiadora Gabriela dos Reis Sampaio apresenta trabalhos de grande relevância acerca da temática desta pesquisa. Analisando o caso do famoso feitiçeiro Juca Rosa, a autora nos mostra um cenário onde existe um indivíduo de origem africana atuando ativamente na sociedade carioca.²¹ As relações com pessoas de *status* sociais diferentes, o envolvimento com mulheres ricas e outras ações do pai de santo na corte imperial nos possibilitam começar a entender alguns aspectos importantes da sociedade carioca dentro do contexto da feitiçaria e dos feitiçeiros.

Em *Nas trincheiras da cura*, Sampaio aborda a relação entre a medicina legal e a prática ilegal da medicina.²² Através de casos de feitiçeiros acusados de praticar curandeirismo e charlatanismo, a autora destaca o conturbado mundo dos indivíduos que praticavam a arte de curar sem serem habilitados legalmente. Em um período que a medicina legal era pouco desenvolvida no Brasil e a crença popular em curandeiros, feitiçeiros, benzedeadas, barbeiros, entre outras categorias eram superiores, Sampaio aborda a relação e os embates entre as artes de curar e as leis.

¹⁹ BARTH, 1998. op. cit. p.194-196.

²⁰ Ibidem, pag.196.

²¹ SAMPAIO, 2003. op. cit.,

²² Idem, *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001.

A obra *Medo do Feitiço* de Yvonne Maggie é o maior estudo sobre feiticeiros e feitiçaria durante o período republicano.²³ Dispondo de uma grande quantidade de fontes, Maggie expõe as relações entre feiticeiros, população carioca e as autoridades. Apresenta ainda um elevado debate teórico metodológico, acerca da utilização de processos criminais como fontes, para se compreender o papel do feitiço durante a Primeira República. Maggie consegue expor, através dos autos criminais, um cenário em que o feitiço é ponto-chave para compreender as relações entre pessoas de *status* sociais diferentes, brancos e negros, brasileiros e estrangeiros.

A problemática da presente pesquisa gira em torno da análise dos indivíduos que praticavam as religiões de origem africana e afro-brasileira, proibidas por lei²⁴, durante as primeiras décadas da Primeira República (1890 a 1910), período de forte repressão a essas práticas e também de criação e reinvenção de diversos espaços de sociabilidade no Rio de Janeiro. Como principal objetivo desta pesquisa, buscaremos compreender as relações dos feiticeiros, pais de santo, curandeiros, entre outras alcunhas que os líderes dos cultos afros recebiam, com a sociedade carioca e a lei republicana. Dentro desse eixo, procuraremos entender se através dessas relações entre pessoas de diferentes *status* sociais era possível a manutenção das práticas religiosas de origem africana ao longo da Primeira República. É importante frisar que nem todas as práticas culturais das classes pobres eram de fato repreendidas pelas autoridades.

Outros objetivos desta pesquisa são: analisar os feiticeiros e suas ações dentro do cotidiano carioca, durante as décadas iniciais da República; compreender as palavras feiticeiro e feitiço, dentro do período de transição do Império para a República, no qual

²³ MAGGIE, 1992. op. cit.,

²⁴ O baixo espiritismo era proibido pelo capítulo III (crime contra a saúde pública) do Código Penal de 1890, a qualquer pessoa não habilitada a “exercer a medicina em qualquer dos seus ramos”, “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios” e “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo”, poderiam resultar na prisão do acusado, que variava de seis meses a seis anos, além de uma multa que iria de 100\$ a 500\$000 reis. Ademais, a Constituição de 1891 permitia todo indivíduo de “exercer pública e livremente seu culto religioso”, porém na prática isso não era permitido aos seguidores do candomblé no Rio de Janeiro.

se buscava os ideais da modernidade; e buscar, através dos autos criminais, compreender os debates jurídicos dos artigos que enquadravam a prática ilegal da medicina e a feitiçaria.

Para alcançar os objetivos propostos, foram utilizados como fonte, periódicos de grande circulação durante o período em que essa pesquisa se encontra (1890-1910). Os periódicos investigados foram: *Gazeta de Notícias*, *Jornal do Brasil*, *Jornal do Commercio*, *O Fluminense*, *O Paiz*, *Correio da Manhã*, *A Fé* e o *A Notícia*, pois apresentam uma gama de informações que nos ajudam a desenvolver os objetivos propostos para esta pesquisa, por exemplo, analisar a relação entre a perseguição aos cultos e a permissividade das autoridades.²⁵ Outros fatores para delimitação deste recorte temporal se dá pelo fato de compreender a formação de vários espaços de sociabilidade - como ranchos carnavalescos, associações, entre outros - que mais tarde ganhariam notoriedade no Rio de Janeiro, além da grande quantidade de ocorrências de casos sobre feitiçaria na Capital Federal.

Os periódicos são fontes que relatam, muitas vezes, as ações da polícia, as festas ocorridas, trazem anúncios e endereços das casas onde eram praticados os candomblés e outras manifestações culturais. Os anúncios, crônicas e reportagens publicadas nos jornais permitem entender o papel desses locais de encontro, no processo de manutenção de aspectos culturais africanos. Por meio da análise em periódicos, é possível localizar as casas e seus frequentadores²⁶, auxiliando no complemento de informações e no conhecimento de novos casos e ações policiais, o que pode levar-nos aos processos destas ações. Através dos periódicos, também foi possível analisar os aspectos culturais da sociedade.

²⁵ Os periódicos pesquisados estão digitalizados no site da hemeroteca da Biblioteca Nacional. Ver site: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

²⁶ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; n°924;0666;1904. Arquivo Nacional. O habeas corpus de Vicente traz um periódico anexado, contendo dados sobre sua casa, os materiais que eram vendidos por ele e relatos de pessoas que diziam ter sido beneficiados por seus serviços.

Ao longo da pesquisa, juntamos as informações encontradas nos periódicos e nos processos criminais, que se encontra atualmente no Arquivo Nacional. Os processos criminais apresentam denúncias feitas pela população contra as pessoas adeptas de práticas religiosas africanas. Nas leituras para o andamento da pesquisa, foi possível percebermos que diversas ações da polícia contra as casas onde se praticavam feitiçaria, cartomancia e outros sortilégios foram registrados em processos criminais, pois o Novo Código Penal (1890) que foi elaborado no começo da Primeira República trouxe de volta à lei de combate a feitiçaria.²⁷ A escolha do processo criminal ocorre, pois compreendemos que são fontes que apresentam uma rica gama de informações.²⁸

No livro *Making Samba, A New History of Race Music in Brazil* o historiador Marc A. Hertzman aponta para a relação entre sambistas e policiais nas primeiras décadas do século XX no Brasil.²⁹ Analisando um objeto de estudo diferente do desta pesquisa, Hertzman concluiu que mesmo o samba não sendo vítima de forte repressão por parte da polícia – havia um mito em torno do samba como ação proibitiva, de sofrer perseguição dos órgãos policiais -, na maioria das vezes os sambistas eram presos por outros crimes e não por fazer samba. A hipótese levantada por ele nos faz refletir sobre o nosso objeto de pesquisa. A escassez de processos referentes ao crime de feitiçaria, *vis a vis* o grande número de denúncias e notícias sobre prisões de feiticeiros nos levam a pensar que talvez os indivíduos, que a princípio eram presos por feitiçaria, acabavam enquadrados em outros crimes.

Cruzando as informações dos periódicos, o processo criminal e o *habeas corpus*, foi possível compreender e analisar o código de conduta esperado, além da versão dos

²⁷ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; n°924;0666;1904. Arquivo Nacional; Tito Paiva Martins; n°732.0174; 1894. Arquivo Nacional.

²⁸ GRINBERG, Keila. Processos criminais: a história nos porões dos arquivos judiciários. In: Carla B. Pinsky; Tania Regina de Luca. (Org.). O historiador e suas fontes. 1ed.São Paulo: Contexto, 2009, v. 1

²⁹ HERTZMAN, Marc. A. *Making Samba: A new history of race music in Brazi*. Durham: Duke University Press, 2013.

envolvidos no crime, pois os processos criminais possuem informações sobre os indivíduos que possibilitam a análise da sociedade em que esse sujeito estava inserido. Muitas vezes, esses indivíduos que atuavam como pais de santo, guias espirituais entre outras denominações não cobravam pela consulta dada. A sua renda vinha da venda de remédios que eles receitavam e com esse dinheiro mantinham suas despesas.

Por meio da utilização e exame desses periódicos e processos, propomos compreender as ações dos feiticeros dentro dos espaços sociais onde ocorriam as práticas religiosas de origem africana, buscando entender como se davam as relações entre pessoas de *status* social diferente dentro destes locais, durante o período da Primeira República e o processo de formação.

A dissertação está dividida em três capítulos. O capítulo 1, inicialmente, aborda os espaços de sociabilidade e a importância destes locais durante as primeiras décadas do período republicano, período marcado pela repressão e a criação do Código Penal de 1890 e a Constituição de 1891. Através do cruzamento entre as informações coletadas em periódicos e na bibliografia, propomos compreender as relações sociais dos feiticeros e suas artimanhas para sobreviver em meio à perseguição da lei. A medicina legal *versus* a feitiçaria – que não era exclusividade de africanos e afro-brasileiros também ganha espaço neste capítulo. O embate entre médicos e curandeiros perpassou grande parte do século XIX e adentrou a Primeira República, tendo o seu auge de debate a Revolta da Vacina em 1904. Por último, abordaremos os candomblés e outros segmentos religiosos africanos e afro-brasileiros sobre a visão do cronista carioca João do Rio.

No capítulo 2, apresentaremos o cenário pelo qual os indivíduos responsáveis pelas “artes de curar” se destacavam. Também será discutida a utilização do termo “feiticero” durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. Por fim,

analisaremos diversos casos noticiados nos periódicos de maior circulação no Rio de Janeiro, apresentando a participação dos “donos dos feitiços” no cotidiano carioca.

No capítulo 3, utilizaremos os dados coletados nos periódicos analisados, informações advindas do processo criminal e uma bibliografia pertinente para abordar um caso sobre feitiçaria e prática da medicina ilegal. O processo criminal é referente a Vicente Ferreira da Cunha Avellar, acusado de charlatanismo e exercício ilegal da medicina no ano de 1904 no Rio de Janeiro. Nesse processo, encontram-se páginas de um periódico intitulado “*A Fé*”, em que é possível encontrar anúncios sobre venda de remédios intermediadas por ele³⁰. Por meio dele, procuramos encontrar as redes de sociabilidade e como se articulavam esses indivíduos que estavam às margens da sociedade e em um lugar de destaque. Aqui, vamos esmiuçar a documentação apresentada acima, desenvolvendo-a e confrontando com os periódicos e com parte da bibliografia a ser utilizada. Podemos verificar que mesmo sendo preso por praticar uma atividade ilícita, Vicente não exercia suas atividades escondido das autoridades. Uma vez que seus produtos de cura e relatos de pessoas que foram à sua procura para uma “melhor sorte” se encontram nas páginas de um periódico. Percebemos que este indivíduo se encontra em destaque na sociedade carioca.

O segundo documento utilizado nesta pesquisa será um *habeas corpus* de 1895, que se encontra disponível no Arquivo Nacional, referente ao paciente Tito Paiva Martins, preto, morador da Rua Senador Pompeu nº264 no Rio de Janeiro. Tito teve sua casa invadida pelo escrivão da polícia, acompanhado dos agentes de polícia, acusando-o de feitiçaria, no dia 9 de novembro de 1894, e sua fiança foi estipulada em 200\$. A

³⁰ Encontra-se no jornal *A Fé*: “Vicente Avellar – [Este milagroso xarope] tem a propriedade de curar todas as moléstias pulmonares como: Bronchites, Asma, Coqueluche e Pulmões. Com poucos vidros garante-se a cura completa e radical. Já sobe a 1.380 o número de doentes salvos, especialmente de coqueluche ... Vende-se este incomparável remédio na Rua do Senhor dos Passos, 192 – A e na Rua S. Christovam. Preço de Cada vidro 2.500”. Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional.

partir dessas informações, também podemos perceber que o acusado foi enquadrado no artigo 157 “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios”. Esse *habeas corpus* se torna interessante para o desenvolvimento desta pesquisa por se encontrar na última década do século XIX, em que os ideais da recém-criada República abominavam qualquer tipo de prática cultural de origem africana. Na concepção Republicana deste “período”, práticas ligadas à cultura negra significavam um retrocesso à política modernizadora que passava a vigorar naquele momento.³¹ Como já dito antes, sendo Tito preto enquadrado em um dos crimes mais graves do Código Penal 1890, o fato de ele conseguir *habeas corpus* nos apresenta um indivíduo indo contra as novas políticas republicanas em pleno momento de sua aplicação.³²

Esse documento nos ajuda a compreender as estratégias de sobrevivência de diferentes personagens que surgem aos montes nas ruas do Rio de Janeiro³³, que são feiticeiros, pessoas responsáveis pela recriação e transmissão das tradições culturais africanas, e que se misturam com os milhares de charlatões que também povoam as ruas cariocas.³⁴

³¹ MOURA, Roberto. Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995 2.Ed.

³² SCHETTINI, Cristiana. “Que tenhas teu corpo”: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006. 264 p.

³³ João do Rio – As Religiões no Rio – Editora Nova Águia – Coleção Biblioteca Manancial n°. 47 – 1976.

³⁴ João do Rio, 1976. op. cit., p. 36. “*Vagando ás tontas pelo mundo, sem bussola, sem norte e sem destino, com o dever da bronze de ganhar o pão de cada dia, e exausta tanto d’alma como de corpo, sem coragem para continuar o caminho da vida, eis que de repente vi brilhar a luz diamantina de umaestrella, tive asuprema felicidade de ler um annuncio de um grande spirita o distinctoprofessorVicente Avellar, principiei a frequentar o seu consultório, na rua de S.Pedro n. 328 ,, confesso que entrei na sala das sessões, com a morte n’alma, odiando a humanidade em peso, mas, oh ventura! Depois das primeiras palavras eloqüentes do distincto professor Vicente Avellar senti-me outra, completamente transformada e sahi da sala perfeitamente regenerada...*” (Julia Garcia da Roza)”

Capítulo 1 – É uma cidade de Feiticeiros

Dentro dos ambientes onde eram cantados os sambas, faziam-se os ranchos carnavalescos, jogava-se capoeira e ocorriam as giras de candomblé, buscava-se espaços para a (re) invenção da identidade negra a partir de referências africanas. Mais do que locais, nos quais era possível praticar todas as atividades impedidas pela lei, eram espaços onde determinados grupos tentavam manter acesas suas crenças e costumes, que iam muito além de uma mera desobediência aos órgãos repressores. Ao mesmo tempo em que eram proibidas por lei, as práticas ocorriam sobre os olhares e consentimentos dos responsáveis por executá-las.³⁵

Durante a Primeira República, as páginas dos jornais cariocas noticiavam, com frequência, a localização dos locais onde moravam os responsáveis pelos cultos religiosos africanos e afro-brasileiros, locais esses em que aconteciam, além de rezas e consultas espirituais, práticas de curandeirismo e distribuição de remédios naturais.

No dia 24 de abril de 1903, o Jornal *Gazeta de Notícias* publicou uma ação da polícia contra a prática de feitiçaria no Rio de Janeiro. A matéria intitulada “*Um templo de feiticeiros – Cento e duas pessoas presas*”³⁶ noticiava um cerco feito pelo delegado de polícia da 15ª delegacia, Dr. Alberto Santiago, contando com um contingente de dez praças de polícia e inspetores, que resultou na prisão de mais de cem pessoas. O cerco

³⁵ FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. – [2. Ed]. – Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008; João do Rio – *As Religiões no Rio* – Editora Nova Águia – Coleção Biblioteca Manancial n°. 47 – 1976; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. SAMPAIO, G. R. “Curandeiros e Charlatães”: reflexões sobre medicina, crença e cura na primeira década republicana. *Mneme* (Caicó. Online). v. 15, p. 37-53, 2014; Idem. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001; WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928* – Santa Maria: Ed. da UFSM; Bauru: EDUSC, 1999, 249 pp.

³⁶ *Gazeta de Notícias*, 24/04/1903. p.1

montado pelo delegado ocorreu em um “templo”³⁷ – termo usado pelo jornal para designar o local onde ocorria a ação religiosa – situado na rua Barão do Bom Jardim, nº57, no Engenho Novo. Com uma população aproximadamente entre 18 e 29 mil e próximo a duas freguesias de elevada concentração populacional – Engenho Velho e Inhaúma, a Freguesia do Engenho Novo era um local onde se encontrava um número elevado de terreiros e feitiçeiros.³⁸

Imagem 1: Mapa da população da cidade do Rio de Janeiro por freguesia - 1900



Fonte: DA SILVA SANTOS, Kairo et al. Evolução da paisagem da cidade do Rio de Janeiro, uma visão cartográfica: Aspectos socioespaciais das freguesias a partir do século XIX.³⁹

³⁷ Templo, s.m. Casa de oração em que se adora uma divindade. [partic. Igreja protestante.] Sinagoga. [Local onde a maçonaria celebra suas sessões.] A ordem dos templários. BRUNSWICK, Henrique. Novo Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa. Seguido d'um Vocabulário das palavras e locuções estrangeiras mais frequentemente usadas no decurso da linguagem escrita e falada. Lisboa, Santos & Vieira Empreza Litteraria Fluminense, s.d..

³⁸ Chegamos a essa hipótese devido ao elevado número de casos encontrados nas análises feitas nos periódicos estudados para essa pesquisa.

³⁹ DA SILVA SANTOS, Kairo et al. Evolução da paisagem da cidade do Rio de Janeiro, uma visão cartográfica: Aspectos socioespaciais das freguesias a partir do século XIX. Retirado do site: cartografia.org.br – Acessado em: 14/03/2017 as 17:14.

Quanto mais se desenvolvia a reportagem, ficava mais explícito em suas linhas o quanto tais práticas eram intoleráveis por parte da sociedade que se julgava superior e evoluída. A esse grupo, colocamos as pessoas de *status* sociais elevados como: empresários, políticos, jornalistas, entre outras funções exercidas por pessoas pertencentes à classe alta da sociedade.⁴⁰ Vejamos essa parte da notícia:

Danças características, cantigas cheias de entrecolados gemidos, paradas súbitas quando a um tempo dado se apagavam as velas que iluminavam aquellas scenas, tudo isso ao chocalhar de maracás⁴¹, ao ondear de corpos semi-nus, em redor do chefe, se repetiam e continuavam até por altas horas da noite.

Parecia uma saturaal: coleção de contas e búzios de sementes, e cascas e pelles de animais, ervas e flores murchas, enfim um sem numero (sic) de objetos que eles usavam no culto á feitiçaria ali se encontrava. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 24/04/1903, p.1)

A forma como é descrito o ritual praticado na sessão que ocorreu na Rua Barão de Bom Jardim era comum para o período. Inúmeras foram as reportagens que traziam nas suas páginas uma quantidade de informações grande sobre estas sessões, advindas da observação atenta dos cronistas em descrever com riqueza de detalhes as cenas e os objetos que estavam nelas. Talvez, a descrição com grandes quantidades de detalhes se dava pelo fato de as notícias associadas a assuntos sobre feitiçarias, prisão de feiticeiros, entre outros sortilégios causarem grande interesse do público leitor dos periódicos cariocas.⁴²

Segundo a reportagem, os praticantes foram todos presos, inclusive o chefe da sessão Horácio Caldas. Infelizmente, não encontramos nada a respeito de Horácio Caldas, apenas outra reportagem sobre o mesmo episódio no periódico *Correio de Notícias* também do dia 24 de abril de 1903.

⁴⁰ Ver: DANTAS, Carolina Vianna. A nação entre sambas, cordões e capoeiras nas primeiras décadas do século XX. *ArtCultura* (UFU). v. 13, p. 85-102, 2011.; GOMES, A. O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890. *Tribuna virtual IBCCRIM*, v. 3, p. 29-41, 2013.

⁴¹ Maracás é de origem Tupi. É um instrumento comum nas danças de origem latino americanas. Recebe diferentes nomes pelo continente.

⁴² Ver: OTTONI, A. V. Cenários do crime: imprensa e a geografia da criminalidade no Rio de Janeiro (1900-1920). In: XXVII Simpósio Nacional de História, Natal. 2013. p.2.

De acordo com a notícia, era frequente o acontecimento das sessões de feitiçaria que ali ocorriam: *“Cento e tantos ali residentes ou nas proximidades do grande casarão, se reuniam quase que todas as noites na pratica de sortilégios, cantorias e batuques, como se estivessem habitando o mais recôndito lugar da África”*.⁴³

É possível notarmos que era comum ocorrerem esses encontros para que fossem feitas as sessões⁴⁴ de feitiçaria. Mesmo que proibidas por lei, e na maioria das vezes, acontecerem de forma escondida, não deixavam de acontecer. Também nos chama a atenção o número elevado de pessoas que se encontravam no lugar. Como o próprio título da reportagem apresenta, uma prisão de cento e duas pessoas é um número bastante alto. Isso nos mostra que nessa região onde se praticavam os cultos de origem africana e afro-brasileira existia um forte apelo da população que se encontrava aos arredores. Para o cronista que publicou a notícia no periódico, as sessões eram um resgate ao que se praticava no continente africano, cantos, batuques e feitiçaria. Esses locais poderiam servir de espaços de resgate da cultura e memória africana.

Esses locais onde aconteciam os cultos africanos e afro-brasileiros, como a maioria dos espaços de sociabilidade do período, eram conhecidos por grande parte da população, não só por seus frequentadores, como também pelas forças policiais, jornais, políticos e outras pessoas da sociedade.⁴⁵ Isso facilitava a ação dos responsáveis em cumprir as leis e que tinham como incumbência colocar um fim nas sessões que ocorriam nestes locais. Como enfatiza Eduardo Possidonio, era fácil a percepção dessas casas devido aos barulhos que vinham delas, resultado dos toques dos tambores, das cantorias, palmas e gritos, além das danças “e outras características que os colocavam

⁴³ GAZETA DE NOTÍCIAS, 24/04/1903, p.1

⁴⁴ Termo utilizado para se referir as reuniões para a prática de “baixo espiritismo”

⁴⁵ João José Reis ao trabalhar com documentação policial, mostra que até mesmo delegados frequentavam terreiros e eram coniventes. Mesmo apresentando um exemplo fora do recorte espacial e temporal desta pesquisa, uma vez que o caso ocorre na Bahia durante o Império, ele pode ser também aplicado ao Rio de Janeiro pois se aproxima de outras histórias que também ocorriam na Capital Federal durante o mesmo período. Ver: REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano na Bahia Oitocentista*. Revista Afro-Ásia ed.34, p 237-313.

em evidência”.⁴⁶ Porém, para que estas casas funcionassem, era necessário que fossem construídas redes de solidariedade, pois como não era possível manter estes locais no anonimato, seus líderes ficariam sempre aos olhares das autoridades.⁴⁷

Também inserida no debate sobre espaços para a manutenção das tradições, Wlamyra Albuquerque atenta para a forma como a manutenção da cultura africana foi elaborada no período pós-abolição. Para a autora, a representação de importantes personagens da história do continente africano e da forte participação nos movimentos de resistência na África, imbricados nos símbolos da cultura popular no Brasil (exemplo o carnaval), permitia que os negros africanos e seus descendentes conseguissem manter parte de sua tradição. Terreiros de candomblé, ranchos carnavalescos e associações de negros se transformavam em espaços para que as tradições africanas não desaparecessem diante da luta contra esses costumes, e os terreiros de candomblé, por exemplo, se tornassem territórios de reinvenção dos símbolos africanos.⁴⁸ Nas palavras da autora:

A relevância desses vínculos está no trânsito de concepções e perspectivas traçadas dentro da comunidade negra depois de extinta a escravidão. Naquela conjuntura, mais do que espaços de preservação de tradições, os terreiros de candomblé foram territórios de criação e redefinição de símbolos, a partir de uma seleção de informações sobre a África e sobre os africanos no Brasil.⁴⁹

Leonardo de Affonso Miranda Pereira, ao analisar um Grêmio Carnavalesco no artigo *A flor da União: festa e identidade nos clubes carnavalescos do Rio de Janeiro*, atenta para as relações sociais que ocorriam dentro dos espaços frequentados, na sua

⁴⁶ POSSIDONIO, Eduardo. *ENTRE NGANGAS E MANIPANSOS: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de (Mestrado) – Universidade Salgado de Oliveira. 2015, p. 103

⁴⁷ *Ibidem*, p.104

⁴⁸ ALBURQUERQUE, Wlamyra de. *O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.210

⁴⁹ *Ibidem*, p.210

maioria, por pessoas pertencentes às “classes baixas” da sociedade.⁵⁰ Pereira argumenta que as associações eram o ponto de encontro dos trabalhadores da Capital Federal, onde se divertiam e criavam suas redes de socialização.⁵¹ Em *Para Além da casa da Tia Ciata*, Tiago de Mello Gomes, olhando para os ranchos carnavalescos, sustentou que dentro desses locais surgiam pessoas que, a partir de suas práticas culturais, formulavam resistências políticas e combatiam os processos modernizadores.⁵² Fica evidente que dentro desses locais surgiam relações entre pessoas de diferentes *status* sociais, ocorrendo manutenções e transformações das culturas negras no Rio de Janeiro, fortemente influenciadas por pessoas vindas da Bahia.⁵³

Casos como este apresentado acima eram constantes no cotidiano da população carioca e nas páginas dos periódicos da Capital Federal. Enquanto o Rio de Janeiro passava por uma transformação espacial e social buscando elevar o seu *status* enquanto cidade, um grupo de indivíduos enchia as ruas do Lavradio, Barão de São Félix, as freguesias de Santana e Santo Antônio, entre outras localidades, executando aquilo que talvez fosse um dos principais motivos de debate e encanto durante a Primeira República, a feitiçaria.⁵⁴ Além de se tornar um dos grandes problemas para a Junta Higienista e a medicina legal.

⁵⁰ PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. A flor da União: festa e identidade nos clubes carnavalescos do Rio de Janeiro. In: Terceira Margem, v. 14, jan/jun de 2006, pp 169-179. Ver tmb: CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril. Varíola, vacina e vacinofobia. In *Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras.1996.

⁵¹ PEREIRA, 2006. p.171.

⁵² GOMES, op, cit., p. 177.

⁵³ Ver: ROCHA, Agenor Miranda, 1906 – *As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças*: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro: Mauad, 2000.; MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*/Roberto Moura. — 2ª Edição — Rio de Janeiro; Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

⁵⁴ Ver: FARIAS, Juliana Barreto. “Assumano Mina do Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1892-1927”. In: FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugenio Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. No labirinto das Nações. In *africanos e identidade no Rio de Janeiro, século XIX*. Arquivo Nacional p.336; João do Rio – As Religiões no Rio – Editora Nova Águia – Coleção Biblioteca Manancial n°. 47 – 1976.

1.1 - Medicina *versus* feitiçaria na cidade do Rio de Janeiro

O Rio de Janeiro, durante as primeiras décadas do período republicano, foi marcado por diversas transformações espaciais, período de modernização da cidade em que a vida das classes baixas foi diretamente afetada.⁵⁵ Esse processo de modernização fez com que se criasse “classes perigosas”⁵⁶ no imaginário político da época.⁵⁷

Para Jaime Larry Benchimol, avançando no estudo sobre as modificações espaciais da Capital Federal no período republicano, as obras realizadas no período de modernização da cidade se constituíram em um “verdadeiro divisor de águas no processo histórico social da estruturação do espaço urbano da cidade”.⁵⁸ Benchimol nos mostra que havia um “contingente multiforme e flutuante de livres e libertos”, em larga escala, vivendo na região central da cidade, trabalhando e vivendo neste perímetro.⁵⁹

Nas palavras do autor:

Nos quarteirões centrais do Rio de Janeiro, recortados por um dédalo de ruas estreitas e congestionadas, erguiam-se, indiferenciadamente, pequenas oficinas e fábricas – uma ou outra mecanizada; casas de cômodos, cortiços, estalagens e hospedarias, onde se alojava a maioria da população trabalhadora da cidade e o contingente numeroso e flutuante dos estrangeiros que nela se detinham por tempo limitado.⁶⁰

⁵⁵ A partir da década de 80, começaram a surgir trabalhos sobre o processo de modernização do Rio de Janeiro e o cotidiano da sociedade carioca, que serviram como ponto de partida para diversas obras posteriores. Alguns exemplos são: SEVCENKO, N. Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 3a. ed., S.P., Ed. Brasiliense, 1989; CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril. Varíola, vacina e vacinofobia. In *Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras, 1996; CHALHOUB. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008; CARVALHO, José Murilo de. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi – São Paulo: Companhia das Letras, 1987; MELLO, Maria Thereza Chaves de. A República Consentida. RJ: Ed. da FGV, 2007.

⁵⁶ O termo “classes perigosas” foi utilizado por Sidney Chalhoub para denominar as “classes pobres” durante a Primeira República. Ver CHALHOUB, 1996. Op. cit.

⁵⁷ Entre as transformações principais, destacaram-se a demolição dos cortiços, que eram os locais de moradia das pessoas pobres e onde também se exerciam costumes e tradições dessas pessoas. Ver: CHALHOUB, 1996. Op. cit.

⁵⁸ BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical: A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX* - Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992. p. 18.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 112 e 113.

As obras de modernização causaram grande impacto na vida dos trabalhadores e das camadas médias, principalmente em relação às moradias. As dificuldades enfrentadas por esses grupos sociais somadas ao “enorme potencial de revolta, de amotinamento, de heterogênea ‘plebe’ carioca obrigaram as classes dominantes a se manifestarem sobre a habitação popular”, fortalecendo “o velho e ineficaz discurso filantrópico, liberal, dos tempos do Império”.⁶¹

Desde a primeira metade do século XIX, já se debatiam, nas instituições criadas para ajudar no funcionamento do Império, os problemas de saúde encontrados no Rio de Janeiro.⁶² A partir da década de 1880, período em que se consolidou o ideal republicano, surgiu uma visão de que o regime monárquico havia sido pouco propenso a combater as tradições populares. Para os republicanos e higienistas, essa tolerância representava fraqueza. Os higienistas foram os primeiros a criarem um discurso voltado para as condições de vida na Capital Federal, onde propunham mudanças e intervenções radicais para se “restaurar um equilíbrio do ‘organismo’ urbano”.⁶³

Gabriela Sampaio dos Reis nos mostra que no Brasil eram raros os médicos formados em faculdade até o início do século XIX. Os responsáveis pela “arte de curar” eram os curandeiros, barbeiros, sangradores, benzedeiros e outros “agentes de cura

⁶¹ BENCHIMOL, Jaime Larry. *Pereira Passos: um Haussmann tropical: A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX* - Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992., p. 286.

⁶² “Os problemas de saúde da capital brasileira começaram a ser debatidos na primeira metade do século XIX, em algumas das instituições criadas para aparelhar o recém-fundado Império, especialmente a Sociedade de Medicina e Cirurgia, inaugurada em 1829 e transformada em Academia Imperial de Medicina três anos após a criação, em 1832, das faculdades de medicina do Rio de Janeiro e de Salvador”. BENCHIMOL, Jaime. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: Ferreira, Jorge; Delgado, Lucília de Almeida Neves. (Org.). *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excluyente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2003. p.237.

⁶³ *Ibidem*, p.239.

existentes”⁶⁴, e tais práticas seguiram por todo o período imperial e continuaram fortemente nas primeiras décadas da República.

Esse grupo de curandeiros era bastante requisitado pelas pessoas durante todo o século XIX, o que causava um “desespero da classe médica”.⁶⁵ Tais práticas continuaram durante a República. Oswaldo R. Cabral argumentou que ao mesmo tempo em que ocorreu o aumento e a melhoria do ensino da medicina no país, médicos formados nas escolas do Rio e da Bahia espalharam-se pelo país, e houve um processo de criminalização e perseguição dos curandeiros e suas práticas, tão disseminadas entre a população.⁶⁶

Os ideais pautados em uma “medicina social” que envolveram o discurso urbano, nos quais se reproduziram durante o século XIX e adentraram o XX, tornaram-se eficazes. Nas últimas três décadas do século XIX, a elite e as camadas médias da sociedade foram os grupos mais atingidos por esse discurso. Essas camadas sociais eram favoráveis a quase todas as ações que poderiam trazer benefícios à cidade e ajudar no caminho para a modernidade.⁶⁷

Podemos encontrar, muitas vezes, nas fontes e na bibliográfica⁶⁸ referente ao tema, o termo “prática de cura” referindo-se ao “exercício ilegal da medicina”. Analisando alguns trabalhos que se dedicaram a estudar as “artes de curar” durante os séculos XIX e XX, é possível notarmos que o termo “exercício ilegal da medicina” que

⁶⁴ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001. p.25.

⁶⁵ *Ibidem*, p.25.

⁶⁶ CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Medicina, médicos e charlatões do passado*. Florianópolis: IOESC, 1942.

⁶⁷ BENCHIMOL, 2003, op. cit. p. 240 e 241.

⁶⁸ FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. – [2. Ed]. – Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Tenebroso Mistério: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial*. In: CHALHOUB, Sidney, Vera Regina Beltrão Marques, Gabriela dos Reis Sampaio, Carlos Roberto Galvão Sobrinho (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003; SAMPAIO, 2014. op. cit; SAMPAIO, 2001. op. cit; WEBER, 1999, op.cit.

era utilizado durante o Império continuou no período republicano.⁶⁹ Esse embate entre a medicina legal e o exercício ilegal da medicina não era específico da Capital Federal, ele acontecia em outras localidades do Brasil. Betânia Gonçalves Figueiredo nos mostra que em Minas Gerais, durante o século XIX, os curandeiros não conseguiam exercer o seu trabalho de cura sem que sofressem incômodos da polícia. Ao tratarem de pessoas de *status* sociais mais elevados, esses curandeiros se colocavam em uma rota de colisão com os agentes da lei. Uma vez que o tratamento desse errado, o seu negócio estava acabado, pois a repressão policial seria forte.

Se obtivesse êxito na cura, o curandeiro se mantinha longe dos olhos policiais. Ou seja, o resultado positivo da cura, muitas vezes, resultava na expansão das redes de sociabilidade. A autora ainda acrescenta que já no final do século XIX “exercer a medicina sem estar devidamente habilitado (sem formação acadêmica) era caso de polícia”.⁷⁰ Porém, havia uma maior disposição da população em procurar os curandeiros do que os médicos:

Entre aqueles que procuravam os curandeiros observamos que se repetia o mesmo que ocorria com relação a outros que curavam. Havia maior disposição para procurar o curandeiro do que o médico. Quando não conseguiam resolver os problemas de saúde com o auxílio dos curandeiros então procuravam os médicos (Ottoni, 1897:2). Esse procedimento é confirmado tanto pela população, através dos relatos dos memorialistas, como pelos próprios médicos, tendo que buscar soluções para problemas que se agravavam em demasia pela demora em se recorrer de imediato aos seus cuidados.⁷¹

Beatriz Teixeira Weber, olhando para o Rio Grande do Sul, durante o período da Primeira República, mostra-nos que a lei - no estado do Sul - era mais branda para com os curandeiros, permitindo-os exercer suas práticas de cura como uma forma de complemento ao trabalho dos médicos legais. Nas palavras da autora: “*Assim, a*

⁶⁹ O termo “exercício ilegal da medicina” aparece no Código Penal de 1890. “Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos”.

⁷⁰ FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. – [2. Ed]. – Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, p.128.

⁷¹ *Ibidem*, Pag. 134.

*legislação estabelecia que eram ‘permitidos curandeiros’ nos lugares que dispusessem de outros ‘cultores da arte de curar’, cuja presença era vista como uma espécie de complemento ou alternativa à presença dos clínicos diplomados”.*⁷²

As artes de curar, muitas vezes, eram repreendidas por lei em todo o país, porém, havia diferença de tratamento destas artes de região para região. Algumas vezes, de forma mais severa, outras, de forma um pouco mais branda. O que fica visível é que tais práticas de curar estavam presentes no dia a dia das pessoas e se firmavam cada vez mais como uma solução para problemas que a medicina naquele período não dava conta.

Dentro deste contexto, ocorreram mudanças na metade do século XIX na maneira dos higienistas e das autoridades públicas se relacionarem com os curandeiros e vacinóforos.⁷³ Reordenamentos estruturais, ocorridos nas políticas de dominação do Rio de Janeiro, tiveram relação com o possível desaparecimento da tolerância carioca com relação às práticas populares sobre doenças e cura.⁷⁴ A principal revolta contra o “despotismo sanitário” ocorreu em função da varíola. Isso se deu devido à burocracia do serviço de vacinação, além das sólidas raízes culturais negras, a tradição vacinofóbica. Os anos após a lei do ventre livre (1871) foram decisivos para a atuação do poder público em relação às tradições dos trabalhadores.⁷⁵

A Revolta da Vacina (1904) talvez tenha sido o ponto máximo do embate entre médicos e curandeiros. Ela se torna o campo de confronto para a ciência *versus* crença. Os meses anteriores e posteriores à semana em si da Revolta foram marcados por ações que caracterizavam a busca pela liberdade de exercer as tradições populares, além de

⁷² WEBER, 1999. op. cit. p.182.

⁷³ CHALHOUB, 1996, op, cit, p.97.

⁷⁴ Durante grande parte do século XIX, existiam dois modos de ver as causas e a propagação de doenças. O contágio era entendido por doenças que se apresentavam ao se comunicar diretamente um indivíduo a outro, através de objetos contaminados ou pelo ar. CHALHOUB, op. cit., p.102 à 114.

⁷⁵ CHALHOUB,1996 op. cit., p.86.

um grande desejo dos indivíduos envolvidos na resistência de fazer valer os seus direitos como cidadãos.

Para Leonardo Affonso de Miranda Pereira e Sidney Chalhoub, a intensidade e a amplitude dos protestos mostram que havia uma insatisfação que ia além do que se apresentava. Não foi um protesto sem causa, mas uma luta contra um governo que desrespeitava cotidianamente seus direitos e tradições⁷⁶. Chalhoub aponta que a polícia foi um dos principais alvos dos manifestantes, pois fazia parte do cotidiano dessas pessoas, repreendendo-as das mais diversas formas e interferindo nos seus costumes. Entretanto, o povo não atacaria a força policial apenas pela obrigatoriedade da vacina, mas por algo mais reservado, por outro motivo que seria a repressão às suas tradições.

Muitos seguidores dos cultos africanos e afro-brasileiros chegaram a participar dos conflitos. Integrar a revolta não significava apenas lutar contra a obrigatoriedade, mas também defender suas crenças e religiosidade.⁷⁷ Esses cultos se encontravam mais presentes nas regiões da Saúde e Gamboa, onde havia constante chegada de negros da África e da Bahia durante o século XIX, e que ali se estabeleciam.⁷⁸ Mesmo encontrando nestes locais um número considerável de imigrantes e brancos pobres, tais práticas religiosas eram dominantes nestas regiões, pois o número de indivíduos africanos e seus descendentes era maior. Nem todos os moradores eram praticantes dos cultos aos Orixás, Voduns ou *Nkisis*, porém a presença desses cultos fazia destes locais lugares de resistência à vacina. Além do mais, em um momento em que a própria

⁷⁶ PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *Barricadas da Saúde: vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da primeira República* – 1ª Ed, - São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002. p. 95.

⁷⁷ *Ibidem.*, p.101.

