

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

DISSERTAÇÃO

**O MERCADO DA MAGIA NO RIO DE JANEIRO:
PAPAI FÉLIX, VOVÓ THOMASIA E OUTRAS HISTÓRIAS DE SORTE E
CAIPORISMO NA REPÚBLICA**

PEDRO RICARDO MOREIRA DE SOUZA

2023



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

**O MERCADO DA MAGIA NO RIO DE JANEIRO:
PAPAI FÉLIX, VOVÓ THOMASIA E OUTRAS HISTÓRIAS DE SORTE E
CAIPORISMO NA REPÚBLICA**

PEDRO RICARDO MOREIRA DE SOUZA

Orientação
Felipe Santos Magalhães

Dissertação submetida como requisito para obtenção do grau de Mestre em História, no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração Relações de Poder e Cultura.

Seropédica, RJ
(Setembro, 2023)

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719m Souza, Pedro Ricardo Moreira de, 1997-
O mercado da magia no Rio de Janeiro: Papai Félix,
Vovó Thomasia e outras histórias de sorte e caiporismo
na República / Pedro Ricardo Moreira de Souza. - Rio
de Janeiro, 2023.
138 f.

Orientador: Felipe Santos Magalhães.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História
da UFRRJ, 2023.

1. primeira república. 2. afroreligiosidades. 3.
cientificismo. 4. escola criminal positivista. 5.
campo religioso. I. Magalhães, Felipe Santos, 1973-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ
III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO N° 1230 / 2023 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.074859/2023-82

Seropédica-RJ, 13 de novembro de 2023.

Nome do(a) discente: PEDRO RICARDO MOREIRA DE SOUZA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 19 de outubro de 2023

Banca Examinadora:

Dra. GABRIELA DOS REIS SAMPAIO, UFBA Examinadora Externa à Instituição

Dra. FABIANE POPINIGIS, UFRRJ Examinadora Interna

Dr. FELIPE SANTOS MAGALHAES, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 13/11/2023 13:19)

FABIANE POPINIGIS
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1579919

(Assinado digitalmente em 16/11/2023 13:51)

FELIPE SANTOS MAGALHAES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.86)
Matrícula: 1625588

(Assinado digitalmente em 16/11/2023 00:21)

GABRIELA DOS REIS SAMPAIO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 188.216.368-01

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **1230**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **13/11/2023** e o
código de verificação: **a45614671f**

Dedicatória

Aos meus ancestrais.
Sobretudo, a José Heraldo Moreira, meu vô.

Agradecimentos

O exercício da intelectualidade é um exercício de liberdade, sem o qual não consigo me imaginar hoje. Por essa razão, sou profundamente grato pelo acesso que tive ao ensino superior público gratuito e de altíssima qualidade. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

No entanto, a universidade e a pesquisa não seriam tão valiosas pra mim se não fossem as pessoas que encontrei nelas. Gostaria de agradecer ao grupo EGBÉ pelas discussões, troca de bibliografias, troca de fontes e o espírito de cooperação geral que entre nós, membros, se estabeleceu. Realizar esta pesquisa sem vocês em tempos comuns teria sido difícil, mas em tempos de pandemia, teria sido impossível. Sigamos juntos para seguirmos mais fortes.

Em especial, gostaria de agradecer a Eduardo Possidonio, por quem tenho grande admiração como pesquisador, devido a clareza e perspicácia em suas investigações, mas também como pessoa, pela gentileza, apoio e disponibilidade que me ofereceu em momentos críticos da pesquisa. Também não poderia esquecer meu muito obrigado ao Wagner pela disponibilidade em me ajudar a descobrir o atual nome da antiga rua Freitas Castro, que agora se chama Neri Pinheiro. Além destes, agradeço também ao meu orientador Felipe Santos Magalhães por todo auxílio.

Agradeço também à espiritualidade, que sempre me acompanhou e me guiou até aqui, e à minha família, cuja compreensão nos momentos mais solitários da pesquisa só fez me fortalecer e não me deixou titubear. Mãe, pai, vó, padrinho, madrinha, tias, *Filhão*, prima e irmã: aqui está o resultado de todos os “não posso, tenho que estudar”, “hoje não dá, preciso terminar esse capítulo”, “vamos tentar semana que vem, tenho que escrever esse final de semana”. Eu nunca chegaria a qualquer lugar sem a paciência e o carinho que me deram. Amo vocês inabalavelmente.

No entanto, um agradecimento especial à minha mãe, por ter me estimulado e me ensinado a elaborar argumentos sobre tudo; ao meu avô, cujo vasto conhecimento sobre as mais variadas coisas me incentivaram no caminho da curiosidade; e à minha vó cujo incentivo aos meus projetos e objetivos, em meio a pães, risadas e café, sempre me fortalecem enormemente.

