



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

GLICIA CALDAS GONÇALVES DA SILVA

**A CABAÇA DO SEGREDO:
RELIGIOSIDADES E CONCEPÇÕES
POPULARES DE CURA NO RIO DE
JANEIRO, C.1889 – 1927.**

2019

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**A CABAÇA DO SEGREDO:
RELIGIOSIDADES E CONCEPÇÕES POPULARES DE CURA NO
RIO DE JANEIRO, C.1889 – 1927**

GLÍCIA CALDAS GONÇALVES DA SILVA

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, como parte dos requisitos parcial à obtenção do grau de Doutor em História sob a orientação do Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira

Rio de Janeiro
2019

Caldas, Glícia

A Cabaça do Segredo: Religiosidades e
Concepções Populares de Cura no Rio de Janeiro,
C. 1889 – 1927.

Glícia Caldas. - - Rio de Janeiro, 2019.
154f.

Orientador: Anderson José Machado de Oliveira
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em História, 2019.

1. Pós-Abolição. 2. Religiosidades. 3. Magia. 4.
Saúde Pública. I. Oliveira, Anderson José Machado de,
orient. II. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

GLÍCIA CALDAS GONÇALVES DA SILVA

**A CABAÇA DO SEGREDO:
RELIGIOSIDADES E CONCEPÇÕES POPULARES DE CURA NO
RIO DE JANEIRO, C.1889 – 1927.**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira – Orientador
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profª. Drª. Andrea Marzano
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profª. Drª. Cláudia Rodrigues
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Profª. Drª. Márcia de Vasconcelos Contins Gonçalves
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Profª. Drª. Tania Salgado Pimenta
Casa de Oswaldo Cruz/ Fundação Oswaldo Cruz

Dedico esta tese às curandeiras e aos curandeiros, negras e negros de outrora, cuja dedicação aos segredos da cura trouxe livramento ou alívio às dores físicas e espirituais de outras pessoas, ainda que tal labuta lhes tenha custado vilipêndios, maus julgamentos e/ou cárcere.
E, também, às minhas famílias de sangue e de santo.

AGRADECIMENTOS

Trilhando os caminhos da pesquisa acadêmica, é gratificante contar com o estímulo de amigos e as orientações daqueles que já percorreram os mesmos caminhos, com os ensinamentos transmitidos e absorvidos com a “sede” do saber.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento e estímulo à pesquisa do doutorado. No Arquivo Nacional, no Arquivo do Estado do Rio de Janeiro, no Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro e, também, no Arquivo Central do Tribunal do Júri, onde realizei coletas das fontes, agradeço aos responsáveis pela administração e aos funcionários destas instituições, pela presteza com que fui acolhida. Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UNIRIO), agradeço à secretária Priscilla os socorros em minhas inúmeras inquietações referentes aos trâmites ao longo do doutorado.

Ao incansável orientador, Prof. Dr. Anderson José Machado de Oliveira, em suas considerações e avaliações. Sem ele, este trabalho não teria se tornado uma tese. Ao Prof. Dr. Ricardo Oliveira de Freitas, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), e ao Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ), agradeço as discussões dos capítulos da pesquisa, de forma crítica e inteligente. Agradeço as professoras da banca do exame de Qualificação, Prof^a. Dr^a. Claudia Rodrigues, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UNIRIO) e Prof^a. Dr^a. Gabriela Sampaio, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pelas contribuições oferecidas, que foram fundamentais para construção desta tese. Agradeço-lhes, também, a amizade e o profundo respeito com que me trataram, a intervenção séria, ponderada diante do trabalho intelectual do outro.

Às minhas amigas de “sofrência”, incertezas e desespero, Alaíze e Janaína, doutorandas sob a mesma orientação, agradeço as conversas nas madrugadas de ansiedade, ao longo desse processo de construir uma pesquisa. Não podendo esquecer, também, das contribuições da Isadora Gonçalves, as traduções dos textos em inglês, das discussões das linhas de pesquisa e do estímulo nas horas de desespero. As Professoras Renata Bastos e Eliana Lana, companheiras das salas de aulas, dos conflitos diários, agradeço o carinho e o estímulo desde as primeiras linhas e as coletas das fontes deste trabalho.

É difícil para quem não é da área compreender o que significa a realização de uma pesquisa acadêmica. Depois de muitos anos longe da Universidade, retornar foi um

desafio que não teria sido possível sem os estímulos e a cumplicidade dos meus filhos, Raphael Caldas e Celso Junior, e dos meus pequenos Iago e Iane, netos adoráveis. Sem vocês, eu nada teria conseguido, ou nada teria finalidade. Ao meu amado tio Gil e à minha mãe Gilma (*in memoriam*), grandes incentivadores dos meus estudos, tenho imensa gratidão, pois, sem eles, não teria concluído a graduação. Agradeço à minha mãe do coração, Maria do Nascimento, Mãe Naná, mais conhecida como Meninazinha de Oxum, que me orienta, aconselha e dá colo. A todos vocês, muito obrigada por fazerem parte da minha vida familiar ou acadêmica!

EPÍGRAFE

Osanyin, filho de Nanã e irmão de Oxumarê, Ewá e Obaluaê, era o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida. Todos os orixás recorriam a Osanyin para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam dele na luta contra a doença. Todos iam à casa de Osanyin oferecer seus sacrifícios. Em troca ele lhes dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô, beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as disenterias, os inchaços e fraturas; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô, que era o deus da justiça, julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Osanyin, conhecendo o segredo das ervas e o dom da cura. Xangô, que era o deus da justiça, julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Osanyin, conhecendo o segredo das ervas e o dom da cura. Xangô sentenciou que Osanyin dividisse as folhas com os outros orixás, ele negou-se. Xangô ordenou a Yansan que soltasse os seus ventos e trouxesse para o seu palácio todas as folhas das matas para serem distribuídas aos Orixás. Yansan, deusa dos ventos, fez o que Xangô determinara. Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas e as arrastou em direção ao palácio de Xangô. Osanyin percebeu o que acontecera e gritou: –“*Ewê uassá!*”. “As folhas funcionam!”

Ele ordenou que as folhas voltassem às suas matas e elas obedeceram. Quase todas as folhas retornaram, mas aquelas que ficaram em poder de Xangô perderam o *axé*, o poder da cura. O orixá-rei, que era justo, reconheceu o poder de Osanyin, devendo ter o poder exclusivo das folhas. Osanyin, contudo, deu folhas para cada Orixá, deu uma *ewé* para cada um deles. Cada folha com seus *axés* e seus *ofós*, que são cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam. Mas o segredo guardou para si.

Os orixás ficaram gratos e sempre o reverenciam quando usam as folhas.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 153-154.

O universo mágico a muitos de nós fascina, e estou incluída nele. Evoco os poderes de Osanyin, que me permitiu transitar nos meandros das curas, e da Senhora do meu destino, minha essência de vida, que, com a brisa de seus ventos, moldou minha própria existência.

Ewé, Ewé Assá! Com a proteção de Osanyin, podemos iniciar a leitura.

RESUMO

O estudo visa a uma discussão acerca da repressão ao curandeirismo/feitiçaria no Rio de Janeiro, c.1889 – 1927. Ao longo da Primeira República, coube aos cultos religiosos não reconhecidos como religiões institucionalizadas o ônus de demonstrar aos aparatos sanitários, policiais e judiciais que eram religiões. Distinguir o que era religioso e legal do que era “magia” e ilegal, cabendo, muitas vezes, aos aparatos jurídicos e policiais, esse era o embate de diferenciação. O Código Penal de 1890 criou mecanismos reguladores de combate às categorias, instituídos nos artigos 156, 157 e 158. No novo instrumento penal, a prática da magia foi incluída entre os crimes contra a saúde pública. As fontes foram os impressos *O Paiz*, *Jornal do Comércio* e, principalmente, a *Gazeta de Notícias*, cruzando os dados com os processos criminais do Arquivo Nacional e do Arquivo Central do Tribunal do Júri, na tentativa de reconstruir caminhos de personagens “ocultos”. Essas estradas nos levaram a conhecer alguns agentes de curas, seguindo por trilhas quase sempre diferentes, mas que, em alguns momentos das suas trajetórias, houve pontos de interseção, para melhor “pensar” esses misteriosos trajetos. Os processos criminais são uma das fontes de combate à feitiçaria à época. A necessidade de incorporar e tornar visíveis outros sujeitos políticos menos “legítimos” oficialmente, silenciados no discurso sobre as diversas medicinas do Brasil, revelou os terapeutas de curas negros e seus descendentes, além da estreita ligação desses praticantes com as religiões professadas por eles.

Palavras-chave: Pós-abolição. Religiosidades. Magia, Saúde Pública.

ABSTRACT

This study focuses on a discussion around the repression of *Healing/Witchcraft* in Rio de Janeiro, from the years c.1889 – 1927. Throughout the First Republic, it was up to the religious cults, which were not recognized as institutionalized religions to demonstrate to the sanitary, police and judiciary apparatus that they were in fact religions. Differentiating what was religious and legal from what was “magic” and “illegal” was often incumbent upon the judiciary and police systems. The Penal Code of 1890 created regulatory mechanisms to fight the categories established in articles 156, 157 and 158. In the new Penal instrument the practice of magic was included among the crimes against public health. The primary sources are *O Paiz*, *Jornal do Comercio* and especially *Gazeta de Notícias*, which crossed information with criminal proceedings from the National Archive and the Central Archive of the Court of the Jury, in an attempt to reconstruct the paths of “ocult” characters. These are roads that lead us to discover a couple of agents of healing, through different mysterious paths they were able to intersect with the same objective. The focus of this paper is to “better understand” these characters’ stories. The criminal proceedings are one of the sources to fight the witchcraft of that time. The necessity to incorporate and make visible other less “official” and “legitimate” characters, who were silenced in their discourses on the very diverse medicines of Brazil, revealed the black healer therapists and their descendants. As well as their strict connection with their religions.

Key words: Post-abolition. Religiosity. Magic. Public Health.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Cópia digital da notícia sobre a infração sanitária do professor Vicente Avellar, <i>Gazeta de Notícias</i> , 24/08/1904.....	63
Figura 2 –	Cópia digital da capa do periódico <i>A Fé</i> , constando o nome de Vicente Avellar como o redator-chefe.....	64
Figura 3 –	Cópia digital de um cartaz, constando as normas de consultas da “Sociedade Científica de Estudos Filosóficos Jesus Nazareno”.....	65
Figura 4 –	Fotografia da Nota de culpa de Julio de Araujo Pereira.....	77
Figura 5 –	Fotografia do valor da fiança de Julio de Araujo Pereira.....	78
Figura 6 –	Cópia digital da <i>Revista da Semana</i> , destacando o africano, Pai Horácio, com aproximadamente 100 anos, como “Um feiticeiro afamado”.....	98
Figura 7 –	Ilustração da relação dos objetos apreendidos em 1890, no processo de Laurentino Innocencio dos Santos.....	124
Figura 8 –	Fotografia da peça processual chamada “Portaria”, registrando objetos apreendidos, indícios de feitiçaria praticada pelo preto Ventura José Romão.....	129

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Processos pesquisados para cidade do Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.....	22
Quadro 2 –	Processos pesquisados em outras cidades do Estado do Rio de Janeiro, Arquivo Central do Tribunal do Júri.....	23
Quadro 3 –	Mortalidade dos verões do Rio de Janeiro – 1873 a 1905.....	50
Quadro 4 –	Esquema da Organização Judiciária do Distrito Federal em 1890....	69
Quadro 5 –	Composição da população em 1890.....	89
Quadro 6 –	Trajetória de Laurentino nos periódicos.....	118
Quadro 7 –	Santos católicos e seus auxílios nas curas.....	125
Quadro 8 –	Anexo – Personagens analisados	144

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACTJ	Arquivo Central do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
AN	Arquivo Nacional
BN	Biblioteca Nacional
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior
CLB	Coleção de Leis do Brasil
DGFM	Diretoria Geral de Fazenda Municipal
DGH	Distrito Geral de Higiene
DGSP	Diretoria Geral de Saúde Pública
DOU	Diário Oficial da União
FEB	Federação Espírita do Brasil
HG	Hemeroteca Digital
IFCS/UFRJ	Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade Federal do Rio de Janeiro
IPHAN	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
JFSP	Juízo dos Feitos da Saúde Pública
LMCDC	Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
SEGAP	Serviço de Gestão de Acervos Arquivísticos Permanentes
STF	Supremo Tribunal Federal
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 CONCEPÇÕES POPULARES DE DOENÇA E CURA NA PRIMEIRA REPÚBLICA.....	20
1.1 CATEGORIAS.....	27
1.1.1 O ambiente.....	32
1.2 SAÚDE/CURA: LEGISLAÇÕES REPUBLICANAS E SUAS CATEGORIAS DE ENQUADRAMENTO.....	34
1.3 BAIXO-ESPIRITISMO.....	42
2 SAÚDE PÚBLICA E JUSTIÇA NA PRIMEIRA REPÚBLICA.....	46
2.1 O SERVIÇO DE SAÚDE PÚBLICA E A REPRESSÃO AOS CURANDEIROS.....	49
2.1.1 O caso Avellar.....	60
2.2 SOB A ALÇADA DA JUSTIÇA CRIMINAL.....	70
3 VALE O QUE ESTÁ ESCRITO: A CATEGORIA CURANDEIRO/FEITICEIRO NA IMPRENSA DA BELLE ÉPOQUE.....	83
3.1 JORNAIS E SEUS PERSEGUIDOS: OS PRATICANTES DE CURAS POPULARES.....	88
3.2 O AFRICANO MINA SANNY.....	100
3.3 O SUCESSOR DO CABOCLO DA PRAIA GRANDE.....	105
4 RELAÇÕES PERIGOSAS: AGENTES DE CURA E O CAMINHO DA REPRESSÃO.....	113
4.1 O CURANDEIRO DE LARANJEIRAS.....	114
4.1.1 O inquérito policial.....	119
4.2 FAÇANHAS DE VENTURA JOSÉ ROMÃO.....	127
4.2.1 Os interrogatórios.....	130
4.3 PERÍCIA MÉDICA: MAIS UM INSTRUMENTO DA REPRESSÃO....	136
CONCLUSÃO.....	140
ANEXO – QUADRO DOS PERSONAGENS ANALISADOS.....	144
FONTES.....	145
BIBLIOGRAFIA.....	148

INTRODUÇÃO

A doença e o tratamento estão longe de serem objetos exclusivos do campo do discurso oficial da medicina no seio da cultura ocidental. Desde a segunda metade do século XIX, as medicinas populares eram ironizadas, algumas consideradas primitivas, totalmente desprovidas de lógica ou classificadas como charlatanismo. No cenário do confronto entre a prática da medicina oficial e a popular, a última ocupa, na maioria dos países, um lugar de desvantagem perante a lei. A ilegalidade lançada às práticas populares serve ao saber da medicina científica como instrumento de dominação. Mesmo com todas as dificuldades que o não reconhecimento e a clandestinidade possam trazer aos saberes de cura popular, elas sobrevivem na nossa sociedade, criando formas de se proteger da opinião pública e dos órgãos oficiais de controle

O interesse em desenvolver uma pesquisa sobre os saberes populares de cura no Rio de Janeiro na Primeira República e a relação com a religião praticada pela população negra, foi uma continuidade das pesquisas do Mestrado em História Comparada. Inicialmente, surgiu com as atividades comunitárias realizadas em zona rural do Estado do Rio de Janeiro. As tradições do uso de “medicamentos alternativos”, outra lógica de explicação do corpo doente e do restabelecimento da saúde, nos dias atuais, lembravam minha infância: rezas para “espinhela caída” e “nervo torcido”; “água benzida”; xaropes de ervas e raízes para fins variados. Todos esses meios alternativos de cura são integrantes do meu universo familiar.

Durante a pós-graduação *lato sensu* em História da África, pretendia construir um pré-projeto para apresentar na seleção ao mestrado que incluísse africanos escravizados e religião, mas não sabia por onde começar. Tendo acesso a alguns artigos sobre religiosidades, li o *Pai Quibombo, o chefe das macumbas no Rio de Janeiro imperial*, sobre o famoso Feiticeiro Juca Rosa, de Gabriela Sampaio, que preencheu as lacunas da procura. Meu objeto de pesquisa estava se descortinando a cada parágrafo lido. Segui lendo - *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*; e *A história do feiticeiro Juca Rosa: magia e relações culturais no Rio de Janeiro Imperial*. Ambos também da autora Gabriela Sampaio, então, fui à busca de produções sobre o assunto. No momento do Mestrado, pesquisei os ofícios de cura no Rio de Janeiro Imperial. Para o doutorado, dei prosseguimento ao tema, e a pesquisa contemplou a Primeira República.

Cabaça é o fruto da cabaceira e, nas religiões de matrizes africanas, é de suma importância para os ritos de cura. Dentro dela, o orixá Osanyin, “[...] senhor das folhas e da ciência, o orixá que conhece o segredo da cura e os mistérios da vida”¹ reservava os preparados de ervas que serviam para as curas das doenças. No interior das cabaças, guardam-se os mistérios da fé, mas também se guardam os segredos, os “*ofós*”², daí o título *A cabaça do segredo: religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro, c.1889–1927*. A necessidade de incorporar outros sujeitos políticos menos “legítimos” oficialmente, silenciados no discurso sobre as diversas medicinas do Brasil, revelou os praticantes dos ofícios de curas negros e seus descendentes, além da estreita ligação com as religiões defendidas por eles, permeadas pelo mundo da fé, da crença e do sobrenatural. O recorte temporal, *c.1889 –1927*, justifica-se pelas mudanças que ocorreram na legislação republicana penal brasileira, a necessidade de se entender o momento da transição entre o Código Penal do Império e a vigência do Código Penal Republicano e os vários instrumentos legais de repressão às práticas mágico-curativas, que tiveram seu ápice na década de 1920.

Para a elaboração da tese, dialoguei com autores que desbravaram os caminhos aqui percorridos, sobre os saberes populares de curas, como Yvonne Maggie, Sidney Chalhoub, Beatriz Weber, Betânia Figueiredo, Regina Xavier, Gabriela Sampaio, Vilson Caetano de Sousa Junior³. Na pesquisa, examinei alguns personagens que foram anteriormente analisados por Yvonne Maggie no livro *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, em que ela utilizou como fontes os processos criminais de 1890 a 1940. O diferencial desse estudo é que partimos das notícias dos jornais para os instrumentos jurídicos, inquéritos e processos criminais, uma releitura do processo criminal de Júlio de Araújo Pereira, examinado por Maggie. Os processos criminais são uma das fontes através das quais é possível analisar o combate à feitiçaria à época. Através dos depoimentos das testemunhas e dos acusados, nos autos de flagrante e nos materiais apreendidos, pude

¹Orixá Osanyin pertence à cosmogonia Yoruba, é o responsável pelas ervas que curam as doenças, ver PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 200, p. 153.

²*Ofó* significa na cultura yorubana, encantamento.

³MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992; CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 e *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. São Paulo: UNICAMP, 2003; WEBER, Beatriz. T. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense (1889-1928)*. Santa Maria: UFSM, 1999; XAVIER, Regina. “*Dos males e suas curas*”. In: CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios no Brasil: capítulos de história social*. São Paulo: UNICAMP, 2003; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009; SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. *Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938 – 1976)*. Salvador: EDUFBA, 2018.

verificar o desdobramento da categoria da crença e sua relação com a prática do ilícito em que o acusado foi indiciado, as disputas e os conflitos, as redes de relações sociais em jogo nas acusações.

Utilizei, também, as notícias dos periódicos, priorizando a *Gazeta de Notícias*, por ser de publicação diária e considerada um “jornal neutro”. Cruzando os dados encontrados na imprensa, busquei os instrumentos criminais. No Arquivo Nacional, encontrei 17 processos criminais instaurados para os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal Republicano de 1890, referentes à cidade do Rio de Janeiro – o Distrito Federal, e, no Arquivo Central do Tribunal do Júri, estão arquivados os processos dos juízos de primeira instância, referentes às demais cidades do estado. Foram encontrados 10 processos criminais para o mesmo período temporal e tipificação legal. Mas nem todos os processos encontrados nesses dois arquivos públicos preenchem o objetivo da pesquisa.

A punição para práticas ilegais da medicina classificadas como curandeirismo e magia eram prescritos no Código Penal de 1890, incluídos entre os crimes contra a saúde pública, já que a Constituição de 1891 previa a liberdade de cultos religiosos. Além da condenação ao espiritismo, à magia e a outras práticas, o Código Penal previa punições para o simples exercício da medicina sem títulos acadêmicos, art. 156, e o crime de curandeirismo, a saber, a aplicação ou prescrição de substâncias com fins terapêuticos, art. 158. O que confere especificidade aos saberes e práticas prescritos pelo artigo 157 é a identificação de seu poder de ilusão ou fascinação: o problema não é só que o "espiritismo", a "magia", os "talismãs" e a "cartomancia" não possuem virtualidades terapêuticas, mas que, sem poder curar, pretendia "inculcar" essa possibilidade. Por trás desse reconhecimento, está a ideia de que as práticas da magia seriam "manobras fraudulentas", reforçadas em seu poder de persuasão por um apelo ao sobrenatural.

Outro ponto chave é a categoria de baixo-espiritismo, que serve de arcabouço para discussão da temática. Maggie amplia o campo da abordagem sobre a definição dos significados da categoria “baixo-espiritismo”, ou seja, a lei é criada porque é reconhecida a existência do “mal” contido nas práticas que recorriam ao “médium”, a lei seria para combater, por meio de aparatos policiais, as acusações religiosas. Já Giumbelli⁴ parte do mesmo contexto com diferente conclusão. Para ele seria a expressão não de uma continuidade dada ao nível de uma mesma crença compartilhada pelos vários agentes envolvidos, mas sim, de uma redefinição do estatuto da identidade e do papel desses

⁴ GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

agentes, operada, primeiramente, no plano das práticas repressivas e, em seguida, traduzida para os planos da jurisprudência e da análise sócio antropológica e medicalizante, com o que concordamos.

Esta tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro, analisei quais as categorias com que estou trabalhando ao longo da pesquisa – curandeiro e feiticeiro – e como elas são entendidas no período da história em que estão inseridas. Também, procurei situar onde a população negra está radicada na cidade.

No segundo capítulo, abordei: o processo de regulamentação do Serviço de Saúde Pública e como este influenciou na repressão aos curandeiros; e a criação do Juízo Sanitário, que teve sua vigência de 1904 até 1911, com atuação restrita à Capital Federal, um juízo criado pelo poder Executivo com competência para aplicar penas de reclusão de liberdade e multa. Após a extinção desse Juízo, os processos passaram para a alçada da Justiça criminal, seguindo outro rito processual. Examinei os processos judiciais contra os curandeiros/feiticeiros e como esses processos legitimaram a repressão aos saberes populares de cura e, a apropriação pelos agentes da lei das categorias usadas pelos mais diversos praticantes das artes mágico-curativas.

Já no terceiro capítulo, guiada pelas páginas dos impressos *O Comércio*, *O Paíz* e, principalmente, a *Gazeta de Notícias*, por serem de publicação diária tinham uma maior visibilidade para o público alvo, analisei como estes periódicos chamavam atenção para mais diversas atuações dos praticantes de curas, muitas vezes, utilizando os termos como "prática ilegal da medicina", "curandeirismo", "feiticeiros", e/ou "casas de dar fortunas ou zungu". Durante muitos anos, alguns dos personagens associados a essas qualificações figuraram nas páginas daqueles periódicos, em um processo de ida e vinda nas notícias, alguns dos quais conseguindo manter-se afastados dos processos criminais ou das penalidades deles decorrentes. Tal afastamento não significa que não tenham sofrido opressão policial. A imprensa, ao noticiar, faz parte do processo de construção de determinado episódio, formando a opinião pública. Examinei como os jornais apresentados discutiam as categorias analisadas e foram construindo tendências, forjando as ideias em relação às práticas de cura, ao feitiço e ao mágico.

No último capítulo, os caminhos percorridos foram uma tentativa de conhecer as trajetórias de três "desconhecidos" carismáticos e enigmáticos personagens: dois residentes na cidade do Rio de Janeiro e um, na zona rural, da cidade de Nova Friburgo. O primeiro foi Laurentino, que, durante mais de 12 anos, resistiu à repressão dos agentes do Estado, retornando ao mesmo endereço e às mesmas práticas, após cada uma das três prisões sofridas.

A outra foi Maria da Conceição, por mais de 10 anos, residente no Meyer e atuando com suas práticas mágico-curativas. O outro foi o ator residente em terras de Nova Friburgo, uma cidade interiorana, com diferentes redes de sociabilidade, Ventura José Romão e seu misterioso *banho de sapo*. Com todos os instrumentos de repressão legal e a acirrada campanha da imprensa para deslegitimar os saberes populares de cura, as relações entre os agentes de curas e quem os procurava em seus momentos de dor, continuavam acontecendo. A relação estabelecida entre ambos era da eficácia simbólica⁵ e do partilhar as mesmas concepções de doença e saúde, o que legitimava suas atuações junto a todos aqueles que acreditavam em suas práticas mágico-curativas

⁵LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e a magia” e “A eficácia simbólica”. In:_____. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. Ao trabalhar com essa noção, o autor refere-se à importância da crença na magia, ou em outras formas de curas, para sua eficácia, muito mais do que quaisquer fatores objetivos. O autor busca, ao estudar determinadas práticas mágicas de curas, não os mecanismos concretos que tornariam possíveis tais curas, mas na explicação baseada em um consenso, um reconhecimento social do poder de cura de quem exercia a atividade terapêutica.

CAPÍTULO 1

CONCEPÇÕES POPULARES DE DOENÇA E CURA NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Há um universo de atividades marcado por informações fragmentadas e dispersas, de uma gama variada de práticas e cuidados com a saúde, que não é regido pela medicina científica. Esta outra forma de curar não se preocupava em registrar seus passos: regida por outra lógica, que percorre o espaço da fé, da crença, da solidariedade e da tradição, esses homens e mulheres receitavam chás, repousos, vomitórios, purgantes, banhos e rezas. As diversas crenças populares, especialmente das religiões de matrizes africanas e brasileiras, mas não somente elas preenchem o lugar que a ciência se mostrou impotente em ocupar, o espaço da angústia, das incertezas existenciais e das adversidades do cotidiano. Lidavam com uma série diversificada de entendimentos sobre a doença, o remédio, o doente e o corpo. Os chamados curandeiros eram pessoas que aprenderam as práticas com os mais velhos, que, por sua vez, receberam-nas dos seus antepassados, de geração em geração, transmitidas pela tradição oral. Neste grupo, estão benzedores, parteiras, curandeiros, rezadores e raizeiros, os quais fornecem referência dos chás e remédios caseiros, àquelas pessoas que os procuravam nos momentos de dor, compartilhando do mesmo entendimento sobre a origem da doença e da cura.

Durante a pesquisa, procuramos privilegiar personagens que pudessem dar conta do período do corte temporal escolhido, c.1889 – 1927, viajando por diferentes locais do Rio de Janeiro. Optamos por trabalhar com os curandeiros de uma forma geral, privilegiando os integrantes da população negra e as práticas que se aproximam dos cultos de matrizes africanas, tentando perceber como a difusão destas práticas se deu de forma pragmática como estratégias para sua legitimação, o que poderá ser analisado por meio dos interrogatórios dos acusados, das testemunhas e do rol de materiais apreendidos. Não só a população negra e pobre sofria repressão policial pelas práticas consideradas mágico-curativas, mas todo aquele que se opunha aos padrões considerados civilizatórios. O projeto de civilizar na República “vestiu a cidade com outra roupa, mas o corpo permaneceu o mesmo, possuindo uma incrível dificuldade de andar de salto”⁶.

⁶RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. Em algum lugar do passado: cultura e história na cidade do Rio de Janeiro. In: AZEVEDO, André Nunes (Org.). *Capital e capitalidade*. Rio de Janeiro: UERJ, 11-43, 2002, p. 28.

As notícias dos jornais atribuíam categorias de curandeiros e/ou feiticeiros aos agentes de curas que transitaram por anos em suas páginas, com muita habilidade e resistência à opressão policial sofrida, continuando com seus ofícios de curas populares, o que pudemos constatar nas páginas dos periódicos *O Comércio*, *O Paíz* e, principalmente, pela *Gazeta de Notícias*. A imprensa, ao noticiar as batidas policiais, tentava relatar minuciosamente o local dos flagrantes. Em algumas notícias, os artigos jornalísticos transcreviam os próprios autos da peça processual, em outras, atuavam denunciando os agentes de cura. A narrativa dos impressos não escapava de adjetivar preconceituosamente os praticantes dos saberes mágico-curativos, atribuindo os termos “curandeiro/feiticeiro”, pela falta do entendimento das concepções populares de cura. Essas informações foram cruzadas com os documentos ligados à repressão, tais como inquéritos policiais e processos criminais. Nas peças judiciais do Arquivo Nacional e no Arquivo Central do Tribunal do Júri, buscamos encontrar respostas para os questionamentos surgidos nas leituras dos artigos jornalísticos. No Arquivo Nacional, encontramos 17 processos criminais instaurados para os artigos: exercício ilegal da medicina - artigo156, praticar espiritismo, magia, uso de talismãs, cartomancia, incultar curas de moléstias - artigo157 e, ministrar ou prescrever como meio curativo, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo o ofício de curandeiro - artigo158, do Código Penal Republicano de 1890, referentes à cidade do Rio de Janeiro, o Distrito Federal. No Arquivo Central do Tribunal do Júri, estão arquivados os processos dos juízos de primeira instância, referentes às demais cidades do estado; foram localizados 10 processos criminais para o mesmo período temporal, c.1889-1927, e mesma tipificação legal.

Em relação aos processos encontrados nesses dois arquivos públicos que constituem os quadros abaixo, eles não excluem os praticantes das artes de curas “brancos” e nem devem excluí-los, mas foi por meio das constatações dos quadros que segui mais de perto a população negra e que forneceram pistas para discussão da temática proposta. Por meio da oitiva das testemunhas, declaração dos próprios acusados e nas falas dos agentes da lei, procuramos conhecer os caminhos percorridos pelos indiciados e a opressão sofrida por eles. As práticas mágico-curativas eram utilizadas por qualquer pessoa que nelas acreditasse o que pode ser comprovado pela descrição da cor dos acusados, constante nos inquéritos policiais e processos judiciais consultados. Ao comparar a cor dos indiciados nos processos, verifica-se que há um número significativo de brancos acusados, como também um maior número de acusados no artigo 157 do Código Penal. Contabilizando todos os processos, 14 identificam os acusados como pretos, pardos ou crioulos, 11 atribuíram aos acusados a cor

branca e, em 2, não houve nenhuma atribuição de cor. Nos processos de Manoel Macena e de Democraciano de Oliveira, ambos do interior do estado do Rio de Janeiro, não encontramos qualquer indício sobre a cor dos acusados. Nos processos dos agentes de curas que são descritos como brancos, não há menção quanto às suas origens. As anotações dos processos, na maioria das vezes, eram feitas pelos escrivães. A estes agentes da lei, cabia transcrever as informações sobre os indiciados, incluindo registrar a cor do mesmo, essas anotações eram contaminadas de preconceito, oriundo do próprio universo cultural do agente jurídico.

QUADRO 1 – Processos pesquisados para cidade do Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

Acusado	Cor	Tipificação Penal	Ano
Laurentino Innocência dos Santos	Preto	156 e 157	1890
Tito Augusto Diniz dos Santos	Preto	157	1896
João Miguel Pereira Costa	Preto	157	1896
Juvêncio Serafim do Nascimento	Preto	157	1898
Joaquim José Ferraz	Pardo	157 e 158	1898
Antonio Alves Lopes	Branco	156 e 157	1899
Domingos Ruggiano	Branco	156	1901
Vicente Ferreira da Cunha Avellar	Pardo	156 e 157	1904
Pedro Leitão	Branco	157	1906
Ozorio de Oliveira	Pardo	156 e 157	1915
Francisco Nogueira da Silva	Branco	157	1925
Maria da Conceição	Branca	157	1927
Assumano Henrique Mina Brazil	Preto	157	1927
Julio de Araújo Pereira	Preto	157	1927
Eugenio Rufino	Branco	157 e 158	1928
Leopoldo Alves	Branco	157 e 158	1930
Antonieta de Souza	Preta	157 e 158	1930

Fonte: Arquivo Nacional.⁷

⁷Processo de Laurentino Innocência dos Santos; Tito Diniz dos Santos BV.O. HCO 0174, nº 1662, BV 1662, ano 1896; João Miguel Pereira da Costa nº 4784, maço 1315, Galeria A, 5º pretoria, ano 1896; Jovêncio Serafim do Nascimento nº 596, caixa 1997, ano 1898; José Joaquim Ferraz processo s/nº, caixa 1817, ano 1904; Antonio Alves Lopes nº 756, caixa 1959, ano 1899; Domingos Ruggiano nº173, caixa 1897, ano 1901; Vicente Ferreira da Cunha Avellar nº 924, BV.O.RMI. 0666, Supremo Tribunal Federal, ano 1904; Pedro Leitão nº 385. Caixa 1762, ano 1906; Ozorio de Oliveira processo s/nº, caixa ano 1959, 1915; Francisco Nogueira Silva nº 1305, caixa 1974, ano 1925; Maria da Conceição nº 276, ano 1927; Assumano Henrique Minas Brazil CSO. IQP.4196, ano 1927; Julio de Araújo Pereira nº 2313, caixa 1775, 6ª vara criminal, ano 1927; Eugenio Rufino nº 2625, maço 81, galeria F, ano 1928; Leopoldo Alves 72.O.PCR 499, ano 1930; Antonieta de Souza nº369, 1ª vara Criminal, ano 1930.

Quadro 2 – Processos pesquisados em outras cidades do Estado do Rio de Janeiro, Arquivo Central do Tribunal do Júri.

Acusado	Cor	Tipificação Penal	Cidade	Ano
Manoel Macena	-	157	São Pedro da Aldeia	1897
Francisco Coelho	Branco	157	Cantagalo	1897
Ventura José Romão	Preto	157 e 158	Nova Friburgo	1915
João Quintes de Campo	Preto	156	São Pedro da Aldeia	1916
Alcides de Carvalho	Branco	157	São Sebastião do Alto	1920
Raul Bahia de Abreu	Pardo	156	Santa Maria Madalena	1920
Manoel Ferreira Garcia	Branco	156	Sumidouro	1922
Alfredo Clodoaldo de Oliveira e outros	Pardo	156	Santa Maria Madalena	1926
Antonio Abrão	Branco	158	São João da Barra	1927
Democraciano deOliveira	-	157 e 158	Santa Maria Madalena	1932

Fonte: Arquivo Central do Tribunal do Júri do Estado do Rio de Janeiro.⁸

A situação da população negra no período pós-abolição não sofreu mudanças substanciais. Com a chegada da República, os poderes estatais enxergavam a herança africana como um mal que precisava ser extirpado do passado do país, vistos como resquícios de atraso e primitivismo. E as categorias de cor vão se associar às questões raciais na virada o século XIX para o seguinte. A cor desapareceu das fontes, a designação das cores dos acusados nos quadros anteriores aparece como “branco” ou, algumas vezes, como “sem cor”. Mattos de Castro⁹, em sua tese de doutorado, escreveu sobre o sumiço da categoria da cor no final do Oitocentos, uma estratégia utilizada no pós-abolição para forjar o desaparecimento da cor dos homens livres, categorizando-os nas fontes – nos processos civis, criminais e registros paroquiais de batismo, casamento e óbitos – sem mencionar a cor da pele. Essa falta da cor, também, serviu como estratégia dos negros pela luta por sua cidadania.

Abolir as artes de curas e reprimir seus praticantes era necessário, em nome de civilizar a Capital Federal. Essas práticas curativas inseriam-se na fé e no cosmo mágico, carregadas de ritos e simbolismo, rezas e oferendas, na maior parte das vezes, com saberes vinculados às religiões por eles professadas. A necessidade de se punir o curandeiro e/ou

⁸Processo de Manoel Macena, vara única de São Pedro da Aldeia, ano 1897; Francisco Coelho, vara única de Cantagalo, ano 1897; Ventura José Romão, vara única de Nova Friburgo, ano 1915; João Quintes de Campo, vara única de São Pedro da Aldeia, ano 1913; Alcides de Carvalho, vara única de São Sebastião do Alto, ano 1920; Raul Bahia de Abreu, vara única de Santa Maria de Madalena, ano 1920; Manoel Ferreira Garcia, vara única de Sumidouro, ano 1922; Alfredo Clodoaldo Oliveira e outros, vara única de Santa Maria Madalena, ano 1926; Antonio Abrão, vara única de São João da Barra, ano 1927; Democraciano de Oliveira, vara única de Santa Maria de Madalena, ano 1932.

⁹MATTOS DE CASTRO, Hebe. *Das cores do silêncio: significados da liberdade no sudeste escravista*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995/ Nova Fronteira, 1998.

feiticeiro era consequência do temor da produção do mal, suscitando a criação de mecanismos de combate aos seus praticantes. No Código Penal de 1890, entre os crimes contra a Saúde Pública, foram inseridos três artigos, o exercício ilegal da medicina sem estar habilitado, previsto no artigo 156; à prática do espiritismo com promessa de cura para moléstias, prescritas no artigo 157; e ministrar ou prescrever qualquer medicamento do reino da natureza, constando no artigo 158, reino da natureza era qualquer substância mineral ou vegetal ministrada como remédios. A Constituição Federal Republicana previa a liberdade religiosa, e o Decreto Presidencial 119-A tornara o Estado laico, promovendo a separação entre Igreja e Estado. A interpretação do Código Penal de forma a tipificar as práticas de cura como desviantes coube aos agentes repressivos, pois o instrumento legislador criminal não estabelecia punições para as crenças e rituais religiosos, exceto se eles causassem prejuízo à saúde da população. Neste caso, tais práticas deveriam ser extirpadas da sociedade, por meio dos mecanismos de controle dos agentes do estado, seja da higiene pública, policial ou judicial. Quanto mais se discute a questão da higienização da cidade, mais o discurso sobre o controle da magia e dos curandeiros torna-se opressivo, infundindo novos instrumentos reguladores legais, com o objetivo de disciplinar as diversas práticas de curas não acadêmicas, tipificadas como crimes contra a Saúde Pública. A relação entre a higienização da cidade e crescimento do discurso sobre o controle da magia estava pautada no entendimento que as práticas mágico-curativas eram prejudiciais a saúde.

Assim, o Estado criou mecanismos de repressão para combater os curandeiros e/ou feiticeiros. Todo aquele que fosse definido como “macumbeiro” poderia ser criminalizado nas barras da lei e acusado de praticar baixo-espiritismo. Segundo Maggie, à época, “macumbeiro é pobre, preto e feiticeiro, perigoso e ignorante”¹⁰, para ela, o termo só irá aparecer a partir de 1920. Nos processos e jornais do início do século XX, o termo “macumba” também não aparece, assim, as categorias vão sendo construídas¹¹, adjetivando novos termos pejorativos aos praticantes das artes de cura. Os curandeiros/feiticeiros, em geral, eram aqueles que usavam poderes mágicos para as curas. A maioria das acusações encontradas nos processos era referente aos poderes de produzir o mal, gerando imputação de feitiçaria. As denúncias, em grande parte, estão entre os sujeitos ocultos, ou seja, não são identificadas nos processos as figuras dos denunciantes. O agente policial, ao lavrar o auto de flagrante, alegava ter chegado ao conhecimento do delito por meio de denúncia anônima,

¹⁰MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 190.

¹¹As variações das categorias que adjetivam os agentes de cura serão analisadas mais adiante.

registrando: “chegou ao meu conhecimento” ou “tomando ciência”. As autoridades vão se apropriando das falas dos acusados, de seus objetos de culto, da nomeação deles, e os materiais apreendidos nas investidas policiais tornam-se a prova do delito, a materialização da magia, pois foram usados para a feitiçaria. Esses rituais, considerados afeitos a pessoas ignorantes, deveriam ser controlados, e seus adeptos, penalizados, para que não produzissem malefícios ocultos à população, legitimando a repressão policial e judicial.

Os saberes populares de cura eram acessíveis a todos que acreditavam na sua eficácia, praticado por aquelas pessoas que auxiliavam terapêuticamente nos momentos de dor, na construção das concepções da doença e da cura nas práticas da população de origem negra, que serão denominados aqui de agentes de curas. Não raro, esses homens e mulheres tinham e têm diferentes maneiras de tratar o corpo doente e com ele lidar, carregados de ritos e ícones religiosos. Tais saberes eram regidos pelo cosmo mágico, representações culturais religiosas na forma de entender a doença e o doente. Essa bagagem não poderia estar incluída nas diretrizes de uma república que defendia uma racionalidade científica e a implementação de projetos de cunhos eugênicos. Para os padrões civilizatórios que o Brasil queria alcançar, as práticas mágico-curativas remetiam à indesejável lembrança de uma recente escravidão e das heranças culturais dos descendentes de africanos escravizados, as quais deveriam ser apagadas.

No âmbito judicial, as sentenças dos processos criminais nos indicaram que duas teses influenciaram o pensamento dos juízes no Brasil: a teoria do feiticismo e o mito natural. Para August Comte¹², a religião se originava no culto a fetiches, objetos animados ou inanimados seriam feitos pelo homem ou produzidos pela natureza, aos quais se atribuía valor sobrenaturalmente mágico. A outra tese era do mito natural, onde os deuses da antiguidade eram personificações de fenômenos da natureza, onde todo conhecimento e raciocínio humano tem raízes na limitada percepção dos sentidos, de modo que fenômenos intangíveis provocam a noção de infinito e, conseqüentemente, a concepção das deidades. As ideias de Comte¹³ tiveram maior ressonância no Brasil e se encontravam citadas em vários argumentos judiciais das sentenças referentes às práticas mágico-religiosas brasileiras.

¹²COMTE, August. *Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 43-65.

¹³Sobre as ideias de Comte e sua influência nas alegações dos juízes nas sentenças, ver o Capítulo 3, intitulado *Saúde Pública e Justiça na República Velha*.

Desde o século XVIII, documentos históricos apontam para existência de, pelo menos, três culturas diversas existentes no Brasil. Segundo Queiroz¹⁴, no entanto, somente a partir da metade do século XIX, essa mistura étnica se tornou um problema político e social. A noção da existência de uma sociedade brasileira mestiça, principalmente para a construção de uma identidade nacional, segundo os padrões civilizatórios europeus, deveria ser branca, educada e intelectualizada. Em solo brasileiro, vingou a ideia (positivista) de que sem harmonia, não haveria civilização, assim, a construção da identidade nacional tornou-se quase sinônimo de identidade cultural, combatendo todo tipo de sincretismo e miscigenação¹⁵. Além do positivismo de Comte, a releitura do darwinismo e do evolucionismo social, perante a questão da miscigenação racial no Brasil, foram as teorias usadas seguindo uma adequação teórica à realidade brasileira. A *poligenia* – ideia de que os grupos humanos tinham origens diferentes – foi um dos pilares do darwinismo social. Ainda conforme tal ideia, as diferenças e hierarquias existentes entre os grupos humanos eram inatas e fixas, prevalecendo o mais apto sobre os menos aptos, não devendo ocorrer misturas entre eles. O evolucionismo social admitia “uma única origem para todos os grupos – *monogenia* –, não considerando inatas as diferenças hierarquizantes, e sim, resultantes de graus de aperfeiçoamento distintos, passíveis de mutação, inclusive por meios de misturas entre os mais evoluídos e menos evoluídos”¹⁶. Mesmo mantendo diferenças teóricas, essas teorias foram reinterpretadas, para que fossem aplicadas no Brasil, inclusive, por médicos e juristas. Baseadas nelas, para os intelectuais republicanos, os negros não existiam enquanto descendentes de nações africanas e detentores de saberes culturais, assim, não os integravam à identidade nacional nem à cultural do país¹⁷, eram resquícios da escravidão, integrantes de uma história que deveria ser apagada, esquecida no passado. Essas teorias influenciaram as ações da polícia e do judiciário, como também, a imprensa, legitimando a opressão às práticas mágico-religiosas, principalmente, quando os praticantes eram negros.

O saber médico influenciou na legitimação do discurso eugênico¹⁸, embasado no discurso do darwinismo social. A categoria médica embora não fosse homogênea, uma parcela dela considerava-se saneadora das mazelas do corpo e da política nacional, o bem-estar nacional dependia da eficaz intervenção médica. Eles acreditavam serem os

¹⁴QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Cultural, identidade nacional no Brasil: tempo social. In: *Revista de Sociologia*, USP, nº 1, 1º semestre, 1989, p. 40.

¹⁵QUEIROZ, Maria Isaura de. *op. cit.*, pp. 33-36 e 41-45.

¹⁶SCHWARTZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p.18.

¹⁷CUNHA, Manuela Carneiro. *A hora do índio, Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 171.

¹⁸Eugenia: *eu* = boa; *genius* = geração.

responsáveis pelo progresso do país, e, para progredir, seria necessário sanear. A oficialização da medicina social impulsionou campanhas estatais de higienização social e planos de prevenção eugênica, o que garantia aos médicos a legitimação e a hegemonia das práticas de curas, e às associações médicas, o controle da saúde pública¹⁹. Sanear o país era a palavra para se alcançar o tão sonhado progresso. Todo agente de cura que tivesse suas artes fora dos limites da medicina estava na execução de uma prática ilegal e criminosa, portanto, à margem da lei, podendo sofrer com as medidas punitivas legais cabíveis. Representações sobre doença e cura, raça e ilícito penal estão presentes nos discursos médicos, imprensa e processos judiciais, especialmente, quando se unem na análise de práticas mágico-curativas.

1. 1 CATEGORIAS

A abolição revoluciona inteiramente a vida do negro. Se sua posição como escravo estava longe de ser desejável, em nenhum momento o novo Estado republicano se preocupa, em nível de uma política governamental global, com as transformações que evidentemente a libertação oficial provoca na vida do grande número de negros trazidos ou nascidos aqui [...].

(Roberto Moura)²⁰

O discurso sócio-histórico sobre a saúde e a doença é atravessado pela temporalidade, portanto, um discurso construído. No seio das culturas, tece-se um discurso sobre o corpo, sobre a vida, sobre a saúde. Poder-se-ia dizer que a concepção de saúde e doença é particularmente reveladora de cada grupo social. Ela mostra, de forma muito especial, como o indivíduo se situa na sociedade e como o grupo se situa em relação ao indivíduo. Saúde e doença não são apenas conceitos biológicos, mas também acontecimentos culturais historicamente construídos de diferentes formas em diferentes sociedades e em diferentes estratos de uma mesma sociedade. O indivíduo como ator de uma sociedade, não pode ser examinado sem se compreender a própria sociedade que o circunscreve e com a qual interage.

As práticas terapêuticas de caráter mágico, embora tenham variado ao longo dos séculos, eram muito comuns entre a população do Brasil, da Colônia ao Império, pelo

¹⁹SCHWARTZ, Lilia Moritz. *op. cit.*, p. 265.

²⁰MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995, p. 63.

entendimento de compartilhar a mesma origem da doença e cura, concepções semelhantes de origem e de tratamento. O Código Penal de 1890, da nascente República, passou a encarar tais práticas de uma forma diferente, pois, embora garantisse a liberdade de consciência e culto, sancionava a perseguição aos terapeutas populares, criminalizando as práticas do espiritismo, da magia, do uso de talismãs, das cartomancias, associando-as a uma prática ilegal da medicina, quando empregadas para a cura de moléstias. O exercício do ofício de curandeiro também era formalmente proibido e estava sujeito à pena de prisão e de multa. A necessidade de incorporar e tornar visíveis outros sujeitos políticos menos “legítimos” oficialmente, silenciados no discurso sobre as diversas medicinas do Brasil, evidenciou os praticantes dos ofícios de curas negros e seus descendentes, além de enfatizar a estreita ligação desses praticantes com as religiões defendidas por eles.