⁷⁸ Crescimento anual da população do Rio de Janeiro, 1872-1906. Ano/crescimento anual (%). 1872-1880/3,84; 1880-1890/4,54; 1890-1900/3,23; 1900-1906/2,91. Fonte: ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRAZIL (1908-1912). V. I. p. XVIII. Ver: CARVALHO, 1987. *op.cit.*; AZEVEDO, A. N. O prefeito Pereira Passos e o ideal de uma civilização nos trópicos. *Intellèctus* (UERJ. Online), v. 22, p. 72-87, 2015; MIYASAKA, Cristiane Regina. *Viver nos subúrbios: a experiência dos trabalhadores de Inhaúma* (Rio de Janeiro, 1890-1890). Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2008. (Dissertação de Mestrado em História).

ciência apresentava certas dúvidas sobre a legitimação da vacina, é aceitável que buscassem em suas crenças e tradições formas para combater a epidemia.

Cabe aqui, uma breve explanação sobre as principais hipóteses levantadas pela historiografia sobre as causas da Revolta. Nicolau Sevcenko, em *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, argumenta que uma das causas era a reforma urbana. O autor também levantou a hipótese de que a Revolta teria sido o estopim de um conjunto de fatos políticos que culminaram na hegemonia paulista no poder. Em *Os Bestializados*, José Murilo de Carvalho não desqualifica o argumento levantado por Sevcenko, porém acredita que as reformas urbanas não foram o verdadeiro alvo da ira popular, pois Pereira Passos e Paulo de Frontin, principais figuras nas ações de reforma urbana da cidade, também não foram alvos dos revoltosos.⁷⁹ Os bairros da Saúde e Sacramento, locais de forte resistência durante a revolta também não foram alvos de reformas urbanas.⁸⁰

Na concepção, Carvalho procurando a motivação dos populares a revolução, “podemos também penetrar no universo de valores de boa parte da população do Rio, em sua visão do papel do governo e dos direitos do cidadão”⁸¹. O objetivo que os opositores tinham no começo da revolta não era, necessariamente, suficiente para arrastar a massa popular à rua, pois segundo Carvalho, as preocupações políticas do Rio não faziam parte das preocupações populares.⁸²

A oposição à vacina perpassava todas as camadas da sociedade carioca, por diversos motivos. A oposição teria adquirido aos poucos um caráter moralista, como no discurso de Vicente de Souza - líder do Centro das classes operárias - o qual buscava

⁷⁹ CARVALHO, 1987. op. cit. p.126-139.

⁸⁰ Idem, p.130.

⁸¹ Idem, p.126.

⁸² Idem, p.127.

explorar a ideia de invasão e a ofensa à honra do chefe de família.⁸³ Essa ofensa à honra se dava pelo fato de mulheres e filhas se desnudarem perante os agentes sanitários. A vacina era aplicada no braço, e o político Barbosa Lima começou a cogitar a possibilidade de a vacina ser aplicada na coxa, escalda erótico-anatômica.⁸⁴ Segundo Carvalho, esse discurso moralista teria chegado de forma avassaladora à camada analfabeta da população, fazendo com que o número de vacinações diminuísse de forma brusca. Para o autor, revoltas anteriores haviam ocorrido por razões econômicas como aumento de preços, impostos e baixos salários entre outras coisas, já a revolta da vacina fundamentara-se em razões ideológicas e morais.⁸⁵ Essa lógica baseava-se tanto em valores modernos como tradicionais. Para a elite, os valores eram os princípios liberais da liberdade individual e de um governo não intervencionista, e para o povo, a inviolabilidade do lar, o respeito pela virtude da mulher e a honra do chefe de família eram os valores ameaçados pelo Estado.⁸⁶

Porém, a violação da obrigatoriedade da vacinação ia além da questão moral. Seria muito mais que apenas um ataque ao corpo, mas também ao direito de continuar a exercer suas crenças religiosas⁸⁷. Assim, consideramos que muito além de combater o ataque ao corpo de mulheres e filhas, combatia-se a lei que inviabilizava o culto religioso negro, pelo qual já se vinha há séculos batalhando, desde o tempo da escravidão. Era a busca pela garantia da livre manifestação de culto⁸⁸.

Chalhoub nos apresenta um cenário complexo onde cura, fé e tradição estão no centro do debate. O autor mostra que no Brasil, escravos e negros livres pobres achavam que determinadas enfermidades eram usadas como armas pelos senhores contra eles. No

⁸³ CARVALHO, op. cit., p. 131.

⁸⁴ Idem, p. 131.

⁸⁵ Idem, p. 135. 43.

⁸⁶ O governo já se ocupava de grande parte da vida das pessoas, interferindo direta e indiretamente em muitas ações e ao violar esses valores, ocuparia o pouco que ainda lhes pertencia. Assim, a República estaria violando um direito que o próprio sistema republicano deveria resguardar. Idem, p. 137.

⁸⁷ PEREIRA. op. cit., p. 103.

⁸⁸ Ibidem, p.103.

imaginário do negro, a doença poderia ser obra de feiticeiros que tinham o poder de “manipular as forças nefastas do universo”.⁸⁹ Os negros acreditavam que as enfermidades não eram coisas naturais, e sim obra de feiticeiros, acontecimentos sobrenaturais, em que a única forma de combatê-las era através de rituais. Esses rituais – nas palavras do autor - estavam ligados a uma “tradição cultural e religiosa”, e que poderia transformar agentes de saúde responsáveis pelo “combate à cura” em inimigos:

De qualquer forma, os negros – mas não só eles no Brasil do século XIX – acreditavam que a doença não era uma coisa natural; as moléstias eram sempre provocadas por causas sobrenaturais – causas estas que poderiam ou não ter sido evocadas por feiticeiros -, sendo a cura, como veremos, prioritariamente ritual... havia toda uma tradição cultural e religiosa que, dependendo de contexto histórico específico, podia transformar esculápios em agentes da cólera, ou comissários vacinadores – feiticeiros brancos? – em inoculadores de bexiga e morte.⁹⁰

Dialogando com a historiadora Mary Karasch, Chalhoub aponta que a ideia de “controle dual” do orixá Omolú⁹¹ se torna relevante, pois ajuda a entender a relação entre o orixá, os seus adeptos e a doença. Essa ideia de controle dual significa o “poder de provocar a doença e obstaculizar seus efeitos”.⁹²

Para Benchimol, os higienistas ao tomarem ações de cunho científico, tiveram que conquistar espaço com os indivíduos que eram “defensores da explicação religiosa.”⁹³ O autor mostra que, em contrapartida, para os filósofos materialistas, tais

⁸⁹ CHALHOUB, 1996. op. cit., p.136.

⁹⁰ Ibidem p. 137.

⁹¹ Omolú/Obaluaíê é o senhor das doenças, é orixá da renovação dos espíritos, senhor dos mortos e regente dos cemitérios; considerado o campo santo entre o mundo material e o mundo espiritual. O orixá é conhecido como Obaluaíê no Candomblé e na Umbanda, e Xapanã no Batuque. Em termos restritos, Obaluaê é a forma jovem do Orixá Xapanã, enquanto Omolu é sua forma velha. Sites: <http://umbanda-de-deus.blogspot.com.br/2010/04/omolu-e-obaluae.html> Acessado às 02:30 ; <http://www.raizesespirituais.com.br/orixas/omolu-obaluaie/> Acessado às 02:34.

⁹² Na crença a Omolú a epidemia da varíola era uma purificação, uma limpeza dos carmas negativos que estavam acumulados na sociedade. Sendo assim era necessário que seus adeptos confessassem suas ofensas e que os feiticeiros fizessem suas obrigações para com o orixá. Ibidem, p. 138 e 139.

⁹³Para esses, tais doenças eram manifestações da “ira divina”, e a forma de combater-las era com rezas e procissões.

enfermidades eram resultado do tráfico africano, uma vez que os negros apresentavam reativa benignidade.⁹⁴

Adentrando na discussão sobre a presença certa de candomblés no Rio de Janeiro, procurando afirmar a crença a Omolú no embate à epidemia de varíola, Chalhoub afirma que na primeira metade do século XIX as tradições religiosas dos bantos (ele os chama de “povos do sul do equador”) são predominantes na Capital Federal.⁹⁵ Apoiado nas ideias de Karasch, o autor argumenta: “*Ainda segundo Karasch, o melhor testemunho sobre a presença do candomblé na Corte antes de 1850 está no registro de prisões de negros-minas acusados de feitiçaria. Tais africanos praticavam o “candomblé” e dançavam o “batuque” de forma circular.*”⁹⁶ E ainda conclui que provavelmente o crescimento dos adeptos do candomblé na cidade do Rio de Janeiro deva ter aumentado com as migrações baianas pós-revolta dos malês em 1835 e o fim efetivo do tráfico internacional de escravos em 1850.⁹⁷ De acordo com os estudos do autor, possivelmente Omolú estava entre os santos cultuados pelos afro-baianos.⁹⁸

Outro argumento que reforça a ideia da importância dos orixás na Capital Federal durante o século XIX é o de que antes da chegada dos afro-baianos à cidade, nela já residiam os povos da África centro-ocidental – Congo e Angola principalmente – que eram a maioria dos africanos escravizados na corte.

Nos estudos sobre a religiosidade centro-africana, destacam-se Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox. Em seus estudos, eles atentam para o complexo de *ventura* e *desventura* presente entre os povos africanos. A *ventura* seria o bom

⁹⁴ BENCHIMOL, 2003. op. cit., p.237.

⁹⁵ CHALHOUB, 1996. op. cit., p.140.

⁹⁶ Ibidem, pag. 40.

⁹⁷ Ibidem, pag. 141.

⁹⁸ Ibidem, pag. 141.

andamento da vida, sorte, saúde, harmonia, ações ligadas ao bem-estar. A *desventura* seria doenças, desgraças, má sorte, o contrário da *ventura*.⁹⁹ Chalhoub completa:

O melhor a fazer neste contexto é resumir – mais uma vez – os argumentos de Mary Karasch. Karasch incorpora a síntese teórica de Craemer, Vansina e Fox sobre os movimentos religiosos na África central e desloca o debate sobre as religiões afro-brasileiras para longe do enquadramento habitual em “sincretismos” e “sobrevivências”. Uma das características principais das práticas religiosas dos escravos no Rio seria a falta de “conservadorismo”; ou seja, ao contrário da rígida tradição iorubá, eles teriam relativa facilidade em formar grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos.¹⁰⁰

O autor atenta para a ideia de que ocorreu por parte dos africanos vindos do Congo e de Angola “uma reinterpretação em termos dos pressupostos cosmológicos”¹⁰¹ e que se faz necessário para reforçar a importância de Omolú na Revolta da Vacina.¹⁰² Por último, Chalhoub chama a atenção para as diferentes interpretações acerca das tradições culturais. Elas iam além de uma crença no sobrenatural das doenças, fato esse que ligava o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras na Corte imperial.¹⁰³ Como apresentado em sua obra para os africanos que cultuavam Omolú, uma epidemia de varíola era encarada como um castigo que “funcionava como purificação dos males de uma comunidade” e tentar impedir isso seria um “convite a mais devastação e morte”.¹⁰⁴ Para o antropólogo Roger Bastide, o controle dual do culto a Omolú era crucial – o orixá tinha o poder de espalhar a doença e também de proteger contra a varíola – além de encontrar “um sentido para a prática da variolização no interior, mesmo da lógica do culto a Omolú”.¹⁰⁵ Na concepção de Chalhoub, apesar de as interpretações de Bastide apresentarem equívocos, elas permitem pensar o contexto no

⁹⁹ CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.

¹⁰⁰ CHALHOUB, 1996. op. cit., p.143.

¹⁰¹ *Ibidem*, p.144.

¹⁰² *Ibidem*, p.143.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 145.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p.145.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 150.

qual as tradições africanas estão na Revolta. O temor para com os médicos e suas vacinas estava ligado a uma ruptura a crença em Omolú:

Sabemos talvez agora do “horror” que os médicos e suas vacinas inspiravam aos populares, ao menos àqueles dentre eles que adoravam Omolu e temiam provocar a sua ira: obstaculizar a ação dessa divindade era provocar mais devastação e morte, uma noção já presente na versão do culto entre os daomeanos, e que laboriosamente fizemos aportar ao Rio do século XIX.¹⁰⁶

Dentro desta discussão, Jaime Larry Benchimol afirma que a obrigatoriedade não foi cumprida devido à “falta de condições políticas e técnicas”, além da resistência apresentada pela população com relação à inoculação do vírus da varíola.¹⁰⁷ O autor argumenta que a hipótese levantada por Chalhoub acerca da “tradição negra de combate à varíola pela prática ancestral das variolizações”¹⁰⁸ é contrária a outras ideias que foram levantadas sobre a participação popular na revolta, além de ser inédita: “*Ao analisar as vacinações de uma perspectiva de mais longa duração, Chalhoub recupera uma dimensão da revolta que permaneceu inteiramente oculta tanto nos relatos de época como nas fontes historiográficas mais conhecidas*”.¹⁰⁹ O autor completa o argumento:

...além dos descaminhos técnicos e burocráticos do serviço de vacinação em todo um século de história, havia sólidas raízes culturais negras na tradição vacinofóbica.... Criar obstáculos à ação dessa divindade [Omolú] ou impor a vacina animal preparada no Instituto Vacinogênico significava devastação e morte para esse grupo social.¹¹⁰

Mesmo a Revolta da Vacina, como dito anteriormente, considerada como um dos pontos altos do embate entre medicina e feitiçaria, o período inicial da Primeira República é marcado por diversas tensões cotidianas ligadas a esses dois eixos. Preocupados com as consequências da abolição, vários políticos pensaram em um

¹⁰⁶ CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril. Varíola, vacina e vacinofobia. *In Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras.1996. p. 151.

¹⁰⁷ BENCHIMOL,2003. Op. cit., p.272.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 276.

¹⁰⁹ Ibidem, p.276.

¹¹⁰ Ibidem. p. 276 e 277.

projeto de lei para repressão à ociosidade. O surgimento de noções como “classes perigosas” e “classes pobres”, para apontar a mesma realidade das classes inferiores, estava ligado diretamente aos “homens de cor”, que nas ações policiais eram sempre os suspeitos preferenciais, tanto por causa do racismo científico quanto da experiência da escravidão.¹¹¹

A inclusão dos ex-escravos como cidadãos plenos não estava contemplada nos projetos dos governos da nascente República. Essa população era de fato excluída junto com seu conjunto de práticas culturais pelas esferas administrativas que conduziam as políticas públicas (sobretudo policiais, médicos higienistas e juízes) e, desta forma, mantinham suas práticas na ilegalidade.¹¹² Martha Campos Abreu, em estudo sobre a história cultural da Primeira República, chama a atenção para a participação da elite em alimentar “ações repressoras das autoridades, policiais e jurídicas” em relação às expressões populares e negras. Abreu também argumenta que “o binômio ‘repressão e resistência’ se tornou também uma possibilidade de interpretação da vida cultural e musical da Primeira República”¹¹³. Nas palavras da autora:

Em constante litígio com as expressões populares e negras, essas elites teriam alimentado as ações repressoras das autoridades, policiais e jurídicas, e condenado o futuro do país, caso elas tivessem vida longa. Desejavam enterrar o Brasil antigo e africano e buscar um ideal nacional imitativo das nações mais civilizadas. Seus representantes, ao defenderem cânones literários, artísticos e musicais elitistas, ligados à música europeia, não teriam conseguido associar as manifestações populares, suas peculiaridades e potencialidades, à identidade da nação e da arte brasileiras. Seguindo essa linha de argumentação, as manifestações populares em geral, e musicais em particular, teriam sido amplamente desvalorizadas no período pelo meio intelectual. No máximo, as iniciativas intelectuais de valorização de expressões populares, quando citadas e reconhecidas foram vistas como exotismos ou modismos de ocasião... A despeito das perseguições e projetos intelectuais modernizantes, muitos

¹¹¹ CHALHOUB, Sidney. Cortiços. Cidade Febril. In *Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras.

¹¹² SEVCENKO, Nicolau. Modernidade, cultura popular e táticas de preservação na alvorada republicana. *Revista de História, Brasil*, n. 148, p. 205-220, junho 2003.

¹¹³ ABREU, M. C. Histórias Musicais da Primeira República. *ArtCultura (UFU)*. v. 13, p. 74-94, 2011. Ver também: ABREU, Martha. GOMES, Ângelo de Castro. A nova “Velha” República: um pouco de história e historiografia in: *Tempo* Nº 26 Vol. 13 - Jan. 2009.

historiadores apontaram a persistência de batuques, sambas, maxixes e candomblés. Mas esses gêneros populares acabaram ocupando o espaço, historiográfico e político, da resistência. O binômio “repressão e resistência” tornou-se também uma possibilidade de interpretação da vida cultural e musical da Primeira República.¹¹⁴

O cenário apresentado acima nos dá uma dimensão da posição em que se encontrava a medicina em um momento que a feitiçaria era a principal saída para a cura das enfermidades. O embate entre ambas ocorre no momento em que a medicina tenta transpassar os limites que indiretamente a feitiçaria a impõe.

Marcela Melo de Carvalho argumenta que ao buscar o avanço à modernidade e civilização, os grupos pertencentes às elites demonstravam um “misto de curiosidade e perplexidade”¹¹⁵, nas práticas religiosas de origem africana e afro brasileiras. Podemos constatar isso, talvez, analisando o grande sucesso que o cronista carioca João do Rio obteve na primeira década do século XX, ao escrever sobre tais práticas, seus seguidores e os espaços onde ocorriam.

1.2 - João e os candomblés do Rio

João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, usando o pseudônimo João do Rio, foi um dos pioneiros nas observações das religiões africanas e afro-brasileiras. Em 1904, foi o primeiro a mapear os pontos de candomblé no Rio de Janeiro e a publicá-los primeiramente em uma série de crônicas intituladas “*Religiões do Rio*” no Jornal *Gazeta de Notícias*, e depois em seu livro que apresentava o mesmo título.¹¹⁶

Para a concepção do livro *Religiões do Rio*, foram reunidas reportagens feitas por João do Rio entre 22 de fevereiro e 21 de abril de 1904, como citado acima,

¹¹⁴ ABREU, 2011. op. cit., p. 74.

¹¹⁵ CARVALHO, M. M. Candomblés na belle époque carioca. In: XXV Simpósio Nacional de História: História e Ética, 2009, Fortaleza. XXV Simpósio Nacional de História: História e Ética - caderno de resumos, 2009.

¹¹⁶ *As Religiões no Rio* – João do Rio – Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial n.º 47 – 1976. O livro de João do Rio foi publicado pela primeira vez nas páginas do jornal “Gazeta de Notícias”.

publicadas no jornal *Gazeta de Notícias*.¹¹⁷ Para Vanda Fortuna Serafim e Thauan Bertão dos Santos, o livro não apenas contribuiu para o reconhecimento maior de João do Rio, como também tem uma grande contribuição para os estudos da Antropologia, Sociologia e História.¹¹⁸ Os autores atentam para os discursos apresentados pelo cronista carioca sobre a sociedade brasileira, apresentando em suas reportagens o cotidiano das pessoas comuns, suas ações, procurando abarcar a sociedade em um todo e não somente uma parte dela.¹¹⁹

O trabalho desenvolvido por João do Rio se tornou rico por apresentar informações relevantes, apresentando dados como: uma lista de nomes de pessoas ligadas aos cultos dos orixás, o endereço dessas pessoas e em alguns momentos até expor as relações intra-classe de algumas delas.¹²⁰ Por exemplo:

Os pretos, *alufás* ou *orixás* degeneraram o maometismo e o catolicismo no pavor dos *aligenum*, espíritos maus e do *exu*, o diabo e a lista dos que praticam para o público não acaba mais. Conheci, só num dia, a Isabel, a Leonor, a Maria do Castro, o Tintino, da Rua Frei Caneca; o Miguel Pequeno, um negro que parece os anões de *D. Juan* de Byron; o Antônio, mulato conhecedor do idioma africano; Obitaíô, da Rua Bom Jardim; o Juca Aboré, o Alamijo, o Abede, um certo Maurício, *ogan* de outro feiticeiro - o Brillhante, pai-macumba dos santos cabindas; o Rodolfo, o Virgílio, o Dudu do Sacramento, que mora também na rua do Bom Jardim; o Higinio e o Breves, dois famosos tipos de Niterói, cuja crônica é sinistra; o Oto Ali, Ogan-Didi, jogador da rua da Conceição; Armando Ginja, Abubaca Caolho, Egidio Aboré, Horácio, Oiabumin, filha e mãe-de-santo atual da casa de Abedé; Ieusimin, Torquato Arequipá, Cipriano, Rosendo, a Justa de Obaluaeí, Apotijá, mina famoso pelas suas malandragens, que mora na rua do Hospício, 322 e finge de feiticeiro falando mal do Brasil; a Assiata, outra exploradora, a Maria Luiza, sedutora reconhecida, e até um empregado dos Telégrafos, o famoso pai Deolindo...¹²¹

¹¹⁷ “Sua primeira reunião em livro foi editada e produzida pela *Tipografia da Gazeta de Notícias* em dezembro de 1904, reeditado em 1906, edição aqui utilizada”. SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, T. B. João do Rio e a representação das crenças religiosas na obra “As religiões no Rio” (Rio de Janeiro, Primeira República). Revista del CESLA, v. 2015 p.48.

¹¹⁸ *Ibidem*. Pag.48.

¹¹⁹ SERAFIM, Vanda Fortuna; BERTÃO, T. S. João do Rio e a história das religiões afro-brasileiras. *Mouseion (UniLasalle)*, v. 17, p. 41-60, 2014, Pag.42 e 43.

¹²⁰ João do Rio, 1976. op. cit. pp.6.

¹²¹ *Ibidem*, p.11

Serafim e Santos argumentam que João do Rio trabalha sobre dois signos. Ele aceita as crenças e ritos afro-brasileiros sob o signo de religião, porém as segrega sob o signo de feitiçaria.¹²² A cada passagem do capítulo, percebemos que o cronista, ao contar a vida desse grupo de pessoas, não consegue deixar de lado sua visão preconceituosa, elitista e branca. Não cabe aqui neste trabalho a biografia do jornalista, todavia é importante que exponhamos que João em seus relatos buscava se afirmar também socialmente. Ele é produto e produtor de sua época, como bem afirmou Serafim e Santos em texto já citado.¹²³ A forma como ele enxergava os africanos e seus descendentes nas práticas religiosas, o que também se expande para o cotidiano “dessa gente”, é uma excelente forma de percebermos como eram vistas essas pessoas por parte da elite, que desejava um Rio de Janeiro livre da ociosidade e da herança africana, naquele período. Assim como as reflexões de “classes perigosas” feitas por Chalhoub, que fugiam dos parâmetros traçados pelas políticas sociais buscando a modernidade da Capital Federal. Para Serafim e Santos:

Sujeito de seu tempo, mesmo buscando perceber o “outro”, João do Rio não conseguia perceber nesse “outro” africano, formas específicas de sociabilidade e visões distintas da própria liberdade; contribuindo, portanto, por meio de sua obra, para legitimar estigmas sociais em voga no período.¹²⁴

Juliana Farias é mais enfática ao argumentar que João do Rio “não economiza nos comentários depreciativos e racistas”.¹²⁵ A autora ainda chama a atenção para o fato de João do Rio ser um dos maiores cronistas do período republicano na Capital Federal

¹²² SERAFIM; BERTÃO, 2014. op. cit., p.51.

¹²³ Ibidem, p.43. “Em João do Rio esse “ideal de embranquecimento” está presente, pois, filho de pai branco e mãe afrodescendente, tentava se afastar de suas aparências de origem africana, como percebemos pelos retoques feitos em sua foto oficial para a ABL, diminuindo os traços característicos dos negros. João do Rio, portanto, não se considerava negro, e sequer descendente, referindo-se a esses sempre na terceira pessoa”.p.47.

¹²⁴ SERAFIM; BERTÃO, 2014. op. cit , p.52.

¹²⁵ FARIAS, J. B. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História (USP)*, v. 162, p. 243-270, 2010. p. 244.

e que “as ideias racistas e evolucionistas” que aparecem em seus textos são pouco exploradas. Farias vai além e argumenta que talvez João do Rio possa “ocupar um lugar ambíguo” nos estudos sobre religiosidade e cultura negra.¹²⁶

Mesmo que carregasse em seus textos um preconceito, por vezes explícito, outras vezes velado, João do Rio era uma grande figura da sociedade carioca. O seu trabalho foi fundamental para que a população do Rio de Janeiro conhecesse as histórias e os personagens que viviam nas ruas da Capital Federal. Talvez, fosse um dos poucos intelectuais que tivesse sensibilidade suficiente para atingir pessoas de camadas sociais diferentes e as suas crônicas faziam sucesso. No ano de 1921, João do Rio faleceu aos 39 anos e seu enterro foi acompanhado por aproximadamente cem mil pessoas.¹²⁷ Isso nos ajuda a ter uma ideia do que a figura do cronista carioca representava à população.

Por fim, a autora analisando outros estudos sobre as cerimônias de candomblé, por exemplo, tão abordada pelo cronista carioca, percebe que os textos de *As religiões do Rio* são mais carregados de um olhar branco elitista repleto de preconceitos do que uma análise aprofundada dos cultos afro-brasileiros:

Desse confronto, concluem que os textos de *As religiões no Rio* são, na verdade, um amontoado de enganos e dados duvidosos que mais veiculam preconceitos da sociedade branca da época do que informam sobre os cultos.¹²⁸

As pesquisas de João do Rio e suas obras publicadas nos jornais de maior circulação no período servem como termômetro para que possamos medir o interesse popular sobre os feiticeiros, curandeiros, *casas de dar fortuna*, *zungus*, candomblés e tudo mais que estava atrelado ao “mundo dos feitiços”. Farias, dialogando com Júlia O’Donnel, mostra-nos que ao expor os feiticeiros e todos os seus conhecimentos sobre

¹²⁶ Ibidem. p.245.

¹²⁷ Ver: LEVIN, Orna Messer. João do Rio, antologia de contos. 1. ed. São Paulo: Lazuli Editora/ Companhia Nacional, 2010. v. 1. 278p.

¹²⁸ FARIAS, J. B,2010. op. cit., p.245

tudo o que os cercava, João do Rio conseguia dar legitimidade aos seus relatos. Uma narrativa rica em detalhes, o que ajudava na construção de seu estudo.¹²⁹

As revelações feitas por João do Rio deixaram os “feiticeiros” da época em estado de alerta. As informações trazidas nas páginas do *Gazeta de Notícias* fizeram com que muitos feiticeiros da época se reunissem na casa de Emanuel Ojô, que nas palavras de Juliana Farias era “o chefe de uma espécie de maçonaria geral dos negros”.¹³⁰ Devido ao sucesso dos artigos, em alguns dias a edição do *Gazeta de Notícias* se esgotava, não dando conta da procura que o periódico tinha.¹³¹ Antônio, que era o guia de João do Rio nessa odisseia pelo mundo religioso negro, era procurado não apenas por Ojô e outros feiticeiros, mas também por pessoas ligadas ao mundo fonográfico interessados nas cantigas africanas que Antônio explicava para João do Rio:

E os textos sobre o *desconhecido* “mundo dos feitiços” foram justamente os que mais chamaram a atenção dos cariocas. Além de provocar tamanha agitação entre os africanos que se viram retratados nas páginas do jornal, alguns proprietários de casas de fonógrafos andaram procurando Antônio, interessados em fixar e reproduzir as cantigas africanas.¹³²

Farias nos apresenta uma fonte dentro desse contexto mostrado acima. Uma ilustração - a qual a autora acredita ser de autoria de Raul Pederneiras – estampada na edição do *Gazeta de Notícias* de 16 de março de 1904. Nessa mesma edição, João do Rio apresenta uma matéria sobre “Egum ou evocação das almas”.¹³³ De fato, o cronista carioca no ano de 1904 expôs diversas situações e ações dos cultos africanos e afro-

¹²⁹ Ibidem. p.250.

¹³⁰ Ibidem. p.251. “...esse “preto elegante, que fala inglês e decide nos momentos de perigo”.

¹³¹ Ibidem. p.251.

¹³² FARIAS, J. B., 2010. op. cit., p.251 e 252.

¹³³ Em 16 de março de 1904, a *Gazeta* estampou, em sua primeira página, uma ilustração – provavelmente de autoria do caricaturista Raul Pederneiras – retratando duas “feiticeiras” envoltas empanos da Costa e adornadas por colares e grossas argolas. Uma delas, a que aparenta ser mais velha, estaria instruindo, com “orações do rito”, uma “candidata ao sacerdócio”. Nessa mesma edição, João do Rio descreveria o “mais terrível mistério da religião dos Minas”: o egum ou evocação das almas. Ibidem. p.252.

brasileiros que ocorriam nas mais diversas localidades da região central do Rio de Janeiro. Isso preocupava o povo de santo e encantava uma grande parcela da sociedade que cada vez mais queria saber dos responsáveis pelo feitiço.

Imagem 2: No mundo dos feitiços



Fontes: (*Gazeta de Notícias*, 16 de março de 1904); FARIAS, J. B. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História (USP)*, v. 162, p. 243-270, 2010. p. 252.

Após saírem os primeiros textos sobre “*As religiões do Rio*” – publicados em janeiro de 1904 –, o jornal *Gazeta de Notícias* passou a receber pedidos dos seus leitores, para que se publicassem mais informações sobre os feitiçeiros. No dia 19 de março de 1904, foi publicada uma nota com o título *Os feitiçeiros* anunciando que a próxima edição do periódico traria alguns retratos de “celebres feitiçeiros”.¹³⁴ No dia seguinte, 20 de março de 1904, o Jornal cumpriu a promessa e publicou três biografias de feitiçeiros de forte relevância no cenário mítico da cidade:

¹³⁴ Na nossa edição de amanhã poderão os leitores da *Gazeta* encontrar alguns retratos de feitiçeiros celebres. Esses retratos custaram um pouco. Os feitiçeiros andam assustados com as nossas notícias, e escondem-se. Graças, porém ao negro Miguel, da rua Frei Caneca n.4, que presentemente arranja um despacho mortal contra nós com urubás e calamos em companhia de Ogô e Salnium, conseguimos obter várias caras de feitiçeiros que daremos amanhã, acompanhados de biografias. (*Gazeta de Notícias*, 19/03/1904, p.1).

Os feiticeiros

Foi tal a curiosidade desertada 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 victima do feitiço em imagem. Uma dessas caras, incrivelmente feias, queimada e pulverizada ao vento com certas e determinadas rezas pode levar a morte aos indivíduos retratados. (Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)¹³⁵

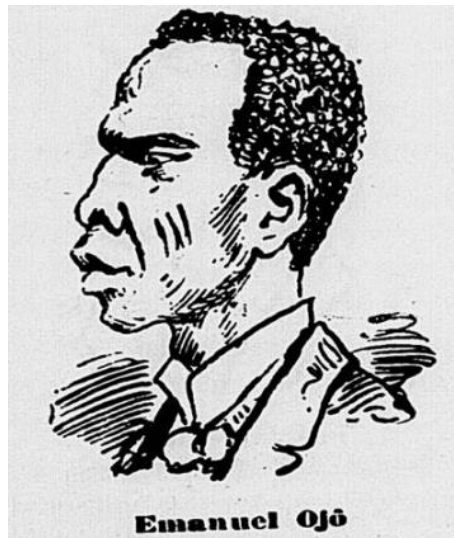
Ao analisarmos o texto publicado pelo jornal que antecede às bibliografias, duas coisas chamam a atenção. A primeira com relação ao fato dos feiticeiros nunca “tirarem retrato”. João do Rio em *As Religiões do Rio* chamou a atenção para o medo que os feiticeiros tinham de serem vítimas de feitiçaria, principalmente se fossem negros.¹³⁶ Assim, entendemos a fotografia como um objeto que poderia ser utilizado em alguns feitiços. A segunda é com relação aos termos utilizados pelo jornal para se referir à imagem física dos feiticeiros. A publicação da foto desses feiticeiros acontece em um momento em que a classificação racializada da sociedade que coloca o elemento branco (homem branco) como modelo ideal, faz com que tudo o que está fora disso não segue o padrão proposto, é desviante. Ao colocar uma pessoa negra com adjetivos pejorativos (por exemplo, “incrivelmente feias”) já adicionava o discurso racializado, tornando assim uma maneira a mais de desqualificar esses indivíduos.¹³⁷ A seguir, as biografias de Emanuel Ojô, Ababaca Caolho e Zebinda. Vamos à primeira:

¹³⁵ Continuação da reportagem: *Sem o negro Miguel, que indicou ao nosso photographo vários desses typos para as instantâneas. Seria impossível estampar hoje a physionomia desses grandes salanhadores do tendal da crença. (Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)*

¹³⁶ Feitiço pega sempre, sentencia o ilustre Oloô-Tetê, com a sua prática venerável. Não há corpo-fechado. Só o que tem é que uns custam mais. Feitiço para pegar em preto é um instante, para mulato já custa, e então para cair em cima de branco a gente sua até não poder mais. Mas pega sempre. Por isso preto usa sempre o *assiqui*, a cobertura, o breve, e não deixa de mastigar *obi*, noz de cola preservativa. João do Rio, 1976. op. cit., p.5.

¹³⁷ SCHWARCZ, Lília Moritz. O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; Ver também: CARULA, Karoline. Darwinismo, raça e gênero: conferências e cursos públicos no Rio de Janeiro (1870-1889). 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. KERN, Gustavo da Silva. Racialismo, Eugenia e Educação nas primeiras décadas do século XX. In: 36ª Reunião Nacional da Anped, 2013, Goiânia. Trabalhos completos da 36ª Reunião Nacional da Anped, 2013

Imagem 3: Emanuel Ojô



Fonte: (Gazetas de Notícia, 20/03/1904,p.1)

É filho de um relojoeiro na África, em Lagos. Mais ou menos rico, mas perdulário, polygamo, gastando muito, andando sempre a cavalo, era preto, elegante, o príncipe de Sagan de carapina. Quando o cobre diminuiu, fez-se trabalhador de estiva e nem um seu parente, rei de uma tribo do interior, rei dos ifé, conseguiu minorar-lhe as agruras do trabalho.

Ojô, que entre ingleses é simplesmente o Schmidt, não acreditava muito em feitiço, temendo-o entretanto. Nesse estado do septicismo, o negro comprava os feitiços novos, todas as inovações da alchimia africana.

Um dia, cansado de trabalhar, veio para o Brasil, onde aprendeu o “alicuri dos alufás”. Todos o respeitam e dizem-se seus parentes. Só um lhe tem raiva, o celebre João Mussé.

Ojô é o consultor tecnico dos pretos; na sua casa é que se dão as reuniões dos feiticeiros, que se resolvem as contendas, que se escrevem cartas, que se resolve quem há de morrer. Contam-se desse negro e da sua tenda de feitiço cousas pouco moraes. Ojô tem agora em casa o africano Sanim que chegou da Africa, fingindo ter feitiços novos, entre os quaes o feitiço do marimbondo, o marimbondo que leva a morte e o Ipê praga, pausinhos com pimenta da costa, que custam apenas 150\$000. (Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)

Nos chama a atenção o fato de Emanuel Ojô, no período em que residia no continente africano, não acreditar em feitiço. Porém, cansado de trabalhar, veio para o Brasil onde recebeu ensinamentos de alufás.¹³⁸ Fica explícita aqui a ideia

¹³⁸ Emanuel Ojô era um feiticeiro aprendiz Alufá, ou seja, sacerdotes ioruba maometano. Os alufás se misturavam entre outros feiticeiros e proferiam sua fé e seus feitiços pelas cidades do Rio de Janeiro. Ver: REIS, João José. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro* (c.1822-c. 1853) /

que parte da classe dominante tinha sobre esses indivíduos, que pertenciam as “classes perigosas” e utilizavam a crença na feitiçaria como uma forma de enganar as pessoas que necessitavam de ajuda e ganhar dinheiro de forma fácil.¹³⁹ Através da sua biografia, podemos perceber o quanto a função de feiticheiro poderia ser lucrativa.

Como já abordado acima e também presente nas outras biografias, palavras pejorativas e a ideia de ociosidade estão estampadas na escrita de João do Rio. Assim como Juliana Farias atentou no artigo sobre João do Rio, podemos perceber na biografia acima que a casa de Ojô era ponto de encontro de outros feiticheiros, uma espécie de sede onde os feiticheiros decidem o destino das pessoas. Passemos ao próximo:

Imagem 4: Ababaca Caolho



Fonte: *(Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)*

Nasceu também em Lagos. É filho de um grande feiticheiro, mas sabe tanto disso como qualquer neophyto. É o typo do explorador inconsciente. Veiu para o Brasil como carregador. Com o auxílio de

João José Reis, Flavio dos Santos Gomes, Marcus J. M. de Carvalho. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

¹³⁹ Ver: João do Rio, 1976. op. cit.; MAGGIE, 1992. op.cit; SAMPAIO, 2014. op. cit.

Ojô estabeleceu-se com feitiçaria numa casa que Alikali, o Lemamo alufá resolveu fazer sua. Vive exclusivamente da feitiçaria, é o homem do xúxúguraxú, o espinho molhado em ovo, que causa desgraça.

Na sua pretensa sabedoria inventou também o feitiço da sarna: cabeça de urubu torrada atirada em cima das pessoas com três orações recitadas a seguir, com os olhos fechados.

Abubaca não rejeita serviços. Um cidadão qualquer vai á baiuca da rua do Rezende pede a lua, o sol, meia dúzia de rainhas de Sabá, o amor da imperatriz da Coréa. Abubaca enxuga o seu olho estragado e murmura:

- Eh! Eh! Pore se fazê ...

E para começar pede logo dinheiro.

Têm-lhe acontecido várias infelicidades por causa desse systema.

Abubaca bebe muito, já tem estado várias vees na Detenção, por embriaguez. E é a esse homem que que muita gente vai saber do futuro! (Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)

Assim como Ojô, Ababaca Caolho também era de origem nagô-ioruba, e mesmo recebendo a ajuda de Ojô, a biografia não dá mais indícios se Ababaca também havia recebido ensinamentos de um alufá. Na biografia de Caólho, suas principais “armas” são expostas. O texto acaba por explicar os feitiços aos quais o feiticeiro se destaca, suas principais mandingas como o *xúxúguraxú*, além de ser um feiticeiro que não rejeita serviços, aceitando qualquer tipo de pedido. Como cobrava o dinheiro adiantado pelos serviços, acabava por se enrolar. Aqui, duas coisas chamam nossa atenção. A primeira é com relação ao fato de Ababaca ter tido infelicidades pelo fato de beber muito e por conta disso, ir várias vezes para a detenção. Essa ideia de infelicidade ligada ao exagero mundano nos remete ao complexo de ventura e desventura, abordado anteriormente no texto.

A segunda com relação à bebida ser mencionada como motivo de detenção. Será que outras ações cometidas pelo africano, condenadas por lei neste período, não o levaram a prisão? Isso nos leva a pensar em algumas hipóteses. Talvez Ababaca nunca tenha sido detido por feitiçaria, mas por outros crimes.¹⁴⁰ O fato de ser muito raro achar documentos policiais que ligam pessoas a crimes de feitiçaria no período está atrelado a

¹⁴⁰ Ver: HERTZMAN, Marc. A. *Making Samba: A new history of race music in Brazi*. Durham: Duke University Press, 2013.

esse motivo. Também pode ser por Ababacar Caôlho ter sua rede de sociabilidade e solidariedade bem tecida. Vamos à última:

Imagem 5: Zebinda



Fonte: (Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)

É uma negra baixa, gorda, e dada a festa. Morou muito tempo na rua Senador Pompeu. Seu pai é o tio Antônio, empregado do Banco Allemão, também feiticeiro celebre.