Por fim, agradeço a Ester Souza, por estar ao meu lado todos os dias.

RESUMO

Este trabalho averigua as relações de troca nas quais as religiosidades afro-cariocas estavam inseridas nos anos iniciais da República brasileira, através da descrição do interior do mercado da magia, dos sujeitos que nele circulavam, assim como das práticas e modelos de funcionamento que lhe eram típicos na última década do século XIX. Trata-se também das entranhas da circulação comercial de práticas mágicas, assim como das relações teológicas e interpessoais postas no interior de uma casa afrorreligiosa, localizada na antiga região carioca do Mangue e conduzida por dois especialistas religiosos: uma sacerdotisa conhecida como Vovó Thomasia e um sacerdote conhecido como Papai Félix. A referida casa foi alvo de uma matéria antimagia conduzida pelo Jornal do Brasil, o que gerou uma série de dez reportagens publicadas entre 14 de abril e 23 de abril de 1897.

O presente trabalho também discute a cultura religiosa carioca dos primeiros anos da república brasileira e a influência de diferentes correntes intelectuais nas decisões políticas e jurídicas da República brasileira, a fim de ilustrar as condições que levaram ao estabelecimento de uma campanha antimagia no pós-abolição, culminando na elaboração dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, assim como também debate os embates e a repercussão que esta legislação criou na sociedade, na imprensa e no Estado brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE:

mercado da magia - religiosidades afro-cariocas – república brasileira – Vovó Thomasia - Papai Pélix – cultura religiosa carioca – código penal de 1890 – positivismo – liberalismo

ABSTRACT

The present research investigates the exchange relationships in which Afro-Carioca religious practices were embedded in the early years of the Brazilian Republic. It does so through the description of the inner environment of the magic market, the people who frequented it, its practices and typical operating models in the last decade of the 19th century. It also reviews the nuances of the commercial circulation of magical practices and the theological and interpersonal relationships within an Afro-religious house located in the old Mangue region of Rio de Janeiro and led by two religious specialists: a priestess known as Vovó Thomasia and a priest known as Papai Félix. This house became the target of an anti-magic article conducted by the Jornal do Brasil, resulting in a series of ten reports published between April 14 and April 23, 1897.

This work also discusses the religious culture in Rio de Janeiro during the early years of the Brazilian Republic and the influence of different intellectual currents on the political and legal decisions of the Brazilian Republic. It aims to illustrate the conditions that led to the establishment of an anti-magic campaign in the post-abolition period, culminating in elaboration of the articles 156, 157, and 158 of the 1890 Criminal Code. Furthermore, it explores the conflicts and the impact that this legislation had on the society, the press, and in the Brazilian state.

KEYWORDS:

magic market - Afro-Carioca religious practices - Brazilian Republic - Vovó Thomasia - Papai Félix - religious culture in Rio de Janeiro - Penal Code of 1890 - positivism - liberalism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11	
CAPÍTULO I: PAPAI FÉLIX, VOVÓ THOMASIA E O MERCADO DA MAGIA POR DENTRO		13
1.1 O mercado da magia e sua clientela a partir das noções de gênero e classe	17	
1.2 A casa da rua Freitas Castro: o ambiente e os sujeitos	22	
1.3 A casa da rua Freitas Castro: suas práticas e conexões teológicas	35	
1.4 A magia afrorreligiosa e seus preços	45	
CAPÍTULO II: O MERCADO DA MAGIA E A REPÚBLICA		57
2.1 Repressão ao mercado da magia e a resposta afrorreligiosa: do império à república	57	
2.2 Quando o urubu está caipora, não há galho que lhe aguente”: o caiporismo ou um discreto fantasma	60	
2.3 O “caiporismo” e seus dois remédios: o cientificismo x mercado da magia	71	
2.4 A criminalização do ofício afrorreligioso do ponto de vista republicano	76	
2.5 A magia afrorreligiosa e seus concorrentes	91	
CAPÍTULO III: O PAPEL DOS JORNAIS, REDES DE PROTEÇÃO E O GIRO DA MESA		104
3.1 Duas perspectivas sobre o “Feitiço”: semântica e semântico-cronológica	104	
3.2 Estratégias e redes de proteção afrorreligiosas	107	
3.3 O papel dos jornais no triângulo mágico de poder	114	
CONCLUSÃO	129	
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135	
FONTES	131	

INTRODUÇÃO

Em um dia comum em que o texto iniciado neste parágrafo já estava em construção, um conjunto de dez matérias publicadas pelo *Jornal do Brasil* cruzou o meu caminho em um momento inesperado. Os títulos de todas elas eram o mesmo. Carregava os nomes “Papai Félix” e “Vovó Thomasia” e prometia tratar sobre “cenas de feitiçaria”. Eu, sem hesitar, parei qualquer plano de finalizar o texto antes da análise daquele material e me debrucei sobre ele enchendo-me cada vez mais de questões.