A repressão às práticas de cura realizadas pelos negros não foi uma invenção da República, já existindo no Império. Um exemplo que pode ser assinalado foi o do negro chamado de José Sebastião Rosa²¹, ou simplesmente, Juca Rosa, um líder religioso carismático, residente na Rua Senhor dos Passos, atuando com uma variedade de saberes mágicos na resolução de questões amorosas, financeiras e de saúde. *Pai Quibombo*²², como era conhecido, utilizava seus conhecimentos na preparação de banhos de ervas, de beberagens, nos sacrifícios de animais e na confecção de amuletos para proteger o corpo de forças maléficas e contra doenças. Na época, havia apenas o regulamento da Junta Central de Higiene, prescrevendo que só os médicos acadêmicos podiam exercer a medicina. O líder religioso foi detido pelo exercício de suas práticas mágicas, principalmente, “devido suas ligações com mulheres da ‘fina flor’ da sociedade carioca, levando-o a ser denunciado e preso”²³. Uma denúncia anônima chegou ao conhecimento do segundo delegado de polícia da corte, que efetuou a prisão. Durante o processo, foi comprovada a cobrança pelos atendimentos oferecidos aos seus consulentes e a “ilusão a outrem por vantagem própria”, levando Juca Rosa a ser acusado pelo crime de estelionato, previsto no art. 264 do Código Imperial. Permaneceu preso por 8 meses antes do julgamento, que aconteceu em 07/07/1871, sendo condenado a 30 anos de prisão. Segundo o que se acreditava Rosa não somente lançava mão da magia para curar, mas também para se prevenir contra aqueles que tinham o poder de movimentar as forças sobrenaturais do universo. No Código Criminal do

²¹SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na Corte Imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, pp. 183-244. Arquivo Nacional. Corte de Apelação, maço 196, Gal. C, PCR 1081.

²²Vocábulo do tronco linguístico banto, que significa “líder religioso”. LOPES, Ney. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 63.

²³SAMPAIO, Gabriela dos R. *op. cit.*, 2009, p. 24.

Império, os termos “magia” e “feitiçaria” não estavam previstos no instrumento legal penal, que de forma subliminar, estavam associadas ao crime contra a religião do Estado, previsto no art. 276 do instrumento penal do Império. A novidade da República com o Código de 1890 é que a magia e o sortilégio estavam associados às práticas ilegais da medicina, é a institucionalização da repressão em nome da Saúde Pública.

Diante de um quadro que se instaurou no pós-abolição, a necessidade de enquadrar a população negra, então liberta, exigia novos mecanismos de controle. O discurso legal contra práticas que, tradicionalmente, eram associadas àqueles grupos era uma das formas de garantir este enquadramento. Por outro lado, em uma situação de liberdade religiosa, aqueles crimes não poderiam mais ser associados a um desrespeito a uma religião de Estado, a qual não mais existia após a separação da Igreja e do Estado.

Ao perseguir os passos das pessoas que exerciam esse tipo de cura, há uma dificuldade em rastrear sua genealogia. O acesso a elas, muitas vezes, só é possível indiretamente, por meio das fontes dos grupos dominantes/vencedores, ou seja, daqueles que tentavam desqualificá-los e não daqueles que vivenciavam aquelas artes de curar. A ideia das práticas de cura populares como forma de preencher um hiato, uma lacuna existente pela falta de médicos acadêmicos é descartada por essa pesquisa. A opção por essas práticas aconteceu pela sua legitimação junto a determinados estratos da sociedade que dividiam as mesmas concepções da compreensão sobre doença, corpo e saúde.

Os documentos apontam para uma falha no controle desses praticantes da medicina alternativa. Mesmo com a política de repressão a qualquer outro saber de cura que estivesse à margem da medicina acadêmica, os ataques da imprensa, as investidas policiais que, na maioria das vezes, terminavam em prisões, o controle das suas atuações não era total. Durante todo o período pesquisado, notou-se que os agentes de cura continuavam seus ofícios junto às mazelas do corpo doente. Há uma infinidade de aspectos que merecem ser focalizados, os quais vão desde a credibilidade desses praticantes de cura junto à população e o respeito de que gozavam até a sua sensibilidade para intervir nos momentos delicados do corpo doente. O diferencial é encontrado mais nos parâmetros da relação estabelecida entre quem cura e quem deseja ser curado, isto é, entre outros critérios, pela credibilidade e pela confiança. Essa relação se estabelece em momentos de fragilidade do doente, que recorre a um agente de cura em quem possa confiar. Contribuem para essa confiança: as concepções

de doença e cura, sobre a origem das doenças e o tratamento do corpo doente; as questões relacionadas às visões cosmológicas dessas pessoas, principalmente, da população negra²⁴.

As últimas décadas do século XIX e as primeiras do século seguinte se constituíram em um período de grandes transformações para o Brasil, com um conjunto de fatos políticos, sociais, demográficos e econômicos que mudaram substancialmente a história do nosso país. As reformas do espaço urbano, o saneamento e o governo republicano foram algumas dessas transformações importantes. Nesse período, os médicos buscavam o espaço desejado, o reconhecimento social como “senhores dos saberes da medicina”, reclamando a proteção legal para o exercício profissional.

Antes da vigência do Código Penal Republicano, a Intendência Municipal da cidade do Rio de Janeiro, por meio do Código de Posturas, de 1890, criou regulamentos sobre os “cortiços, estalagens e casinhas para operários e classes menos favorecidas”. No Título II, *Polícia e Segurança Pública*, na seção 4, proibia também a prática ilegal da medicina, no parágrafo único, previa como delito a cura de enfermidades:

Art. 260: Não são toleradas as casas chamadas – zúngus –. Os donos dessas casas, bem como os seus prepostos, serão punidos com multa de 20\$ e oito dias de prisão, e em cada reincidência com a multa de 30\$ e 30 dias de prisão, apreendendo-se e inutilizando-se os instrumentos e substâncias empregadas a título de exercício de feitiçaria.

Parágrafo único: não é lícito o exercício de cartomancia, ou de qualquer outra impostura semelhante, em que, por meio de adivinhação, se pretenda predizer o futuro, descobrir cousas ocultas ou perdidas ou curas de enfermidades.

Pena: multa de 30\$, prisão até oito dias e o dobro d’estas penas em cada reincidência²⁵.

O Código de Posturas Municipais de 28 de março de 1890, no caput do artigo transcrito anteriormente, aparece o uso do termo “feitiçaria”, que foi sendo empregado nos diversos códigos, de forma a construir um imaginário sobre a questão; este código é do mesmo ano do Código Penal. Até o final do Oitocentos, as casas de zungús eram locais de encontro da população negra, locais de batuque e de práticas religiosas dessa comunidade. Com o final do século, com base nas fontes, impressos, peças policiais e judiciárias, percebemos que o termo “casa de zungú” deixou de aparecer nas notícias de jornais e nos documentos oficiais. No mesmo ano em que entrou em vigor o Código de Posturas Municipal e o Código Penal republicano, os médicos conseguiram a garantia legal de se impor contra quem exercesse as práticas de cura, lançando na ilegalidade todo aquele que

²⁴XAVIER, Regina. “*Dos males e suas curas*”. In: CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios no Brasil: capítulos de história social*. São Paulo: UNICAMP, 2003, pp. 331-354, p. 346-347.

²⁵Biblioteca Nacional. *Coleção Leis do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

exercia uma prática diferente da sua, deste modo, os curandeiros puderam ser criminalizados. A prática da magia foi incluída no novo instrumento legal entre os crimes contra a Saúde Pública, figurando ao lado da condenação do exercício da medicina sem título acadêmico e do curandeirismo, inseridos no Título III – “Dos crimes contra a tranquilidade”, mais especificamente, no capítulo III – “Dos crimes contra a saúde pública, caput do artigo 157:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de molestais curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública²⁶.

A criminalização imposta por esse artigo, legitimada pela ideia de proteção à saúde pública, deve ser entendida no contexto da ação da categoria médica que visava a resguardar, em termos legais, o monopólio do exercício da arte de curar. Além da condenação ao espiritismo, à magia e a outras práticas, o Código Penal previa punições para o exercício da medicina sem títulos legais (art. 156) e o crime de curandeirismo, a saber, a aplicação ou prescrição de substâncias com fins terapêuticos (art. 158). O que confere especificidade aos saberes e práticas prescritos pelo artigo 157 é a identificação de seu poder de ilusão ou fascinação: o problema não é só que o "espiritismo", a "magia", os "talismãs" e a "cartomancia" não possuíssem, na visão dos legisladores, virtualidades terapêuticas, mas que, sem poder curar, houvesse a pretensão de "inculcar" essa possibilidade. Por trás desse reconhecimento, estava a ideia de que as práticas da magia seriam manobras fraudulentas, reforçadas em seu poder de persuasão por um apelo ao sobrenatural.

Durante todo esse tempo, uma parcela significativa da população do Brasil acreditava na associação entre medicina e magia. As determinações do Código Republicano justificavam que os agentes de curas vistos como ilegais pudessem sofrera opressão dos aparatos policiais, embora continuassem com seus ofícios, socorrendo quem os procurasse em seus momentos de dor. A busca pelas práticas mágicas oferecia sentido às dificuldades das pessoas que as procuravam. O sucesso na cura implicava a crença na magia. A relação estabelecida entre ambos é da eficácia simbólica²⁷ e do partilhar das mesmas concepções de doença, saúde e corpo doente. Curavam-se doenças, mas também se curava a alma, o que aproximava os diferentes agentes de cura do sobrenatural, sendo, muitas vezes, denominados de feiticeiros.

²⁶Biblioteca Nacional, Coleção Leis do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

²⁷LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

No dia 24 de julho de 1889, na *Gazeta de Notícias*, na primeira página, sob o título “Feitiçaria”, noticiava-se a prisão de Tobias Figueira de Mello²⁸ pelo delegado da freguesia de Santo Antonio. Os objetos apreendidos na investida policial foram duas garrafas e um vidro contendo “remédio”. Mais de um mês após a notícia da prisão, em 28/08/1889, o periódico noticiou que o médico consultante da polícia apresentou um relatório do resultado do exame, atestando que os líquidos encontrados nos materiais retidos no momento da detenção de Tobias eram preparados de ervas. Observamos que, na primeira notícia da prisão, Tobias é denominado “feiticeiro”, por se encontrar, em sua posse, vidros contendo substâncias desconhecidas, só após a análise do conteúdo, é categorizado como “curandeiro”. Em 1895, o mesmo periódico, em três colunas inteiras na primeira página, informa: “Presas duas feiticeiras e uma cartomante”. A notícia do jornal, ao mesmo tempo em que defende a legislação, critica a lei que coloca a feitiçaria como crime: “O código, como não crê na ‘feitiçaria’, faz della um crime”²⁹. Na realidade, existe a crença de que a feitiçaria existe e, por isso, ela deve ser combatida, “O combate aos feiticeiros é um imperativo moral da crença na feitiçaria e a descoberta dos feiticeiros o primeiro passo para cumprir esse imperativo”³⁰. Mas quem são os considerados “feiticeiros ou curandeiros”? Onde os encontrar? Como se protegem das malhas da lei? São questões que iremos tentar perseguir neste capítulo.

1.1.1 O ambiente

O crescimento da população urbana, acentuado pelas migrações internas e imigração europeia, teve como consequência uma grande crise da moradia. As grandes casas deixadas pela parte mais abastada da sociedade, em busca de lugares menos populosos foram divididas em inúmeros cômodos, que passaram a ser alugados, configurando nem sempre ambientes próprios para a habitação, tornando-se segundo os médicos, insalubres. Multiplicavam-se os cortiços ou estalagens, que serviram de moradia coletiva para a população mais pobre da cidade. Segundo Enders³¹, esse tipo de moradia não seria visível em toda sua amplitude “arquitetônica” da rua. Sua existência é datada pelo menos desde 1855, quando era necessária autorização municipal para instalação, o que nem sempre era cumprido. Na República, continuaram a ser lugares de moradia popular, o que foi se

²⁸Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital. Rio de Janeiro. *Gazeta de Notícias*, 24/07/1889 e 28/8/1889.

²⁹Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital. Rio de Janeiro. *Gazeta de Notícias*, 10/03/1895.

³⁰MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p. 55.

³¹ENDERS, Armelle. *A história do Rio de Janeiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2015, p.57.

modificar com a reorganização dos Serviços de Higiene Pública e as reformas urbanas do novo prefeito da capital federal.

O engenheiro Pereira Passos foi nomeado prefeito do Rio de Janeiro em 30 de dezembro de 1902, tendo como incumbência principal reformar a cidade, as revistas europeias a chamavam de “capital fedorenta”. Em 1903, promulgaram-se novas posturas municipais, estabelecendo-se as proibições de conduzir animais por locais públicos (a entrega de leite de porta a porta era realizada com a utilização das vacas), de criar porcos na área urbana, de mendigar e de vender animais abatidos. Proibiu-se, também, a criação de cães vadios pelo centro da cidade, além da formação de hortas e capinzais naquele mesmo espaço e, ainda, preconizaram-se o recolhimento dos mendigos aos asilos. O projeto de reformar a capital federal incluiu, principalmente, o alargamento das ruas, propiciando a circulação de ar e suas pavimentações, além da canalização dos rios³².

A migração intensificou-se com a República, na busca por melhores ofertas de trabalhos, esses recém-chegados fixaram residência, em sua maioria, no bairro da Saúde, na Pedra do Sal e no Morro da Conceição, onde a moradia era mais barata e próxima ao cais do porto. Com as reformas urbanas do prefeito Pereira Passos, parte dos moradores dessas localidades transferiram-se para a Cidade Nova e para os morros ao redor do centro, principalmente, nas ruas de Santana, Visconde de Itaúna(extinta), Senador Euzébio e no Largo do Rocio Pequeno, hoje, chamado de Praça Onze. A praça era um ponto de convergência das principais artérias que partiam da Saúde, da Cidade Nova, do Morro da Providência e do Campo de Santana.

Em março de 1905, a *Revista Renascença* publicou um artigo de Everardo Backheuser, intitulado *Onde moram os pobres*:

Palacetes de feição afidalgada, por certo, residências nobres nos tempos da Colônia ou do Império, estendidos pelas ruas Camerino, Barão de São Félix, Visconde de Itaúna, Riachuelo e um milheiro de outras, encobrem com o seu aspecto agigantado a negra miséria de uma população enorme. Ali se cozinha em comum, em corredores escuros, com ameaças permanentes de incêndio que lamberiam rapidamente aqueles andares cheios de infortúnios: mesmo no vão das escadas, escondem-se fogareiros, luzindo com suas brasas vermelhas como as faiscentes pupilas dos gatos, a se aquecerem nos borralhos. As alcovas escuras ficam pesadas de camas³³.

³²ROCHA, Oswaldo Porto; CARVALHO, Lia Aquino. *A era das demolições e contribuições ao estudo das habitações populares (1886-1906)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995, p. 134.

³³Biblioteca Nacional, *Revista Renascença*, ano II, nº. 13, março de 1905, pp. 89-90.

Ao mesmo tempo da nomeação de Pereira Passos como prefeito, Oswaldo Cruz assumiu a diretoria do Serviço de Saúde Pública. O prefeito incumbiu-se das reformas urbanas da cidade, e Oswaldo Cruz, do saneamento. A capital federal, desde o verão de 1849, vinha sendo atacada pela febre amarela, ceifando muitas vidas. Mas à época de sua nomeação, Oswaldo Cruz enfrentava também a peste bubônica, surgida na cidade desde 1899³⁴. Seu trabalho começou com a instituição de brigadas sanitárias, compostas de um chefe, cinco guardas mata-mosquitos e operários da limpeza pública, que visitavam as casas, desinfetando, recolhendo os doentes e interditando moradias consideradas insalubres. Os cortiços e estalagens eram prioridades, por se tratar de locais de maior aglomeração de pessoas.

Primeiramente, o diretor do Serviço da Saúde começou por “cuidar” da febre amarela, através da tentativa de extinção dos mosquitos e pelo isolamento dos doentes nos hospitais. Para a peste bubônica, era preciso exterminar os ratos e as pulgas, sendo necessário limpar as ruas e desinfetar as casas. Não é foco, neste trabalho, uma discussão sobre as reformas de Pereira Passos e as ações de Oswaldo Cruz, porém o contexto é necessário, para melhor problematizarmos o ambiente em que nossos “curandeiros” circulavam³⁵.

1.2 A SAÚDE/CURA – LEGISLAÇÕES REPUBLICANAS E SUAS CATEGORIAS DE ENQUADRAMENTO

A Constituição Imperial de 1824 foi a primeira constituição brasileira, de caráter confessional, que estabelecia, em seu artigo 5º, a religião Católica como religião oficial do Império. Às demais religiões, era apenas concedido o direito de culto doméstico ou particular em locais com esta destinação, que não poderiam ter aparência exterior de templo. O Império tolerou outras religiões, mas não permitiu a liberdade religiosa. No plano do discurso liberal, embora a República tenha reconhecido a liberdade e a ampla tolerância religiosa, partilhava de uma visão civilizadora da religião ancorada no cristianismo. Diante de uma concepção monogenista do mundo, comum entre as ideologias civilizadoras do século XIX e presente no discurso imperialista, acreditava que todos os tipos humanos eram

³⁴CARVALHO, Lia Aquino. *op. cit.*, p. 93.

³⁵Sobre as reformas de Pereira Passos, ver: ROCHA, Oswaldo Porto e CARVALHO, Lia Aquino. *op. cit.*; 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. AZEVEDO, André Nunes de. A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. Dossiê temático. *Revista Rio de Janeiro*, n. 10, maio-agosto. 2003.

produtos da maior degeneração ou perfeição do Éden, creditando-se à ação do cristianismo a aproximação dos homens não europeus aos verdadeiros valores cristãos, considerados a maior expressão da ação civilizadora ocidental, diga-se europeia³⁶. Por outro lado, fundamentavam-se, no início do século XX, concepções como as do médico Nina Rodrigues que, ao analisar as religiões que denominou “animistas e fetichistas” dos negros, atribuiu-lhes um estatuto de inferioridade em relação ao catolicismo, em função de seus aspectos politeístas e da incapacidade de os negros formularem um Deus abstrato e intelectualizado como o católico³⁷.

A República principiou estabelecendo a liberdade religiosa com a separação da Igreja do Estado, através do Decreto nº. 119-A, de 07/01/1890, baixado antes de ser promulgada a primeira Constituição da República, no governo provisório de Marechal Deodoro da Fonseca, (1889-1891). Extinguiam-se os privilégios que a Igreja tinha no Império, estabelecendo-se os princípios de um Estado laico.

Art.1º – É proibido à autoridade federal, assim como à dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 4º – Fica extinto o padroado com todas as instituições, recursos e prerogativas³⁸.

Com esse decreto, o Brasil deixou de ter uma religião oficial de Estado, permitindo a liberdade religiosa, propiciando que todos professassem sua religião em templos públicos. Mas os ritos de matriz africana não estavam incluídos como religião, e sim como práticas atrasadas, que deveriam ser rechaçadas e extirpadas da sociedade. Nesse contexto de liberdade religiosa, o caminho para a repressão foi o de relacionar: a crença dos negros à fraude/mistificação; as práticas populares da medicina ao charlatanismo. Os termos utilizados para associar “curandeirismo” com prática ilegal da medicina e perigos à saúde pública recorreram sempre a um vocabulário do domínio da religião, assim, as práticas mágico-curativas estavam sempre inseridas dentro do universo da crença religiosa.

Para Chalhoub³⁹, entre a população negra no século XIX, no Brasil, havia o entendimento de que determinadas doenças podiam estar associadas à perseguição dos homens brancos (antigos senhores de escravos) aos negros, concepção que ainda persistiu

³⁶SANTOS, Patrícia Teixeira. *Dom Camboni: profeta da África e santo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002, p.121.

³⁷SERAFIM, Vanda Fortuna. “As crenças e culturas afro-brasileiras, como objeto do saber médico em Nina Rodrigues (Bahia – Século XIX)” *Saeculum – Revista de História* (31): João Pessoa, 2014, p. 94.

³⁸Biblioteca Nacional, *Coleção Leis do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

³⁹ CHALHOUB, Sidney *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 53.

até as primeiras décadas do século XX. O flagelo causado pelo sortilégio mágico era apenas uma das possibilidades, pois havia doenças provocadas pela violação de uma tradição, por erro ritual, ou pelo descumprimento de deveres para com os deuses. Acreditavam que a doença não era coisa natural, as moléstias eram sempre provocadas por causas sobrenaturais – causas que poderiam ou não ter sido realizadas por feitiços, sendo a cura, prioritariamente, ritual. Existia toda uma tradição cultural religiosa sobre doença e cura⁴⁰. As moléstias podiam ser provocadas por causas sobrenaturais, sendo que uma delas era o castigo de Deus à natureza pecadora do homem, este tipo de concepção estava embasado em tradições culturais religiosas, tanto do catolicismo popular quanto das religiões tradicionais de matrizes africanas, sobre doença e cura. Para uma parcela significativa da população, pelo menos até meados do século passado, uma parte da classe médica não compreendia este universo que se utilizava dos saberes mágicos para vencer as enfermidades.

O surto de febre amarela, que acometia a população da cidade do Rio de Janeiro em quase todos os verões, era persistente desde 1849, atingindo a vários outros centros urbanos brasileiros. No Rio de Janeiro, na década de 1850, não faltaram interpretações, inclusive entre setores letrados que viram a doença como “[...] a ideia de que o vômito preto era o anjo da morte que Deus enviou a esta cidade, é o enviado da justiça de Deus, a cólera divina fora despertada pelos vícios e pecados da população do Rio [...]”⁴¹. Se a doença era propiciada por algum flagelo sobrenatural, a sua cura deveria ser através das práticas mágicas, e não somente pela intervenção dos médicos. As epidemias da febre amarela seguiram atingindo a capital federal em diversos outros verões até 1904, quando medidas sanitárias começam a alterar o quadro dos surtos epidêmicos na capital federal.

Mesmo durante as epidemias que assolavam a população da capital republicana, a repressão aos agentes de cura continuava sendo praticada, categorizando os diversos atuantes nas artes de cura de charlatões. Cruzando os dados entre processos criminais e os periódicos, encontrou-se notícia na seção da polícia do jornal *Gazeta de Notícias*, em 22/06/1889, o relato da prisão do “curandeiro” Luiz Ramalho Cardoso⁴², convocando os médicos a se pronunciarem sobre o acontecido, muitas vezes, chamando-o de “*Mais um charlatão à solta*”. O processo criminal contra o agente de cura foi tipificado pelo artigo 294 do Código Imperial, na 7ª Pretoria de feitos criminais, Luíz Ramalho era residente na

⁴⁰CHALHOUB, Sidney. *Artes e Ofícios de Curar no Brasil: capítulos de história social*. São Paulo: UNICAMP, 2003, p.137.

⁴¹CHALHOUB, Sidney. *op.cit.*, 1996, p. 62.

⁴²Arquivo Nacional, nº 678, cx. 1996, ano 1889, processo de Luiz Ramalho Cardoso. Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro; *Gazeta de Notícias*, 22/06/1889 e 28/9/1889.

Freguesia de Campo Grande e foi indiciado pelo homicídio de um menor de seis anos. O Sr. Feliciano Antonio de Abreu, pai do menor atendido pelo curandeiro, acusou-o de prestar atendimento com a utilização de “objetos estranhos” não reconhecidos pelas pessoas de bem. Segundo os pais, Ramalho ofereceu ao menor, por vários dias, uma bebida estranha de cor esverdeada e odor desagradável, acompanhada de umas palavras não constantes na nossa língua falada, fazendo a promessa que a criança iria ficar curada de todos os males. No entanto, não obteve êxito em seus métodos de cura. O delito tipificado foi cometido ainda sob a vigência do Código Imperial, que não previa o ilícito de “curandeirismo ou prática da magia”, pois o novo Código Penal Republicano ainda não estava em aplicabilidade. Provavelmente, esse conjunto de ideias que informaria o novo código já era alvo de discussão entre os juristas. Os procedimentos realizados por curandeiros, benzedores, boticários, parteiras e homeopatas incluíam apelos ao mundo da fé, e a medicina acadêmica, naquela época, demonstrava uma dificuldade em compreender os métodos dos ofícios de cura populares, incluindo na categoria de charlatães todo aquele que utilizasse uma prática de cura diferente da sua, na tentativa de desqualificar sua atuação. Infelizmente, não saberemos o que o destino reservou ao curandeiro Ramalho, o processo não apresentou o desfecho do caso, e os periódicos silenciaram-se sobre ele.

É necessário compreendermos o significado da categoria *feitiçaria* atribuída a certos tipos de práticas ritualísticas utilizadas, também, nas artes de curas, traçando um arcabouço da religiosidade da população negra no Brasil, através do universo da *magia do feitiço*. Tais práticas eram usadas para uma gama variável de situações: problema amoroso, dificuldade financeira, cura de doenças, minimização das dificuldades das relações do cotidiano, como também para provocar infortúnios, desarranjos sentimentais, familiares e doenças. As práticas que estavam dentro do campo da religião eram vistas como legais e permitidas, mas as consideradas como práticas mágicas eram entendidas como perniciosas e ilegais, cabendo, muitas vezes, aos agentes do estado classificá-las.

Os agentes de curas, principalmente os negros, tinham diferentes “maneiras” de tratar e lidar com o corpo doente. Utilizavam ritos e ícones religiosos, por meio da ressemantização, ressignificação de materiais das religiões de matrizes africanas, adicionadas a outros materiais oriundos do catolicismo popular e da cultura indígena. A tese sobre processo de criouliização de Mintz e Price⁴³ sugere comparar não os aspectos estruturais das representações culturais, e sim o que essas representações podem significar e

⁴³MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

expressar em uma nova situação. Diferentes culturas em contato se fundiram, produzindo outra diferente, em uma nova ordem. Os africanos e seus descendentes no Brasil recriaram instituições, introduzindo outros materiais culturais aos que foram preservados pela memória, resultando em uma cultura própria. A adesão de novos materiais e o caráter agregativo eram fatores comuns para a maioria das religiões de matrizes africanas. Um dos materiais que sobreviveram à travessia do Atlântico e chegou ao Rio de Janeiro foram os *manipansos*, como eram conhecidos na cidade. Trata-se de um instrumento mágico-religioso manipulado para ajudar nas mazelas do corpo e da alma, incluindo o auxílio nas práticas de curas de enfermidade. No Brasil, aqueles que tinham alguma memória dos ritos religiosos adicionaram a eles outros materiais culturais, tornando-se, então, especialistas em determinada assistência ritualística, ou seja, tornaram-se líderes religiosos, muitas vezes, chamados de “feiticeiros”⁴⁴. Essa memória ritualística desembarcou no Brasil na bagagem de africanos escravizados, as reminiscências dos ritos africanos foram ressemantizadas em contato com as culturas já existentes.

No Rio de Janeiro oitocentista, de acordo com Souza, os *nikisis*⁴⁵, oriundos da África Central, confeccionados de pau ou de barro, contendo vários objetos em seu interior, tornaram-se conhecidos como manipanso. Souza e Slenes destacam a importância dos *minkisi*⁴⁶ para a África Central. Eram estatuetas confeccionadas em madeiras, que tinham buracos, onde eram introduzidos pequenos pedaços de vidro e/ou “mesinhas sagradas”, com a finalidade de facilitar a comunicação entre os dois mundos, o profano e o sagrado. Slenes esclarece que a inserção do vidro na superfície das estatuetas fazia referência a *kalunga*⁴⁷, o que seria comum nas comunidades do Congo. Ele⁴⁸ ainda denomina essas estatuetas de “estátuas-minkisi”, que seriam feitiços com a propriedade de captar espíritos. Vale lembrar que uma parte significativa da população negra na cidade era descendente da África centro-ocidental. O manipanso era uma pequena estatueta de madeira oca, imitando formas humanas, podendo ser enfeitado com panos e fitas, recebia diferentes ingredientes em sua

⁴⁴Ver CRAEMER, Willy; VANSINA, Jan; FOXES, Renée. “Religious Movements in Central Africa: a theoretical study”. In: *Comparative studies in Society and History*, 18:4, out., 1976, pp. 458-475.

⁴⁵ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

⁴⁶Minkisi é palavra “plural de *nkisi*, objetos confeccionados que se tornam sagrados”. Cf. MELLO E SOUZA, Laura. *Áfricae Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006, p. 44.

⁴⁷Kalunga era uma linha divisória e entre dois mundos, real e espiritual, por um “espelho d’água”, uma superfície que refletisse imagens. Ver SLENES, Robert. *Malungu, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil*. Revista da USP, São Paulo, 1991-1992, nº 12, p. 48-67.

⁴⁸SLENES, Robert. A árvore de Nsanda transplantada: cultos Kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: Douglas Cole Lobby e Júlia Ferreira Furtado (Orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 291-298, p. 298.

confeção, podendo ser mineral, vegetal ou animal, ou a junção de um ou mais desses materiais, podendo ser enfeitado com outros adereços. No Distrito Federal, durante a primeira República, ainda era comum encontrar líderes religiosos manipulando “*manipansos*”. Na *Gazeta de Notícias*, no dia 19 de fevereiro de 1893, na segunda página do jornal, uma pequena nota narrava a prisão de João Pinto Soares e Maria de Oliveira, detidos na Travessa das Partilhas, número 6, pelo delegado da 16ª circunscrição. Entre os objetos apreendidos, constavam: “[...] 3 figuras de pao (manipanso), sendo dois do sexo masculino e um do feminino, denominado pelo feiticeiro de gêmeos babas”⁴⁹. De alguma maneira, João Pinto teve acesso ao aprendizado da manipulação dos manipansos, um instrumento mágico para amenizar, também, a dicotomia de doença/saúde.

Fábio Leite argumentava que, entre os yorubas, os gêmeos têm enorme importância, recebendo alimentação equitativa. Na morte de um, a mãe cultua o outro, por meio de uma estátua, representando-o, e o mesmo continua a receber sua parte da alimentação. O gêmeo sobrevivente, quando crescido, continua a fazer as oferendas de alimentação e bebidas ao irmão falecido. Os cuidados estão relacionados à ideia de fertilidade e prosperidade representada pelo nascimento de gêmeos⁵⁰. Entre os povos da África Central, segundo Macgaffey⁵¹, o nascimento de gêmeos também era envolto em explicações sobrenaturais. Acreditava-se que os mesmos tinham o poder mágico de enfeitiçar a si próprios e a outros que incorressem em seus descontentamentos, e que o culto aos gêmeos conectava as crianças com a felicidade, além de exercer a cura de doenças que poderiam se abater sobre membros da linhagem, na qual haviam nascido.

Os yorubas, ainda, consideravam os gêmeos como espíritos relacionados à fertilidade. Nesse sentido, ganham importância os manipansos, denominados “gêmeos babás”, aprendidos na casa de João Pinto e Maria de Oliveira, possivelmente, usados para o equilíbrio harmônico, para o complexo de ventura e desventura⁵². A ventura seria constituída pela paz, o bem-estar, a bonança, a fertilidade e, principalmente, a saúde; a desventura seria o desequilíbrio, o mal, a fome, as doenças, todas advindas da ação nefasta dos espíritos. Os

⁴⁹Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital. Rio de Janeiro. *Gazeta de Notícias*, 19/02/1893. Os termos foram transcritos como constam na fonte.

⁵⁰LEITE, Fábio. *A questão ancestral*. São Paulo: Pala Athena/Casa das Áfricas, 2008, p. 63-65.

⁵¹MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central Africa*. Chigaco and London: The University Chigaco Press, 1986, p. 85-88.

⁵²CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée. *op. cit.*, 1978. Eles trabalham com a ideia de várias manifestações religiosas na África Centro-Occidental, salientam para existência de uma cultura em comum, entre as crenças desses povos que passava pelo complexo ventura e desventura.

manipansos eram manipulados pelos agentes de cura no restabelecimento da saúde física ou da alma, pelo reencontro com o bem-estar.

No dia 27 de setembro de 1898⁵³, o delegado da 6ª circunscrição policial urbana, o capitão Candido Barreto, subiu o Morro de Santo Antonio e prendeu Jovêncio Serafim do Nascimento⁵⁴, curandeiro afamado na região onde residia. Desempenhava suas atividades de curandeiro/feiticeiro na mesma localidade, desde pelo menos 1878, quando também foi preso e respondeu a processo na Casa de Relação do Império, pelo delito de estelionato, condenado a 6 anos de detenção e multa. O instrumento legislador penal do Império não punia as práticas ilegais da medicina, prática do espiritismo e/ou curandeirismo. Na prisão efetuada pelo Capitão Candido Barreto, entre os diversos materiais apreendidos, constava “uma grande quantidade de *manipansos*, uma caixa com diversos pós, embrulhos de raízes, ervas variadas, caixas com massas e outras coisas miúdas empregadas pelos feiticeiros e curandeiros”⁵⁵ (grifo nosso). Jovêncio era negro, dizia ser brasileiro e contava com 60 anos à época dessa prisão. Manipansos faziam parte da relação dos materiais apreendidos nas prisões de João Pinto Soares e Jovêncio, incluídos nos arsenais considerados de feitiçaria pela repressão. Infelizmente, não sabemos com quem Jovêncio aprendeu suas práticas, ou se era descendente da África Central, mas podemos evidenciar que a inserção de manipanso em suas práticas desenhava uma conexão com a cultura de matriz africana oriunda daquela região. A sentença de sua prisão, em 1898, declarou-o inocente, o juiz baseou a decisão nas alegações do entendimento de estar o réu exercendo uma profissão permitida pela constituição. Na apreensão dos objetos, foram encontradas ervas, entre os demais materiais, as quais não foram periciadas. Para o magistrado, ele exercia suas atividades como um xamã, que cura com folhas do mato, o que o diferencia do feiticeiro. Na análise dos objetos retidos, os manipansos passaram despercebidos aos olhos do juiz, o que resultou em uma sentença favorável a Jovêncio.

Para Beatriz Weber⁵⁶, os rituais religiosos significavam sobrevivência objetiva dos seus corpos, quando realizavam curas, e sobrevivência dos conhecimentos que traziam,

⁵³Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, *Gazeta de Notícias*, 27/09/1898, o mesmo periódico em 28/10/1898, notifica que os autos do inquérito foram remetidos ao Tribunal Civil e Criminal.

⁵⁴Nos periódicos, encontramos o nome “Jovêncio”, mas também localizamos como “Juvêncio”, alternando a escrita. MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p. 60 e 121. Ela analisa o processo da sua prisão em 1898, ao qualificar o personagem na página 60, ela lhe atribui a cor parda, mas, na página 121, Maggie o categoriza como negro, seguindo o que consta no processo nº 596 de 1848, ambos os processos foram apensados. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

⁵⁵Arquivo Nacional, Processo nº 596, ano 1898, caixa 1997. Este personagem foi examinado por Maggie (*op. cit.*, p. 121).

⁵⁶WEBER, Beatriz T. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense (1889-1928)*. Santa Maria: UFSM, 1999, p. 167.

mantendo as tradições e (re) alimentando as identidades. Essas eram práticas regidas pelo cosmo-mágico, representações culturais religiosas de doença e corpo doente⁵⁷. A religião é um dos modelos de como os processos simbólicos funcionam:

Uma vez que a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica, ou seja, no sistema das relações entre o sistema de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada⁵⁸.

A noite já ia longe quando o Comissário Augusto Barbosa, lotado no 9º Distrito policial, subiu o Morro de São Carlos, à procura do preto Basílio Celestino Duarte⁵⁹, conhecido na localidade como “Bambam”, para averiguar denúncias de feitiçaria e curandeirismo. Na calada da noite, os sons da festa ecoavam como aconteciam em todas as noites. Bambam reunia o seu pessoal para dar início à sessão, começava “a falar como se fora de uma terra até então uma terra ignorada”, supomos que, durante essa palestra inicial, usasse palavras em outro idioma, prometendo auxílio para adversidades do cotidiano, continuando sua palestra aos seus consulentes: “[...] eu posso destruir qualquer mão olhado, sei também levar a felicidade onde a maldade esteja imperando”, depois, vinham as doenças com a promessa de suas curas. Sua clientela o procurava para auxílio das dores físicas e da alma, buscando, através da magia, soluções para suas mazelas. No dia 27 de setembro de 1917, foi surpreendido pelo comissário Augusto durante suas práticas mágicas, quando atendia Maria da Conceição, uma crioula ainda jovem. A *Gazeta de Notícias* com o título, “No domínio da feitiçaria” informa a prisão do dito curandeiro e de outras quatro pessoas. Nosso curandeiro foi preso, e os documentos da repressão – o inquérito policial ou o processo judicial – não foram localizados. Os impressos silenciaram-se sobre novos acontecimentos após sua detenção.

As atividades dos curandeiros eram cercadas de certos mistérios. Não divulgavam suas fórmulas, não explicavam suas atuações. Apelavam para o mundo da fé e da crença, auxiliados por orações, ervas e ícones religiosos. O curandeiro podia desempenhar suas habilidades de cura como sua ocupação principal, como evidenciamos nos processos, os agentes de curas podiam cobrar ou receber alguma remuneração para suas atividades, ou sendo simplesmente, aqueles que socorriam as mazelas do corpo e do espírito, sem receber nenhum tipo de vantagem pecuniária, pela simples “prática da caridade”. Para Beatriz

⁵⁷GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 106.

⁵⁸BOURDIEU, Pierre. *A Economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.43.

⁵⁹Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 27/09/1917. A idade de Basílio está ilegível no artigo jornalístico.

Weber, o discurso oficial repressivo se vale da identificação dessas práticas mágico-curativas como indícios para identificar códigos religiosos como inferiores ou não-religiões. Mais adiante, veremos que isso será um diferencial para a dicotomia entre religioso/legal e charlatanismo/ilegal, criando categorias para classificar as práticas mágico-religiosas.

1.3 BAIXO-ESPIRITISMO

Ao longo da primeira República, coube aos adeptos do espiritismo Kardecista e das religiões de matrizes africanas e brasileiras o ônus de demonstrar ao Estado que eram religiões, portanto, livres para professar a sua fé. Havia liberdade religiosa, no entanto, algumas práticas religiosas passaram a ser criminalizadas pelo Código Penal de 1890. Diferenciar o que era religioso e legal do que era magia e ilegal coube, muitas vezes, aos agentes do Estado. O texto constitucional não usa a palavra “magia” e nem consta a expressão “práticas religiosas ilegais”, elas ficavam subentendidas nas entrelinhas da lei, são palavras apropriadas pelas autoridades policiais, que, ao se aproximarem do universo dos acusados, irão construí-las com suas perguntas aos indiciados e o contexto da transgressão. “É preciso, porém não confundir o espiritismo verdadeiro com a exploração, com a falsidade, com a credence ignorante”⁶⁰, que era denominado por João do Rio de “baixo-espiritismo”. Ao analisar o material produzido pelos aparatos responsáveis pela repressão aos crimes contra a saúde pública (agentes sanitários e policiais), percebemos que, até o final da década de 1920, as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aqueles previstos na lei: “espiritismo”, “curandeirismo”, “magia” (às vezes, traduzido por “feitiçaria” ou “bruxaria”). A partir daquele marco, é que “baixo-espiritismo” começa a aparecer nos registros policiais, geralmente, associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas – “macumba”, “candomblé”, “magia negra” – que compartilhavam com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal. Esse vocabulário foi sendo alterado com o passar dos tempos, de forma a ganhar maior precisão na tipificação do que era visto como delito, mais adiante, voltaremos a rever essa questão com mais atenção. Foram localizados 27 processos instaurados por suspeita de infração dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal Republicano, localizados no Arquivo Nacional e no Arquivo Central do Tribunal do Júri, ambos no Rio de Janeiro. Maggie⁶¹ localizou 25 processos no Arquivo Nacional, ao longo

⁶⁰RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008, p. 282.

⁶¹MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p. 24.

de 20 anos de pesquisa, desses processos 11 foram localizados e encontram-se listados no Quadro 1. Entre os que ela analisou, somente um deles, o de Júlio Pereira de Araújo, será (re)examinado neste trabalho. O confronto com os registros dos depoimentos dos indivíduos denunciados nos processos – que sempre se diziam simplesmente “espíritas”, ou que se dedicavam a “fazer o bem”, “fazer caridade”, “dar a saúde”, “dizer rezas”, sem receber nenhum valor em dinheiro como pagamento, por “pura caridade” demonstra, além do mais, que aquelas categorias faziam sentido e ganhavam utilidade para os agentes das ações repressivas, sendo nelas e por elas reproduzidas e confirmadas.

O espiritismo, doutrina de origem francesa, era praticado no Rio de Janeiro desde a introdução dos primeiros exemplares do *Livro dos Espíritos*⁶², em 1857. Os primeiros adeptos do espiritismo começaram a surgir na Corte, em 1873, na Sociedade de Estudos Espíritas, Grupo Confúcio. Em 1864, a igreja católica, na encíclica *Quanta Cura*, acompanhada do Sílabo, apontava os 80 erros considerados lesivos aos dogmas católicos, entre os quais, estavam a liberdade de consciência e de cultos, além da manifestação de ideias. Em 15/07/1882, o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, escreveu a primeira Carta Pastoral, onde qualificava os espíritas de “possessos, dementes e alucinados”; na segunda Carta Pastoral, alegava que o “espiritismo levava a loucura e ao suicídio”. Assim, a Igreja Católica, através do jornal oficial da diocese do Rio de Janeiro, *O Apóstolo*, continuava a demonstrar sua condenação à nova religião do Espiritismo Kardequiano. Em 1889, havia cerca de 35 grupos espíritas⁶³ no Distrito Federal, a maioria de seus líderes ocupava posições sociais relativamente privilegiadas, o que garantia a esses grupos a possibilidade de se beneficiarem de recursos materiais e de redes de relações importantes, para a manutenção e legitimação da causa. Entre seus membros, havia militares, advogados, engenheiros, professores, médicos, destacando-se figuras como Joaquim Carlos Travassos, Adolfo Bezerra de Menezes, Francisco Dias da Cruz, Antonio da Silva Neto, Julio César Leal, Luis Antonio Sayão, Bittencourt Sampaio, Raimundo Everton Quadros, o jornalista Affonso Angeli Torterolli. Mas isso não isentou os grupos espíritas de sofrer ataques repressivos dos aparatos policiais.

Segundo os adeptos do espiritismo, a doutrina espírita deveria representar a modernidade, já que conciliava ciência e religião. A Constituição previa um Estado laico, o legislador do Código Penal de 1890 transformou o que era uma simples infração sanitária

⁶²*Livro dos Espíritos*, um dos cinco livros escritos por Allan Kardec.

⁶³GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997, p. 6.

em objeto de um crime comum, sujeito à repressão estatal. A República precisava sanear, colocando em prática os ideais de modernidade, apoiados nas ciências. A comunidade espírita reuniu-se, a fim de reivindicar mudanças na redação do Código Penal, para que a “prática do espiritismo” fosse suprimida do rol de tipos penais.

Nessa época, o Espiritismo lutava para que suas práticas fossem consideradas como experimentos que tinham um cunho científico. Enviaram uma carta ao Ministro da Justiça, Campos Sales, com a solicitação da supressão do termo “prática do espiritismo” do instrumento jurídico-penal. O Ministro negou a solicitação, sob o fundamento de que o tipo legal “referia-se à prática do ‘baixo-espiritismo’, práticas que se relacionavam às crenças afro-brasileiras”⁶⁴. O Ministro responde adjetivando que as práticas religiosas de matriz africana estavam inseridas no baixo-espiritismo, professadas, na maioria das vezes, por descendentes de africanos escravizados, sobrevivências da recente escravidão que deveria ser banida dos padrões de uma sociedade ideal, o que iria legitimar uma maior opressão aos seus agentes de curas negros. Para Campos Sales, a categoria do baixo-espiritismo ficaria subjetiva, ou seja, sob a tutela de quem fosse analisar o ilícito penal, já que essa categoria não era prescrita no caput do artigo 157 do Código Penal Republicano.

Também o movimento espírita sofreu da mesma repressão da polícia, teve de demonstrar ao Estado que não era uma ameaça à saúde e à ordem pública, para ser aceito como uma religião. Ainda que, em suas práticas, houvesse procedimentos que, no caso do Kardecismo, pudessem suscitar a cura através de passes ou de prescrições de receitas homeopáticas, por “médium inspirado pelo ‘espírito’ de um médico já falecido” – “médium receitista”⁶⁵, sem qualquer conhecimento da medicina. O desafio do movimento espírita era continuar com as práticas de cura, sem que fosse interpretado como uma insubordinação ao preceito legal e sem estar desafiando a manutenção da ordem pública.

Os espíritas sofreram perseguições e acusações policiais, mas a repressão maior ficou para os incluídos na categoria “baixo-espiritismo”. Neste universo, podemos supor que estivessem os praticantes dos cultos de matrizes africanas, que seriam os alvos principais dos aparatos policiais e sanitários. Segundo os agentes da lei, policiais e judiciais, tais práticas demonstravam atraso e remetiam à lembrança de uma escravidão que deveria ser apagada da história, pois evocava a herança cultural de seus antepassados africanos. Maggie formula reflexões sobre a repressão judicial ao espiritismo e ao curandeirismo que se seguiu à sua tipificação como crime, demonstrando que o desfecho do conflito era norteador pelo critério

⁶⁴Arquivo Nacional. Correspondências do Ministério da Justiça, caixa 2345, de 1890.

⁶⁵GIUBELLI, Emerson. *op. cit.*, p. 287.

moral: “a condenação recaía sobre os que se utilizavam dessas práticas para causar o mal, legitimando aqueles que conseguiam convencer policiais, juízes e jornalistas de que *trabalhavam para o bem*”⁶⁶.

A relação entre os meios jurídicos do Brasil e as populações negras sempre foi tensa, desde as primeiras posturas do século XIX até os mecanismos legais do século XX. A atuação das autoridades policiais também tem um histórico de violência muito grande sobre estas populações, sobretudo, no intuito de coibir a maior parte de suas manifestações culturais. Constatamos que, nos inquéritos policiais que tratavam de acusações de falso espiritismo, exercício ilegal da medicina e curandeirismo entre os anos de c.1889 – 1927, os funcionários jurídico-policiais decidiam o que poderia ser considerado como “verdadeiro” e “falso espiritismo”; já que a Constituição Federal de 1891 assegurava a plena liberdade de culto, ao mesmo tempo em que o Código Penal Republicano condenava o “espiritismo” e a “feitiçaria”. Deste modo, a distinção entre o lícito e o ilícito passou pela interpretação das autoridades sanitárias, policiais e da justiça.

A década de 1920 torna-se importante para a discussão das artes de cura, pois, a partir desse período, ocorrem modificações fundamentais quanto ao papel e à atuação dos aparatos policiais no combate aos crimes contra a saúde pública. Nas denúncias oferecidas pelas autoridades na instauração dos processos, dos testemunhos dos investigadores policiais ou dos inspetores de saúde pública, bem como, dos artigos dos jornais, conseguimos situar, de um modo relativamente preciso, o momento em que a categoria “baixo-espiritismo” passa a ser utilizada pelos agentes policiais. No período final da segunda década, por um lado, sucessivas medidas retiram (embora não de direito, certamente, de fato) das autoridades sanitárias suas atribuições repressivas;⁶⁷ por outro, intensificam-se e sofisticam-se, de modo extraordinário, as ações dos aparatos policiais.

A opressão aos diversos agentes de cura, a vulnerabilidade maior ficou para os praticantes do chamado baixo-espiritismo, apesar dos adeptos do espiritismo também, terem sofrido perseguições e acusações legais. Aqueles seriam os alvos principais da nova República, que primava pela ordem, progresso, modernização e higienização da Capital Federal e dos centros urbanos. Com o passar dos anos, a forma de controle intensificou-se, criando outros mecanismos institucionais de repressão aos mais diversos tipos de praticantes de cura, até a criação de um novo Código Penal em 1940.

⁶⁶MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p.76.

⁶⁷Sobre a transferência da competência das autoridades sanitárias para as policiais, ver o capítulo 3.