Zebinda está agora na travessa das Partilhas. Só tem um prazer na vida: dar festas, danças, fazer candomblés. Gasta todo o dinheiro que ganha. – e ganha muito – nas festas e na proteção anormal que dá a certas amigas.

Esta Negra é cartomante, não faz nada sem despacho ou ebós, pede 20\$000 por cada um e arranjou um feitiço: o rabo de boi, preparado com rezas para mysterios de amor... (Gazetas de Notícia, 20/03/1904, p.1)

A biografia de Zebinda talvez seja a que mais fique explícita a visão que parte da elite tinha dos indivíduos pertencentes às classes mais baixas da sociedade, adeptos dos cultos de origem africana e afro-brasileira e detentores da herança africana. Termos como “baixa”, “gorda” e “dada a festas” indicam que na visão do jornalista, ela era

quase a personificação de tudo de ruim que se podia ter. Durante a sua curta biografia descrita, em momento algum ele declina dessa imagem. Ela é a face da classe ociosa.¹⁴¹

Ao analisarmos o caso de Zebinda, notamos que ela fugia dos padrões da moralidade e bons costumes que eram aceitos socialmente por grande parte da elite e que cabiam dentro dos parâmetros modernizadores. Mas o que era aceitável moralmente naquele período? Era apenas uma questão moral ou tinha a ver com a sua origem e cor? Juliana Pereira, ao analisar a moralidade e os códigos de comportamento aceitáveis dentro dos clubes dançantes na Capital Federal durante a primeira década do período republicano, chama atenção que havia nesses espaços a “construção de uma imagem moral” que dialogava com os outros códigos morais que circulavam na comunidade.¹⁴²

A autora nos mostra que a decência, o respeito e a moralidade faziam parte do projeto republicano e que recaía principalmente sob as mulheres pobres o desejo que essas se enquadrassem nesses moldes de moralidade,¹⁴³ condenando assim os “prazeres mundanos” que pessoas como Zebinda apresentavam: “*Só tem um prazer na vida: dar festas, danças, fazer candomblés*” e que estavam longe de fazer parte de um país civilizado e moderno.¹⁴⁴ Dialogando com Sueann Caulfield, Juliana Pereira chama a atenção para o fato de os bons costumes e a honestidade da mulher estarem ligados ao seu comportamento sexual. A questão moral proposta pelos reformadores da Nação era pautada nas teorias científicas. De acordo com essas teorias, as mulheres foram consideradas, biologicamente, mais fracas que os homens e da fragilidade vinha sua

¹⁴¹ Oito dias (28/03/1904) após publicar as biografias, o jornal anunciou que continuaria a publicar os ensaios de João do Rio. “*Como são muitos os pedidos para que continuemos a descrever os feitiços e os costumes dos nossos negros minas, João do Rio dará amanhã mais um artigo sobre o mundo dos feitiços, descrevendo Os novos feitiços de Sanin, revelado pelo negro na casinhola de Ojô*” (GAZETA DE NOTÍCIAS, 28/03/1904, P,1).

¹⁴² PEREIRA, J.C. "As senhoras com moralidade". In: "Os sábados no Rio de Janeiro": Clubes dançantes e moralidade na primeira República. (Dissertação de mestrado). UFF, 2017.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

delicadeza, submissão e a vocação materna.¹⁴⁵ voltando-se para a relação de gênero nos bailes, a autora aponta que o papel da mulher perante a sociedade estava condicionado à sua posição perante o homem, nas palavras de Pereira:

Foram esses modelos biológicos que forjaram maneiras de se “comportar” e de “sentir” diferentes para homens e mulheres. Mas, para o gênero feminino a definição de padrões normativos de conduta “adquiriu uma maior relevância”

Esses modelos se estendiam em todas as áreas do cotidiano, inclusive no lazer. Havia regras rígidas de controle social que limitavam a circulação e o divertimento das mulheres no espaço público. Ainda que de forma subjetiva, o lazer feminino estava completamente condicionado a uma posição de passividade em relação ao lazer masculino. Questões como o horário, a companhia e o destino estavam sob julgamento.¹⁴⁶

Vale ressaltar ainda que embora estivessem submetidas a comportamentos que visavam manter as hierarquias de gênero, tanto as mulheres pobres como as das classes mais abastadas utilizaram de diferentes estratégias de luta e negociações frente a seus desafios cotidianos.

Como destacado por Farias, durante esse período não apenas retratos de feiticeiros foram publicados nos jornais. Indivíduos responsáveis por outros crimes também tinham suas faces expostas nos periódicos. Para o caso dos feiticeiros, essas publicações que vinham acompanhadas de ilustrações tinham como objetivo não só mostrar nos textos a vida e as relações destes indivíduos, como também mostrar traços físicos e sinais que “evidenciavam sua filiação étnica”¹⁴⁷:

Como é possível notar nos retratos de Abubaca e Ojô, seus rostos eram marcados pelas escarificações típicas dos iorubás, no Rio de Janeiro conhecidos como pretos minas. Essas marcas, chamadas de alajas no continente africano, eram feitas ainda na infância, com lâminas afiadas manipuladas por especialistas, geralmente devotos de Ogum.¹⁴⁸

¹⁴⁵ PEREIRA, 2017. Op.cit.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ “A ideia parecia ser mesmo destacar *flashes* da vida deles na África, a prática da feitiçaria e suas relações com a comunidade africana do Rio. Havia, igualmente, a preocupação em acentuar traços físicos ou sinais diacríticos que, muitas vezes, evidenciavam sua filiação étnica.”. Farias. Pag.252.

¹⁴⁸ FARIAS, 2010. op. cit., p.253.

Essas publicações sobre feiticeiros e outros criminosos apresentavam sempre uma semelhança entre esses indivíduos, como as nações e partes do corpo – boca, olhos e nariz – e eram intercaladas as apresentações nos jornais. Juliana Farias atenta para o papel dos periódicos de criarem nos leitores uma ideia associativa dos feiticeiros aos criminosos.¹⁴⁹ De fato, isso ocorria, até porque muitos feiticeiros eram acusados nos jornais de assassinato, roubo entre outros crimes, além da prática de feitiçaria ser condenada pelo Código Penal de 1890. Porém, ao analisarmos as fontes e bibliografia sobre feiticeiros, nos damos conta que os indivíduos que cometiam outros crimes não gozavam do prestígio nem tinham uma rede de sociabilidade tão grande quanto os feiticeiros.

Provavelmente, 1904 foi o ano em que João do Rio mais escreveu sobre as religiões afro-brasileiras. Foram dezenas de crônicas e reportagens sobre os cultos que ocorriam nas ruas da Capital Federal. No dia 25 de julho de 1904, o periódico *Gazeta de Notícias* publicou uma reportagem assinada por João do Rio com o título “*S. João entre os africanos*”. A reportagem retratava uma “gira” de candomblé¹⁵⁰ na Rua Barão de São Félix. Abaixo iremos acompanhar o cronista junto com Antônio – o mesmo guia que o levou em dezenas de outros lugares nas crônicas que deram origem ao livro *Religiões do Rio* –:

Há dois meses esse fiel e dedicado Antonio desaparecera. Desaparecera como os últimos dias de verão e eu andava convencido de que Antonio mergulhara parra sempre no infinito de uma vida impalpável, quando, hontem, indo por uma rua sossegada o encontrei satisfeito e bem disposto. Não teve exclamações excessivas. Baforou o mau fumo do seu charuto e disse:

- Vou aos candomblés de S. João. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 25/07/1904, P,1)

¹⁴⁹ Ibidem. p.257.

¹⁵⁰ Gira – conjunto dos médiuns que estão trabalhando no Terreiro, trabalhos; (correr a gira) comunicação entre espíritos, caminhos que o espírito faz entre dimensões para saber o que está acontecendo. Comunicação entre falanges. Fonte: <https://claudiabaibich.wordpress.com/2008/09/14/glossario-de-termos-de-umbanda-usado-por-pombas-giras/> - Acessado: 21/04/2017 às 18:59

Antônio¹⁵¹, que sempre soubera onde aconteciam os cultos religiosos dos negros na cidade e que foi o responsável por mostrar a João do Rio os principais pontos de “feitiçaria” no livro *Religiões do Rio* e em outros artigos de jornal, apontava três “grandes candomblés de negros feiticeiros”, que eram: “o de Miguel Cruanum na casa do Galisa Vavá, a Rua do Barão de S. Felix, o de Mauricio na ladeira da Providência nº10 e do Bonifácio na Piedade. Os Brancos não sabem o que é a gente se divertir. V. S. não conhece os candomblés de força”.¹⁵²

João do Rio e Antônio optaram em seguir para o mais perto que era o de Miguel na casa do Galiza na Rua Barão de São Félix. Na explicação de Antônio, Galiza seria um indivíduo que ganhava a vida como ogã – nesse caso responsável por puxar os cânticos – tocando para diversas mães de santo e que para Antônio era um malandrão, pois nunca havia trabalhado.¹⁵³

No meio de tantas perguntas que o cronista carioca fazia ao seu guia enquanto se dirigiam ao candomblé da Barão de São Félix, um diálogo entre os dois e narrado por João do Rio nos chama a atenção:

Mas que tem S. João, o Evangelista com os orixás da tua gente?

Os candomblés são sempre festas comemorativas de santos, mas há uns como os de S. João em que aparecem uma porção de santos, além de oró, o santo do vento que aparece anoinha...

- Mas posso ver isso?

- Eles tiram licença da polícia. A Constituição permite livre manifestação dos cultos! (GAZETA DE NOTÍCIAS, 25/07/1904, P,1)

¹⁵¹ Antônio é 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 *schilling*. Antônio conhece muito bem N. S.^a das Dores, está familiarizado com os *orixás* da África, mas só respeita o papel-moeda e o vinho do Porto. Graças a esses dois poderosos agentes, gozei da intimidade de Antônio, negro inteligente e vivaz; graças a Antônio, conheci as casas das ruas de São Diogo, Barão de S. Felix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os *candomblés* e vivem os pais-de-santo. João do Rio, 1976. Op. cit. p.2.

¹⁵² Retirado da crônica “S. João entre os africanos” do dia 25/07/1904 no jornal *Gazeta de Notícias*.

¹⁵³ Ver: POPINIGIS. Proletários de casaca: trabalhadores no comércio (Rio de Janeiro, 1850-1920). 1a. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. 261p; BATALHA, Claudio H. M. O movimento operário na Primeira República. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. v. 1. 80p.

Dois fatos nesse sentido ganham destaques. O primeiro é o de João do Rio indagar o que uma comemoração de um santo católico tem a ver com a festividade dos santos de origem africana. Nicolau Pares, escrevendo sobre o candomblé Jeje na Bahia durante o século XIX, atentava para as festividades religiosas dos negros em dias de festejo católico.¹⁵⁴ O segundo é a frase dita por Antônio “Eles tiram licença da polícia. A Constituição permite livre manifestação dos cultos!”. Analisando outras notícias de jornais e bibliografia sobre o tema, podemos encontrar casos parecidos, em que os candomblés conseguiam licença junto à polícia para que pudessem funcionar.¹⁵⁵ Porém, isso não era frequente e muitas vezes esbarrava nos interesses de outras áreas da sociedade que não gostavam que tais ações ocorressem. O fato de Antônio citar a Constituição de 1891 para justificar as ações que ali aconteciam, permite-nos perceber o quanto esses indivíduos, pertencentes às classes baixas da sociedade, tinham consciência do seu direito quanto cidadãos. Ao buscar respaldo da lei, para que pudessem colocar em prática os seus costumes e crenças, fazia com que estes cidadãos buscassem sair das margens da sociedade, procurando legitimar aquilo que era visto como atraso perante o projeto de uma sociedade civilizada e moderna.

A atividade exercida pelos feiticeiros era altamente rentável, uma notícia do *Gazeta de Notícias* de 01 de janeiro de 1891 nos mostra um cenário em que havia feiticeiros donos de verdadeiras fortunas. O feiticeiro Laurentino, residente no bairro de Laranjeiras, cobrava \$12 por consulta e \$300 a \$400 por trabalho feito. Se considerarmos que Laurentino foi um dos feiticeiros mais famosos do período, ele pode ter ganhado muito dinheiro com as suas atividades. Outra notícia do *Gazeta de Notícias* de 13 de maio de 1905, intitulada “Negros Ricos”, chama a atenção:

¹⁵⁴ PARES, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. – 2ª Ed. Ver. – Campinas, Sp: Editora da UNICAMP, 2007.

¹⁵⁵ Para essa pesquisa não conseguimos ter acesso as licenças. Todos os indícios nos levam a crer que está documentação está nos arquivos da polícia do Rio de Janeiro.

Um dos meus amigos, o grave e sábio alufá Julio Gaham, teve a bondade de me convidar, há dias, para comemorar discretamente, como vem a um musulmin, a data da libertação dos escravos.

- Nada das extravagancias dessa gente de santo, fez ele, com certa cólera desprezadora....

...Felizes aqueles que, no selo da indignência, exclamam: somos os filhos de Deus e para ele nos voltaremos!

Ganam sorriu imperceptivelmente!

- Nem todos estão agora na indignência. Treze de maio não foi nada para os negros africanos. Africanos já se tinham se libertado todos os escravos. Os musulmins fazem orações nesse dia pelos que partiram para o paraíso, mortos a vergalho, e a gente de santo organiza candomblés pela mesma razão apenas...¹⁵⁶ (Gazeta de Notícias,13/05/1905, p.1)

No fragmento acima, percebemos logo de início que o alufá não via o povo de santo com bom apressado. Mais adiante, abordaremos a relação alufá e gente de santo. Outro aspecto que chama a atenção é a forma como Júlio Gaham entende o treze de maio. Não vamos nos adentrar ao assunto da abolição da escravidão nesta pesquisa, mas com esse caso podemos perceber que o negro e a data em si não representaram tanto ao negro ex-escravo. Era um processo que já se vinha desenvolvendo e o pós-abolição foi um período em que o ex-escravo não viu a sua condição social quanto cidadão melhor, sendo marcado por inúmeros debates no campo da cidadania pelos seus direitos quanto cidadão.¹⁵⁷ Continuemos:

- Então os africanos já estavam livres?

- Quase todos os africanos do Rio de Janeiro ou já tinham morrido, ou já tinham comprado sua carta, quando chegou a lei africano tem resistência, menino, africano pagou o seu corpo. Eu juntei, vintém a vintém, um conto e oitocentos para me comprar e houve escravas, como a mãe de Henriqueta, que juntaram dinheiro para comprar o próprio corpo e mais os das filhas.

- Mas como, omem de Deus?

- Ora como! Trabalhando, nos alugueis, no café, vendendo santos ou doces na rua, e com auxílio do feitiço. Não ria! Africano sempre vendeu feitiço aos brancos, por que os brancos sempre

¹⁵⁶ O dia 13 de maio na Umbanda e em alguns candomblés se comemora dia de Preto Velho.

¹⁵⁷ Ver também: RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Topoi (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 170-198, Junho 2004; NASCIMENTO, A. P. "Qual a condição social dos negros no Brasil depois do fim da escravidão? O pós-abolição no ensino de História. In: SALGUEIRO, M. A. A. (Org.). A república e a questão do negro no Brasil. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005; PARES, Luis Nicolau. Escravidão, pós-Abolição e a política da memória. Afro-Ásia, Salvador, n. 49, p. 353-364, Junho 2014.

*acreditam em feitiços [...] Hoje os africanos daquele tempo estão ricos.*¹⁵⁸

- Ricos?

- Como muito dinheiro. Na Bahia não há africano que não ganhe muito, mas se eu for me lembrar de prompto cito, com mais de 200 contos, o Iemamo Luiz Barris, o Xaby-ganam que vende pão no mercado, o tio Amando, a tia Adissa, Lucrecia, a Joaquina Papagaio, que tem dois filhos doutores e mora num sobrado com escadas atapetadas e cheias de varas de metal, reluzentes como ouro. Quando africanos tem cem aparenta ter dois. Olhe aqui, no Rio, quantas fortunas! O tio João morreu deixando à Misericórdia todo o correr de casas do lado direito da rua do Hospício, entre Nuncio e o Campo da Aclamação. O Geminiano, que foi fundador da igreja do Senhor do Bonfim de Copacabana, deixou mil contos. Esse até dizia: - <<quando Deus ajudou a gente, a gente já foi escravo e hoje pode estar sentado sem fazer nada. Deus é grande>>.

Shangô Dey, pai Cyriaco, que morreu há pouco tempo cuja herança tratou o Dr. Sampaio Ferraz, parecia não ter nada. Depois da sua morte, as negras encontraram, revolvendo o colchão do sofá, cem contos de reis em quatro pacotes de vinte e cinco conto cada um! Os negros enterram quase sempre o dinheiro em ouro ou compram casas. (Gazeta de Notícias, 13/05/1905, p.1)

Segundo o alufá Gaham, a venda de feitiços rendeu uma boa quantidade de dinheiro para os feitiçeiros, contribuindo assim para que pudessem adquirir a sua liberdade e patrimônio. Iemamo Luiz Barris, Xaby-ganam, tio Amando, tia Adissa, Lucrecia, Joaquina Papagaio, todos com mais duzentos contos de fortuna. Tio João, quando morreu, deixou à misericórdia todo o correr de casas do lado direito da Rua do Hospício (atual Buenos Aires), entre Nuncio (atualmente av. Tomé de Sousa e a Rua República do Líbano) e o Campo da Aclamação. (Campo de Santana)¹⁵⁹. Geminiano, que segundo o alufá foi fundador da igreja do Senhor do Bonfim de Copacabana, deixou mil contos. Ao pesquisar sobre a economia do Brasil neste período, tais quantidades podem ser consideradas verdadeiros montantes de dinheiro não apenas para ex-escravos e feitiçeiros, como também para toda população. (Tabelas 1 e 2) Se levarmos em conta que um conto de réis correspondia a um milhão de réis, os dados apresentados acima

¹⁵⁸ Ver: CASTILLO, Lisa. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. Tempo (Niterói. Online), v. 22, p. 126-153, 2016.; REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano na Bahia Oitocentista*. Revista Afro-Ásia ed.34.2006.

¹⁵⁹ Os atuais nomes das ruas foram consultados no site:

<http://literaturaeriodedejaneiro.blogspot.com.br/2003/01/nomes-antigos-de-ruas-do-rio-de-janeiro.html>

Acessado em: 24/04/2017 às 12:38

sobre a quantidade de dinheiro que esses indivíduos tinham para adquirir um bom patrimônio.¹⁶⁰

Tabela 1: FORTUNAS EM CONTOS DE RÉIS

Muito pequenas	até: 200 réis
Pequenas	201 reis a 1conto = 1:000\$000
Médias/baixas	1:100\$000 a 2 contos
Médias	2:100\$000 a 10 contos
Médias/altas	10:100\$000 a 50 contos
Grandes/baixas	50:100\$000 a 200 contos
Grandes/médias	200:100\$000 a 500 contos
Grandes	500:100\$000 a 1.000 contos

Fontes: A Bahia no século XIX, Queirós Mattoso, págs. 602/4: Classificação das Fortunas no Império feito para a Província da Bahia, que pode ser estendido a todo o Império, 1801-1890. Retirado do site: http://www.genealogiahistoria.com.br/index_historia.asp?categoria=4&categoria2=4&subcategoria=56 – Acessado: 24/04/2017 às 13:37

Tabela 2: PRINCIPAIS ELEMENTOS CONSTITUINTES DAS FORTUNAS DO IMPÉRIO (MÉDIAS ALTAS ATÉ GRANDES FORTUNAS) EM ORDEM DECRESCENTE DE VALOR ECONÔMICO-FINANCEIRO

1. Imóveis	6. Escravos
2. Depósitos bancários	7. Terras
3. Dívidas em ativo	8. Móveis e outros
4. Ações e apólices	9. Dinheiro líquido
5. Fundos de comércio	10. Rendas

Fontes: A Bahia no século XIX, Queirós Mattoso, págs. 602/4: Classificação das Fortunas no Império feito para a Província da Bahia, que pode ser estendido a todo o Império, 1801-1890. Retirado do site: http://www.genealogiahistoria.com.br/index_historia.asp?categoria=4&categoria2=4&subcategoria=56 – Acessado: 24/04/2017 às 13:38

¹⁶⁰ Conto de réis é uma expressão adotada no Brasil e em Portugal para indicar um milhão de réis. Sendo que um conto de réis correspondia a mil vezes a importância de um mil-réis que era a divisionária, grafando-se o conto por Rs. 1:000\$000. Dados retirados de: Stanley J. Stein, em *Vassouras, a Brazilian Coffee County, 1850-1900*, editado pela Harvard Historical Studies, Appendix. Disponível no site: http://www.genealogiahistoria.com.br/index_historia.asp?categoria=4&categoria2=4&subcategoria=56 – Acessado em: 24/04/2017 às 12:28.

Alguns casos como estes ganharam relevância na historiografia, Juca Rosa, Domingos Sodré, Bamboxé, entre outros.¹⁶¹ Entre as muitas atividades que exerciam, ficou claro que as ações atribuídas aos cultos religiosos de origem africana foram os mais lucrativos e os que permitiram a eles tecer suas redes de sociabilidade.

Analisando a reportagem apresentada acima e outras já trabalhadas no texto, podemos aplicar a ideia de repressão/permisividade dos cultos afro-brasileiros durante o Império e o período republicano. Como veremos no capítulo seguinte, o baixo espiritismo era proibido pelo capítulo III (crime contra a saúde pública) do Código Penal de 1890, a qualquer pessoa não habilitada a — exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, — praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios — e — ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, poderiam resultar na prisão do acusado, que variava de seis meses a seis anos, além de uma multa que iria de 100\$ a 500\$000 reis. Ademais, a Constituição de 1891 “permitia todo indivíduo” de — exercer pública e livremente seu culto religioso, porém na prática isso não era permitido aos seguidores do candomblé e outros cultos de origem africana e afro-brasileiro. A Constituição permitia que a livre manifestação dos cultos, assim como enfatizava Antônio, a outras doutrinas religiosas – como o islamismo, judaísmo e protestantismo -, além do catolicismo que já era a religião oficial desde o período colonial. Acontece que o espiritismo – kardecismo e religiões de origem africana e afro-brasileiras – não era considerado doutrina religiosa para a lei. Mas como dito acima, era uma questão de interpretação da lei, por parte da polícia, delegados, juízes. A Constituição abria margem para que o artigo do Código Penal fosse desqualificado.

Como mostrado por Karach e Crammer, Vasina e Fox em estudos sobre a religiosidade da região da África centro-ocidental, os negros africanos e seus

¹⁶¹ CASTILHO,2015; REIS2066. op. cit.

descendentes cultuavam os santos católicos, cultuados aqui no Brasil, e seus santos já cultuados no continente africano. Mais uma vez, João do Rio não deixou de analisar com o seu olhar preconceituoso e desrespeitoso sobre o culto que ali ocorria:

Os negros africanos trouxeram das nações a que pertecem todo o aparato mystico da sua ingênua força religiosa. Os candomblés de S. João, de S. Pedro, de 2 de Julho equivalem á comemoração de Todos os Santos no culto católico, mas como só o terror pode impressionar os espíritos atrasados desses bicho recheiam a festa com a pavorosa aparição de Erô. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 25/07/1904, P,1)

E João não parava aí. Ao citar os feiticeiros – babalaôs, mães de santo, ogãs, feiticeiros exploradores, cartomantes, entre outras denominações. Ele lista outros feiticeiros famosos, respeitados e temidos pela sociedade carioca, como Ojô e Ababacar Caolho que trabalhamos acima, além de Chica de Orixá-la¹⁶², conhecida como Chica do velho, João Mussé, Pedro de Jayoan, Carlola, além de Vavá e Miguel, o líder do culto que ali acontecia.

O cronista carioca começa a narrar o acontecimento principal da gira que acontece. Logo no início da sessão, as pessoas ali envolvidas começaram a bater palmas e a cantar para Exú, entoando “*Tiriri o echú, tiriri...*” Exú Tiriri é uma entidade espiritual, até hoje cultuada nos centros de candomblé, umbanda e outras vertentes de culto afro-brasileiro. Outras entidades também são recorrentes em relatos da época sobre os candomblés como Exú Caveira e Tranca-Rua.

Os nomes dos orixás também aparecem em abundância na reportagem, uns cultuados e conhecidos até hoje e outros que não são mais cultuados aqui no Brasil. O fato de não haver mais o culto destas divindades, mostra-nos que através do tempo alguns cultos praticados dentro do candomblé foram se perdendo. Os orixás eram: Bará, Exú, Ogun, Obaluayê, Oxóocy, Eyulê, Olosoequi, Obalufan, Orixá-Ogodó, Exu-mare,

¹⁶² Acreditamos ser Chica de Oxalá. Como João do Rio não tinha conhecimento pleno do nome dos orixás africanas, em diversos momentos ele os denomina fazendo uma junção de nomes.

Orixá-ogynha, Ayra, Oso-minha, Ogodó, Ogau-yu, Bará, Ozixa-la, Baynha, Dada, Feréua, Corigó-tô, Begy, Douí, Alabá, Lory. As santas eram Araquá, que sendo o cronista, os africanos acreditavam ser Nossa Senhora da Penha Erymouo, Aquará, Oxum ginum, Zanzam, Ominô, Ieuá, Bônia, Obá, mulher do rei, e Ayaicú, a mãe da morte.

Por fim, João do Rio cita a chegada de Oro, orixá que trazia ventania e que amedrontava os “negros e negras” que ali estavam. O temor era tanto que o cronista assim resume:

O vento porém é uma criação satanicamente trágica nessa encarnação carnavalesca, o vento pode atirar o feitiço em que quiser, matar, transformar, dar a felicidade, dar a desgraça, levantar as pragas e fazer com que as pragas se realizem, exigir dinheiro e marlyrisar. Os pobres diabos tremiam um choro lamuriento e o vento zunindo com a cara negra na treva da sala, onde sessenta pares de olhos ardentes, exigia dinheiro em papel, praguejava, arranjava mulheres, socava os dorsos largos dos homens, empalmava as oferendas com uma velocidade de tufão, e as promessas como um raio. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 25/07/1904, P,1)

E continuou:

É o Oro que chega. Lá dentro no quintal estão uns tantos negros tocando corropios de madeira para fingir de vento. Eles aproveitam a obscuridade para produzir mais efeito...

Eu mesmo sentia a emoção do divertimento.

Só Antonio pedia a policia para parar o vento. Era um meio.

Orô, entretanto, rodopiou numa ultima volta vertiginosa com as mãos esfarrapadas abertas. Parecia ir arrasar o mundo, acabar com a cidade mas desapareceu numa rajada no quintal. Houve um hiato de descanço. Cada qual rememorava o que prometera, uma preta baixa chorava ainda assustada. Depois para espanear o pavor os negos entoavam numa algazarra a cantar a cantiga da calma:

Eya-que-ye bó ry! (GAZETA DE NOTÍCIAS, 25/07/1904, P,1)

João termina a crônica ironizando tudo que havia visto. Para ele, era engraçado imaginar que algumas ações causavam verdadeiros temores aos que ali estavam. Para ele, tudo não passava de teatro para extorquir dinheiro dos que ali estavam. O Rio de Janeiro fervilhava sobre os candomblés que ocorriam. A mesma cena que João do Rio viu na Rua Barão de São Félix ocorria em outras localidades. Por mais que o cronista

insistisse em ironizar e reafirmar nos seus relatos a descrença no que viu, fica evidente que cada vez mais, João dava visibilidade e voz a esses indivíduos que enchiam as ruas da Capital Federal.

Capítulo 2 - Feiticeiros, curandeiros, charlatães: O poder da feitiçaria na busca da “boa sorte” e pela cura das enfermidades

A presença das práticas religiosas¹⁶³ africanas, em que voduns, orixás e *Nkisis*¹⁶⁴ eram partes importantes das religiões, esbarrava na intolerância de parte da população carioca ao longo do século XIX. Personagens, como o famoso feiticeiro Juca Rosa, tornavam-se figuras presentes nos jornais e principalmente no cotidiano não só da população pobre, mas também no dos indivíduos pertencentes a diferentes *status* sociais. Essas pessoas que dominavam a magia na crença popular surgiam em larga escala nas ruas do Rio de Janeiro¹⁶⁵ e eram encaradas pelos adeptos e admiradores como curandeiros, e pelos céticos como charlatães.

Eduardo Possidonio argumenta que o Rio de Janeiro, durante as últimas décadas do século XIX (de 1870 a 1900), era uma cidade negra¹⁶⁶, onde a presença das tradições e culturas africanas deixaram marcas na sociedade.¹⁶⁷ Porém, podemos expandir esse raciocínio do autor para todo o século XIX. Cabe ressaltar que esses foram aspectos compartilhados/reinterpretados pelos descendentes de africanos, o que pode ser verificado na atuação de uma série de “sacerdotes” homens e mulheres nas freguesias

¹⁶³ A escolha pela utilização do termo “práticas religiosas” para se referir aos cultos praticados no período está diretamente ligada às variadas formas de práticas que aparecem nas fontes como: candomblé, umbanda, cartomancia, quimbanda, calundu, entre outros.

¹⁶⁴ “... eram pequenas estatuetas, geralmente de madeiras, confeccionados pelos *ngangas* que exerciam a função de sacerdotes para serviços privados. Existia uma variedade de *minkisi* (plural de *nkisi*), que sempre eram adequados para diferentes usos, a cada função recebiam um ingrediente diferente, poderia ser mineral, vegetal e/ou animal. Eram objetos mágicos indispensáveis”. Ver: POSSIDONIO, 2015. op. cit.

¹⁶⁵ João do Rio, 1976. op. cit.

¹⁶⁶ Ideia levantada por diversos autores devido à enorme presença africana no Rio de Janeiro. Em destaque: CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹⁶⁷ Sobre a cultura afro americana conferir entre outros: MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. *O nascimento da cultura Afro-Americana. Uma perspectiva antropológica*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Pallas-Universidade Cândido Mendes, 2003, 138p.

cariocas durante a escravidão e no pós-abolição.¹⁶⁸ Para Possidonio, a cidade era um espaço propício para a manutenção dos costumes que os diversos grupos de africanos tinham em comum, o que também permitia a criação de novos laços:

O Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, era uma cidade negra, com a presença de muitas tradições de origem africana e assim sendo, várias foram as marcas deixadas por esses grupos. Essa conclusão ganha força ao observarmos os números apresentados por Mary Karasch, nos quais escravos e libertos (pardos e negros) somavam no fim da primeira metade dos oitocentos, maioria frente à população branca. Podemos compreender então, o espaço das freguesias urbanas da cidade como um local propício para a manutenção e troca de “costumes em comum” entre africanos e seus descendentes. Acreditamos que foram esses costumes que pautaram as dinâmicas de sobrevivência entre esses grupos, permitindo a manutenção de laços antigos, bem como a criação de novos, tais como a formação de famílias, o parentesco espiritual (compadrio), a busca por irmandades religiosas, ligações interétnicas, fugas acompanhadas de formação de quilombos, entre tantas outras estratégias que permitiram a africanos e crioulos criarem possibilidades de sobrevivência dentro da sociedade escravista brasileira.¹⁶⁹

Mary C. Karasch foi pioneira nos estudos sobre a escravidão nas áreas urbanas do Rio de Janeiro. Em sua clássica obra *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*, a autora ao analisar as religiões dos escravos da cidade durante o século XIX, olhando para os cultos religiosos bantu (centro-ocidental), demonstra que é possível perceber a presença religiosa africana na corte por meio dos registros de prisões, onde os escravos eram acusados de feitiçaria. Karasch vai além e argumenta que diferente da tradição iorubá do culto, onde haveria um conservadorismo, os africanos centro-ocidentais eram mais flexíveis e aceitavam a incorporação de novos cultos, parâmetros e ícones religiosos, facilitando assim a formação de novos grupos sócio religiosos.¹⁷⁰

Com a proclamação da República, procurou-se banir alguns elementos africanos, combater os rituais religiosos e a capoeira, por exemplo, era fundamental para a eliminação da herança cultural negra. Esses elementos foram criminalizados pelo

¹⁶⁸ RIOS; MATTOS, 2004. Op. cit.

¹⁶⁹ POSSIDONIO, Eduardo. 2015. Op. cit. p.21 e 22.

¹⁷⁰ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; Ver: PARÉS, Luís Nicolau. *O rei, o pai e a morte*. Companhia das Letras. 2016. Pp. 488.

Código Penal de 1890. Porém, como afirmam Jhonata Goulart Serafim e Jeferson Luiz de Azeredo que não por tais práticas representarem um risco à sociedade, mas sim porque seus praticantes eram vistos como “perigosos” aos olhos da elite.¹⁷¹

Com a abolição, a mão de obra, que era escrava, tornou-se livre e dentro do mercado de trabalho ocupava posições inferiores ou compunha a massa desempregada.¹⁷² Nesse período, também ocorreu a migração de uma grande quantidade de pessoas vindas das regiões cafeeiras para a região central do Rio de Janeiro. Essa mudança ocorria pelo fato desses indivíduos acreditarem que encontrariam melhores condições de trabalho na Capital Federal. Serafim e Azeredo, analisando não só o Rio de Janeiro como outras localidades do Brasil, chamam a atenção para as dificuldades que encontrariam ao chegar às cidades:

Porém, ao chegar à cidade, este “ex-escravo” encontrava dificuldades ainda maiores, pois além da discriminação racial, as regiões de maior dinâmica da economia do Brasil, que compreende São Paulo e Rio de Janeiro, optavam pelo imigrante europeu, levando os negros para a marginalidade.¹⁷³

A historiadora Adriana Gomes, ao abordar a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890, nos mostra que o Governo Provisório em 1890 começou um processo de secularização do Estado, através do Decreto 119-A. Esse decreto, aparentemente, proibia a intervenção do Estado e das autoridades federais em matéria religiosa e ofereceu “plena liberdade aos cultos religiosos”.¹⁷⁴ Apoiada nos argumentos do antropólogo Emerson Giumbelli, a autora aborda que três campos podem ser discriminados a partir do Decreto 119-A. Na concepção de Gomes, o primeiro seria o

¹⁷¹ SERAFIM, Jhonata Goulart; AZEREDO, Jeferson Luiz de. A (des.)criminalização da cultura negra nos Códigos de 1890 e 1940. *Amicus Curiae*, UNESCO, V.6, N.6, 1-17, 2009, p.7 e 8.

¹⁷² Para mais, ver: CHALHOUN, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008. POPINIGIS, Fabiane. *Proletários de casaca: trabalhadores no comércio (Rio de Janeiro, 1850-1920)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. COSTA, Carlos Eduardo C. da. *Campesinato Negro no Pós-Abolição: Migração, Estabilização e os registros Cíveis de Nascimentos. Vale do Paraíba e Baixada Fluminense, RJ. (1888-1940)*. Rio de Janeiro: IFCS, 2008. (Dissertação de Mestrado).

¹⁷³ SERAFIM; AZEREDO. 2009. op. cit., p. 6.

¹⁷⁴ GOMES, Adriana. “O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890”. *Tribuna Virtual*, Ano 01, Edição nº04, maio de 2013, p.30.

“Estado” que foi terminantemente proibido de interferir na religião; o segundo seriam as “confissões religiosas” que “passariam a ter igualdade para realizarem seus cultos e proferirem a sua fé”; e a terceira seriam o “indivíduo” e todos os institutos que “usufruiriam da liberdade de culto”.¹⁷⁵

Gomes nos mostra que a garantia dessa liberdade ficaria instituída pelo Decreto 874 do Código Penal de 1890.¹⁷⁶ A autora ainda continua:

O projeto secularizador da República expressou-se em medidas articuladas de laicização do Estado, que iam dos registros civis ao ensino leigo, perpassando para os cemitérios públicos. O Decreto 119-A preconizou pela “separação”, pela liberdade e pela igualdade em torno de uma concepção generalizada do que se interpretava como religião. O Estado passaria a garantir legalidade à liberdade de os indivíduos professarem a sua fé e se fazer representar em grupos religiosos publicamente, concedendo-lhes, “pelo menos no plano jurídico, tratamento isonômico” (ORO, 2005, p. 439), sendo interpretado como grupos religiosos, sobretudo, os protestantes e os judeus.¹⁷⁷

No entanto, as religiões chamadas mediúnicas - os cultos africanos e afro-brasileiros e o espiritismo kardecista - não receberam o mesmo tratamento isonômico dado ao judaísmo, o protestantismo e o islamismo.¹⁷⁸ Assim, viraram alvo de perseguição policial e discriminação, sobre a alegação de exercício ilegal da medicina.¹⁷⁹ Isso nos mostra que essa liberdade religiosa apresentava limites. Para os praticantes de “religiões mediúnicas” havia uma dificuldade maior ainda, pois além de “ultrapassarem esses limites”, nas palavras de Gomes, também encontrariam dificuldades “numa outra ordem de cerceamento e intolerância, a criminalidade”. Para Yvone Maggie:

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.30.

¹⁷⁶ “A garantia a essa liberdade ficaria instituída pelo Decreto 847 do Código Penal Republicano, em que sob o título “dos crimes contra o livre exercício dos direitos individuais”, nos art. 179 ao 188 sancionava-se a proibição à perseguição por motivos religiosos e o impedimento e a perturbação da realização de cultos religiosos”. *Ibidem*, p..30.

¹⁷⁷ *Idem*, p.31.

¹⁷⁸ As doutrinas religiosas eram o protestantismo, judaísmo e o islamismo. Ver: SERAFIM; AZEREDO, 2009. *op. cit.*; GOMES, 2013. *op. cit.*

¹⁷⁹ GOMES, 2013. *Op. cit.*, p.31.

As homologias do discurso jurídico e do discurso da crença são marcantes. Pode-se dizer que o campo religioso se entrelaça com o jurídico-burocrático-policia e o médico e que essas instituições são cruciais para o entendimento das chamadas religiões mediúnicas.¹⁸⁰

A pluralidade religiosa e a liberdade de consciência tinham limites. Todavia, entre os seguidores espíritas e de outros cultos mediúnicos, as dificuldades de proferir a sua religiosidade tornaram-se ainda mais problemáticas. Qualquer ação referente aos cultos mediúnicos no Brasil, fossem eles espírita kardecista ou de origem africano-afro-brasileiros, durante o final do período imperial e a Primeira República, esbarrava na expressão “baixo espiritismo”.¹⁸¹ O baixo espiritismo era o termo utilizado pelos jornais, textos médicos, documentos policiais, sentenças judiciais e em análises sociológicas e antropológicas,¹⁸² para se referir às práticas religiosas africanas e afro-brasileiras que eram proibidas pelos artigos 156, 157 e 158 do capítulo III do Código Penal de 1890, que correspondia ao “Crime contra a saúde pública”. A prática ao espiritismo foi incluída junto com o curandeirismo e o exercício ilegal da medicina como crimes contra a saúde pública.