Indubitavelmente tratava-se de um outro universo. A partir daquele momento, Papai Félix, Vovó Thomasia e os filhos espirituais da casa 3A da rua Freitas Castro passaram a guiar o desenvolvimento da pesquisa quase como um fenômeno metafísico, que organizava as reflexões já realizadas por mim - antes do descobrimento deste conjunto de fontes - de acordo com os relatos presentes nas publicações realizadas entre os dias 14 e 23 de abril de 1897 pelo *Jornal do Brasil*. Estas matérias contavam histórias vividas por um repórter infiltrado naquela casa religiosa e também narrativas felizes e infelizes de ex-clientes sobre suas experiências com cerimônias e rituais realizados pelos sacerdotes Papai Félix e Vovó Thomasia, que atendiam na na região do Rio de Janeiro conhecida como Mangue. Os meus (longos) dias e noites seguintes, portanto, resumiram-se à tentativa de escrever uma história do mercado da magia carioca a partir daquele caso exemplar, de um sacerdote e uma sacerdotisa que tomaram as páginas de um importante periódico brasileiro durante dez dias consecutivos. Neste sentido, objetivo deste trabalho é averiguar as relações de troca nas quais as religiosidades afro-cariocas estiveram inseridas nos anos iniciais da República brasileira, assim como as condições que levaram ao estabelecimento de uma dura campanha antimagia no pós-abolição, que culminou na elaboração de três artigos penais¹ utilizados para substituir a criminalização da magia afrorreligiosa através do crime de estelionato, como era comum no império.

Dessa maneira, dedico o primeiro capítulo à descrição do interior do mercado da magia, dos sujeitos que nele circulavam, assim como das práticas e modelos de funcionamento que lhe eram típicos na Primeira República. O objetivo do referido capítulo, portanto, é apresentar as entranhas da circulação comercial de práticas mágicas à leitora ou ao leitor e, igualmente, discutir as relações teológicas e interpessoais postas no interior da casa de Papai Félix e Vovó

¹ Artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890.

Thomasia em fins do século XIX, a fim de ilustrar procedimentos comuns na especialidade afrorreligiosa que estava disponível neste mercado de serviços religiosos.

Já ao longo do segundo capítulo, meu objetivo é destrinchar as relações entre o mercado da magia, cultura religiosa carioca e grupos influentes nas decisões políticas e jurídicas da República brasileira, de modo que seja possível compreender a estrutura da enorme demanda que diferentes classes sociais cariocas geravam por serviços religiosos que possuíssem relações com o (re)estabelecimento da sorte, da saúde e do amor, frente a infortúnios da vida cotidiana. Além disso, também abordarei os imbricamentos jurídicos que revelam contradições na perseguição a sacerdotes e sacerdotisas atuantes no Rio de Janeiro, assim como a gestação do paradoxo jurídico existente na criminalização das práticas afrorreligiosas em tempos republicanos.

Já no terceiro capítulo, o intuito é explorar a relação dos periódicos com o mercado da magia, o sentido racial que a imprensa dava para termos como “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira”, e também refletir sobre a necessidade do uso de categorias de análise que sejam intrínsecas ao próprio objeto, com a finalidade de não permitir que o discurso historiográfico legitime projetos de marginalização que a época estudada possa ter produzido sobre o objeto analisado. Por último, também discutirei a maneira com que sacerdotes e sacerdotisas criavam estratégias para lidar com a perseguição simbólica e física que sofriam, e o modo pelo qual se dava o funcionamento do que denominei “triângulo mágico de poder”, essencial para a manutenção estrutural do mercado da magia na Primeira República, através da relação entre perseguição simbólica, capital religioso e redes de proteção estabelecidas por especialistas afrorreligiosos.

Grande parte do trabalho aqui realizado, deve-se à curiosidade acerca das condições e escolhas presentes no cotidiano de sujeitos negros e pobres na cidade do Rio de Janeiro, sobretudo no cenário social formado pela abolição da escravatura e pela proclamação da República. Vamos a elas.

CAPÍTULO I: PAPAI FÉLIX, VOVÓ THOMASIA E O MERCADO DA MAGIA POR DENTRO

Uma carta, recebida pela redação do *Jornal do Brasil* no dia 4 de abril de 1897², foi publicada dez dias depois por esta mesma folha. Ela informava sobre a existência de uma “casa de dar fortuna”³ à rua Freitas Castro, na região do Mangue, no Rio de Janeiro. O texto tinha o intuito de implorar ao jornal que publicizasse aqueles dados para chamar a atenção da polícia para o local onde se praticava “vandalismos e crimes”.⁴ Segundo aquela publicação, “à reportagem do *Jornal do Brasil* já não era estranha uma dessas covas da magia, para onde afluía grande número de clientes de todas as posições”⁵. Porém, foi a partir daquela “carta-denúncia”⁶ que a folha decidiu enviar um repórter para se infiltrar e realizar a cobertura do que acontecia na casa da rua Freitas Castro.