CAPÍTULO 2

SAÚDE PÚBLICA E JUSTIÇA NA PRIMEIRA REPÚBLICA

Em 1904, um conjunto de ações legais mudou o cotidiano daqueles que atuavam junto às mazelas do corpo, permitindo que as autoridades sanitárias pudessem “dar investidas” em suas casas, em nome da saúde pública, legitimando a supremacia dos médicos acadêmicos. Segundo Flávio Edler⁶⁸, a medicina do século XIX estava longe de ser homogênea. Somente no final do Oitocentos, os médicos teriam conseguido consolidar sua profissionalização, após muitos conflitos no interior do seu próprio grupo. Ainda em 1889, entretanto, a medicina acadêmica estava longe de ser homogênea ou de se legitimar perante os diversos estratos da sociedade, principalmente, se for levada em conta a relação deles com as camadas populares da sociedade. Ainda na primeira República, os médicos tinham o projeto de busca da sua supremacia, o que não logrou êxito completamente. As disputas entre os próprios médicos e com os saberes populares de cura mostraram isso.

Intensificou-se o combate às práticas de cura, por um objetivo purificador, despoluidor e higienizador. Nesse mesmo ano, o Decreto presidencial 1.151, de 05/01/1904, reorganizou os serviços de higiene administrativa da União e possibilitou a Pereira Passos, no Rio de Janeiro, em nome da higiene pública, o “bota-abaixo” de hospedarias, casas-de-cômodo e cortiços, considerados insalubres e inapropriados para moradia, os quais foram demolidos. Assim, as ruas puderam ser ampliadas, para uma melhor circulação de ar, seguindo os padrões civilizatórios europeus. Esse decreto criou o Juízo dos Feitos de Saúde Pública (artigo primeiro, parágrafo dez), com competência exclusiva no Distrito Federal, e uma das funções era o julgamento dos crimes e contravenções de higiene e salubridade públicas⁶⁹. Criou, também, o Código Sanitário (artigo primeiro, parágrafo quatro). O Decreto 1.151 previa em artigo primeiro:

Art. 1º E' reorganizada a Directoria Geral de Saúde Publica, ficando sob sua competencia, além das attribuições actuaes, tudo que no Districto Federal diz respeito á hygiene domiciliaria, policia sanitaria dos domicilios, logares e logradouros publicos, tudo quanto se relaciona á prophylaxia geral e especifica das molestias infectuosas, podendo o Governo fazer as installações que julgar necessarias e pôr em prática as actuaes posturas municipaes que se relacione com a hygiene.

⁶⁸EDLER, Flávio Coelho. *Medicina no Brasil Imperial: clima, parasitas e patologia tropical*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2011, p. 75.

⁶⁹MAGGIE, Yvonne. *op. cit*, p. 44.

[...]

§ 4º O Código Sanitário será observado em todo o território da República. Nos Estados as suas infracções serão julgadas pelas justiças locais, reservada a competência privativa da justiça federal.

[...]

§ 10. É instituído no *Distrito Federal o Juízo dos Feitos da Saúde Pública*, composto de um juiz, um procurador, um sub-procurador, um escrivão e oficiais de justiça sanitária. (grifo nosso)

§ 12. O Juízo dos Feitos da Saúde Pública tem jurisdição privativa, em primeira instância, para o processo e julgamento das causas que tem por objecto: I. Despejo, demolição, interdição, desapropriação, obras de prédio ou qualquer propriedade; II. Cobrança de multas ou taxas sanitárias; III. *Julgamento dos crimes e contrações de hygiene e salubridade publicas*; IV. Qualquer acção em que a saúde pública possa ser interessada⁷⁰. (grifo nosso).

O sanitarista Oswaldo Cruz elaborou o Decreto 5.156, de 08/03/1904, instituindo o Regulamento Sanitário, que organizou os serviços sanitários a cargo da União e inseriu como delito a prática do espiritismo e da magia quando anunciada como cura de moléstias, principalmente incuráveis, no artigo 251 o que já figurava como crime de curandeirismo e exercício ilegal da medicina, no Código Penal de 1890. Os artigos 250 e 251 do referido regulamento fiscalizavam as práticas médicas:

Da Fiscalização do Exercício da Medicina e da Pharmacia.

Art. 250. Só é permitido o exercício da arte de curar, em qualquer de seus ramos e por qualquer de suas formas;

I. As pessoas que se mostrarem habilitadas por título conferido pelas Faculdades de Medicina da República dos Estados Unidos do Brasil;

II. As que, sendo graduadas por Escolas ou Universidades estrangeiras oficialmente reconhecidas, se habilitarem perante as ditas Faculdades, na forma dos respectivos estatutos;

IV. As que, sendo graduadas por Escolas ou Universidades estrangeiras, oficialmente reconhecidas, provarem que são autores de obra importantes de medicina, cirurgia ou farmacologia e requerem a necessária licença à Diretoria Geral de saúde Pública, que a poderá conceder ouvida a Faculdade de Medicina e de Farmácia do Rio de Janeiro.

&1º [...]

&2º A pessoa que exercer a profissão médica em qualquer de seus ramos, a de farmacêuticos, de dentista ou de parteira, sem título legal, incorrerá nas penas do art. 156 do Código Penal.

Art. 251. Os médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras que cometerem repetidos erros de ofício serão privados do exercício da profissão, por um a seis meses, além das penalidades em que puderem incidir no art. 297 do Código Penal.

Parágrafo único: os que praticarem o espiritismo, a magia, ou anunciarem a cura de moléstias incuráveis, incorrerão nas penas do art. 157 do Código Penal, além da privação do exercício da profissão⁷¹.

Esse decreto instituiu o serviço de profilaxia da febre amarela, cujas brigadas eram formadas por estudantes de medicina e empregados municipais, e a cidade foi dividida em

⁷⁰Decreto 1.151, Diário Oficial da União - Seção 1 - 09/01/1904.

⁷¹Decreto 5.156, Diário Oficial da União - Seção 1 - 08/03/1904.

10 distritos. O espaço urbano passou a ser esquadrinhado e fiscalizado, tendo como base o discurso médico. As infrações previstas nesse instrumento sanitário eram de competência de fiscalização do inspetor sanitário, que atuaria como polícia sanitária, reportando-se a um delegado da saúde pública. O Regulamento previa do desacato à ordem de demolições ou interdições de construções, passando para a improbidade de gêneros alimentícios comercializados para o consumo até a prática ilegal da medicina. Os três artigos – 156, 157 e 158 – contidos nos crimes contra a Saúde Pública, no Código Penal Republicano, estiveram sob a jurisdição do Juízo dos Feitos da Saúde Pública até o início do século, mais precisamente, até 1911. A função do Regulamento Sanitário era centralizar poder e decisões em um só órgão, nas mãos de um único diretor, em uma só instância judiciária e sob a responsabilidade de um único juiz. No final do mês de maio do mesmo ano, foi criado o Regulamento Processual do Juízo dos Feitos da Saúde Pública, por meio do Decreto 5.224. Segundo Giumbelli⁷², o principal objetivo desse decreto foi atribuir ao inspetor sanitário autonomia para punir as infrações sanitárias com mais agilidade. Para ele, não foi o Decreto nem o código que criminalizaram as práticas ilegais, mas o uso que os agentes públicos fariam delas, foram eles que inscreveram tais práticas na ilegalidade.

A fiscalização do exercício ilegal da medicina e a condenação dos saberes considerados ilegítimos para as práticas médicas ficaram a cargo dos inspetores sanitários. Era a repressão ao curandeirismo, classificado como charlatanismo. Era o reconhecimento da legitimação do monopólio da profissão médica. Para os diversos praticantes de saberes populares de cura, a categoria espírita incluía desde os que estavam inseridos na doutrina de Alan Kardec até os que professavam os ritos de matrizes africanas. Estes últimos identificavam-se nessa categoria, como uma forma de driblar a perseguição das autoridades sanitária, policial e judiciária.

O Juízo dos Feitos da Saúde Pública era o nome oficial, mas, popularmente, ficou conhecido como Justiça Sanitária, era a instância do Judiciário especialmente criada para solucionar disputas na área da Saúde Pública no Distrito Federal. A ação criminal teria início nas Delegacias de Saúde, para depois chegar à alçada da Justiça Sanitária e, após os trâmites processuais, o seu juiz decidiria se a ação seria procedente para dar prosseguimento; ao término, até a sentença ser prolatada.

As denúncias poderiam ser apresentadas por qualquer pessoa, os inspetores iriam ao local, para verificar as irregularidades sanitárias que teriam dado origem a elas. Constatando a veracidade, o “laudo de infração” era lavrado na presença de duas testemunhas. Não era

⁷²GIUMBELLI, Emerson. *op. cit.*, 1997a., p. 137.

necessário que os funcionários que lavraram o auto e as testemunhas fossem ao juízo confirmar as irregularidades encontradas no local. O ônus da prova caberia ao acusado, ou seja, a parte contrária apresentaria as provas que a inocentasse. O autuado seria intimado pelo Juízo dos Feitos da Saúde Pública e, em 24 horas, deveria pagar a multa estipulada ou apresentar sua defesa, a fim de requerer as diligências legais. Na audiência, o escrivão faria leitura do auto de infração, se o infrator ou seu representante legal estivesse presente. Em seguida, as testemunhas de acusação e de defesa ofereciam seus depoimentos. As testemunhas de ambos os lados seriam em número de três pessoas. O procurador dos Feitos da Saúde Pública faria a juntada das alegações escritas ao processo, e o juiz daria a sua conclusão. O prazo previsto para que o processo no Juízo Sanitário transcorresse deveria ser igual ou inferior ao tempo correspondente ao previsto na pena do delito, em que o acusado fosse tipificado. A pena máxima era de seis meses. O tempo de transcurso desse rito processual deveria ser menor, para se tornar mais rápido, já que esse juízo era específico para julgar os delitos das infrações sanitárias, o que, na realidade, acabava não acontecendo, o que iremos observar no caso Avelar. Mesmo com todos os aparatos legais, os curandeiros seguiram atuando durante toda a primeira República.

2. 1 O SERVIÇO DE SAÚDE PÚBLICA E A REPRESSÃO AOS CURANDEIROS

Não nasceu na República a preocupação com a salubridade. Desde o Império, foram criadas leis para o controle da higiene da cidade, entre as quais, aqueles referentes às habitações populares, consideradas focos de proliferação de epidemias que assolavam a cidade em todos os verões. Nos finais de 1849, a cidade Imperial foi invadida pela primeira epidemia de febre amarela, transformando a questão de saúde pública no Brasil. Tal fato foi decisivo para a criação da Junta Central de Higiene Pública. Com o objetivo de conter a doença, foi estabelecida, em 14 de fevereiro de 1850, a Comissão Central de Saúde Pública, formada por membros da Academia Imperial de Medicina e por professores da Faculdade de Medicina. Poucos meses depois, foi criada a Junta de Higiene Pública, que deveria zelar pela melhora do estado sanitário da cidade Imperial e de outras povoações do Império⁷³. Em todos os verões, o número de casos fatais era grande, tendo como causa principal a febre amarela, como observamos no quadro a seguir:

⁷³Coleção de Leis do Brasil – CLB, Decreto de 14/09/1850. Contudo a forma como deveria funcionar só foi detalhada pelo regulamento de setembro de 1851, a partir do qual, passou a ser Higiene Pública, ver CLB, Decreto de 29/09/1851, a ser denominada Junta Central de Higiene Pública.

Quadro 3 – Mortalidade dos verões do Rio de Janeiro – 1873 a 1905.

Ano	Número de mortes	Império / República
1873	3.659	Império
1876	3.476	Império
1880	1.625	Império
1883	1.608	Império
1886	1.449	Império
1889	2.516	Império
1891	4.456	República
1892	4.312	República
1894	4.852	República
1896	2.929	República
1898	1.078	República
1903	584	República
1904	48	República
1905	289	República

Fonte: Oswaldo Cruz, Jornal *The Times*, 1909.⁷⁴

Nos últimos anos do Brasil Império, a mortalidade causada pela febre amarela foi elevada, repetindo-se nos primeiros anos da República, atingindo o seu recorde no ano de 1894, com 4.852 mortes. Nesse quadro epidêmico de febre amarela, Oswaldo Cruz assumiu a Diretoria Geral de Saúde Pública em 1903. A grande maioria de mortos da febre amarela era composta de imigrantes, atingindo menos a população negra, entre a qual, nem sempre essa doença era fatal. Somente em 1908, o número de mortos caiu significativamente para 4. Não só a febre amarela causou mortes em grande escala na cidade do Rio de Janeiro, a tuberculose fez um grande número de vítimas, já que ela atingia a todos sem distinção, matando durante o ano inteiro, sem cessar um dia⁷⁵. O aumento da população urbana no Rio de Janeiro e as condições habitacionais na cidade contribuía para o aumento das epidemias de febre amarela e tuberculose, mas não só essas doenças eram epidêmicas e endêmicas. A cólera, a febre tifóide, a varíola e o sarampo também fizeram vítimas em números consideráveis no Distrito Federal.

⁷⁴Table of mortality by yellow fever in Rio de Janeiro from 1873 to 1905. Disponível em: <<http://www2.prossiga.br/Ocruz/textocompleto/sanitation-1.htm>>.

⁷⁵CRUZ, Oswaldo. *Relatório Anual da Diretoria Geral de Saúde Pública de 1905*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906.

O higienismo buscava tanto o fim das moléstias que denegriam a imagem do Brasil, quanto o reconhecimento do país como nação civilizada. Assim, a questão do higienismo interligava-se às reformas urbanas realizadas por Pereira Passos. Os problemas causados pelo crescimento populacional, a imigração, a crise da habitação, as doenças epidêmicas e endêmicas encontravam-se na contramão do ideal de progresso e civilização. A ideia de que o progresso e a melhora da higiene simbolizavam o aperfeiçoamento moral e material da população foi se construindo ao longo da segunda metade do Oitocentos. Na cidade do Rio de Janeiro, tal ideia acentuou-se a partir da década de 1870. Médicos e engenheiros ganharam poder e cargos administrativos públicos ligados a projetos de higiene e urbanização da metrópole. A higiene era vista como ideologia, justificando transformações urbanas, desde a virada do século. Os conflitos entre engenheiros, médicos e outros atuantes profissionais, envolvidos segundo as suas convicções científicas e políticas, colocavam, de um lado, positivistas, e de outro, os liberais. A ciência passou a orientar a gestão pública, conduzida por no conjunto de leis que regiam a salubridade, como se o saneamento estivesse acima dos conflitos sociais e dos interesses de toda a população.

Oswaldo Cruz, assumindo a Diretoria Geral de Saúde Pública, iniciou o programa de ataque e profilaxia da febre amarela, baseado nas experiências cubanas de combate à doença, causada por um mosquito transmissor. No *Jornal do Commercio*, escreveu uma carta à população, explicando sobre o que provocava a febre amarela, com tantas mortes na cidade do Rio de Janeiro:

1º Está hoje provado que os mosquitos [...] transmitem a febre amarela. O mosquito morde o doente de febre amarela, e depois de alguns dias, mordendo outra pessoa, transmite a ela a moléstia. Há muitas qualidades de mosquitos, mas nem todos transmitem a febre amarela, o que transmite logo se conhece, porque é inteiramente rajado [...]. Esta qualidade de mosquito é muito abundante no Rio de Janeiro, voa pouco e gosta de viver dentro de casa.

2º A febre amarela não pega de pessoa á pessoa, o que já era sabido desde muito tempo; também não pega pelas roupas sujas e mais objetos do uso do doente; ela pega somente por intermédio do mosquito ou pernilongo rajado. Este é o único modo de transmissão da febre amarela até hoje bem provado⁷⁶.

O espaço urbano passou a ser administrado e fiscalizado com base no projeto de saneamento. A população pobre era vigiada e punida em nome da higiene pública. Civilizar a cidade era consequência do saneamento e justificava “a montagem de uma estrutura

⁷⁶Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, “Conselhos ao Povo”, por Oswaldo Cruz, 28/04/1903.

administrativa e executiva disciplinadora”⁷⁷. As mudanças desejadas para a capital federal, inspiradas na modernização conforme os padrões europeus, foram implantadas com ônus para uma grande parcela da população, os negros, seus descendentes e os mais pobres em geral. Aqueles que não se enquadravam nas normas civilizatórias foram marginalizados, e os mais diversos agentes de curas populares foram considerados indesejáveis, os quais deveriam ser excluídos dos meios de circulação da cidade. Como já assinalado anteriormente, os praticantes do ofício de cura foram inseridos nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, no Capítulo III – contra a Saúde Pública, e deveriam ser combatidos, era uma questão de saúde pública, do coletivo e não somente do individual.

Por ordem do Dr. Delegado da Saúde Pública, Joaquim José Ferraz⁷⁸ foi acusado pela prática do espiritismo e exercício ilegal da medicina, incurso nos artigos 156 e 157 do Código Penal e nos artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário, em meados de 1904. Na denúncia remetida à Diretoria-Geral de Saúde Pública, constava que o acusado foi preso em flagrante, praticando o curandeirismo em sua residência na Rua da Serra, no Andaraí Grande, localidade conhecida como Anil. Na peça processual, não constou a relação das testemunhas, embora ele fosse preso enquanto praticava seu ofício na presença de outros consulentes, como consta na denúncia, “[...] encontrado em práticas ilícitas junto a diversas pessoas”⁷⁹. Os objetos apreendidos, relacionados no auto de flagrante, foram; “[...] um livro contendo as preces de *O evangelho segundo o espiritismo* e o *Código das leis das almas* [...] uma brochura velha, contendo pedidos de graças de todo gênero [...]” (grifos nossos)⁸⁰, encaminhados à Diretoria Geral de Saúde Pública, sob a ordem do Dr. Delegado de Saúde Pública.

No seu interrogatório, Ferraz diz chamar-se Joaquim José Ferraz, 54 anos, solteiro, brasileiro, mulato escuro, carpinteiro, analfabeto, confirmando o endereço da denúncia. O acusado disse que, em sua residência, dava sessões espíritas a pessoas amigas e a quem tinha fé. Negou exercer absolutamente a medicina e fornecer remédios, afirmando ser espírita. O Delegado da Saúde Pública, convencido de que Ferraz estava infringindo a lei, registrou denúncia contra ele, instaurou processo crime, depois, encaminhado ao Juízo dos Feitos de Saúde Pública.

⁷⁷GUIMBELLI, Emerson. *op. cit.*, p.137

⁷⁸Arquivo Nacional, Processo s/nº, ano 1904, caixa 1817, artigos 156 e 157. Juízo dos Feitos da Saúde Pública, esse personagem foi examinado por Maggie (*op. cit.*, p. 90-101).

⁷⁹Arquivo Nacional, Processo s/nº, ano 1904, caixa 1817, artigos 156 e 157. Juízo dos Feitos da Saúde Pública.

⁸⁰Arquivo Nacional, Processo s/nº, ano 1904, caixa 1817, artigos 156 e 157. Juízo dos Feitos da Saúde Pública.

Ferraz constituiu o Dr. Evaristo de Moraes como seu advogado de defesa. Este alegou ao juiz da Justiça Sanitária que seu cliente não fora surpreendido em flagrante exercendo qualquer um dos delitos em que fora acusado, como consta na denúncia. Os artigos 156 e 157 do instrumento penal requeriam para sua tipificação o flagrante do delito, o que não ocorreu; Ferraz foi encontrado “dissertando com irmãos em crença, acerca de um ponto moral espírita”⁸¹ e estes não foram arrolados como testemunhas, porque, na realidade, não o eram. Segundo o advogado de defesa, para que Ferraz estivesse incurso no artigo 156, era necessário estar provado qual dos ramos da medicina, homeopatia, hipnotismo ou dosimetria, estaria sendo praticado. Para o artigo 157, a simples prática do espiritismo não constituía crime, era um direito garantido pela Constituição. Evaristo de Moraes lembra que o indiciado já foi absolvido da mesma acusação em 1897 e em 1900. O advogado, em nome de Ferraz, teve de impetrar um *habeas corpus* preventivo, o que lhe foi concedido, pois estava sendo vítima de perseguição. O advogado afirmou que seu cliente não exercia ilegalmente a medicina e nem exercia práticas de curas que pudessem colocar em perigo a vida de outrem, simplesmente, praticava o espiritismo como religião. O advogado usou como estratégia de defesa as contradições existentes na legislação republicana, invocando o princípio da liberdade religiosa, previsto na Constituição de 1891, para caracterizar a leitura enviesada que o agente público fez do Código Penal Republicano.

O advogado Evaristo de Moraes atuou na área do Direito Criminal de 1889 até 1939, escreveu vários artigos sobre o Direito Penal, “sua trajetória de militância durante toda a Primeira República em favor da proteção aos operários, definida nos termos de uma legislação social, é frequentemente citada pelos estudiosos da classe operária e dos movimentos sociais nesse período”⁸². Além de sua atuação no âmbito do Direito, publicou obras de história voltadas para os temas da escravidão, do abolicionismo e da abolição. Evaristo alegava que, nos tribunais, deveria prevalecer a verdade judicial, “uma verdade absoluta, firmada pela isenção, pela objetividade e pela certeza”⁸³. No seu entendimento, o juiz devia submissão aos códigos, e os testemunhos nos tribunais teriam compromisso com a verdade. Segundo Evaristo, as ideias correntes em uma sociedade não eram individualizadas, sofriam influências da sociedade, “elas prevaleciam na medida em que

⁸¹Constando na defesa prévia do advogado do réu apresentada ao Juiz dos Feitos da Saúde Pública, Arquivo Nacional, Processo s/nº, ano 1904, caixa 1817, p. 1.

⁸²MENDONÇA, Joseli Maria N. Evaristo de Moraes: o Juízo e a História. In: LARA, Sílvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria N. *Direitos e justiça no Brasil: ensaios de História Social*. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2006, p. 304.

⁸³LARA, Sílvia; MENDONÇA, Joseli. *op. cit.*, p.307.

encontravam ressonância nos interesses individuais, ou de classe, nessa mesma sociedade”⁸⁴, eram derivadas das concepções de raça, da época, do social e não somente do indivíduo. Tinha a concepção de que o advogado, no exercício de suas funções, precisava convencer da ilusão da realidade através de uma eficaz argumentação e não por meios de provas. Usando dessa estratégia jurídica, ele alegou em defesa de seu cliente:

[...] quanto à prática do espiritismo, não exerce em condições que autorizem a aplicação da lei penal na forma do citado artigo 157, cidadão brasileiro, no uso de seus direitos civis e políticos, acredita poder, livremente, francamente manifestar sua crença religiosa e sua convicção moral [...].
[...] ele é adepto do espiritismo, mas não pretende fascinar a credulidade pública e não põe em perigo a saúde de seus semelhantes. Mantém, pois, sua liberdade de consciência à altura que a Constituição Federal permite⁸⁵.

A análise da estrutura dos processos inerentes à Justiça Sanitária seguia o rito do regulamento processual, previsto no Decreto 5224, evidenciando que cabia à autoridade administrativa sanitária verificar as denúncias. O Juízo dos Feitos da Saúde Pública julgava os processos em primeira instância. As partes poderiam apelar ao Judiciário; e cabia às Câmaras de Apelação⁸⁶ a resposta e a sentença dos casos apelados em segunda instância.

O processo de Joaquim José Ferraz foi distribuído ao juiz sanitário Dr. Eliezer Gerson Tavares, que comungava das mesmas ideias do juiz maranhense Viveiro de Castro, que formou jurisprudência sobre o assunto da prática do espiritismo. Argumentando com base na Constituição Federal, seu acórdão passou a ser citado pelos demais magistrados da época:

1º A simples prática do espiritismo não constitui um crime [...] é um direito garantido pela Constituição Política.
2º Somente pode haver crime se a prática do espiritismo foi meio fraudulento, o pretexto de que o delinquente se serviu para iludir a boa-fé de outrem e obter para si lucro e proveito.
3º Neste caso, trata-se de um crime de estelionato, mas não basta alegação vaga – é necessário que a denúncia especifique os fatos, declare quais as provas ilididas e em que constitui o prejuízo⁸⁷.

Ferraz foi novamente inocentado das acusações em 1904. Como já dito anteriormente pelo advogado de defesa, essa não havia sido a primeira vez que ele fora chamado a prestar

⁸⁴LARA, Sílvia; MENDONÇA, Joseli, *op. cit.*, p. 318.

⁸⁵Arquivo Nacional, Processo s/nº, ano 1904, caixa 1817.

⁸⁶A Câmara de Apelação é o juízo em segunda instância, onde é julgado o recurso da apelação, que é um instrumento processual destinado a corrigir um erro de forma (vício no procedimento) ou reexaminar as provas constantes no processo principal, visando a reformar ou manter a sentença original.

⁸⁷Arquivo Central do Tribunal do Júri, Acórdão do Tribunal Criminal do Rio de Janeiro, de 12 de novembro de 1897, Juiz Dr. Viveiros de Castro.

esclarecimento sobre suas práticas religiosas. Outras duas vezes, na última década do Oitocentos, fora denunciado como feiticeiro e impedido de continuar com as sessões espíritas em sua residência, no mesmo ano de 1897.

Na primeira vez, em janeiro, Joaquim José Ferraz⁸⁸ requereu ao delegado de polícia que marcasse dia e hora para que pudesse prestar esclarecimentos sobre sua inocência e, assim, dar continuidade às suas sessões. Ferraz alegou ao delegado de polícia ser praticante do espiritismo, sem obter vantagem pecuniária alguma em suas práticas, disse, ainda, que agia por pura caridade, somente lendo o evangelho espírita e orientando as pessoas que o procuravam. A autoridade policial aceitou a alegação e permitiu que ele continuasse dando as sessões espíritas, indeferindo a denúncia de feitiçaria contra Ferraz.

A segunda vez foi em novembro de 1897, quando o diretor-geral da Saúde Pública o denunciou pelas práticas de curas e exercício ilegal da medicina. A denúncia foi baseada nas averiguações realizadas pelo chefe do Distrito Geral de Higiene, Dr. Paulino Werneck. Comprovados os fatos dessa denúncia, ele foi preso e conduzido, para prestar esclarecimentos na delegacia policial. Nos primeiros anos da República, antes da vigência do Juízo dos Feitos de Saúde Pública em 1904, as denúncias contra os delitos inseridos nos artigos 156, 157 e 158 do Código de 1890 podiam ser recebidas pelo diretor-geral de Saúde Pública ou por um delegado sanitário. Após comprovar a veracidade dos fatos, a denúncia era encaminhada à delegacia policial da circunscrição para seguir os trâmites inquisitoriais. Ferraz respondeu o interrogatório ao delegado de polícia da 15ª circunscrição urbana, Dr. Francisco Lázaro Tourinho:

[...] que não exerce absolutamente a medicina, que dá sessões espíritas em sua casa. Que as pessoas que o tem procurado, queixado de sofrerem de enfermidades, ele lhes diz que não é médico; tampouco lhes ensina remédio algum, que é verdade que ele declarante reza pela frente e pelas costas, mas isso não é para curar-lhes a enfermidade, só prega a doutrina espírita e nunca para curar a enfermidade. Que se algumas pessoas a quem ele tem rezado tem se restabelecido de moléstias, ele declarante não é responsável, porquanto quando reza não e sua intenção que esse restabelecimento tenha lugar⁸⁹.

Nos dois inquéritos de 1897, o delegado o acusou de feitiçaria. Ele negou e respondeu que era espírita, negou receber qualquer tipo de pagamento por suas consultas, mas as pessoas acabavam ofertando alguma quantia em dinheiro. No segundo inquérito policial, em finais de 1897, constavam depoimentos de testemunhas de defesa, que foram depor espontaneamente;

⁸⁸Arquivo Nacional, Processo 571, ano 1898, caixa 2.002, art. 157 do Código Penal. Os dois inquéritos policiais encontram-se apensados.

⁸⁹Arquivo Nacional, Processo 571, ano 1898, caixa 2.002.

Clementina Mandanse, viúva, natural da Grécia, 30 anos, costureira, sabendo ler e escrever alegou que:

[...] há cerca de um mês que o visita com o intuito de procurar melhorar a sua vida que se acha atrasada [...], nas sessões públicas que faz, reza orações pela frente e pelas costas, que isso faz Ferraz com todas as pessoas que o procuram, quer sofram física quer moralmente. Que ela já viu o referido Ferraz indicar a pessoas doentes água de cal, sabugueiro, quina e outros medicamentos. Que existe na casa de Ferraz um pequeno oratório com diversas imagens de santos e as pessoas que vão consultá-los deixa sobre esse oratório uma pequena espórtula que, todavia, o dito Ferraz não pede e só é dada por quem quer [...] ⁹⁰.

Duas outras testemunhas deixaram seus depoimentos, Eduardo José da Silveira, brasileiro, solteiro, 35 anos, residente na Rua da Serra, declara à autoridade policial: “[...] que Ferraz dá sessões espíritas na sua casa, cura moléstias por meio de rezas somente, que tem curado rezando pela frente e pelas costas”⁹¹. Joaquim José de Araújo, 26 anos, brasileiro, alfabetizado, morador na Rua da Serra, depôs:

[...] que mora vizinho de Ferraz há 5 meses e sabe que ele dá sessões espíritas onde comparecem algumas pessoas. Que Ferraz cura moléstias por meio de rezas e sabendo disso o declarante achando-se doente de febre intermitente apresentou-se a Ferraz e este sem lhe dar e nem receitar medicamentos o curou por meio de rezas⁹².

A última testemunha a dar seu depoimento foi Eduardo Joaquim Teixeira, 46 anos, brasileiro, de cor parda, analfabeto, morador na rua Senador Euzébio, que relatou:

[...] depois de que gastou dinheiro com médicos e não obteve melhoras, queixou-se a diversas pessoas, do seu mal do fígado e uma delas indicou o nome de Ferraz [...] com duas consultas melhorou seu mal-estar [...] Ferraz receitou-lhe uns medicamentos que ele declarante foi buscar na farmácia⁹³.

No depoimento de Eduardo Joaquim Teixeira, consta pardo, mas a cor nem sempre apareceu como característica das testemunhas ou do acusado. Pode-se supor que se tratava de pessoas que eram consideradas ou se consideravam brancas. A primeira testemunha de defesa, Clementina Mandanse, relata ter em casa de Ferraz um oratório com vários santos, o que não aparece nos demais depoimentos, também os santos não foram arrolados entre os objetos apreendidos. Esses materiais, imagens de santos dispostos em um oratório, onde as pessoas consultadas depositavam uma quantia em agradecimento às curas realizadas por Ferraz,

⁹⁰Arquivo Nacional, Processo 571, ano 1898, caixa 2.002.

⁹¹Arquivo Nacional, Processo 571, ano 1898, caixa 2.002.

⁹²Arquivo Nacional, Processo 571, ano 1898, caixa 2.002.

⁹³Arquivo Nacional, Processo 571, ano 1898, caixa 2.002.

poderiam ser provas “cabíveis” contra o curandeiro. Mas não há citação desse oratório pelas outras testemunhas, nem descrição deles nos autos da denúncia. Assim, fica o questionamento, Clementina teria imaginado ou o oratório foi “invisível” aos olhos de outras pessoas? O oratório desaparece da mesma forma que apareceu, ficando restrito somente ao testemunho de Clementina, sem ter sido questionada sobre ele.

No depoimento de Clementina, há de se considerar que, embora o Espiritismo, institucionalmente, fizesse um grande esforço para se diferenciar das demais religiões mediúnicas, a prática dos seus adeptos poderia ser diferente e sincrética, a exemplo do que se transparece no depoimento e em como isto se manifesta nas práticas de cura. Outro aspecto relaciona-se à contradição entre o depoimento do acusado e o do Eduardo José da Silveira, embora Ferraz dissesse no seu interrogatório, que rezar pela frente e pelas costas não fosse cura, Eduardo e Clementina disseram que era, o que também era uma prática que se assemelhava mais às benzeduras do que ao passe espírita. Portando, ambos os clientes acreditavam naquele tipo de cura. Foi ainda na República que a relação de disputa e sincretismo com o catolicismo consagrou para as práticas espíritas que “fora da caridade não há salvação”⁹⁴, inserindo o assistencialismo como um dos seus aspectos fundamentais de ação e atuando em redes de caridade em segmentos sociais subalternos, que construíram “reapropriações, costuras e passagens entre diferentes sistemas de crenças religiosas”⁹⁵. Considerando o espiritismo como uma pirâmide, no vértice superior estaria o ideal espírita, em sua essência, ancorado na ética racionalista e embasado somente nos livros doutrinários de Kardec; enquanto as apropriações populares e sincréticas eram misturadas às religiosidades populares, apropriações mágicas e moralmente flexíveis⁹⁶. Para Weber⁹⁷, o espiritismo compôs um universo articulado com publicações teóricas e um corpo doutrinário defendido por seus membros. Contudo, a maior parte dos centros de cura, ou dos curandeiros individuais, não conseguiu elaborar suas doutrinas dentro de tais preceitos mais ortodoxos e pretensamente científicos.

Para o delegado de polícia que presidiu o inquérito policial, em novembro de 1897, ao ouvir as testemunhas, ficava evidente que, juntando a prática de rezar pela frente e pelas costas, os elogios do sucesso no ofício de curas de Ferraz e o aceite de algum valor pecuniário, mesmo sem haver cobrança, resultavam em uma equação que justificava a

⁹⁴LEWGOY, Bernardo. O sincretismo invisível: um olhar sobre as relações entre catolicismo e espiritismo no Brasil. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 212.

⁹⁵LEWGOY, Bernardo. *op. cit.*, p. 212.

⁹⁶LEWGOY, Bernardo. *op. cit.*, p. 213.

⁹⁷WEBER, Beatriz T. *op. cit.*, p.270.

incurção nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal Republicano. O inquérito levou sete meses para ser concluído. Vale destacar que, à época desses inquéritos policiais, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública ainda não havia sido criado, e as peças inquisitórias tramitavam na delegacia de polícia. O delegado, Dr. Francisco Lázaro Tourinho, convencido de que as provas contra Ferraz mereciam repressão imediata, convencido da denúncia do promotor, encaminha o inquérito ao juízo para os procedimentos cabíveis. Ferraz foi absolvido tanto nos processos do final de 1897, quanto no de 1905, sob apreciação do mesmo magistrado, o juiz Viveiros de Castro. No dia 06 de outubro de 1898, o *Jornal do Commercio*⁹⁸ publicou a sentença, na qual o juiz julgou improcedente a denúncia. O julgamento havia ocorrido no dia primeiro do mesmo mês. As alegações que embasavam a sentença consistiam em que a denúncia era vaga, e o inquérito não provava que o denunciado tivesse praticado algum delito. O juiz, na sentença, reforçava a ideia de que a prática do espiritismo era um direito constitucional e absolvía o réu.

Por desrespeito à ordem pública estipulada, os praticantes do espiritismo científico e kardequiano também tiveram seus direitos proibidos no Código Penal da República e no Regulamento Sanitário de 1904. Para as autoridades policiais e médicas, eles estavam praticando o que denominavam de charlatanismo, exercendo ilegalmente a medicina, sem título legal e por meio das intervenções de espíritos, ou seja, por dons mediúnicos, categoria assim conhecida pela doutrina espírita científica. Para os executores do Código de 1890, o espiritismo, mesmo o chamado de científico, era considerado uma prática antissocial e anômica, não uma prática religiosa. À margem do projeto de salubridade da cidade, os espíritas podiam: sofrer das autoridades repressão; ter seus domicílios invadidos; ser processados criminalmente.

O Regulamento Sanitário de 1904 possibilitou maior centralização e maior poder de ação da Diretoria Geral de Saúde Pública. A centralização de órgãos foi extrema, ela possuía e comandava diversas seções e ações como: hospitais, lazaretos, profilaxia da febre amarela, Instituto Vacínico, delegacias de saúde, e o próprio Juízo dos Feitos da Saúde Pública. Uma rígida centralização e ações para efetuar uma remodelação da Cidade Federal, priorizando o seu centro propulsor, eram as propostas tanto da prefeitura quanto dos higienistas, sob a concordância do Presidente da República, Rodrigues Alves.

Em novembro de 1904, nesse cenário urbano, onde sanear era preciso, sendo necessárias melhorias nas condições de moradia, hábitos alimentares e de higiene,

⁹⁸Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, *Jornal do Commercio*, 06/10/1898.

“controlando-se o desvio e evitando-se a degeneração”⁹⁹ com um discurso radical embasado na higiene pública, foi aprovada a obrigatoriedade da vacina contra a varíola. A pregação liberal antiestadista atingiu seu ápice quando a vacinação obrigatória foi publicada, seguida de uma revolta popular, acompanhada de reações por parte da elite liberal e seguida pelos positivistas. Os liberais se colocaram contra a violação do princípio que assegurava a cada indivíduo a liberdade plena de acreditar ou não em um método profilático e de decidir o que era mais convincente para si mesmo, inclusive quando isso colocava o conjunto da sociedade em risco. A obrigatoriedade da vacina negava a liberdade individual. Segundo Schwarcz, além dos conflitos políticos que a vacinação obrigatória pôde suscitar, uma nova prática da medicina se enunciava, o objetivo médico foi transposto para a comunidade em lugar de tratar do indivíduo.

O médico higienista resvalava em áreas bastante desconhecidas, temas que inquietavam o conjunto da nação. Era pela doença que se explicavam o fracasso do país, restando apenas diagnosticar a origem desses males¹⁰⁰.

A vacinação compulsória encontrou grande resistência entre a população, uma grande parcela da comunidade negra tinha o entendimento de que as doenças possuíam uma dimensão não biológica, podendo ser provocadas por diversas causas sobrenaturais, fosse por castigos enviados pelas deidades ou mesmo por ancestrais. As doenças físicas tinham suas origens na violação dos tabus, no descumprimento dos deveres com as divindades, requerendo oferendas para aplacar o castigo. As mazelas físicas, sendo provocadas por essas causas, deveriam ser curadas por meios mágicos, a doença deveria seguir o seu curso natural sem interferências externas. Podemos supor que, entre a população negra, a compreensão de que as doenças, principalmente a epidemia da varíola, eram causadas por vontade das divindades, por castigo ou qualquer outra causa não biológica, decorria de uma tradição cultural, principalmente, porque nem todos os negros eram adeptos das religiões de matrizes africanas. O ambiente da época era mais sincrético, e a ideia de doença como castigo estava também presente no catolicismo popular, o que propiciou que a campanha da vacinação antivariólica encontrasse um importante empecilho para a sua atuação junto a essa população. Para Roger Bastide¹⁰¹, “a varíola é a prova da amizade da divindade, um sinal de Deus de tomar como ‘cavalo’ tal ou tal pessoa”, ou seja, a divindade marcava o filho escolhido, com as marcas

⁹⁹SCHWARCZ, Lilia Moritz. *op. cit.*, p.297.

¹⁰⁰SCHWARCZ, Lilia Moritz. *op. cit.*, p.303. A problematização da vacinação não é nosso objeto de estudo, deixemos maiores discussões para seus estudiosos.

¹⁰¹BASTIDE, Roger. Medicina e magia nos candomblés. In: RIBEIRO, René, e BASTIDE, Roger. *Negros no Brasil: religião, medicina e magia*. São Paulo: Escola de Comunicação e Artes, 1971, p. 14.

deixadas pela varíola no corpo. Entre os povos da África centro-ocidental, uma epidemia de varíola era um castigo que funcionava como purificador dos males de uma comunidade inteira, a tentativa de interromper a marca das “bolhas” era devastadora, implicando muitas mortes¹⁰².

Os inspetores sanitários eram os profissionais que tinham o contato direto com a população, cabendo-lhes a tarefa de fiscalizar o exercício ilegal da medicina e condenar os saberes considerados ilegítimos e bárbaros, associados às práticas populares de curas, combatendo os charlatães. Era sua competência fiscalizar a salubridade e a aplicação das vacinas, o que lhes possibilitava a “invasão dos domicílios” em nome da Higiene Pública. O exercício ilegal da medicina incluía as práticas espíritas que eram enquadradas como crime.

2.1.1 O caso Avellar

A *Gazeta de Notícias*, no dia 29 de junho de 1904, informava que o inspetor sanitário Dr. Sebastião Barroso da 7ª Delegacia de Saúde, sabendo que o “Sr. Vicente Avellar curava por meio de espiritismo e exercia também a medicina, dirigiu-se à residência de Vicente Avellar em São Christovão” para averiguações. Avellar residia à Rua São Cristovão, número 201, era brasileiro, pardo, casado, e provável ser professor de profissão pela repetição do termo nas publicações dos jornais, pois, antes de seu nome, encontramos a palavra “professor” nos artigos dos periódicos e nos processos sanitários e judiciais.

Vicente Avellar foi denunciado pelo inspetor sanitário à Procuradoria dos Feitos da Saúde Pública, com a suspeita do exercício ilegal da medicina e por prescrever medicamentos, por meio de práticas espíritas. No artigo 158 da legislação penal, ficou estabelecida a proibição de prescrição de receitas médicas pelos não habilitados ao exercício da medicina. Argumentava-se que a possibilidade pelos não habilitados de prescrever medicamentos poderia comprometer a saúde física e psíquica das pessoas.

Durante um ano, Vicente Ferreira da Cunha Avellar¹⁰³ tentou provar sua inocência junto às autoridades sanitárias, foi indiciado pelos artigos 156 e 157 do Código Penal e os artigos 250 e 251 do Regulamento Sanitário, o processo foi instaurado em 1904 e finalizado em 1905. O caso de Avellar foi um dentre muitos outros em que os praticantes de cura foram

¹⁰² BASTIDE, Roger. *op. cit.*, p. 14.

¹⁰³ Arquivo Nacional, Processo n.º. 924, Referência: BV.O.RMI. 0666, Supremo Tribunal Federal, Vicente Ferreira da Cunha Avellar.

levados aos tribunais de Justiça, por exercer a sua fé, atentando contra a Saúde Pública na perspectiva dos agentes do Estado. Muitas vezes, na maioria dos processos, havia certa tolerância à prática do espiritismo, sobretudo, quando a Constituição Federal era utilizada como instrumento de defesa para legitimar o exercício da liberdade religiosa. Segundo Maggie¹⁰⁴, quando eram encontrados alguidares, ervas, galinhas, pombas, velas, peles de bichos secas, pipocas etc. entre os materiais apreendidos, estes eram imediatamente considerados para o uso das práticas de sortilégio e magia, pois logo associavam essas pessoas com a feitiçaria.

O Dr. Sebastião Barroso, inspetor sanitário, em seu depoimento, declarou que, no sobrado da residência de Avellar, havia uma movimentação de pessoas, em idas e vindas e que, ao saírem da dita casa, entravam em uma farmácia existente no andar térreo, saindo levando pequenos embrulhos, que poderiam ser remédios. Dirigiu-se ao sobrado, acompanhado de três testemunhas, Luiz Rodrigues de Figueiredo, Frederico Martins dos Santos e Antonio Gomes, e relatou no processo:

[...] ali deparou com uma sala da frente, vasta e aparelhada de bancos e cadeiras, paralelamente alinhadas e defrontando uma mesa collocada sobre um estrado. Tinham dependurados nas paredes, quadros de imagens, retratos, cartazes com agradecimentos de curas feitas pelo prof. Avellar e os estatutos de uma sociedade scientifica “Estudos Philosophicos Jesus Nazareno”¹⁰⁵.

Nas infrações do Juízo Sanitário, as testemunhas arroladas como de acusação eram os mesmos que faziam os atos de flagrantes, eram os funcionários da Saúde Pública responsáveis por averiguar as denúncias; desempenhando, assim, dois papéis: um de agente da lei repressiva, ao adentrar nos locais, para apurar a veracidade das denúncias; e um segundo papel de testemunha do polo acusatório, na tentativa de provar a verdade de suas próprias ações. Retornando ao ato de flagrante, declarou ainda o inspetor que, ao chegar à porta do sobrado, encontrou uma mulher saindo da dita farmácia, que trazia um embrulho nas mãos e uma suposta receita, a senhora chamava-se Adelaide Drummond. Esta, na presença das três testemunhas, anteriormente citadas, disse ter procurado o professor, porque se encontrava doente, que ele curava por meios do espiritismo e prescrevia receitas, cujos medicamentos eram retirados no térreo do sobrado, em uma farmácia. Convencido de que ali, naquele lugar, havia uma transgressão à lei, o inspetor adentrou o sobrado, sendo

¹⁰⁴MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p.77.

¹⁰⁵Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 24/08/1904; Arquivo Nacional, Rio de Janeiro. Processo nº. 924, Referência: BV.O.RMI. 0666, Supremo Tribunal Federal, Vicente Ferreira da Cunha Avellar. Declaração do inspetor sanitário.

recebido por Vicente Avellar, Manoel Luiz Carrosa e Frederico Martins Santos, como transcreveu no relatório. Aqui, encontramos uma contradição, o inspetor declarou que Frederico Martins Santos o acompanhava como testemunha das averiguações, como poderia, ao mesmo tempo, estar com o professor Avellar no sobrado? Voltaremos mais tarde a esse questionamento.

Vicente Avellar foi convidado a prestar declarações às autoridades policiais sanitárias, suspeito pelo exercício ilegal da medicina, prática da magia, prática de ciências ocultas e espiritismo. O inspetor, após a sua declaração, solicitou a instauração de um processo-crime em junho de 1904, perante o Juízo dos Feitos da Saúde Pública, anexando o rol das testemunhas de acusação: Luiz Rodrigues de Figueiredo, Frederico Martins dos Santos, Antonio Gomes e incluindo o nome de Adelaide como testemunha. Não houve relato de objetos apreendidos no local, mas “documentos” foram anexados ao processo, retirados do sobrado. Não sabemos como o inspetor sanitário tomou conhecimento do exercício das artes de cura do professor Avellar, já que os artigos nos periódicos são posteriores às averiguações do inspetor sanitário. A “visita” do Dr. Sebastião Barroso ocorreu no dia 28 de junho de 1904, e o artigo publicado na *Gazeta de Notícias* é datado em 24 de agosto do mesmo ano, na seção “Tribunaes”, notícia sobre a “Infração Sanitária” e com o título *O professor Vicente Avellar*. Nessa data, o advogado de Vicente Avellar já aguardava resultado da Apelação. Tudo cercado de grande mistério e muitas contradições.

Nenhuma das testemunhas arroladas pela acusação compareceu, nem mesmo foram localizadas nos endereços fornecidos à Justiça Sanitária. O Sr. Edmundo de Almeida Rego, subprocurador dos Feitos da Saúde Pública, mandou que se intimasse Azevedo Lima para testemunhar. Quem era Azevedo Lima? Como aparece para ser intimado como testemunha, se não consta no rol anexado ao auto de infração? Também, seu nome não é mencionado no ofício da infração que origina o processo. Não compareceu para testemunhar, desapareceu do processo da mesma forma de surgiu, misteriosamente.

FIGURA 1 – Cópia digital da notícia sobre a infração sanitária do professor Vicente Avellar, *Gazeta de Notícias*, 24/08/1904.

A discussão não foi suscitada, levantando-se em seguida a sessão.

TRIBUNAES

Infração sanitaria

O PROFESSOR VICENTE AVELLAR

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

O caso é que o Dr. Sebastião Barroso, inspector sanitario, sciente de que o Sr. Vicente Avellar curava por meio de espiritismo e exercia tambem a medicina, dirigiu-se á residência do professor Avellar, em S. Christovão e alli deparou com uma sala da frente, vasta, aparelhada de bancos e cadeiras, paralelamente alinhadas e defrontando uma mesa collocada sobre um estrado.

Tinha, dependurados 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».

Convidado o Sr. Avellar a prestar declarações negou que exercesse a medicina ou praticasse a magia, sciencias occultas ou espiritismo, 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

quizes
170:1705
zonas; d
pela do C
pela da
— F
para 35
Horacia,
estaleiro
para o n
de Ferro
gamento
lino.
Prof
nha de c
— A
foi de 34
Contenci
Fazenda
Hygiene
Instrucã
Obras...
Patrimon
Policia a
Estr
Brasil
houtem
lindo ne
1.011:228
— Fc
focomoçã
convenie
do Engen
— A
ante-hou
com 2.60
sando 99
killogram
A renda
rente foi e

Fonte: Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 24/08/1904.