Maggie apresenta os curandeiros como indivíduos que usavam “poderes sobrenaturais” para poder curar. Sendo assim, eram acusados de produzir malefícios, o que acabava caracterizando feitiçaria. Vale lembrar que a autora, em seu celebre livro *Medo do Feitiço*, mostra a relação de interpretação das autoridades responsáveis pela repressão aos cultos de origem africana e afro-brasileiros, o papel dos peritos e delegados ao julgarem se o tipo de ação executada por um indivíduo acusado de feitiçaria tratava-se de baixo espiritismo ou de uma ação boa.

¹⁸⁰ MAGGIE, 1992. Op. cit. p.191.

¹⁸¹ GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, 2003. p. 247-281.

¹⁸² *Ibidem*, p.248.

Assim como o argumento apresentado por Maggie, Carolina Vianna Dantas nos mostra que os cultos religiosos de origem africana e afro-brasileiros estavam às margens do que era permitido e o que não era. Dantas, visando à formação da identidade brasileira, argumenta que esses cultos no imaginário político da época representavam a herança africana, a qual a sociedade brasileira em processo modernizador fazia questão de excluir.¹⁸³ Já Maggie mostra que esses cultos estavam enraizados no cotidiano da população carioca e que para isso havia um julgamento jurídico para ver o que era aceito e o que não era.¹⁸⁴

Analisando a história dos cultos mediúnicos, Emerson Giumbelli chama a atenção para a utilização do termo “baixo espiritismo”. Segundo o autor, o uso desse termo está ligado à “restrição da análise ao plano da literatura sociológico-antropológica”. Para ele, esse nível de utilização lógica e temporal está abaixo da “repressão, condenação e classificação das práticas espíritas por aparatos policiais e judiciários”, que na visão do autor merece uma atenção maior.¹⁸⁵

Dialogando com Yvone Maggie, Guimbelli busca uma visão diferente para entender os fatos acerca do “baixo espiritismo”. Ele analisa a ideia apresentada por Maggie, em que cada episódio tinha um desfecho comandado por um critério moral. A expressão “baixo espiritismo” deveria ser colocada lado a lado com outras práticas, assim criando uma hierarquização, no qual o que nivelaria tais ações seria o fato de serem julgadas como “boas ou más”, isso na interpretação jurídica e social.¹⁸⁶ E o autor avança no debate com Maggie:

Para Maggie, a hierarquização das práticas que recorriam à “mediunidade” segundo um critério moral já estaria dada pela

¹⁸³DANTAS, Carolina Vianna. A nação entre sambas, cordões e capoeiras nas primeiras décadas do século XX. *ArtCultura* (UFU). v. 13, p. 85-102, 2011; “Como demonstra a literatura sobre o assunto, dá-se uma hierarquização. No Rio o candomblé e a macumba trazem marcas deslegitimadas por reivindicarem sinais de aproximação com a África”. MAGGIE, 1992. op. cit., p.189.

¹⁸⁴ MAGGIE, 1992. op. cit., p.188.

¹⁸⁵ GIUMBELLI, 2003. op. cit., p.248.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.249.

elaboração de uma legislação, estabelecida no final do século XIX, com o fim de movimentar aparatos estatais na regulação de acusações religiosas. O recurso à categoria de “baixo espiritismo” não seria senão uma das expressões desse critério fundante.¹⁸⁷

Guimbelli acredita que mesmo o trabalho de ambos estarem inseridos em um mesmo contexto, o dele toma um caminho diferente. Para o autor, o “baixo espiritismo” seria uma *“redefinição do estatuto, da identidade e do papel desses agentes, operada primeiramente no plano das práticas repressivas e, em seguida, traduzida para os planos da jurisprudência e da análise sócio antropológico e medicalizante”*.¹⁸⁸

Acontece que o termo “baixo espiritismo” ficou referente a toda e qualquer prática religiosa que envolvesse magia, feitiço e “espíritos”. Nesse caso, adentramos a discussão que ocorreu durante a última década do século XIX sobre o termo Espiritismo. Dentro do termo “espiritismo” condenado no Código Penal de 1890, se enquadravam os cultos de origem africana e afro-brasileiros, e também o kardecismo. Um forte embate entre a Federação Espírita e o Estado foi travado para que o kardecismo fosse aceito como doutrina religiosa e desvinculada dos outros cultos, além de não ser mais enquadrada como baixo espiritismo.

2.2 - O Kardecismo e as religiões africanas e afro-brasileiras

E nem todos desses concorrentes á medicina são traficantes. Há também os bons e os ingênuos no meio da torpe exploração. Assim fomos encontrar na sua casa, á rua João Matos n.25, um popular curandeiro spirita, o Manuel Alves. Esse homem já residiu em Bomsucesso, e com os seus setenta invernos é procuradíssimo. A scena com elle foi tocante.

- Desejamos uma consulta.
- Qual! o Sr. Acreditava mesmo nessa cousas?
- Como não acreditar!
- Se acredita, entre.

Entramos. A sala tinha como ornato apenas o retrato de Allan Kardec. Manuel Alves murmurou a prece, pegou de um lápis e concentrou-se e escreveu: <O irmão presente tem um irmão que se

¹⁸⁷ GIUMBELLI,2003. op. cit., p.249.

¹⁸⁸ Ibidem, p.249.

encosta nele. É preciso pedir a Deus por esse irmão que o deixará em paz e socego. Era simples e ingênuo. O curandeiro receitou em seguida. Mas eu estava sensibilizado pela sua humildade natural e pela sua crença. Tentei dar-lhe dinheiro. Manuel Alves afastou a minha mão, tirou da estante um folheto e leu alto, para que o ouvíssemos... (GAZETA DE NOTÍCIAS, 30/01/1908, p.4)

Encontramos, neste fragmento analisado, um médium que não aceitava dinheiro pelas suas consultas e por isso João do Rio destacou sua forma de viver e como encarava o seu “trabalho”. Descrevendo o cômodo onde Manuel Alves atendia seus clientes, o cronista observou que havia um retrato de Alan Kardec. Isso nos mostra duas coisas: a primeira seria a de que já no início do século XX havia uma presença do kardecismo nos cultos africanos e afro-brasileiros. O fato de ser chamado de curandeiro, talvez nos faça imaginar que Manuel Alves tivesse entre suas muitas crenças os cultos africanos e afro-brasileiros, até mesmo por passar receitas. Para João do Rio, Manuel Alves era praticante do espiritismo, independente de qual crença ele seguisse. A condenação do espiritismo foi um dos principais pontos de briga entre a federação espírita kardecista e o Estado, no qual a federação buscava o afastamento dos cultos africanos e afro-brasileiros e o reconhecimento do kardecismo como doutrina religiosa.¹⁸⁹

A segunda é que João do Rio apresenta uma compaixão maior por esse curandeiro, talvez por influência até mesmo do retrato de Kardec na parede, pois o espiritismo de Kardec era visto com bons olhos nesse período, tratado como espiritismo branco, diferente do candomblé, dos calundus, do Tambor de mina e tantas outras práticas de origem africana e afro-brasileira no Brasil, que eram vistos como o baixo espiritismo.¹⁹⁰ Na maioria das casas de “feitiços”, o livro de Kardec aparece como instrumento do rito ali executado, como nesse exemplo:

¹⁸⁹ GIUMBELLI,2003. op. cit.

¹⁹⁰ FARIAS,2005. Op.cit. p.282 e 283.

Na macumba, instruem-nos os que vão beber a verdade das coisas na Bíblia de Allan Kardec, só se manifestam espíritos grosseiros que ainda se prendem aos instintos terrenos da vida e ainda não se libertaram da crosta vil do atrasado Planeta; almas rastejadoras, indomáveis, violentas. Todo um mundo de sofredores, ralé curtida pela dor, a esperada grande luz de Deus, que tarda a vir, mas que um dia chegará. O espectador de baixo nível intelectual, entanto, com esses, comodamente, conversa, discute, fala, pede conselhos...¹⁹¹

Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, foi o codificador da doutrina espírita, diferenciando o espiritismo com bases “científicas” do “espiritualismo” de até então.¹⁹² Kardec codificou o espiritismo em um momento histórico em que as ideias de racionalismo e evolucionismo influenciavam o pensamento filosófico científico. Isso contribuiu para a aceitação do espiritismo no Brasil. Para a Beatriz Teixeira Weber:

As codificações realizadas por Kardec foi elaborada num momento histórico em que o pensamento filosófico e científico se encontrava profundamente influenciado por ideais de racionalismo e evolucionismo, incorporando possibilidades frente a esses ideais. A explicação racional oferecida por essa doutrina facilitava a sua aceitação, principalmente a partir de uma minoria intelectual que buscava formas de articulação do religioso com o pensamento científico. No Brasil, especialmente, esses fatores foram fundamentais para a sua aceitação, fazendo com que o aspecto religioso se tornasse preponderante, desenvolvendo a capacidade de apresentar uma interpretação coerente do mundo, explicando a posição dos indivíduos na estratificação social e orientando a conduta do dia a dia.¹⁹³

Os cultos mediúnicos não foram considerados religiões na Primeira República. Sendo assim, os “espíritas” passaram a ser vigiados e perseguidos pelas autoridades responsáveis por manter a ordem. Isso ocasionou um grande debate entre os espíritas – seguidores do kardecismo – e pessoas pertencentes a outras doutrinas religiosas, principalmente os católicos.¹⁹⁴

¹⁹¹ EDMUNDO, Luiz. O Rio de Janeiro do meu tempo - 1880-1961. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. – (Edições do Se na do Federal; v. 1). p.139.

¹⁹²WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928* – Santa Maria: Ed. da UFSM; Bauru: EDUSC, 1999. p.205.

¹⁹³ Ibidem, p.205.

¹⁹⁴ GOMES,2013. Op.cit. p.63.

Os periódicos foram uma das principais ferramentas utilizadas pelos grupos religiosos para propagar suas ideias. Jornais como *Jornal do Commercio*, *Reformador* e *O Apóstolo* foram os de maior destaque.¹⁹⁵ O *Jornal do Commercio* foi o principal veículo para os debates entre os espíritas e o advogado João Baptista Pereira, que representava o Estado e foi o idealizador e legislador dos artigos que criminalizavam o espiritismo.¹⁹⁶

O Apóstolo e o *Reformador*, respectivamente jornal católico e o jornal espírita, travaram um intenso embate, em que os espíritas buscavam seu espaço em uma sociedade de domínio católico, com teorias evolucionistas que dominavam o campo das ciências e ganhavam destaque os intelectuais, como nos mostra Gomes:

Os confrontos entre católicos e espíritas, nos anos finais do Império, utilizando os periódicos *O Apóstolo* e o *Reformador*, denotam a luta constante dos espíritas em busca de espaço numa sociedade em que o catolicismo era a religião hegemônica e as teorias evolucionistas eram dominantes nas esferas científicas e intelectuais. As práticas espíritas, nesse contexto, se situavam na interseção das vertentes religiosas e intelectual-científico.¹⁹⁷

Os espíritas buscavam, perante a sociedade, o seu reconhecimento como doutrina religiosa. Procuravam a aceitação e legitimidade no espaço público e social.¹⁹⁸ A autora vai além e afirma que os espíritas “defendiam uma doutrina que se definia como um sistema científico, filosófico e moral (religioso) e que seus embates foram nos campos científico, intelectual e religioso”.¹⁹⁹

Até à implementação do regime republicano, o movimento espírita tentava se inserir no espaço social como mais um segmento religioso, disputando esse espaço com a igreja católica. Após a Proclamação da República e a efetivação do Código Penal em 1890, o espiritismo passou a ser criminalizado pelos artigos 156, 157 e 158, referentes,

¹⁹⁵ GOMES, 2013. Op.cit. p.63 e 65.

¹⁹⁶ Ibidem, p.65.

¹⁹⁷ Ibidem, p.68.

¹⁹⁸ Ibidem, p.68.

¹⁹⁹ Ibidem, p.68.

como já dito anteriormente, à tranquilidade pública nos capítulos do crime e contra a saúde pública nos artigos apresentados acima.²⁰⁰

Resumindo, qualquer pessoa não habilitada a “exercer a medicina em qualquer dos seus ramos”, “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios” e “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo”, poderia ser presa e a punição variava de seis meses a seis anos, além de uma multa que iria de 100\$ a 500\$000 mil réis²⁰¹. Nesse contexto, durante a Primeira República, as religiões mediúnicas e seus seguidores foram enquadrados nessas leis.

2.2 - Os Periódicos como cenário

Os periódicos são fontes que relatam, muitas vezes, as ações da polícia, as festas ocorridas, são os que trazem anúncios e endereço das casas onde eram praticados os candomblés e outras manifestações culturais. Os anúncios, crônicas e reportagens publicadas nos jornais nos ajudam a entender o papel desses locais de encontro, no processo de manutenção de aspectos culturais africanos e as ações dos feiticeiros. Através da análise em periódicos, é possível localizar as casas e seus frequentadores, além de analisar os aspectos culturais da sociedade.

Será utilizado, como fonte neste capítulo, periódicos que mais noticiaram a vida dos feiticeiros. Suas ações, prisões, anúncios, crônicas e muitas outras informações que nos ajudam a compreender a prática da feitiçaria e seus sujeitos no dia a dia. Os periódicos *Gazeta de Notícias (RJ)*, *O Paíz*, *Correio da Manhã*, *O Fluminense* e o

²⁰⁰ GOMES, 2013. op. cit., p.69.

²⁰¹ Código Penal de 1890. Cap III Art 156,157 e 158. Retirado: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> Acessado em: 30 de junho de 2016.

Jornal do Commercio eram os jornais de maior circulação e suas tiragens iam além dos limites da Capital Federal.²⁰²

Os periódicos, durante o período republicano, foram pontos de debates e denúncias que envolveram o espiritismo, as religiões mediúnicas, a medicina e as leis. Ana Vasconcelos Ottoni, analisando a imprensa carioca na Primeira República, nos mostra que a mesma teve importante participação em apontar os principais fatores que elevavam a criminalidade no período. Mesmo analisando um objeto de pesquisa diferente deste trabalho – Ottoni analisa a gatunagem na Capital Federal – o estudo feito pela autora se torna importante, pois “ladrões” e “feiticeiros” muitas vezes circulavam nos mesmos locais. Seguindo uma reportagem combativa da *Gazeta de Notícias* de 15 de dezembro de 1904, vislumbra-se que os ambientes de cura eram também um reduto de ladrões e de contraventores:

Um <<zunga>>

A polícia da 13ª, - representada pelo inspector Solanez, acompanhado de praças, deu cerco ante-hontem a uma casa da rua Visconde de Figueiredo, junto a um barracão, onde estava há muito estabelecido como um <<zunga>> (hospedaria suspeita e barata) o crioulo Felicíssimo do Espírito Santo.

Nessa casa praticava-se a feitiçaria segundo os mais exquisitos processos (vide Religião no Rio, de João do Rio).

A freguesia era enorme, para obter amores difíceis ou fortuna rápida; mas, além disso, a casa servia para couro de ladrões e de rameiras baratíssimas, prestando-se também Felicissimo a comparar objectos roubados.

A auctoridade effectuou a prisão do feitiçeiro receptador, de João de tal, o Campos Salles, ladrão muito conhecido e de três mulheres: e apprehendeu grande quantidade de objectos, evidentemente producto de roubo, como talheres de prata e de christoffe, roupas de alto preço, caixas de jóias, etc. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 15/12/1904, p.1)

Ottoni argumenta que essa grande quantidade de notícias relacionadas a contravenções pipocava no Rio de Janeiro durante o período Republicano, onde a cidade passava por diversas transformações e que na visão da imprensa, a busca por

²⁰² O julgamento do alufá Rufino em Recife foi acompanhado pelos jornais do Rio de Janeiro, principalmente o *Gazeta de Notícias (RJ)*. Ver: REIS; GOMES; CARVALHO, 2010. Op. cit.

uma cidade moderna e civilizada, não apenas traria benefícios, mas também um aumento e aperfeiçoamento da criminalidade. A autora define que para os jornais, civilização significaria uma série de transformações na qual a sociedade passava e que trariam para a sociedade moderna o seu “aperfeiçoamento material, intelectual e cultural”.²⁰³ A autora destaca: “*No jornalismo da época, o termo “civilização” era entendido como uma sucessão de transformações por que passava a sociedade moderna e que nela desencadearia o seu aperfeiçoamento material, intelectual e cultural*”.²⁰⁴

Otoni, mais uma vez, chama a atenção para as observações apontadas pelos periódicos na época, em que as principais causas para o aumento da criminalidade estavam associadas à “racionalidade intelectual e econômica dos ‘novos tempos’ e à valorização do dinheiro e riqueza na sociedade capitalista em expansão”.²⁰⁵

Nelson Werneck Sodré, ao escrever sobre a história da imprensa no Brasil, chama a atenção para o fato de durante a República, os jornais que anteriormente eram pequenos passaram a serem empresas jornalísticas, cada vez mais complexas, além de uma grande indústria gráfica. Esse aumento da produção de periódicos veio acompanhado do aumento do mercado consumidor, que cada vez mais se interessava por diferentes temas e atores sociais.²⁰⁶

Como trabalhado no capítulo anterior, os feiticeiros e a feitiçaria se enquadravam nessas categorias que Werneck apontou. Eram atores sociais que

²⁰³ OTTONI, A. V. Cenários do crime: imprensa e a geografia da criminalidade no Rio de Janeiro (1900-1920). In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social. Natal: Simpósio Nacional de História, 2013. p.2.

²⁰⁴ Otoni, 2013. op. cit., p.7

²⁰⁵ Ibidem, pag. 8. “Mas a exigência dos ‘grandes larápios e criminosos’ na cidade – sejam eles violentos ou não-violentos – era atribuída pela imprensa como sendo resultado não só do desenvolvimento capitalista e da influência da literatura policial, mas também uma consequência ‘natural’ e ‘inevitável’ do progresso e desenvolvimento urbano”. Em outra parte: “A relação intrínseca que a imprensa buscava traçar entre o progresso e o desenvolvimento urbano com o advento dos grandes criminosos na cidade era explicada pela ideia de estes almejando ‘enriquecer ilícitamente’ sentiriam atraídos pelas vias públicas da época, pois elas se tornaram nestes novos tempos, lugares para galerias e vitrines”. Otoni, 2013. op. cit., p.6 e 7.

²⁰⁶ SODRÉ, Nelson Werneck. História da Imprensa no Brasil. São Paulo: Mauad, 1994.

ganhavam destaque cada vez maior no cotidiano carioca. Suas ações, muitas vezes descritas nos periódicos e acompanhadas de perto pela polícia, acabavam virando capítulos emocionantes de uma novela real. Os periódicos eram a janela onde era possível acompanhar a ação dos feiticeiros durante a Primeira República.

Podemos fazer um rápido exercício para sabermos o quanto os jornais noticiavam a vida desses indivíduos. Analisando os periódicos da época, durante o recorte desta pesquisa (1890-1919)²⁰⁷, chegamos a um número de quantas vezes as palavras feiticeiro, feitiçaria, espiritismo e curandeiro aparecem nos periódicos. Vale ressaltar que tomamos para análise apenas essas palavras por serem utilizadas com mais frequência e as que apareceram mais vezes nas pesquisas. Vejamos a tabela abaixo:

Tabela 1: PALAVRA FEITICEIRO ENTRE 1890 A 1919

Periódicos	Ano	Ocorrência
Gazeta de Notícias	1890 a 1919	674
O Paiz	1890 a 1919	650
Jornal do Brasil	1890 a 1919	511
Correio da Manhã	1901 a 1919	449
O Fluminense	1890 a 1919	171
Jornal do Commercio	1890 a 1899	124

Fonte: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>

Ao procurarmos a palavra “feiticeiro” entre os periódicos cariocas de 1890 a 1919, observamos que aparecem 2.585 ocorrências envolvendo feiticeiros. Essas ocorrências podem estar atreladas a notícias sobre prisões, anúncios, propagandas, folhetins, entre outras situações. O jornal *Gazeta de Notícias* aparece como o que mais trouxe em suas páginas esse termo. De 1890 a 1899, o *Gazeta de Notícias* reportou 250

²⁰⁷ Vamos alongar o recorte em mais nove anos, pois eles acompanham o sistema de busca dos periódicos na Hemeroteca digital. Os recortes vão para pesquisa vão de 1890-1899, 1900-1909, 1910-1919.

vezes a palavra. Falamos do periódico que se notabilizou por trazer em suas páginas inúmeros casos sobre os feitiçeiros no período republicano. Esse número aumenta para as duas décadas seguintes, indo para 424 vezes. Como vimos no capítulo anterior, a primeira década do século XX foi marcado pela publicação do livro “Religiões do Rio” e o Almanaque do Feitiçeiro, ambos feitos por João do Rio, famoso editor do periódico. Essas duas publicações tiveram a *Gazeta de Notícias* como seu primeiro espaço de contato com o público.

Outros periódicos como *Correio da Manhã*, *O País* e *Jornal do Brasil* também apresentam um grande número de ocorrências. Estamos aqui observando apenas alguns dos jornais de maior circulação na época. Ao fazer a pesquisa, encontramos mais de cinquenta periódicos, aumentando consideravelmente a quantidade que apresentamos acima e reforça a ideia de que os feitiçeiros não eram negligenciados nem omitidos pela imprensa no período.

O *Jornal do Commercio*²⁰⁸ e o *O fluminense* merecem destaque aqui. Durante a última década do século XIX, o *Jornal do Commercio* trouxe em suas páginas dezenas de casos em que a ação de feitiçeiros era o ponto central, além de ser um dos campos de debate entre a Federação espírita, a igreja católica e o Estado, na discussão sobre a criminalização do espiritismo. Já o periódico *O Fluminense*, que era um jornal originário de Niterói, é outro importante veículo de informação que nos ajuda a entender as redes de sociabilidade e de atuação dos feitiçeiros no período. Analisando os periódicos citados acima, deparamo-nos várias vezes com casos de feitiçeiros que habitavam “do outro lado da ponte”, aonde uma considerável parcela da população ia para se consultar com os feitiçeiros da cidade de Niterói. Como exemplo, destaco o caso do feitiçeiro “Breves”, que nas palavras de João do Rio, era “de crônica nefasta” e que

²⁰⁸ O *Jornal do Commercio* analisado foi encontrado até 1899 no site da hemeroteca, diferente dos outros que possuem disponíveis suas edições do século XX.

além de feiticeiro, teve um curioso caso acompanhado pelo *Jornal do Commercio* e a *Gazeta de Notícias*, a sua nomeação a subdelegado de polícia da cidade niteroiense.

Tabela 2: PALAVRA FEITIÇARIA ENTRE 1890 A 1919

Periódicos	Ano	Ocorrência
Correio da Manhã	1901 a 1919	322
Jornal do Brasil	1890 a 1919	241
Gazeta de Notícias	1890 a 1919	125
O Paíz	1890 a 1919	105
Jornal do Commercio	1890 a 1899	45
O Fluminense	1890 a 1919	43

Fonte: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>

Ao buscarmos a palavra feitiçaria, deparamo-nos com um número bem menor de ocorrências. Analisando a tabela 2, são 881 em três décadas. Talvez, a sociedade carioca e os jornais se interessassem mais pelos agentes da feitiçaria, os feiticeiros. Isso poderia explicar a menor quantidade de ocorrências referentes à feitiçaria em relação ao termo feiticeiro.

Já a palavra “curandeiro” ou “práticas de curandeirismo”, quando utilizadas nos periódicos, estavam associadas na maioria das vezes às palavras “feiticeiros” e “feitiçaria”. O termo “feiticeiro” acabava se tornando generalizador para denominar os praticantes de medicina popular.

Tabela 3: PALAVRA CURANDEIRO ENTRE 1890 A 1919

Periódicos	Ano	Ocorrência
O Paiz	1890 a 1919	198
Gazeta de Notícias	1890 a 1919	190
Jornal do Brasil	1890 a 1919	143
Correio da Manhã	1901 a 1919	122
O Fluminense	1890 a 1919	102
Jornal do Commercio	1890 a 1899	84

Fonte: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>

O espiritismo é a palavra – das que nos propomos a pesquisar - com mais ocorrência nos jornais analisados. Foram 5.723 ocorrências (Tabela 4). O termo espiritismo poderia se referir tanto ao kardecismo quanto para as religiões mediúnicas de origem africana ou afro-brasileiras. Talvez, seja o termo que mais direcione o seu real sentido no período. O que entendemos por isso? O termo Feiticeiro nos jornais poderia valer tanto para descrever um indivíduo que de fato estaria praticando sortilégios, bruxaria, magia – ou qualquer outra designação que se dava no período -, como também para definir alguém com habilidades “especiais” em determinadas áreas.

Tabela 4: PALAVRA ESPIRITISMO ENTRE 1890 A 1919

Periódicos	Ano	Ocorrência
Jornal do Brasil	1890 a 1919	1793
Correio da Manhã	1901 a 1919	1679
Gazeta de Notícias	1890 a 1919	909
O Fluminense	1890 a 1919	592

O Paiz	1890 a 1919	582
Jornal do Commercio	1890 a 1919	168

Fonte: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>

Já o termo espiritismo está quase na sua totalidade designando ações mediúnicas, curandeirismo, feitiçaria, kardecismo, entre outras categorias que se aproximam desse perfil. O que nos permite observar como o assunto é pertinente no cotidiano carioca. Nos anos de 1890 a 1899, o termo teve 490 ocorrências, número razoável comparado às outras palavras estudadas (tabela 4). Durante a primeira década do século XX (1900 a 1909), foram 1.795 (tabela 4). Observemos que o número mais que triplica. É um período, como vimos anteriormente no texto, de forte debate acerca das definições de espiritismo e também pelo fato de a cidade do Rio de Janeiro se encontrar inundada de indivíduos com diversas crenças espirituais. É um período também em que as religiões mediúnicas apareceram em Revoltas e sofreram forte repressão.²⁰⁹

De 1910 a 1919, o número de ocorrências é de 3.438 (tabela 4), o dobro da década passada. Esse aumento pode ter ocorrido por fatores decorrentes do processo de repressão e permissividade dos cultos mediúnicos na Capital Federal. Durante a década de 1910, essas religiões mediúnicas entraram em um cenário aparentemente diferente.

²¹⁰ Podemos imaginar hipoteticamente duas causas para esse aumento das ocorrências: 1º - o kardecismo começava a se consolidar, mesmo que aos poucos, como uma doutrina religiosa; 2º - a “macumba” estava presente no cotidiano carioca também

²⁰⁹ Ver também: CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril. Variola, vacina e vacinofobia. *In Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras.1996; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. Barricadas da Saúde: vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da primeira República – 1ª Ed, - São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

²¹⁰ As duas primeiras décadas da República foram marcadas por uma forte repressão, na qual essas doutrinas, que ao mesmo tempo em que ocupavam toda a cidade do Rio de Janeiro, mantinham-se às margens da lei.

através do avanço do mercado fonográfico, no qual diversas músicas apresentavam elementos das religiões africanas e afro-brasileiras, sendo alguns pontos de candomblé gravados e vendidos aos montes.²¹¹

2.3 - Feitiçaria e Feiticeiros

Suzana Pinho Pêpe dialoga com diversos intelectuais que durante a produção de suas obras enquadraram o termo feitiçaria no uso do seu objeto de pesquisa. Apoiada na ideia do antropólogo Peter Geschiere, Pêpe nos mostra que a tradução do termo “feitiçaria” como “bruxaria”, “magia” e “sorcellerie” “é precária pelas implicações pejorativas que assumiu no ocidente.”²¹² Com o passar do tempo, o termo foi ficando cada vez mais presente no dia a dia das pessoas a partir do século XX, através de rádios, televisão e jornais, anúncios de terapia com curandeiros tradicionais.²¹³

A ideia de feitiçaria se restringia a um número limitado de pessoas, pelo fato de historicamente tanto a feitiçaria quanto a bruxaria serem vítimas de perseguição e acusações. Nas palavras de Pepê, “deixando as pessoas num claro estado de vulnerabilidade”. Dentro desse conceito, as religiões fetichistas – nome muitas vezes atribuído às religiões africanas e afro-brasileiras no período Imperial e também presente durante o período da Primeira República – eram aquelas que apresentavam culto ao Fetiche, palavra essa utilizada na língua francesa e que derivou da palavra “Feitisso” do português, que tem como significado “coisa feita”.²¹⁴

²¹¹ Ver: VIEIRA, C. M. Música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia no pós-abolição (1902-1927). In: XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, 2015, Florianópolis. XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, 2015; ABREU, M. C. Histórias Musicais da Primeira República. ArtCultura (UFU). v. 13, p. 74-94, 2011.

²¹² PÊPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: Terminologia e Apropriações – In: Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* Nº 3, junho/2009.

²¹³ *Ibidem*, Pág.53.

²¹⁴ PÊPE, 2009. op. cit., p.53.

Os termos *fetiche* e *fetichismo* marcaram as teorias sociais e científicas em diversas disciplinas a partir do século XIX, dentre elas a etnografia, a história das religiões, a sociologia, a psicanálise e a psiquiatria clínica, além da filosofia da estética modernista.²¹⁵

Na língua portuguesa do século XIV, “bruxaria” tinha o mesmo significado que “feitiçaria”, tendo o feitiço, que é o objeto da feitiçaria, e o feitiçeiro.²¹⁶ Nos séculos XV e XVI, existiram leis contra a feitiçaria como a “Lei dos Feitiçeiros”, de 1403, e depois absorvida pelo Código de Afonso V.

A autora ainda afirma que de fato houve uma mistura entre “Feitiçaria” e “bruxaria” e que essa mistura se deu pela incompreensão dos europeus em relação à “essência das práticas de feitiçaria que ocorriam na África”.²¹⁷ Pêpe nos mostra que dentro das observações de William Pietz²¹⁸, o termo feitiço, durante a primeira metade do século XVII, concentrava-se nos locais de rotas comerciais que contavam com grande trânsito de comerciantes europeus. Os protestantes faziam confusão entre o cristianismo, islamismo e o paganismo, dificultando assim o entendimento da concepção de feitiçaria nas culturas africanas:

A palavra “feitiço” era usada naquela época, pela população afro-portuguesa do Senegal, nas leis islâmicas de cidades à altura do Rio Gambia, no Reino Mande de Serra Leoa, pelas populações africanas que tinham contato com europeus na costa do Ouro e na Costa dos Escravos.²¹⁹

Pepê argumenta que no continente africano, os termos feitiçaria e bruxaria, feitiçeiro e bruxo encontravam significados diferentes, além de encontrar “correspondência nas línguas africanas”.²²⁰ Dialogando com Max Gluckman, a autora argumenta que os africanos apresentavam conhecimentos técnicos, científicos e

²¹⁵ Ibidem, p.53.

²¹⁶ Ibidem, p.55.

²¹⁷ Ibidem, p.55.

²¹⁸ Ibidem, p.56.

²¹⁹ Ibidem, p.55.

²²⁰ PÊPE,2009. op. cit., p.55.

precisos. As leis eram diferentes daquelas que se encontravam entre os europeus e dentro do seu sistema abordavam e raciocinavam com clareza e distinguem as questões.²²¹ Seguindo a linha de raciocínio de Gluckman, Pêpe ressalta:

... o africano nasceu numa sociedade em que se acredita na bruxaria e, por essa razão, a estrutura mesma de seu pensamento, desde a infância, compõe-se de ideia mágica e mística. Além deste argumento que utiliza para diferenciar a lógica africana da europeia. Gluckman (1991, p.13) ressalta a importância de ser a bruxaria coisa vivida, muito mais do que raciocinada, acrescentando, ainda, que todas as ações cotidianas dos africanos estão relacionadas a ela, portanto, é preciso enfrenta-la.²²²

A autora finaliza que o europeu não conseguiu aprender na prática a essência da feitiçaria no continente africano, e confundiu com a bruxaria que se desenvolvia na Europa. Para ela, “a mistura dos termos deve-se ao fato de que os europeus passaram tendo como referência as práticas ocidentais de idolatria e da crença no diabo”²²³

Na obra “*O candomblé da Barroquinha – Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*”, Renato da Silveira, ao analisar o calundu de Luiza Pina, dedica-se a entender a figura do feiticeiro-curandeiro. Para isso, ele dialoga com C. Estermam. Para Estermam, a figura do curandeiro-adivinho - um dos tipos mais encontrados e procurados no Rio de Janeiro – é o quimbanda.²²⁴ Silveira completa o seu argumento utilizando as explicações de Oscár Ribas:

A quimbanda é o adivinho-curandeiro, o necromance, o exorcista. Trata das enfermidades, diagnosticando por adivinhação, debela os azares; restabelece a harmonia conjugal ou provoca a inimizade; concede poderes para o domínio no amor ou para a anulação de demandas. Embora não seja esse o seu verdadeiro mister, também pode causar a morte. [...]. Quando tratando alguém ou dirigindo um ritual, assume a qualificação de pai ou mãe-de-umbanda.²²⁵

²²¹ Ibidem, p.57.

²²² Ibidem, p.58.

²²³ Ibidem, p.66.

²²⁴ SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro baiano de Keto Salvador*: Edição Maianga, 2006.

²²⁵ Silveira,2006. op. cit., p.209.

Ribas acrescenta que umbanda é a ciência do quimbanda, “o tratamento preceituado por quimbanda”. Silveira analisa o artigo “*O que é um feiticeiro?*” de Estermann, em que o autor explicita que existem três tipos de feiticeiros: 1 – “São os agentes de todos os malefícios que enchem de terror as populações nativas”. Esses são os feiticeiros propriamente ditos; 2 – “Os adivinhos que descobrem as coisas e os autores das desgraças, doenças e outros males”; 3 – “Os curandeiros que com mesinhas procuram trazer a cura aos doentes ou simplesmente às vítimas de malefícios”.²²⁶

Para Silveira, há uma diferença entre os dois autores. Estermann aponta a umbanda como ciência e tratamento. Já Ribas a vê como ciência. Assim, Silveira considera essa diferença sutil, pois uma implica a outra. Ele faz ressalvas aos dois trabalhos, apresentando em sua opinião alguns aspectos que tanto Ribas quanto Estermann não se atentam:

... nenhum dos dois [Esterman e Ribas] observa que o quimbanda trata propriamente das enfermidades de natureza psicológica ou espiritual, diferentemente do curandeiro, que sempre opera em estado de vigília e trata de doenças físicas, mesmo as mais graves.²²⁷

Chama atenção também para um quarto tipo de feiticeiro: “Na sua classificação dos ‘feiticeiros’, Estermann também não leva em consideração um quarto especialista que opera em transe”²²⁸. Analisando algumas questões de acusações de feitiçarias recaídas sobre os escravos na região sudeste do Brasil, durante o período Imperial (século XIX), Luiz Alberto Couceiro aponta que “as acusações de feitiçaria pesquisadas nos arquivos estavam ligadas a assassinatos ou ameaças de assassinatos, praticados por escravos contra os senhores e seus empregados, bem como insurreições ou ameaças de insurreições de escravos”.²²⁹

²²⁶ Ibidem, p.210.

²²⁷ Ibidem, p.210.

²²⁸ Ibidem, p.210.

²²⁹ COUCEIRO, Luiz Alberto. Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil - *Revista Afro-Ásia*, nº 38, (2008). p.212.

De acordo com o autor, o *Código Criminal* do Império do Brasil de 1830 não condenava a prática de feitiçaria como crime, diferente das *Ordenações Filipinas*²³⁰ de 1823 e do *Código Penal* republicano, de 1890. Couceiro explica:

No Título 3 do Livro 5 daquelas Ordenações, intitulado “Dos Feiticeiros”, podemos ler sobre uma série de atitudes consideradas como sendo “feitiçaria”, mas não encontramos definição alguma desta palavra. O acusado de feitiçaria deveria pagar três mil réis ao acusador, ser açoitado no braço, em plena vila onde residisse, e degredado para o Brasil. A acusação de feitiçaria também aparece em outra situação nas Ordenações. No Título 88 do Livro 4, “Das causas porque o pai ou mãe podem deserdar seus filhos”, o Item 7 fala em deserção no caso de alguém “usar de feitiçaria ou conversar com feiticeiros”. Em seguida, uma nota intitulada “Feiticeiros” faz uma longa análise das hipóteses de surgimento da expressão e conclui que não é possível definir feitiçaria e nem feiticeiro (a).²³¹

Vale ressaltar que, assim como foi mostrado anteriormente no texto, o Código Penal de 1890 também regulava a crença, mas sem uma definição clara de “feitiçaria”.²³² Couceiro nos mostra que as palavras “feitiçaria” e “feiticeiro” não estavam presentes no *Código Criminal* do Império.²³³ Para o autor, a documentação criminal do período vai além, e chama a atenção para a falta de “acusações de crença e prática de feitiçaria para abertura de um processo criminal”. Também apresenta a ideia de que a crença no poder do feitiço era forte no período Imperial e o Código Criminal não condenava tais práticas, fazendo com que indivíduos que cometiam tais ações – como a feitiçaria – fossem punidos em outros crimes²³⁴:

²³⁰ Em 1603, publicaram-se as *Ordenações Filipinas*, mandadas compilar por Filipe I, que, em Portugal, vigoraram até 1868. No Brasil, as *Ordenações Filipinas*, por força da lei de 20 de outubro de 1823, vigoraram até 31 de dezembro de 1916, como subsídio do direito pátrio, e só foram, definitivamente, revogadas pelo *Código Civil* de 1917. Abud: COUCEIRO, Luiz Aberto. Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil - *Revista Afro-Ásia*, n° 38, (2008). p.212.

²³¹ *Ordenações Filipinas*, disponível em <<http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l4p931.htm>>, acessado em 14/08/2007. Idem. Couceiro. Pág. 212 e 213.

²³² Códigos penal 1890. Cap III Art 156,157 e 158. “Tais inflações poderiam resultar na prisão do acusado, que variavam de seis meses a seis anos, além de uma multa que iria de 100\$ a 500\$000 mil reis”.

²³³ COUCEIRO, 2008. op. cit. p. 213.

²³⁴ Não é comum encontrar processos criminais diretamente ligados a tais práticas, o que nos leva pensar que esses indivíduos que eram presos por violar as leis do Código Penal, eram indiciados em outros crimes. Pensando em uma prática cultural diferente desta pesquisa, Mark Hertzman em seu livro “Making Samba” aponta para a relação entre sambistas e policiais nas primeiras décadas do século XX no Brasil. Analisando mais de 400 processos criminais, Hertzman concluiu que mesmo o samba estando fora dos

Como nos arquivos brasileiros, os documentos relativos aos crimes cometidos no Império, grosso modo, estão organizados pelos artigos daquele Código, não podemos encontrar as acusações de crença e prática de feitiçaria como motivos legais para a abertura de um processo criminal. Entretanto, encontramos esta acusação diluída em outras fontes, como um processo criminal de homicídio, outro de estelionato, notícias de jornais e correspondências privadas de delegados de polícia e ministros da justiça. Além destas fontes, não é novidade a existência de romances que narram histórias nas quais personagens chamados de feiticeiros aparecem como agentes centrais da trama. Estas informações demonstram que a crença no poder do feitiço e dos feiticeiros existia no Império do Brasil e que não havia lei alguma que punisse os acusados de feitiçaria, ao contrário do período colonial e do republicano. As pessoas eram punidas não por serem feiticeiras e nem por praticarem a feitiçaria, mas sim por estelionato, homicídio e demais crimes prescritos pelo Código Criminal.²³⁵

Gabriela Sampaio, no livro *“Nas trincheiras da cura – As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*, dialogando com Yvone Maggie, argumenta que “ Se essa crença não fosse compartilhada, não haveria diferenciação na repressão e todos os cultos seriam igualmente combatidos”.²³⁶ Para Maggie, a estimulação das autoridades para se denunciar tais práticas acabou por reforçar a crença.²³⁷ Sampaio também chama a atenção para o fato da existência dos cultos ir além da autorização ou não das forças da lei, dependia também dos interesses e concepções dos indivíduos que praticavam tais ações, mesmo sofrendo forte repressão.²³⁸

paradigmas da lei durante grande parte da Primeira República, não era vítima de forte repressão por parte da polícia. Na maioria das vezes os sambistas eram presos por outros crimes e não por fazer samba. HERTZMAN, 2013. op. cit.