O local era onde o “célebre preto conhecido por papai Félix, e um preta vovó Thomasia”⁷ atendiam junto de “mais cinco crioulas ainda moças”⁸. A “carta-denúncia”⁹ se tornou uma reportagem que foi dividida em dez publicações, entre os dias 14 de abril e 23 de abril de 1897, contendo as cenas e comentários do que foi descoberto pelo jornalista que se passou por cliente do “afamado feiticeiro”¹⁰ e da “célebre vovó Thomasia”¹¹ para ver mais de perto o que acontecia naquela casa afrorreligiosa.¹²

Recebendo o Jornal do Brasil a carta-denúncia que ontem foi publicada, no dia 4 do corrente e já tendo em mãos o fio de todos os ninhos de feiticeiros e cartomantes que infectam todos os cantos da cidade, encarregou a pessoa de alto tino e da maior confiança para logo, na manhã seguinte, pôr-se a campo, a fim de informar-se minuciosamente de todos os horrores que chegavam ao seu conhecimento.

E de fato, no dia 5, às 11 horas da manhã, tomava o nosso prestimoso auxiliar um bonde da Companhia Vila Isabel e ignorando onde ficava a rua

² Não apenas nesta mas em todas as citações de fontes neste trabalho, atualizei a ortografia de acordo com o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, com o intuito de facilitar o entendimento.

³ Termo pelo qual se denominava as casas onde aconteciam rituais afrorreligiosos.

⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁵ Ibidem.

⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁸ Ibidem.

⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

¹² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

denunciada, saltou em frente à travessa de d. Elias, perpendicular à rua Senador Euzébio.

Dirigia-se então a uma venda que ficava próxima, a fim de orientar-se, quando deparou com um homem de fisionomia expansiva, e que se achava encostado a esquina.

- O cidadão poderá informar-me onde é a rua Freitas Castro?

- Com todo o prazer, replicou o interpelado. Mas olhe que fica um pouco distante.

- Não faz mal; tenho muita precisão de ir até lá.

- Ah! Já sei, já sei. Vai consultar o papai Félix.

- O papai Félix?!...

- Sim. O negro feiticeiro que lá tem sempre a casa cheia de consultantes.

- Ora esta. Está o senhor enganado. O que tenho eu com Papai Félix ou com feiticeiros, insiste o nosso enviado procurando dissimular. Vou procurar lá um amigo...

- É impossível, que ali não mora gente direita. Sou capaz de jurar que o senhor quer mesmo curar-se de amor. E depois, não é o senhor o primeiro. [i] ainda há pouco e que vai toda direitinha consultar o velho *pagé* [sic].

Mas eu sempre lhe direi que perde o seu tempo e o seu dinheiro. O tal Papai Félix é um miserável, é um embusteiro de marca maior. Eu também já caí na esparrela; também já fui uma das vítimas daquele tratante.¹³

Devido ao trecho da página do periódico cuja compreensão é impossível obter por conta do desgaste do papel, é difícil precisar as impressões anunciadas - pelo homem interpelado - acerca dos sacerdotes que atuavam na casa da rua Freitas Castro. No entanto, caso o diálogo relatado na matéria publicada tenha mesmo ocorrido, alguns aspectos nele trazem dados importantes. O primeiro talvez seja a observação de que seria impossível o jornalista estar indo procurar um amigo, já que “ali não mora gente direita”¹⁴. Neste sentido, há aqui uma associação geográfica entre depravação moral e a sociabilidade da população negra da cidade do Rio de Janeiro, porque a casa de Papai Félix estava localizada na região do Mangue que correspondia ao atual bairro da Cidade Nova. Naquele bairro vivia grande parte da população de pessoas livres e libertas, desde as últimas décadas da escravidão.¹⁵ “Lá buscavam meio de sobreviver com pequenos trabalhos e fixavam residências, pois era o local onde conseguiam pagar aluguel de quartos em cortiços e casas de cômodos”¹⁶. Tanto ocorre esta associação entre depravação moral e a tal rua Freitas Castro, ou a região do Mangue como um todo, que o *Jornal do Brasil*

¹³ Ibidem.

¹⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa:** cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial. 2000, 271P. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP, p. 19.