Os vizinhos fizeram uma declaração por escrito, que foi anexada ao processo, comprovando a fama do curandeiro, do grande número de pessoas que o procuravam em seus momentos de aflição das mazelas do corpo doente, dando crédito às práticas das artes

de curar. Um exemplar de um periódico – *A Fé* – é anexado aos autos. Na capa, constava o nome de Vicente Avellar como o redator-chefe. O endereço da redação do folhetim e do sobrado eram os mesmos, Rua São Cristovão, 201, Rio de Janeiro. Também foi anexado um cartaz que estava preso na parede da sala. Nesse cartaz, constavam as normas de consultas da Sociedade Científica de Estudos Filosóficos Jesus Nazareno. Esses documentos anexados pelo inspetor sanitário, segundo o entendimento do agente da lei, comprovavam a existência das práticas de curas e de espiritismo.

FIGURA 2 – Cópia digital da capa do periódico *A Fé*, constando o nome de Vicente Avellar como o redator-chefe.



Fonte: Arquivo Nacional. Processo nº. 924, Referência: BV.O.RMI. 0666, Supremo Tribunal Federal.

FIGURA 3 – Cópia digital de um cartaz, constando as normas de consultas da “Sociedade Científica de Estudos Filosóficos Jesus Nazareno”.

A FÉ

Xarope Peitoral Brazil

Propriedades Descobertas do Prof.

VICENTE AVELLAR

Este maravilhoso xarope tem a propriedade de curar todas as moléstias pulmonares, Bronchites, Asthma, Coqueluche e Pulmones. Com poucos vidros garante-se a cura completa e radical. Já sobre a 1.380 o número de doentes saíram, especialmente de coqueluche.

VENDE-SE ESTE INCOMPARAVEL REMEDIO

Na Rua do Senhor dos Passos, 192-A e na Rua S. Christovão

Preço de cada vidro 2.500

Pharmacia Senhor dos Passos

Nesta Pharmacia encontram-se todos os productos Pharmaceuticos nacionaes e estrangeiros de primeira ordem, as receitas são aviaadas por menos que em qualquer outro estabelecimento.

Rua do Senhor dos Passos, 192-A

Pharmacia Cruzeiro do Sul

HOMEOPATHICA

Nesta Pharmacia encontram-se todos os medicamentos homeopaticos da melhor dynamização, por preços excepcionaes

Rua da Constituição, 18

RIO DE JANEIRO

Balsamo Jesu

IMPORANTE, DISCO

Professor Vicente Avel

CURA RADICALMENTE A-ZERAR DARTOS, TUMORES E E DE EFFICACIA EXTRA SUPERIOR A TODAS POMADAS QUE POR AHI

PREÇO DE C

POT

Rua S. Christ

Papelaria Typographia "LUSITANA"

Grande sortimento de papeis para cartas, impressão, embria

OBJECTOS DE ESCRITORIO, LIVROS EM BRANCO E COLLEGIAES, DÉCALCOMANIES, CHROMOS DE FANTASIA, DE-SANTO

Executam-se todos os trabalhos typographicos com a maxima nitidez e brevidade

Notas, Facturas, Talões, Cartões, etc., etc.

por preços sem competencia possivel **22, RUA VISCONDE**

2181242-4

hig.8
h h 1

Fonte: Arquivo Nacional. Processo nº. 924, Referência: BV.O.RMI. 0666, Supremo Tribunal Federal.

O advogado de defesa alegou que o inspetor sanitário invadiu a casa do acusado, praticou atos de violência, cometendo abusos, convocando Avellar para prestar declarações, sem quaisquer tipos de esclarecimentos de quais seriam seus objetivos e quais denúncias teria ido apurar. Com todas as lacunas existentes, o processo seguiu seu rumo, e Vicente Avellar foi interrogado pelo juiz Eliezer Gerson Tavares, na Casa de Audiência do Juízo dos Feitos da Saúde Pública. O denunciado no interrogatório negou exercer a medicina em qualquer uma de suas formas, que não praticava a magia, ciências ocultas ou espiritismo. Afirmou que, no exercício do cargo de presidente da referida Sociedade, distribuía aos seus associados beneficências, cujas naturezas de procedências não soube explicar. Perguntado sobre os bancos e a mesa colocada sobre um tablado, ele explicou que eram usados para sua profissão e também usava o espaço para reunir os membros da “Sociedade Beneficente Científica Jesus de Nazareno”, negando ter ligação com a medicina e o espiritismo. Pode-se perceber que a declaração foi uma das estratégias de Avellar para fugir da repressão sanitária, pois, negando as práticas mágicas e do espiritismo, negava estar inserido nas infrações sanitárias previstas nos artigos 250 e 251 e nos crimes previstos pelo Código Penal, artigos 156 e 157.

Apontar as falhas no processo não significa realizar aqui uma análise jurídica dos procedimentos processuais penais, e sim, confrontar as alegações do advogado de defesa com as declarações do inspetor sanitário. O primeiro questionamento: se, realmente, a testemunha Adelaide estava com frascos de remédios e receita nas mãos, como esses objetos não foram apreendidos como prova do delito? Segundo o advogado de defesa, o inspetor não deixou escapar uma prova, ele não teria apreendido a prova pela razão de que ela seria imprescindível para comprovar a acusação. O advogado alegou que a referida prova, os remédios e a farmácia, nunca existiram, “porque só se deixa escapar algo que existe, não sendo o caso do frasco de remédio e da receita”, os quais o inspetor sanitário Dr. Sebastião Barroso descreveu no auto do flagrante, como sendo encontrados nas mãos de Adelaide.

Ainda segundo o advogado, na peça processual, era necessário que se transcrevesse o relato minucioso do flagrante, incluindo uma lista dos objetos apreendidos. Se o inspetor narrou que encontrou em posse da Sra. Adelaide uma receita e embrulhos na mão, que deduziu se tratar de medicamentos, por que ele acabou não os incluindo na lista de apreensões? Lembrando um dito jurídico transcrito por Maggie¹⁰⁶, “o que não está nos autos, não está no mundo”, ou seja, o advogado levanta a hipótese da real existência desses objetos e também da farmácia no andar térreo; na realidade, a dita farmácia nunca existiu. Segunda

¹⁰⁶ MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p.24.

questão: quem o denunciou? Na declaração do inspetor sanitário, ele não faz qualquer alusão de como chegou ao endereço do acusado. O terceiro ponto a ser levantado é como a testemunha Frederico Martins dos Santos encontra-se em dois lugares contraditórios: acompanhante do Dr. Sebastião Barroso, para averiguações (parte acusatória); e, ao mesmo tempo, no sobrado, ao lado de Vicente Avellar (parte da defesa), recebendo o inspetor sanitário. O quarto questionamento é de onde surgiu Azevedo Lima, mandado ser intimado para testemunhar pelo juiz da Justiça Sanitária, sem constar no ofício da infração sanitária e, muito menos, no rol das testemunhas? Esses questionamentos são lacunas que não foram preenchidas durante o processo e, mesmo assim, não o invalidaram. A última indagação: por que o professor Vicente de Avellar foi considerado culpado e sentenciado¹⁰⁷ com uma pena maior da que era prevista nos artigos 156 e 157? Foi condenado a sete meses de prisão celular e ao pagamento de multa de 583.333 réis. Joaquim José Ferraz e o Professor Avellar tiveram seus processos designados para o mesmo juiz, o Dr. Eliezer Gerson Tavares. Os dois advogados, Dr. Evaristo de Moraes, defensor de Ferraz, e Dr. Borges de Avellar adotaram a mesma linha de defesa, apoiando-se na Constituição Federal, mas o juiz teve entendimentos diferentes para cada caso, absolveu Ferraz e condenou Avellar.

Em 30 de junho de 1904, o advogado de defesa recorreu da sentença pelas lacunas existentes e pelo erro do tempo de prisão celular. Além dessas lacunas, o documento de “declaração dos vizinhos” abriu precedentes de dúvidas, um novo documento foi anexado pelo acusado, com afirmações contrárias às que constavam na primeira declaração. Este documento anexado foi assinado pelo seu vizinho, Silva Souza Pinto. No dia 31 de julho, o subprocurador dos Feitos, Edmundo de Almeida Rego, reiterou todas as acusações proferidas ao acusado, rejeitando o provimento da apelação de revisão criminal, retificando o tempo de prisão, para seis meses, como previsto em lei, e mantendo o restante da sentença. Finalmente, em 09 de outubro de 1904, o advogado de defesa, Dr. Borges, entrou com uma ação de Revisão Criminal, o processo foi analisado pelas autoridades judiciais e não mais pelo Juízo dos Feitos da Saúde Pública. O julgamento deste processo foi largamente discutido pelos juízes das Câmaras de Apelação, que, mais uma vez, aproveitaram a ocasião para “apreciar a forma do processo adotado pela Justiça Sanitária e a estabelecida pelo nosso Código Penal”¹⁰⁸, pois a forma com que os procedimentos dos processos do Juízo dos Feitos da Saúde Pública seguiam eram divergentes e infligiam aos ritos processuais seguidos na Justiça Criminal, tratando-se de um conflito dentro da própria estrutura do Estado.

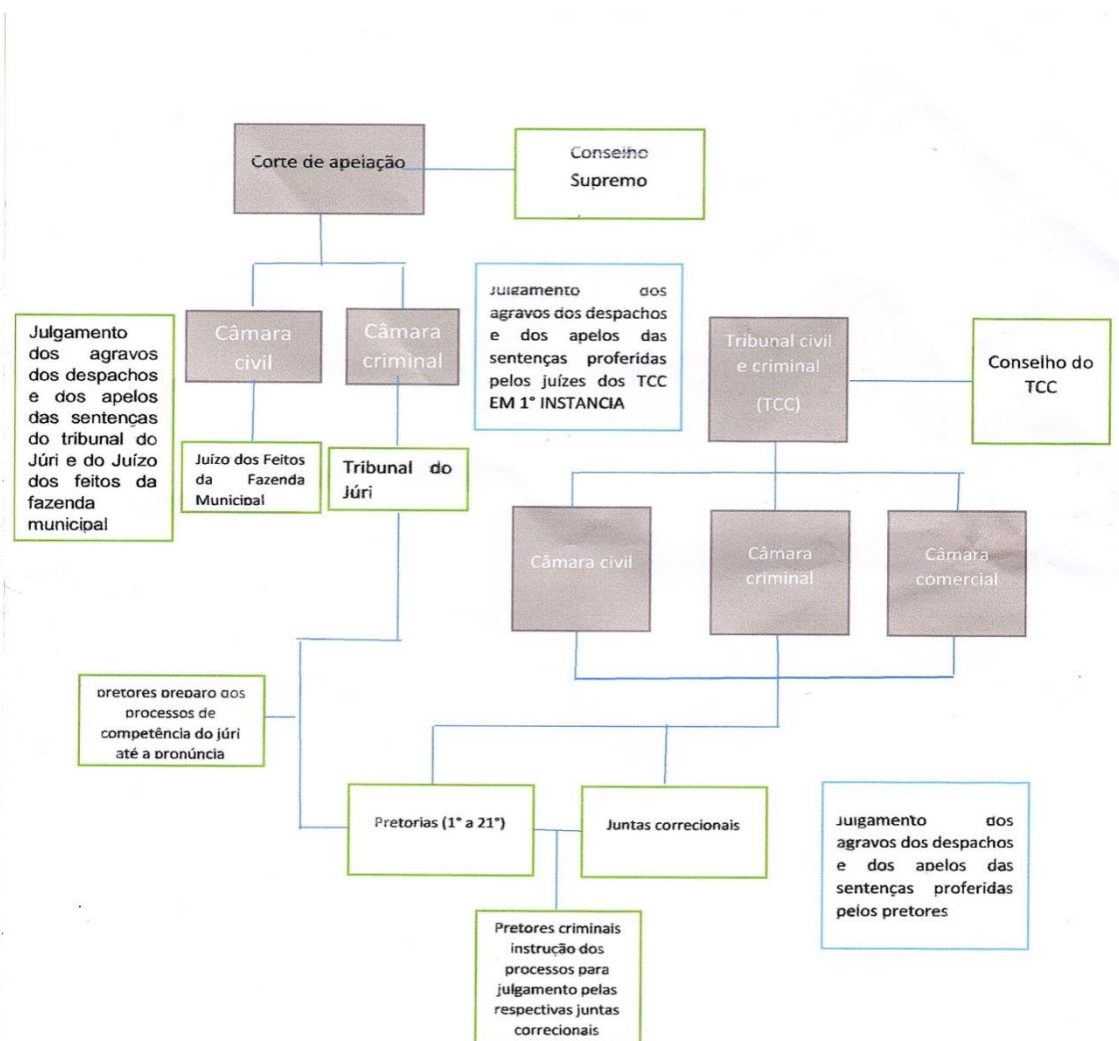
¹⁰⁷De acordo com os artigos 156 e 157 do Código Penal, a pena máxima para prisão seria de seis meses.

¹⁰⁸Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 24/08/1904.

Reis¹⁰⁹ escreve que já para Salvador, na segunda metade do século XIX, “as autoridades policiais, judiciais e até as políticas divergiam entre si sobre como tratar o candomblé, seus adeptos e clientes”, o que pode ser estendido às autoridades policiais, sanitárias e judiciais nas primeiras décadas de 1900, na Capital Federal, em relação às práticas populares de cura. Nosso praticante das artes de cura, Vicente de Avellar, obteve a revisão criminal favorável, ou seja, foi reconhecido que ele não praticava a magia e seus sortilégios, que não exercia ilegalmente a medicina e nem prescrevia remédios. No Juízo Sanitário, cabia ao acusado provar que suas práticas eram religiosas e não charlatanismo, práticas essas que deveriam ser combatidas em nome da saúde pública. A percepção do juiz era um fator decisivo na absolvição ou condenação do réu. Ele precisava ter o entendimento das categorias de religião e magia, do que figurava como crença e como exploração, resultando na equação de que o religioso era legal, e o ilegal seria charlatanismo. Os agentes do Estado alimentavam a ideia de que a ciência poderia e deveria regular os rumos da nação em todas as suas esferas, como defendiam médicos e juristas. Por outro lado, ao serem enquadradas nos “Crimes contra a Saúde Pública”, as diversas práticas mágico-religiosas contidas no grande guarda-chuva da categoria de “espíritas” não faziam parte do conjunto de saberes e práticas tidas como legítimas do ponto de vista jurídico.

¹⁰⁹REIS, João José. *op. cit.*, p. 26.

QUADRO 4 – Esquema da Organização Judiciária do Distrito Federal em 1890.



Fonte: Relatório de pesquisa da Proveniência; Pretorias do Distrito Federal – 1890/1940; Serviço de Gestão de Acervos Arquivísticos Permanentes (DGCON/SEGAP), Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro.¹¹⁰

¹¹⁰Disponível em: <www.tjrj.jus.br>.

2.2 SOB A ALÇADA DA JUSTIÇA CRIMINAL

O Regulamento Sanitário de 1904, desde que foi criado, sofreu vários questionamentos sobre sua inconstitucionalidade. O jornalista Gil Vidal escreveu no jornal *Correio da Manhã*, em 11 de março de 1904, um artigo intitulado “Códigos de Torturas”, ainda quando o regulamento tramitava no Congresso entre a discussão e sua aprovação. O artigo arguia a inconstitucionalidade do Regulamento. O artigo 72 da Constituição Federal de 1891 previa “a inviolabilidade dos direitos concernentes a liberdade, a segurança individual e a propriedade”, fatores que, segundo o autor do artigo, confrontavam-se com as normas estipuladas no Regulamento Sanitário. No ano de 1907, os jornais cariocas revelavam possíveis iniciativas da Diretoria Geral de Saúde Pública, para extinguir a Justiça Sanitária.

Em 1910, Dr. Florentino de Paula entrou com um *habeas corpus*, o juiz Pedro Lessa¹¹¹ foi o relator designado para apreciar o remédio jurídico. Este magistrado fundamentou o acórdão no Supremo Tribunal Federal: “Inconstitucionalidade a aplicação de multas contidas no Regulamento Sanitário, que foi organizado pelo poder Executivo, visto só o poder Legislativo, ter competência para criar leis, aplicar multas e penas”, o que revelava a tensão existente entre o Executivo e o Judiciário nos primeiros anos do século XX.

O juiz Salvador Correa de Sá Benevides comungava das mesmas ideias do Dr. Florentino de Paula, que o Regulamento Sanitário de 1904 infligia a Constituição, o que era aceito pela maioria dos juízes. O Juízo dos Feitos da Saúde Pública fora criado e regulamentado por decretos presidenciais. Sendo um órgão do Poder Executivo¹¹², o conflito ocorreu, de fato, entre dois poderes, os juízes da alçada criminal encaravam esse juizado especial como um órgão que estava avançando sobre a jurisdição da primeira instância e adentrava na competência do Poder Judiciário.

Diante desses conflitos, o Decreto 9.263 de 28/12/1911 reorganizou a justiça do Distrito Federal e incorporou a Justiça Sanitária ao Poder Judiciário, ou seja, extinguiu o Juízo dos Feitos da Saúde Pública como um juízo de primeira instância e independente. A partir de 1912, os processos referentes às questões sanitárias passaram a ser julgados em

¹¹¹Arquivo Nacional, Referência: BV.O. HCO. 1438, *Habeas Corpus*, 1910. Suplicante: Florentino de Paula, Supremo Tribunal Federal.

¹¹²Relembrando, o Decreto Presidencial 1.151, de 05/01/1904 criou o Juízo dos Feitos da Saúde Pública com competência exclusiva no Distrito Federal; O Decreto presidencial 5.156, de 08/03/1904, definiu as atribuições do Governo e regulamentou o Juízo Sanitário e as suas competências.

outras varas judiciais criminais. Segundo Schritzmeyer, as autoridades policiais desempenhavam um papel importante e disciplinador no “novo contexto urbano brasileiro”, interferindo diretamente na coleta das informações oferecidas pelos acusados e testemunhas, pois, quando transcritas as informações coletadas nos interrogatórios, muito das convicções dessas autoridades estavam subentendidas. “Tal peso é reconhecido, até hoje, por muitos profissionais do Direito que concluem ter a polícia ‘uma posição de superioridade’ em relação ao sistema judiciário, visto que promotores e juízes só examinam o material por ela fornecido”¹¹³.

A abordagem jurídica dos ilícitos, previstos como curandeirismo e charlatanismo, classificava-os como crimes “de perigo” e “não de dano”, isto é, bastava a probabilidade de causar o dano, não existindo a necessidade de o dano ser consumado. A prática do curandeirismo já constituía o delito, porque criava a possibilidade de a vítima ter a sua saúde prejudicada. Dois pontos eram significativos para que as autoridades policiais, sanitárias e judiciais considerassem a inserção nos artigos 156 e 157: um era a exigência de pagamento ou aceitação de valores pelos atendimentos dos diversos ofícios de cura, o que, muitas vezes, contribuía para classificá-los pelo uso de magia maléfica, charlatanismo; o segundo ponto era quando as práticas de curas entravam no “campo da medicina”, seriam consideradas nocivas e condenadas, inseridas no exercício ilegal da medicina, previsto no artigo 156. Já o artigo 158 condenava à prisão de seis meses até um ano quem “ministrasse ou prescrevesse uma substância de qualquer dos reinos da natureza”. Se a prescrição resultasse em morte do paciente, o curandeiro seria condenado a uma pena que poderia chegar a 24 anos de prisão.

Os três artigos do Código de 1890 poderiam parecer, a um primeiro momento, semelhantes, repetitivos e absorvidos um pelo outro, quando fossem cumulados para tipificação do delito, mas guardavam especificidades que requeriam ser esclarecidas à luz da doutrina jurídica. Segundo os juristas da época, não havia um consenso comum em interpretá-los, duas correntes doutrinárias eram seguidas, o que se refletia diretamente nas decisões processuais. Castro¹¹⁴ afirmava que “não cometia crime o que invocasse espíritos para cura de doentes”, alegando que, da mesma forma, atuava o padre, quando apelava ao mundo da fé, por meio da intercessão dos santos, não sendo punido por isso. Reconhecia que o espiritismo podia ser fraudulento, quando usado para fins lucrativos, iludindo a boa-fé ou abusando da credulidade das pessoas. Alguns juristas entendiam que o preceito

¹¹³SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégios de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004, pp. 68-69.

¹¹⁴CASTRO, Viveiros de. *Jurisprudência criminal*. RJ: Livreiro Editor, data ilegível, pp. 220 e 221.

constitucional revogara o artigo 157 do instrumento legislador penal, permitindo a prática do espiritismo, o Código Penal Republicano era de 1890, e a Constituição Federal, de 1891.

Francisco José Viveiros de Castro¹¹⁵ foi um juiz oriundo da escola de Recife que, antes da magistratura, atuou como promotor público, tendo ocupado, também, o cargo de presidente da província do Maranhão nos últimos anos do Império. Os estudos desse magistrado revelam a inquietação das autoridades públicas e dos intelectuais com a ameaça da “anarquia” das raças, das classes e dos sexos. Viveiros era seguidor da escola positivista de Direito Penal em oposição à tradição brasileira do Direito Clássico. Formava uma elite em meios a um grupo de profissionais liberais que se consideravam qualificados para diagnosticar e remediar os males sociais que obstruíam o progresso nacional.

A conceituação jurídica de feitiçaria e bruxaria, no entender do jurista Macedo Soares, era a de que o feiticeiro iludia os crentes no processo de cura, ao tempo que o curandeiro exercia a cura, de fato, entretanto em precárias condições legais¹¹⁶, ou seja, o curandeiro atuava como agente de cura, de forma primitiva, grosseira e sem preparo científico. No seu entender, da magia negra, surgiu a feitiçaria ou a bruxaria, que criou raízes nas classes inferiores. Para ele, feitiçaria e magia eram equivalentes, “o feiticeiro é o mágico que conhecendo os segredos da magia, faz uso dela com o intuito de molestar ou prejudicar os seus sentimentos, de incutir terror, ou tornar-se objeto do terror”¹¹⁷.

Para se caracterizar o delito da prática de espiritismo e da magia e seus sortilégios, seria necessário o preenchimento de alguns requisitos legais, tanto para Galdino Siqueira, quanto para Viveiros de Castro:

- 1) a intenção fraudulenta do agente de adquirir para si lucro, um proveito em prejuízo da vítima, locupletando-se de jactura alheia na tecnologia do nosso Código Penal;
- 2) que o agente tenha usado de falso nome, falsa qualidade, falsos títulos, de qualquer manobra fraudulenta, de qualquer ardid para captar e iludir a confiança da vítima;
- 3) o resultado da operação, o lucro ilícito obtido com prejuízo da vítima¹¹⁸.

O jurista Nelson Hungria discordava de Viveiros de Castro¹¹⁹, pois considerava que a religião e a magia não estavam amparadas pela Constituição, pois, no instrumento legal, não

¹¹⁵SILVA, Carolina Rabelo Moreira da. Francisco José Viveiros de Castro: sexualidade, criminologia e cidadania no fim do século XIX. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/ UNIRIO, p.17.

¹¹⁶SOARES, Oscar Macedo. *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*. (Comentários de Macedo Soares), 6. ed. RJ: Livraria Garnier, 1904, p. 217.

¹¹⁷*Ibidem*.

¹¹⁸SOARES, Oscar Macedo. *op.cit.*, p. 221.

havia referência a qualquer das duas categorias. Conforme pensamento de Hungria¹²⁰, os atos religiosos de magia, como os atos religiosos do espiritismo, não estavam abrangidos pelo preceito incriminador, que só punia as práticas religiosas executadas com os fins mencionados na lei. Discordava também de Viveiros em relação aos comentários que introduziam novos elementos ao tipo descrito no artigo 157. O preceito legal não previa vantagem pecuniária, os analistas da lei não poderiam impor um requisito não descrito literalmente na lei. Também não se justificavam as alegações discriminatórias de religião. Puniam-se aquelas práticas religiosas que objetivassem os fins mencionados na lei.

O simples culto estava protegido, entretanto, não eram toleradas práticas fora de fins religiosos, as quais, na maioria das vezes, não eram entendidas pelos juristas. Hungria¹²¹ estabelecia que, na expressão “magia e seus sortilégios”, sendo ampla e indefinida, englobavam-se quiromancia, oniromancia, necromancia, ornitomancia, aritmomancia, eletriomancia, no seu entender, todas criminosas, quando praticadas com os fins previstos na lei, de fraude, embuste e charlatanismo. Enquanto algumas sentenças eram favoráveis aos acusados, inocentando-os, “tratando-se a questão de matéria de crença e de fé religiosa”¹²², por entender que a Constituição os amparava, outras reconheciam que as práticas traziam danos para a saúde pública, muitas vezes, sendo ministradas substâncias desconhecidas e por pessoas desabilitadas para o exercício da medicina. Os próprios juristas discordavam entre si de como aplicar o preceito legal.

O *caput* do artigo 156 prescrevia que era ilícito: “Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária, ou a pharmacia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”¹²³. Segundo a doutrina jurídica, os crimes previstos no artigo 156 e 158 não se confundiam, o exercício ilegal da medicina previa a prática sem habilitação legal do magnetismo animal, como conduta criminosas. “O magnetismo animal, também chamado de mesmerismo, era o emprego de um fluído magnético, transmitido de um homem sobre outro homem, um tipo de transmissão energética”¹²⁴, muitas vezes, essa transmissão de fluidos magnéticos era realizada por meio da imposição das mãos do curador sobre aquele que estava doente, essa transferência energética era realizada através do sistema psíquico – o conjunto dos

¹¹⁹ HUNGRIA, Nelson. *Compêndio de Direito Penal*. RJ: Livraria Jacyntho, 1936, pp. 230-231.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² SOARES, Oscar Macedo. *op. cit.*, pp. 323, 324 e 325. Sentença publicada no D.O. de 23 de fevereiro de 1906.

¹²³ Coleção Leis do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

¹²⁴ QUEVEDO, Oscar G. *Curandeirismo: um mau ou um bem?* São Paulo: Loyola, 1976, p.165.

fenômenos da hipnose e da “hetero-sugestão”¹²⁵, como era entendido à época. Para evitar a exploração da credulidade pública, incriminou-se a prática do magnetismo animal sem a devida habilitação legal. A prática ilegal do magnetismo animal¹²⁶ classificava-se como um crime de perigo, pois se presumia a possibilidade de dano no fato constitutivo do delito, ou seja, ao ser constatada a prática do artigo 156, o acusado já estava praticando o crime, o resultado da ação dele era presumido. Por outro lado, o artigo 156 também era visto como um crime coletivo, uma sucessão de ações idênticas que a lei reprimia como crime único, quando apresentava caráter de habitualidade. A prática terapêutica do magnetismo animal, conforme Peixoto, poderia trazer resultados desastrosos, mas que seriam indiretos, vindos da ausência ou retardamento da busca por assistência médica adequada pelo doente.

Os juristas justificavam a tipificação do artigo 158, a prática do curandeirismo, como aquela que visava a englobar os “embusteiros, rudes, escopo diverso do pretendido pelo artigo 156”¹²⁷. A partir da leitura dos dois artigos, 156 e 158, podia-se indicar que a prática do curandeirismo estava sendo punida no artigo 156, o qual prescrevia o exercício ilegal da medicina sem certificação legal, ou seja, o agente teria a habilitação profissional médica, mas lhe faltava a legalização. No artigo 158, encontramos:

Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o officio denominado Curandeiro¹²⁸.

A linha entre esses dois artigos era tênue, mas eles não se confundiam e nem o Código punia duplamente. Seguindo os entendimentos dos juristas, ofício de curandeiro dispensava qualquer formação oficial e era exercida por pessoas incultas, que ministravam ou prescreviam garrafadas, raízes, banhos e chás de ervas. Segundo Macedo Soares¹²⁹, o legislador, ao usar o termo “ofício de curandeiro”, assim o fez para diferenciar a prática do curandeirismo da prática médica, um instrumento legal de legitimação dos médicos. Diferenciava também das práticas espíritas pelos métodos empregados para execução do delito: enquanto o curandeiro utilizava, em suas atuações de curas, a prescrição de substâncias naturais, o espírita fazia uso dos rituais espíritas e da magia.

¹²⁵HUNGRIA, Nelson. *op.cit.*, p. 224.

¹²⁶PEIXOTO, Isadora Durval. Superstição e crime no Brasil. *Revista dos Tribunais*, São Paulo, 1980, p.112.

¹²⁷QUEVEDO, Oscar. *op.cit.* p. 168.

¹²⁸Coleção de Leis do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

¹²⁹MAGGIE, Yvonne. *op.cit.*, p. 134.

Os aparatos sanitários e policiais continuavam a sua batalha frente a tudo que eles consideravam charlatanismo. Cabia sempre ao acusado provar que suas práticas de curas eram religiosas e não fruto de fraudes, charlatanismo ou feitiçarias. Em 02 de janeiro de 1920, o Decreto 3.987 criava o Departamento Nacional de Saúde Pública, constituindo mais um órgão de controle da Saúde Pública, oficializando o que já era realizado de fato, reafirmando a permissibilidade de adentrar qualquer domicílio em nome da higiene e saúde pública. Como novidade, trazia a organização de uma perícia especializada sobre os objetos apreendidos nas ações repressivas da polícia, com o objetivo de provar que esses materiais seriam ou não utilizados em práticas de feitiçaria.

Juntos, policiais e peritos constroem não só uma descrição minuciosa nas práticas atingidas por ações repressivas, como supõem a possibilidade de categorizá-las e de situá-las em relação àquelas que estariam a salvo de medidas legais. Papel privilegiado coube aos peritos: partindo da descrição oferecida pelo auto de flagrante e da análise dos objetos apreendidos, eles constroem uma narrativa convincente, que procura provar a realidade dos crimes através da materialidade dos fatos. Em função disso, seus pareceres não são apenas importantes para o destino do réu, mas constroem e reproduzem categorizações que serão incorporadas pelo discurso de promotores e juízes¹³⁰.

A perícia dos objetos constituiu uma estratégia de combate aos curandeiros/feiticeiros na construção da ilegitimidade das práticas mágicas. Os peritos quase sempre são funcionários públicos ou policiais, na verdade, são mediadores entre os acusados e as autoridades judiciais. A perícia serviria como forma de convencimento do que é lícito ou ilícito, legitimando a materialização da magia por meio dos objetos apreendidos, influenciando, na maioria das vezes, nas decisões dos juízes. Ao verificar os processos crimes sobre os delitos inseridos contra a saúde pública, até a década de 1920, nos relatos dos agentes sanitários e policiais das prisões em flagrante, os termos utilizados para descrever as prisões eram “espiritismo”, “curandeirismo”, “exercício ilegal da medicina”, “magia”, consideradas categorias descritas no caput dos artigos 156, 157 e 158 do instrumento legislador penal. A partir desse período, surgem categorias que não estavam previstas no Código Penal, nem mesmo no Regulamento Sanitário, tais como “baixo-espiritismo”, “macumba”, “canjerê”, “candomblé”, “magia negra”. Para um olhar republicano, os cultos de matrizes africanas foram observados como ameaçadores e

¹³⁰GIUMBELLI, Emerson. “O baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. Vol. 9, nº, 19, jun/2003. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832003000100011>.

merecedoras de repressão, para os intelectuais da República, os negros não existiam enquanto membros ou descendentes de nações africanas a serem reconhecidas social e politicamente.

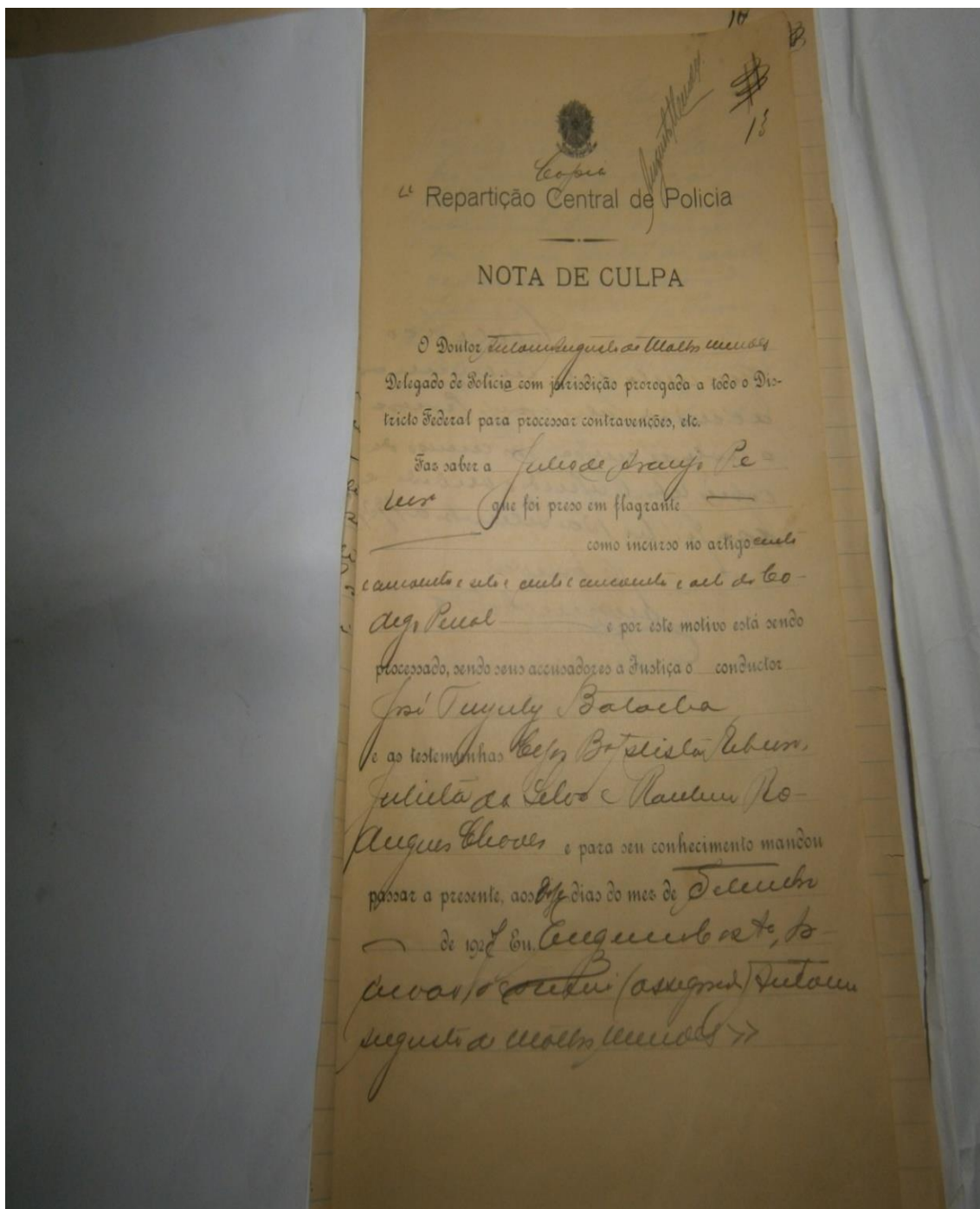
Na casa situada na Rua Dorothea Eugênia, 139, no bairro de Todos os Santos, morava Júlio Araújo Pereira¹³¹, um preto baiano, conhecedor dos mistérios da magia, vivendo na localidade por mais de três décadas. Um de seus vizinhos, Romulo Rodrigues, fez a denúncia que levou a polícia até a casa de tio Júlio, como era conhecido. O vizinho denunciante disse que, desde muito tempo, sabia das artes de cura e feitiçaria de Júlio, que sua mãe morava nas proximidades da casa dele, onde fora criado. Na primeira quinzena do mês setembro de 1927, o investigador de polícia, Sr. José Tuyuty Batalha, dirigiu-se ao endereço mencionado e prendeu Júlio de Araújo Pereira em flagrante, dando-lhe voz de prisão,

[...] no dia 12 de setembro corrente, cerca de 12 horas, foi ali preso em flagrante, justamente quando atendia a Julieta da Silva, que doente de um ouvido, se achava deitada numa cama, estando o denunciado ao seu lado, a resar para curar-lhe o órgão afetado. Em poder do acusado em sua residência, foram apreendidos além 90\$ em dinheiro, vários objetos que segundo o laudo de fls. 22, são empregados no *candomblé ou macumbas*. [...] que o denunciante seja processado e julgado de acordo com o artigo 157 do Código Penal [...]. (grifo nosso)¹³²

¹³¹Arquivo Nacional, Processo nº. 2313, caixa 1775, 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927, Júlio de Araújo Pereira. Esse processo foi estudado por Maggie (1992).

¹³²Laudo de denúncia contra Julio de Araújo Pereira, Arquivo Nacional, Processo nº. 2313, caixa 1775, 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927.

FIGURA 4 – Fotografia da Nota de culpa de Júlio de Araújo Pereira

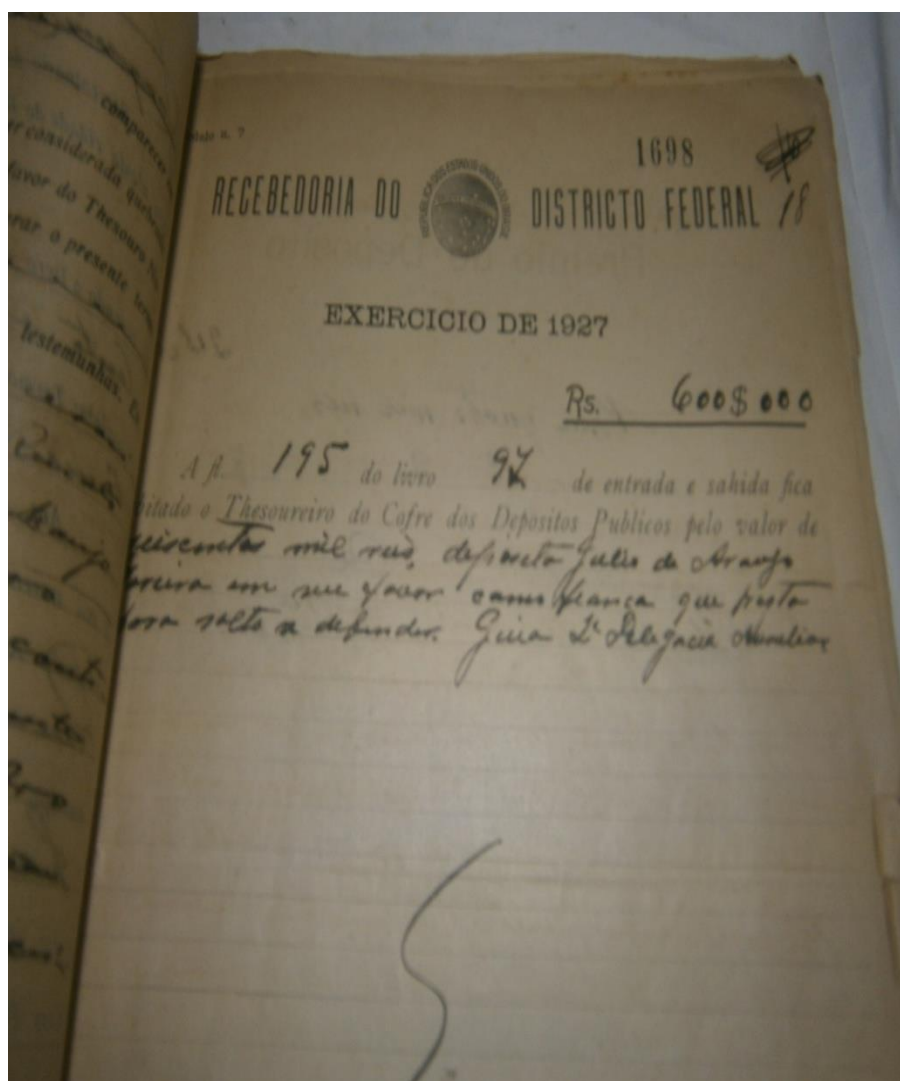


Fonte: Arquivo Nacional, Processo n.º. 2313, caixa 1775, 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927.

Em 28 de novembro, o inspetor apresentou a denúncia, solicitando providências legais e cabíveis contra Júlio, sendo-lhe dado nota de culpa e encaminhado ao interrogatório, o qual aconteceu no dia 03 de dezembro. Júlio de Araújo Pereira, preto, natural da Bahia, solteiro, 69 anos, cozinheiro de profissão, mas, na ocasião, desempregado, era filho de

Bruno de Araújo Barcelar e de Esperança Leocádia da Conceição, residente no mesmo endereço há mais de 30 anos. O denunciante disse que morava com sua mãe na mesma localidade e, desde pequeno, conhecia o acusado como feiticeiro, que já aconteceu de presenciar “cenas degradantes praticadas pelo indivíduo conhecido pelo vulgo de Tio Júlio”. Afirmou que, outras vezes, já “avisou” a polícia, mas, desta vez, resolveu acompanhar as averiguações das autoridades, para se certificar de que a autoridade policial iria tomar as providências cabíveis. No interrogatório do acusado, não lhe foi perguntado se ele era curandeiro, feiticeiro ou se exercia ilegalmente a medicina. Diferente dos demais casos, esta pergunta não deve ter sido feita, em decorrência de já existir a perícia dos objetos, o que indicava um avanço técnico nos processos de reconhecimento e repressão à feitiçaria.

FIGURA 5 – Fotografia do valor da fiança de Júlio de Araújo Pereira



Fonte: Arquivo Nacional, Processo nº. 2313, caixa 1775, 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927.

Perguntou-se sobre o seu nome, filiação, idade, endereço, profissão e, depois, se ele conhecia as testemunhas, se tinha algo contra elas e se a denúncia era verdadeira, Júlio respondeu “não” às três últimas indagações. A última parte do interrogatório indagou se ele queria fazer alguma declaração, ao que solicitou que, no tempo legal, seu advogado responderia todas as indagações por escrito. Tio Júlio recolheu aos cofres públicos a importância de Rs 600\$000¹³³ como fiança, o que supomos ser uma importância elevada para época.

Durante a prisão em flagrante, vários objetos foram apreendidos tidos como próprios para feitiçaria e “macumba”,

[...] um chicote em forma de espanador; retalhos de cetim vermelho, retalhos de cetim branco; 100 pedaços de gis conhecido entre os espíritas por “pemba”; 3 argolas de metal, 3 colares coloridos, um de cor verde, 4 penas brancas, uma cobra pendurada com pó de pemba, uma faca de cabo preto, um facão afiado com cabo de madeira, 12 potes, duas foices pontiagudas, uma peça de cadarço, 4 favas secas, velas de cera, 16 cravos da Índia, 16 caramujos, uma pedra de carvão vegetal, várias outras coisas [...]¹³⁴.

Os objetos foram enviados aos peritos, João Antonio Borges e Gastão Alves de Souza, para exame. Eles precisavam responder a três questões. Primeira pergunta: quais os objetos submetidos a exame? Os objetos avaliados foram: uma tábua para ponto de riscado, uma trouxa de pano vermelho, contendo um “despacho” composto de um leque de papel ordinário e velho; uma pedra de carvão, vários caroços de abóbora, cinzas, ervas e uns embrulhos de papel amassados, fortemente amarrados com barbante; um embrulho menor de papel contendo um pão, pedaço e restos de comida, doces deteriorados e uma figa pequena de guiné. Existe aqui uma diferença entre o rol dos objetos que foram apreendidos pelo investigador e os que foram entregues para a perícia. Será que o investigador não listou todos os que foram apreendidos? Podemos supor que sim, ou não foram todos os objetos apreendidos enviados para perícia?

Segunda indagação: qual a aplicação dos objetos submetidos a exame? Para os peritos, os materiais examinados eram aplicados nos trabalhos de baixo-espiritismo, mais “conhecidos como magia negra”, “utilizados para fins maldosos ou perversos”. Eram usados em “macumbas ou candomblés” e serviam como “armas de efeito para iludir e encantar”.

¹³³Hoje, o valor aproximado seria de R\$ 7.380,00 (sete mil, trezentos e oitentas reais). Disponível em: <<http://www.moedasdobrasil.com.br?moedas/reformas.asp>>.

¹³⁴Arquivo Nacional, processo nº. 2313, caixa 1775, 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927, Júlio de Araújo Pereira.

Terceira questão: o que se denomina candomblé ou macumba? Na resposta, foi dito que o Candomblé ou macumba eram reuniões de baixo-espiritismo, feitos clandestinamente, dirigidas por indivíduos que se dizem “pai de santo”, tratando com espíritos de aparências com caboclos, que são reconhecidos e atraídos para lá, por pontos riscados à pomba, sob o assoalho ou em tábuas, ou por cantigas significativas. “Nessas reuniões, são realizados tratamento de curas, melhoras de vida, aproximação de pessoas; porém todos os trabalhos são cobrados”. As manifestações espirituais sejam de “caboclos com ligação com a África ou as que são enviados de santos” seriam feitas espetacularmente sob a direção do “pai de santo”, que era o chefe da macumba ou do candomblé¹³⁵.

Pela primeira vez, encontramos a referência a um líder religioso de culto de matriz africana com a denominação de “pai de santo”, aquele que detém o conhecimento dos ritos mágicos, uma pessoa que coordena os rituais de magia. As respostas dos peritos estão entre aqueles que conhecem os rituais, a nomeação ritualística dos objetos, usam palavras pertencentes ao universo dos que “estão dentro”, eles narram dando significados aos objetos. A perícia tem a função de traduzir, explicar, classificando tipos de rituais mágicos e formas de curas, dando significados a categorias utilizadas por meio da ideia de feitiçaria como prática mágica para produzir malefícios. Para Maggie¹³⁶, os peritos eram, possivelmente, policiais ou funcionários públicos oriundos de estratos sociais baixos, pertencentes à mesma classe da maioria dos acusados nos processos, compartilhando, assim, as mesmas concepções sobre as práticas mágicas.

Na estrutura dos processos dos delitos previstos nos três artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, aqueles que fazem as averiguações se tornam testemunhas de acusação. O investigador José Tuyuty Batalha alegou que flagrou Júlio jogando “busíos” sobre uma tábua riscada a giz, fazendo rezas e passes sobre uma moça que estava deitada ao lado do acusado, doente do ouvido. Achou em sua busca objetos para a prática da feitiçaria. Foram listadas três testemunhas de acusação, dois investigadores policiais José Tuyuty, o próprio investigador que deu voz de prisão ao acusado, Cesar Baptista Ribeiro, um funcionário do Telégrafo Nacional e Paulino Rodrigues Chaves, todos acompanharam o investigador na investida à casa do indiciado. Nas razões preliminares apresentadas pelo Dr. Edmundo José Vieira, advogado de defesa, consta o rol das testemunhas de defesa: Mario Joaquim Gonçalves, Antonio Ferreira e Edgar José Correa, todos eram empregados no comércio. No

¹³⁵Arquivo Nacional, processo nº. 2313, caixa 1775, 6ª Vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927, Júlio de Araújo Pereira.

¹³⁶MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, p. 160.

processo crime, não consta o interrogatório das testemunhas. A sentença proferida pelo Juiz de Direito, Edmundo de Oliveira Figueiredo, absolveu-o por prescrição de prazo. Tio Júlio foi preso em 12/9/1927 e a decisão judicial final é datada de 18/09/1928, o delito previsto é apenado com seis meses de restrição da liberdade, o andamento processual levou tempo maior que o estipulado em lei. O tramite do processo não poderia ser maior que o tempo previsto como pena aplicada ao delito.