²³⁵ Couceiro, 2008. op. cit., p.213 e 214.

²³⁶ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001. p.152.

²³⁷ Ibidem, p.152.

²³⁸ “Ao afirmar que a repressão reforça a crença, Maggie mostra que, na sua opinião, as práticas de feitiçaria seriam talvez bem mais fracas se fossem esquecidas pelas autoridades... é importante lembrar toda a forte tradição ligada àquelas práticas, todas as motivações e os significados daquelas atividades para os grupos que delas participam. Isso acaba ficando pouco trabalhado na argumentação da autora, que se preocupa mais em investigar os mecanismos da repressão do governo republicano. Sem desconsiderar o cuidadoso trabalho da autora, vale lembrar que a existência daqueles cultos não dependia apenas da aprovação ou não das autoridades, mas dos interesses e concepções dos participantes, apenas de toda a repressão sofrida”. SAMPAIO, 2001. op. cit., p.152.

2.4 - Gente de santo, curandeiros, entre outros: Os donos dos feitiços

João do Rio, em *“As Religiões do Rio”*, mostrou que para os alufás, as administrações religiosas e judiciárias ocorriam de acordo com seus princípios religiosos “independente da terra que vivem”.²³⁹ Os alufás chamavam os praticantes do candomblé (ou como o próprio João do Rio cita “gente de santo”) de *“auauadó-chum”*. A “gente de santo” chama os alufás de “malês”. Mesmo com diferenças significativas nas suas tradições, aproximam-se em outras como a língua e alguns ritos nas suas práticas religiosas. João do Rio também aponta para outros fatores que aproximam os Alufás dos “auauadó-chum”:

Mas o que não sabem os que sustentam os feiticeiros, é que a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S. Cipriano. Os maiores alufás, os mais complicados pais-de-santo têm escondida entre os tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do S. Cipriano. Enquanto criaturas chorosas esperam os quebrantos e as misturadas fatais os negros soletram o S. Cipriano, à luz dos candeeiros...²⁴⁰

O livro de São Cypriano é um livro que contém rezas, mandingas e mágicas. Ele foi muito utilizado pelos feiticeiros, durante o período final do Império e início da República. Era comum encontrar referências ao livro nas páginas dos periódicos da época. Eram anunciados para venda ou vinham nas notícias que davam conta das batidas policiais nas casas dos feiticeiros, e no meio do material apreendido lá estava o livro de São Cypriano. Ainda hoje, é possível comprar os feitiços de S. Cypriano em livrarias. O livro era de fácil acesso e qualquer aspirante a feiticeiro poderia comprar o seu e começar a fazer suas “mágicas”, desafiando as autoridades e fascinando a população. Acontece que esse material na mão dos feiticeiros aumentou ainda mais o poder destes indivíduos no período. Vejamos essa notícia publicada no periódico *“A Imprensa”* de 6 de março de 1900:

²³⁹ João do Rio, op, cit, p. 4.

²⁴⁰ Ibidem; p.4 e 13.

Imagem 6: Anúncio do livro de S. Cypriano

Acaba de chegar de Lisboa :

O GRANDE E VERDADEIRO
LIVRO DE S. CYPRIANO
 OU
O TESOIRO DO FEITICEIRO

É este o verdadeiro, o único verdadeiro ! Nunca exemplar algum igual foi vendido no Brasil. Sabendo eu que em Portugal, em uma pequena aldeia da provincia de Traz 'os Montes, existia um livro de S. Cypriano, que diziam os antigos do lugar era um livro milagroso, extraordinario e verdadeiro, pois tudo o que nelle se lia eram factos que se realizavam; depois de muitos empenhos consegui do seu possuidor, antigo e rico fidalgo, uma cópia, a qual mandei reproduzir no Porto, e que hontem recebi da Alfandega, conforme se poderá verificar do manifesto do dia 11 de fevereiro ultimo.

O Livro de S. Cypriano, que acabei de publicar garante, que é o único verdadeiro, o antigo o que ainda ninguém no Brasil conhece, pois foi unicamente adquirido por mim para ser vendido aqui.

Faço esta declaração para que não o confundam com a chusma de livreco que por ahi ha sem o mesmo título e que são feitos por ganancia para xeporar o publico.

Um colossal volume	3\$000
Pelo correio, registrado	4\$000

LIVRARIA CRUZ COUTINHO
 - DE -
JACINTHO RIBEIRO DOS SANTOS
78 RUA DE S. JOSE' 78
 RIO DE JANEIRO

Fonte: (A IMPRENSA, 06/03/1900,p.1)

(É este o verdadeiro, o único verdadeiro! Nunca exemplar algum igual foi vendido no Brasil. Sabendo que em Portugal, em uma pequena aldeia da provincia de Traz os Montes, existia um livro de S. Cypriano, que diziam os antigos do lugar era um livro milagroso. Extraordinario desempenho conseguiu do seu possuidor, antigo e rico fidalgo, uma cópia, a qual mandei reproduzir no Porto, e que hontem recebi da Alfandega, conforme se poderá verificar do manifesta do dia 11 de fevereiro último. O Livro de S. Cypriano, que acabei de publicar garante, que é o único verdadeiro, o antigo a que ainda ninguém no Brasil conhece, pois foi unicamente adquirido por mim para ser vendido aqui. Faço esta declaração para não confundirem com a chusma de livreco que por ahi há como mesmo título e que são feitos por ganancia para explorar o público). (A IMPRENSA, 06/03/1900, p.1)

Percebemos que o livro mais utilizado pelos praticantes de feitiçaria era vendido nas livrarias e bancas de jornal e que na maioria das vezes vinha da Europa, passando pela alfândega. Custando entre 3\$000 e 4\$000 mil réis, permitia que diversas pessoas tivessem acesso e pudesse comprar começando a fazer feitiços pelas ruas da Capital Federal. Uma vez que o livro de São Cypriano foi uma das principais ferramentas utilizadas pelos curandeiros, feiticeros, alufás, pais-de-santo, charlatães e outros

indivíduos que praticavam os sortilégios e as magias pelo Rio de Janeiro. Mesmo que muitas pessoas possuíssem o livro, será que todas elas sabiam ler? O público consumidor do material era composto por pessoas que provavelmente não tiveram acesso a uma educação de qualidade ou simplesmente não foram alfabetizados.²⁴¹ Ao analisarmos os dados dos censos do final do Império e início da Primeira República (1872 e 1890)²⁴² e o de 1920²⁴³, percebemos que aproximadamente dois terços da população da Capital Federal eram analfabetos – ou não letrados -. É possível assim, pensarmos que o fato de um feitiçeiro possuir o livro de S. Cypriano durante esse período dava status e poder ao feitiçeiro, uma vez que a própria bibliografia do período já chamava a atenção para o fato de o livro ser uma ferramenta fundamental no arsenal da feitiçaria.

Ainda dentro deste debate, surgem outras questões. Por que as autoridades não proibiam a venda do livro? Por que elas não iam à Livraria Cruz Coutinho, propriedade de Jacinto Ribeiro dos Santos, que ficava na Rua de São José n.76, fechá-la e prender o seu dono por vender o livro utilizado em seções de baixo espiritismo? Esse caso é um desses ingredientes que encontramos no meio desse emaranhado que era a relação entre as práticas religiosas de origem africana e afro-brasileiras, as autoridades, a lei, e a

²⁴¹ Ver: PALMA FILHO, J. C. *Pedagogia Cidadã – Cadernos de Formação – História da Educação* – 3. ed. São Paulo: PROGRAD/ UNESP/ Santa Clara Editora. 2005, p. 49-60.;

²⁴² “Em 1872 a taxa de analfabetismo para o conjunto do País é de 82,3% para as pessoas de 5 anos ou mais (gráfico 2), situação esta que se mantém inalterada pelo menos até o segundo Censo, realizado em 1890 (82,6%), já no início da República... Do primeiro ao segundo Censo (de 1872 a 1890), as taxas de analfabetismo mantiveram-se praticamente no mesmo nível, tanto para o País como um todo quanto para a quase totalidade das unidades do Brasil. Apenas Rio de Janeiro (como definido acima), Rio Grande do Sul e Santa Catarina evidenciaram tendência nítida de queda em suas taxas de analfabetismo, já entre o primeiro e o segundo Censo. Não há, portanto, razão para deter-se na análise do Censo de 1890. Por sua vez, o Censo 1900 não é parâmetro seguro para qualquer avaliação da tendência do analfabetismo. O motivo é simples: o sub-recenseamento de extensas áreas rurais em 1900 resultou em subestimação do analfabetismo para várias Unidades da Federação e, conseqüentemente, para o conjunto do País. Esta é a razão por que se tem deixado de lado o Censo 1900 nos estudos sobre analfabetismo (Ferrari, 1985). Importa, por isso, dirigir a atenção para o próximo Censo – o de 1920”. FERRARO, A. R. ; KREIDLOW, Daniel . *Analfabetismo no Brasil: configuração e gênese das desigualdades regionais. Educação e Realidade* , Porto Alegre, v. 29, n.2, p. 179-200, 2004. p.182 e 185.

²⁴³ No Censo de 1872 o Rio de Janeiro apresentava 74,2% da população analfabeta. Em 1920 a porcentagem caiu para 53,4%. *Ibidem. Op.cit.*

sociedade. Muitas vezes, na apreensão dos materiais encontrados nas casas de dar fortuna, ou em casa onde simplesmente se exerceu a prática de feitiçaria, era comum encontrar o livro de São Cypriano no meio, junto com outros objetos que são utilizados nos rituais. Então por que não proibir a venda de algo que será apreendido? Existiam também outros livros destinados a outras práticas condenáveis pelo Código Penal.

Seguimos aqui com outro exemplo: o “Livro da Bruxa ou o Manual da Cartomante”. Esse manual era dividido em cinco partes correspondentes:

Primeira Parte – *Manual da Cartomante, contendo a maneira de se deitar as cartas, para se conhecer o futuro, saber como será sucedido nos seus negócios, nas suas empresas e nos seus amores; a boa ou a má estrela que nos acompanha, felicidades e desgraças, se casará ou não e com quem, se com moço ou velho, rico ou pobre, feio ou bonito, também para a descoberta de objetos roubados, etc., etc.*
Segunda parte – *Magnetismo e somnambulismo, ensinando as melhores regras para magnetisar objetos, as pessoas, os animais, etc.*
Terceira parte – *Hypnotismo, tratado completo e explicativo de tudo quanto se escreveu no Egipto, na Judéa, na Grecia e em Roma, desde muito antes de Christo até aos nossos dias, por conseguinte, há mais de dois mil anos! ...;*
Quarta Parte – *Spiritismo, verdades ultra-terrestres, mysterios e sciencias occultas, a última palavra da sciência spirita.*
Quinta Parte²⁴⁴ – *Thesouro do Feiticeiro, mysteriosos segredos dos bruxos, curandeiros e feiticeiros; remédios e bruxedos para encantar e desencantar as pessoas, para arranjar casamentos, para ganhar ao jogo, para ligar e desligar namorados; para saber quem nos quer mal; para obrigar os moços bonitos a gostarem das velhas feias, as raparigas dengosas, dos velhos tabaquentos; para fazer e desfazer toda a sorte de feitiçarias, mandingas, bruxedos, cousas feitas, etc., etc. (Gazeta de Notícia, 19/10/1897, p.4)*

²⁴⁴ Essa quinta parte vinha seguida dos seguintes dizeres: “*REZAS E ORAÇÕES para tirar sol da cabeça e fechar o corpo; rezar quebrante e mão olhado: rezar cobreiro e erysipela; defumar casa: levantar espinhela caída e ventre virado; para desencantar bruxas e lobishomens: para endireitar os pés tortos; para aplacar as tempestades e terremotos; para abrandar a peste, a fome e a guerra; para se livrar de inimigos e de quem nos quer mal em segredo; para atravessar o mar sagrado sem risco de naufrágio ou outro qualquer acidente; para se casar depressa; e mais milhares e milhares de orações e benzeduras, para qualquer momento crítico da vida*”.

Imagem 7: O livro da Bruxa ou Manual da cartomante



Fonte: (Gazeta de Notícias, 19/10/1897, p.4)

Sobre o mercado editorial durante o século XIX e início do XX, Alessandra El Far em seu livro “Páginas de Sensação”, analisando as obras que eram encaradas como literatura proibida e que abordavam os valores sexuais da época, nos serve de termômetro para entendermos o que a população carioca lia na transição do Império para a República.

A autora mostra que os livros que recebiam a classificação de populares nada tinham a ver com o seu conteúdo e sim com a sua procura. Sendo assim, a indústria literária para baratear o seu produto, apresentava, muitas vezes, um material de baixa qualidade. Porém, as obras chegavam às mais variadas classes populares.

O Rio de Janeiro era um forte mercado consumidor de livros, o que acelerou a venda de edições.²⁴⁵ Nas últimas duas décadas do século XIX, o aumento da população urbana no Rio de Janeiro permitiu uma produção favorável de edições populares. Esse cenário bom para o mercado literário permitiu que imigrantes portugueses trouxessem

²⁴⁵ Ver: EL FAR, A. *Páginas de sensação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

para o Brasil o processo de produção e o comércio de livros baratos.²⁴⁶ Vale lembrar que muitos dos livros de feitiçaria vinham da Europa, em especial de Portugal. Ao analisar os periódicos e as propagandas sobre os livros, é possível constatar essa observação. El Far conclui que se tais obras – e aqui incluímos as obras sobre feitiço, magia entre outros sortilégios – estão sendo vendidas em diversos locais públicos, porque esse mercado consumidor corresponde ao que a indústria livreira produz:

Essa grande oferta de livros a baixos custos não passou despercebida também pelo olhar etnográfico de João do Rio. Em sua coluna no jornal *O Dia*, escondido sob o pseudônimo de Claude, João do Rio escreveu certa vez acerca da iniciativa de duas livrarias em oferecer ao grande público novidades literárias “quase de mão beijada”. Uma delas era a Livraria Cruz Coutinho, que decidia juntar ao seu rico acervo romances “em sofrível papel”. A outra era a Divulgadora, que trazia à luz autores brasileiros por uma “quantia insignificante”. Essas obras, por vezes, ficavam pelo “preço de uma limonada”, exclamava João do Rio, ou então de um exemplar do *Jornal do Comércio*²⁴⁷

2.5 - “Nós dependemos do feitiço”²⁴⁸

Fosse num quarto pequeno, em algum prédio do centro ou na casa da Tia Ciata, lá estaria um feitiçeiro para dar consultas aos enfermos e necessitados de boa sorte.²⁴⁹ Todavia, esses locais de reza não eram apenas frequentados por negros ou por pessoas das “classes perigosas”. João do Rio chama a atenção para o público frequentador dessas casas, que era formado pelos mais diversos tipos de pessoas, desde as senhoras e cavalheiros da alta sociedade carioca, passando pelos trabalhadores do armazém, estivadores e prostitutas, até aos moradores dos morros da Providência e da Saúde, entre outros:

²⁴⁶ *Ibidem*, p.50.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 50 e 51.

²⁴⁸ João do Rio, 1976. *op. cit.*, p.10.

²⁴⁹ Ao analisarmos a bibliografia e as fontes, percebemos a presença de inúmeros casos de “feitiçeiros” em diversos locais de sociabilidade onde circulavam estes indivíduos. Para mais ver: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*/Roberto Moura. — 2ª edição — Rio de Janeiro; Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995; REIS, 2006. *Op. cit.*; CASTILLO, 2016. *Op. cit.*

Eu vi senhoras de alta posição saltando às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas; eu vi sessões em que mãos enluvadas tiravam das carteiras ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam. ²⁵⁰

Esses espaços proporcionavam não só o encontro entre classes sociais distintas, mas também a manutenção de tradições dos grupos que pertenciam às classes baixas. Leonardo Pereira mostra que as associações (grêmios) eram o ponto de encontro dos trabalhadores da Capital Federal, onde se divertiam e criavam suas redes de socialização.²⁵¹ Diferente de Pereira, Thiago de Mello e Gomes usa como objeto de estudo as casas das “Tias”, mostrando que dentro desses locais surgiam pessoas que, a partir de suas práticas culturais, formulavam resistências políticas e combatiam os processos modernizadores.²⁵² Ele aborda também que dentro desses locais surgiam relações entre as classes baixas e as classes altas da sociedade, ocorrendo manutenção e transformação das culturas negras no Rio de Janeiro. Como mostrou Nicolau Parés, para o caso baiano, a formação de instituições sociais, como irmandades, grupos de trabalho ou candomblés permitiu a criação de espaços de sociabilidade e de identificação étnica²⁵³.

Vejamos um exemplo do “*Jornal do Commercio*” de 15 de outubro de 1892. A matéria intitulada “Casa de dar Fortuna”, nos apresenta uma reportagem sobre uma batida policial à casa da “feiticeira”/curandeira Henriqueta:

CASA DE DAR FORTUNA

A casa n.3 da ladeira do Mendonça, onde reside uma preta feiticeira de nome Henriqueta Leite Pereira, foi ante-hontem varejada pelo delegado da 10ª circumscrição, em vista da denúncia, que recebera, de entregar-se Henriqueta à profissão de curandeira.

²⁵⁰ João do Rio, 1976. op. cit., p.13

²⁵¹ PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. “A Flor da União: Festa e Identidade nos Clubes Carnavalescos do Rio de Janeiro (1889-1922)”. In: Terceira Margem. Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura. N.14, Rio de Janeiro, 2006.

²⁵² GOMES, Thiago de Mello. Para Além da Casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830 – 1930. *Revista Afro-Ásia*, nº 29/30, 2003. p.175-198.

²⁵³ PARES, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. – 2ª Ed. Ver. – Campinas, Sp: Editora da UNICAMP, 2007. Cap3 e 4.

Em um quarto existente no sobradinho daquela casa, em que Henriqueta fazia as suas sessões, sempre concorridos por muitos adeptos e até por indivíduos de boa sociedade de roupas de fantasia, facões, espadas, guizos, penas, louça, panellas velhas, penachos, caveiras, ervas de diversas qualidades, pelos, galinhas mortas, um pote contendo ervas e raízes em fermentação, que exhalava cheiro nauseabundo e uma infinidade de bugigangas, manipansos, etc.

Reunidos nesta casa achavão-se à espera da consulta Ildefonso Francisco do Sacramento, Ermelinda Francisca de Oliveira, Eleuterio do Sacramento e Silva, Maria Julia da Conceição, Felicidade Maria da Conceição, Carlota Maria do Bom Fim, Thomé Balduino da Silva, Maria da Conceição, Sophia Maria da Conceição, Maria Carolina Montenegro, Rosaria Augusta da Silva, Maria Antonia e Joanna da Conceição, que forão remetidos presos para o xadrez da estação policial, juntamente com Diogo Vieira Cortez Junior, que disse ser bilheteiro da estrada de ferro Central do Brazil, por suspeito, visto achar-se o mesmo de posse da chave do quarto em que forão encontradas as bugigangas.

Henriqueta ficou também detida.

Todos os objetos destinados às feitiçarias forão remetidos em duas carroças para a repartição da polícia. (JORNAL DO COMMERCIO, 15/10/1892, p,1)

As *casas de dar fortuna* eram locais onde ocorriam cultos de origem africana e afro-brasileira. Eduardo Possidonio mostra que nomes como “*casa de dar fortuna*”, “*casa de prodgalizar fortuna*”, “*batuques*” eram uma abordagem pejorativa que as elites davam a estes locais.²⁵⁴ Para o autor:

*... quem analisava esses espaços, já os denominando “casas de dar fortuna”, não demonstrava nenhuma boa vontade de compreender esses lugares como sagrados para determinada parcela da população. Também, na maioria das vezes, não possuíam conhecimento litúrgico dos espaços que descreviam, daí se limitavam a rotulá-los de “estranhos”, “estrambóticos”, “repugnantes”, entre outras formas depreciativas que encontravam para explicar o que não conheciam, nem lhes era entusiasmante conhecer.*²⁵⁵

Carolina Cabral Almeida e Rafael Souza em seus respectivos trabalhos, os quais abordam espaços de sociabilidade²⁵⁶, atentam para as casas de dar fortuna, como importantes espaços de sociabilidade durante o período imperial e republicano. Souza nos chama a atenção para as ações policiais nestes espaços, não só casas de dar fortuna,

²⁵⁴ POSSIDONIO, 2015. op. cit., p.69.

²⁵⁵ Ibidem, p.76.

²⁵⁶ Ver: CABRAL, Carolina. Da polícia ao museu: A formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão. (Monografia) Departamento de História da PUC-Rio. 2014; SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha Sinhá num quer!*”. Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). Dissertação de mestrado: UFF, 2010.

como também em outros espaços como zungus e demais denominações.²⁵⁷ As batidas policiais serviam para identificar e frear o processo de socialização. Esses espaços representavam não só locais onde se encontravam feitiçeiros, como também um forte espaço de resistência às leis que proibiam o ajuntamento destas pessoas. Durante o império, o temor era o ajuntamento de escravos para a formação de uma revolta, durante a República contra a desordem social e o crescimento de práticas que fugiam do padrão modernizador imposto pelo governo no período. Almeida conclui:

Partindo deste pressuposto e do modo como eram enxergadas pelas autoridades as manifestações de práticas culturais africanas, não é um grande esforço pensar as “casas de dar fortuna” como espaços utilizados por africanos e seus descendentes no intuito de realizar danças, ritos, festas e práticas religiosas com referências de matrizes africanas, ou até mesmo daquelas que sofreram influência de outras práticas correntes no império, como por exemplo, as de matrizes europeias. Neste sentido, este espaço pode ser pensado como um espaço de socialização...²⁵⁸

Ou seja, mesmo sendo locais aonde se mantinham as tradições africanas, a presença de pessoas pertencentes a outras classes sociais mais elevadas criava, não somente, uma relação para que se mantivessem esses lugares abertos - pois essas pessoas eram ligadas aos grupos que exerciam as leis (polícia, políticos, juízes) -, como também permitiam que algumas pessoas de classes baixas que teceram determinadas redes de sociabilidade circulassem em locais da alta sociedade carioca. Vejamos esse exemplo:

Saímos e logo na rua encontramos o Xico Mina. Este veste, como qualquer um de nós, ternos claros e usa suíças cortadas rentes. Já o conhecia de nos cafés concorridos, conversando com alguns deputados.²⁵⁹

Xico Mina era um alufá que usava trajés finos, frequentava lugares concorridos na época e desfrutava de companhias fortes do cenário político carioca. O contato entre essas pessoas nos locais onde aconteciam tais práticas proporcionava aos pais de santo,

²⁵⁷ SOUZA,2010. op. cit. p.20.

²⁵⁸ CABRAL,2014. op. cit., p.29 e 30.

²⁵⁹ João do Rio,1976. op. cit., p. 4.

aos guias espirituais e aos charlatães uma possibilidade de ascensão social. Muitos viviam de forma confortável, sob a proteção social de seus clientes poderosos e chegavam a deixar algumas fortunas quando morriam.²⁶⁰

Recebiam visitas constantes de pessoas importantes da sociedade, que circulavam nos locais de maior nome na cidade, ou até mesmo de pessoas que moravam em outros estados e que, durante as suas estadias no Rio de Janeiro, procuravam os pais-de-santo. Assim como poeta rio-grandense Múrcio Teixeira:

– Pois é, vançuncê qué sabê quem vem aqui toda sexta-feira, por siná que me paga muito bem? Um moço muito conhecido na cidade, vançuncê deve de conhecê ele, com cer teza.

– Quem é?

– Seu dotô Murço Teixeira...

A bruxa recebia Múrcio Teixeira, conhecido poeta gaúcho, arrastado, no fim da vida, às práticas da magia.²⁶¹

Vejamos outro exemplo do jornal “A imprensa” de 26 de setembro de 1910.

Com o título da matéria: “Traficantes à solta! – Milagres, adivinhações e bons negócios.

Resenha de vários crimes e extorsões”. O jornal nos diz:

O <<Sana>> das mandingas e o deputado <<charuto>>

Dos curandeiros, fabricantes de milagres e que se dispõem a operar prodígios a troco de pingues remunerações, o que mais se tem destacado nesta capital, pela audácia e pela impunidade de que tem gozado, é o Sana, crioulo baixo, atarracado, cara retalhada, pés grandes e mãos pampas. Diz ser de origem africana e estar no Rio há cerca de cinquenta anos, tendo vindo com pouco menos de vinte e como escravo. Pertenceu a um titular, que o alugava para carregador em casas comerciais desta cidade e recebia respectivamente solda. O africano, á custa de gorjetas que recebia e de pequenos negócios que fazia com os parceiros, conseguiu, cerca de quinze anos depois, ter a quantia necessária para comprar ao senhor a carta de alforria.

Livre, passou a trabalhar por conta própria, deixando de ser carregador para entregar-se a um pequeno comercio, tão rendoso quanto ilícito: comprava todos os roubos que lhe eram trazidos por outros escravos e revendia-os aos intrujões, que neste tempo

²⁶⁰ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebroso Mistério: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: CHALHOUB, Sidney, Vera Regina Beltrão Marques, Gabriela dos Reis Sampaio, Carlos Roberto Galvão Sobrinho (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003; FARIAS, Juliana Barreto. “Assumano Mina do Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1892-1927”. In: FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugenio Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. No labirinto das Nações. In *africanos e identidade no Rio de Janeiro, século XIX*. Arquivo Nacional; João do Rio – As Religiões no Rio – Editora Nova Águia – Coleção Biblioteca Manancial n.º. 47 – 1976.

²⁶¹ Edmundo, 2003. op. cit.

constituíam já uma classe numerosa e que estavam espalhados por toda a cidade.

Ainda hoje, temos invejáveis reputações e consideráveis fortunas que foram iniciadas por esse criminoso processo que, dia a dia, se vai aperfeiçoando.

Paralelamente a essa ocupação, que lhe dava bons rendimentos e que lhe proporcionava meios de comprar terrenos, prédios, joias e de emprestar dinheiro a juros, o ex-escravo dedicava-se com afinco ao estudo da feitiçaria posta em prática naquela época, das <<mandingas>> e benzeduras, das rezas e dos efeitos das ervas, raízes, cascas, ossos, membros de vários animais e substâncias excrementícias, que constituíam a base da macabra ciência de <<mexer panela>> e que não eram mais do que um desenvolvimento das observações supersticiosas, importadas da África e adaptadas a o nosso meio. (A IMPRENSA, 26/09/1910, p.1)

Percebemos que nem só de práticas de feitiçaria vivia Sana. A maior parte dos rendimentos deveria vir dos seus negócios ilegais advindos da venda de objetos roubados. Isso não quer dizer que as práticas de feitiçaria não davam dinheiro também, mas nos faz pensar que ela permitia que o africano curandeiro ampliasse a sua rede de sociabilidade e através disso conseguia adquirir imóveis e joias de forma legal, além de se aventurar em ações financeiras como o empréstimo de dinheiro a terceiros. Continuemos a história:

Quando se proclamou a República, o <<Sana>> era já um mestre no assunto e como conseguia aprender a ler e escrever superficialmente, passou a frequentar sessões espíritas e a ler Alan Kardec e a aprofundar-se nas mistificações em que vários indivíduos se entregavam por casa época acolitando-se sob o manto do espiritismo, ciência que eles adulteravam e exploravam a vontade.

Pouco tempo depois o africano instalou-se à rua Barão de São Felix, montou um ajuntamento ilícito com o nome de Centro Espirita e, na mesma casa, arranjou um quarto cheio de bugigangas, caveiras, ossos humanos esparsos, cobras empalhadas, corujas, obis e mais uma infinidade de coisas repelentes e viscosas, a que denominava talismãs. Pelas paredes, pelo chão, nos cantos, grandes molhos de ervas de todas as qualidades, raízes, cascas, penas de várias aves, peles, crinas, afinal uma verdadeira câmara escusa destinada aos canjerês.

O Sana, por esse tempo, não contava com os processos e as liberdades a que a profissão chegou, e por isso não teve o desassombro de anunciar pelos jornais os prodígios que se propunha a praticar mediante boas quantias. Mas, largamente relacionado nas baixas classes, com alcovites, criados e outros elementos, fez a reclame pessoal, de modo que em pouco os clientes constituíam uma colossal romaria, que todo os dias, se encaminhava para o <<templo>> na rua Barão de São Felix. (A IMPRENSA, 26/09/1910, p.1)

Analisando o início deste trecho, mais uma vez aparece um feiticeiro ligado ao kardedismo. Segundo a reportagem, Sana aprendeu a ler e a escrever, e passou a frequentar sessões espíritas kardecistas. Como já mostrado anteriormente no texto, desde o final do século XIX, a federação espírita lutava pelo kardedismo quanto doutrina religiosa e seu afastamento do “baixo espiritismo”. O fato de Sana e outros feiticeiros da época se aproximarem do espiritismo kardecista, poderia ser visto por parte da elite e kardecistas, como uma forma desses indivíduos utilizarem o kardedismo nas suas ações. Assim, dificultando esse afastamento. Como a própria notícia traz *“passou a frequentar sessões espíritas e a ler Alan Kardec e a aprofundar-se nas mistificações em que vários indivíduos se entregavam por casa época acolitando-se sob o manto do espiritismo, ciência que eles adulteravam e exploravam a vontade”*.²⁶²

O trecho do texto descrito acima também nos sugere um cenário comum no Período da República. Assim como abordamos anteriormente no texto, os julgamentos das leis sobre as práticas religiosas de origem africana apresentavam uma dubiedade que permitia a diversas pessoas praticantes destes ritos estarem em dois lugares ao mesmo tempo. No mesmo instante em que se encontravam às margens da sociedade, também se apresentavam no seio da sociedade carioca. Mesmo proibido por lei, Sana montou uma casa para poder fazer seções espíritas e este lugar lotou; ocorreu uma grande aceitação por parte das pessoas que moravam perto ou longe da Rua Barão de São Felix.

Desde então, nesse antro praticaram em larga escala e embuste e o crime. O <<Sana>>, dizendo-se enviado do céu e blasonando da sua convivência com os espíritos bons e maus, estava ao dispor e quantos, com dinheiro, o procurassem para tratar de quaisquer doenças, para fornecer abortivos e meios a corrigir a esterilidade, para unir ou desunir casais, promover casamentos e sensibilizar qualquer coração que fosse refratário à afeição de outro e, afinal, pera <amansar>, por meio de cozimentos, banho, pós e <<mandingas>>, os espíritos considerados incômodos e irritadiços.

Ora, esses processos postos em voga pelo africano deram-lhe fortuna e o tornaram conhecido de toda a cidade. Foi por essa época,

²⁶² A IMPRENSA, 26/09/1910, p.1

a cerca de uns quinze anos, que ele foi procurado por um advogado retintamente preto e que viera do Norte com o seu diploma de bacharel em direito e maravilhosas disposições para entrar em política e fazer figura. Para isso, faltavam-lhe duas coisas: dinheiro e talento.

Depois de várias cogitações, o escuro doutor resolveu suprir o talento com a esperteza, a philacia e a tratantagem e, quanto ao dinheiro compreendeu que o <<Sana>>, em vez de o estar entesourado esterilmente, teria até prazer em gasta-lo para fazer <<subir>> um <<malungu>>, honra da raça, gloria da espécie e, por isso mesmo, elemento de valor para a realização do velho e persistente ideal do curandeiro, ideal que consistia em afrontar sempre e a propósito de tudo a <<raça dos brancos, desses danados que tem parte com o tinioso e são irmãos do capeta>> (A IMPRENSA, 26/09/1910, p.1)

Os termos usados no jornal para se referirem ao feiticeiro revelam limites e a intolerância por parte da classe letrada. A utilização de palavras como “malungu”²⁶³, que remete a um passado escravista ainda muito presente naquele momento e o termo “escuro doutor” revelam uma sociedade que estranhava e, na maioria das vezes, negava o fato de um negro alcançar o mesmo patamar de muitos brancos. Vinte anos antes, era quase impossível um negro atingir ao cargo de doutor, ou melhor, ter estudo, salvo alguns casos em especial. Continuemos a reportagem:

Parece que antes dessa época, um aborto criminoso vitimou uma moça, viúva, de família respeitável e que mantinha intimidades demasiadas com um ilustre magistrado, hoje também falecido. Esse caso, pelo mistério que o envolveu a princípio, produziu certo rumor, chegando-se, depois de sérias e reservadas pesquisas, a colher provas, si bem que indiretas, da parte que a <<Sana>> tivera no caso.

²⁶³ “O termo *malungu* caracterizava uma união, companheirismo dos escravos, perante a dura realidade do cativo e a construção de uma língua pidgin entre os escravos que apresentavam diferentes grupos linguísticos. ²⁶³ Os povos que apresentam uma mesma denominação de nação, seja por portos de embarque, por uma área geográfica comum, ou até mesmo pelas semelhanças culturais e linguísticas, tem a língua como uma possibilidade de se comunicarem em outros lugares do mundo, para onde eram levados. Esse fator linguístico permitiu aos africanos aqui no Brasil a se identificarem e formarem grupos coletivos. Para Robert Slenes desde o final do século XVIII, os escravos das zonas cafeeiras no período colonial no Brasil, que eram oriundos da África Central, comunicavam-se através de uma língua simplificada, uma língua pidgin, que era baseado em línguas semelhantes como o kimbundo, o umbundo e o kicongo e que eram combinadas em aspectos religiosos e culturais. Para Slenes devido ao tráfico, essa língua sofreu diversas variações sendo influenciada em épocas diferentes por variadas línguas da África Central, o que tomava, mas complexa essa situação. A partir da segunda metade do século XIX, uma língua comum se estabeleceu fundamentada no kimbundo, umbundo e kicongo.²⁶³ Mesmo assim ele não rejeita a hipótese de que tenham surgidas novas línguas de origem banto, e que com o decorrer dos anos e a morte dos últimos africanos, deu-se a criação de uma língua crioula.” Ver: SLENES, Robert W. “*Malungu, Ngoma vem!*” África encoberta e descoberta no Brasil” in: Cadernos do Museu da Escravatura. Luanda: Ministério da Cultura, 1995. p.57,58 e 59.

O magistrado, que contava entre os seus títulos e dote justamente o de haver produzido notável e imorredoura obra sobre atentados dessa natureza, ao saber do ocorrido, conseguiu que a polícia cuidasse de perseguir aquele e outros embusteiros. Mas o político tição apagado pôs em jogo o dinheiro do seu protetor e conseguiu uma ordem de <habeas Corpus>, que enterrou definitivamente a bela iniciativa policial.

Isso como que representou mais um estímulo para o milagreiro. Depois desse incidente, a sua fama avultou e chegou-se a espalhar que a perseguição fora motivada pelos médicos mais notáveis da cidade, que viam no traficante um concorrente perigoso que lhes desviava a maior e melhor parte da clientela, tendo até produzido curta em doentes que eles haviam desesperado de salvar.

A afirmação era mentirosa, infame e torpe, mas nem assim deixou de ter, para a maioria, foros de verdade incontestável. A freguesia dobrou em qualidade e quantidade. Senhoras de certa importância, receosas de irem consultar o africano no <<templo>> da rua Barão de S. Felix, mandavam chama-lo às suas residências luxuosas e o recebiam como alta personalidade, cercavam-no de considerações, devassavam aos ouvidos do traficante os negócios íntimos e depois o despediam com gordas esportulas, pagando-lhe as visitas pelo preço das dos médicos de melhor conceito nesta capital e levando-o até o carro que o conduzia. (A IMPRENSA, 26/09/1910, p.1)

Assim eram os feiticeiros que gozavam de grande prestígio. As redes de sociabilidade causavam uma segurança a todo o momento em seus afazeres. Cabem aqui algumas considerações. A primeira corresponde ao fato de seu representante na política utilizar de sua influência e conhecimento para conseguir um *habeas corpus* para o feiticeiro. A dedicação em fazer o advogado negro e vindo do Norte virar deputado não tinha nada a ver com um sonho de Sana de ver seus “irmãos” em cargos altos da sociedade, e assim lutar pelo direito da população negra e pobre contra a perseguição da elite branca a esses e a sua cultura e tradições. Sana precisava de alguém com poderes legítimos que atendesse a seus interesses quando necessário.

A segunda, pelo fato de Sana estar envolvido em um caso de falecimento devido a um aborto e a hipótese de que a denúncia tenha vindo de uma junta médica. Isso reforça a ideia do embate que existiu na Primeira República entre médicos e curandeiros, medicina legal x medicina ilegal. Poucos tinham condições de se formarem

médicos e para a prática de feitiçaria não era necessário dispor de uma quantia alta para se tornar curandeiro.

As práticas ilegais de medicina causavam grandes transtornos para os médicos que eram legalmente habilitados a exercer a medicina. Muitas vezes, era necessário entrar em confronto com as autoridades que não seguiam suas recomendações para combater tais práticas ilegais, e também lidavam diretamente com práticas e crenças que estavam presentes em diferentes setores sociais.²⁶⁴ Até o início do século XIX, era quase inexistente no Brasil a presença de médicos formados em faculdades, sendo assim, outras atividades acabavam sendo as mais procuradas. Para Gabriela Sampaio, é impossível compreender os agentes de cura (de práticas ilegais) sem entendê-los em relação com os médicos científicos (práticas legais):

*Os médicos formados em faculdades praticamente inexistiam no país até o início do século XIX; eram os curandeiros, barbeiros sangradores, benzedeiros e outros práticos os agentes de cura existentes, permanecendo bastante procurados durante todo o período imperial – para desespero da classe médica... ficou claro que só chegaria aos praticantes de medicina ilegal através dos representantes da medicina oficial; impossível compreender os vários agentes de cura sem compreendê-los em relação com os médicos científicos – e com as próprias autoridades do governo imperial.*²⁶⁵

Segundo o historiador Oswaldo Cabral, ao passo que os profissionais da medicina conseguiram regularizar a profissão, os curandeiros se mantiveram também pelo espírito fraterno e o sentimento de ajudar o próximo necessitado. Nas cidades do interior, muitas vezes, o indivíduo capaz de ajudar as pessoas eram os feiticeiros. Assim, se tornavam um amigo da cura, eram os mais capazes e instruídos a tomar decisões nos casos de enfermidades e na aplicação de remédios e curativos. Termine-mos a notícia:

Assim vive o Sana até, pouco mais ou menos, uns dois anos passados, apanhando desafortadamente o dinheiro dos incautos, tomando parte direta na pratica dos atos mais criminosos e imorais e

²⁶⁴ SAMPAIO,2001. op. cit. p.25.

²⁶⁵ Ibidem, p.25 e 27.

prestando o seu curso para o desenvolvimento da prostituição. Os abortos, as seduções e as alcovites em que se meteu, durante muitos anos, deram-lhe fortuna e lhe proporcionaram vida folgada.