¹⁶ Ibidem.

teve que se explicar e se retratar com um leitor que se incomodou com os dizeres publicados no dia 14 de abril de 1897.¹⁷

Um missivista, que se confessa nosso constante leitor, morador à rua Freitas Castro, escreveu-nos delicada carta reclamando contra a afirmação, por nós exarada ontem, de que na referida rua não mora gente boa ou conceituada. Se reler a nossa local, verá o nosso leitor que a frase incriminada não é nossa, mas da pessoa que nos ministrou as primeiras informações sobre o misterioso Papai Félix. Entretanto, não temos dúvida em aceitar a retificação, porque para as piores regras há sempre exceções, e o Jornal do Brasil sabe que entre os moradores do lugar há prestimosos assiguantes [sic] seus, aos quais tem no melhor conceito.¹⁸

Repare que, apesar de ser uma retratação, não deixa de ser um tanto quanto atrapalhada a resposta do jornal pois reafirma a generalização de que naquela região o que majora é a depravação moral ao tratar o tal missivista como uma “exceção”, dizendo que “para as piores regras há sempre exceções”¹⁹. Esta associação entre imoralidade e sagrado afro-brasileiro já havia sido mencionado na introdução da primeira publicação da série de reportagens sobre Papai Félix e Vovó Thomasia. Por essa razão, antes de adentrar os “pormenores escandalosos”²⁰ do que foi contado nas páginas do *Jornal do Brasil* sobre o local de culto de Papai Félix e Vovó Thomasia, é preciso analisar outros dados acerca da primeira publicação da série. O texto inicia-se com uma comparação entre diversos países e suas respectivas “histórias subterrâneas”.

Paris subterrâneo já tem dado nos mais imaginosos romancistas os dramas mais assombrosos, passados nas suas vielas imundas e escuras, desenrolados nas sombras pavorosas das infectas habitações dos seus bairros, em que os assassinos, os ladrões, os bandidos de toda a casta pulam, rastejando na lama como os vermes asquerosos das misérias sociais.

Londres, pelas suas noites geladas e nevoentas, sobre os colchões de neve das ruas, nos catres pestilentes dos cubículos em que a fome prolifera em milhares de vidas que se disputam nas tragédias da desgraça, sente os horrores sinistros do crime que desce a todas as infâmias e se reboleia em todas as putrefações do vício da degradação dos costumes.

A Itália tem todas as negras páginas dos despenhadeiros da Calabria e as cenas lutuosas da Sicília.

A Espanha horroriza-se ainda com os espectros medonhos dos seus bandidos das montanhas; Portugal vê ainda em cada serra os punhais ameaçadores dos seus sicários legendários e a Rússia, nas entradas das minas da Sibéria, ouve o ronco da dinamite e as conspirações roucas dos seus fatídicos niilistas.

O Rio de Janeiro também tem a sua história subterrânea.

¹⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

Através dessa [...], silvando como um vento de ruínas em cada noite que se queda, serpeiam pelos seus antros mais longínquos, e até no seu próprio coração, as cenas mais tristes de prostituição e do vício, do banditismo e da perversão dos instintos, confundindo-se com as práticas degradantes e grosseiras das mais ridículas e perniciosas superstições.²¹

Observa-se que, no mesmo rolo das mudanças sociais do fim do século XIX, que atraíram as ideias da Escola Italiana de Criminologia Positivista²² para o Brasil, e provocaram reflexões entre intelectuais brasileiros sobre formas de punir que fossem mais eficientes, a preocupação com o crescimento das práticas viciosas - provocadoras da “degradação dos costumes”²³ - também se infiltrava nos jornais e fazia transparecer a maneira como o *Jornal do Brasil*, nos primeiros anos da República, tentava cumprir um papel educativo frente aos seus leitores de disseminação das ideias de moralização que o pensamento republicano brasileiro apresentou desde o seu nascimento na década de 1870²⁴.

Aquela folha expressava de maneira muito nítida as suas posições sobre questões sociais. Até porque, como o “homem de fisionomia expansiva”²⁵ deixou escapar no primeiro diálogo com o jornalista infiltrado, Papai Félix devia ser bastante conhecido na capital federal da última década do século XIX. Primeiro vê-se isto pelo fato de apenas o nome da rua em que atendia o sacerdote, remeter à sua fama profissional, mas outro elemento que também a comprova é a localização em que teria se dado o tal diálogo. O repórter teria encontrado o homem em uma esquina nas proximidades da rua Senado Euzébio²⁶, que se corresponde à rua que carrega este nome no Rio de Janeiro contemporâneo, fica no bairro do Flamengo, a aproximadamente 5 quilômetros da antiga região do Mangue, demonstrando assim o alcance da fama de Papai Félix e Vovó Thomasia.

Também na fala do homem interpelado pelo representante do *Jornal do Brasil*, fica evidente como os serviços de Papai Félix e Vovó Thomasia deviam ser frequentemente requisitados para solucionar questões relacionadas à sorte, talvez mais do que moléstias físicas ou assuntos amorosos. Deriva-se isto do fato de que o primeiro palpite do “cidadão”²⁷ encostado

²¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

²² A influência das ideias desta escola de pensamento penal brasileiro será discutida no segundo capítulo.