Em 1927, foi criada a Comissão do Delegado Augusto Mattos Mendes, para reprimir o baixo-espiritismo, e as perícias técnicas dos objetos apreendidos nas batidas policiais ficam mais elaboradas¹³⁷. Com a missão atribuída pela chefia da polícia, Mattos Mendes promoveu uma verdadeira “caça aos bruxos”, uma campanha de repressão às práticas ao baixo-espiritismo, curandeirismo, charlatanismo, em todo o Distrito Federal. Ainda conforme Maggie, o relatório do chefe de polícia, Coreolano Góes Filho, ao Ministro de Justiça, Sr. Augusto de Viana do Castilho, sobre as atividades de 1927, reconhecia:

[...] muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do “baixo-espiritismo”, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública; enquanto maiores precisões legislativas não se estabelecem, fica a cargo das autoridades policiais fazer a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercância¹³⁸.

Ainda no relatório, Dr. Coreolano disse que era necessário restringir a atuação dos curandeiros, que “infestam” a cidade, precisando purificar, despoluir, higienizar a Capital Federal. Os feiticeiros eram poluidores e, por isso, deveriam ser punidos. Na mesma comunicação, o chefe de polícia enfatizava a necessidade de se criar instrumentos e leis que regularizassem o combate aos falsos espíritas:

O Capítulo dos crimes contra a Saúde Pública tem grande interesse para a polícia. Muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo-espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública [...] O charlatanismo professado por pseudo curandeiros, adivinhos e hierofantes que mercadejam beberagens nocivas e vaticínios ilusórios, não vinha despertando a atenção que se impunha a uma polícia emprenhada em desobrigar-se de suas atribuições¹³⁹.

¹³⁷MAGGIE, Yvonne. *op.cit.*, p. 154.

¹³⁸MAGGIE, Yvonne. *op.cit.*, p. 45.

¹³⁹Arquivo da Cidade, Rio de Janeiro, DF 81-4-35. Relatório do Chefe de Polícia do Distrito Federal, Dr. Coreolano de Araújo Goés Filho, enviado ao Ministro de Justiça e Negócios Interiores, Augusto Vianna do Castilho.

Segundo Coreolano, eles se autodenominavam espíritas, alegando que os atendimentos eram por “pura caridade”, sem cobrança de qualquer valor monetário. O que poderia ser uma estratégia para driblar a repressão policial. Na concepção das autoridades, uma das caracterizações do baixo-espiritismo era a obtenção de vantagens financeiras, ou seja, a cobrança pelas consultas ou atendimentos. No entendimento e decisões da Justiça, aconteciam debates intensos e subjetivos sobre a forma legítima ou ilegítima da prática do espiritismo. Nesse momento, os espíritas kardecistas caminhavam para uma unidade em torno da Federação Espírita do Brasil, FEB, o que lhes garantiu uma maior representatividade e reconhecimento das autoridades.

Nesse mesmo ano de 1927, outra perícia foi instituída, a perícia médica, que visava a atender os consulentes dos diversos praticantes de curas, indiciados como curandeiro/feiticeiro ou pelo exercício ilegal da medicina. Essa perícia era monopólio da classe médica. As perguntas eram diferenciadas daquelas respondidas pelos peritos dos objetos apreendidos nos flagrantes. Eram três questões: a primeira, se o paciente se encontrava em bom estado de saúde física e mental; a segunda, se o paciente fosse submetido a tratamento médico adequado, poderia se curar? E a terceira, se era prejudicial ao estado do paciente ter tido tratamento pelo falso espiritismo? As respostas a essas querelas eram agravantes ao ilícito da penalidade em que o indiciado estava inserido e, de certa forma, também contribuía para provar a materialidade do delito.

A população negra e pobre – como os adeptos das religiões de matrizes africanas – tornou-se alvo das ações policiais preocupadas em reprimir as práticas populares de curas, dando continuidade à repressão que se instituiu no Brasil antes da Constituição de 1891. Retornando à resposta da carta da FEB enviada ao Ministro da Justiça¹⁴⁰ em 1890, onde ele escreveu que o baixo- espiritismo se referia às práticas relacionadas às crenças afro-brasileiras, o discurso do Ministro deixa claro que as práticas mágicas religiosas negras deveriam ser abolidas em nome da Saúde de Pública. No Judiciário, os processos criminais da primeira República revelaram que a jurisprudência brasileira não poupou os praticantes das artes de curas que se manifestavam no universo das culturas populares, principalmente, de matrizes africanas, criando, assim, instrumentos legais de opressão que legitimavam as ações dos agentes policiais mediante as práticas mágico-curativas.

¹⁴⁰Consta no I Capítulo, no subitem – Baixo-espiritismo. Arquivo Nacional. Correspondência do Ministro da Justiça, caixa 2345, de 1890.

CAPÍTULO 3

VALE O QUE ESTÁ ESCRITO: A CATEGORIA CURANDEIRO/FEITICEIRO NA IMPRENSA DA BELLE ÉPOQUE

Os títulos das matérias jornalísticas no período pesquisado, c.1889 - 1927, chamavam a atenção para as mais diversas atuações dos praticantes de curas, muitas vezes, utilizando termos como “prática ilegal da medicina”, “curandeiros”, integrantes de “Casa de dar Fortuna ou Zungú”, “feiticeiros” e “candomblé”. Os discursos das categorias vão sendo mobilizados em cada momento, elas perdem ou ganham atributos com os seus significados de valor adjetivados e se modificam para inferir outros valores de maior negatividade à nomenclatura empregada. Essas categorias vão se alterando com a temporalidade, para dar legitimidade à repressão. Ao construir esse discurso, a imprensa quer convencer os brancos e os não brancos sobre a legitimidade desses termos. Muitos desses personagens figuraram durante muitos anos, nas páginas dos periódicos, em um processo de idas e vindas nas notícias, mas conseguiram se manter longe dos processos criminais e das penalidades deles decorrentes. Isso não significa que não tenham sofrido opressão dos agentes da lei. O critério de seleção dos personagens foi por aqueles que conseguiram atravessar uma maior temporalidade e driblaram perseguição das autoridades, preferencialmente, integrantes da população negra, cujas práticas culturais eram vistas e veiculadas ao negativo, ao engano, à fraude e à mistificação.

Neste capítulo, tem-se por objetivo o estudo não apenas das publicações nos jornais, mas também dos agentes e do público-alvo envolvidos. Os caminhos aqui percorridos são a tentativa de conhecer trajetórias de alguns “desconhecidos” carismáticos, enigmáticos e ocultos, não menos importantes personagens da cidade do Rio de Janeiro e da sua vizinha, a cidade de Niterói. Privilegiei as notícias veiculadas nas páginas dos periódicos, *Jornal do Comércio*, *O Paíz* e, principalmente, a *Gazeta de Notícias*, de publicação diária, fundados no decorrer do século XIX, no Rio de Janeiro, e que tiveram significativa longevidade. Na tentativa de compreender a valorização dos impressos e a transmissão das informações na capital da República do Brasil, torna-se necessário retroceder ao início do Oitocentos para entendermos, de forma sucinta, o papel cultural da imprensa.

Segundo Marialva Barbosa¹⁴¹, para a imprensa existir e ter um valor de transmissora de opinião e informação é preciso que se desenvolva a mentalidade abstrata das múltiplas interpretações dos periódicos, ou seja, criar um público ávido por informações, o que só acontece algumas décadas após a chegada da Família Real ao Brasil. A imprensa começou a se transformar em uma forma nova de transmissão de conhecimentos dos fatos para o novo reino nas Américas, por meio dos folhetos, panfletos e periódicos. Em 1822, segundo a Memória estatística do Império do Brasil, a cidade do Rio de Janeiro¹⁴² possuía 79.321 habitantes, sendo 43.139 de homens livres, considerando que:

É necessário avaliar também o grau de alfabetização da população e a distribuição social desta aptidão, uma vez que a leitura de uma obra exige sua disponibilidade física, por compra ou empréstimo, o que implicaria decifrar signos que só o convívio com o conceito de uma tradição cultural possibilita¹⁴³.

Nas primeiras décadas do século XIX, o quantitativo de quem tem acesso às informações é aferido não somente por aqueles que leram os impressos, mas pela transmissão através da oralidade. Até metade do século, “a oralidade foi uma das características do sistema intelectual luso-brasileiro desse período”¹⁴⁴. À época, ainda era comum o pregão público, conhecido como a prática de *bandos*, onde a notícia impressa era lida em voz alta em lugares públicos, com a finalidade de alcançar um maior número de leitores de forma indireta. A oralidade possibilitou uma maior difusão das informações, sem que tivessem de comprar o impresso ou mesmo de lê-lo por empréstimo, podendo, assim, estar integrado aos acontecimentos cotidianos. Para Bastos, os autores dos impressos no Oitocentos tinham os letrados como o seu público-alvo, sendo eles capazes de construir uma cultura política e social, excluindo, por definição, as camadas populares¹⁴⁵. Na realidade, para os autores de folhetos e redatores de periódicos, somente a elite reunia condições intelectuais para ter acesso aos impressos e, por conseguinte, à cultura política, convertendo-

¹⁴¹Para uma análise sobre a história da imprensa, examinar: BARBOSA, Marialva. *Os donos do Rio*. Imprensa, poder e público. Rio de Janeiro: Vícios de Leitura, 2000. ____ *História Cultural da Imprensa, 1900-2000*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007; CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand; Lisboa: Difil, 1990; MARTINS, Ana Luiza; DE LUCA, Tânia Regina (Orgs.). *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008; PEREIRA DAS NEVES, Lúcia Maria Bastos. *Corcundas e Constituintes: a cultura política da independência (1820-1822)*, Rio de Janeiro: Revan/ FAPERJ, 2003; ROMANCINI, Richard. LAGO, Cláudia. *História do Jornalismo no Brasil*. Florianópolis: Insular, 2007, entre outros.

¹⁴²Memória estatística do Império do Brasil. RJHGB. Rio de Janeiro, 91 (58), 91-99, 1893.

¹⁴³PEREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴⁴PEREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, p. 108.

¹⁴⁵PEREIRA DAS NEVES, *op. cit.*, p. 104.

se ela própria no principal público de si mesma. Considerando que, para a época, a elite era composta por intelectuais, políticos, militares, negociantes, somando-se também os funcionários públicos e membros do clero, a adesão desse grupo aos determinados periódicos se devia às respectivas escolhas narrativas. A cidade se transforma em um campo de opinião. No final do século XIX, os debates políticos e ideológicos margeiam as discussões nos impressos, cabendo aos jornalistas difundir ideias, visões do mundo e representações da sociedade, demonstrando uma preocupação em formar a opinião pública.

[...] os jornais não deixaram de se construir em espaço privilegiado de luta simbólica, por meio dos quais diferentes segmentos digladiavam-se em prol de seus interesses e interpretações sobre o mundo. Não por acaso, os vários órgãos da grande imprensa distinguiam-se pelo seu matiz ideológico, expresso nas causas que abraçavam, na autoimagem, que se esforçavam por construir e no público que se pretendiam atingir.¹⁴⁶

Segundo Barbosa, Mandarin, Martins e Romancini, que escreverem sobre a história da imprensa, existe um consenso sobre a posição de parcialidade ou não dos periódicos, frente às questões políticas. O *Jornal do Commercio*, fundado em 1827, era de caráter imparcial, lido por empresários e homens de negócio pouco afeitos aos processos de modernização gráfica e visual por que passaram os impressos na segunda metade do século XIX. Já a *Gazeta de Notícias*, jornal considerado neutro, que se posicionou contrário à vacinação obrigatória de 1904 e que fora fundado em 1875, tinha como público-alvo as camadas médias da população, composta por pequenos comerciantes, funcionários públicos, profissionais liberais, de linguagem coloquial e direta, dando atenção aos eventos e problemas da cidade. O jornal *O Paíz*, fundado em 1884, no Rio de Janeiro, “distinguiu-se por um situacionismo subserviente; [...] foi apedrejado mais de uma vez por populares, por apoiarem a ordem dominante”¹⁴⁷, assim, tinha uma ligação direta com o público que pretendia alcançar, a elite; em 06 de outubro de 1888, na primeira página, afirmava que a função da imprensa, naquele momento, era discutir os problemas da substituição do trabalho escravo, a obrigatoriedade do ensino, a proteção às atividades industriais, a substituição administrativa e a liberdade religiosa.

Outros periódicos foram fundados, ainda no século XIX, no Distrito Federal, *Tribuna do Rio de Janeiro*, *Jornal do Brasil*, *A Notícia* e o *Jornal da Cidade do Rio de Janeiro*. Na primeira e segunda década do século XX, foram fundados: o *Correio da Manhã*

¹⁴⁶MARTINS, Ana Luiza; DE LUCA, Tânia Regina (Orgs.). *História da Imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 158.

¹⁴⁷MARTINS, Ana Luiza; DE LUCA, Tânia Regina. *op. cit.*, p. 165.

em 1901; *A Noite* em 1911; *O Jornal* dissidente do *Jornal do Commercio* em 1919; o *Globo* em 1925; e o *Diário da Noite* em meados de 1929. Com essa variedade de periódicos circulando, a difundir informações na cidade e com objetivos diferenciados nas notícias, o leitor participava, mesmo que indiretamente, do cotidiano da metrópole.

A reforma urbana e social da cidade era acompanhada pelos impressos, os jornalistas diziam prestar um serviço de utilidade pública¹⁴⁸. Era necessário civilizar, para que se chegasse à modernidade das capitais europeias. A metrópole precisava romper com os laços do atraso, do primitivismo e do passado colonial, com a memória da recente escravidão. O ofício do saber popular de cura era forte resquício desse passado que deveria ser esquecido, incluído na marginalidade. Ainda conforme Benjamin¹⁴⁹, os jornalistas desempenhavam sua função de conselheiro, era preciso informar, noticiar os ultrajes à lei vigente, as práticas ilegais que estavam fora dos limites da medicina acadêmica categorizadas, na maioria das vezes, como charlatanismo. Lembremos que o Código Penal Republicano criou mecanismos para repressão e deslegitimação dos saberes populares de curas.

Para Laura Maciel, o jornal pode estar incluído na categoria de um documento que, sofre a influência do seu autor e de sua época, “mas também como uma prática constituinte da realidade social, que modela formas de pensar e agir, define papéis sociais, generaliza posições e interpretações que se pretendem compartilhadas e universais”¹⁵⁰. A imprensa tem uma opinião que, em sua atuação, delimita espaços, demarca temas, constituindo adesões e consensos, na pretensão de direcionar a opinião pública. Alguns dos autores dos artigos dos periódicos acreditavam “ser um dever do cidadão (que escrevia), dirigir a opinião pública e levá-la, como pela mão, ao verdadeiro fim da felicidade social”¹⁵¹. Os acontecimentos e fatos do passado não nos interpõem testemunhos e objetivos neutros, todo documento e suporte de prática social são uma narrativa de um lugar social e de determinado tempo, estando ligados e articulados na institucionalidade histórica que os constituem. O desejo de conquistar público e de participar do jogo político levou os periódicos, muitas vezes, a se colocarem em lados opostos, numa tentativa de conduzir a opinião pública. Pereira das Neves ainda registrou que, para Januário da Cunha Barbosa, “opinião pública era a Rainha

¹⁴⁸BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras Escolhidas, v. 1.

¹⁴⁹*Ibidem*.

¹⁵⁰MACIEL, Laura Antunes. Produzindo notícias e histórias: algumas questões em torno da relação telégrafo e imprensa, 1880/1920. In: FENELON, Dés (*et ali*). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho D'água, 2003, p. 15.

¹⁵¹PEREIRA DAS NEVES, Lucia Maria. *op.cit.* p. 110.

do Mundo”¹⁵². No Brasil, a opinião pública começou a se constituir de cima para baixo. Sobrepondo-se às demais opiniões individuais, o poder da opinião pública e o papel da imprensa como sua formadora, divulgadora e defensora eram pontos constantes nos periódicos da cidade. Na primeira página de *O Paíz*¹⁵³, publicado no dia cinco de dezembro de 1884, afirmava-se: “Lembre-se todos esses representantes dos altos poderes do Estado que acima de toda esta a Lei, que acima deles está a *opinião pública*, perante cujo grande conselho cada um terá de responder pela parcela de responsabilidade que a cada um cabe na alta esfera de suas funções” (grifo nosso). O jornal funciona como um tipo de memória escrita de uma época determinada¹⁵⁴. A imprensa, ao noticiar, faz parte do processo de construção de determinado episódio, contribuindo para formação da opinião pública.

“Sem abandonar as lutas políticas, os jornais incorporaram outros gêneros, notas, reportagens, entrevistas e crônicas”¹⁵⁵. Com a estruturação que assumiram nos finais do século XIX, surgiram seções especializadas, esportes, lazer, assuntos policiais e outros. As notícias sobre os diversos ofícios de cura alternativa passaram a integrar a seção destinada à polícia, algumas vezes, constando a descrição dos objetos apreendidos e do local do flagrante, como a prisão do negro mina Sanny, a investida em casa de João Miguel Pereira a Costa e a ordem de detenção de Israel dos Reis, casos que serão examinados neste capítulo, todo eventos publicados na *Gazeta de Notícia*¹⁵⁶. No caso de nosso estudo sobre as práticas populares de curas e da repressão sofridas por elas, os impressos acabaram por assumir um papel primordial nesse sistema opressivo. A partir da segunda metade do Oitocentos, as notícias sobre os praticantes de curas vinham em pequenas notificações em qualquer espaço do jornal, muito mais como uma denúncia, do que como narrativa e, muitas vezes, esse clamor jornalístico funcionou como uma denúncia propriamente dita. No final do século e, principalmente, com a República, esse espaço se ampliou e foi deslocado, principalmente, para a coluna policial. O agente da lei, ao tomar conhecimento por meio da notícia impressa, seguia em diligência ao local, o que pode ser observado nos laudos de flagrante, quando o sujeito denunciador é composto por sujeito indeterminado: “chegou ao meu conhecimento”; “tomei conhecimento”; ou “foi-me dito”. O jornal tanto denunciava as práticas mágicas como descrevia as ações da repressão policial. Com o passar do tempo, a nomenclatura de

¹⁵²PEREIRA DAS NEVES, Lucia Maria. *op. cit.*, 110. Januário da Cunha Babosa, proprietário do periódico *O Reverbero*, no Rio de Janeiro.

¹⁵³Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *O Paíz*, 05/12/1884.

¹⁵⁴BARBOSA, Marialva. *op. cit.*, p.148.

¹⁵⁵PEREIRA DAS NEVES, Lucia Maria. *op. cit.* p 125.

¹⁵⁶Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 21/04/1893 (Israel dos Reis) e 30/08/1898 (João Miguel Pereira da Costa), 20/02/1908, (o mina Sammy).

cura, através das práticas mágicas publicadas nos periódicos, foi sendo modificada, diluída como forma de deslegitimar a eficácia e a valorização desses ofícios, de prática ilegal de medicina/curandeiro, até a categoria de “candomblé”, perpassando pelo feiticeiro e mandingueiro no período compreendido entre c. 1889 a 1927.

Segundo Mandarino:

A articulação entre as rotulações religiosas e a racial é considerada como um fator importante para a compreensão do cenário social brasileiro, marcado pelo “medo do feitiço”, mostrado por Maggie (1992), e alimentado e reforçado pelas notícias estereotipadas veiculadas na mídia. É esse medo exagerado do feitiço/malefício, fruto muito mais de um imaginário, do que de uma verdade comprovada, que irá promover durante muito tempo uma justificativa, onde se apoiavam tanto a imprensa quanto a polícia, para atribuírem suas perseguições¹⁵⁷.

A *Gazeta de Notícias*, em 1889, publicou 18 notícias sobre os ofícios de curas, sendo 02 delas com o título de feitiçaria e as outras 16 sobre as práticas ilegais da medicina/curandeirismo, que eram adjetivadas como charlatanismos, valor pejorativo atribuído a toda e qualquer prática fora dos limites da medicina acadêmica. A partir de 1898, a nomeação de “curandeiro” foi sendo substituída pela de “feitiçaria”, legitimando à repressão às práticas mágicas, com descrições minuciosas no auto de flagrante, do local e dos objetos apreendidos, que resultavam na materialização do feitiço¹⁵⁸.

3. 1 JORNAIS E SEUS PERSEGUIDOS: OS PRATICANTES DE CURAS POPULARES.

As notícias nos impressos associavam o curandeiro/ feiticeiro ao negro, associação complementada com a relação entre as práticas mágicas e os malefícios, seguindo-se a adjetivação de baixo-espiritismo, advogando a necessidade de ser combatido. Onde essa população negra se localizava no cotidiano da cidade? Quem eram os praticantes de curas que figuravam nos periódicos? Onde eles residiam? Como construíam redes de solidariedade? Essas são perguntas que pretendemos responder nesta subseção, na tentativa de traçar um arcabouço da repressão por eles sofrida, principalmente, pela imprensa. O número de negros libertos e livres nos últimos anos da escravidão era muito grande, vivendo, principalmente, na região central da cidade¹⁵⁹.

¹⁵⁷MANDARINO, Ana Cristina de Souza. *(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade*. Aracaju, SE: EDUFS, 2007, p.132.

¹⁵⁸O que foi discutido melhor no capítulo 2.

¹⁵⁹Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil, 1890.

O Distrito Federal recebeu um grande número de imigrantes nos períodos anterior e seguinte à Abolição, encontrando aqui um contingente representativo de negros e mulatos vivendo suas primeiras experiências como trabalhadores livres.

QUADRO 5 – Composição da população em 1890.

Cor	Sudeste	%	Resto do país	%	Brasil	%
Branca	2 607 331	61,6	3 694 867	36,5	63 02198	44
Mestiço	1 024 313	24,6	4 909 978	48,5	5 934 291	41,4
Negra	583 359	13,8	1 514 067	15,0	2 097 426	14,6
Total	4 215 003	100	10 118 012	100	14 333 915	100

Fonte: Dados retirados de Hasenbalg¹⁶⁰, tendo como fonte o Censo Demográfico de 1890.

No primeiro censo da República, o termo “mestiço” substituiu o termo “pardo”, segundo Camargo¹⁶¹:

Nota-se que a mestiçagem foi promovida aqui à condição de categoria, assumindo claramente o sentido atribuído pelos contingentes migratórios, que levaria ao gradual desaparecimento desta população.

No recenseamento de 1890 sobre a ocupação profissional, “48% dos não-brancos empregavam-se nos serviços domésticos, 17% na indústria, 16% não tinham profissão declarada, e o restante, em atividades extrativas, de criação e agrícolas”¹⁶². A população negra fixou residência principalmente na região central da cidade, local de moradias mais baratas e nas proximidades do cais do porto, pela oferta de trabalhos. A antiga freguesia de Santa Rita, tardiamente, formou os bairros da Gamboa, Santo Cristo e Saúde, seguindo a freguesia de Santana e continuando pelo Largo do Rocio Pequeno, atual Praça Onze, e, com a expansão da via férrea, estendeu-se aos subúrbios cidade. As elites consideravam essa área central da cidade como um local impuro, viciado, perigoso, com grande mobilidade da população negra em suas relações sociais. Sem o domínio das novas condições de trabalho e

¹⁶⁰HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdade raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

¹⁶¹CAMARGO, Alexandre de Paiva Rio. *A construção da medida comum: estatística e política de população no Império e na Primeira República*. Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ, 2016, p. 143.

¹⁶²CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 3. ed. Campinas: São Paulo: UNICAMP, 2012, pp.80-81.

as dificuldades na competição de novas vagas de operários, a população negra foi, muitas vezes, preterida pelos imigrantes que dominavam melhor a relação patrão/operário¹⁶³.

Os parlamentares brasileiros importaram da Inglaterra o termo “classes perigosas”, que, originariamente, referia-se às pessoas que já estivessem sido presas, ou àquelas que optaram por obter seus sustentos por meios ilícitos, incluindo o furto e outras formas que não incluíam o trabalho visto como formal. Para a doutrina inglesa, essa categoria era restrita às pessoas que optassem por ter sua subsistência à margem da lei. Os pobres apresentariam maior tendência à ociosidade, sendo cheios de vícios, menos moralizados e podendo facilmente “rolar até o abismo do crime”¹⁶⁴. Na nascente república brasileira, essa associação entre pobreza e desvio ou crime tendeu a recair em grande parte sobre os escravizados, Chalhoub reproduziu parte do projeto de Ferreira Vianna para os libertos, no qual Vianna expõe sua versão desse setor:

A escravidão não havia dado a esses homens nenhuma noção de justiça, de respeito à propriedade, de liberdade [...]. A liberdade do cativo não significava para o liberto a responsabilidade pelos seus atos, e sim a possibilidade de se tornar ocioso, furtar, roubar etc. Os libertos traziam em si os vícios de seu estado anterior, não tinham a ambição de fazer o bem e de obter um trabalho honesto e não eram “civilizados” o suficiente para se tornarem cidadãos plenos [...]¹⁶⁵.

O Ministro Ferreira Vianna propôs um projeto com o objetivo de criar o hábito do trabalho para os libertos, através da repressão e obrigatoriedade. Para ele, todos os libertos eram ociosos, cabendo à sociedade civilizada o dever de emendá-los. Se o indivíduo era ocioso e não tinha meios de obter sua subsistência, ele era perigoso para o coletivo, porque iria cometer crimes. Mas se ele fosse retirado da ociosidade e lhe fossem dados meios de garantir sua sobrevivência, não se tornaria uma pessoa perigosa para a sociedade. Pobre era sinônimo de ociosidade e do criminoso em potencial. Nesse momento, a categoria de pobreza se misturava com a categoria de criminalidade e da ociosidade, esses eram os atributos das classes consideradas perigosas – logo da classe pobre, essa era a visão da classe dominante brasileira. Os mitos como a preguiça do brasileiro, a promiscuidade sexual dos populares e outros congêneres eram construções da classe dominantes para justificar sua dominação, sendo, então, apenas uma versão ou leitura possível da realidade, apresentada de maneira mais ou menos consciente pelos agentes históricos desta classe. Partindo dessa

¹⁶³KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 34.

¹⁶⁴ CHALHOUB, Sidney. *op. cit.*, p. 76.

¹⁶⁵ CHALHOUB, Sidney. *op. cit.*, p. 68.

premissa, os parlamentares brasileiros passaram a utilizar o conceito de classe perigosa, seguindo a doutrina europeia da época, mas de uma forma mais alargada como sinônimo de classe pobre¹⁶⁶.

Nas regiões mais distantes do centro da cidade, como Santo Antônio, Glória, São José e Lagoa, encontrávamos poucos negros morando, tendiam a residir nas freguesias mais centrais, buscando certa proteção mútua, companheirismo e solidariedade entre os seus. Carlos Eugênio Soares, por meio dos registros da Casa de Detenção, constata que a freguesia de Santana desponta, desde meados do Oitocentos, como o lugar por excelência do africano na cidade, ultrapassando a freguesia de Sacramento, que ocupava essa posição na primeira metade do século XIX. De acordo com a análise de Soares¹⁶⁷, as ruas do Bom Jardim e Dona Feliciano, e seus arredores em Santana, concentravam os locais de moradia da maior parte dos africanos libertos, presos entre 1860 até 1900.

A situação do negro na cidade do Rio de Janeiro, se já não era boa à época do Império, não se modificou muito com a República. O estado republicano não se preocupou com sua situação. Após a abolição, passaram a se confrontar com o trabalho livre, privilegiado pela concepção moderna do operário europeu em todos os setores do mundo do trabalho. Em uma visão geral acerca da ocupação nas relações de trabalho, uma parcela significativa da população negra, sem estudo, profissão, moradia, sobrevivia do trabalho informal, lutando pela sobrevivência em inúmeras formas de subempregos à margem da legalidade, das ocupações registradas em lei. Desde pequenos biscates, de carregadores no cais, de pequenos ofícios, incluindo a prática dos feitiços, como João do Rio narra em suas reportagens publicadas na *Gazeta de Notícias*, no ano de 1905, no capítulo intitulado *Os negros ricos*.¹⁶⁸

Como já examinado no capítulo 1, entre os migrantes que vieram se somar à população da cidade do Rio de Janeiro, uma parcela significativa originou-se da Bahia. Roberto Moura escreve que, ao longo da segunda metade do século XIX e após a abolição, aumenta a vinda dos baianos para a cidade, o que se intensifica com a chegada da República, buscando melhores condições de vida. O local aonde essa comunidade irá se instalar era a parte mais antiga da cidade, que se encontrava abandonada pelos setores dominantes. Os antigos casarões transformaram-se em cortiços e casas-de-cômodo, as chácaras foram sendo loteadas, sem muita organização, surgindo ruelas, becos e casas. Com as reformas de

¹⁶⁶Sobre a diferenciação da aplicabilidade do conceito de “classe perigosa” para o Brasil República, ver CHALHOUB, *op. cit.*, p. 60-81.

¹⁶⁷SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungú: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: APERJ, 1998, p. 74 e 79.

¹⁶⁸Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 13/05/1905.

Pereiras Passos e o centro da cidade demolido, eles optaram pela Cidade Nova. Pela proximidade com as ruas do centro e com a superlotação das moradias coletivas¹⁶⁹, a Praça Onze tornou-se um bairro popular.

Edigar de Alencar, um dos principais historiados da música popular, retrata a Praça Onze nos anos finais do século XIX e início do seguinte:

No fim do século passado e início deste, a Saúde era reduto de usos e usanças africanas transportadas da Bahia. Pequenas mais inúmeras famílias baianas ali se acumulavam, trazendo para o Rio de Janeiro hábitos da velha metrópole, com marca das reminiscências do continente negro. Entre os quais, cantigas e danças próprias, festas, comidas ritos e credices. Havia, nas cercanias babalaôs de fama que realizavam sambas (festas da dança) e candomblés. Eram todos conhecidos como tios e tias [...]. Os candomblés da casa de João Alabá, babalaô morador da Rua São Félix, eram dos mais frequentados. Mas havia ainda os dos tios Obedê e Sami, o primeiro na rua João Caetano, 69. Essas reuniões, embora frequentes, não contavam com a simpatia das autoridades. Por vezes se realizavam na moita, clandestinamente, o que lhes dava talvez maior sabor e sedução [...]¹⁷⁰.

Os materiais dessas demolições deram origem às casas das favelas, que absorveram uma parcela grande dessa população negra e pobre, “[...] desempenhando notável papel na reorganização do Rio de Janeiro popular, subalterno, em volta do cais e nas velhas casas do centro”¹⁷¹. Carmem Teixeira da Conceição, tia Carmem do Xibuca¹⁷², transferiu-se para o Rio no final do século XIX, não constando uma data específica de sua chegada. Fixou moradia no bairro da Saúde, era uma das baianas que vivia dos tabuleiros de doces na cidade, nascida em 1878, em Amaralina, Salvador, teve seu nome ligado ao universo do samba carioca e aos baianos aqui chegados. Em um depoimento descreveu, em parte, esses locais de fixação da população negra baiana no Rio de Janeiro:

Tinha na Pedra do Sal, lá na Saúde, ali que era uma casa de baianos e africanos, quando chegavam da África ou da Bahia. Da casa deles se via o navio, aí já tinha o sinal de que vinha chegando gente de lá. [...] Era uma bandeira branca, sinal de Oxalá, avisando que vinha chegando gente. A casa era no morro, era de um africano, ela chamava Tia Dadá e ele Tio Ossum, eles davam agasalho, davam tudo até a pessoa se aprumar. [...] Sou do tempo da aprendizagem que agora é difícil. Quem sabia mais ensinava. O que viria a gerar a formação de grupamentos

¹⁶⁹Biblioteca Nacional. Relatório apresentado por Everaldo Backheuser sobre “Habitações populares” ao Exmo. Sr. Dr. JJ. Seabra, Ministro da Justiça e Negócios Interiores, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906, p. 176.

¹⁷⁰ALENCAR, Edigar de. *Nosso Sinhô do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, pp. 3-4. Sobre os tios Obedê, que encontramos uma variação na inicial do nome – Abedê – e Samin, retornaremos a eles.

¹⁷¹MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995, p.61.

¹⁷²Documentário de “Carmem Teixeira da Conceição”, *Corisco Filme*, Museu da Imagem e do Som. Rio de Janeiro, sem data. Conhecida como Tia Carmem do Xibuca (Xibuca era nome do marido de Tia Carmem). Nasceu em 1878 e faleceu em 1988.

de pessoas em torno de certos ofícios, que se tornam tradicionais no grupo baiano na Praça Onze e da Saúde¹⁷³.

A existência de um reduto de negros, de baianos e africanos no coração da cidade do Rio de Janeiro pode ser vista como um contraponto das reformas de Pereira Passos, que pretendia para Capital Federal uma cidade aos padrões europeus. A população negra era a marca da herança colonial e da escravidão que a República pretendia apagar da memória. Nos primeiros anos da República, acentuou-se a falta de oferta de trabalho formal em uma ocupação fixa ou em trabalhos mal remunerados, resultado do aumento da população da cidade pela imigração europeia e a migração interna. Domésticos, jornaleiros, trabalhadores, em ocupações mal definidas, atingiam mais de 100 mil pessoas em 1890, e a mais de 200 mil em 1906. Essa população subalterna era constituída por malandros, prostitutas, desertores do Exército, da Marinha e dos navios estrangeiros, ciganos, ambulantes, ratoeiros, criados, erveiros, curandeiros, floristas, jogadores, capoeiras. Eram essas pessoas que mais compareciam às estatísticas criminais. Em 1890, as contravenções por jogo, vadiagem e desordem constituíam 60% dos prisioneiros da Casa de Detenção.¹⁷⁴

O trabalho de Moura¹⁷⁵, possivelmente, deve ter sido o primeiro a situar a trajetória da comunidade baiana, mas não nos permite observar os conflitos existentes entre eles. Esse tipo de análise ignora os confrontos e as contradições no interior do grupo, permitindo uma falsa imagem de homogeneidade, fornecendo uma coesão fictícia. Mas essa supremacia da comunidade baiana, atribuída por Moura, subvaloriza a participação de outros grupos que contribuíram para formar um bom caldo na formação da cultura popular no Rio.

Outros autores também usaram Moura como referência, principalmente, os cronistas carnavalescos, historiadores da música popular e outros historiadores, tais como: José Murilo de Carvalho, Maria Clementina Pereira Cunha, Monica Pimenta Velloso, Rachel Soihet. Os trabalhos e análises desses autores são relevantes para um arcabouço da história da cultura popular do Rio de Janeiro nas primeiras décadas da República. Para Velloso¹⁷⁶, a Casa de Tia Ciata era um “local de resistência cultural”, e as tias eram símbolos legitimados

¹⁷³Depoimento recolhido por Antonio Barroso Fernandes (Org.), de Heitor dos Prazeres no documentário: *As vozes desassombradas do museu*. Museu da Imagem e do Som, Rio de Janeiro, 1970. Tia Carmem tinha 92 anos à época do depoimento. Segundo Roberto Moura, Heitor era lustrador e marceneiro, ocupações tradicionais entre os baianos, que, além de músico, também era pintor. Voltaremos a esse casal que morava na Saúde e recebia os recém-chegados.

¹⁷⁴CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p.18.

¹⁷⁵MOURA, Roberto. *op. cit.*, p. 61.

¹⁷⁶VELLOSO, Mônica Pimenta. *As tradições populares na belle époque carioca*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988, pp. 14-16.

pela comunidade negra. Soihet¹⁷⁷ afirma, também, através da figura das mulheres negras, que estas eram conhecidas respeitosamente como *tias*,

[...] ficaram célebres pelos sambas e candomblés que realizavam e pelos blocos e ranchos que organizavam. Suas casas constituíam-se em centros de resistência cultural, núcleos de onde se espalhavam as bases do carnaval e da música popular predominantes no Rio de Janeiro¹⁷⁸.

Maria Clementina Cunha¹⁷⁹ propõe uma problematização em torno da estratégia de seus integrantes de diferenciação das modalidades carnavalescas praticadas pelo restante da população pobre da cidade do Rio de Janeiro, passando pela criação dos ranchos como uma nova forma de brincar o carnaval. José Murilo de Carvalho¹⁸⁰, em *Os bestializados*, ao analisar a República recém-criada e as formas alternativas de participação popular, atribuiu à casa de “tia Ciata e seus amigos” um fator de importante relevância no surgimento do samba. Não desconsideramos as análises dos autores acima, mas é necessário reconstruir o contexto, tornar relevante que outros grupos também entraram em contato, que influenciaram, dialogando com tradições já existentes e outras recém-chegadas.

Tiago de Melo Gomes¹⁸¹ questiona a supremacia do grupo baiano como a principal matriz de formação da cultura popular urbana no Rio de Janeiro. Examina os pressupostos da valorização dos amigos de tia Ciata como formadores do universo cultural do Rio, bem como sugere outras visões e experiências na formação deste repertório cultural importante na construção da identidade nacional.

Quantos baianos que se trasladaram para o Rio de Janeiro trouxeram em suas bagagens todo seu aprendizado, algum ofício aprendido, práticas religiosas e culturais? Quantos líderes religiosos dos cultos de matriz africana aqui chegaram? Quantos deles tinham algum tipo de conhecimento específico em determina prática mágica e/ou de cura para moléstias do corpo e/ou da alma? Quantos dos materiais ressignificados das religiões de matriz africana, aqui no solo do Rio de Janeiro, foram trasladados ou ressemantizados? Impossível saber! O que podemos inferir são percursos de alguns personagens colhidos por meio dos inquéritos, processos criminais, e outros tantos, pelas páginas dos jornais, que acabaram registrando fragmentos das vidas daqueles que conseguiram driblar a repressão da

¹⁷⁷SOIHET, Rachel. *Subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da belle époque ao tempo de Vargas*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

¹⁷⁸SOIHET, Rachel. *op. cit.*, p. 88.

¹⁷⁹CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 209-239.

¹⁸⁰CARVALHO, *op. cit.*, p. 142.

¹⁸¹GOMES, Tiago de Melo. “Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930”. *Revista Afro-Ásia*, nº 29/30, 2003, pp. 175-198.

lei. Vindos da África, de Salvador ou de qualquer outro lugar, personagens invisíveis, silenciados, despojados, uma pequena parcela deles é o que estamos conhecendo neste capítulo, por meio das páginas dos impressos.

Paulo Barreto, o jornalista que viveu entre 1881-1921, em suas crônicas publicadas na *Gazeta de Notícias*, assinadas com o codinome de *João do Rio*, visitou alguns de nossos feiticeiros com ajuda de um africano mina, de nome Antonio, que foi estudado por Juliana Farias¹⁸². O informante de João do Rio mostrou-lhe, em suas andanças, um “mundo subalterno”, o universo do feitiço, em troca de “vinho do porto” e de “papel moeda”. Em 1904, João do Rio publicou suas reportagens com o título *As religiões no Rio*. A propositura de seus artigos era de desvendar uma cidade oculta, com o provável intuito de uma repreensão moral. Ele escreveu sobre as diversas religiosidades¹⁸³ que desembarcaram na cidade, vislumbrando aspectos religiosos invisíveis da grande parte da população.

Eram homens e mulheres que exerciam suas atividades mágicas como única fonte de renda ou somente em momentos de socorro a outrem, um universo de sobrevivências de materiais das religiões de matrizes africanas. Com as reportagens, em um “[...] processo desconhecido de buscar e apresentar a informação, um modo ignorado de impressionar e esclarecer ao público”¹⁸⁴, apresentava aos leitores as mais diversas religiões ofertadas na cidade do Rio de Janeiro: *As Religiões no Rio*. No dia 05 de dezembro de 1904, lia-se na *Gazeta*¹⁸⁵ um convite para o lançamento do livro, na Casa Garnier, contendo 300 páginas. Nessas reportagens com exageros, formas pejorativas e tantas outras fantasiosas, não sabendo “onde termina o jornalismo e começa a literatura”¹⁸⁶, ele mostrava aspectos da pluralidade das religiões recriadas e, ainda, outros aspectos culturais, pelos quais se identificava a população negra, fragmentos que constituíam o cotidiano dos africanos e seus descendentes.

Mesmo frente ao ideal civilizatório e progresso que a sociedade do Distrito Federal almejava, incluindo a marginalização da classe pobre, logo perigosa, as matérias publicadas por João do Rio atraíam a elite, em um confuso mister de curiosidade e perplexidade sobre o mundo da magia, o que o autor chamou de “atração mórbida”. Um novo universo se descreve em suas publicações, desconhecido e misterioso aos olhos da sociedade, com

¹⁸²FARIAS, Juliana Barreto. *Entre identidades e diáspora: negros minas no Rio de Janeiro (1870-1930)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Comparada, IFCS/UFRJ, 2004. Juliana examina os processos sobre Antonio, o informante de João do Rio.

¹⁸³O que interessa à pesquisa são as religiosidades da população negra, as outras, deixaremos para outros estudiosos.

¹⁸⁴RIO, João do. *op. cit.*, p. 9.

¹⁸⁵Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 05/12/1904.

¹⁸⁶RIO, João do. *op. cit.*, p. 9.

avidez do descortinar a temática e atendendo às muitas solicitações que chegavam à redação do jornal, o que o levaria a publicar na Revista *Kosmos*¹⁸⁷ novas reportagens sobre o mesmo assunto, nos anos de 1904 e 1905. As reportagens eram realizadas por meio de uma entrevista informal com um praticante de determinada religiosidade, o que poderia incluir visitas aos locais de culto e participação como assistente em certos rituais. Ao descrever o que era observado, o texto sofria a influência do próprio autor, usando, muitas vezes, adjetivos grosseiros e preconceituosos ao tratar com a temática. Durante três meses, João do Rio conheceu, por meio de Antonio, “um negro inteligente e vivaz, as casas das ruas de São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os candomblés e vivem os pais-de-santo”¹⁸⁸. Nessas localidades, também residiam os alufás e feiticeiros, citando seus nomes e endereços. Nas publicações de João do Rio, apareceu a palavra “candomblé” (1904), para nomear práticas religiosas dos negros na cidade do Rio, mas só na segunda década do século XX, que essa categoria passa a ser utilizada nos periódicos com maior frequência. João do Rio nos forneceu um manancial a ser utilizado por qualquer um que se debruce sobre as religiosidades do Rio de Janeiro nas primeiras décadas da República, mas deixemos um melhor exame para outros.

As notícias sobre os saberes populares de cura eram frequentes nos periódicos da época, com títulos diversos, curandeirismo, feitiçaria, canjerês e candomblés. A imprensa, no seu papel de comunicador e purificador, seguia: ora clamando a opinião pública, com denúncias de locais onde eram praticados os ilícitos e/ou transcrevendo os procedimentos policiais frente às denúncias recebidas; ora solicitando as autoridades por providências cabíveis. O africano Manoel Gomes, conhecido como Manoel dos Figos, teve sua casa invadida no dia 6 de dezembro de 1904. Segundo notícia do *Jornal do Comércio*, ali se realizavam “sessões de feitiçaria com grande concorrência”. O periódico narra detalhadamente a ação do agente policial, que, no número 2 da Rua Venâncio Pinheiro, prendeu Manoel e mais 20 pessoas que ali se achavam, também foram apreendidos diversos animais e objetos “suspeitos”, “um arsenal de feitiçaria”, entre os quais, “um bode preto, duas galinhas pretas, várias imagens de santos, uma pele de cobra, uma cauda de arara, cento e treze figas de vários tamanhos, um prato com amendoim e pipocas em frente à imagem de Santo Onofre, búzios e cruces, dois manipansos, pembas, varas de guiné, dois chifres de carneiro, baralhos de cartas, pipocas, breves”¹⁸⁹. O inspetor da 20ª circunscrição informa

¹⁸⁷Sobre a Revista *Kosmos* ver Dimas (1983).

¹⁸⁸Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 09/03/1904.

¹⁸⁹Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 06/12/1904.

que ali se “praticava o espiritismo, a magia e seus sortilégios, achando-se presentes e sujeitando-se a todos os sentimentos que lhes incutiam o acusado e mais de 20 pessoas estavam presentes”, Manoel é detido e remetido a Casa de Detenção. No dia subsequente, outra notícia deu prosseguimento à anterior: em seus esclarecimentos, na Delegacia da 20ª circunscrição, Manoel dos Figos declarou ser analfabeto, africano, sem saber a sua idade e ser curandeiro de profissão. Foi registrado que “há muito tempo exerce a profissão de curandeiro, usando ervas e água e sempre faz o bem e não o mal”¹⁹⁰. Para os agentes da lei, ao reconhecer que sua profissão era curandeiro, ele confessa seu delito, previsto no artigo 158 do Código Penal republicano, mas foi enquadrado no artigo 157 e 251 do regulamento Sanitário¹⁹¹, que proíbe a magia e seus sortilégios, pois os objetos apreendidos em seu poder eram próprios dos feiticeiros. Ele aguarda durante 8 meses, na Casa de Detenção, pelo julgamento, que culmina com o entendimento do juiz em ser procedente a denúncia com a culpabilidade do acusado¹⁹². Ele é condenado a 6 meses de prisão celular e multa, que foi considerada cumprida pelo tempo de aguardo do julgamento na Casa de Detenção¹⁹³. Manoel dos Figos foi condenado por um juiz que considerou ser ele um feiticeiro, detentor de saberes mágico-curativos, praticantes de saberes de cura, da magia e do manuseio de objetos que constituíam um “arsenal de feitiçaria”, perigo para sociedade, que precisava ser excluído dela. Os jornais acompanharam o caso de Manoel dos Figos, o que poderia refletir como uma estratégia da imprensa para formar a opinião pública. Darnton¹⁹⁴, no artigo *Jornalismo: toda notícia que couber a gente publica*, faz uma série de correlações de conceitos sociológicos da familiaridade que os jornalistas vão desenvolvendo com o assunto, o que os leva a dominá-los no contexto diário, resultando em uma maior proximidade com o público-alvo, analisando, também, a simbiose entre os repórteres e policiais, o que irá influenciar a formação da opinião pública e entendimentos dos agentes da lei.

Em outro caso acompanhado pela *Gazeta de Notícias*, veio à público a história de Horácio Pacheco, morador da parte velha da cidade, na Rua Barão de São Félix, procurado por várias pessoas para que fossem rezadas, também era requisitado para prevenir “contra doenças das bexigas”. Curandeiro afamado entre os seus, o africano Horácio, conhecido pelo nome de “Pai Pacheco”, fazia curas, segundo o periódico, por meio de “feitiçarias”. Foi

¹⁹⁰Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 07/12/1904.

¹⁹¹Artigo que regulava a cura de doenças com o uso da magia.

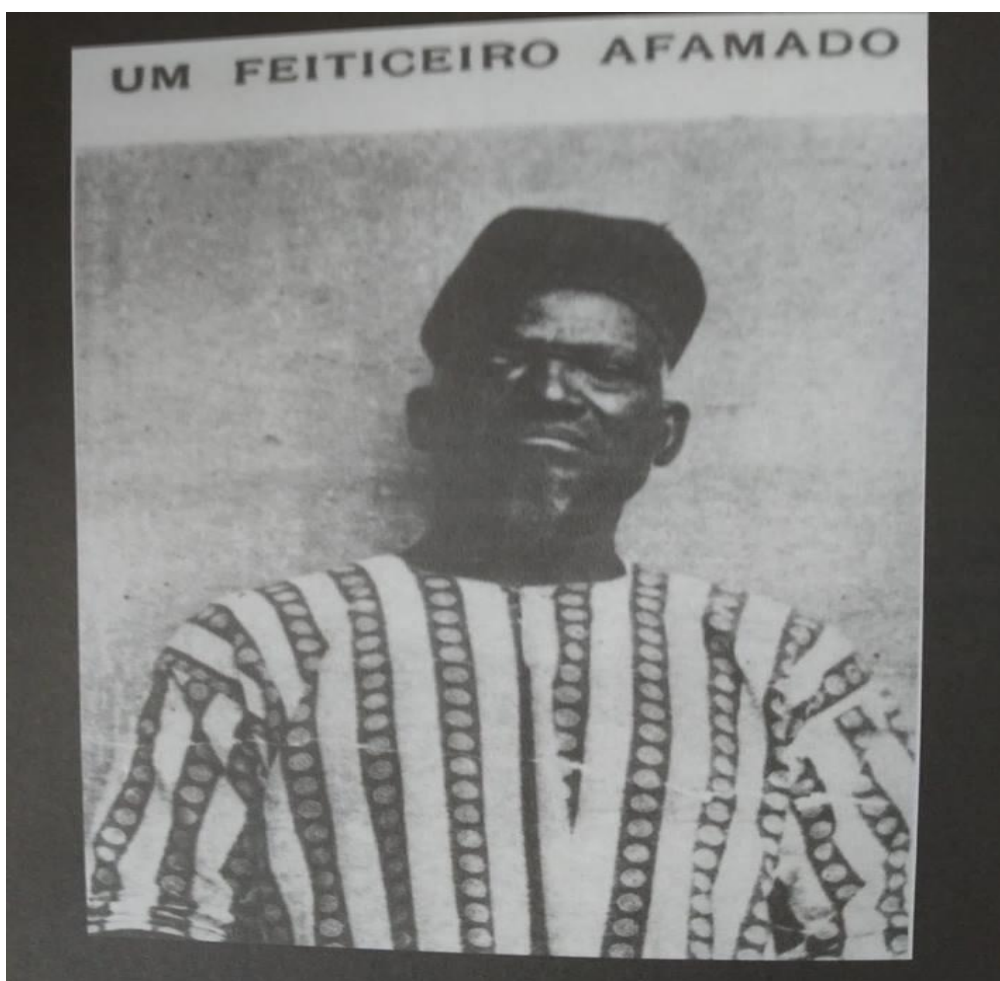
¹⁹²Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 10/08/1905.