Depois da perseguição policial a que aludimos, ele passou só a andar de carro, fosse para atender aos chamados, fosse para tratar negócios ou para passear. Ultimamente, orçando pelos setenta anos, principiou a queixar-se de cansaço e de mazelas que lhe impediam de trabalhar com o mesmo entusiasmo de outros tempos. Manifestara desejos de fechar o consultório e limitar-se aos chamados; mas tinha ainda a importante missão a cumprir: - o escuro e obscuro doutor. Seu protegido estava pleiteando, com apoio do governo, a sua eleição para deputado, com apoio do governo, a sua eleição para deputado por sua capital e ele, o velho Sana julgava-se no dever de não repousar em quanto isso fosse conseguido.

Em maio de 1909 esse ideal foi plenamente satisfeito. A custa de <<habilidades>>, do dinheiro do africano e de uma série de peditórios, o candidato <<charuto>> foi admitido na Câmara dos Deputados, valendo-se para isso de uma crise política que o país atravessou e que veio completar a obra iniciada pelos outros elementos.

O velho preto, o feiticeiro, pseudo espirita e <<mandingueiro>> consumado recolheu-se como prometera, á <<vida privada>>, só atendendo ás pessoas de sua amizade e de grande importância. No mais, vive dos seus rendimentos não pequenos, passa vida confortável e, nas horas de lazer, extrasia-se diante dos discursos e da eloquência <<cassange>> do seu parceiro elevado a pai da pátria.

Mas o <<Sana>> teve um rival poderoso, operando na mesma zona e por vezes fazendo-lhe diferenças. Lutaram, sempre, sem que um conseguisse vitória decisiva sobre o outro: afinal, com a retirada do africano, o outro tomou lhe definitivamente a maioria dos fregueses. (A IMPRENSA, 26/09/1910, p.1)

A reportagem de destaque sobre Sana nos mostra a vida de um feiticeiro que gozava de prestígio social e despertava a ira dos órgãos repressores. Sana era um desses indivíduos capazes de atingir pessoas de diversos *status* sociais usando suas habilidades e sabia que era necessário manter contato com essas pessoas que faziam parte de sua rede de sociabilidade. Porém, é importante lembrar que nem todos os feiticeiros conseguiam atingir ascensão social assim como o feiticeiro Sana e alguns outros casos já trabalhados pela historiografia.²⁶⁶

Luiz Edmundo, em seu livro intitulado “O Rio do meu tempo”, apresenta personagens que frequentavam diversos ambientes onde ocorriam as chamadas

²⁶⁶ SAMPAIO,2001;2001. op. cit..

feiticiarias. O exemplo abaixo é de uma casa de ciganas e nos proporciona a oportunidade de observarmos como cada vez mais a população carioca se encontrava em locais onde ocorriam os “feitiços”. Mostra também que a busca na crença oculta era comum na sociedade carioca desse período.

E acerta. São damas da melhor sociedade, vindas de bairros elegantes como os de Botafogo e Águas Férreas, que descem das carruagens, como que às escondidas, o rosto coberto de véus espessos, ou, então, à sombra de leques amplos e emplumados. São esposas enganadas, que vão em busca do amor que lhes fugiu, mulheres que sofrem o desprezo ou a indiferença dos maridos, que há mandingas e filtros que a Estefânia conhece e propicia, capazes de prender os homens, de desmanchar paixões ilícitas, de reacender, nos corpos frios, chamas que parecem extintas; são mocinhas casadeiras que, tendo recebido promessas de casamento, vêm, ansiosas, saber se os cavalheiros “casam mesmo”; são “senhoras donas” que sofrem de asma ou padecem do fígado, em busca do que a Medicina do tempo não lhes dá.²⁶⁷

Esses feiticeiros eram responsáveis pelos mais diversos trabalhos. Eram pedidos a eles trabalhos amorosos, para se alcançar algum cargo político ou no serviço, para o bem ou o mal de alguém. Eles também exerciam o papel de curandeiros e eram responsáveis por receitar medicamentos naturais para a cura de doenças variadas e muito comuns no período, como a sífilis, a febre amarela, a varíola entre outras coisas. Em troca desses trabalhos ganhavam prestígio, muito dinheiro e notoriedade entre as pessoas importantes da sociedade. João do Rio nos mostra:

Os trabalhos são tratados como nos consultórios médicos: a simples consulta de seis a dez mil réis, a morte de homem segundo a sua importância social e o recebimento da importância por partes. Quando é doença, paga-se no ato - porque os babaloxás são médicos, e curam com cachaça, urubus, penas de papagaio, sangue e ervas.²⁶⁸

Alguns enriqueciam e ostentavam o poder que o dinheiro trazia, outros diziam fazer por caridade e continuavam a atender os clientes em casas simples e modestas. Muitos feiticeiros eram vistos como charlatães, sendo acusados de trabalhar com espíritos apenas para enganar as pessoas em seus momentos de fraqueza, no qual o

²⁶⁷ EDMUNDO,2003. op. cit., p.115.

²⁶⁸ João do Rio,1976. Op. cit., p.13.

único apoio que encontram é a religião. Uma reportagem assinada por João do Rio para o jornal *Gazeta de Notícias*, em 30 de janeiro de 1908, mostra como eram vistos os feiticeiros nesse período:

O Balanço do Milagre – O Falso Spiritismo.

Curandeiros – O Soares da Rua Senador Eusébio – O Ferri das Moças – A Sinhá – Julio Serpa com 14 mil receitas por ano – Manuel Alves – Juca Pereira – Em Nietheroy: o Garcia, o Cesar, o Monteiro, o Pedro, o Juca Viana, o José Angra – Juca Breves, a meta da feitiçaria – Médiuns e feiticeiros.

Quantos curandeiros, quantas arranjadoras de casos ilícitos havia, porém, explorando o spiritismo? O spiritismo era a grande coberia de um desbriado exercito de malandros de mistura com a gente séria e honesta. Desde que a polícia, pelo seu silencio, se confessava impotente para refrear a traficância, desde que a mentalidade da população nos dava esse triste espetáculo do seu valor, nós outros já não sabíamos bem onde o ladrão e onde o pobre de espírito, sempre que encontrávamos o rotulo << caridade>>. E a caridade é um rotulo encontrado ás parelhas em cada quarteirão de rua, dando para comprar casas, para desencaminhar meninas, para matar impunemente, para roubar os idiotas e até mesmo para acobertar as entrevistas amorosas. Assim, quando nos vinham dizer: - Não deixe de ir ver o capitão Soares, á rua Senador Euzebio 69. Sobrado, consultas das 7 da manhã ás 2 da tarde. – a sensação era a de quem Le um puff de medico charlatão, mas nós íamos, e saíamos sem saber bem quanto de verdade e quanto de pantomimice davam o composto do médium. De resto seria ele extraordinário? Não, não era não havia nenhuma extraordinário! Mas, ao sahir da casa do Soares, nós íamos á casa do Vicente Ferri, á rua Souza Neves n.46. Esse tem propriamente escriptorio, como qualquer facultativo, e das consultas apenas duas horas, das 9 ás 11 da amanhã. - Que cura o Ferri?

- O Ferri trata a siphilis e assumptos amorosos, Cousas amorosas, porém, não há para as tratar como a Sinhá, da rua Senhor Passos n.2 , 1º andar; a Anna, da rua do Rezende n.71, ou a Maria, uma mulherzinha de cabelos grisalhos, que <pinta o sete>. A sinhá recebe o espirito de Chapot e está <amarrando> um repórter com uma rapariga. Anna ainda há bem pouco tempo conseguiu separar um marido da esposa e dos filhos. Pessoal engraçado. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 30/01/1908, p.4)

Percebe-se que em 1908 o trabalho desses feiticeiros para os céticos era visto como uma forma fácil de enganar as pessoas, no qual esses charlatões se escondem atrás da caridade para poder cometer esses crimes. Mostra-nos que, muitas vezes, a polícia, que era o principal órgão repressor dessas práticas, não conseguia ter acesso ou controlar esses “criminosos”. Nota-se também que durante a reportagem os endereços dos feiticeiros aparecem detalhadamente, apontando para o nome das ruas, o número

das casas, o andar no prédio onde se localizam. Então a polícia sabia onde se encontravam as casas de feitiçaria. Alguns feiticeiros tinham um período para poderem praticar a caridade, como o capitão Soares que dava as consultas das 7 da manhã às 2 horas da tarde. Vale notar que eles atendiam em locais comerciais e cumpriam expedientes.

Muitos atendiam nas casas dos clientes²⁶⁹, ou em suas casas, que eram locais simples, porém de grande circulação de pessoas, como veremos na reportagem da Gazeta de Notícias:

E nós íamos. Na casa da Maria, a casa é simplesmente hospedeira. As sessões fazem-se na sala de jantar às terças e quintas das oito às dez da noite. Na sala da frente morava a Amélia, uma ladra entouleuse, amante de um soldado de cavalaria chamado Rodrigues. Tudo isso spiritisava às terças, a Amélia antes de ir á procura dos typos fáceis de roubar, o Rodrigues e os outros ocupantes dos quartos em fileira. Mas se a Maria precisava dos quartos e do aluguel irregular eu encontrava médiuns que sem espalhafato davam por anno milhares de receitas. Assim um senhor chamado Julio Serpa, á rua do Chichorro n 84, dando consultas á noite, só nos trezentos e sessenta e cinco dias do anno passado receitou quatorze mil pessoas.

Esses dados positivos, sem um exagero tinham da maravilha e dos contos fantásticos. Quatorze mil pessoas só com um spirita da rua do Chichorro! Era pensar no número de médiuns que por ahí já se já se encontravam, dar a terça parte dos consultantes ao Sr.Serpa para cada um e ter a certeza de que toda a cidade, quase toda a população se abebera dessa baixa credence e prefere as rezas, os defumadores e as receitas inspiradas ao médico formado. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 30/01/1908, p.4)

Havia curandeiro que entre suas especialidades estava o fazer o mal, e que além de ganhar muito dinheiro, tinha o respeito das pessoas, mesmo muitas vezes aparentando agir de má-fé. É o caso de Juca Pedreira:

O meu informante divertia-se com a minha perturbação. Da casa do Manuel Alves levou-se a casa do Juca Pedreira. Juca Pedreira era simplesmente espantoso.

- Eu faço um circulo, disse-me elle, e metto aqui todos os espíritos.

- Palavras?

²⁶⁹ Ver Joao do Rio “Um babaloxá da costa da Guiné guardou-me dois dias às suas ordens para acompanhá-lo aos lugares onde havia serviço, e eu o vi entrar misteriosamente em casas de Botafogo e da Tijuca, onde, durante o inverno, há recepções e conversaciones às 5 da tarde como em Paris e nos palácios da Itália. p.13.

- *E todos os demônios*
 - *Serio?*
 - *E também os anjos, porque cada pessoa tem um anjo da guarda. D'ahi o meu poder do bem e do mal. Quando quero fazer mal a um typo, prendo-lhe o anjo da guarda e solto os espíritos malignos.*
 - *E os diabos?*
 - *Os diabos só para os casos muito graves. Olhe, por exemplo, neste circulo que o senhor está vendo eu tenho agora dez mil espíritos. Faço delles o que quizer. Até mesmo o espírito de Cezar.*
 - *Qual delles?*
 - *O Cezar de Roma, vem aqui e obedece-me. Que deseja?*
 - *Eu nada. Descreio da vida de além-tumulo e acho o Sr. Juca um grande maluco ou talvez cousa pior.*
Juca nem pestanejou.
 - *É que o senhor não tem talento sufficiente nem estudo para comprehender o spiritismo. Diga-me cá: sabe ler?*
 - *Não.*
 - *É por isso! O poeta Bocage, que foi o homem mais inteligente e o mais crédulo que o mundo já conheceu, acabou por acreditar na vida eterna, e disse:*
Rasga os meus versos e crê na eternidade! (GAZETA DE NOTÍCIAS, 30/1/1908, p.4).

Médiuns assim gozavam de enorme prestígio. Muitos conseguiam transitar entre as zonas de cura da época, pela cura do homem e a cura dos espíritos, cuidava-se do corpo e da alma. E como agia a polícia, que era o principal órgão repressor dessas práticas religiosas? A polícia enfrentava essas pessoas que eram as grandes responsáveis pelo aumento das casas de reza e por cada vez mais pessoas procurarem estes locais. Recebiam as denúncias e se dirigiam aos locais para averiguá-las. Se de fato a denúncia se confirmasse, fechavam a casa e o feiticeiro era detido. Porém, não sabia a polícia onde ficavam essas casas? Sabiam, e por diversos motivos. Muitos policiais que moravam ou trabalhavam perto dessas casas acreditavam e pediam serviços aos feiticeiros²⁷⁰. Os próprios jornais publicavam em suas páginas os locais das casas de feitiçaria e o nome dos pais de santo, curandeiros ou charlatães que as comandavam.

Muito dessa “vista grossa” da polícia se dava pelo medo, ou pelo respeito que os policiais tinham por essas pessoas e pela crença na religião. Poderia ser também pela interferência de pessoas poderosas e de forte influência que asseguravam que esses

²⁷⁰ João do Rio afirma que “A policia visita essas casas como consultante”.p.13.

guias espirituais se mantivessem longe de qualquer confusão e livre de aborrecimentos. Neste período, havia diversas denúncias e processos contra pais de santo, curandeiros, feiticeiros ou espíritas que se enquadravam nos artigos expostos antes no código penal de 1890.²⁷¹

Uma das maneiras de acabar com essas práticas eram as denúncias feitas pelos vizinhos que denunciavam manifestações acontecidas no local; o que atraía a polícia para que a apreensão dos materiais e do indivíduo fosse feita. Yvonne Maggie, ao estudar os processos criminais resultados da prisão de feiticeiros, argumenta que cabia aos peritos, através dos objetos apreendidos, determinar se esse material era usado para baixo espiritismo, medicina ilegal, os tipos de ritual e de magia que o feiticeiro pretendia executar.²⁷² Para os órgãos repressores, é importante a apreensão dos objetos, não só para atrapalhar a continuidade dos cultos, mas para também provar a participação dos indivíduos nas ações de feitiçaria. A autora argumenta que os objetos são a prova de que a feitiçaria, o baixo espiritismo e outras ações ainda ocorriam nas ruas do Rio de Janeiro: “Do mesmo modo, os objetos da feitiçaria devem ser descobertos para mostrar que a crença reconstruída continua operando. A feitiçaria tem materialidade. Os objetos devem ser encontrados”.²⁷³ Vele ressaltar que durante a Primeira República, era comum encontrar, diariamente nos noticiários de jornais de maior articulação, casos em que aparecia uma lista dos objetos apreendidos. Por exemplo, a Reportagem da *Gazeta de Notícias (RJ)* do dia 09 de julho de 1905:

Feiticeiros

A polícia varejou hontem á noite a casa da rua Paraná n. 39, na estação do Encantado, onde se entregavam á pratica de feitiçaria vários indivíduos.

Foram presos o dono da casa, José Clamente de Sant'Anna e vários clientes.

²⁷¹ FARIAS. op. cit.

²⁷² MAGGIE, 1992. op. cit. p.149.

²⁷³ Idem.p.149.

A autoridade apprehendeu grande quantidade de chifres, caramujos e outros objetos usados pelos bruxos. (Gazeta de Notícias, 09/07/1905. p.2)

Entretanto, no ato do flagrante uma questão chamava a atenção: a polícia esperava a saída das pessoas, principalmente das madames pertencentes à alta sociedade e os cavalheiros de boa conduta, para depois darem o flagrante nos feiticeiros. A polícia preservava a integridade e imagem dessas pessoas e não as expunham. Além do mais, era um grande momento para o delegado que fazia a apreensão, pois naquele instante ele conseguia combater o que alguns consideravam um dos maiores males da Cidade do Rio de Janeiro e prender grandes personagens do “submundo carioca”, o que lhes rendia prestígio. Em mais uma reportagem da Gazeta de Notícias de 6 de dezembro de 1904:

Feitiçaria

Estava aberta a sessão.

Manuel Gomes, vulgo Figa Beijudo phantastico negro, de 56 annos de idade, natural de Cabo Verde, procedia ás formulas do tritual diante de numerosa formulas do ritual, diante de numerosa assistêcia, na casa da rua Venancio Ribeiro n.2

Entre os presentes notava-se senhoras de boa sociedade do Engenho de Dentro e cavalheiros respeitáveis que ouviam attentos as predicações e sentenças do propheta de ébano.

A todos os casos, a todas as consultas, a todas as perguntas que ansiosamente lhe faziam, Gomes respondia soberanamente, com poses magestosas, revolvendo os olhos kabalisticos, com duas contas brancas na sua fuliginosa caladura.

Positivamente tétrico.

Proseguiam os trabalhos no meio do silencio o mais recolhido e todas se sentiam empolgados por aquellaathmosfera de fantástico.

Mas de súbito eram 3 ½ horas da tarde uma nota desagradável veiu desmanchar toda aquellamise-em scene: chegava o delegado da 20 urbana com todo o seu sequito, escrivão, inspectores, etc ...

Explicava nesse momento o exímio sacerdote as virtudes admiráveis da previde da galinha preta nos casos de amor desprezado, como nos das desynterlas remitentes...

- Está preso! - disse-lhe a auctoridade, interrompendo-lhe a peroração.

A esse tempo, os cavalheiros e senhoras que assistiam á sessão iam-se esgueirando, enfiados, e, dentro em pouco, só o feiticeiro estava diante da auctoridade.

O delegado então pediu-lhe que mostrasse os apetrechos de sua profissão, ao que foi attendido, apprehendeado os seguintes e disparatados animaes e objectos: um bode preto, duas

galinhas também pretas, uma pele de cabra, um rabo de arraia, 113 figas, capazes de conjurar o azar de todos os habitantes do Rio, vários búzios e cruzeiros de guiné, dois manipaços, dois chifres de carneiro, unhas de cabra e de boi, pipocas, amendoins, etc... enfim, um capítulo inteiro das Religiões do Rio do nosso companheiro João do Rio.

Como todo o profeta é um incompreendido e sofre sempre a perseguição dos Caiphazes do Templo, o delegado lavrou um clamoroso flagrante contra o illustre feiticeiro do Engenho de Dentro. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 06/12/1904, p.1)

É interessante notar como a polícia agia dentro das casas, apreendendo todo o material místico que era utilizado na realização dos feitiços. A apreensão desse material servia tanto para comprovar o flagrante como também era uma forma de retardar a realização de outras seções. Além do mais, foi encontrado um capítulo do livro “Religiões do Rio” do cronista João do Rio, um capítulo inteiro, que não é explicitado na reportagem, mas que nos faz pensar que provavelmente fosse o primeiro capítulo “No mundo dos feitiços”, em que João do Rio traça um panorama das casas de feitiço e do que acontecia nelas, os cultos e os pais de santos que atuavam nelas.

Assim como apontam Farias, Soares e Gomes, o conhecimento dos pais de santo e a devoção demonstrada por parte da sociedade carioca evidenciam a sua importância dentro do contexto social da Primeira República. Tal importância ia contra as práticas medicinais científicas, vistas com desconfiança pela população.²⁷⁴ As práticas populares de cura apresentavam muitas vezes a solução para diversas doenças e talvez, esse seria o principal motivo para a rejeição por parte da população das práticas legais da medicina. Nessa busca pela cura, não só da saúde, mas da alma, o feitiço vira o protagonista que proporciona o encontro entre as pessoas de diversas classes sociais.²⁷⁵ Os feitiços eram elos entre as pessoas necessitadas e os médiuns eram a resposta que muita gente buscava para as dificuldades que enfrentavam.

²⁷⁴ CABRAL, 1942. op. cit.

²⁷⁵ João do Rio, op. cit, p. 3-21.

Capítulo 3 – A feitiçaria nos autos criminais

*“Delegado Chico Palha
Sem alma, sem coração
Não quer samba nem curimba
Na sua jurisdição”²⁷⁶*

A letra da música “delegado Chico Palha” de 1938 mostra um sujeito que usava de sua autoridade para vigiar implacavelmente as formas culturais africanas e afro-brasileiras. Provavelmente, o tal delegado da canção era uma representação de todos os delegados que, durante muitas décadas, agiram de forma combativa contra os ajuntamentos de pessoas pertencentes às classes baixas, os sambas e os candomblés.

Como desenvolvido nos capítulos anteriores, a prisão de indivíduos que inundavam as ruas do Rio de Janeiro com a prática da feitiçaria, magia e seus sortilégios era constante e relatada nos periódicos de maior circulação. O perfil destes indivíduos era dos mais variados: africanos, ex-escravos em sua maioria, afrodescendentes, estrangeiros europeus, ou pessoas que pertenciam a outros grupos sociais.

Não sabemos se a história do delegado Chico Palha realmente existiu, o que sabemos pela música é que o delegado agressor de vadios e quebrador de instrumentos lá para os lados da região da Serrinha não teve um final muito feliz: “*A curimba ganhou terreiro/O samba ganhou escola/Ele expulso da polícia/Vivia pedindo esmola*”.

Dentre tantas histórias ocorridas durante o século XIX e início do XX, algumas ganharam destaque na época e depois o interesse de historiadores, que pesquisaram a fundo os caminhos de encontro da feitiçaria com as leis de proibição e seus agentes. É importante observarmos alguns casos como o de Juca Rosa, o de Assumano Mina e o do

²⁷⁶ Música “Delegado Chico Palha”. Compositores: *Tio Hélio/nilton Campolino (1938)*. Interprete: Zeca Pagodinho. <https://www.vagalume.com.br/zeca-pagodinho/delegado-chico-palha.html> (Acessado em: 02/02/2017 às 12:20).

Rei Mandinga. Feiticeiros, negros, ex-escravos que ganharam notoriedade na sociedade e despertaram o interesse e o medo na população carioca.²⁷⁷

Gabriela dos Reis Sampaio, em *Tenebroso Mistério, Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial*, apresenta a trajetória de um famoso pai de santo, acusado de charlatanismo na segunda metade do século XIX no Rio de Janeiro, detectando a influência e o poder de entrada dessas pessoas na alta sociedade carioca.²⁷⁸ Sampaio mostra que a discriminação das práticas religiosas de origem africana no período do Império se dava num contexto de fortes discussões sobre a lei do ventre livre e a abolição da escravidão. O caso de Juca Rosa está inserido em um momento diferente dos outros casos que iremos analisar. Foi um período em que o código criminal do Império não apresentava nenhuma lei que proibisse estas atividades.²⁷⁹ Ele se torna relevante por se tratar da prisão de um grande curandeiro, em um momento anterior ao Código Penal de 1890, permitindo-nos comparar as prisões.

O Feiticeiro foi julgado por estelionato.²⁸⁰ O crime de Estelionato se encontrava no capítulo II (Bancarrota Estelionato, e outros crimes contra a propriedade), em que trazia o art.264 “Julgar-se-á crime de estelionato”:

1º A alheação de bens alheios como propios, ou a troca das cousas, que se deverem entregar por outras diversas.

2º A alheação, locação, aforamento, ou arretamento da coisa propria já alheada, locada, aforada, ou arretada á outrem; ou a alheação da coisa propria especialmente hypothecada á terceiro.

3º A hypotheca especial da mesma coisa á diversas pessoas, não chegando o seu valor para pagamento de todos os credores hypothecarios.

4º Em geral todo, e qualquer artificio fraudulento, pelo qual se obtenha de outrem toda a sua fortuna, ou parte della, ou quasquer titulos.

²⁷⁷ A escolha destes três casos se dá pelo fato de terem sidos presos e processados pela justiça.

²⁷⁸ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Tenebroso Mistério: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial*. Cap.12. In: CHALHOUB, Sidney, Vera Regina Beltrão Marques, Gabriela dos Reis Sampaio, Carlos Roberto Galvão Sobrinho (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003. p.414.

²⁷⁹ *Ibidem*, p.394.

²⁸⁰ Código Criminal de 1830, Capítulo II, Art. 264.

Penas - de prisão com trabalho por seis meses a seis annos e de multa de cinco a vinte por cento do valor das cousas, sobre que versar o estellionato.

Vejamos que as aplicações à lei são muito diferentes das ações do Código Penal de 1890, no qual existe lei própria contra o espiritismo e a prática ilegal da medicina. O fato de Juca Rosa ascender vertiginosamente na sociedade foi causa suficiente para que seus meios de enriquecimento fossem enquadrados neste artigo da lei. Em sua rede de sociabilidade encontravam-se pessoas de diferentes *status* socioeconômicos, que lhe rendiam grandes quantidades de dinheiro. Sampaio atenta para o envolvimento do feiticeiro com mulheres “não só negras e pobres, mas também brancas e ricas”.²⁸¹ Tais atividades e relações levantavam suspeitas por parte das pessoas e chamavam a atenção:

“... muito se falou sobre o que deveria acontecer com um negro que conseguiu, por caminhos particulares, atingir um patamar diferenciado naquela sociedade, até então organizada com base na escravidão e na inviolabilidade da vontade dos senhores brancos”.²⁸²

Outro ponto relevante levantado pela autora é a forma como Juca Rosa se apresentava diante da sociedade. O estranhamento por parte da elite, onde um negro enriquecera, vestia-se luxuosamente, como a própria Sampaio destaca, e se “relacionava com mulheres “brancas e pertencentes a outras classes sociais”.²⁸³

Africanos e identidade no Rio de Janeiro, século XIX é outra pesquisa de muita relevância sobre indivíduos que se destacaram dentro das práticas religiosas e das “artes de curar”. O trabalho aborda a trajetória de um influente pai de santo do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX, o africano Assumano Mina.²⁸⁴ Nesse trabalho, Juliana Barreto Farias trata da estreita relação entre autoridades responsáveis pelo cumprimento da lei com as pessoas de santo. Porém, não há grande ênfase nas

²⁸¹ SAMPAIO, 2013. op. cit., p.390

²⁸² Ibidem, p.390.

²⁸³ Ibidem, p.394

²⁸⁴ FARIAS, Juliana Barreto. “Assumano Mina do Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1892-1927”. In: FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugenio Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. No labirinto das Nações. In *africanos e identidade no Rio de Janeiro, século XIX*. Arquivo Nacional p.336.

estratégias que Assumano utilizava para manter o seu trabalho de guia espiritual, mesmo sendo preso com frequência. Ela nos mostra que as denúncias contra Assumano muitas vezes eram feitas por pessoas de diferentes segmentos sociais:

Apesar de os vizinhos aparecerem mais frequentemente entre aqueles que apresentavam queixas, encontramos desde clientes e amantes do acusado, até policiais da delegacia de repressão e empregadores do réu. Pessoas geralmente próximas às vítimas, operários, trabalhadores pobres, mas às vezes clientes ricos, dos quais constava um grande número de brancos e imigrantes. Em determinadas situações, as acusações eram feitas por instituições públicas, como os Serviços de Higiene.²⁸⁵

Mesmo apresentando um longo espaço de tempo, o caso de Assumano Mina apresenta semelhanças com outro famoso indivíduo trabalhado pela historiografia, “O alufã Rufino”²⁸⁶. Ambos eram de descendência árabe e ambos ao receitarem suas curas passavam-nas em papéis com escritos árabes. Outro fato importante é a existência dos centros condicionados aos alvarás e licença de polícia.²⁸⁷ Por último, a qualidade de Assumano em ter a sua “feitiçaria” realizada através de preces, feita em linguagem africana e “voltada para a caridade.”²⁸⁸

Os casos de Juca Rosa e de Assumano Mina, mesmo não estando dentro do mesmo recorte temporal, mostram como esses indivíduos ao mesmo tempo em que estavam às margens da sociedade, também eram capazes de se tornar personagens centrais e de grande influência. A análise dos casos de ambos os feiticeiros é válida, pois é de períodos diferentes, o que nos possibilita compará-los, além de notarmos que mesmo sendo enquadrados como malfetores e indivíduos às margens da lei, seus casos apresentam especificidade. Os seus processos tomaram rumos diferentes por dois motivos: as leis aplicadas e pelas redes de sociabilidade.

²⁸⁵ FARIAS. op. cit., p. 268

²⁸⁶ REIS, João José. O alufã Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no *Atlântico Negro* (c.1822-c. 1853) / João José Reis, Flavio dos Santos Gomes, Marcus J. M. de Carvalho. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²⁸⁷ FARIAS, p. 276.

²⁸⁸ *Ibidem*, p.279.

Como abordado anteriormente, quando Juca Rosa foi processado pela justiça, não existia uma lei de combate à feitiçaria, como no período de Assumano Mina. Sendo assim, o feitiçeiro do período imperial foi arrolado em outros crimes, em que a sua principal acusação era por charlatanismo e curandeirismo. Com relação às redes de sociabilidade, acrescentemos um novo elemento: o lucro. Juca Rosa mantinha em sua rede uma gama alta de pessoas de *status* sociais elevados, principalmente mulheres, com as quais se relacionava e permitia ao feitiçeiro enriquecer devido à grande quantidade de dinheiro que recebia dessas relações e das suas ações como curandeiro. Já Assumano Mina possuía sua rede de sociabilidade mais variada, composta de pessoas dos mais variados grupos sociais, e não concentrado em um grupo.

Dentre muitos casos de indivíduos de grande prestígio social, esse capítulo apresenta dois casos distintos, mas que também nos servem de exemplos para entendermos os feitiçeiros nos autos criminais. O primeiro caso é o do professor Vicente Avelar, acusado de prática ilegal da medicina (art.156) e feitiçaria (art.157). O segundo caso é o do feitiçeiro Tito Augusto arrolado no artigo 157.

3.1 - O caso do feitiçeiro mina

No dia 8 de novembro de 1894, às 8 horas da noite, o delegado da 8ª circunscrição (9ª pretoria de Santana), junto com seus policiais, fez busca e apreensão a casa da Rua Senador Pompeu, nº261, sobre a acusação de ser uma “casa de dar fortuna”²⁸⁹, onde ocorria a prática de feitiçaria. O responsável pela casa era o preto mina

²⁸⁹ Ver: CABRAL, Carolina. Da polícia ao museu: A formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão. (Monografia) Departamento de História da PUC-Rio. 2014; POSSIDONIO, Eduardo. ENTRE *NGANGAS* E *MANIPANSOS*: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins dos Oitocentos (1870-1900). Niterói, RJ: Universidade Salgado de Oliveira, 2015 p.21 e 22. (Dissertação de Mestrado em História); SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha Sinhá*

octogenário, Tito Augusto Diniz dos Santos. Ao chegar ao local, a polícia encontrou Tito dando consulta a uma mulher, de nome Joaquina d'Oliveira, vinte e nove anos, solteira e moradora da Rua Espírito Santo. Joaquina havia ido ao encontro do feiticeiro mina, para saber sobre a fidelidade de seu amante. O delegado de polícia mandou “lavrado o auto em flagrante”²⁹⁰ e apreender todos os objetos e levar todos os indivíduos que ali se encontravam para a delegacia, como o jornal *Gazeta de Notícias* do dia 10 de novembro de 1894 noticiou:

A autoridade apprehendeu todas as bugiangas encontradas na casa de Tito, á rua Senador Pompeu, n°261, e mandou lavrado auto de flagrante, fazendo recolher ao xadrez todas as pessoas que assistiam á sessão. (Gazeta de Notícias, 10/11/1894. p.2)

Durante o momento da prisão do feiticeiro, o secretário da suposta casa de dar fortunas, João Damasceno Soares, que era branco, acabou sendo preso por não concordar com a prisão de Tito, além de ter tentado ferir o sargento de polícia Custódio de Oliveira Júnior com uma faca. João, assim como Tito, também foi lavrado auto em flagrante.²⁹¹

No dia seguinte, ambos foram soltos, livrando-se contra o auto de flagrante por exercer feitiçaria pagando uma fiança provisória no valor de \$200 reis de acordo com a lei de 3 de dezembro de 1841 (Lei 261 - Disposições Criminaes) e o art.299 do Regulamento de 31 janeiro de 1842.²⁹²

No dia 18 de dezembro de 1894, o advogado de Tito, João Maria Corrêa de Sá e Benavides, entrou com um pedido de *habeas Corpus*²⁹³ para a liberação do feiticeiro

num quer! ”. Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). Dissertação de mestrado: UFF, 2010.

²⁹⁰ *Gazeta de Notícias*, 10/11/1894. p.2

²⁹¹ *Gazeta de Notícias*, 10/11/1894. p.2

²⁹² Art. 299. A fiança não é precisa, porque nelle os réos se livrarão soltos, nos crimes a que não estiver imposta pena maior que a de multa até cem mil réis, prisão, degredo, ou desterro até seis mezes, com multa correspondente á metade deste tempo, ou sem ella, e tres mezes de Casa de Correção, ou officinas publicas.

²⁹³ “O *habeas corpus* já estava previsto no Código Criminal de 1830 e no Código de Processo Criminal de 1832. Tais textos, porém, faziam menção expressa à prisão e ao constrangimento físico”; “A redação

octogenário, que havia tido sua liberdade revogada.²⁹⁴ O advogado alegou que o seu cliente estava “ameaçado de constrangimento ilegal, a vista da ordem do Ex. Edmundo M. Barreto”²⁹⁵, juiz do caso, e que pouco se importou com as acusações de João Maria. O juiz interpretou que por se tratar de prática de feitiçaria, a fiança não poderia ser provisória e sim definitiva. O *Gazeta de Notícias* do dia 21 de dezembro de 1894 trouxe em suas páginas a decisão do juiz em relação ao caso de Tito:

O delegado da 8ª circunscrição manda recolher á casa de detenção Tito Augusto Diniz dos Santos, por se achar pronunciado pelo Dr. Juiz da câmara criminal. (Gazeta de Notícias, 21/12/1894. p.2)

Depois dessa sentença, não conseguimos obter mais notícias sobre Tito nos meses seguintes através das fontes. Se ele realmente cumpriu a pena ou ficou em liberdade. O que podemos conferir no *habeas corpus* é um debate em que a interpretação da lei entre os juízes e advogados se destaca.

Assim como veremos mais à frente, também no caso do professor Avellar, os julgamentos dos autos eram momentos de grande embate entre os responsáveis por definir a sentença. Acusação e defesa traçavam estratégias para que os relatos dos autos se efetivassem ou se desqualificassem.²⁹⁶ Maggie argumenta que *os princípios que regulam e norteiam o discurso dos juízes são também princípios ordenadores de*

original do art. 72, § 22, da Constituição de 1891 que dizia, “dar-se-á *habeas-corpus* sempre que o indivíduo sofrer ou se achar em iminente perigo de sofrer violência ou coação, por ilegalidade ou abuso de poder”. Como se pode notar, o referido dispositivo não fazia nenhuma remissão ao direito de ir e vir, nem à liberdade de locomoção. Também não falava em *prisão, constrangimento corporal, em liberdade física* propriamente dita. Somando-se a isso a presença das expressões *coação, ilegalidade e abuso de poder*, construiu-se a tese da utilização desse *writ* em todas essas hipóteses, independentemente da presença de um constrangimento físico direto”. Ver: SOUZA, Luiz Henrique Boselli de. A doutrina brasileira do *habeas corpus* e a origem do mandado de segurança: análise doutrinária de anais do Senado e da jurisprudência histórica do Supremo Tribunal Federal. id/496909, 2008.

²⁹⁴ Como já dito antes, sendo Tito preto, enquadrado em um dos crimes mais graves do Código Penal 1890, o fato dele conseguir *habeas corpus* nos apresenta um indivíduo indo contra as novas políticas republicanas em pleno momento de sua aplicação. Ver tmb: SCHETTINI, Cristiana. “Que tenhas teu corpo”: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006. 264 p

²⁹⁵ Tito Paiva Martins; nº732.0174; 1894. Arquivo Nacional.

²⁹⁶ Ver também: THOMPSON, E.P. Senhores e Caçadores. Trad. Denise Bottmann, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

*discursos da sociedade de um modo geral.*²⁹⁷ Ou seja, o que se encontra nos autos se tornava verdade perante o julgamento, mesmo que durante a ação tivesse ocorrido outros fatos que pudessem incriminar ou absolver o acusado. Se não estivesse nos autos, não teriam peso na decisão final do juiz.

No dia 9 de setembro de 1895, a Gazeta de Notícias trouxe em suas páginas mais informações sobre caso de Tito:

Côrte de Appellação
CAMARA CRIMINAL – SESSÃO EM 6 DE SETEMBRO DE
1895.
Presidente...[ininteligível]...Desembargador Rodrigues -
Secretário o Sr.Dr. Espozel.
Julgamento. – Appellação. – n.125. – Apelante Tito Augusto
Diniz dos Santos; appellada a justiça.
Deram provimento a appllação para; reformulando a
sentença appellada, absolver o apelante da accusação que lhe foi
intentada, contra o voto dos Srs. Desembargadores Teixeira Coimbra
e Miranda Ribeiro.
Foi designado o Sr. Desembargador Tavares Bastos
para redigir o accordão.(Gazeta de Notícias, 9/09/1895, p.2.)

Após o ocorrido, tudo indica que Tito continuou a exercer suas funções de feiticeiro, não escondendo da polícia suas ações consideradas criminosas perante a lei. O jornal *A Notícia* do dia 27 de setembro de 1897 trouxe, em suas páginas, a notícia:

FEITIÇARIA – MORTE REPENTINA

Ha muitos anos as autoridades da 8ª circumscrição têm sciência de que o negro africano Tito Augusto Diniz dos Santos, de 80 annos presumíveis, morador á rua Senador Pompeu n.264, exerce a profissão de curandeiro, e, o que é peor, utiliza-se da feitiçaria para illudir a credulidade do sua clientela. Processado em 1895, foi comdenado pelo tribunal civil o criminal no máximo da pena. Appellou, porém, para a Côrte de Appellação e foi em 6 de setembro do mesmo anno absolvido, contra os votos dos desembargadores T. Coimbra e Miranda Ribeiro.

Dessa data em diante as autoridades da circumscrição tornaram-se impotentes contra as façanhas do Tito, que, com maior audácia e entusiasmo, continuou a sua vida criminosa.

Hontem, á 1 hora da tarde, José Antonia Rodrigues, um dos clientes, foi communicar ao delegado que o súbdito portuguez João Damasceno Soares, que exercia as altasfunções de secretario do feiticeiro, havia falecido repentinamente na dita casa.

²⁹⁷ Maggie, 1992. op. cit., p.41.

Para ali se dirigindo o delegado, acompanhado de inspectores e praças, encontrou o cadáver de Soares deitados em um leito na sala de visitas e guardado pela sociedade ignara que diariamente vae alli buscar saúde, fortuna e felicidade.

Em uma commoda armada em altar, estava um manipanço, cercado de tudo quanto há de exdruulo no culto da feitiçaria.

Cornos de boi, veado e cobra, rosario de búzios, pennas de gallinha e papagaio, raízes, dentes, cabellos e unhas humanas e de animaes, facas, pós, figas e mil outros accessorios singulares.

O delegado fez arrecadação de todos esses objectos e recolheu-os á delegacia, onde se achavam depositados em um grande cesto.

O cadáver do secretario Soares foi recolhido ao Necroterio, onde será feita hoje a autopsia pelos médicos legistas da policia.