²³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

²⁴ PESSOA, Reynaldo Carneiro. O primeiro centenário do Manifesto Republicano de 1870. **Revista de História**, v. 41, n. 84, p. 401-437, 1970. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/129541/126056>. Acesso em: 22 de dez. 2022.

²⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

na esquina - acerca das intenções do jornalista em ir à rua Freitas Castro - foi o de que o repórter buscava a rua Freitas Castro para “curar-se de azar [...] [indo] consultar o velho *pagé* [sic]”²⁸.

Certamente quando o representante do *Jornal do Brasil* descobriu que o homem da esquina se tratava de um ex-cliente decepcionado com a “esparrela”²⁹ ou, como ele mesmo se descreveu, “uma das vítimas daquele tratante [Papai Félix]”³⁰, deve ter se regozijado internamente. Pronto, era tudo que o jornalista infiltrado queria encontrar naquela metade do dia 5 de abril de 1897. Devem ter se tornado melhores amigos de imediato.

1.1 O mercado da magia e sua clientela a partir das noções de gênero e classe

O representante do Jornal do Brasil reconheceu logo que tinha em frente um precioso informante que era preciso não perder de vista. E entabulou logo com ele amistosa conversação, captando-lhe a confiança e habilmente apanhando-lhe as mais interessantes revelações.

Momentos depois, já dispunha de um insigne *cicerone*³¹ que até ofereceu-se para conduzi-lo à casa misteriosa do feiticeiro industriando-o nos mais minuciosos detalhes e na maneira mais segura de sair-se bem da espinhosa empresa que lhe fora confiada.

Em caminho, o nosso auxiliar teve de entrar em casa do precioso desconhecido que, enquanto mudava de roupa, apresentou-o às pessoas da família.³²

A indignação dos jornalistas com a clientela das casas afrorreligiosas era geral. No entanto, alguns indivíduos despertavam o incômodo de maneira ainda maior na imprensa antimágia quando iam se consultar ou se tratar com aqueles líderes religiosos. Certamente era escandaloso, do ponto de vista daqueles jornalistas, quando pessoas “do mais alto conceito e das mais elevadas posições”³³ iam visitar estas casas para resolverem seus problemas. Observava-se que, numa classificação da absurdade que seria visitar casas de dar fortuna - tal como era vendido nos jornais da Primeira República - as mulheres pobres seriam as pessoas que menos escandalizavam quando apareciam como membras da clientela das casas afrorreligiosas, isto porque neste contexto entendia-se que “por natureza”³⁴ o gênero feminino teria menor

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Aquele ou aquela que conduz outra pessoa em visita a algo.

³² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

“resistência espiritual”³⁵ às “práticas grosseiras das mais baixas superstições”³⁶, o que por si só já significa que para o homem não deveria ser aceitável - ao menos não de maneira tão fácil - a lida com “os vexames irrisórios”³⁷ promovidos por especialistas afrorreligiosos devido a sua “resistência espiritual”³⁸ - em tese, e somente em tese - maior que a feminina.

No entanto, fosse para a mulher ou para o homem oriundo de classes mais baixas, a “ignorância e a superstição”³⁹ que - na visão daqueles jornalistas - deveriam ser consequências da falta de “reputada ilustração”⁴⁰ ou educação formal, tornava mais admissível que estes pobres - homens e mulheres - fossem buscar auxílio entre “feiticeiros”⁴¹, independentemente do gênero. Vê-se isto através do trecho em que o representante do *Jornal do Brasil* é apresentado à família de seu mais novo informante, onde

Nesta, especialmente as senhoras pensavam de modo contrário do seu chefe [o homem de “fisionomia expansiva”⁴²] e contaram-lhe maravilhas do Papai Félix, curas extraordinárias, desencantamentos, amores recuperados, azares destruídos, espíritos maus tirados de corpos, assim como ossos, cabelos e até um pé de defunto extraído do estômago de um desenganado por todos os médicos.⁴³

Repare, cara leitora ou leitor, que o representante do *Jornal do Brasil*, recebe sem surpresa ou estardalhaço a informação de que aquelas senhoras demonstravam forte crença nos poderes metafísicos daquele sacerdote residente na região do Mangue. Elas, com riqueza de detalhes, até mesmo relataram trabalhos muito bem-sucedidos por aquele especialista afrorreligioso. Porém, aqui nos deparamos com uma zona interseccional das distinções de gênero e classe postas na sociedade carioca da Primeira República, pois era quando indivíduos oriundos das classes mais elevadas, e sobretudo homens de importância econômica ou política para aquela sociedade iam se consultar ou realizar tratamentos nestas casas afrorreligiosas, que se indignava efetivamente as entradas da imprensa antimágica. Em um outro trecho dessa mesma publicação, realizada no dia 15 de abril de 1897, encontra-se manifesta a opinião dos representantes da imprensa antimágica pelo fato de que para eles parecia

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

³⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁴⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁴¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁴² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁴³ Ibidem.

[...] inacreditável que cavalheiros que pela sua reputada ilustração e invejável situação, [que] deviam trazer uma envergadura moral a coberto de fraquezas ridículas e incríveis, se deixassem arrastar até a casa de um feiticeiro imundo e boçal para buscar o alívio para os males incuráveis da alma e do corpo, sujeitando-se às práticas grosseiras das mais baixas superstições, representando as mais tristes figuras e cumprindo humilmente [sic] os vexames irrisórios a que o Papai Félix os condenava.

Daí, não houve a mínima admiração que senhoras que por natureza não podem apresentar a mesma resistência espiritual a observações das crendices estúpidas e das abusões sem nome, se entregassem também às mãos de um reles explorador das consciências inexpertas [...].⁴⁴

A utilização da noção de gênero enquanto ferramenta na análise das relações sociais parte da tentativa de mobilizar recursos e categorias capazes de permitir a vista entre o âmbito metafísico e as relações de poder que ao redor dele se constituem. Neste sentido, utilizei como interlocução a leitura de Joan Scott sobre este conceito, pensando-o como uma ferramenta capaz de revelar outras dimensões no estudo das formas religiosas presentes na Primeira República. Segundo Scott, pode-se partir o conceito de gênero em duas metades, sendo uma relativa a um “elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos”⁴⁵ e outra “uma forma primeira de significar as relações de poder”⁴⁶. Neste sentido, gênero enquanto ferramenta de análise, revela-se não apenas como uma forma de fazer falar diversos tipos de relações sociais calcadas na diferenciação entre os sexos, mas também como um meio pelo qual o poder acontece, de tal modo que “gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criado”⁴⁷.

Assim, ler nas fontes aquilo que Hebe Mattos e Ana Rios chamaram de “jogo cotidiano da política e do trabalho”⁴⁸ do pós-abolição - através da concepção de gênero enquanto ferramenta de análise - contribui não só para um aprofundamento do que os dados contidos nas fontes históricas podem revelar, como também para “explodir essa noção de fixidez [...] que leva à aparência de uma permanência intemporal na representação binária do gênero”⁴⁹ assim

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995, p. 86. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/download/71721/40667/297572>>

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Op. cit., p. 92.

⁴⁸ RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 5, p. 170-198, 2004, p. 188. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/topoi/a/FRCsRSBMxZHwc7mD63wSQcM/?format=pdf&lang=pt>>

⁴⁹ SCOTT, 1995, p. 87.

como dos papéis que são atribuídos a eles em cada sociedade, tocando portanto a necessidade da observação de como as categorias geradas a partir das distinções dos sexos interagem e atuam dentro e fora do mercado da magia.

A *priori* a matéria menciona diretamente apenas experiências de homens com Papai Félix e Vovó Thomasia, relatadas em cartas enviadas para o *Jornal do Brasil*, enquanto as mulheres, na casa do homem de “fisionomia expansiva”⁵⁰, afirmavam conhecer histórias de outras pessoas, mas não necessariamente se incluindo na clientela frequentadora da casa da rua Freitas Castro. Porém observa-se que havia uma clientela feminina considerável entre os frequentes naquela casa. Na publicação do dia 19 de abril foi transcrita outra carta recebida pelo *Jornal do Brasil* onde um consultante relatou ter visto “quatro moças com crianças esperando a consulta. Momentos depois, saíram do interior da casa duas mulheres, que [pareciam ter] ido consultar ao Papai Félix”⁵¹. Também no dia 21 de abril, dizia a publicação que havia “na rua Rodrigues dos Santos uma mulher que é uma das mais assíduas na casa de Papai Félix”⁵² e também que “essa mulher leva-lhe sempre valiosos presentes”⁵³. Além desta senhora, também afirmava o jornal que existia “à rua João Pereira [...] uma outra mulher que regularmente frequenta a casa do feiticeiro”.⁵⁴ Na própria carta-denúncia publicada no dia 14 de abril constava que “para um desses [trabalhos] seguiu [Papai Félix] sábado às 3 horas, para Sapopemba, acompanhado [das] respectivas donas do trabalho, duas lindas pardinhas”⁵⁵. Ainda na carta do dia 19 de abril, afirma-se ainda que

Pessoa que morou muito tempo junto a essa casa conta coisas de arrepiaar cabelos; diz que noites houve em que nem dormir podiam os vizinhos e que uma vez foi ali uma moça consultar ao Papai Félix e que ele teve o arrojo de desrespeitá-la, querendo tirar o azar, que era um osso na perna.⁵⁶