¹⁹³A pena máxima imposta pelo art. 157 são 6 meses de prisão, Manoel ficou 8 meses aguardando o seu julgamento.

¹⁹⁴DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996, pp.71-97.

preso na manhã do dia 14 de setembro de 1907, pelo delegado do 8º Distrito, Dr. Tamborim. Em 15 de setembro de 1907, a *Gazeta de Notícias* noticiava a prisão de Horácio no dia anterior, a matéria tinha como título *Papai Pacheco, curandeiro e feiticeiro*. Ainda segundo a notícia, o recolhimento à cadeia foi realizado no momento em que dava “uma sessão a sua clientela, no dia 14 do corrente”, em sua casa¹⁹⁵. A *Revista da Semana* também noticiou, no dia 22 do mesmo mês, o corrido na casa de Horácio, um africano, com aproximadamente 100 anos. Na legenda, o periódico destaca que ele era um “feiticeiro afamado”. A revista tem a necessidade de registrar esses personagens, adjetivando-os como feiticeiros, detentores de saberes mágicos que poderiam ser manipulados para produzir o maléfico. Uma designação um tanto genérica, que abarcava praticantes de diferentes tradições religiosas africanas recriadas na cidade.

FIGURA 6 – Cópia digital da *Revista da Semana*, destacando o africano, Pai Horácio, com aproximadamente 100 anos, como “Um feiticeiro afamado”.



Fonte: Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Revista da Semana*, 22/09/1907.

¹⁹⁵ Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/09/1907.

Além disso, entre os objetos apreendidos em sua casa, dispostos sobre uma mesa, encontraram um “grande número de livros e rosários, cobras conservadas no álcool, cobras secas, pennas de galinhas pretas, pipocas, pelles de diversos bichos, ervas variadas e outras bugigangas para feitiçaria”¹⁹⁶. Na hora do flagrante, Horácio estava atendendo uma “crioula”, que o tinha procurado com queixa de dores de cabeça e por ser acometida de um mal-estar no corpo, como se tivesse sido espancada; o praticante das artes de cura estava empregando ritos próprios para “tirar o diabo do corpo dela”, quando foi surpreendido pela polícia. Horácio, segundo o impresso, tinha uma barba branca, usava um gorro e trajava uma vestimenta típica dos africanos. A descrição de Pai Pacheco lembrou muito a dos *alufás* de João do Rio, relatada na visita que fez a uma casa de um *malam*, em 1904. O repórter da *Gazeta* disse ter sido recebido em uma sala com mesas, livro com escrito complicado, várias ervas, coelhos, esteiras e um calamo de bambu. João ainda descreveu que, ao canto da sala, sentado em uma pele de carneiro, um preto desfiava o rosário, com olhos fixos no alto¹⁹⁷. Talvez pela semelhança das vestimentas entre o alufá descrito por João do Rio, mais os objetos dispostos na sua casa e os constantes na narrativa do repórter do jornal, poderíamos supor que, provavelmente, Horácio Pacheco fosse mais um alufá¹⁹⁸ na cidade.

Essas duas reportagens uma sobre Manoel dos Figos, preso em 1904, e Pai Horácio, preso em 1907, possuem similaridades e recorrências em comum entre os objetos apreendidos – búzios, pipocas, pombas e ervas quase sempre presentes entre os objetos retidos pela polícia em todas as investidas contra os curandeiros/feiticeiros. As duas reportagens categorizam os praticantes dos ritos como feiticeiros, e ambos são descritos como africanos (negros), que foram flagrados em suas práticas mágico-curativas, com o manuseio de materiais próprios “para feitiçaria”. Eram eles integrantes das classes perigosas, resquício de atraso cultural, que precisavam ser extirpadas da sociedade. Eram em momentos como esses que a imprensa ia criando um léxico comum que associava o termo “feiticeiro” a um conjunto de práticas oriundas de credices populares com o manuseio de objetos próprios. Era esta associação que intencionava plasmar uma opinião pública sobre o termo “feiticeiro/negro” e os fatos a ele associados. A imprensa seguia no seu papel de informar aos cidadãos da capital federal que era necessário coibir quaisquer vestígios da lembrança da escravidão e da religião praticadas pelos negros, o que estivesse fora dos limites do considerado religioso e próximo da crença na magia, que precisava ser combatida.

¹⁹⁶Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/09/1907.

¹⁹⁷Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 09/03/1904.

¹⁹⁸O termo “alufá” era usado para designar líder religioso islamizado no Rio de Janeiro e Salvador, conforme Rodrigues (2002, p.84).

E disso a imprensa se ocupou: noticiou, inflamou e contribuiu para o clamor da opinião pública frente a todos aqueles que praticassem qualquer arte de cura diferenciada dos limites da medicina acadêmica. Mas os praticantes populares de cura seguiam em seus ofícios, na sombra da legislação, misteriosas pegadas que iremos perseguir, por meio do africano Sanny e do sucessor do curandeiro Mariús de Niterói.

3. 2 O africano mina Sanny

O que nos interessa no momento são os caminhos de Sanny¹⁹⁹, um africano mina, nascido em Lagos, que chegou ao Rio para trabalhar como carregador, mas, com intensificação da imigração europeia, esse espaço laborativo ficaria mais receptivo aos estrangeiros, levando Sanny a viver da prática da magia. Suas pegadas são seguidas através das páginas dos periódicos. Encontramos uma variedade na ortografia de seu nome relacionada, provavelmente, a mesma pessoa: Samim, Sanny e Sanin²⁰⁰, o que nos cabe examinar. Segunda Nina Rodrigues²⁰¹, na última década do Oitocentos, alguns navios à vela faziam viagens entre a Bahia e Lagos, de três a quatro vezes ao ano. Outras embarcações o faziam de Recife e do Rio. No trânsito pelo Atlântico, quase sempre, vinham para cá comerciantes nagôs, trazendo noz-de-cola, cauris, objetos de culto, sabão, pano-da-costa e outros materiais. Ainda durante as primeiras décadas do século XX, havia africanos ocidentais que se reconheciam por suas nações africanas, vilas ou cidades de origem.

Em 10/09/1900, a *Gazeta de Notícias* relatou que, no dia anterior, no *Jornal do Brasil*, havia sido publicada uma reportagem sobre o “Feiticeiro agressor”²⁰², o africano João Sanny, morador da rua General Câmara, 300, o qual alugava um cômodo de sua casa para uma costureira. Essa senhora tivera um relacionamento amoroso já desfeito. O seu ex-namorado, não se conformando com o fim do compromisso, importunava-a quase que diariamente. Aquela situação repetiu-se durante alguns dias. Sanny, incomodado com esse acontecimento, foi em defesa de sua inquilina, dizendo que não queria mais o rapaz no seu portão. Alegando que fora agredido pelo proprietário do cômodo alugado, o ex-companheiro da costureira, como vingança, lançou mão da imprensa para difamar Sanny, pela suposta agressão sofrida, o que demonstra que os periódicos, além de divulgar notícias, também

¹⁹⁹João Sanny, Samim, Sanim, com uma variedade de ortografia, é citado por SODRÉ, Muniz. *Um vento sagrado: história de vida de um advinho da tradição nagô-Kêtu brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1996, p. 67; LOPES, Ney. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988, p.69.

²⁰⁰Optamos por transcrever o nome como consta nas fontes.

²⁰¹RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, p. 161.

²⁰²Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 10/09/1900.

serviam de palco para conflitos pessoais e sociais²⁰³. Encontramos outra notícia relacionada a João Sanny, datada de 06/05/1906, na *Gazeta de Notícias*, referente a um deferimento da Diretoria Geral de Fazenda Municipal, na 1ª Secção (Rendas). A ação de cobrança era por uma dívida do aluguel de um imóvel, situado à rua General Câmara, número 300, a decisão do prefeito favorecia a Sanin. Infelizmente, a notícia é sucinta, mas nos permite entrever que o imóvel citado anteriormente, além de lhe servir de moradia, também contribuía em sua subsistência.

A notícia da chegada de Sanny, em 1904, foi dada por João do Rio, que informou que “ontem chegou da África ao Rio um mina horrendo, feiticeiro convicto, que traz mulheres e novos feitiços”²⁰⁴. O mais novo chegado do continente africano fixou residência na casa de Emmanuel Ojô, outro africano mina, respeitado em sua comunidade e conhecido como o “homem que descobriu o feitiço do marimbondo”²⁰⁵. Segundo a reportagem, no primeiro momento de chegada na nova cidade, Sanny foi residir em casa de Ojô, na Rua dos Andrades, número 23, local onde se reuniam alguns dos praticantes das artes mágicas, nesse ambiente, resolviam-se as divergências, litígios e outras decisões, incluindo “quem devia morrer”. Quando as contendas eram iminentes, resolviam-se ali mesmo, na porta do hotel e restaurante Globo, nas proximidades de sua casa. A imprensa mapeava também o deslocamento desses personagens pelas ruas da cidade, esquadrinhando os espaços, além de reforçar os estereótipos entre as chamadas classes perigosas, relacionando-os aos feiticeiros e suas práticas. Neste sentido, mais uma vez, a imprensa contribuiu para construir a feitiçaria como uma prática perigosa e derivante.

Como acontecia na Pedra do Sal com Tio Ossum e Tia Dada, Ojô também recebia, em sua residência, os africanos recém-chegados, acolhendo-os e propiciando uma atividade profissional para as suas subsistências. As redes de solidariedade eram partes importantes e viscerais das comunidades negras. Talvez pela credibilidade e influência junto aos parentes, Sanny tenha ficado hospedado em casa de Ojô, em um retorno à cidade, mas são apenas hipóteses para o entendimento sobre a divergência de sua real chegada ao Brasil. João do Rio não vacilou e afirmou que todos os africanos, os “feiticeiros” e alufás do Rio respeitavam Emmanuel Ojô e diziam-se seus parentes²⁰⁶.

²⁰³BARBOSA, Marialva. *op. cit.*, p. 270.

²⁰⁴Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/03/1904.

²⁰⁵Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/03/1904.

²⁰⁶Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 09/03/ 1904; *Gazeta de Notícias*, 13/03/1904; *Gazeta de Notícias*, 15/03/1904; *Gazeta de Notícias*, 20/03/ 1904; *Gazeta de Notícias*, 29/03/1904.

Muitos dos praticantes das mágicas-curativas residiam nas ruas centrais da cidade. Sanny, ao chegar ao Rio, fixou moradia na rua General Camara, mesmo endereço que apareceu na *Gazeta de Notícias*, no dia 30/05/1893, sobre uma “Casa de dar Fortuna e Feitiçaria”²⁰⁷. O feiticeiro Apotijá, citado por Juliana Farias e João do Rio²⁰⁸, residiu na rua do Hospício. Na rua da Imperatriz, morava o africano Clemente Medeiros com sua esposa²⁰⁹. Assiata morava na rua da Alfândega²¹⁰, e Dudu do Sacramento, na rua Bom Jardim²¹¹. Observando a proximidade dos locais onde esses personagens foram residir, e o caminho feito pela repressão no esquadramento dos espaços da cidade.

Segundo Farias²¹², o nome de um indivíduo é um forte signo de identificação social ou étnica. Para o africano, especialmente, o nome pessoal tinha uma grande força simbólica. Entre os yorubas, ao se nomear um filho, vários significados podiam ser levados em conta: as condições físicas do nascimento, as circunstâncias do parto, as dificuldades ou a prosperidade de uma família. Ojô, por exemplo, é o nome dado a uma pessoa nascida com o cordão umbilical enrolado no pescoço. Os yorubas carregavam seu nome de nascimento (*amuntoruwa*), o de batismo (*àbiso*) e o nome afetivo (*oriki*). Os iniciados na religião dos orixás podiam ainda anexar seu nome iniciático, muitas vezes, não revelável por preceito e só enunciado em cerimônias rituais bem específicos. Esses africanos, ao serem trazidos para o Brasil na condição de escravizados, recebiam nomes cristãos e, da noite para o dia, viravam José, Manoel, João ou Antônio. Conforme ressalta João Reis, essa repentina metamorfose simbolizava a passagem da posição de africanos para a de cativos. Ao preservarem seus velhos nomes étnicos, procuravam conservar “uma parte importante e muito significativa da memória pessoal”²¹³.

O “Feitiço contra o Feiticeiro”²¹⁴ foi o título da publicação na *Gazeta de Notícias*, que noticiou, em 1908, a prisão de João Sanny. A polícia da 4ª circunscrição, chefiada pelo Dr. Tamborim, dirigiu-se à rua General Câmara, número 300. Lá, prendeu João Sanny e vários objetos, “drogas, garrafas, bentinhos, papéis e 18 cartas de agradecimentos, e o ‘alfarrablo’, por onde ele se comunicava com os deuses misteriosos do invisível”. No

²⁰⁷Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 30/05/1893, a notícia não constava o nome do praticante das artes mágicas.

²⁰⁸FARIAS, Juliana Barreto. *op. cit.*, 109; RIO, João do. *op. cit.*, p. 31.

²⁰⁹Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/02/1892.

²¹⁰RIO, João do. *op. cit.*, 31.

²¹¹RIO, João do. *op. cit.*, 35.

²¹²FARIAS, Juliana Barreto. *op. cit.*, p.79.

²¹³Sobre os nomes yorubas, ver: JOHNSON, Samuel. *The history of the Yorubas*. Londres, Routledge e Kegan Paul Ltd., 1921, parte 1, cap. 5; e DELANO, Isaac O. *The soul of Nigeria, The yorubas*. Londres, 1937, cap. 12. Citados em REIS, João J. *Rebelião escrava no Brasil*, *op. cit.*, p. 191.

²¹⁴Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 20/05/1908.

interrogatório na delegacia, disse chamar-se João Sanny, com 52 anos. Ao ser perguntado sobre o seu estado civil, respondeu que era “casado com a minha religião”. Pela segunda vez perguntado, disse que a esposa se chamava Angelina Maria. Qual a religião? Respondeu “A do Ochu”, repetida a pergunta, completou “sou professor de Allah”, disse ser muçulmano e inspirado pelo grande Mahomet. Foram encontradas várias cartas de agradecimentos de pessoas que o procuravam em auxílio às suas dores e outras tantas em solicitação de pedidos de ajuda em busca de algum socorro espiritual. Todas as cartas foram apreendidas junto com os materiais retidos pela polícia e anexada ao inquérito policial como prova da materialidade de suas práticas de feitiço. Não constou no impresso o rol dos materiais apreendidos na investida policial. O africano, nas palavras do periódico “retinto Sanin, baixo, chupado e bem vestido, dizendo aquelas coisas diretas, a frio, à autoridade, num ar de convicção doentia”, não ficou preso, pagou fiança e saiu²¹⁵. Não foi localizado o inquérito policial e nem processo em nome dele, mesmo com uma busca procurando pela variedade de ortografia de seu nome, tudo foi abstraído por alguma magia.

Alguns questionamentos surgem com duas publicações, uma de 1900, e a outra de 1904, João do Rio noticia a chegada de Sanny somente quatro anos depois e tendo como residência a Casa de Emmanuel Ojô, na rua dos Andrades, o endereço constando na *Gazeta de Notícias* (em 1908). No *Jornal do Brasil* (em 1900), o endereço era rua General Câmara, 300. O mesmo endereço aparece três vezes, em artigos publicados na *Gazeta de Notícias*, em anos distintos: primeiro, na notícia de difamação em 1900; segundo, na notícia sobre a ação judicial de cobrança de dívida em 1906; e terceiro, quando foi preso em 1908, o que podemos supor se tratar da mesma pessoa nas reportagens.

Dúvidas surgem a partir deste exame: o porquê da notícia da chegada de Lagos somente em 1904? Essa lacuna ficará em suspense, pois não encontramos referência de que Sanny tenha se ausentado do país nesse intervalo, nem, também, o motivo de se hospedar em casa de Ojô. Ele chegou à cidade em 1900, mas, para a imprensa, suas práticas mágico-curativas permaneceram no silêncio até 1904, quando sua chegada foi noticiada pelos impressos, dando-lhe maior visibilidade. A partir das notícias dos periódicos, Sanny passa a sofrer uma maior opressão policial, até então não tivemos notícias de repressão por ele sofrida entre os períodos de 1900 a 1904. A imprensa desenvolvendo o seu papel de informar e como agente civilizador da sociedade relatou a existência de mais um feiticeiro, que deveria ser reprimido, abolindo suas práticas maléficas à saúde pública e à sociedade.

²¹⁵Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 20/05/1908.

Um ano após a notícia de ter sido preso por feitiçaria e pago fiança, ele retornava às páginas dos jornais, dessa vez, no obituário publicado pela *Gazeta de Notícias*, em uma curta notícia, junto a tantos outros óbitos do mesmo dia, 27/5/1909, “obituário de João Sanny, com 56 anos” com sepultamento no Cemitério São Francisco Xavier. Morre o mina Samim, sem que possamos esclarecer a dicotomia de sua chegada ao Rio. Mas nem por isso deixou de ser um personagem menos importante na construção da cultura popular da cidade. Sanin, Samim ou Sanny, seja qual for a real ortografia de seu nome, transitou pelas ruas da cidade velha do Distrito Federal, ajudou e decidiu os caminhos de alguns que lhe procuraram, viveu entre seus “parentes” e deixou pegadas em seu trajeto, de Lagos à Turiaçu²¹⁶. Aniceto de Menezes e Silva Jr, carioca, compositor de música popular, conhecido como Aniceto do Império, diz que “tio Sani morava na rua dos Andradas e morreu em Turiaçu, do lado da Conselheiro Galvão”. Sanny morava no centro da cidade, na localidade conhecida como Pequena África, próximo de seus parentes de cor, compartilhando laços de solidariedade e as fontes indicam que terminou seus dias em um bairro do subúrbio da Central do Brasil. Podemos supor que essa transferência de moradia tenha acontecido para ele se manter oculto das campanhas acirradas da imprensa contra os saberes populares de cura, que tinha o dever de informar à sociedade as existências dos feiticeiros, ludibriadores de pessoas crédulas, em nome de um dever nacional de informar e defender a população.

Aniceto do Império, na sua composição “Raízes da África”²¹⁷, transcreve o nome de alguns personagens da religião de matrizes africanas da época. Essa homenagem nos permite inferir que o negro mina João Sanny foi um dos importantes praticantes da magia. Mesmo com todas as manifestações da imprensa e suas campanhas de repressão aos curandeiros/feiticeiros, Sanny seguiu com suas práticas mágico-curativas, figurando ao lado de outros alufás, reconhecidos por seus “parentes” de nação, e de todo aquele que o procurassem para auxílios de suas aflições do corpo ou do espírito.

Assumano, Alabá, Abacá, *tio Sani*
 E Abedé me batizaram na lei de mussurumi
 Como vêem tenho o corpo fechado
 Carrego axé na língua, não morro envenenado
 Viajei semana e meia daqui pro rio Jordão
 Lugar em que fui “batizado com uma vela em cada mão [...] (grifo nosso)

²¹⁶LOPES, Ney. *op. cit.*, 1988, p.69. (Lp. Copacabana 12.119 MIS 026). Aniceto diz que conheceu o Sanny em Turiaçu e que ele morreu lá, ao lado da rua Conselheiro Galvão, ele era muito respeitado, citado em VARGENS, João Baptista; LOPES, Nei. *Islamismo e negritude, estudos árabes*. Rio de Janeiro: Fac. Letras, UFRJ, 1-2, 1982, p.75. Turiaçu é um bairro do subúrbio da Central do Brasil.

²¹⁷LOPES, Ney. *op. cit.*, 1988, p.69.

As crônicas de João do Rio poderiam estar refletindo o pensamento da elite²¹⁸ da cidade do Rio, onde os cultos de matriz africana professados pelos negros eram considerados bárbaros, primitivos e impróprios aos padrões civilizatórios que buscava a sociedade local. Além disso, nos jornais da época, era comum encontrar notícias sobre prisões de feiticeiros e outros líderes de cultos africanos. O decreto presidencial 6.440 de 30/03/1907 instituiu uma ampla reforma policial, sob a chefia do Dr. Alfredo Pinto, ficando sob a superintendência geral do Ministro da Justiça. No relatório enviado ao ministro, em 1907, pelo então chefe de polícia da capital federal, publicado no Boletim Policial²¹⁹, Alfredo Pinto destacava a vadiagem e os jogos de azar como contravenções que, naquele momento, perturbavam “o comércio honesto”, não dando trégua às manifestações da cultura popular de rua. Tanto quitandeiras quanto outros trabalhadores urbanos, segundo o discurso da época, tinham suas atividades consideradas como “caóticas e desordenadas”, como os que professavam as religiões tradicionais africanas, que passaram a ser violentamente perseguidos, em cumprimento da legislação em vigor. Assim, os rituais de cura realizados por líderes religiosos de matriz africana, muitas vezes, chamados de feiticeiros, foram tidos como crimes, consistindo em práticas de magia e falsa medicina. Tornaram-se, então, frequentes as batidas policiais, violando templos e casas particulares, prendendo líderes religiosos e demais fiéis em nome da Saúde Pública. A imprensa ocupava-se em dar visibilidade às opressões policiais, na tentativa de contribuir na formação da opinião pública, funcionando, muitas vezes, como denunciante e auxiliar na identificação e perseguição dos ditos feiticeiros, através das páginas dos jornais diários.

3. 3 O sucessor do caboclo da Praia Grande

Dr. Aquino de Castro, juiz de direito da 1ª vara da Comarca de Niteroy, ouviu o “curandeiro” José Pinto Breves, a favor de quem o solicitador Olavo Guerra impetrara uma ordem de “*habeas-corpus*” preventivo, alegando achar-se o paciente coagido pela polícia do 5º distrito²²⁰.

Essa notícia figurava na página da *Gazeta de Notícias*, no dia 08/09/1911, com o título de “Niteroy”. José Pinto Breves, mais conhecido como Breves, com

²¹⁸Elite, aqui, adjetiva no mesmo entendimento do início deste capítulo.

²¹⁹PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. Negociações impressas: a imprensa comercial e o lazer dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Primeira República. *História* (SP), v. 35, e 99, p. 1-21, 2016, p. 10.

²²⁰Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 08/09/1911.

aproximadamente 40 anos, de cor preta, morador na Ponta da Pedra, no Bairro Fonseca, em Niterói, é considerado o grande sucessor do Caboclo da Praia Grande, como também o sucessor do “famoso Mariús da água azul”²²¹. Retornando a notícia do periódico, Breves alegava que estava sofrendo constrangimento pelo mesmo subdelegado, que o havia prendido em 1895. Dr. Aquino de Castro, juiz de direito da 1ª vara da Comarca de Niterói, encarregado de apreciar o instrumento legal, solicita ao coronel Laurindo Alho subdelegado de polícia do 5º distrito informações sobre o inquérito em que o preto Breves está sendo indiciado pelo exercício ilegal da medicina. O juiz Dr. Aquino de Castro nega o *habeas corpus*, embasado na resposta do subdelegado, alegando que o paciente não sofre coação em sua liberdade de ir e vir e nem havia sido ainda intimado a depor²²².

Numa viagem retrospectiva, voltaremos ao início do ano de 1889, à época do Brasil império, para uma melhor compreensão da trajetória do afamado curandeiro/feiticeiro Breves. Ao examinarmos as diversas publicações sobre sua atuação, a categoria “curandeiro” se mescla com a de feiticeiro, ora encontramos a ele atribuída a categoria de curandeiro, ora, a de feiticeiro, como iremos verificar. Lia-se, sob o título de “Os Curandeiros”²²³, nas páginas da *Gazeta de Notícias*, nas primeiras horas da manhã do dia 11/04/1889: “Nitheroy é o ponto escolhido pelos curandeiros, espíritas ou não, que ali exercem desassombradamente a sua indústria, tão lucrativa quanto indigna”²²⁴. Em substituição ao afamado Eduardo David Rey, conhecido por Mariús, nosso personagem continuou atuando no mesmo lugar do célebre curandeiro da água azul, no mesmo casarão. Com suas práticas, José Pinto Breves se intitulava “médico espírita”, na porta da casa, havia uma tabuleta com um enfático “Dr”. Em dias seguidos, várias notícias nos jornais pediam providências às autoridades para que cessassem os atendimentos no casarão de Niterói.

Mariús tornou-se famoso, pelas diversas curas que realiza. Após consultar os espíritos, receitava ervas e raízes para seus pacientes e, também, que bebessem de uma água pura, vinda da fonte “Água Azul” [...] também sabia *desmanchar feitiços maléficos* que eram preparados por outras pessoas, curando assim certos males para os quais, a medicina não oferecia solução²²⁵. (grifo nosso)

²²¹Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 11/04/1889 e 28/08/1889.

²²²A resposta ao acolhimento do instrumento jurídico, *Habeas Corpus* preventivo, é encontrada no mesmo periódico, *Gazeta de Notícias*, do dia 10/11/1911, oferecida pelo subdelegado. Não foram localizados o processo e o inquérito policial.

²²³O Código Penal Republicano ainda não estava em vigência e, como já discutido no capítulo anterior, o Código do Império não punia a prática ilegal da medicina, ou cura por espiritismo.

²²⁴Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 11/04/1889. Esse caso foi abordado por Sampaio (2001, p.86).

²²⁵SAMPAIO, Gabriela. *op. cit.*, p. 23.

O curandeiro Mariús, como era conhecido, possuía uma grande clientela, pessoas de todas as classes sociais o procuravam em busca da cura de suas doenças, do corpo ou do espírito, já que ele também “desmanchava feitiço”, e a medicina, com toda a sua cientificidade, não dominava as práticas mágicas e nem reconhecia sua existência. Segundo os periódicos, as autoridades policiais deveriam fazer uma pressão acirrada em Niterói, pois, com a morte de Mariús, outros iriam aparecer em sua substituição. O mais promissor herdeiro do curandeiro da água azul foi José Pinto Breves, instalando-se na mesma casa, no bairro Fonseca, e arrecadando uma grande clientela. Muito embora, um “Fuão Breves”²²⁶ tenha aprendido com Mariús suas práticas, trabalhado junto com ele, não utilizava da “água azul” e usava outros métodos e materiais diferenciados para suas práticas. A imprensa usava o termo “Fuão”, uma corruptela de fulano – sujeitos sem importância – em notícias para desmerecer alguém, atribuindo-lhe uma carga negativa.

Inventariando o cotidiano do dito curandeiro, a *Gazeta* prosseguia relatando que a preta Josefa, residente na Rua da Misericórdia, número 130, na cidade do Rio de Janeiro, sentindo-se doente e vítima de algum feitiço, foi aconselhada por um amigo a procurar o curandeiro “Fuão Breves” no bairro Fonseca, em Niterói. A *Gazeta de Notícias*, na primeira página, noticiou mais um artigo sobre as práticas dos agentes de cura. A matéria jornalística tinha como título o “Exercício Ilegal da medicina – mais uma vítima”, narrava o caso de Josefa, que recorreu ao praticante das artes de cura, indo à busca de solução para sua doença. Após esperar pelo atendimento, Josefa que estava acompanhada por uma filha pequena, já muito nervosa, pelos seus males, não compreendeu os procedimentos empregados pelo praticante do ofício de cura, “[...] abrindo-lhe o nariz. Provavelmente nessa ocasião fez-lhe imposição de mãos, peculiar aos magnetizadores e feiticeiros”²²⁷. Josefa saiu correndo da consulta, puxando a criança, de aproximadamente seis anos, pelas mãos. Ao embarcar na barca Ferry, em Niterói, aos gritos de pavor, dizia que ele queria matá-la, durante toda a travessia do mar, ela esbraveja palavras descontroladas, no seu rosto, a fisionomia do medo estava estampada. O artigo começava chamando a atenção para práticas ilegais da medicina, curandeirismo, e terminava chamando Breves de preto e feiticeiro. A linha tênue entre curandeiro e feiticeiro, como já vimos no primeiro capítulo, coloca todos aqueles que utilizavam outra forma de cura diferente da medicina acadêmica sob o grande guarda-chuva da feitiçaria. Essa não foi a primeira vez que Breves apareceu nas notícias dos impressos. Durante mais de duas décadas, ele transitou com habilidade entre as páginas dos jornais,

²²⁶Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 11/04/1889.

²²⁷Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 28/08/1889.

mas, de alguma forma, conseguiu driblar a justiça criminal. Entre os meses de abril e agosto de 1889, ele foi citado várias vezes, como já descrito anteriormente, durante a vigência do Código Penal do Império. No ano de 1896, ele retornou às páginas dos periódicos, tanto da *Gazeta de Notícias*, como no *Jornal do Comércio*, como sucessor do “Caboclo da Praia Grande”²²⁸.

Durante a prisão, em 1895, Breves foi conduzido à delegacia para prestar esclarecimentos sobre suas artes de curar, pelo exercício ilegal da medicina, curandeirismo e feitiçaria, mas logo foi liberado após atuação de seu advogado. O chefe de polícia, o Dr. Alfredo Madureira, tomou providências contra a exploração pública e boa-fé, que cessaram “porque os advogados, em nome da liberdade de profissão garantida pelo pacto de 24/2, e em nome da arte sobrenatural de curar com benzeduras e raminhos de alecrim.”²²⁹, usadas como alegação de defesa de Breves, conseguiram sua soltura. A imprensa levantava uma querela com os advogados e com a própria legislação que facultava a atuação daqueles em prol dos curandeiros/feiticeiros. O periódico, de forma subliminar, criticava as ações opressivas que deveriam ser mais eficazes. A *Gazeta de Notícias*, em 18/10/1896, relatava a nomeação do curandeiro Breves para um cargo público²³⁰, nomeado pelo Chefe de Polícia do Estado do Rio de Janeiro, Dr. Alfredo Madureira, para exercer a função de 1º suplente do subdelegado, para um dos distritos de Niterói. O jornal, em campanha repressiva contra os praticantes dos diversos ofícios de cura, informou que o mesmo foi preso um ano atrás, pelo mesmo chefe de polícia que o nomeou em 1896 e que, após as diligências, em 1895, resultou em sua prisão.

Mesmo com toda a perseguição acirrada pelos jornais, em uma verdadeira campanha de “caça aos curandeiros/feiticeiros” e tendo sido preso pelo chefe de polícia Sr. Dr. Alfredo Madureira, ele recebe das autoridades uma nomeação para um dos distritos de Niterói, como autoridade policial. Ele é nomeado pelo chefe de polícia para exercer o cargo de 1º suplente ao cargo de subdelegado do 3º distrito de Niterói²³¹. Os jornais constroem uma narrativa de repressão às práticas mágico-curativas de Breves, havendo uma nítida postura de disputa pela opinião pública, mesmo diante da difamação feita pela imprensa, ele acaba sendo distinguido com a nomeação de um cargo público. Podemos, aqui, supor que os agentes de curas construíram redes de solidariedades em suas relações sociais, mesmo à margem da

²²⁸Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 15/10/1896 e *Gazeta de Notícias*, 18/10/1896.

²²⁹Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 18/10/1896.

²³⁰Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 15/10/1896 e *Gazeta de Notícias*, 18/10/1896.

²³¹Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Jornal do Comércio*, 15/10/1896.

legalidade, estabelecendo teias de proteção e prestígio junto aos agentes do Estado. Se Breves assumiu o cargo ou não, é uma pergunta que ficará sem resposta. Mas isso não impediu que continuasse sendo perseguido e nem que cessasse com suas práticas de auxílio às doenças do corpo e da alma, atendendo a todos que o procurassem, acreditando em suas práticas.

Continuando a seguir os passos de Breves por meio das páginas dos jornais, encontramos Adriano Cardoso Loureiro²³², solteiro, português com 20 anos de idade, morador da Praça do Castelo, número 9, no centro do Distrito Federal, que, estando muito doente, com fortes dores no estômago e cólicas, acreditava que seus males fossem causados por feitiços. A imprensa exercendo seu papel de noticiar, perseguindo não só as vidas dos “feiticeiros”, mas também dos seus adeptos ou daqueles que recorriam a feitiços, informa que Adriano, durante algum tempo, teve um romance amoroso com uma jovem, cunhada de seu irmão mais velho, de nome Manuel Cardoso Loureiro.

Os males de Adriano teriam começado após ter rompido seu compromisso amoroso, levando os seus vizinhos a aconselhá-lo a procurar o curandeiro de Niterói, morador na localidade da Ponta da Pedra. Adriano achava que estava “enfeitiçado ou com uma dose de veneno no corpo”²³³, que o fazia sofrer daquela forma. O outro irmão de Adriano, João Cardoso Loureiro, prontificou-se a se deslocar para o outro lado da Baía de Guanabara, a fim de ir ao encontro com Breves em seu lugar. Muito preocupado com a doença de seu irmão, que estava preso ao leito, resolveu buscar uma solução que poderia lhe devolver a saúde, pois também compartilhava do mesmo entendimento de que a moléstia era causada por algum feitiço. Atravessando de barca as águas da baía, no dia 25 de julho de 1897, foi se consultar com o Senhor Breves, na tentativa de uma resposta à enfermidade do irmão.

Após algum tempo de espera, João Cardoso foi chamado à frente do curandeiro, relatando os sintomas que tanto afligiam o irmão. Breves reconheceu que a doença era causada por causas sobrenaturais e garantiu retirar todo o feitiço, restabelecendo a saúde perdida de seu irmão Adriano. Se a causa da doença era sobrenatural, o seu tratamento e cura deveriam seguir os mesmos caminhos²³⁴.

O irmão de Loureiro fora acometido por um feitiço que lhe provocou uma doença, deveria ser curado por um antídoto que suspendesse a ação nefasta do feitiço. Os antídotos

²³²Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 30/07/1897.

²³³Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 29/07/1897.

²³⁴CHALHOUB, Sidney. (Org.) *Artes e ofícios de curas no Brasil: capítulos de história social*. São Paulo: UNICAMP, 2003, p.37.

são remédios que funcionam como um “contrafeitiço”²³⁵, preparados pelo curandeiro. Percebe-se, pela notícia, que o jornal tinha a preocupação de tecer as minúcias, para caracterizar e explicar ao público as ações dos “feiticeiros”. Breves lança mão dos saberes populares de cura quando se utiliza de um “contrafeitiço”: “[...] as respostas aos feitiços dos senhores eram um contrafeitiço mais poderoso. Os mesmos ingredientes usados nas fórmulas para curar doenças ou infortúnios eram também utilizados para provocar males, sempre carregados de ritos e ícones sagrados”²³⁶. Breves entregou a receita a João Cardoso, cobrou-lhe o atendimento e, também, o fornecimento do medicamento.

Adriano sentiu-se pior após a ingestão do remédio, mas, mesmo assim, continuou o tratamento. No terceiro dia após o início da medicação, a mãe da ex-noiva preparou uma xícara de café para ele, o que fez com as cólicas piorassem. Não vendo nenhuma melhora no paciente, a família resolveu procurar um médico clínico, mas, ao chegar à casa da Praça do Castelo, já o encontrou morto. Adriano faleceu às 8 horas da manhã do dia 29 de julho do mesmo ano. Vizinhos, os mesmo que o aconselharam a procurar o curandeiro da Ponte da Pedra, como também os familiares atribuíram a morte de Adriano ao envenenamento causado pelos medicamentos fornecidos por Breves. O jornal constrói um discurso para demonstrar os perigos do curandeirismo e sua ineficácia, ao mesmo tempo em que tentavam desconstruir o universo de crenças que tinham algum respaldo no imaginário popular, pois as pessoas buscavam pelos agentes de cura em seus momentos de aflição.

Manuel Cardoso Loureiro fez denúncia de envenenamento do irmão ao Delegado Senhor Coronel Ferreira Campello da 5ª circunscrição, que, chegando ao local, removeu o corpo para o necrotério para que fosse autopsiado. Os médicos legistas Rego Barros e Paulo de Lacerda retiram as vísceras do obtuado e encaminharam ao Instituto de Medicina para análise. O delegado instaurou o Inquérito Policial, mandando intimar as testemunhas e o curandeiro Breves. Os jornais se calam sobre a continuidade das averiguações do suposto envenenamento de Adriano e, por alguma “mágica”, os instrumentos criminais desse caso não são localizados.

O silêncio dos jornais – que, até então, haviam coberto com tantos pormenores o evento – poder-se-ia justificar por um desfecho que a imprensa não julgou exemplar? É uma hipótese na medida em que Breves já havia demonstrado ter tecido redes de sociabilidade.

²³⁵Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 29/07/1897.

²³⁶CALDAS, Glícia. *Caminhos cruzados: religiosidades e práticas de cura da população negra no Rio de Janeiro Imperial (1850-1888)*. Curitiba: Prismas, 2016, p.40.

Neste sentido, silenciar poderia de alguma forma, não dar crédito ou reconhecer o poder do curandeiro. O objetivo da imprensa era construir o descrédito daqueles agentes.

Para João do Rio, o feitiço era algo que encontrava eco na opinião pública, assim, havia a urgência de a imprensa disputar este espaço, construir uma narrativa que procurasse deslegitimar a atuação dos curandeiros/feiticeiros. Ele cita o carismático Breves nas reportagens publicadas na *Gazeta de Notícias*, em 1904, listando-o entre os principais feiticeiros que tinha conhecido, “[...] o Hygino e Breves, dous famosos typos de Nictheróy, cuja chrônica é sinistra [...]”. Em somente uma das notícias sobre o nosso misterioso Breves, encontramos a descrição “de cor preta”²³⁷, após seu nome, mencionada na reportagem do dia 08/09/1911, por outro lado, com a inclusão de seu nome entre os feiticeiros apresentados pelo informante ao jornalista, podemos inferir que Breves era negro. Segundo João do Rio, “vivemos na dependência do feitiço, dessa caterva de negros e negras, de *babaloxás* e *yauô*, somos nós que lhe asseguramos a existência [...]. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração”²³⁸.

Como foram analisadas no capítulo anterior, as categorias foram apropriadas pelos acusadores, pelas autoridades policiais e judiciais, e, também, pela imprensa, permitindo que o discurso fosse se construindo e definindo, reafirmando a crença na feitiçaria, na prática do baixo-espiritismo. Só se combate e se cria mecanismos de controle para o que precisa ser disciplinado por lei. José Pinto Breves desapareceu entre a população de Niterói. Se continuou atuando com suas artes de curar após 1911, ressignificando materiais de matrizes africanas e usando ervas encontradas no fundo de seu quintal no bairro Fonseca, na mesma casa onde o carismático Mariús residia, não podemos afirmar. Se exerceu a função de subdelegado de polícia do 3º distrito de Niterói, também não sabemos. A filiação de Breves ficou escondida entre as suas práticas curativas, bem como a certeza da sua cor, descrita apenas na matéria jornalística de 1911, quando lhe foi atribuída a categoria de feiticeiro, e nessa mesma notícia aparece a cor do acusado: o feiticeiro era negro, mandingueiro, detentor de crenças primitivas, causador de males à saúde das pessoas, precisando ser extirpado da sociedade.

A partir das notícias impressas, podemos afirmar que, durante 22 anos, Breves seguiu em suas práticas mágico-curativas de auxílio às mazelas do corpo e da alma. Construiu redes de proteção e solidariedade, driblando a repressão dos agentes policiais. Por outro lado, ao ser indicado oficialmente como suplente de autoridade policial em 1896, comprovou que, na

²³⁷Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/09/1907.

²³⁸Biblioteca Nacional - Hemeroteca Digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 15/03/1904.

sua clientela, havia pessoas importantes. A confiança incondicional no cosmo mágico, no poder das rezas e na virtude dos amuletos propiciava a condição indispensável para a eficácia da cura. Acreditava-se que um feiticheiro/curandeiro era capaz de curar por haver um consenso comum, um reconhecimento social do poder daquele que estava exercendo as suas práticas.

A opção a quem buscar nos momentos de dor está ligada à eficácia simbólica²³⁹, explicada por Lévi-Strauss. A importância maior na escolha de determinando curandeiro/feiticheiro estava relacionada, na percepção de muitos dos pacientes, à “eficácia simbólica” dessas terapias, a importância maior na hora da escolha recaía na crença do poder ou no carisma de determinados agentes de cura, fosse o malefício no corpo ou na alma. O compartilhar dos mesmos entendimentos da causa da doença e do tratamento também contribuía para a escolha dos praticantes das artes de cura. Com o passar dos tempos, a opressão aos mais diversos tipos de práticas de curas tornou-se mais rígida, e as campanhas da imprensa contribuíram para legitimar a repressão legal.

Também pudemos constatar que as nomeações das categorias nos impressos foram sendo alteradas, no início da República, 1889-1890, os títulos das notícias eram sobre curandeiros, casas de dar fortuna, casas de zungú²⁴⁰ e praticantes do exercício ilegal da medicina, na última década do Oitocentos. Com a inserção do discurso de raça, essa nomeação foi alterada para “feiticheiro”, e nas primeiras décadas do século XX, essa categoria passou a ser considerada baixo-espíritismo, aparecendo as palavras “macumbeiro”, “magia negra”, “candomblé”. Esses termos englobavam todo aquele que usava as práticas mágico-curativas, carregada de valores pejorativos negativos, inseridos na classificação de classe perigosa/classe pobre, aqueles que precisavam ser combatidos em nome da Saúde Pública.

A palavra “candomblé” só começou a aparecer nas publicações em 1904, nas notícias de João do Rio, o que já acontecia na cidade de Salvador, desde meados do século XIX²⁴¹. A imprensa, cumprindo o seu papel de informar aos cidadãos, construiu estratégias para legitimar a repressão policial a todos os saberes populares de cura, clamando às autoridades providências, as quais fossem tomadas frente a essas práticas, inseridas no universo mágico-curativo, consideradas fraudulentas e ilegais, charlatanismo.

²³⁹Lévi-Strauss, “O feiticheiro e a magia” e “A eficácia simbólica”, *In Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: 1975.

²⁴⁰Zungús eram moradias de negros na parte urbana na cidade, eram locais de comercialização do angu e outros alimentos e espaços de sociabilidade entre africanos e descendentes. Ver: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungús: rumores de muitas vozes*. Rio de Janeiro: APERJ, 1998.

²⁴¹REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 26.

CAPÍTULO 4

RELAÇÕES PERIGOSAS: AGENTES DE CURA E O CAMINHO DA REPRESSÃO

*Só se tem medo do feitiço, porque se acredita na sua existência.
(Yvonne Maggie)²⁴².*

Ao longo da Primeira República, a percepção sobre doenças/cura ainda permanecia – para uma parte significativa da população – muito integrada ao funcionamento do corpo e do espírito, em uma ligação com o sobrenatural, relacionado à ideia do feitiço ou do castigo, como vimos analisando nos capítulos anteriores. Tais práticas, como já vimos, sofriam opressões dos agentes de Estado, mas resistiam e continuavam atuando. Essas transgressões podem ser compreendidas como “relações perigosas” entre a legitimação dos saberes populares de cura e a repressão vinda do entendimento da legislação vigente. As representações sobre as perseguições aos mais diversos praticantes das curas mágico-curativas perpassavam pelas religiosidades professadas por eles.

Vislumbraremos, então, a reconstrução de trajetórias que puderam levar a entender que as pessoas acreditavam nos curandeiros e suas práticas. Por outro lado, é preciso discutir como, através das fontes repressivas, foi possível chegar às práticas de curas, ou seja, como ler essas fontes a contrapelo. Para essa discussão, recorreremos à reconstrução dos caminhos da repressão de alguns personagens. Segundo Levi²⁴³, recorre-se a biografias para “sublinhar a irredutibilidade dos indivíduos e de seus comportamentos a sistemas normativos gerais, levando em consideração a experiência vivida”, podendo-se, também, utilizá-las para “provar a validade de hipóteses científicas concernentes às práticas e ao funcionamento efetivo das leis e das regras sociais”²⁴⁴.

Conheceremos os caminhos percorridos pelo crioulo Laurentino Innocêncio, morador em Laranjeiras e, para além das fronteiras do Distrito Federal, o feiticeiro Ventura José Romão, preto, em terras de Nova Friburgo. Voltando para a cidade do Rio de Janeiro, também conheceremos parte da história Maria da Conceição, moradora do subúrbio da Central do

²⁴²MAGGIE, Yvonne. *op. cit.*, 1992.

²⁴³LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p.167.

²⁴⁴*Ibidem*.

Brasil. Eles foram acusados pela prática do espiritismo, magia, cartomancia e por suggestionar as curas de moléstia, inseridas no artigo 157 do Código Penal Republicano, praticantes das artes e saberes populares de cura, veiculadas a religiosidades professadas por eles. Observamos que eles, com suas práticas mágicas, atuavam no exercício ilegal da medicina (artigo 156) e, também, no uso de medicamentos (artigo 158), quando ministravam ervas como remédios, quase sempre, adicionando-lhes benzeduras e/ou outros ritos mágicos, tendo por finalidade potencializar o efeito curativo. Desempenhavam práticas de curas muito semelhantes, procuravam dar socorro em momentos de dor, fossem das mazelas do corpo físico ou do espírito, pois quem cura, cura o corpo e a alma. Esta outra forma de curar era diferenciada daquela exercida pelos médicos acadêmicos, estando à margem das leis e dos padrões civilizatórios almejados pela sociedade da época, precisando que seus praticantes fossem excluídos do convívio social, em nome da Saúde Pública.

4. 1 O CURANDEIRO DE LARANJEIRAS

Por ordem do Sr. Esteves, subdelegado da Freguesia da Glória, foi preso Laurentino Innocência dos Santos, que tem uma casa de “dar fortuna” e “zúngu” no lugar denominado “Pindura-Saia”, no Cosme Velho, onde é conhecido como curandeiro²⁴⁵.

Vários artigos eram publicados nos jornais, narrando histórias de “pobres vítimas” que eram presas fáceis dos “astuciosos” curandeiros. A maioria das notícias clamava por mais repressão aos curandeiros, mostrando que, mesmo com os instrumentos de controle e opressão, eles continuavam atuando e muitos deles, após a soltura da prisão, voltavam aos seus endereços anteriores, retornando às práticas mágico-curativas. Durante os primeiros anos da República, antes da vigência do Código Penal Republicano, a *Gazeta de Notícias* no dia 19 de março de 1890, solicitava providências acerca de um curandeiro Laurentino que atendia em Laranjeiras. Outras solicitações se seguiram nos dias seguintes, exigindo a ação das autoridades do Estado. A imprensa, cumprindo o seu papel de informar como agente do processo civilizador deveria agir, cobrando das autoridades que cumprissem seus deveres, extirpando os curandeiros do seio da sociedade, denunciando a persistência dos sinais de atraso à modernidade, resquício de um passado que não deveria ser mais lembrado.

²⁴⁵Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital do Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 03/04/1890.