Os indivíduos de nomes Antonio de Araujo, Manuel André Correia, Antonio de Moura, Leopoldo Ribeiro da Silva, Geraldino da Costa Rocha, Roque Francisco, Alberto da Costa Oliveira, Herculano Ferreira de Andrade, Maria Prudencia, Leopoldina da Silva, Adalgisa da Silva e o feiticeiro foram recolhidos ao xadrez, iniciando a autoridade o inquérito a respeito d'aquelle antro. (A Notícia - 27/09/1897. p.1)

Como vemos na reportagem publicada no periódico *A Notícia*, após ser absolvido da acusação de feitiçaria, Tito continuou a exercer suas funções livremente e ao que tudo indica “blindado” das investidas policiais durante algum tempo: “*Dessa data em diante as autoridades da circumscrição tornaram-se impotentes contra as façanhas do Tito, que, com maior audácia e entusiasmo, continuou a sua vida criminosa*”²⁹⁸. Dois anos se passaram até que o feiticeiro mina octogenário se encontrasse com os representantes da lei novamente. Desta vez, em uma cena criminal mais grave. João Damasceno Soares, que havia morrido durante uma sessão que ocorria na casa de dar fortuna, durante o caso ocorrido no final de 1894, foi preso junto com Tito e arrolado no mesmo crime que o feiticeiro africano. Infelizmente, não sabemos o desenlaçar desta história, pois não encontramos nenhum processo no nome das pessoas que foram presas nem os jornais deram continuidade.

²⁹⁸ Jornal “A Notícia” – 27/09/1897. p.1.

Outro ponto importante a ser destacado é com relação aos objetos apreendidos. Yvonne Maggie, ao abordar as prisões de feitiçeiros durante o período republicano, chama a atenção para os objetos de feitiçaria. A importância da apreensão destes objetos se constituem em provar a legitimidade do ato de feitiçaria, pois como a autora aponta em seu texto, “a feitiçaria tem materialidade” e a materialidade da feitiçaria são os objetos utilizados para a prática desta.²⁹⁹

Uma vez que o indivíduo é preso em flagrante e de acordo com o que as informações contidas nos autos de apreensão, junto a isso o testemunho dos responsáveis pela prisão, os peritos conseguem refazer a crença que ali era praticada. Os objetos apreendidos ajudam nessa reconstrução, somados a narrativa das testemunhas.³⁰⁰ Maggie argumenta que durante o processo de acusação, a estrutura do processo não vai mudar, o acusado certamente era arrolado nos artigos 156, 157 ou 158, pois o que interessava mesmo aos detentores da lei era saber se as ações praticadas pelos acusados eram “capazes de produzir malefícios, ou à prática da manifestação”.³⁰¹ Ou seja, os objetos apreendidos, após a análise dos peritos enquadravam-se como parte importante na ação do acusado de feitiçaria. Assim, Maggie argumenta a ação do juiz responsável:

O juiz finaliza a sentença dizendo: “os objetos apreendidos... constituem a *mise-en-scène* com que o réu iludia a credulidade dos clientes”. E iludir é fazer o mal, como se demonstra no próximo capítulo. O juiz acredita na feitiçaria do acusado quando lhe mostram a prova do crime, ou seja, o feitiço – a materialização do ato de fazer mal. A arma do crime, no caso, é o próprio crime, a feitiçaria.³⁰²

A ação dos peritos é de extrema importância, pois cabe a eles perceber quais objetos são utilizados para feitiçaria e quais não são. Como Maggie afirma, os peritos eram conhecedores dos rituais de feitiçaria. Assim, a análise dos peritos mais a narrativa

²⁹⁹ MAGGYE, 1992. op. cit., p.149.

³⁰⁰ Ibidem, p.150.

³⁰¹ Ibidem, p.150.

³⁰² Ibidem, p.152.

dão corpo ao texto de acusação e fortalecem o argumento da acusação.³⁰³ Como a autora bem define: *os peritos servem assim de mediador e os juízes acabarão convencidos do feitiço através da sua materialidade, ou seja, dos objetos da feitiçaria.*³⁰⁴ No caso de Tito, tentou-se desqualificar a ação do juiz e a defesa argumentou que havia perseguição por parte do magistrado, e que provavelmente por essa e outras razões que o feiticeiro mina se viu livre do processo e voltou às ruas para a sua prática de feitiçaria. Usando uma estratégia diferente da defesa de Tito, no caso que veremos a seguir, o argumento da defesa vem sobre a aplicação da lei e a desqualificação do auto de flagrante. Vejamos o caso do professor Vicente Avellar.

3.2 - O caso do professor Avellar

No dia 24 de agosto de 1904, o jornal *Gazeta de Notícias* publicou uma reportagem noticiando o julgamento do conhecido professor Vicente Avellar, acusado de infringir as leis sanitárias do período. O professor acabou sendo condenado pela Câmara Criminal da Corte de Apelação. Seu caso ganhou destaque nos jornais, e o desdobramento do debate dos juristas para que se pudesse enquadrar Avellar de forma correta se tornou assunto de inquietação e um bom caso para se analisar. Vejamos a notícia do periódico:

TRIBUNAES - Infração sanitaria
O PROFESSOR VICENTE AVELLAR

Não há, supponamos, quem não conheça, pelo menos de nome, este professor, não só pelas curas que se diz por elle praticadas como pelo processo contra elle foi instaurado pela directoria da saude publica.

O caso é que o Dr. Sebastião Barroso, inspector sanitário, sciente de que o Sr. Vicente Avellar curava por meio de espiritismo e

³⁰³ “Nossos juízes se convencem da veracidade da feitiçaria e da cura mágica através da narrativa dos peritos, que reconstroem a crença a partir dos fragmentos descritos pelos acusados e testemunhas e pela polícia no auto de apreensão e no flagrante”. MAGGIE, 1992. op. cit., p.159 e 169.

³⁰⁴ *Ibidem*, p.166.

exercia também a medicina, dirigiu-se á residencia do professor Avellar, em S. Christovão e ahi deparou com uma sala da frente, vasta, aparelhada de bancos e cadeiras, parallelamente alinhadas e defrontado uma mesa collocada sobre um estrado.

Tinha dependurado nas paredes, quadros de imagens, retratos, cartazes com agradecimento de curas feitas pelo professor Avellar e os estatutos de uma sociedade scientifica <<Estudos Philosophicos Jesus Nazareno>>.

Convidando o Sr. Avellar a prestar declarações negou que exercesse a medicina ou praticasse a magia, sciencias [inelegivel] ou spiritismo, affirmando somente que, como presidente da sociedade referida, distribuia aos seus associados beneficencias cuja natureza não soube explicar. Por esse motivo foi o professor Avellar denunciado por ter infringido o §2º do art. 250 e paragrapho único do art.251 do Regulamento Sanitário, bem como os art. 156 e 157 do Código Penal.

Na marcha do processo foram inquiridas diversas testemunhas não só de accusação como de defesa.

Submettido a julgamento na junta sanitaria foi o professor Avellar condenado a sete mezes de prisão cellular e multa de 583\$333, sentença essa que foi confirmada hontem pela Camara Criminal da Corte de Appellação.

O julgamento deste feito foi largamente discutido pelos juizes da camara, que aproveitaram mais uma vez a occasião para apreciarem a forma do processo adoptado pela Junta Sanitaria e a estabelecida pelo nosso Codigo Penal.

Assim é que o Sr. Miranda Ribeiro, relator do feito, achou que o processo não apresenta as formas substanciaes exigidas por lei. E por este motivo levantou a preliminar para que o mesmo fosse annullado.

Submettida á votação, o Sr. Dias Lima concordou com a nullidade, accrescentando ser o crime de que accusam o professor Avellar commum, de competencia da justiça publica, processado e julgado pela Camara Criminal do Tribunal Civil e Criminal, pois é elle prescripto pelo Codigo Penal.

Não passando a preliminar e não sendo acceita a prejudicial levantada pelo Sr. Dias Lima, a camara julgou valido o processo e somente contra o voto do relator foi, como já dissemos, confirmada a sentença.

Apezar de não pouco discutido o caso, pairavam no espirito dos juizes dúvidas sobre as respostas das seguintes questões:

Qual o crime praticado pelo réo?

O da pratica do sortilegio?

O do exercicio illegal da medicina?

Orou no tribunal, sustentando a defesa do professor Avellar, o deputado Dr. Frederico Borges.

Vai ser requerida revisão do processo. (Gazeta de Notícias, 24/08/1904. p.1.)

Os embates entre accusação e defesa marcaram os autos do processo. Esse processo nos ajuda a enxergar como agiam as autoridades diante dos casos de prática

ilegal da medicina e prática do espiritismo. Pelos questionamentos levantados ao fim da reportagem, percebemos uma série de incertezas no desenrolar do caso. Porém, antes de adentrarmos no processo do professor, outros questionamentos devem ser levantados: quem era Vicente Avellar? O que era a sociedade científica por ele criada? Qual a rede de sociabilidade deste indivíduo que tinha um deputado da capital federal como advogado de defesa?

3.2.1 - Professor Vicente Avellar e a Sociedade Científica

Vicente Ferreira da Cunha Avellar era natural da Capital Federal, filho de Bernardo Fernandes da Cunha Avellar e Ludorvina Avellar, tinha 44 anos e era casado. Exercia a profissão de professor em vários institutos, foi diretor do Colégio Rio de Janeiro em 1900, depois deu aula de aritmética e língua inglesa na instituição que ele criou e era presidente da “Sociedade Científica, Estudos Filosóficos, Jesus Nazareno”. Também foi da comissão redatora da revista da Associação de professores (1900), entre outras funções que acumulou durante vários anos.

Era morador do prédio 201, apartamento 13, na Rua São Cristóvão, onde funcionava a “sociedade científica” e o periódico *A Fé*, em que também era diretor e redator-chefe, além de ocorrer as práticas aos quais era acusado de praticar medicina ilegalmente, buscar no espiritismo a cura e ministrar remédios. De acordo com o processo contra o professor Avellar, no térreo do prédio nº 201 existia uma farmácia, onde os enfermos, ou pessoas que iam buscar parentes e amigos, recolhiam os frascos de remédio para levar.³⁰⁵

³⁰⁵ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; n°924;0666;1904; Arquivo Nacional.

O periódico *A Fé* trazia no seu cabeçalho os dizeres “órgão defensor dos dogmas do ocultismo”³⁰⁶ e era dividido em nove secções³⁰⁷, destacando-se em suas páginas transcrições sobre espiritismo, uma coluna intitulada “curas admiráveis”, em que havia várias notícias sobre as benfeitorias feitas por Avellar na saúde das pessoas, com depoimentos sobre os efeitos dos tratamentos aos quais foram submetidos. Também encontramos anúncios de medicamentos “descobertos” pelo professor e que eram eficazes no combate de doenças. Nas páginas encontradas, não conseguimos obter a informação sobre qual tipografia era responsável pela impressão do Jornal. Por se concentrar tudo na associação, talvez a mesma fosse responsável pelas tiragens do jornal.

Imagem 8: Periódico “A Fé”³⁰⁸



³⁰⁶ Ocultismo: 1 - crença na ação ou influência dos poderes sobrenaturais ou supranormais; 2 - o estudo desses fenômenos; o conjunto das artes ou ciências ocultas, como a magia, o espiritismo, a astrologia etc; no início do século XX a palavra ocultismo já apresentava significado semelhante o aos do dia de hoje.

³⁰⁷ Sumário – Expediente; Artigos de fundo; Deus existe; Curas admiráveis; Poesia, A Fé; Aniversário; Gabinete exótico; Noticiário; Anúncios. Jornal *A Fé*; Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904; Arquivo Nacional.

³⁰⁸ Jornal *A Fé*; Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904; Arquivo Nacional.

A assinatura anual do periódico custava 6\$000 e a semestral 4\$000. Não sabemos se o jornal não atingia um número grande de pessoas, e o único exemplar encontrado foi o anexado no processo, por isso não podemos afirmar se ele durou mais tempo. Vejamos esses depoimentos de pacientes e admiradores do professor Avellar na coluna do jornal “Curas Admiráveis”:

Declaro que achando-me a um ano lutando com as maiores dificuldades sem recursos e sem emprego resolvi recorrer ao professor Vicente Avellar que pelos seus trabalhos acho-me hoje collocado ganhando o pão para a minha família.

Sylvio Leone Rodrigues – Rua do Cunha, 11

E este:

Attesto que sofrendo a um anno de forte paralytia consultei diversos médicos não tendo obtido resultado algum recorri ao professor Vicente Avellar que com um único remédio corou-me radicalmente.

Albertina

Coimbra. – Rua S. Christovão, 305.

Ao que tudo indica, o professor Avellar provavelmente praticava o espiritismo para resolver enfermidades como também para trazer a boa sorte para pessoas desacreditadas na vida. É o caso de Julia Garcia da Roza, moradora da Rua Senador Vergueiro nº10, que no dia 17 de dezembro de 1902 teve seu depoimento sobre o professor Avellar publicado no jornal *A fé*:

Aos que soffrem

Vagando ás tontas pelo mundo, sem busola, sem norte e sem destino, com o dever exhausta tanto d’alma como de corpo, sem coragem para continuar o caminho da vida, eis que de repente vi brilhar a luz diamantina de uma estrela, tive a suprema felicidade de ler um annuncio de grande spirita o distincto professor Vicente Avellar, principiei a frequentar o seu consultório, na rua de S. Pedro n.328.

Mais tarde quiz assistir a uma sessão spirita presidida por ele. Innumeros desgostos de toda especie tinham feito de mim um ente summamente misanthropo e descrente; confesso que entrei na sala das sessões, com a morte n’alma, odiando a humanidade em peso, mas, oh ventura! Depois das primeiras eloquentes palavras do distincto professor Vicente Avellar senti-me outra, completamente transformada e sahi da sala perfeitamente regenerada, esquecendo todas as ofensas recebidas, perdoando á todos, e além d’isso tendo n’alma em logar de ódio implacavel, amor, sim amor de Deus e amor do próximo que via tão extensamente praticado na pessoa do distincto

professor Avellar, homem na verdade extraordinário pela sua rara intelligencia alliada á uma excessiva bondade. Compreendi no seu belo exemplo tão tangível, que o allivio de todos os males está na pratica da caridade, no esquecimento de si mesmo. Agradeço a Deus profundamente reconhecida ter-me feito conhecer na terra um de seus anjos, e peço-lhe a conservação da vida e saúde do caridoso e distincto professor Vicente Avellar para o allivio espiritual e corporal dos que sofrem.

Todos esses depoimentos que enchiam as páginas do periódico serviam para fortalecer a figura do professor Avellar como um ser evoluído, exemplo de bom cidadão³⁰⁹, mas também eram excelentes argumentos para os agentes da lei enquadrar Vicente nas leis que puniam os indivíduos que não seguissem as normas da saúde pública.

Outra atividade de Avellar que chama a atenção é a Sociedade Scientifica de estudos Filosóficos Jesus Nazareno. A começar pelo nome, que dava alusão a um espaço de estudos acadêmicos e que carregava em seu nome uma aproximação cristã. Em um espaço com nome cristão, praticava-se o espiritismo, o que para o período era controverso, como já mostrado nos capítulos anteriores o embate entre a os dogmas católicos e o “espiritismo”.³¹⁰ Embora houvesse esse entrave entre as partes, Maggie chama a atenção para a não participação da igreja católica nos processos contra feiticeiros.³¹¹

Mas o que se fazia nessa sociedade? Aconteciam aulas de português e francês, ministradas pelo professor Romualdo de Alcântara, e de aritmética e inglês com o professor Vicente Avellar. Além das aulas, a sociedade oferecia atendimento médico, com o dr. Silva Brito, que era homeopata e cirurgião dentista, com os doutores

³⁰⁹ Argumento esse que será utilizado pela defesa. Vicente Ferreira da Cunha Avellar; n°924;0666;1904. Arquivo Nacional.

³¹⁰ Ver: SERAFIM, Jhonata Goulart; AZEREDO, Jeferson Luiz de. A (des)criminalização da cultura negra nos Códigos de 1890 e 1940. *Amicus Curiae*, UNESC, V.6, N.6, 1-17, 2009; GOMES, Adriana. “O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890”. *Tribuna Virtual*, Ano 01, Edição n°04, maio de 2013.

³¹¹ Até aqui se expôs como se acusa e quem acusa; podendo-se afirmar que as acusações são feitas através de pessoas isoladas ou de instituições públicas, como os serviços de higiene. A Igreja não aparece os processos como acusadora. MAGGIE, 1992. op. cit., p.73.

Francisco Ferreira Serpa Junior e A. F. de Sá Rego. É importante percebermos que em momento algum nas fontes analisadas, conseguimos encontrar o valor que era cobrado nas atividades oferecidas pelas instituições e se a sociedade Jesus de Nazareno cobrava por seus serviços. Porém, também não há vestígios de que a sociedade científica funcionava filantropicamente. Talvez, a sua receita viesse das mensalidades pagas pelos sócios, mas é apenas uma hipótese que levantamos aqui.

O fato de ter em sua instituição um médico habilitado a dar consultas e ministrar receitas, principalmente indicar remédios homeopáticos, era uma oportunidade e tanto para que o professor Avellar pudesse, se é que realmente exercia tais atividades, praticar a cura e ministrar receitas e remédios. A facilidade existia, pois teria alguém para assinar para ele, nesse caso o doutor Silva Brito. A sociedade também contava com um advogado.

O horário das aulas de português e francês eram 2ª, 5ª e sábados das 8 às 10 da manhã; aritmética e inglês 2ª, 4ª e sextas das 12 às 2 da tarde. Ainda ofereciam aula de esgrima as terças, quintas e sábados das 8 às 10 da noite. Os horários de atendimento médico eram de segunda a sábado das 8 às 9 da manhã e das 11 às 3 da tarde. Os dentistas eram das 12 a 1 da tarde.

Outra observação feita sobre a sociedade era a grande quantidade de membros do conselho e de sócio fundadores, sendo que é válido lembrar que o espaço físico onde estava situada a sociedade era pequeno. Eram 63 membros, sendo 17 mulheres, porém eram a maioria entre os membros do conselho. A Sociedade Científica de estudos Filosóficos Jesus Nazareno apresentava ainda um estatuto:

Artigo 1º

Quem não tiver fé e paciência não obtém coisa alguma porque Deus não se submet a provas nem imposições dos irmãos da terra, com fé e paciência tudo se obtém do pai piedoso, meus caros irmãos quando nós vamos pedir a Deus um favor em primeiro lugar pedimos perdão das nossas culpas para sermos perdoados e podermos obtermos os nossos desejos.

Artigo 2º

Tudo e qualquer irmão que não se portar convenientemente no recinto deste templo será pela 1ª vez admoestado e na reincidência será [ininteligível] se for sócio ficará suspenso por um mez e se o não for será convidado a retirar-se.

Artigo 3º

As consultas para os sócios do meio dia até [ininteligível] horas, depois dessa hora não se aceita reclama alguma e para ou que o não são da 7 as 4 horas da tarde.

Artigo 4º

As sessões de estudos práticos e de médicos nas feiras começando as 6 horas da tarde sendo que aquelle que não estiver no recinto até as 7 horas da noite lhe será vedada a entrada.

Artigo 5º

Expressamente prohibido conversar durante as sessões e tratar-se de assumptos estranhos a nossa afim de não perturbar os nossos trabalhos.

Artigo 6º

Não permitido trazer crianças menores de 7 annos assistirem as sessões de estudos práticos as [ininteligível]

Artigo 7º

Pedimos aos Srs assistentes que por ocasião das sessões conservarem os seus lugares, e os que estiverem em pé não se collocarem na frente dos que estão sentados.

Artigo 8º

As mensalidades dos Srs sócios serão pagas semestralmente bem assim dar a suas verdadeiras residências, e caso de mudanças anteciparem nesta secretaria a sua nova residência.

Se olharmos para os artigos de 1 a 4, o estatuto parece referir-se a uma instituição que segue os padrões sociais cristãos. Do artigo 5 ao 7, nos apresenta um outro carácter, provavelmente pela utilização do termo “sessões”. Esse termo, muitas vezes, era designado para denominar as ações ocorridas nos espaços de sociabilidade negra para se praticar o “baixo espiritismo”.³¹²

3.2.1 - O Processo

“... um processo criminal é uma investigação na qual se interrogam a vítima (quando possível), o réu, as testemunhas, e do qual ainda participam advogados, juizes e demais agentes da lei e da

³¹² GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, 2003. p. 247-281; GOMES, Adriana. “O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890”. *Tribuna Virtual*, Ano 01, Edição nº04, maio de 2013;

ordem. O objetivo primeiro da produção do documento não é reconstruir um acontecimento – o que, de resto, jamais poderia ser – mas buscar ou produzir uma verdade, acusando e punindo alguém”.³¹³

Keila Grinberg, ao escrever sobre processos criminais, argumenta que para se trabalhar com qualquer tipo de documentação, é necessário conhecer de que tipo se trata, quais as “lógicas de constituição e as regras que lhe são próprias”.³¹⁴ Para a autora, no caso dos processos criminais é necessário compreender o contexto em que a documentação está inserida.³¹⁵ Grinberg define os processos criminais como: “*aqueles relativos a atos criminosos considerados como tais pelo Estado, cujas definições variaram ao longo do tempo*”.³¹⁶

Outra observação feita pela historiadora é a dificuldade de se encontrar os processos criminais. Isso é comprovado com a quantidade de informações sobre a prisão de feiticeiros e a criação de processos que aparecem nos jornais, mas que são difíceis de localizar nos arquivos públicos.³¹⁷

Sidney Chalhoub, ao abordar a utilização de processos criminais em trabalhos historiográficos, chama a atenção para as dificuldades que se tem para trabalhar com esse tipo de fonte, e das expectativas que elas geravam nos historiadores que as utilizavam. Ao mesmo tempo em que os processos criminais despertavam interesse por parte dos pesquisadores, outra parte se mostrava descrente em trabalhar com “*processos penais para estudar temas outros que não a própria criminalidade ou as representações jurídicas sobre determinados assuntos*”.³¹⁸ Enquanto para uns era uma

³¹³, GRINBERG, Keila. Processos criminais: a história nos porões dos arquivos judiciários. In: Carla B. Pinsky; Tania Regina de Luca. (Org.). O historiador e suas fontes. 1ed. São Paulo: Contexto, 2009, v. 1, p.127

³¹⁴ Ibidem p.122.

³¹⁵ “De uma maneira geral, um processo criminal origina-se a partir de uma queixa ou denúncia de crime”. Ibidem p. 122.

³¹⁶ Ibidem. p.123

³¹⁷ Ibidem, p.125

³¹⁸ CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008; CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi* – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

fonte que possibilitaria traçar novos caminhos para compreender o cotidiano dos indivíduos estudados, outros acreditavam que eram fontes não confiáveis³¹⁹:

“O interesse em ler e analisar processos criminais estava exatamente na expectativa de que tais documentos flagrassem trabalhadores – homens e mulheres – agindo e descrevendo os sentidos de suas relações cotidianas fora do espaço do movimento operário, do lugar de política articulada... Havia um contingente de pesquisadores céticos quanto à possibilidade de utilizar processos penais para estudar temas outros que não a própria criminalidade ou as representações jurídicas sobre determinados assuntos. Tais fontes “mentem”, os depoimentos são manipulados, respondem a uma multiplicidade de interesses que os tornam praticamente inúteis para os historiadores. Outros achavam que seria possível utilizar essas fontes para recuperar o cotidiano dos trabalhadores, seus valores e formas de conduta”.³²⁰

Yvone Maggie define os processos criminais como documentos especiais.³²¹

Para a autora, a importância de se discutir o valor deste tipo de documento está na contribuição que o mesmo traz para o entendimento da “batalha que se trava na justiça e na vida social mais ampla”.³²² Maggie juntamente com Chalhoub e Grinberg são referências em trabalhos com esse tipo de fonte. Em sua obra *Medo do Feitiço*, a autora atenta para a importância dos processos criminais:

Os processos foram instrumentos importantes na regulamentação da caça aos feiticeiros, e como os processos inquisitoriais, instrumentos de saber, conhecimentos e socialização da prática muitas vezes individuais e particulares.

Assim, cria esta análise dos processos leva em consideração seu valor especial, inscrito nos vários discursos que contêm, discursos diferenciados em termos de origem, mas filtrados por um sistema que fala pelo sujeito das ações.³²³

Como já apresentado durante o capítulo, o processo contra o professor Avellar foi marcado por debates entre acusação e defesa. Diferente das informações obtidas no periódico que trouxe em suas linhas que o caso foi pouco debatido, ao analisarmos os autos, percebemos que houve um constante debate, pois as aplicações das leis eram

³¹⁹ CHALHOUB, 2008. op. cit.,

³²⁰ CHALHOUB, 2008. op. cit.,

³²¹ MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. p.40.

³²² Ibidem. p.40.

³²³ Ibidem. p.40.

ponto de frequente divergência entre as autoridades competentes para julgar o caso. Nesta parte do texto, atentar-nos-emos para esse debate, buscando entender os artigos, decretos e leis que pautavam o processo de acusação contra a prática ilegal de medicina e o espiritismo.

O *Gazeta de Notícias* ao terminar a reportagem sobre o caso do professor Avellar, levantou as seguintes perguntas: “*Qual o crime praticado pelo réu? O da pratica do sortilegio? O do exercicio illegal da medicina?*”³²⁴ Essas foram as perguntas chaves feitas pela defesa para tentar entender o porquê do réu Vicente Avellar estar sendo processado pela Justiça Sanitária.

Os indícios encontrados pelo inspetor na casa do acusado foram suficientes para que o inspetor sanitário dr. Barbosa denunciasse Vicente Avellar por infringir o §2º do art. 250 e o § único do art. 251 do Regulamento Sanitário, junto com os artigos 156 e 157 do Código Penal de 1890. O inspetor ainda pediu para que fosse instaurado contra o réu o processo-crime do §5º do art. 6 da lei 628 de 28 de outubro de 1899, além de solicitar as penas do art. 156 seguido também do art.66 §3º do Código Penal. O caso foi levado para o delgado de saúde da 7ª circunscrição.³²⁵

Sendo assim, professor Avellar seria acusado nos crimes referentes à “fiscalização do exercício da medicina e da pharmacia” do Regulamento Sanitário, referindo o §2º do art.250 e o § único do art.251:

§2º do art.250 :A pessoa que exercer a profissão medica em qualquer de seus ramos, a de pharmaceutico, de dentista ou de parteira, sem titulo legal, incorrerá nas penas comminadas no art. 156 do Codigo Penal”,

§ único do art.251: Os que praticarem o espiritismo, a magia, ou annunciarem a cura de molestias incuraveis, incorrerão nas penas do art. 157 do Codigo Penal, além da privação do exercicio da

³²⁴ *Gazeta de Notícias* - 04/06/1890. p.1.

³²⁵ Em uma “declaração de vizinhos, anexada ao processo como prova de acusação encontramos os seguintes dizeres: “... que essas pessoas vão se consultar com o professor V. Avellar sobre moléstias em suas pessoas conhecidas ou parentes e que a quem ele promete e garante curar por meio de invocação de espíritos ou medicamentos da farmácia”. Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional.

profissão por tempo igual ao da condenação, si forem medicos, pharmaceuticos, dentistas ou parteiras.³²⁶

Já os artigos 156 e 157 do Código Penal – já trabalhados nos capítulos anteriores – referiam-se aos crimes contra a saúde pública.³²⁷ O §5º do art. 6 da lei 628 de 28 de outubro de 1899³²⁸, referia-se as competências da autoridade de justiça em designar os artigos que devem ser impetrados contra o réu, sendo assim, o §5º dizia:

“Apresentados os autos ao pretor, mandará este incontinentemente intimar o acusado para, dentro de 24 horas improrogaveis, contadas da intimação, requerer as diligencias legais que tiver por convenientes á sua defesa, devendo taes diligencias ter logar nas 48 horas seguintes e na presença do acusado, e, si este nada requerer ou for revel, seguir-se-ha o julgamento imediato”.³²⁹

As penas solicitadas foram as do art.156 “*de prisão cellullar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000*” e a do art.66 §3³³⁰ “*Quando o criminoso, pelo mesmo facto e com uma só intenção, tiver commetido mais de um crime, impor-se-lhe-ha no gráo máximo a pena mais grave em que houver incorrido*”.

A inquirição das testemunhas do caso foi marcada para o dia 12 de julho de 1904, uma hora da tarde, sendo Luiz Ruiz de Fagundes, Antônio Gomes e Adelaide Drummond as testemunhas ouvidas como testemunhas de acusação.³³¹ A inquirição não ocorreu no dia marcado. Vicente apareceu acompanhado de um de seus advogados, Francisco Borges, e depois da qualificação do réu, o juiz dos feitos não deu continuidade à ação devido à ausência das testemunhas de acusação Adelaide Drummond e Frederico M dos Santos. Sendo assim, deu desistência da inquirição

³²⁶ Decreto nº 5.156, de 8 de março de 1904; Art. 250, §2; Art.251 § único.

³²⁷ Art156 - “Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”; Art157 - “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica”.

³²⁸ Art. 6º Compete ao chefe e delegados de polícia do Districto Federal processar ex-officio as contravenções do livro III, capts. II e III, arts. 369 a 371e 374, IV, V, VI, VIII, XII e XIII, art. 399, principio, § 1º, do Codigo Penal.

³²⁹ Coleção de Leis do Brasil - 1899, Página 37 Vol. 1 pt.I (Publicação Original)

³³⁰ Art. 66. Na applicação das penas serão observadas as seguintes regras

³³¹ O Juiz Dr. Eliezer Gerson Lavaser, juiz dos feitos da Saúde Pública da cidade do Rio de Janeiro, expediu uma intimação para que fosse entregue a Vicente e que ele aparecesse lá em 24h corridas.

devido à falta de testemunhas, e se desfez da única testemunha de acusação presente, indicando “alegações precipitadas para ser juntar nos respectivos autos”.

“Como preliminar as que a [ininteligível] creada pelo despacho do juízo, na petição de fls.35 em que, pedi o adiantamento do summario para ter lugar a intimação do dr. Azevedo Lima, que offereci como testemunha em substituição de duas outras, que não para possível ao official de justiça encontrar. O reg.to processual da justiça sanitária, ainda que reconhecendo no §3º do art.4º fazer o auto prova plena, não exclui o direito dos representantes da Saúde Pública de offerecerem até três testemunhas (art.4º §4º). É certo que ele não previu a hypothese de substituição de testemunhas, mas no seu artigo 14 manda aplicar para os casos omissos os mesmos processuaes da justiça local. E, tanto assim se tem entendido que não contendo ele nem a lei Alfredo Pinto disposição sobre as perguntas de costumes, que se fazem as testemunhas sobre a mesma do interrogatório e da qualificação do Réo, para esses incidentes usam-se as formulas processuais do Código que rege a matéria no faso local. Para o Código de Processos admite a substituição das testemunhas, porque determinado o mínimo e o máximo das testemunhas que devem ser ouvidas, nos feitos crimes, prescrevem a necessidade para representantes do Ministério Público de substituir as testemunhas, afim de que no sumário figure ao mesmo número o mínimo delas. Assim nos processos de jury estatuir o mínimo de 5 testemunhas, o que importa dizer que o promotor publico é obrigado a refazer esse mínimo, por substituição, sob pena de nullidade de acordo com esse critério ...”

No mesmo dia da inquirição marcada, o subprocurador Edmundo de Almeida Rego pediu a nulidade da ação pedida pelo subprocurador e afirmou que a única testemunha deveria ter sido ouvida e que Vicente condenado:

“No caso de se desprezar a nulidade arguida peço a condenação do Réo nos termos da denúncia, isto é, nas penas do art. 156 seguido o entendimento do art. 66 §3º do Código Penal. E não pareça contradição o facto de solicitar a condenação, quando desejaria oferecer mais provas e não o consegui. Iniciamos a execução de um regulamento e há questões que solicitam urgentemente solução á jurisprudência. No caso em debate me não seria essencial a prova testemunhal, tanto mais que a defeza nada provou que destruisse o auto de valor probante pleno. Caso porém surgirão de necessidade essencial, de esclarecimento do auto [ininteligível] quando se tratar da infracções do Código Penal, cujos elementos componentes devem ser precisados para constatação perfeita do delicto. No presente feito o auto ficou de pé. O réo exercia a medicina, atestam –no os documentos de fls. 8,9, 10, 11, 14 e 18; receitava, doc. De fls.19 e praticava o espiritismo, provam no os documentos de fls 15 e 16, dos quais deprende como do documento de fls.17 que a circunstância do art.157 do Código Penal, de fascinação credulidade pública, foi nada pelo réo para attrahir a clientello. O documento de fls 10 comprova

igualmente o emprego do espiritismo para o exercício ilegal da medicina. A condenação é portanto de [ininteligível].

A defesa de Vicente defendeu-o das acusações, alegando que o inspetor cometeu “um abuso” ao entrar em sua casa, e que jamais havia cometido os delitos aos quais fora acusado: “*jamais exerceu a medicina sob nenhuma de suas formas, nem a praticara o espiritismo, a magia e seus sortilégios, etc*”. A defesa ainda alegou que o inspetor teria poucas provas para acusá-lo, uma vez que viu pessoas saindo do prédio e interrogou apenas uma, na presença de outras duas testemunhas.

O inspetor, ao saber o que se ocorria na casa pela senhorita Drummond, dirigiu-se à farmácia e foi recebido pelo acusado Manuel Luiz e Frederico Martins dos Santos. Sendo assim, como poderia Frederico que Vicente não conhecia servir de testemunha e estar na casa do acusado para receber o inspetor. Desta forma, a defesa acreditava que estavam jogando para ele uma responsabilidade de algo que não cometeu. “*São causas que se repetem, e que evidenciam o sacrifício da [ininteligível], para atingir o acusado em uma responsabilidade criminal, que não lhe cabe de nenhum modo*”. Outro questionamento era que a autoridade deveria ter recolhido o frasco imediatamente para fazer certo indubitável à acusação feita ao professor Avellar. Também foi negado que Vicente receitava remédios. Além de acrescentarem que o inspetor sanitário deveria ter apreendido o frasco e a receita, por fim negando que existisse uma farmácia no prédio.

O inspetor sanitário, ao ser indagado sobre os fatos expostos pela defesa, afirmou que não seria possível encontrar “receita firmada pelo acusado, nem pelo empregado de medicamentos por ele indicado, exercendo a medicina em qualquer dos seus Ramos”.³³² A defesa do réu alegou que o inspetor sanitário encontrou uma sala, onde o acusado utilizava como escritório e exercia sua profissão de professor. Dentro da sala, que também servia para as reuniões da Sociedade Científica Jesus de Nazareno,

³³² Vicente Ferreira da Cunha Avellar; n°924;0666;1904.

encontraram aparelhos – banco, cadeiras enfileiradas, mesa, entre outras coisas - , o estatuto e figuras na parede.³³³ Porém, para a defesa, nenhum desses objetos tinha a ver com as infrações descritas nos artigos 156 e 157”.

Foi pedido ao juiz que considerasse a questão de “impensabilidade criminal” do acusado. Também chamavam a atenção para o fato de o acusado ter sido enquadrado nos artigos 156 e 157, que eram crimes diferentes, mas com a mesma sentença. Seria necessário que o juiz analisasse cada acusação separadamente para que o acusado só fosse indiciado em um artigo. A defesa também chamou a atenção para o fato do caso estar todo confuso. Assim, a defesa alegou que o juiz deveria absolver o acusado:

*“O juiz, entretanto, que é a lei viva, não pode satisfazer-se com semelhante processo. Na dúvida, na incerteza, o seu espírito, [ininteligível] e severo, não pode deixar de inclinar-se pela absolvição. Sem uma base certa e segura e que ele não pode e não deve pronunciar-se pela condenação de quem quer que seja”.*³³⁴

Relataram ainda os bons costumes de Vicente, como trabalhador, chefe de família, honesto, contribuindo para o bem do país e respeitando as leis. Outra estratégia da defesa foi caracterizar o inspetor de polícia como “vilão”, e que a associação de Vicente protestava contra a sua atitude. Um abaixo assinado feito pelos negociantes que tinham estabelecimento na Rua S. Cristóvão a favor do professor Vicente. Alegavam que conheciam Avellar há dois anos e que o acusado apresentava conduta exemplar.

Após a apresentação da defesa, coube ao juiz dar o seu parecer. No dia 13 de julho, o Juiz Eliezer Gerson Tavares não autorizou o pedido de adiamento do inquérito e ordenou que Vicente fosse intimado para a sentença, alegou que ficou claro a participação do réu no crime de prática ilegal da medicina, enquadrando-o nas penas do §2º do artigo 250 e do § único do artigo 251 do Regulamento Sanitário, bem como nos

³³³ “Porem havia nas paredes quadros e imagens, retratos, e pequenos quadros atestando e agradecendo o acusado os meios utilizados para o restabelecimento da saúde de suas pessoas de relações familiares e todo esse material de data anterior ao requerimento sanitário. E que o acusado guardava com carinho e cuidado”. Idem. Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional.

³³⁴ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional.

artigos 156 e 157 do Código Penal, pelo que o condenam de acordo com o artigo 66 §2º do mesmo Código Penal, as penas de sete meses de prisão celular e multa de 583\$333 réis, colocando o preço da fiança no valor da multa e custos.

Como já adiantava a reportagem sobre o processo do professor Avellar, a defesa não aceitou o veredito e apelou para a Câmara Criminal da Corte de Apelação. Não foram aceitos os termos do §5º do artigo 4º do Decreto 5.224 de 1904 (Do julgamento cabe appellação para a Câmara Criminal da Côrte de Appellação, devendo, para interpô-la, o réo condemnado prestar fiança á multa).³³⁵ No dia 28 de julho de 1904, apareceu no cartório o advogado Frederico A Borges, recorrendo a sentença no termo do art 4º do Regulamento Processual da Justiça Sanitária de 30 de Maio de 1904.³³⁶

No processo de apelação, Frederico Borges, que era deputado federal, alegou que os artigos 156 e 157 tinham penas iguais, porém eram crimes diferentes. Sendo assim, a defesa tinha o interesse de saber em qual deles o acusado cometeu crime, ou se teria sido nos dois. Reforçaram a ideia de que nada ficou claro no processo, e que existia na verdade um grupo de “mentiras forjadas pela própria autoridade sanitária e sem preciso valor jurídico para determinar uma condenação”³³⁷. Ambas as leis se referiam a transgressões da lei penal, porém nenhum dos atos ou fatos descritos na lei foram “acentuadamente caracterizados pelo legislador”. A aplicação da pena do Art.156 não tinha fundamento, pois não existia prova suficiente de que Vicente estava exercendo a medicina. Sendo assim, não haveria necessidade nem elementos suficientes para a imposição da pena. O mesmo valia para o art. 157.

Também foi solicitado para que se retirasse a sentença do crime do artigo 157 dos acusados, pois não haveria provas nem testemunhas no caso, no momento de

³³⁵ Decreto 5.224 de 30 de maio de 1904, Art.4, §5.

³³⁶ Ultimado o processo administrativo da verificação das infracções, o procurador dos feitos da saúde pública, mediante petição, promoverá o processo e julgamento perante o juiz dos feitos; Decreto 5.224 de 30 de maio de 1904, Art.4, §5.

³³⁷ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional.

conferir se realmente ocorrera delito, as testemunhas não apareceram para a inquirição e a única testemunha que havia foi dispensada. Dentro deste contexto, a defesa entendia que o juiz considerava as testemunhas de acusação desnecessária.