Em 03 de outubro de 1890, dois jornais de grande circulação na cidade do Rio de Janeiro noticiaram as artimanhas de Laurentino, a *Gazeta de Notícias*, na seção sobre os informes da polícia, e o *Jornal do Commercio*, na seção Gazetilha. O subdelegado Sr. Esteves, recolheu-o ao xadrez da 11ª estação policial, sob a acusação de curandeirismo. Não ficou esclarecido quem o delatou ou se o subdelegado tomou conhecimento pelas notícias dos jornais que clamavam por providências das autoridades competentes. Nos autos de prisão, o agente da lei transcreveu “*chegou ao meu conhecimento*”, não indicando quem fez a denúncia, segundo consta no inquérito policial:

[...] *chegou ao meu conhecimento* que na rua Guararapes, sem número, localidade conhecida como morro do Pindura-Saia, Cosme Velho, tem um crioulo de nome Laurentino que pratica o curandeirismo e mandando fazer a busca e apreensão de todos os objetos que forem encontrados no local destinados a práticas de feitiçaria [...] ²⁴⁶. (grifo nosso)

Laurentino era afamado na localidade pelas suas artes mágicas e por seu socorro nos momentos de dor física ou espiritual. Foi preso em flagrante, em sua casa, enquanto atendia uma clientela. Segundo Maggie, a denúncia podia ser feita por qualquer pessoa do povo, muito comum ser um ex-cliente não satisfeito, um vizinho, alguém que conhecia as atividades do acusado, fazendo sua queixa à polícia. Podendo, também, ser feita pelas próprias autoridades policiais, ou ainda pelo Serviço de Saúde Pública, outras vezes, através das notícias dos periódicos, que reclamavam providências, para extirpar as práticas de curas vistas como delituosas.

Desde a época do Império, Laurentino frequentava as páginas dos impressos. A primeira página do *Jornal do Comércio*, de 26 de março de 1878²⁴⁷, anunciava a prisão do crioulo Laurentino Innocencio, morador na rua dos Guararapes, Laranjeiras, no Cosme Velho, sob o título de “casa de dar fortuna”, o “feiticeiro que exerce a medicina”, o artigo fala da prisão de “sacerdotes”, entre eles, o pai “Quibombo”, envolvidos na “santíssima indústria da qual foi herói o famoso Juca Rosa”. Ele foi solto após assinar termo de compromisso e pagar fiança. Em 07 de janeiro de 1879²⁴⁸, Laurentino foi novamente preso e acusado de estelionato²⁴⁹, previsto no artigo 264 do Código Penal do Império:

²⁴⁶Arquivo Nacional. Processo nº 2346, maço 1212, Gal A, 1890, 6ª Pretoria Criminal, Laurentino Innocencio dos Santos.

²⁴⁷Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital do Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 26/03/1878.

²⁴⁸Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte, f. 7, 07/01/1879.

²⁴⁹Laurentino foi detido pelo crime de estelionato, porque o Código Penal do Império não previa o delito para curandeirismo.

Art.264. Julgar-se-ha crime de estelionato:

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

2º A alheação, locação, aforamento, ou arrentamento da cousa própria já alheada, locada, aforada, ou arredada á outrem: ou a alheação da cousa própria especialmente hypothecada á terceiro.

3º A hipoteca especial da mesma cousa à 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.

Penas: de prisão com trabalho por seis mezes a seis annos e de multa de cinco a vinte por cento do valor das cousas, sobre que versar o estellionato²⁵⁰.

Ele foi detido pelo subdelegado da freguesia da Glória, Dr. Correa Dutra, o mesmo que o prendeu em 1878, dando entrada na Casa de Detenção. No dia seguinte, a *Gazeta de Notícias* trouxe a notícia na segunda página:

O recinto onde o *feiticeiro* funcionava para alcançar para uns a fortuna para outros a saúde, e que a polícia agora profanou, dizem-nos ser um quarto com dous vistosos e ricamente alfaiados altares com imagens de diversas invocações. [...] Quanto aos móveis há duas cadeiras de grandes dimensões, das cousas de um das quaes se eleva uma cruz, o a outra esta bordada mesma cruz ²⁵¹. (grifo do texto).

O jornal, ao narrar a invasão da polícia, escreveu que “[...] a polícia agora profanou [...]”. Categorizando o local onde Laurentino foi preso, o autor da notícia reconheceu que o recinto era sagrado, pois a palavra “profanar” está intimamente ligada à categoria religiosa, assim, ele adjetivou as práticas mágicas como sagradas, reconhecendo, subliminarmente, que o acusado estava praticando ritos religiosos, e não, charlatanismo.

Villas Boas Concone e Rezende²⁵², no artigo sobre as práticas de curas no espaço religioso, com foco principal na Umbanda e privilegiando a utilização das folhas (ervas), citam um curandeiro que atuava em Laranjeiras. Em um “exemplar de 1878 em noticia policial”²⁵³, lê-se que esse curandeiro utilizava ervas, passes e garrafadas nas artes de cura. “A notícia corresponde ao ‘misterioso templo’ onde foi preso ‘o crioulo Laurentino Innocencio dos Santos’ chamado pelo jornal de ‘o grande sacerdote da Cruz’”²⁵⁴. Concluimos que o Laurentino das notícias dos jornais, preso em 1890, citado por Villas

²⁵⁰Biblioteca Nacional, seção de Obras Raras, Coleção Leis do Brasil, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Código Criminal do Império, de 16/12/1830.

²⁵¹Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital do Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 08/01/1879.

²⁵²VILLAS BOAS CONCONE, Maria Helena; REZENDE, Eliane Garcia. “Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura. In: *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: UNESP, 2012. O período constante no artigo está listado no quadro das trajetórias de Laurentino, 1878, mas não é citado em qual impresso era transcrita a notícia.

²⁵³VILLAS BOAS CONCONE, Maria Helena e REZENDE, Eliane Garcia, *op. cit.*, p.210.

²⁵⁴VILLAS BOAS CONCONE, Maria Helena e REZENDE, Eliane Garcia, *op. cit.*, p.211.

Boas Concone e Rezende, é o mesmo agente de cura noticiado nos impressos em 1878 e 1879. Tem o mesmo nome, codinome e endereço, dados iguais que nos fazem concluir se tratar da mesma pessoa. Os autos da prisão de Laurentino – de 1878– não foram localizados, e os artigos jornalísticos não nos informam sob qual delito ele foi denunciado. Na prisão de 1879, Laurentino teve seu nome escrito no *Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte*, indicando-se qual foi o ilícito da prisão.

Após a suas duas prisões, 1878 e 1879, Laurentino retornou para o mesmo endereço e para suas práticas de curas. Durante mais de uma década, ele se manteve afastado dos noticiários, no anonimato, e residindo no mesmo endereço, no Morro do Pendura-Saia, Cosme Velho, longe do centro da cidade, onde se localizava a maioria da população negra, com suas relações sociais de solidariedade e ajuda mútua. Talvez a polícia o tenha deixado à margem da opressão por todos esses anos, praticando suas artes de cura.

Em se tratando de momentos de tolerância, por vezes detectados entre as autoridades policiais, João Reis²⁵⁵ apresenta um caso ocorrido em Salvador, que nos ajuda a pensar os acontecidos no Rio de Janeiro. Em Cruz do Cosme, periferia de Salvador, na véspera do Natal de 1858, o Chefe de Polícia, A.M. Magalhães e Melo invadiu uma casa onde africanos libertos faziam um batuque, várias pessoas foram presas e objetos “cerimoniais de candomblé” foram recolhidos.

Esse episódio causou um conflito interno entre as autoridades policiais, por ter sido realizado pelo próprio Chefe da Polícia, que hierarquicamente ficava no topo da carreira. O Sr. Manoel Nunes de Faria, subdelegado da freguesia, sentindo-se desprestigiado e para defender seus direitos, por meio de uma carta, queixou-se ao Sr. Magalhães e Melo, por “não ter sido informado daquela diligência policial”, negava também a existência de batuque naquele local, defendendo, de certa forma, a comunidade em que atuava. O cargo que exercia o subdelegado não era remunerado, mas era detentor de poder, respeito e prestígio na comunidade.

Nessa investida policial, foram presas, também, 12 africanas libertas. Essas senhoras, recolhidas à prisão, escreveram uma carta ao chefe de polícia, alegando que eram lavadeiras honestas e, após o seu trabalho, passavam naquela casa para se alimentar e, depois, seguiam para as suas casas, “que não se achavam nessa casa para fins ilícitos”²⁵⁶.

²⁵⁵REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, identidade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 23.

²⁵⁶REIS, João José. *op cit*, p.25.

QUADRO 6 – Trajetória de Laurentino nos periódicos²⁵⁷.

Nome do artigo	Cor	Data	Periódico	Categoria	Endereço
Laurentino Innocencio dos Santos	crioulo	26/03/1878	<i>Jornal do Comércio</i>	Feiticeiro/ Casa de dar Fortuna e zungú	Laranjeiras, Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	-	26/03/1878	<i>Gazeta de Notícias</i>	Feiticeiro	Rua dos Guararapes, nº 5, no Alto do Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	-	08/01/1879	<i>Gazeta de Notícias</i>	Curandeiro	Ladeira dos Guararapes, Antigo Pendura-Saia, Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	-	03/03/1890	<i>Gazeta de Notícias</i>	Casa de dar Fortuna e zungú	Pendura-Saia, no Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	-	03/03/1890	<i>Diário de Notícias</i>	Feiticeiro/ Casa de dar Fortuna e zungú	Pindura-Saia, no Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	crioulo	03/03/1890	<i>Jornal do Comércio</i>	Casa de dar Fortuna e zungú	Pendura-Saia, no Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	-	19/03/1890	<i>Gazeta de Notícias</i>	Curandeiro	Laranjeiras
Laurentino Innocencio dos Santos	-	04/10/1890	<i>Jornal do Comércio</i>	Curandeiro	Rua dos Guararapes, s/nº, Pindura-Saia, Cosme Velho
Laurentino Innocencio dos Santos	-	04/10/1890	<i>Gazeta de Notícias</i>	Curandeiro/ Feiticeiro	Rua Guararapes, s/nº, Morro do Pendura-Saia, Laranjeiras
Laurentino Innocencio dos Santos	-	01/01/1891	<i>Gazeta de Notícias</i>	Curandeiro	Laranjeiras
Laurentino Innocencio dos Santos	-	02/01/1891	<i>Gazeta de Notícias</i>	Curandeiro	Laranjeiras

Para colocar um ponto final na contenda, o chefe de polícia, o Sr. Magalhães e Melo, mandou soltar os presos. Segundo Reis, muitos desentendimentos existiram nos bastidores da repressão policial aos candomblés oitocentistas na Bahia. Nesse período, os chefes de

²⁵⁷Todos os dados sobre Laurentino foram transcritos como constam nos respectivos impressos.

polícia, geralmente, investiam em um controle mais rígido das manifestações culturais africanas. Muitas vezes, no entanto, os subdelegados optavam por uma política de negociação em sua comunidade.

4.1.10 Inquérito Policial

Em 1890, Laurentino²⁵⁸ foi preso novamente, o subdelegado indiciou-o sob a suspeita de estar incurso nos artigos 156 e 157 do Código Penal. Na peça criminal, o Sr. Esteves, subdelegado da Freguesia da Gloria, responsável pela prisão, não nos esclarece quem fez a denúncia, colocando o denunciante na categoria do “sujeito oculto”. A autoridade policial mandou tomar por termos as declarações de Laurentino.

Na denúncia apresentada pelo subdelegado, o nome de Laurentino vem antecipado pela palavra “crioulo”, lê-se o mesmo nos artigos dos periódicos sobre sua prisão. O crioulo Laurentino fazia parte da população considerada perigosa, integrante de classes pobres e classes perigosas. Laurentino já havia sido preso anteriormente, esta era sua terceira prisão, porque, além de ser preso outras vezes, o seu sustento era obtido por outros meios de subsistência que não fossem constituídos pelo “trabalho digno”²⁵⁹.

No interrogatório, perguntaram-lhe: nome; endereço; idade; filiação; estado civil; e profissão. O curandeiro respondeu chamar-se Laurentino Innocencio dos Santos, solteiro, que tinha 60 anos, mas não sabia ao certo; era filho da crioula Rita Maria da Conceição e de José dos Santos, tendo nascido na cidade do Rio de Janeiro como homem livre. Confirmou o seu endereço publicado nos jornais – Rua dos Guararapes, Morro do Pendura-Saia, Cosme Velho, Freguesia da Glória. Perguntado pela sua profissão, respondeu que trabalhava como vendedor de ervas, mas não explicou onde as vendia, se tinha um lugar fixo, ou se as vendia de porta em porta. Questionado se era curandeiro, respondeu que não, apenas socorria alguns amigos que batiam à sua porta, suplicando auxílio às mazelas do corpo, por conhecer as “hervas” certas para determinadas dores. Ao negar que era curandeiro, usou dessa estratégia, na tentativa de fugir da repressão policial, já que a magia benéfica era tolerada, realizada por caridade, sem cobrança pelas artes de cura. Logo, era preciso ter uma profissão, possuir meios de sobrevivência fora das práticas mágicas, para que ficasse esclarecido que tudo era realizado por benevolência. Um dos pontos em que se

²⁵⁸ Arquivo Nacional. Processo nº 2346, maço 1212, Gal A, 6ª Pretoria criminal, 1890, Laurentino Innocencio dos Santos.

²⁵⁹Ver CHALHOUB, Sidney. *op. cit.* 76.

baseava o espiritismo científico, oriundo da codificação Kardequiana, era que seus seguidores não poderiam obter vantagens pecuniárias com consultas espirituais, era a prática da caridade, sem estar de qualquer forma vinculada ao pagamento pelos atendimentos, sem receber nenhum valor monetário, por pura caridade²⁶⁰. Por outro lado, uma das formas de provar que o indiciado praticava o baixo-espiritismo era encontrar quantias em dinheiro entre os materiais apreendidos nas investidas policiais, e/ou se, nas falas das testemunhas, fosse relatado pagamento por algum tipo de procedimento de cura ou prática mágica.

No ato do flagrante, Laurentino foi surpreendido consultando Antonio José da Rosa, e outras 05 pessoas aguardavam atendimentos, eram elas: Raymundo Luciano de Siqueira; Colatino Elydi; Emilio João da Silva; Alfredo Luiz Fernandes e Rosa Maria da Conceição, que foram presas e encaminhadas à delegacia e recolhidos à Casa de Detenção. Os relatos apresentados são da entrada das pessoas que estavam em casa de Laurentino na hora da sua prisão. Raymundo Luciano de Siqueira informou ao escrivão da Casa de Detenção ser brasileiro, viúvo, carpinteiro e com 64 anos de idade, vizinho de Laurentino, morador da rua dos Guararapes, número 7. O motivo transcrito no livro de registro na Casa de Detenção foi “estar em casa de zungú em batuque”²⁶¹. Outro detido foi Alfredo Luiz Fernandes, com 26 anos, solteiro e trabalhava como copeiro. O escrivão atribuí-lhe a cor-parda, era morador das proximidades, em Laranjeira O terceiro foi o Emilio João da Silva, preto, morador da rua São Pedro, nº 09, Centro do Distrito Federal, com 27 anos, solteiro, desempregado. Raymundo e Alfredo tinham profissão e eram residentes nas cercanias da casa de Laurentino, deviam partilhar com o cotidiano do local, as idas e vindas daqueles que buscavam o curandeiro para suas mazelas. Já Emilio, residente no centro da cidade republicana, estava desempregado, muito provável procurar o praticante de curas para solucionar a sua falta de emprego.

Esses dois últimos deram entrada na Casa de Detenção, estando inseridos no delito de “estar em casa de dar fortuna e batuque”²⁶². Ao categorizar o delito de Raymundo como casa de zungú e batuque, o agente da lei atribuiu um caráter sagrado, pois, muitas vezes, eram locais de encontro de negros que se reuniam em ocasiões menos profanas, a fim de se dedicar a seus cultos religiosos e práticas mágico-curativas²⁶³. O uso das expressões pelos

²⁶⁰GIUMBELLI, Emerson. *op. cit.*, p. 85.

²⁶¹Livro de Registro da Casa de Detenção do Distrito Federal, 02/03/1890, f. 917.

²⁶² Livro de Registro da Casa de Detenção do Distrito Federal, 02/03/1890, f. 916.

²⁶³SOARES, Luiz Carlos. “*O Povo de Cam*” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro. FAPERJ -7 Letras, 2007, p. 216.

agentes da lei, “profanar”, destacada anteriormente, é do domínio do sagrado, e eles a utilizam pejorativamente. Sobre as outras duas pessoas encontradas no local, Rosa Maria da Conceição e Colatino Elydi, os registros delas não foram localizados no Livro da Casa de Detenção. Por outro lado, não constam no inquérito policial os relatos das testemunhas, muitas vezes, repetida pelas testemunhas em outros autos, de “sumirem” ao longo do processo em andamento. O inquérito ficou inconclusivo, ou seja, não foi dado prosseguimento aos autos.

Nesse ato de opressão, segundo o processo-crime, vários objetos foram apreendidos, “próprios para bruxaria”, um “arsenal de bugigangas”²⁶⁴. Na época, não havia perícia dos objetos apreendidos como identificador dos instrumentos do chamado baixo-espiritismo, conforme examinado nos capítulos anteriores, procedimento que só passou a ser feito a partir de 1920. O auto de apreensão lista, praticamente, os mesmos objetos que constavam na notícia jornalística da prisão de 1878, a saber:

Dois altares com grande número de imagens de santos da igreja católica, 2 cadeiras grandes com grandes cruzes no encosto, enorme quantidade de moringas com líquidos, pembas, “alguns espíritos” e ervas diversas não identificadas, embrulhos com pós de diferentes cores, bacias, rosários, 22 punhais pequenos, 2 canivetes novos, 2 bainhas de metal para faca de ponta, a quantia de 100 mil réis, caramujos e grande quantidade de búzios²⁶⁵.

Na prisão de Laurentino, em 1878, os objetos que foram listados em sua casa, eram os mesmos que constavam no rol de objetos apreendidos em 1890, mas por que não foram apreendidos na época da primeira prisão? Chalhoub nos alerta que os processos criminais mentem²⁶⁶, sendo importante prestar atenção às coisas que se repetem, “versões que se reproduzem muitas vezes, aspectos que ficam mal escondidos [...]”²⁶⁷. Objetos recorrentes em comum, encontrados em várias listas de apreensões nas investidas policiais, eram cruzes, imagens de santos católicos, pembas, ervas, entre outros. Segundo Mary Karasch, escrevendo sobre a vida dos escravizados na cidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do Oitocentos, diz que a imagem mais importante na cidade era possivelmente a cruz, para

²⁶⁴Arquivo Nacional. Processo nº 2346, maço 1212, Gal A, 6ª Pretoria criminal, 1890, Laurentino Innocencio dos Santos.

²⁶⁵Arquivo Nacional. Processo nº 2346, maço 1212, Gal A, 6ª Pretoria criminal, 1890, Laurentino Innocencio dos Santos.

²⁶⁶CHALHOUB, Sidney. *op. cit.*, p.41.

²⁶⁷*Ibidem*.

“os bacongos²⁶⁸, por exemplo, a cruz expressava sua visão do cosmo”²⁶⁹. A cidade do Rio de Janeiro abrigou uma parcela significativa de africanos escravizados da África Central, bacongo é o nome pelo qual a Antropologia e a História têm identificado os povos oriundos da região do atual Congo e Angola, região que mais forneceu africanos para o Brasil, especialmente, para o Sudeste, posição consolidada na virada dos séculos XVIII para o XIX²⁷⁰. A África Central foi a região responsável por 40% a 45% dos escravizados, no mesmo período, embarcados pelo porto de Angola.

Luiz Felipe Alencastro²⁷¹ inverte, para o Brasil e Angola, o que antes era visto pela historiografia como comércio triangular, e alerta para uma rota de comércio entre o Rio de Janeiro e Angola, principalmente de escravizados. Uma boa parte da população negra na cidade imperial e nos primeiros anos da República era constituída por africanos saídos pelo Porto de Angola. Esses africanos escravizados desembarcaram no Brasil trazendo, em sua bagagem, os materiais de sua cultura, que, em solo brasileiro, foram ressignificados em contato com os já existentes.

Para os bacongos, o “espaço ritual mais simples no Congo consiste de uma cruz feita na terra, com o quadrante de cima indicando Deus e o céu, o de baixo, a terra e o mundo dos ancestrais”²⁷², o elemento divisor é a água (Kalunga), sendo intercambiáveis o mundo do sagrado e do profano. Para Karasch, a cruz é o signo oculto dos quatro momentos do sol, nos quais, há reserva enorme de poder. Ainda conforme Karasch, a cruz, no pensamento bacongo remete à ideia da vida como um ciclo contínuo, semelhante ao movimento de rotação efetuado pelo sol, assim como a possibilidade de conexão entre os dois mundos, “ficar em pé sobre essa cruz é jurar por Deus e pelos ancestrais ao mesmo tempo”²⁷³. Segundo Fu-Kiau,

[...] o rito básico, e mais simples, a ser feito por todos aqueles que querem tornar mensageiros do mundo dos mortos e condutores de seu povo ou clã, é fazer um discurso sobre uma cruz, desenhada no chão [...] são frisados os poderes religiosos que todo chefe deve ter, os poderes temporal e religioso estão entrelaçados. Ao se colocar sobre a cruz, que representa o ciclo da vida humana e a divisão entre os dois mundos, o chefe afirma a sua capacidade de fazer conexão

²⁶⁸Bacongos eram povos falantes da língua KiKongo, integrante do tronco linguístico banto.

²⁶⁹KARASCH, Mary. *A vida dos escravos na cidade do Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 363.

²⁷⁰CALDAS, Glícia. *op. cit.*, p. 26.

²⁷¹ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação no Brasil do Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Ver, em especial, o capítulo 7 – Angola brasílica.

²⁷²KARASCH, Mary. *op. cit.*, p. 364.

²⁷³*Ibidem*.

entre esses dois mundos e, assim, conduzir de maneira adequada a vida de sua comunidade²⁷⁴.

A existência da cruz encravada no encosto das duas cadeiras supõe-se não ser aleatória. Cruzes também foram encontradas entre os objetos apreendidos, listados nas prisões de Manoel dos Figos, Horácio Pacheco e Breves, em uma sociedade de base católica, na qual estes homens sofreram a ação da Igreja. Eram, antes de tudo, reapropriações.

A cruz, desde o início do processo de cristianização da América Portuguesa, serviu tanto como expressão da religião oficial como da devoção popular. Os missionários religiosos se preocuparam em erigir cruzes pelas diversas regiões do Brasil, para convocar o povo para o culto e a catequese. Segundo Azzi, “o povo tem utilizado a ereção de cruzes como uma forma de exprimir a fé cristã”²⁷⁵. Cruzes, crucifixos e rosários eram objetos encontrados com certa frequência entre os materiais apreendidos nas repressões policiais frente aos curandeiros/feiticeiros. Eram objetos utilizados pelos agentes de cura, para minimizar as mazelas do cotidiano, doenças ou infortúnios.

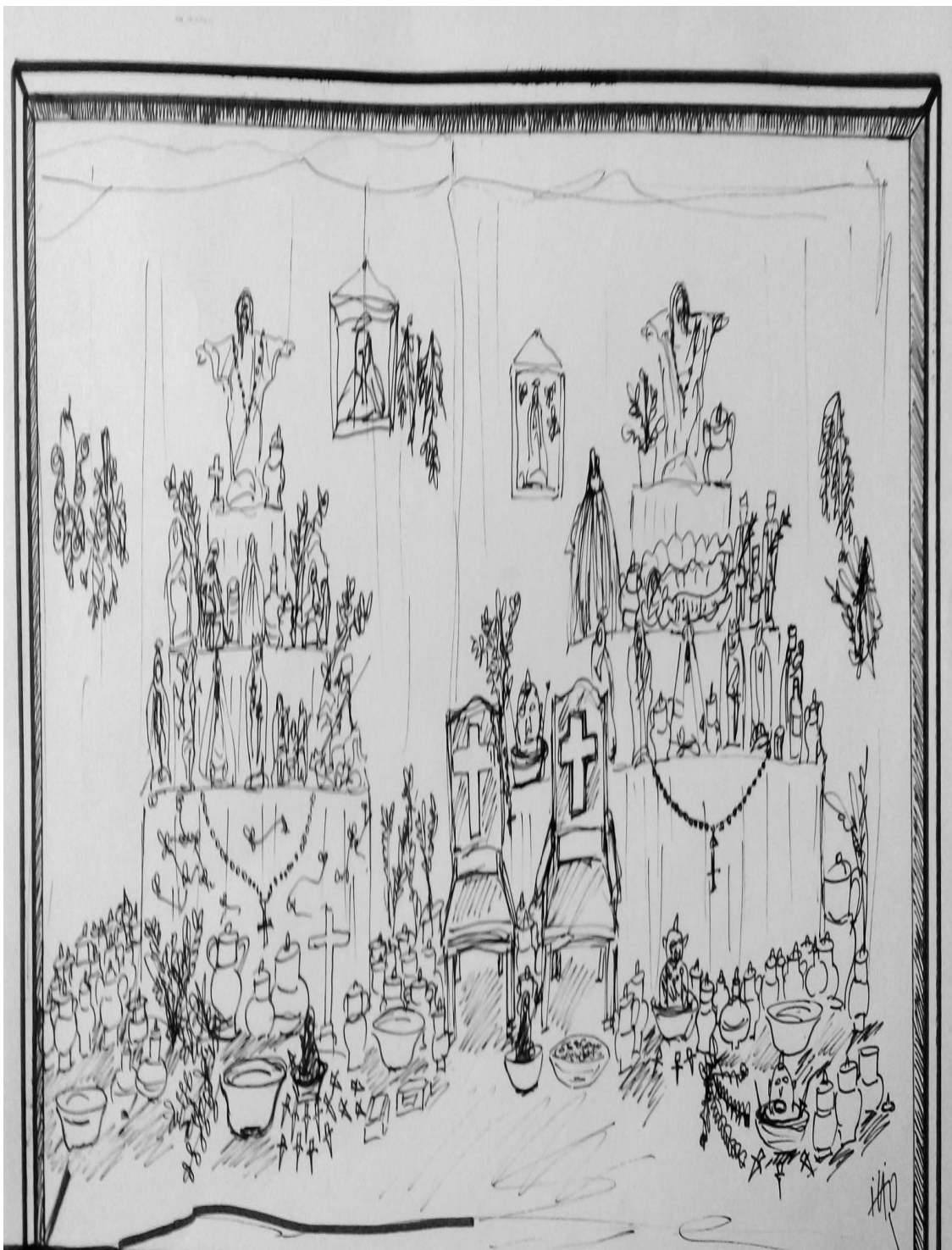
Na investida policial em casa de Laurentino, em 1890, várias imagens da Igreja católica constavam no rol dos objetos apreendidos, que, usando da mesma analogia, esses materiais serviam como instrumentos das práticas manipuladas pelos agentes de cura, auxiliando nas contendas das adversidades, uma ajuda divina utilizada nas práticas mágico-curativas, para as doenças, desavenças, fracasso, problemas amorosos, falta de trabalho e infelicidades. Cada santo era especialista em um tipo de cura das moléstias. As imagens de Cristo na cruz eram ligadas à cura de doenças, e a hóstia consagrada tinha uma forte conexão com a cura de doentes e a morte²⁷⁶.

²⁷⁴*Ibidem*.

²⁷⁵AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978, p. 15.

²⁷⁶RIO, João do. *op. cit.*, p. 19.

FIGURA 7 – Ilustração da relação dos objetos apreendidos em 1890, no processo de Laurentino Innocencio dos Santos.



Fonte: Ilustração desenhada por Thiago Ortiz, com base no laudo de apreensão dos objetos. Arquivo Nacional. Rio de Janeiro. Processo nº 2346, maço 1212, Gal A, 6ª Pretoria criminal, 1890.

Quando uma pessoa se restabelecia após receber os últimos ritos católicos, ministrados por um padre, o entendimento era a ocorrência de uma cura milagrosa²⁷⁷. Bastide esclarece que a “hóstia consagrada era conhecida, em 1906, pelo nome africano de *Sapanam*”²⁷⁸, segundo ele, a outra nomenclatura para Sapanam era Xapanã, nome para a divindade yorubana da doença e da varíola. João do Rio²⁷⁹, em seu artigo sobre as Casas das Almas, descreveu os ritos dos povos Cambindas no Rio, no mesmo ano de 1906, estes chamam Sapanam pelo nome de Cargamela.

Quadro 7 – Santos e seus auxílios nas curas

Santos católicos	Auxílio na cura das doenças
Santa Apolônia	Curava dores insuportáveis e dor de dente.
Santo Antonio do Egito	Curava epilepsia.
Santo Antonio	Afugentava a morte, curava doenças; arranjava casamentos.
São Benedito	Combatia a bruxaria/feitiçaria.
São Brás	Curava garganta inflamada e infecções dos brônquios.
São Francisco de Paula	Remove cataratas, tumores do cérebro, água da cabeça.
São Lázaro	Curava Lepra.
São Miguel dos Anjos	Exterminava cancros e tumores.
Santa Rita	Curava doenças incuráveis.
São Roque	Curava as pestes.
Santíssimo Sacramento	Procissão às casas dos enfermos.
Virgem Maria (na qualidade de Nossa Senhora do Parto)	Auxiliava as mulheres na hora do parto.

Fonte: KARASCH, 2000, p. 364.

²⁷⁷KARASCH, Mary. *op. cit.*, p.365.

²⁷⁸BASTIDE, Roger. *op. cit.*, pp. 216-217.

²⁷⁹RIO, João do. *op. cit.*, p. 41-48.

Retornando ao inquérito de Laurentino, após o Sr. Esteves tomar as declarações dele e lavar o auto de apreensão dos objetos encontrados, o subdelegado deu nota de culpa ao preso, declarando-o incurso nos artigos 156 e 157 do Código Penal, remetendo os autos ao Sr. Inspetor de Higiene, para que fossem dados os prosseguimentos legais. Infelizmente, nosso curandeiro desapareceu misteriosamente, suas pistas foram apagadas, não encontramos o processo criminal e nem os laudos do Inspetor de Higiene. O Inquérito policial é datado de abril de 1890, e o Código Penal da República havia entrado em vigor somente em 11 de outubro do mesmo ano, o que comprova que, mesmo antes da vigência da Lei, ela já estava sendo aplicada. Atrevemo-nos a supor que esse possa ter sido um dos motivos de não encontrarmos o processo criminal, a lei não deve retroceder para penalizar uma pessoa.

No ano seguinte, em janeiro de 1891, Laurentino reapareceu nas páginas dos jornais, mencionado em dois dias consecutivos, demonstrando que, mesmo dando entrada na Casa de Detenção por duas vezes, ele continuou com suas práticas mágico-religiosas de cura. Na mesma localidade, Rua dos Guararapes, antigo Pendura-Saia, ele prosseguiu com seu ofício, sendo legitimado pelos seus clientes, nos mesmos moldes que causaram suas prisões anteriores. A *Gazeta de Notícias* noticiou:

Roga-se ao Sr. Chefe de polícia para dar providência para o fim de evitar que certo curandeiro, nas Laranjeiras de nome Laurentino, cobre 12\$ por consulta e para tratar 300\$ ou 400\$ e ainda seja atrevido com as famílias que vão alli seduzidas²⁸⁰.

Os impressos mostram uma tabela de valores cobrados pelas suas atuações. Podemos inferir que a pessoa que solicitou ao periódico medidas cabíveis, em relação à continuidade dos ofícios do curandeiro de Laranjeira, fosse alguém que tivesse acesso a casa dele, porque tinha conhecimento dos valores cobrados pelo atendimento e procedimentos por ele realizados. Com toda a repressão sofrida durante anos a fio, Laurentino seguiu dando prosseguimento às práticas mágico-curativas e retornando após cada prisão para a mesma localidade, o que lhe conferia legitimidade e reconhecimento de suas artes mágicas de curas para atender a sua clientela.

²⁸⁰Biblioteca Nacional – Hemeroteca Digital do Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 01/01/1891 e 02/01/1891.

4. 2 FAÇANHAS DE VENTURA JOSÉ ROMÃO

A Fazenda do Morro Queimado tinha esse nome devido à cor tsnada, acinzentada de suas montanhas. Essa antiga fazenda, composta de quatro sesmarias, hoje é Nova Friburgo²⁸¹. A vila de Nova Friburgo foi criada em 1820, para abrigar uma colônia de suíços, a primeira do Brasil. O núcleo urbano foi formado próximo ao Rio São João das Bengalas. As enchentes, desde então, sempre fizeram parte do cotidiano da cidade. No entanto, as terras do “Núcleo dos Colonos” não eram úberes o suficiente para a agricultura, sendo localizadas em lugares montanhosos ou repletos de brejos. As porções de terras distribuídas aos colonos suíços foram abandonadas por boa parte deles.

Em 1824, colonos alemães foram encaminhados para a vila de Nova Friburgo. As terras sáfaras abandonadas pelos suíços foram as mesmas distribuídas aos colonos alemães. Por conseguinte, metade dos alemães se deslocou para outras regiões em busca de terras mais férteis. Ao final do século XIX, a cidade recebeu significativa imigração de italianos. A Praça das Colônias, que possuía o panteão representando todas as imigrações, inclusive a africana, foi destruída pelas constantes enchentes na cidade.

Com as chuvas intensas, formavam-se pântanos e acreditava-se que as febres eram atribuídas aos focos de miasmas produzidos pelos pântanos. Os miasmas eram a obsessão dos médicos higienistas oitocentistas, ideia que persistiu até o início do século seguinte para um número significativo de médicos. Acreditava-se que, dos pântanos e manguezais, emanavam seres não visíveis a olho nu, os miasmas venenosos, que, aspirados pela boca ou nariz, causavam as febres palustres. O *Dicionário de Medicina Popular* escrito pelo médico polonês Chernoviz²⁸², destinado ao público em geral, reunia diversas receitas úteis às artes de curar, utilizadas pelos praticantes do ofício de curar, contaminando as referências simbólicas dos diferentes saberes de cura mantidos pela tradição oral. Nesse dicionário, encontramos o verbete do autor sobre o que seriam os miasmas:

Tomando a palavra em sua concepção *lato*, consideram-se sob este título as emanações nocivas, que corrompem o ar, e atacam o corpo humano. Nada há mais obscuro do que a natureza íntima dos miasmas: conhecemos muitas causas que os originam, podemos apreciar grande número de seus efeitos perniciosos, e apenas sabemos o que eles são. Submetendo-os à investigação de nossos sentidos, só o olfato nos pode advertir da sua presença; não nos é dado tocá-los

²⁸¹BOTELHO, Maria Janaína. *O cotidiano de Nova Friburgo no final do século XIX: práticas e representação social*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2008, p. 35.

²⁸²CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Dicionário de Medicina Popular*. 6. ed., Paris, 1890. Biblioteca Nacional, seção de Obras Raras.

nem vê-los. A química mais engenhosa perde-se na sutileza das doses e combinações miasmáticas; de ordinário, nada descobre no ar insalubre ou mortífero que deles esteja infectado, e quando consegue reconhecer nela uma proporção insólita, ou a presença accidental de algum princípio gasoso, não nos revela senão uma diminutíssima parte do problema²⁸³.

A infecção miasmática ocorria através do meio ambiente, em locais infectados por gases ou vapores pútridos. Segundo essa teoria, muitas doenças eram causadas por miasmas produzidos por matérias orgânicas em decomposição. A ciência médica da época afirmava que as “febres dos pântanos” ou “febres palúdicas” eram provocadas pelos miasmas deletérios, que se desprendiam das águas estagnadas. Esse era o cenário da cidade onde vamos transitar, na primeira década do século XX, infestada por febres, não muito diferente da capital federal.

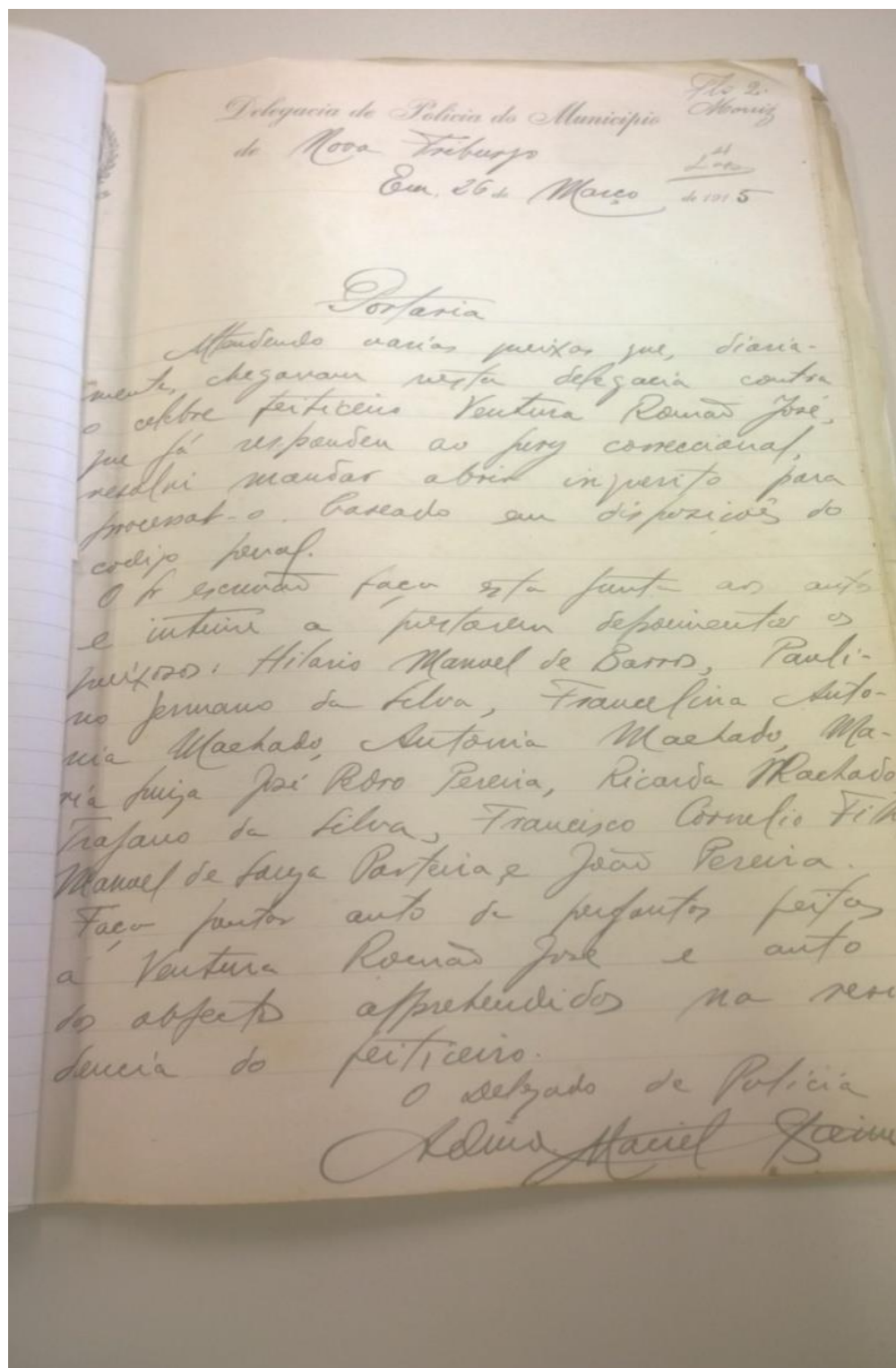
Nesse ambiente, o delegado Adino Maciel Xavier, na noite do dia 25/03/1915, dirigiu-se às terras de Ricarda Machado, na localidade perto da Ponte da Saudade, próximo da sede do município de Nova Friburgo, para averiguar denúncias de práticas de feitiçaria pelo preto Ventura José Romão. Este foi preso e encaminhado à delegacia local, junto com outras seis pessoas que lá estavam no momento da investida policial. Na peça processual chamada de Portaria, diferentemente dos demais inquéritos criminais examinados, não é relatado se Ventura foi preso em flagrante enquanto exercia suas práticas mágico-curativas, o que era imprescindível para caracterizar o delito do artigo 157. Ainda assim, foi tipificado no artigo pelo suposto delito. A autoridade policial o categoriza de feiticeiro, “Attendendo várias queixas que, diariamente chegavam nesta delegacia contra o celebre feiticeiro Ventura Romão José [...]”, o agente da lei adjetiva Romão de feiticeiro, pertencente à classe perigosa, pois já estivera em prisão correccional, precisando ser extirpado do convívio em sociedade, e afirmava também que os objetos apreendidos eram próprios de “feitiçaria”, ervas, imagens e quadros de santos da igreja católica estavam entre eles:

Uma garrafa contendo líquido não identificado, muitas ervas amarradas, duas pombas, uma imagem de Santo Antonio com pescoço colado, um embrulho contendo terra, 2 dentes de um irracional, um pedacinho de madeira, uma perna de ave, dois quadros pequenos, sendo um de Christo coroado de espinhos e o outro da imagem e Santo António, um pedaço de pau cor amarelada, um santo dentro de um oratório, um gancho de ferro com algumas frutas secas, uma cauda de animal seco, um pedaço de couro de cabrito colado na parede ²⁸⁴.

²⁸³CHERNOVIZ, *op. cit.*, p. 73.

²⁸⁴ Arquivo Central do Tribunal do Júri do Estado do Rio de Janeiro. Inquérito policial, caixa 00.679.473-7/RECALL, vara única de Nova Friburgo, ano 1915, Ventura José Romão, ação Curandeirismo.

FIGURA 8 – Fotografia da peça processual chamada “Portaria”, registrando objetos apreendidos, indícios de feitiçaria praticada pelo preto Ventura José Romão.



Fonte: Arquivo Central do Tribunal do Júri do Estado do Rio de Janeiro. Inquérito policial, caixa 00.679.473-7/RECALL, vara única de Nova Friburgo, ano 1915.

Nos objetos apreendidos na casa de Ventura, como em quase todos os casos apresentados, “muitas ervas amarradas”, “duas pembas” e, muitas vezes, imagens e quadros de santos da igreja católica estavam presentes. Esses materiais auxiliavam nas artes de curas, eram carregados de apelos ao mundo da fé. Segundo o entendimento à época²⁸⁵, a imagem e o quadro de Santo Antonio eram manipulados para afugentar a morte, curavam doenças e arranjavam casamentos, como consta no quadro sobre os santos católicos e suas especialidades de auxílio nas curas das moléstias.

A pemba também foi recorrente nos objetos apreendidos na casa de Tio Júlio, em Manoel dos Figos, e no caso de Laurentino²⁸⁶, todos três foram acusados pelo artigo 157 do Código Penal, eram negros, com práticas curativas relacionadas às religiosidades professadas por eles. Slenes, em seu estudo sobre os cultos de aflição do movimento religioso Cabula, encontrou referência à palavra *enba*, que seria um “pó branco, pó santo”²⁸⁷. No idioma *Kimbundu*, pertencente ao tronco linguístico banto, ele encontrou a palavra *pemba*²⁸⁸, significando argila branca usada para invocar espíritos. A cidade do Rio de Janeiro recebeu uma parcela significativa de africanos escravizados da África centro-ocidental, que desembarcaram com suas tradições religiosas. Esses falantes transmitiram-nas oralmente, sendo adicionadas a elas outras tradições aqui já existentes. Seguindo essa analogia, o uso da pemba pode ter sido ressignificado para auxílio nos ofícios de curas, manipuladas por líderes religiosos, pode ter sido usada nos fechamentos de corpo, contra moléstias graves e na interlocução com os espíritos, que poderiam minimizar as dores do corpo físico e da alma.

4.2.1 Os interrogatórios

Maria Antonia Machado, uma das testemunhas encontradas no local, também foi a denunciante, preta, de 22 anos, lavradora, solteira, morando perto de Ventura, procurou-o para socorrer seu irmão que estava doente. Ela era filha de Ricarda Machado, dona da casa

²⁸⁵Conforme o Quadro 7, disposto anteriormente, sobre os santos católicos e seus auxílios na arte de curar doenças.

²⁸⁶Arquivo Nacional. Processo nº 2313, caixa 1775, 6ª vara Criminal do Rio de Janeiro, 1927, Júlio de Araújo Pereira; processo nº 2346, maço 1212, Gal A, 6ª Pretoria criminal, 1890, Laurentino Innocencio dos Santos; Biblioteca Nacional – hemeroteca digital, Rio de Janeiro, *Gazeta de Notícias*, 09/03/1904, Manoel dos Figos.

²⁸⁷SLENES, Robert. *op. cit.*, pp. 293-294. Os estudos de Slenes foram embasados nos escritos de Dom João Batista Corrêa Nery. O culto de aflição era pertencente ao movimento religioso Cabula, originado pelos centro-africanos.

²⁸⁸*Ibidem*.

em que Ventura residia, por benevolência. Segundo Maria, Romão a mandou dar um *banho de sapo* em seu irmão e após tal feito, o mesmo veio a falecer. O que seria esse banho? Qual seria a finalidade desse banho? Maria, em seu testemunho, relata que “Ventura mandou pegar um sapo e o banhou por algum tempo numa vasilha com água morna, proferindo umas palavras estranhas, que lhe pareciam ser uma reza, mais que não sabia ao certo, após retirou aquela água e mandou que dessem banhos em seu irmão”. Após os banhos de sapo, a melhora esperada não aconteceu, e seu irmão começou a piorar de sua doença, o corpo dele ficou cheio de feridas e com febre, finalizando em óbito. Se o irmão, que não foi identificado no processo, veio a falecer pelo dito *banho de sapo*, não teremos como saber, pois mais detalhes sobre o procedimento não foram mencionados, e as demais testemunhas não retornam a esse assunto. Esse foi o motivo que levou Maria Antonia Machado a denunciar Ventura ao delegado Adino, já que Romão residia naquela localidade há algum tempo com as mesmas práticas de curas. As contradições e conflitos nas relações de poder dentro de uma família ou de um grupo de vizinhança impulsionaram a irmã do falecido a fazer denúncia, que só correu diante do infortúnio, não porque Maria não acreditava, mas pelos conflitos internos daquela comunidade, que se manifestaram diante da adversidade.

Todas as testemunhas moravam nas vizinhanças: Hilário Manoel de Barros, pardo, 40 anos, lavrador, casado; Paulino Germano da Silva, preto, 23 anos, lavrador, mineiro; Francelina Antonia Machado, preta, outra irmã do falecido pelo *banho de sapo*, 25 anos, doméstica; Maria Luíza José Pedro Pereira, preta, 56 anos, trabalhadora em serviços domésticos e lavradora, viúva, disse que sabia que Ventura era “batedor de canjerê e feiticeiro”²⁸⁹, que as pessoas iam à casa dele, a fim deste fazer feitiçarias para arranjar casamentos, desfazê-los e fazer quem não gosta gostar. Francisco Cornélio Filho, natural do “reino da Itália”, 27 anos, jornalista, casado, informa que a casa do “preto Ventura” era frequentada por pessoas de “cor preta” e, por morar nas proximidades de Romão, observava um grande movimento diário de pessoas. Este foi o único testemunho em que apareceu a cor dos clientes, sendo citado por uma terceira pessoa, e também a cor do próprio acusado. Francisco era branco e europeu, ao declarar a cor dos frequentadores e de Ventura, ele tentou colocar-se fora dos limites do feitiço. A população negra é sempre ligada ao negativo, à feitiçaria e à fraude.

²⁸⁹Arquivo Central do Tribunal do Júri do Estado do Rio de Janeiro. Inquérito policial, caixa 00.679.473-7/RECALL, vara única de Nova Friburgo, ano 1915, Ventura José Romão, ação Curandeirismo.

José Romão era reconhecido na comunidade em que estava inserido por suas práticas mágicas curativas, todas as testemunhas o acusavam, dizendo que sabiam de seus ofícios, o adjetivam de “feiticeiro”, “de fazer cangerê”. Não entendiam o que ele fazia, que “falava umas palavras que não conheciam”, em uma “língua estranha, própria da feitiçaria”, mas o procuravam para auxílio às suas dores, ajudas de solidariedade, compartilhavam das mesmas concepções de doença/cura e das adversidades diárias do cotidiano.

Ventura, durante o interrogatório, no dia seguinte à sua prisão, disse chamar-se Ventura José Romão²⁹⁰, ter 36 anos, ser nacional, viúvo e morar “por misericórdia” nas terras de Ricarda Machado, que lhe cedeu uma casinha. Segundo Ginzburg²⁹¹, os testemunhos transcritos são registros escritos de produções orais, e estes documentos não são neutros e nem sempre transmitem informação objetiva, sofreram a influência do agente de policial responsável pela transcrição das informações. Retornando ao interrogatório, Romão diz não ser feiticeiro, porque não fazia nada de mal às pessoas que o procuravam, só “trata delas, que elas vão lá por sua livre vontade”, que onde mora é difícil encontrar um médico, assim ele aprendeu com seu avô “certas coisas” para poder ajudar. Quando ele diz “não fazer o mal” para os agentes da lei, a questão da maldade não se coloca no tipo de rito, mas na fraude, no embuste. No interrogatório, foi-lhe perguntado, ainda, como ele procedia para socorrer as pessoas e como o fazia. Ele respondeu:

[...] faço sympathias contra os malles e feixar o corpo, com agulha virgem para não entrar moléstias bravas, também contra mordidas de cobra, de cachorro, enfiar duas agulhas virgens, com linha virgem na veia do pulso direito, que da remedio para tirar feitiço, que dá remédio para diversas molestia, também compressas para febres dos pântanos, que muitos que são tratados não pagam, porém alguns davam mil reis...

[...] mas não sabe fazer nada com sapos, porque isso pertence aos “feiticeiros”, ou seja, a magia maléfica²⁹².

O feitiço é fazer o mal, podendo ser também uma concepção parecida àquela que Evans-Pritchard encontra entre os Azande²⁹³ da África Centro-Occidental, na qual a bruxaria é identificada ao infortúnio. Para os Azande, a magia maléfica era a bruxaria. Para

²⁹⁰Arquivo Central do Tribunal do Júri do Estado do Rio de Janeiro. Inquérito policial, caixa 00.679.473-7/RECALL, vara única de Nova Friburgo, ano 1915, Ventura José Romão.

²⁹¹GINZBURG, Carlos. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações In: *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991, p. 209.

²⁹²Arquivo Central do Tribunal do Júri do Estado do Rio de Janeiro. Inquérito policial, caixa 00.679.473-7/RECALL, vara única de Nova Friburgo, ano 1915, Ventura José Romão.

²⁹³Os Azande são falantes de língua pertencente ao tronco linguístico banto, localizam-se na África Central. O bruxo tinha uma substância localizada no estômago, qualquer pessoa poderia tê-la, independente de ser uma boa ou má pessoa, é uma substância intrínseca. “Um ato de bruxaria é um ato psíquico, não possui ritos, não profere cantações e não empregam drogas mágicas”, p.37. Os Azande fazem uma distinção entre bruxaria e feitiçaria, contra ambos eles empregam adivinhos, oráculos e drogas mágicas.

o autor, a bruxaria explica porque as pessoas sofrem infortúnios particulares – acidente, doenças, morte, perda de emprego. Para ele, a bruxaria como teoria da causalidade estava voltada para a singularidade do infortúnio. O bruxo coloca seus poderes malignos para fora e causa o infortúnio. Para Evans-Pritchard, a feitiçaria busca explicar o porquê do infortúnio, o porquê da animosidade que causa nos homens o desejo de fazer o mal a outros. Os sistemas de crenças na bruxaria tendem a ser fechados, absorvendo falhas e evidências aparentemente contraditórias. Nesse sistema de crenças, quando a magia não funciona, a falha poder ser interpretada dentro do próprio sistema, invocando-se noutras crenças. Outro importante ponto abordado pelo autor é que os bruxos estavam entre os inimigos, e que a bruxaria era assunto que ligava a causa do infortúnio à moral das relações sociais. A análise do autor dá uma natureza circular do raciocínio em qualquer sistema de pensamento sobre as crenças.

Ventura não se reconhece como feiticeiro, embora nas páginas do Inquérito conste o termo adjetivado, “feiticeiro Ventura Romão José”, escrito pelo delegado Xavier. Reconheceu que alguns daqueles a quem socorreu pagaram pelo atendimento, outros não. Ao responder como procedia no socorro de quem o procurava, para o delegado, ele corrobora em provar a feitiçaria, ao descrever seus rituais mágico-curativos. Ventura tentava se livrar da prisão, mas não negou que usava de práticas mágicas, que foram aprendidas por tradição oral. O inquérito foi instaurado, confirmado o delito: o “feiticeiro” Ventura foi preso e incurso nos artigos 157 e 158 do Código Penal Brasileiro, por curandeirismo, prática da magia, espiritismo e seus sortilégios²⁹⁴, do Código Penal Brasileiro. Confirmando as hipóteses de Maggie, que a autoria da denúncia, quando não está contida no “sujeito oculto”, integra o universo do acusado, aquele que o conhece, que participa do seu cotidiano, que conhece a rotina. Nesse caso específico, a denunciante é a vizinha e ex-cliente, não satisfeita com os resultados obtidos por meio do banho de sapo e que, para ela, foi o que propiciou o óbito do seu irmão.

Não somente no caso de Ventura encontramos referência ao uso das ervas, mas em quase todos os casos analisados ligados às diversas práticas de curas vinculadas ao universo religioso em que os nossos agentes estavam inseridos. As ervas foram relatadas entre os objetos apreendidos: desde o caso de Tobias Figueira de Mello e Luiz Ramalho Cardoso em 1889, antes da vigência do Código Penal do Republicano; de Jovêncio Serafim do Nascimento em 1898; de Manoel dos Figo em 1904; de Horácio Pacheco em 1907; até os casos de Laurentino, Breves e Tio Júlio em 1927. Ervas eram usadas para as mais

²⁹⁴Transcrevemos como consta na Portaria do Inquérito Policial de Ventura José Romão.

diversas utilidades, desde chás, vomitórios, purgantes, banhos, curas de doenças e também para “feitiços de amor”. Juana Elbein Santos²⁹⁵ em suas análises voltadas aos nagôs no contexto da morte, na Bahia, diz que existem ervas para quase tudo, para conseguir alegria, amor, dinheiro, paz. Também, para as tristezas, misérias, para vencer inimigos, atenuar sofrimento de alguém, para boa memória, teimosia, para escapar da prisão, para achar objetos perdidos e ainda outros fins.

Para Verger²⁹⁶, é também difícil traçar uma linha de demarcação entre os assim chamados conhecimentos científicos e a prática mágica. Isso ocorre devido à importância dada, em uma cultura tradicionalmente oral como a yoruba, à encantação, *ofó*, pronunciada no momento de preparação ou aplicação das diversas receitas medicinais. Na cosmogonia africana, as ervas são utilizadas para vários ritos, inclusive – e principalmente – para os procedimentos de curas de doenças. O sistema de classificação das folhas está diretamente relacionado às propriedades que lhe são atribuídas. Ribeiro²⁹⁷ explica que Osanyin é o orixá da essência do mundo vegetal, conhecedor das possibilidades terapêuticas de todas as plantas. É o segredo sagrado das folhas que permite a esta divindade o acesso a um saber de vital importância. “Cada folha possui determinada virtude, há ervas da fortuna e da felicidade, da longevidade, da coragem, das roupas, do corpo, dos pés etc., mas existem também as ervas da miséria, da fofoca e outras mais perigosas”²⁹⁸.

Osanyin representa os segredos e as virtudes medicinais das ervas, ele detém o encantamento capaz de “transformar” uma folha profana em sagrada. Osanyin é considerado, na cultura yorubana, a seiva da vida, é uma divindade do complexo cultural yorubano, tendo seu domínio na floresta e sendo o responsável pelas ervas (folhas), portador dos encantamentos que sacralizam as plantas, tornando-as sagradas e curativas. Na cosmogonia africana, as folhas são utilizadas em todos os ritos sagrados. Osanyin deu folhas para cada orixá do panteão yorubano, mas o segredo e o encantamento, guardou-os para si. Quando se usa uma determinada folha, os orixás sempre o reverenciam, para que elas sejam portadoras de *axé* (força) e seus *ofó* (cantigas de encantamento), sem o que as folhas não funcionam para a finalidade a que desejam alcançar, principalmente, quando elas são empregadas no restabelecimento da saúde, sejam doença física ou do espírito. Em

²⁹⁵SANTOS, Juan Elbein. *Os Nagos e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*. 7. ed., Petrópolis: Vozes, 1993, p. 58. Ver AUGURAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 120.

²⁹⁶VERGER, Pierre F. *Ewé: o uso das plantas na sociedade yoruba*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995, p. 23.

²⁹⁷RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: os yorubas*. São Paulo: Oduduwa, 1996, p.170.

²⁹⁸AUGURAS, Monique. *op. cit.*, p.120.

alguns depoimentos, alguns disseram que Ventura falava palavras em língua que não entendiam ao manipular as ervas.

As funções protetoras das ervas aparecem no discurso da cura, como um arcabouço, sempre somadas a outros ritos, como rezas, orações, baforadas e oferendas. Proteção significa auxílio, ajudar, abrigar, dedicação à pessoa ou a coisas. A proteção estabelece a ligação entre os dois mundos: visível e invisível. Nas religiões de matrizes africanas, a vida não pode ser pensada sem as ervas. Quando e como usar determinada erva? Qual é a indicada para cada necessidade do cotidiano? Tudo irá depender da finalidade a que será destinada. Em qualquer caso do uso das ervas, elas são sempre agregadas a rituais, a padrões e simbolismos próprios²⁹⁹, a cada auxílio pretendido.

Nesse complexo cultural, medicina e magia recebem a mesma denominação em virtude da semelhança de suas práticas:

Magia e medicina, estreitamente relacionadas, pressupõem a ação de forças sobrenaturais no universo e a possibilidade humana de exercer controle sobre tais forças. Enquanto artes do uso de recursos e forças naturais para preservar ou restaurar a saúde, estando sob o domínio de Osanyin; apóiam-se na crença de que a divindade e espíritos auxiliam a cura e que certas substâncias da natureza possuem qualidades inerentes, de significados ocultos; fazem uso dos encantamentos³⁰⁰.

Segundo Concone e Rezende, “as plantas nos sistemas de crenças religiosas estão presentes nas preparações de banhos de purificação, nas bebidas e comidas rituais, nos remédios, nas cremações em incensórios, cachimbos, charutos e cigarros, determinado conforme a crença o poder mágico e curativo”³⁰¹. As ervas são usadas tanto no processo possessório, como nos processos de cura, estando presentes também na Umbanda³⁰² e, também, integrando a tradição indígena do uso das plantas³⁰³. A utilização das folhas está presente não só nos fumos dos caboclos e pretos velhos, nos defumadores, mas também

²⁹⁹GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 106. O autor argumenta que os padrões culturais são modelos, que compõem conjunto de símbolos, cujas relações uns com os outros modelam as relações entre as entidades, os processos nos sistemas físicos, orgânicos, sociais ou psicológicos. Os “modelos para” dizem respeito ao aprendizado automático, os “modelos de” dão significados a forma psicológica e social, são as relações expressas no simbólico.

³⁰⁰RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *op. cit.* p. 171.

³⁰¹CONCONE, Maria Helena Villas Boas; REZENDE, Eliane Garcia. Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012, pp.203-219.

³⁰²LIMA, Bento. *Malungo: decodificação da Umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 90.

³⁰³FIGUEREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney (Org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2003, p.284.

nas beberagens e banhos de ervas, que são receitados pelas entidades de Umbanda, com a finalidade de alívio das mazelas, das adversidades do cotidiano e cura de doenças.

4.3 Perícia médica: mais um instrumento da repressão

A noite já ia alta naquela segunda feira, dia 31 de outubro 1927, no subúrbio da Leopoldina, próximo ao Jardim do Meyer. Como acontecia em todas as segundas-feiras, destinada ao atendimento dos aflitos, pessoas que procuravam Maria da Conceição, para cura de seus males, do corpo ou da alma, aguardavam atendimento. Ela costumava fazer rezas e ofertar “água rezada”, para minimizar as mazelas do corpo. Durante um desses atendimentos, a Dona Maria dos Prazeres, que se encontrava doente, foi surpreendida por um tumulto de vozes altas, o investigador José Tuyuty Batalha, em companhia do delegado suplente da circunscrição, invadiu sua residência, dando-lhe voz de prisão. No momento da invasão domiciliar, os agentes do Estado, usando de suas prerrogativas de saneadores da Saúde Pública e combatedores das fraudes e dos embusteiros, prenderam Maria da Conceição e Dona Maria dos Prazeres como testemunha. Os objetos que estavam no local foram apreendidos: “um garrafão de dois litros contendo água rezada, várias garrafas com água, folhetins com preces diversas, em papel datilografado, não sendo especificado o conteúdo”³⁰⁴. Os materiais seriam enviados à perícia técnica, para provar a materialidade do delito.

Maria da Conceição, durante quase 10 anos, residia no mesmo local, Rua Carolina Meyer, na casa de número 72, onde praticava sua religião e atendia a quem lhe buscava em seus momentos de aflições. No auto de flagrante, constava que a acusada foi encontrada exercendo ilegalmente a medicina e praticando o falso espiritismo. O investigador informou que era sabido que, naquele endereço, exerciam o falso espiritismo e o curandeirismo, flagrou a acusada na “prática do ilícito”, “fraudando”, “mistificando”, na presença de grande quantidade de pessoas. Maria da Conceição foi presa, acusada pelo crime previsto no artigo 157, e Dona Maria dos Prazeres foi conduzida à delegacia para prestar esclarecimentos.

Conceição, no interrogatório, negou a prática ilegal da medicina e do falso espiritismo, declarou que atendia às pessoas que a procuravam para ajudar em seus sofrimentos do cotidiano, que não cobrava nenhum valor monetário, fazia por caridade, não prescrevia remédios, só ofertava “água rezada”, que era praticante do espiritismo

³⁰⁴Arquivo Nacional. Processo nº 276, ano 1927, processo de Maria da Conceição.

científico. A opressão a todos os saberes populares de cura que estavam fora do que os agentes do estado entendiam que não era religioso continuava. Os adeptos do espiritismo estavam, muitas vezes, incluídos no que era considerado uma prática antissocial, de “baixo-espiritismo” e precisavam ser punidos, por suas práticas nocivas à saúde pública.

O diferencial nesse processo foi a perícia médica, instituída naquele ano, sob a alçada dos médicos legistas. Segundo Mariza Correa³⁰⁵, havia um conflito entre os médicos que eram funcionários da Faculdade de Medicina e os agentes de Polícia, por espaços de atribuições, uma disputa pelas perícias. A perícia dos especialistas em feitiçaria e dos objetos, criada em 1920, foi uma produção do sistema jurídico. Outra discussão é que Afrânio Peixoto, discípulo de Nina Rodrigues, que foi diretor do Serviço Médico Legal da Secretaria de Segurança Pública até 1910, teria influenciado a criação da perícia dos objetos apreendidos nas investidas policiais. Nessa disputa, segundo Mariza Correa, os policiais acabaram ganhando a competência por classificar aqueles objetos. Os médicos, a partir de 1927, conseguiram conquistar o monopólio de um novo instrumento de repressão às práticas mágico-curativas, a perícia médica, de alçada jurídica, que amparava a comprovação da materialização do feitiço³⁰⁶.

Os Doutores Cândido C. de Godoy e Miguel Julio Dantas Salles foram designados para a perícia médica, que tinha por objetivo provar que, ao buscar os praticantes das artes de curas, as pessoas estavam colocando em risco suas vidas, sendo mais uma questão de saúde pública do que ter o livre arbítrio de optar por outras práticas de curas, onde as concepções de saúde e corpo doente estariam mais próximas ao seu entendimento. Os dois médicos, após examinarem minuciosamente Maria dos Prazeres, responderam às perguntas do formulário da nova perícia judicial. A primeira indagação era se a paciente se encontrava em bom estado de saúde física e mental, os peritos responderam que a paciente apresentava sinais clínicos de provável tuberculose. A questão seguinte era se a paciente fosse submetida a um tratamento médico adequado, poderia ficar curada. Os doutores responderam que sim. A terceira e última pergunta se era prejudicial ao estado da paciente ter tido tratamento pelo falso espiritismo, os médicos, em resposta, disseram que o atendimento pelo baixo-espiritismo agravou a doença de Maria dos Prazeres.

Estranhamente, não há qualificação da testemunha, ou seja, nome, endereço, idade, residência. Os peritos estavam mais preocupados em provar o “falso espiritismo”, a fraude,

³⁰⁵CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, Ed.: FIOCRUZ, 2013, pp. 167 e 168.

³⁰⁶CORREA, Mariza. *op. cit.*, p. 169.

o charlatanismo e a mistificação, do que em seguir os procedimentos jurídicos de um processo. Concomitantemente à perícia médica, segue a perícia técnica – a dos objetos apreendidos – que tinha como objetivo, como já foi dito, provar a materialidade do ilícito. As perícias também provavam que os processos eram instrumentos para reprimir as práticas mágicas de curas, e que havia familiaridade dos peritos com o linguajar próprio do universo mágico-religioso.

A perícia técnica dos objetos apreendidos – realizada pelos Senhores João Antonio Barreiro e Levy Abrentes, os mesmos peritos que assinaram o laudo do tio Júlio – restringiu-se aos garrafões, contendo “água fluída ou rezada”, e respondeu aos quesitos sobre esses materiais. A primeira questão foi: qual a natureza dos objetos? Responderam descrevendo os objetos: são dois garrafões de vidro escuro grandes, podendo ter aproximadamente dois litros de água limpa e várias garrafas menores, contendo o mesmo líquido, todas bem fechadas, com rolhas de cortiça. A segunda pergunta foi: o que é água fluída? Responderam que “água fluída é a água comum depositada em um receptáculo qualquer sob a qual são descarregados fluídos magnéticos dos médiuns, fluídos que junto com as preces, para que tenham um maior valor os fluídos”. O terceiro questionamento foi: se a água fluída pode ser considerada medicamento e, como tal, empregada no exercício ilegal da medicina e prática do baixo-espiritismo? Responderam que “sim, os princípios curativos da água fluída são potentes e médiuns há que empregam água fluída ou rezada no exercício ilegal da medicina”.

Esses profissionais se apropriaram da linguagem que os adeptos das práticas mágicas utilizavam como se inseridos fossem (será que não?) no mesmo mundo mágico, descreveram a “água fluída ou rezada” minuciosamente, como a água comum se transforma em objeto sagrado – “água fluída ou rezada”, possuidora de fluídos energéticos, que “possam” deter poderes curativos. Ao concordar com a acusada que a água fluída é um instrumento mágico de cura, um medicamento, eles adentram com o universo mágico-curativo, reconhecendo a sua existência. Os laudos periciais servem para comprovar a materialidade do flagrante delito, influenciando na decisão do juiz. Infelizmente, não consta no processo a sentença e nem qualquer indício do que aconteceu, ficando para a imaginação o que teria acontecido com Maria da Conceição. Dona Maria dos Prazeres fora encaminhada para Santa Casa da Misericórdia, para tratamento médico, já que os peritos suspeitaram de que ela estivesse com tuberculose, doença ainda endêmica em 1920. No mesmo ano em que Maria da Conceição foi presa, em 1927, foi criada uma comissão que teve por finalidade específica a repressão ao baixo-espiritismo, sob a chefia do delegado

Mattos Mendes. No final da década de 1920, as perícias dos objetos vão sendo aprimoradas, e as informações constantes nos formulários passaram a ser realizadas por pessoas que reconheciam os ritos e as mais diversas religiosidades professadas na cidade, o que vai influenciar diretamente em uma maior repressão aos mais diversos praticantes das curas mágico-religiosas.

Os nossos curandeiros tiveram encontros e desencontros durante suas trajetórias aqui analisadas. No caso dos três pertencentes ao estrato mais pobre das camadas da população, sendo que Laurentino e Ventura eram negros detentores de saberes mágicos, que aprenderam com seus antepassados, transmitidos pela tradição oral, o que os fizeram respeitados nas comunidades em que estavam inseridos. Maria da Conceição, uma mulher residente no Meyer, praticante dos saberes populares de cura, também sofreu repressão policial, teve sua casa invadida, seus objetos apreendidos e foi presa em nome da Saúde Pública, por praticar a sua fé. Através de Ventura José Romão, morador da cidade de Nova Friburgo, podemos constatar que a opressão ao curandeirismo também se fazia presente em lugares mais distantes da cidade do Rio de Janeiro, e que a repressão não se fez somente pelo discurso de uma Capital Federal aos padrões europeus, mas sim ao extermínio das religiosidades populares oriundas dos africanos escravizados.

Anos se passaram, até séculos, mas muitas das doenças que afligiam a população negra e pobre continuam. A recorrência ao mágico-religioso como forma de manutenção harmônica, da cura das mazelas do corpo e da alma se fazem presentes em nosso cotidiano. A medicina construiu seu espaço de legitimação, não se importando com os curandeiros, feiticeiros ou qualquer outra categoria que detenha o saber mágico. Contudo, eles aqui estão no silêncio de suas fórmulas, nas benzeduras, banhos de ervas, chás e outros procedimentos que compõem seus rituais, utilizados por todos nós, que neles acreditamos.

CONCLUSÃO

Ao longo da Primeira República, coube aos cultos religiosos não reconhecidos como religiões institucionalizadas o ônus de demonstrar aos aparatos sanitários, policiais e judiciais que eram religiões. Diferenciar o que era religioso e legal do que era “magia” e ilegal, cabendo, na maioria das vezes, ao aparato jurídico e policial esse embate de diferenciação. Os agentes de curas examinados neste estudo foram alguns entre tantos outros personagens do Rio de Janeiro que sofreram repressão por professarem suas religiosidades, práticas oriundas de significados das tradições africanas, agregadas ao catolicismo popular. As duas margens do Atlântico estavam em trocas materiais e simbólicas ainda nos finais do século XIX, perdurando até as primeiras décadas do século seguinte. Esses contatos influenciaram e ressignificaram materiais e práticas religiosas em solo brasileiro, como os manipansos, oriundos da África centro-ocidental, manipulados por líderes religiosos, utilizados, muitas vezes, nas práticas mágico-curativas.

A representação do universo simbólico do cosmo-mágico, cujos materiais estabelecem entre si fluxos de simpatia e antipatia, constituindo um complexo campo de forças, surge no quadro de uma estreita dependência do homem em relação à natureza. Nesse mundo encantado em que tudo tem significado, a relação do homem com o cosmo-mágico é entendida no quadro de ritmos da natureza, influências do universo superior, percepção que acentua a fragilidade essencial da condição humana. Os quadros sociais do pensamento mítico – caracterizado por autoridade, clientelismo e patronato no seio de uma sociedade rigidamente estratificada – explicam a projeção para o macrocosmo da dinâmica de solidariedade e conflito gerada nas comunidades locais, nos grupos, em camadas e ordens sociais, bem como nos jogos de influências e de poder em que se assenta o todo social. A fluidez de fronteiras entre o mundo superior e o inferior, o indivíduo e a comunidade decorrem de um estado de consciência caracterizado por relativa indiferenciação entre o sensível e o inteligível, a imagem e a coisa, o signo e o designado. Nesse sistema de aparências e realidades dificilmente destrincháveis, que agravam a vulnerabilidade e a insegurança do indivíduo, torna-se indispensável o recurso a especialistas capazes de desvendar as mensagens do cosmo-mágico, de contrair as agressões “sobrenaturais” e humanas, de manipular o jogo das influências mágicas.

A manipulação de símbolos católicos, as imagens dos santos, incensários, rosários, cruzes pela população deve ser compreendida em termos polissêmicos, uma vez que pessoas de origens culturais distintas podem realizar um mesmo gesto e imprimir significados

completamente diferentes para aquilo que estão fazendo e, por conseguinte, nutrir expectativas diversas ao praticarem atos semelhantes. No pós-abolição e ainda nas primeiras décadas do século XX, a percepção sobre doenças e a maneira de lidar com elas em diferentes grupos sociais passavam por um entendimento muito integrado do funcionamento do corpo e do espírito, da concepção de doença e cura relacionada às ideias de feitiços, ou de ligações com o sobrenatural, com deuses e santos ou com problemas espirituais. Essa concepção com relação à saúde, tão comum no país, explica muito da popularidade dos agentes de cura entre os pacientes, que ainda temiam os médicos acadêmicos e suas atuações. As práticas dos curandeiros examinados e tantos outros passavam por benzeduras, orações, bafejos, cuspidelas e aplicações rituais de determinados materiais valorizados pelos saberes populares de cura, contando com o poder da palavra dita e da palavra escrita e, também, com a estreita ligação com as religiosidades professadas por eles.

Por outro lado, dentro da própria instituição médica, havia mais divergências e conflitos do que acordos em relação aos procedimentos utilizados. Até mesmo a Saúde Pública, sendo um órgão federal, enfrentava fortes dificuldades ao tentar implementar as medidas sanitárias, a exemplo da obrigatoriedade da vacina em 1904, lidando com atitudes bem particulares dos diversos grupos sociais contrários ao órgão. A luta interna pelo monopólio médico incentivou, sobretudo, a imprensa no ataque aos praticantes de curas.

As fontes pesquisadas revelaram personagens que, mesmo sofrendo a repressão dos jornais e dos agentes da saúde pública, policiais e judiciários, mantiveram-se com suas práticas mágico-curativas por longos períodos, retornando para mesma localidade, continuando nos atendimentos de sua clientela. Por meio dos impressos, constatamos que as categorias oriundas do universo mágico foram apropriadas pelos autores dos artigos, termos como “despacho”, “feitiço”, “canjerê”, “mandiga”, entre outros. A campanha acirrada da imprensa contra os saberes populares de curas os classificava como praticantes do baixo-espiritismo, charlatanismo e embuste, impulsionando os agentes de polícia a dar investidas nas casas, funcionando como uma denúncia. Por outro lado, muitas vezes, os impressos incorporaram para si a missão civilizatória de purificar, modernizar e abolir práticas que lembravam um passado escravista que deveria ser abolido da história.

A perseguição aos mais diferentes praticantes de cura, na maioria das vezes, esteve ligada à repressão aos cultos de negros e pobres, integrantes das classes perigosas, nos quais se identificavam matrizes culturais de origens africanas, consideradas bárbaras, atrasadas e, por isso, um sério entrave aos padrões europeus de civilização e cultura desejados para o Brasil. Embasada nas teorias raciais vigentes à época, a herança colonial dos africanos

escravizados deveria ser extirpada, as práticas mágico-curativas eram sinais de primitivismo e barbárie, resultando na repressão institucionalizada pelo Código Penal Republicano, em instrumentos legais de opressão dos agentes da lei e do judiciário

Cruzando os dados da imprensa com os processos criminais para entender como se produziram e se explicaram as diferentes versões que os vários personagens apresentaram para cada caso, pudemos acompanhar os caminhos dos agentes de cura e da repressão sofrida por eles. Para o historiador, nas peças processuais, os significados são buscados nas relações que se repetem sistematicamente entre as várias versões, é a edificação da verdade, não da realidade absoluta dos fatos, mas daquela que se quer construir. Para Chalhoub, a partir dessas recorrências, “podemos construir explicações válidas do social, exatamente partindo das versões conflitantes, apresentadas por diversos agentes sociais”³⁰⁷.

A confiança incondicional no cosmo-mágico – no poder da oração, dos santos católicos, dos orixás, nos banhos de ervas etc. – propiciava a condição indispensável para a eficácia da cura. Desse modo, ficava assegurada a preservação da base de sustentação da forma mágico-religiosa de conceber o mundo, uma vez que, quando o resultado esperado não era atingido, a explicação mais comum para o fracasso era que havia ocorrido uma falha, podendo ser interpretada e absorvida dentro do próprio sistema de pensamento mágico-religioso. Em casos de experiências malsucedidas, a reputação dos rituais e simbolismos estaria a salvo no imaginário coletivo. Era a fé que gerava as curas, e não as curas que infundiam a fé em determinado ritual ou objeto. Acreditava-se que um grande feiticeiro era capaz de curar, por haver um consenso comum, um reconhecimento social do poder de cura daquele que estava exercendo as suas práticas, a “eficácia simbólica” explicada por Lévi-Strauss. A procura pelos saberes populares de cura estava relacionada, na percepção de muitos dos pacientes, à eficácia simbólica dessas terapias: a importância maior na hora de escolher um tratamento recaía na crença no poder ou no carisma de determinados agentes de cura, fosse o malefício no corpo ou na alma.

Os objetos que foram apreendidos pela repressão policial, resultantes das investidas nas casas dos praticantes dos saberes mágicos, constituem o acervo denominado *Coleção de Magia Negra*, integrante do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, existente até os dias atuais. Em 1938, ocorreu o tombamento das peças do Museu da Magia pelo IPHAN. As coleções de armas brancas, de toxicologia e a de magia ficavam juntas. Todas foram peças

³⁰⁷CHALHOUB, Sidney. *op. cit.*, p. 40.

apreendidas durante a vigência do Código Criminal de 1890 e submetidas aos peritos após 1920, ficando retidas para uso nas aulas da Escola de Polícia, a partir de 1912. Na Primeira República, o Estado tornou-se laico³⁰⁸, e, para Montero³⁰⁹, esse processo acompanhou a própria formação das religiões mediúnicas a partir de uma lógica hierarquizante: parecia haver um consenso silencioso de que aquelas práticas associadas aos negros, chamadas genericamente de “macumbas”, “magia negra”, “feitiço”, agravavam o ilícito por implicar benefícios materiais e, muitas vezes, incidir em crime ou dolo. Vale ressaltar que, nesse momento, o entendimento de “religião mediúnica” era abrangente, desde a categoria de “espiritismo” até ritos de matriz africana, havendo diferenciação entre as práticas espíritas (logo religiosas), e as relacionadas à população negra, podendo ser percebidas como desordem pública. Pôde-se notar que os periódicos, formadores de opinião pública, desempenharam um papel central durante todo o processo de repressão às práticas oriundas dos negros.

Ao longo da Primeira República, foi constatada a permanência da atuação das práticas mágicas curativas e da legitimidade desses saberes pela população, as quais compartilhavam do mesmo entendimento da doença e cura. Embora existissem os ilícitos previstos nos artigos 156, 157 e 158 do Código Criminal de 1890, cabia aos agentes da lei diferenciar o que era baixo-espiritismo e o que seria religião. Observamos que a repressão dos agentes policiais foi mais intensa do que a judiciária, os praticantes de curas sofriam investidas pelos inspetores sanitários e policiais, mas, na maioria dos processos criminais analisados, eles não foram condenados, o que foi constatado pelas peças processuais listadas no quadro geral. Entre os 15 processos examinados, estão: o de Manoel dos Figos, que foi condenado; os de Sanny, Laurentino e Maria da Conceição, que saíram sob fiança, mas a peça processual não nos possibilitou saber da sentença final; os de Tobias, Luiz Ramalho, Breves, Jovêncio, Horácio, Ventura e Bambam, em que não são registradas as decisões finais; o de Tio Júlio, em que a ação penal foi prescrita pelo decurso de tempo; e os de Ferraz e Avellar, que foram absolvidos. Mesmo com a proibição de suas práticas pelas leis vigentes à época, os agentes de curas continuaram atuando e sendo legitimados em seus saberes populares de curas durante todo o período pesquisado, c.1889 – 1927.

³⁰⁸Como já visto, através do Decreto 119-A, rompem-se os laços entre o Estado e a Igreja.

³⁰⁹MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Novos Estudos* – CEBRAP nº 74, 2006, p.53.

ANEXO – QUADRO DOS PERSONAGENS ANALISADOS

Nome	Cor	Ano	Delito	Adjetivação	Fonte	Agente da Lei	Resultado
Tobias Figueira de Mello	-	1889	-	Feitiçaria	Jornal	-	-
Luiz Ramalho Cardoso	-	1889	Art. 264 do C.P. Império	Curandeirismo	Jornal	-	-
Laurentino Innocencio dos Santos	Crioulo	1878	-	Feiticeiro	Jornal	-	Pagou fiança-solto
Laurentino Innocencio dos Santos	-	1879	Art. 264 do C.P. Império	Feiticeiro	Jornal e LMCDC	Delegado Dr. Correa Dutra	-
Laurentino Innocencio dos Santos	Crioulo	1890	Arts. 156/157/158 CP	Curandeiro	Processo	Sub. delegado Esteves	-
João Pinto Soares	-	1893	-	Feitiçaria	Jornal	-	-
José Pinto Breves	Preto	1895	Art. 158 CP	Curandeiro	Jornal	Chefe Polícia - Dr. Alfredo Madureira	-
José Pinto Breves	Preto	1897	Art. 294 CP	-	Jornal	Delegado Coronel Ferreira Campelo	-
José Pinto Breves	Preto	1911	<i>Habeas Corpus Preventivo</i>	-	Jornal	Juiz Dr. Aquino de Castro	Negado
Jovêncio Serafim do Nascimento	Preto	1898	Art. 158 CP	Curandeiro	Jornal	Delegado Capitão Cândido Barreto	-
Joaquim José Ferraz	Mulato Escuro	1897 (jan.)	Art. 156/157 CP	Feitiçaria	Inquérito	-	Absolvido
Joaquim José Ferraz	-	1897 (nov.)	Arts. 156/157/158 CP	Prática Ilegal da Medicina	Processo	Juiz Dr. Viveiro de Castro	Absolvido
Joaquim José Ferraz	-	1900	<i>Habeas Corpus Preventivo</i>	-	Jornal	-	Negado
Joaquim José Ferraz	-	1904	Art. 156/157 CP; Art. 250/251 Reg. San.	Feiticeiro	Processo	Juiz Dr. Viveiro de Castro	Absolvido
Vicente Avellar	Pardo	1904	Art. 156/157 CP	-	Processo	Juiz Dr. Eliezer G. Tavares	Absolvido
Manoel dos Figos	Preto	1904	Art. 157 CP e Art. 251 Reg. Sanitário	Feitiçaria	Jornal	-	Condenado - Pena: 6 meses de prisão celular e multa
Horácio Pacheco	Preto	1907	Art. 157 CP	Feiticeiro	Jornal	-	-
João Sanny	Preto	1908	Art. 157 CP	Feitiçaria	Jornal	Delegado Dr. Tamborim	Pagou fiança
Ventura José Romão	Preto	1915	Arts. 157/158 CP	Feiticeiro	Processo	Delegado Adino Maciel Xavier	-
Basílio Celestino Duarte (Bambam)	Preto	1917	-	Feitiçaria	Jornal	-	-
Julio Araujo Pereira	Preto	1927	Arts. 157/158 CP	Feitiçaria	Processo	Nome do Juiz ilegível	Prescrita a Ação penal
Maria da Conceição	Branca	1927	Art. 157 CP	Feitiçaria	Processo	Investigador José Tuyuty Batalha	Pagou fiança

Transcrevemos as categorias adjetivadas aos praticantes das artes mágico-curativas como constam nas fontes.

FONTES

ARQUIVO NACIONAL

Processo de Laurentino Innocêncio dos Santos, nº 2346, maço 1212, Gal A, 1890, 6ª Pretoria Criminal.

Processo de Tito Diniz dos Santos, BV.O. HCO 0174, nº 1662, BV 1662, ano 1896.

Processo de João Miguel Pereira da Costa, nº 4784, maço 1315, Galeria A, 5º pretoria, ano 1896.

Processo de Jovêncio Serafim do Nascimento, nº 596, caixa 1997, ano 1898.

Processo de José Joaquim Ferraz processo s/nº, caixa 1817, ano 1904.

Processo de Antonio Alves Lopes, nº 756, caixa 1959, ano 1899.

Processo de Domingos Ruggiano, nº173, caixa 1897, ano 1901.

Processo de Vicente Ferreira da Cunha Avellar, nº 924, BV.O.RMI. 0666, Supremo Tribunal Federal, ano 1904.

Processo de Pedro Leitão, nº 385- Caixa 1762, ano 1906.

Processo de Ozorio de Oliveira processo s/nº, caixa ano 1959, 1915.

Processo de Francisco Nogueira Silva, nº 1305, caixa 1974, ano 1925.

Processo de Maria da Conceição, nº 276, ano 1927.

Processo de Assumano Henrique Minas Brazil, CSO. IQP.4196, ano 1927.

Processo de Julio de Araújo Pereira nº 2313, caixa 1775, 6ª vara criminal, ano 1927.

Processo de Eugenio Rufino nº 2625, maço 81, galeria F, ano 1928.

Processo de Leopoldo Alves, nº 72.O.PCR 499, ano 1930.

Processo de Antonieta de Souza, nº369, 1ª vara Criminal, ano 1930.

Processo de *Habeas Corpus*, suplicante: Florentino de Paula, BV.O.HCO. 1438, ano 1910. Supremo Tribunal Federal.

Correspondência do Ministro da Justiça, caixa 2.345 de 1890.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Livro de Matrícula da Casa de Detenção da Corte, f.7, de 07/01/1879.

Livro de Matrícula da Casa de Detenção do Distrito Federal, f. 916 e 917, de 02/03/1890.

ARQUIVO PÚBLICO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Correspondências do Ministério de Justiça, Relatório do Chefe de Polícia do Distrito Federal, DF 81-4-35.

Mas das Ruas do Distrito Federal, mapa das ruas da cidade do Distrito Federal, 1904.

ARQUIVO CENTRAL DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA

Processo de Manoel Macena, vara única de São Pedro da Aldeia, ano 1897.

Processo de Francisco Coelho, vara única de Cantagalo, ano 1897.

Processo de João Quintes de Campo, vara única de São Pedro da Aldeia, ano 1913.

Processo de Ventura José Romão, vara única de Nova Friburgo, ano 1915.

Processo de Alcides de Carvalho, vara única de São Sebastião do Alto, ano 1920.

Processo de Raul Bahia de Abreu, vara única de Santa Maria de Madalena, ano 1920.

Processo de Manoel Ferreira Garcia, vara única de Sumidouro, ano 1922.

Processo de Alfredo Clodoaldo Oliveira e outros, vara única de Santa Maria Madalena, ano 1926.

Processo de Antonio Abrão, vara única de São João da Barra, ano 1927.

Processo de Democraciano de Oliveira, vara única de Santa Maria de Madalena, ano 1932.

MUSEU DA IMAGEM E DO SOM – RIO DE JANEIRO

Documentário “*As vozes desassombradas do museu*”, de Carmem Teixeira da Conceição, Corisco Filmes, s/data.

BIBLIOTECA NACIONAL

Coleção das Leis do Brasil: Imprensa Nacional, Rio de Janeiro

Código Criminal do Império, 1830.

Código Penal da República, 1890.

Código de Posturas Municipais, 1890.

Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil, 1890.

Constituição Federal da República dos Estados Unidos do Brasil, 1891.

Impressos

A Fé, 1904.

Correio da Manhã, 1904.

Diário de Notícias, 1889-1890.

Gazeta de Notícias, 1878 -1930.

Jornal do Comércio, 1878-1930.

O Apóstolo, 1890-1904.

O Paiz, 1884-1927.

Revista Kosmos, 1904-1905.

Revista Renascença, 1900-1906.

Revista da Semana, 1907.

FONTES DIGITAIS

<<http://www.moedasdobrasil?moedas/reformas.asp>>

<<http://www2.prossiga.br//Ocruz/textocompleto/sanitation-1.htm>>

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, Edigar de. **Nosso sinhô do samba**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1978.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O trato dos viventes: formação no Brasil do Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

AUGURAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**. Petrópolis: Vozes, 1992.

AZEVEDO, André Nunes de. A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. Dossiê temático. **Revista Rio de Janeiro**, n. 10, maio-agosto, 2003.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978, p. 15.

BARBOSA, Marialva. **Os donos do Rio: imprensa, poder e público**. Rio de Janeiro: Vícios de Leitura, 2000.

_____. **História cultural da imprensa, 1900-2000**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

BASTIDE, Roger. Medicina e magia nos candomblés. In: RIBEIRO, René; BASTIDE, Roger. **Negros no Brasil: religião, medicina e magia**. São Paulo: Escola de Comunicação e Artes, 1971.

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.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**, Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985, Obras Escolhidas, v. 1.

BOTELHO, Maria Janaína. **O cotidiano de Nova Friburgo no final do século XIX: práticas e representação social**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2008, p. 35.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CALDAS, Glícia. **Caminhos cruzados: religiosidades e práticas de cura da população negra no Rio de Janeiro Imperial (1850-1888)**. Curitiba: Prismas, 2016.

CAMARGO, Alexandre de Paiva Rio. **A construção da medida comum: estatística e política de população no Império e na Primeira República**. Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ, 2016.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas; REZENDE, Eliane Garcia. Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Org.).

Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais. São Paulo: EDUNESP, 2012, pp.203-219.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi.** 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CASTRO, Viveiros de. **Jurisprudência criminal.** Rio de Janeiro: Livreiro Editor, s.d.

CHALHOUB, Sidney. **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social.** São Paulo: UNICAMP, 2003.

_____. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque.** 3. ed., Campinas: São Paulo: UNICAMP, 2012.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand; Lisboa: Difel, 1990.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. **Dicionário de Medicina Popular.** 6. ed. Paris: s/e, 1890. (Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras)

COMTE, Auguste. **Discurso sobre o espírito positivo.** São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1848].

CONCONE, Maria Helena Villas Boas; REZENDE, Eliane Garcia. Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (Orgs.). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais.** São Paulo: EDUNESP, 2012, p.203-219.

CORREA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola de Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. FIOCRUZ, 2013.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. In: **Comparative studies in Society and History**, 18:4, out., 1978, p. 458-475.

CRUZ, Oswaldo. **Relatório anual da diretoria geral de saúde pública de 1905.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1906.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELANO, Isaac O. **The soul of Nigeria, the yorubas.** Londres: 1937.

DIMAS, Antonio. **Tempos eufóricos: análise da Revista Kosmos, 1904-1909.** São Paulo: Ática, 1983.

EDLER, Flávio Coelho. **Medicina no Brasil imperial: clima, parasitas e patologia tropical**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2011.

ENDERS, Armelle. **A história do Rio de Janeiro**. 3. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2015.

EVANS-PRITCHARD, E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FARIAS, Juliana Barreto. **Entre identidades e diáspora: negros minas no Rio de Janeiro (1870-1930)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada, IFCS/UFRJ, 2004.

FIGUEREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas, SP: UNICAMP, 2003, pp.273-304.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GINZBURG, Carlos. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações In: _____. **A micro-história e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. In: **Revista Horizontes Antropológicos**. Vol. 9, nº, 19, Jun/2003.

_____. **O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997a.

GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. **Revista Afro-Ásia**, nº 29/30, 2003, p. 175-198.

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdade raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal.1979

HUNGRIA, Nelson. **Compêndio de Direito Penal**. RJ: Livraria Jacyntho, 1936.

JOHNSON, Samuel. **The history of the yorubas**. Londres: Routledge e Kegan Paul Ltd., 1921.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos na cidade do Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria. Direitos e justiça no Brasil: ensaios de história Social. In: MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Evaristo de Moraes: o juízo e a história**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2006, pp. 301-340.

LEITE, Fábio. **A questão ancestral**. São Paulo: Pala Athena/Casa das Áfricas.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LEWGOY, Bernardo. O sincretismo invisível: um olhar sobre as relações entre catolicismo e espiritismo no Brasil. In: ISAIA, Artur Cesar (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 212.

LIMA, Bentto. **Malungo: decodificação da Umbanda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LOPES, Ney. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

_____. **Novo dicionário banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa**. Chicago and London: The University Chicago Press, 1986.

MACIEL, Laura Antunes. Produzindo notícias e histórias: algumas questões em torno da relação telégrafo e imprensa, 1880/1920. In: FENELON, Dés (et al.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho d'água, 2003.

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

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. **(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. SE: EDUFS, 2007.

MARTINS, Ana Luiza; DE LUCA, Tânia Regina (Orgs.). **História da imprensa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

MATTOS DE CASTRO, Hebe. **Das cores do silêncio: significados da liberdade no sudeste escravista**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; Nova Fronteira, 1998.

MELLO E SOUZA, Marina. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002. Citação na p. 104.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Evaristo de Moraes: o juízo e a história**. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 2006.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

MELLO E SOUZA, Laura. **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática, 2006.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

PEREIRA DAS NEVES, Lúcia Maria Bastos. **Corcundas e constituintes**: a cultura política da independência (1820-1822). Rio de Janeiro: Revan/ FAPERJ, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. Tempo Social. In: **Revista de Sociologia USP**, nº 1, 1º semestre, 1989, p. 40-62.

QUEVEDO, Oscar G. **Curandeirismo**: um mau ou um bem? São Paulo: Loyola, 1976.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil**: os yorubas. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RIO, João do. **As religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

ROCHA, Oswaldo Porto; CARVALHO, Lia Aquino. **A era das demolições e contribuições ao estudo das habitações populares (1886-1906)**, 2. ed., Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1995.

RODRIGUES, Antonio Edmilson Martins. Em algum lugar do passado: cultura e história na cidade do Rio de Janeiro. In: AZEVEDO, André Nunes (Org.). **Capital e capitalidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 2002, p. 11-43.

ROMANCINI, Richard; LAGO, Cláudia. **História do jornalismo no Brasil**. Florianópolis: Insular, 2007.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa, um pai de santo na Corte Imperial**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p.183-244. Arquivo Nacional. Corte de Apelação, maço 196, Gal. C, PCR 1081.

_____. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas, São Paulo: UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

SANTOS, Juan Elbein. **Os Nàgo e a morte**: Pàdè, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1993 [1986].

SANTOS, Patrícia Teixeira. **Dom Camboni**: profeta da África e santo no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégios de saberes**: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SCHWARTZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERAFIM, Vanda Fortuna. As crenças e culturas afro-brasileiras, como objeto do saber médico em Nina Rodrigues (Bahia – Século XIX). In: **Saeculun Revista de História** (31): João Pessoa, 2014.

SILVA, Carolina Rabelo Moreira da. **Francisco José Viveiros de Castro: sexualidade, criminologia e cidadania no fim do século XIX**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/ UNIRIO, 1995.

SLENES, Robert. A árvore de Nsanda transplantada: cultos Kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LOBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júlia Ferreira (Orgs.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006, p. 291-298.

_____. Malungu, Ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. **Revista da USP**, São Paulo, 1991-1992, nº 12, p. 48-67.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Zungú: rumor de muitas vozes**. Rio de Janeiro: APERJ, 1998.

SOARES, Luiz Carlos. **“O Povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX**. Rio de Janeiro: FAPERJ 7 Letras, 2007.

SOARES, Oscar Macedo. **Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil**. (Comentários de Macedo Soares). 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1904.

SODRÉ, Muniz. **Um vento sagrado: história de vida de um advinho da tradição nagô-kêtu brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

SOIHET, Rachel. **Subversão pelo riso: estudos sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Corujebó: candomblé e polícia de costumes (1938 – 1976)**. Salvador: EDUFBA, 2018.

WEBER, Beatriz T. **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense (1889-1928)**. Santa Maria: UFSM, 1999.

VARGENS, João Baptista; LOPES, Nei. **Islamismo e negritude, estudos árabes**. Rio de Janeiro: Fac. Letras, UFRJ, 1-2, 1982.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **As tradições populares na Belle Époque carioca**. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

VERGER, Pierre F. **Ewé: o uso das plantas na sociedade yoruba**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

VILLAS BOAS CONCONE, Maria Helena; REZENDE, Eliane Garcia. Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da cura. In: **Espiritismo e religiões afro-brasileiras**. São Paulo: UNESP, 2012.

XAVIER, Regina. “Dos males e suas curas”. In: CHALOUB, Sidney. **Artes e ofícios no Brasil**: capítulos de história social. São Paulo: UNICAMP, 2003, p. 331-354.