No dia 29 de julho, o dr. Miranda Ribeiro, procurador dos Feitos da Saúde Pública, e que era relator do caso, em sua alegação recorreu a nulidade do processo. Para ele, as provas encontradas na parede das salas eram “*agradecimentos de pessoas de sua relação [ininteligível] resultado obtidos de indicações do apelante e que pelas datas dos documentos que não são recentes*”³³⁸. Assim, ele concluiu que não existiam provas suficientes e específicas nos artigos 156 e 157 para incriminar o professor Avellar.

Em resposta, no dia 31 de julho, o subprocurador Edmundo de Almeida Rego alegou que não era prova suficiente substituir uma testemunha pela outra. Para ele “*a questão é saber se era permitido esse gênero de prova. De acordo com o §4º do art.4º do Regulamento Processual citado expressamente o admite, cumpre às partes dentro da bitola legal, fazer a prova que julgam suficiente*”.³³⁹ Diante de todo o caso, era necessário que a justiça ouvisse o depoimento do dr. Azevedo Lima, testemunha que apresentou em substituição as duas que não foram encontradas. Mas também era necessário respeitar a autoridade do oficial de saúde.

O subprocurador Edmundo de Almeida Rego afirmava que para provar que o réu infringiu o artigo 156, teria que ser provado que Avellar consultava e receitava. Era possível provar que o professor Avellar consultava analisando os autos já apresentados

³³⁸ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; n°924;0666;1904. Arquivo Nacional.

³³⁹ Na audiência aprazada para início do processo, depois de apregoado e qualificado o infractor, serão lidos pelo escrivão a petição inicial e o auto de infracção; em seguida, si o infractor tiver comparecido, pessoalmente ou por procurador, se tomará o depoimento das testemunhas de defesa, até o numero maximo de tres, as quaes deverão estar presentes á audiencia; si, porém, o procurador dos feitos apresentar testemunhas de accusação, serão inquiridas antes das de defesa. Findas as inquirições e diligencias, o infractor e o procurador dos feitos poderão juntar allegações escriptas, e logo subirão os autos á conclusão do juiz para julgamento, no prazo maximo de uma audiencia ordinaria.

anteriormente no processo, principalmente se analisassem os artigos 3 e 8 do Estatuto da Sociedade Scientifica Estudos Philosophicos Jesus Nazareno.

O subprocurador também alegava que as informações obtidas nos periódicos eram provas suficientes para que o réu fosse culpado. Porém, na sua concepção, a condenação apresentava um pequeno engano, sendo que a pena para o art.156 era de 6 meses, além da multa. No dia 17 de outubro de 1904, o despacho com a sentença saiu. No mesmo mês, foi pedida a revisão do processo junto ao Supremo Tribunal Federal:

“Ex.mo Sr. Presidente do Supremo Tribunal Federal

Vicente Ferreira da Cunha Avellar, usando da faculdade que lhe dá o §1º do art.81 da Constituição Federal, vem impetrar deste Egregio Tribunal a revisão do Processo, que lhe foi instaurado no juízo da saúde publica, afim de ser reformado o [ininteligível] da Camara Criminal da Corte de Apellação, que confirmou a sentença condenativa de aquelle juízo.

Para justificar o recurso impetrado propõe –se o Impetrante provar o seguinte:

1º Que o processo intentado contra o impetrante é nulla por preterição de forma substancial;

2º Que, além dessa nulidade, manifesta, resente-se o [ininteligível] recorrido de injustiça notória, condenando o impetrante não apenas dos art. 156 e 157 do Código Penal, sete mezes de prisão cellualar e multa de 583\$333 réis”.

Com a possibilidade de pedir revisão e para fundamentar suas alegações, bastava ao impetrante recorrer aos motivos nitidamente expostos e desenvolvidos no voto vencido do honrado juiz relator, desembargador Miranda Ribeiro. Uma vez que o juiz processante não autorizou a substituição das testemunhas faltantes e ainda dispensou a única testemunha presente, o acusado alegou:

“Eliminado arbitrariamente essa prova importante da acusação, o impetrante não se julgou obrigado a produzi-la, não só porque não tinha que appór testemunhas de defesa as de acusação que não foram dadas, como porque na audiência para que fôra indiciado não podia [ininteligível] esperar que ouvidas as testemunhas de acusação, reperguntadas e contestadas, como era direito seu fazel-o, houvesse tampo para serem inqueridas as suas testemunhas que alias offerecera, e que vie-se forçado a desistir deles em visita do despacho estranho do juiz do seguimento do Prouador dos feitos da suade publica”.

Alegaram também que com a decisão tomada pelo juiz Eliezer Gerson Tavares, a defesa foi prejudicada. O juiz, ao tomar essa decisão, alegou que a prova testemunhal não era importante e que o auto de infração fazia prova plena. De acordo com o §3 do art.4 do Decreto nº5.224³⁴⁰, não alternava a forma do processo criminal, nem podia fazê-lo, suprimindo provas testemunhal, pois isso equivalia a um “simple acto do executivo de rogar princípios reguladores da ação publica, assentes em lei”.³⁴¹ Porém, o mesmo decreto dizia que o procurador poderia chamar até 3 testemunhas para depor. A prova plena poderia ter sido desqualificada com a participação das testemunhas.

Também alegaram que: “o impetrante, pois, foi victima de uma surpresa, que, violado as normas reguladoras do processo, impedisse os seus recursos legítimos de defez”. Além disso, o impetrante foi vítima de uma injustiça e citam o art. 72 §24 da Constituição de 1891³⁴² para tentarem conseguir álibi a Vicente:

“Mas, a questão é principalmente do facto e não da doutrina. O impetrante jamais exerceu a medicina em qualquer de seus ramos, nem praticou a homeopathia, a dessimetria, o hypnotismo ao magnetismo criminal. Isso cumpria a parte [ininteligível] não com documentos por ella engendrados, ser a devida autenticidade, nem formalidade alguma legal, mas de modo preciso, claro e iniludível, constando os fatos. Não o fez, porem”.

Nos autos, o desembargador Miranda Ribeiro atestava:

“Quanto ao merecimento da causa votei pela absolvição do indiciado, porque tratando-se de crimes dos art.156 e 157 do Código Penal, aos quaes se referem os arts 250 e § único do art 251 do Regimento Sanitário, falecer nos autos os elementos de prova indispensável para a condenação do indiciado em qualquer dos referidos artigos”.

E continua:

³⁴⁰ A simples apresentação em juizo do auto de infracção, lavrado com as formalidades legais pela autoridade sanitaria competente, fará prova plena, relativamente aos factos que delle constarem, sem que seja necessario que os funcionarios que nelle figurarem os venham confirmar em juizo, ficando salvo á parte contraria o direito de illidir a fé que mereçam os referidos autos, produzindo as provas que lhe occorrerem. Poderá, entretanto, o procurador dos feitos da saude publica apresentar testemunhas de accusação até ao numero de tres.

³⁴¹ Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional.

³⁴² É garantido o livre exercicio de qualquer profissão moral, intellectual e industrial. Constituição de 1891, Art.72, §24.

E assim que quanto ao crime dos art.156, se quer se especificou qual dos ramos da medicina exercia o indiciado, e nem tão palco se averigou se o m.ms indicado do exercicio de qualquer desses ramos da medicina profissão habitual, sendo justamente visto que consiste a incriminação... E quanto ao crime do art.157, no qual foi também julgado [ininteligível] o indicio, nem de longe se alludiu nos autos ao elemento, essencialda incriminação, a qual a pratica do espiritismo para qualquer dos fins: despertar sentimentos de ódio, ou de amor, inculcar cura de moléstia, etc, ... Sendo assim, e tratando-se de processo summarissimo, em sua forma mais typica, em que o juiz não é licito condescender com a deficiência dos elementos de prova quando tem de impor pena grave contra a liberdade do cidadão, pelos motivos acima expostos, votei pela improcedência da denuncia defls, e para que fosse provida a app.m”. Frederico que correu os autos acima.

A revisão foi publicada dia 28 de dezembro de 1904 e o caso foi julgado pelo juiz Joaquim de Toledo Piza, que aceitou o pedido de revisão do supremo atendendo ao pedido de absolvição do réu. No dia 14 de janeiro de 1905, o juiz Eliezer, ao ler o auto de pedido de revisão do réu, julgou-se contrário a nulidade do processo, pois todas as alegações da defesa são baseadas na falta de tempo que a defesa teve para se preparar para o processo, para defender o réu. Continua:

“Mas semelhante alegação é completamente é completamente falsa e descabida em face do art. 4 § 1º do Decr. 5.224 de 30 de maio de 1904, onde se preceitua que as diligencias de defesa devem ser requeridas pelo réo nas primeiras 24 horas da intimação, e se o mesmo quiser fazer a vir testemunhas de defez deve tel-as presentes na 1ª audiência marcada para o início do processo nos termos do §4º do art.4º do mesmo decreto nº5.224; e portanto, não foi preterida a defesa do réo desde que elle próprio confessa na revisão de petição, que não requer a este juízo inquirição de testemunhas de defeza, [ininteligível] se apresentou com ellas na respectiva audiência”.

No dia 31 de janeiro, Epitácio Ruiz, publicou o seguinte auto:

A vista da iformação do fls.19 e dos versos fls.18 [ininteligível] que então de acordo com o que consta do processo, não me parece procedente o alegado na petição fls.2.

Penso entretanto, que a sentença deve ser simplificada, porque o §2º do art.66 do Código Penal não tem, como lhe procede, aplicação ao caso dos autos. Basta [ininteligível] que crime da mesma natureza, para os effeiros da lei penal, é o que consiste na violação do mesmo artigo, conforme declara o Código no rt.40, e a sentença condenou o recente como incisão em dous artigos diversos 156 e 157.

Dadas as circunsancias constantes do processo, é o §3 do cit. art. 66 a disposição reguladora da pena. Esta, postando, deve ser a mais [ininteligível], em que o réo houver [ininteligível]. No caso em

questão e na pena e seis meses de prisão celular e multa de quinhentos mil reis. (31/01/1905) – Epitácio Ruiz.

O caso do professor Avellar apresenta especificidades que fazem deste caso especial. Começando pelo fato de se tratar de um réu em uma posição social diferente da grande maioria dos acusados de praticar a medicina ilegal e feitiçaria. Avellar era uma pessoa influente, presidente de uma sociedade científica, editor chefe de um jornal, além de ser professor. Vicente Avellar foge a regra dos inúmeros casos de feitiçeiros que encontramos nos periódicos. Durante a sua qualificação³⁴³ e durante todo o processo, em momento algum a “cor” foi citada. Não sabemos se o professor feitiçeiro era branco ou negro. Por quais razões esse fator tão importante no período não aparece nos autos? A cor em quase todos os processos aparecia nos autos de qualificação, principalmente se o acusado fosse negro, ou como aparece nos autos, cor preta.

Devido à falta de uma maior quantidade de informações sobre Vicente Avellar, algumas lacunas de sua história ficam difíceis de ser preenchidas. Contudo, podemos afirmar que o réu tinha uma rede de sociabilidade muito forte e seus laços bem firmes. A começar pelo seu advogado, que era um deputado federal. Uma hipótese é que Avellar provavelmente se beneficiou do prestígio e das alianças que o deputado tinha para se livrar das acusações. Seguindo por esse caminho, a situação do professor Avellar nada era favorável, mas por algum motivo teve o seu caso revertido e a sua absolvição encaminhada pelo juiz do Supremo Tribunal Federal.

O processo contra o professor Avellar nos permite compreender como eram discutidos, entre os agentes da lei, os autos que levavam a condenação e os indivíduos que infringiam as leis. Tais aspectos apresentados acima elevam Vicente de patamar e dão a ele uma importância muito grande. Suas relações não ficam claras, nem se a sua sociedade científica gerava lucro, ou se o jornal tinha um público leitor grande. Porém,

³⁴³ GRINBERG, 2009. op. cit., p. 122.

pelo desfecho do processo, o professor além de ensinar, também tecia bem a sua rede de solidariedade.

3.3 - Entre a condenação e a liberdade: uma questão de estratégia ou de “cor”?

Yvone Maggie, em *O medo do Feitiço*, apresenta dois casos, o do cabo-verdiano Manoel Gomes e do brasileiro Pedro Leitão, ambos em 1904. Manoel e Pedro declararam exercer como profissão o curandeirismo, diferente de Vicente e Tito que negavam as acusações nos artigos 156 e 157. É importante ressaltar que os casos de Vicente, Manoel e Pedro tiveram o mesmo juiz, Eliezer Tavares.

Manoel era natural de Cabo-Verde, analfabeto, exercia a profissão de curandeiro há muito tempo, através de água e ervas sempre para o bem e nunca para o mal.³⁴⁴ O curandeiro cabo-verdiano foi denunciado com base no artigo 157 do Código Penal e no parágrafo único do artigo 251 do Regulamento Sanitário.³⁴⁵ Foi preso em flagrante e os objetos apreendidos. Diante das provas apresentadas nos autos e a confissão do réu de que praticava a profissão de curandeiro, Manoel acabou condenado em seis meses de prisão celular e multa de 500 mil reis. Pena máxima do artigo 157. A princípio, a multa foi revertida em 62 dias, mas o juiz caçou a liminar e o réu acabou ficando oito meses na Casa de Detenção.³⁴⁶ Vale ressaltar que Manoel desde o início da acusação não se prevaleu de advogado, fazendo a sua defesa sozinho.

Maggie chama a atenção para o fato de o juiz ser branco, de status social elevado e condenar um africano negro por acreditar que ele era feiticeiro. Mesmo alegando trabalhar para o bem, o fato do cabo-verdiano ter confessado que exercia a “magia”

³⁴⁴ MAGGIE, 1992. op. cit., p. 75.

³⁴⁵ Ibidem, p. 76.

³⁴⁶ Ibidem, p. 77.

somado ao material apreendido pesou na sua condenação. De um lado, estavam os policiais presentes no flagrante e que o acusaram de feiticeiro. Do outro, as testemunhas que confirmavam Manoel como feiticeiro, mas que “*fazia magia benéfica*”³⁴⁷. Notemos que há uma distinção no tratamento dado ao mesmo indivíduo, variando de acordo com o lado que as testemunhas estão. Para a acusação, ele é feiticeiro, os objetos encontrados comprovam que Manoel pratica a magia negra. Para as testemunhas de defesa, ele é curandeiro, tem uma ação benéfica ao praticar a arte de curar.

Mas como vimos nos casos abordados anteriormente, o que vale para o juiz é o que está nos autos, e eles continham provas suficientes que condenavam o curandeiro cabo-verdiano. Maggie chama a atenção para a condenação de Manoel, ela cre que não é por falta de advogado nem por causa de sua cor, mas sim pela estratégia traçada por Manoel. Sua condenação foi resultado de uma estratégia errada para fugir das provas contidas nos autos:

Nesse processo todos acreditam em que existe magia negra e que peles de cobra, bodes, galinhas, amendoim e pipoca servir para produzir malefício. O processo criminal é instaurado, portanto, para se saber se aquele indivíduo em particular é feiticeiro. No caso, a estratégia dos acusados não foi convincente, porque ele foi condenado. O cabo-verdiano era preto e não constituiu advogado, o que já lhe dá uma enorme desvantagem, mas sua condenação se explica para além da cor e desproteção. Ele não conseguiu uma estratégia para convencer a todos de que não praticava a magia negra ou que fazia o bem.³⁴⁸

No mesmo período, Pedro leitão, brasileiro, casado, comerciante e de “profissão espírita” também foi acusado de praticar o espiritismo, magia e seus sortilégios, sendo arrolado no artigo 157 do Código Penal. De início, nos chama a atenção o fato de ele declarar como nos mostra Maggie “exercer a profissão de espiritismo por ser ela

³⁴⁷ Ibidem, p.78.

³⁴⁸ Ibidem.p.78.

reconhecida pela Constituição da República”. Assim, como já apresentado nos capítulos anteriores, a interpretação que muitos indivíduos tinham do art.72 § 3º da Constituição de 1891 acabava por se contrapor com o art.157 do Código Penal de 1890. Entendiam o espiritismo como práticas religiosas. Sendo assim, poderiam exercer livremente a sua religiosidade. Porém, sabemos que essa liberdade ao culto religioso apresentava fronteiras e que a prática do espiritismo estava fora delas.

O inquérito de Pedro foi enquadrado em várias formas de estelionato, sendo acusado de exercer o ocultismo, de tirar proveito da credulidade das pessoas, charlatanismo entre outre outros crimes: *O indivíduo é um verdadeiro charlatão. Espiritismo, sonambulismo, ocultismo e magia, todas estas ideias se embaralham e confundem seu espírito inculto, que sem as compreender tira delas proveito, explorando a sua clientela de ignorantes.*³⁴⁹

Diferente de Manoel, que não tinha advogado, o defensor de Pedro era o maior jurista do período, Evaristo de Moraes. O advogado do acusado montou uma defesa para o seu cliente baseada nos dizeres das testemunhas de defesa que negavam o flagrante e que Pedro não havia confessado crime algum. Alegou que não tinha fundamento o motivo da prisão do seu cliente e diz que sem flagrante não há condenação.³⁵⁰

Se analisarmos os quatro casos, mesmo o processo de Tito ter ocorrido dez anos antes dos outros três casos, percebemos que o único condenado foi o acusado que não apresentou um advogado. Analisando todos os outros já estudados anteriormente e com base no estudo feito por Yvonne Maggie, percebemos que a figura do advogado é fundamental para que o acusado se livre do processo e na maioria das vezes nem cumpra pena. Tito, Vicente e Pedro dispunham de advogados que eram bem

³⁴⁹ MAGGIE,1992. op. cit., p. 78.

³⁵⁰ Idem, p.79.

relacionados, sendo os dois últimos defendidos por um deputado federal e outro pelo maior jurista do período.

A hipótese levantada por Maggie de que a estratégia traçada pela defesa do acusado era fundamental para estabelecer o desfecho do processo, de fato, é pertinente. Ao se propor a defender um indivíduo acusado, em artigos que são condenados tanto por lei como moralmente, por fugirem dos padrões civilizados impostos no período por uma sociedade que busca atingir a modernidade, esses advogados provavelmente dispõem de sua influência e utilizavam a sua rede de sociabilidade para poder livrar os seus clientes dos autos. Sendo assim, ao que tudo indica, estreitavam sua relação com o acusado, pois a sua imagem ficava atrelada ao de defensor de pessoas que infringiam as leis, a moral e os bons costumes. Por fim, nos atentemos a um elemento que nos chama a atenção no meio desses embates, a “cor” do acusado.

3.3.1 - A “cor” dos indivíduos nos autos

Yvonne Maggie mostra que a maioria dos acusados nos artigos 156, 157 e 158 eram brancos em relação a pretos e pardos. Antes de adentrarmos aos números apresentados por Maggie, é importante frisarmos que muitas vezes, nas mais variadas fontes – levando em conta as fontes utilizadas para esta pesquisa – a “cor” dos acusados só é explícita quando o indivíduo é preto ou pardo. Nos quatro casos abordados acima, apenas nos casos de Tito e de Manoel, a cor é destacada. Isso pode ser pelo fato das autoridades associarem a cor da pele do acusado à prática do baixo espiritismo.³⁵¹

Maggie chama a atenção para o fato de no período ter havido um grande número de processos e de absolvição correspondentes à feitiçaria, além de buscar entender a causa que levou a abertura dos processos e a severidade que se dava em alguns casos e

³⁵¹ MAGGIE, 1992. op. cit., p .80.

tolerância em outros. No levantamento feito pela autora, levaremos em conta os números referentes à: 1 – relação entre cor dos acusados e a cor da população do Rio de Janeiro; 2- relação entre a cor do acusado e o artigo no qual foi enquadrado no inquérito policial; 3 – porcentagem de pretos, pardos e brancos por artigo. ³⁵²

Com relação à cor dos acusados comparados a cor da população do Rio de Janeiro, entre 1890 e 1906 aproximadamente, 10% da população negra foi acusada por crimes ligados a feitiçaria. Já entre os pardos, o número aumenta figurando entre 20% e 30%. Para a população branca, encontramos um número superior a 60%.³⁵³ Ou seja, o número de negros e pardos somados continuava inferior ao número de acusados da população branca. Olhando para esses números, nos faz pensar que a maioria das pessoas que frequentavam os espaços onde ocorriam as práticas de feitiçaria fosse branca e de status sociais variados.

Ao analisarmos os dados referentes à “relação entre a cor do acusado e o artigo no qual foi enquadrado no inquérito policial” e “as porcentagens de pretos, pardos e brancos por artigo”, podemos perceber que o número de acusados de cor preta e parda somados, não chega à metade ao número de acusados de cor branca. Isso reforça a hipótese apresentada no parágrafo acima.

Uma vez que no imaginário da população carioca, os donos do feitiço eram em sua maioria ex-escravos, negros e seus descendentes, podemos constatar através das fontes analisadas, cruzando com os números levantados por Maggie, que devemos acrescentar a esse grupo outras pessoas de “cor” e status sociais diferentes. As práticas que eram combatidas pelos artigos 156, 157 e 158 estavam enraizadas na população carioca, independentemente da “cor” e da condição social. A acusação nesses artigos do Código Penal ia além da “cor” do indivíduo, estava ligada mais aos objetos encontrados

³⁵² Ibidem, p.66 a p.71.

³⁵³ Idem, p.69.

no momento da prisão e às denúncias contra os acusados. Uma vez que o processo criminal fosse instaurado, era de fundamental importância que o acusado tivesse uma boa estratégia para se livrar. Essa estratégia levava em conta a atuação dos advogados e principalmente a rede de sociabilidade que o indivíduo acusado pertencia.

Os casos apresentados, durante o capítulo, somados aos dados apresentados sobre a prisão e processos relacionados à feitiçaria, reforçam os argumentos de que os espaços onde se praticavam feitiçaria não eram frequentados apenas por ex-escravos e seus descendentes. A feitiçaria estava enraizada no cotidiano carioca e as redes de sociabilidade que eram tecidas durante esses contatos se tornavam de fundamental importância para os acusados nos crimes que condenavam a medicina ilegal e o baixo espiritismo.

Ainda que a maioria dos feitiçeiros que encontramos fosse negro e de origem africana, a “cor” destes indivíduos não influenciava no resultado final do processo. Talvez no início da ação da polícia, ao identificar africanos e seus descendentes como os principais atores responsáveis pela magia, a cor tivesse relevância, porém o que determinava se o acusado seria condenado ou não era a sua rede de sociabilidade, que durante a sua trajetória o “feitiçeiro” foi capaz de tecer. Boas relações com advogados, deputados, empresários, entre outras pessoas relevantes dentro da sociedade eram fundamentais para que os acusados não fossem condenados, a liberdade tinha a ver com a estratégia que o feitiçeiro e seu defensor traçavam e não com a sua cor.

Considerações finais

O calundu, o candomblé, o tambor-de-mina, o Xangô, entre outras práticas religiosas de origem africana e afro-brasileira eram elementos fundamentais na manutenção da cultura africana no Brasil. Assim como em diversas cidades do Brasil, o Rio de Janeiro foi um local de forte resistência das práticas religiosas de origem africana e se expandiu a partir de outros elementos do cotidiano carioca.

No continente africano, tais práticas de curandeirismo ligadas ao culto, a espíritos ancestrais, a voduns, a orixás e a *nkisis* sobreviveram a diversas transformações sociais e espaciais, além de elementos incorporados devido às relações e ao processo de transformação cultural dos grupos étnicos africanos. A busca pela cura por outros meios que não a ciência não era exclusividade das sociedades africanas. A presença de forças místicas estava presente na história de diversas civilizações.³⁵⁴

As artes de curar³⁵⁵ estavam presentes no cotidiano carioca e essa crença em indivíduos que tratavam os males do corpo e da alma se sobressaía em relação à medicina científica. Mesmo sendo combatidos por órgãos reguladores, com o auxílio da lei, feiticeros, curandeiros, parteiras, entre outros que cuidavam da saúde da população continuavam a enfiar as ruas do Rio.

Apesar da constante perseguição dos poderes públicos, foi justamente o encontro entre pessoas dos mais diferentes *status* sociais que permitiu uma manutenção de tais

³⁵⁴ Ver: BLOCH, March. *Os reis taumaturgos*. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

³⁵⁵ Ver: FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. – [2. Ed]. – Belo Horizonte, MG: Argumentvm, 2008; WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928* – Santa Maria: Ed. da UFSM; Bauru: EDUSC, 1999, 249 pp.

práticas que se mantiveram ao longo do tempo. Mesmo não sendo legalmente permitidas e até mesmo reconhecidas pela sociedade como uma contribuição dos negros africanos para a cultura brasileira naquele período, as práticas religiosas africanas não deixaram nunca de ser pilar fundamental no cotidiano carioca e passaram a ser uma necessidade para grande parte dessa sociedade que a procurava por diversos motivos. Junto com outros elementos, passou a ser uma das ferramentas utilizadas pelos negros na luta pelos seus direitos à cidadania.

João do Rio não se equivocou ao dizer que a população da Capital Federal necessitava dos feiticeros e do feitiço. Para toda alma aflita, havia um “feiticeiro” de prontidão em alguma esquina para acalantar o sofrimento e trazer a “boa sorte”. Eram alufás, pais de santo, calundus, candomblés. Estavam nas músicas, nos jornais, em todos os lugares. O Código Penal de 1890 proibia a “prática do espiritismo, feitiçaria, cartomancia, magia e outros sortilégios”, no entanto, a cidade era do feitiço.

Talvez, realmente fosse complicado distinguir naquele momento todos esses grupos que praticavam a magia e os sortilégios. O termo feiticero se generalizou para definir tudo aquilo que fosse oculto aos olhos da sociedade. Um indivíduo considerado feiticero pela polícia poderia ser curandeiro para as pessoas na qual tratou alguma enfermidade, guia espiritual para quem trouxe “boa sorte”, e assim por diante.

O medo do feitiço³⁵⁶ que o governo apresentava aparecia nos autos criminais. O problema não estava na feitiçaria em si, mas sim no que ela representava. Aqui, devemos separar a procura por grande parte da população aos feiticeros, das consequências das ações dos mesmos. Por um lado, é claro que inúmeras vezes as práticas de feitiçaria, curandeirismo, entre outras, terminava de forma trágica e muitas pessoas morriam nas sessões de cura ou por envenenamento ao ingerirem as substâncias

³⁵⁶ MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

dados pelas pessoas que estavam nas trincheiras da cura³⁵⁷. O outro lado estava no interesse das elites em terminar com aquilo que enxergavam como uma herança africana e credence popular.

A acusação a esses indivíduos não era baseada apenas na sua origem e em sua “cor”. Estava ligada à ação ilegal praticada pelo acusado. Para se livrarem da queixa, era necessário que tivessem uma rede de sociabilidade bem sólida. Uma vez que caíssem nas mãos da justiça, eram os seus conhecimentos particulares e “padrinhos” que criavam uma solução para que o acusado nunca enfrentasse a lei em sua forma plena.

Os indivíduos que detinham o “poder da cura”, feiticeiros, curandeiros, pais-de-santo, entre outras alcunhas foram atores centrais em diversas tramas durante a Primeira República. Quantos Sanas, Ojôs, Babaca Caôlhos, Zebindas, entre outros não foram responsáveis por interferir com as suas “feitiçarias” na sorte, no amor, na saúde, no futuro de pessoas que buscavam no “poder” destes indivíduos uma transformação em suas vidas. Talvez, João do Rio tenha acertado em cheio ao afirmar que a população da cidade do Rio e Janeiro dependia dos Feitiços.

³⁵⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001.

Fontes e Bibliografia

Biblioteca Nacional

Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Gazeta de Notícias

Jornal do Brasil

Jornal do Commercio

O Fluminense

O Paiz

Correio da Manhã

A Notícia

A Fé

Arquivo Nacional

Processo Criminal - Vicente Ferreira da Cunha Avellar; nº924;0666;1904. Arquivo Nacional. Rio de Janeiro.

Habeas Corpus - Tito Paiva Martins; nº732.0174; 1894. Arquivo Nacional. Rio de Janeiro.

Senado Federal

Código Penal de 1890. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890.

<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm

Código criminal do Império do Brasil (Lei de 16 de dezembro de 1830).

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-16-12-1830.htm

Decreto nº 5.156, de 8 de março de 1904

http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=5156&tipo_no_rma=DEC&data=19040308&link=s

Livros

EDMUNDO, Luiz. O Rio de Janeiro do meu tempo - 1880-1961. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. – (Edições do Senado Federal; v. 1). 680p.

João do Rio - *As Religiões no Rio* – Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47 –1976.

BRUNSWICK, Henrique. Novo Dicionário Ilustrado da Língua Portuguesa. Seguido d'um Vocabulário das palavras e locuções estrangeiras mais frequentemente usadas no decurso da linguagem escrita e falada. Lisboa, Santos & Vieira Empresa Literária Fluminense, s.d..

Referência bibliográficas

ABREU, Martha. GOMES, Ângelo de Castro. A nova “Velha” República: um pouco de história e historiografia in: Tempo Nº 26 Vol. 13 - Jan. 2009.

ABREU, M. C. Histórias Musicais da Primeira República. ArtCultura (UFU). v. 13, p. 74-94, 2011.

_____. O Império do Divino – Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R de. Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. Revista Afro-Asia, edição: 18, 1996.

AZEVEDO, A. N. O prefeito Pereira Passos e o ideal de uma civilização nos trópicos. *Intellèctus* (UERJ. Online), v. 22, p. 72-87, 2015.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil – contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BATALHA, Claudio H. M. O movimento operário na Primeira República. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. v. 1. 80p.

BENCHIMOL, Jaime. Reforma urbana e Revolta da Vacina na cidade do Rio de Janeiro. In: Ferreira, Jorge; Delgado, Lucília de Almeida Neves. (Org.). *O Brasil republicano: o tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2003.

_____. *Pereira Passos: um Haussmann tropical: A renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX - Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1992.*

BLOCH, March. *Os reis taumaturgos*. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

CABRAL, Carolina. Da polícia ao museu: A formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão. (Monografia) Departamento de História da PUC-Rio. 2014.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Medicina, médicos e charlatões do passado*. Florianópolis: IOESC, 1942.

CARVALHO, M. M. Candomblés na belle époque carioca. In: XXV Simpósio Nacional de História: História e Ética, 2009, Fortaleza. XXV Simpósio Nacional de História: História e Ética - caderno de resumos, 2009.

CARVALHO, José Murilo de. Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARULA, Karoline. Darwinismo, raça e gênero: conferências e cursos públicos no Rio de Janeiro (1870-1889). 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CASTILLO, Lisa. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. Tempo (Niterói. Online), v. 22, p. 126-153, 2016.

CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril. Varíola, vacina e vacinofobia. *In Cortiços e epidemias nas Corte Imperial*. Editora Companhia das Letras.1996.

_____. Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. Campinas, SP: Editora da Unicamp,2008.

_____. Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Carlos Eduardo C. da. *Campesinato Negro no Pós-Abolição: Migração, Estabilização e os registros Cíveis de Nascimentos*. Vale do Paraíba e Baixada Fluminense, RJ. (1888-1940). Rio de Janeiro: IFCS, 2008. (Dissertação de Mestrado).

COUCEIRO, Luiz Aberto. Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no sudeste do Império do Brasil - *Revista Afro-Ásia*, nº 38, (2008).

CRAEMER, Willy de. VANSINA, Jan e FOX, Renée C. “*Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study*”, *Comparative Studies in and History*, 18:4, out., 1976, p. 458-475.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da Folia*. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

DA SILVA SANTOS, Kairo et al. Evolução da paisagem da cidade do Rio de Janeiro, uma visão cartográfica: Aspectos socioespaciais das freguesias a partir do século XIX.

DANTAS, Carolina Vianna. A nação entre samba, cordões e capoeira nas primeiras décadas do século XX. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 85-102, jan.-jun. 2011.

EDMUNDO, Luiz. O Rio de Janeiro do meu tempo - 1880-1961. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. – (Edições do Senado Federal; v. 1). 680p.

EL FAR, A. *Páginas de sensação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ESTEVES, Martha de Abreu. Meninas perdidas: Os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FARIAS, Juliana Barreto. “*Assumano Mina do Brasil: personagens e Áfricas ocultas, 1892-1927*”. In: FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugenio Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. No labirinto das Nações. In *africanos e identidade no Rio de Janeiro, século XIX*. Arquivo Nacional, 2005. p.336.

FARIAS, J. B. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História (USP)*, v. 162, p. 243-270, 2010.

FERRARO, A. R. ; KREIDLOW, Daniel . Analfabetismo no Brasil: configuração e gênese das desigualdades regionais. *Educação e Realidade* , Porto Alegre, v. 29, n.2, p. 179-200, 2004.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. *A arte de curar: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. – [2. Ed]. – Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008.

GAMA, Elizabeth Castelano. Mulato, Homossexual e macumbeiro. Que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971). Série Recôncavo da Guanabara, Volume 2. Duque de Caxias, RJ: APPH – CLIO. 2014. 252p.

GIUMBELLI, Emerson. O “Baixo Espiritismo” e a História dos Cultos Mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, 2003. p. 247-281.

GOMES, A. O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890. *Tribuna virtual IBCCRIM*, v. 3, p. 29-41, 2013.

GOMES, Thiago de Mello. Para Além da Casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830 – 1930. *Revista Afro-Ásia*, 2003. Edição 29-30.

GRINBERG, Keila. Processos criminais: a história nos porões dos arquivos judiciários. In: Carla B. Pinsky; Tania Regina de Luca. (Org.). *O historiador e suas fontes*. 1ed. São Paulo: Contexto, 2009, v. 1.

HERTZMAN, Marc. A. *Making Samba: A new history of race music in Brazil*. Durham: Duke University Press, 2013.

João do Rio - *As Religiões no Rio* – Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47 –1976.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KERN, Gustavo da Silva . Racialismo, Eugenia e Educação nas primeiras décadas do século XX. In: 36ª Reunião Nacional da Anped, 2013, Goiânia. *Trabalhos completos da 36ª Reunião Nacional da Anped*, 2013

LEVIN, Orna Messer. João do Rio, antologia de contos. 1. ed. São Paulo: Lazuli Editora/ Companhia Nacional, 2010. v. 1. 278p.

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

MELLO, Maria Thereza Chaves de. *A República Consentida*. RJ: Ed. da FGV, 2007.

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. *Vestidos de realza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*. Série Recôncavo da Guanabara, Volume 1. Duque de Caxias, RJ: APPH – CLIO. 2014. 186p.

MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. *O nascimento da cultura Afro-Americana. Uma perspectiva antropológica*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Pallas-Universidade Cândido Mendes, 2003, 138p.

MIYASAKA, Cristiane Regina. *Viver nos subúrbios: a experiência dos trabalhadores de Inhaúma (Rio de Janeiro, 1890-1890)*. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2008. (Dissertação de Mestrado em História).

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura/Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995 2.Ed.

NASCIMENTO, A. P. “Qual a condição social dos negros no Brasil depois do fim da escravidão? O pós-abolição no ensino de História. In: SALGUEIRO, M. A. A. (Org.). *A república e a questão do negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

OTTONI, A. V. *Cenários do crime: imprensa e a geografia da criminalidade no Rio de Janeiro (1900-1920)*. In: XXVII Simpósio Nacional de História, Natal. 2013.

PALMA FILHO, J. C. *Pedagogia Cidadã – Cadernos de Formação – História da Educação – 3. ed.* São Paulo: PROGRAD/ UNESP/ Santa Clara Editora. 2005

PARES, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. – 2ª Ed. Ver. – Campinas, Sp: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. Escravidão, pós-Abolição e a política da memória. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 49, p. 353-364, Junho 2014.

_____. *O rei, o pai e a morte*. Companhia das Letras. 2016. Pp. 488.

PÊPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: Terminologia e Apropriações – In: Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* N° 3, junho/2009.

PEREIRA, J.C. "As senhoras com moralidade". In: "Os sábados no Rio de Janeiro": Clubes dançantes e moralidade na primeira República. (Dissertação de mestrado). UFF, Niterói. 2017.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. A flor da União: festa e identidade nos clubes carnavalescos do Rio de Janeiro. In: *Terceira Margem*, v. 14, jan/jun de 2006, pp 169-179.

_____. *Barricadas da Saúde: vacina e protesto popular no Rio de Janeiro da primeira República – 1ª Ed.* - São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

POPINIGIS. *Proletários de casaca: trabalhadores no comércio (Rio de Janeiro, 1850-1920)*. 1a. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007. 261p.

POSSIDONIO, Eduardo. *ENTRE NGANGAS E MANIPANSOS: A religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de (Mestrado) – Universidade Salgado de Oliveira. 2015.

_____. "Entre *ngangas* e *manipansos*: a presença centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro" In: *Simpósio de História Nacional – Lugares de Historiadores: Velhos e Novos Desafios*. XXVIII. 2015. Florianópolis-SC. p.1-17.

REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano na Bahia Oitocentista*. Revista Afro-Ásia ed.34, p 237-313.

_____. *O alufá Rufino: tráfico, escravidão e liberdade no Atântico Negro (c.1822-c. 1853)* / João José Reis, Flavio dos Santos Gomes, Marcus J. M. de Carvalho. – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 170-198. Junho. 2004.

ROCHA, Agenor Miranda, 1906 – *As Nações Kêtu: origens, ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro*: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador, ed., 1935.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebroso Mistério: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: CHALHOUB, Sidney, Vera Regina Beltrão Marques, Gabriela dos Reis Sampaio, Carlos Roberto Galvão Sobrinho (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

_____. “Curandeiros e Charlatães”: reflexões sobre medicina, crença e cura na primeira década republicana. *Mneme* (Caicó. Online). v. 15, p. 37-53, 2014.

_____. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial* – Campinas, SP: Editora da Unicamp, Cecult, IFCH, 2001.

SCHETTINI, Cristiana. “Que tenhas teu corpo”: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2006. 264 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

SERAFIM, Jhonata Goulart; AZEREDO, Jeferson Luiz de. A (des.)criminalização da cultura negra nos Códigos de 1890 e 1940. *Amicus Curiae*, UNESC, V.6, N.6, 1-17, 2009.

SERAFIM, Vanda Fortuna; BERTÃO, T. S. João do Rio e a história das religiões afro-brasileiras. *Mouseion (UniLasalle)*, v. 17, p. 41-60, 2014.

SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, T. B. João do Rio e a representação das crenças religiosas na obra “As religiões no Rio” (Rio de Janeiro, Primeira República). *Revista del CESLA*, v. 2015.

SEVCENKO, N. Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 3a. ed., S.P., Ed. Brasiliense, 1989.

_____. Modernidade, cultura popular e táticas de preservação na alvorada republicana. *Revista de História*, Brasil, n. 148, p. 205-220, junho 2003.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro baiano de Keto Salvador: Edição Maianga*, 2006.

SLENES, Robert W. “*Malungu, Ngoma vem!*” África encoberta e descoberta no Brasil” in: *Cadernos do Museu da Escravatura*. Luanda: Ministério da Cultura, 1995.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Mauad, 1994.

SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha Sinhá num quer!*”. Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). Dissertação de mestrado: UFF, 2010.

THOMPSON, E.P. *Senhores e Caçadores*. Trad. Denise Bottmann, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

VIEIRA, C. M. Música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia no pós-abolição (1902-1927). In: XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, 2015, Florianópolis. XXVIII Simpósio Nacional de História - Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios, 2015.

WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: Medicina, Religião, Magia e Positivismo na República Rio-Grandense – 1889/1928 – Santa Maria*: Ed. da UFSM; Bauru: EDUSC, 1999, 249 pp.