O trecho acima possui implicações que para serem mais profundamente averiguadas é preciso que se priorize na análise os efeitos que o discurso produz, fazendo com que complexas relações sociais se revelem a partir da observação de dicotomias que o autor da carta - enquanto representante de seu tempo - associa aos papéis de gênero que cada sexo desempenha naquela sociedade. Dessa maneira, mais útil do ponto de vista analítico do que a veracidade daquilo que

⁵⁰ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵¹ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

⁵² *JORNAL DO BRASIL*, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁶ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

o missivista descreve em seu texto é o efeito que ele provoca através das analogias que produz, como por exemplo entre a magia afrorreligiosa e a violação do corpo feminino.

A publicação sobre o Papai Félix e Vovó Thomasia, do dia 14 de abril de 1897, também carrega outro tipo de associação aviltante, do ponto de vista daquela sociedade, entre a prática da magia e a âmbito sexual. Na primeira publicação do *Jornal do Brasil* sobre as “cenas de feitiçaria”⁵⁷, menciona-se que “os soberanos mandavam ler o seu futuro no meio das orgias dos festins”, possivelmente, com o intuito de atrelar a casa onde atendia o Papai Félix e Vovó Thomasia a imagem de depravação moral e promiscuidade, como também menciona-se em outro trecho da mesma matéria aparentemente com o mesmo intuito, que na cidade do Rio de Janeiro “serpeiam pelos seus antros [...] as cenas mais tristes de prostituição[...], perversão dos instintos, confundindo-se com as práticas degradantes e grosseiras das mais ridículas e perniciosas superstições”⁵⁸, referindo-se às práticas realizadas em casas de dar fortuna. Ainda o consultante da carta do dia 19 de abril, afirmava:

À cabeceira da mesa achava-se o Papai Félix sentado e com um pano branco amarrado na testa, dois bancos, uma cama com colchão, [...] entretanto, [...], fui informado de que o Papai Félix tem aquela cama de prevenção para satisfazer seus intentos.⁵⁹

Vê-se então mais um trecho onde a narrativa do autor da carta aproxima a prática da magia afrorreligiosa à ideia de depravação moral e abuso sexual, porém agora de uma outra forma, pintando a presença da cama no quarto como um sinal da premeditação de Papai Félix em satisfazer-se sexualmente através de sua clientela a qualquer custo.

O sacerdote de que trata a série de reportagens do *Jornal do Brasil* em abril de 1897 foi apenas mais um dos muitos sacerdotes que tiveram suas imagens e especialidades religiosas atreladas à noção de depravação sexual. Sampaio demonstrou que em periódicos humorísticos, dizia-se que Juca Rosa “se divertia’ com quem o procurava”⁶⁰, fazendo alusão “às relações sexuais entre ele e suas seguidoras, chamadas de ‘divertimento’ ou ‘brincadeiras’ em várias publicações pornográficas ao longo do século XIX”⁶¹.

⁵⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁰ SAMPAIO, 2000, p. 40.

⁶¹ Ibidem.

Desse modo, o que se observa, para além da veracidade ou não dos relatos citados pela carta publicada no dia 19 de abril, é a construção - através de narrativas escritas por homens antimágia - de sacerdotes afrorreligiosos como abusadores em potencial, aparentemente tentando solidificar na clientela feminina assídua na casa de Papai Félix o medo de sofrer violências ou desrespeitos de ordem sexual.

A utilização da noção de gênero enquanto ferramenta para a observação de dinâmicas profundas envolvendo as diferenciações entre os sexos e as enunciações políticas⁶² de poder estabelecida nas relações que englobavam os papéis de gênero performados na sociedade carioca da Primeira República, acontecerá ao longo de grande parte deste trabalho, porém agora é preciso observar o interior das casas afrorreligiosas daquele contexto. Para isto, tomemos a casa 3A da rua Freitas Castro para um estudo de caso.

1.2 A casa da rua Freitas Castro: o ambiente e os sujeitos

Vivia em uma casa da rua Freitas Castro um homem “preto, pequenino, retinto, magro”⁶³ possivelmente já um idoso, “curvado pelo peso dos anos”⁶⁴. Sua cabeça era pequena e pontiaguda. Sua longa experiência profissional e de vida tinha como testemunha seus cabelos rentes e grisalhos.⁶⁵ Uma “testa curta e curva, olhos pequenos, porém coriscantes, nariz achulado faces encovadas e cheias de rugas”⁶⁶. Possivelmente, os traços aparentes de sua velhice tivessem sido o resultado dos 45 anos de prática religiosa e profissional nos domínios da magia afrorreligiosa.⁶⁷ Carregava ainda um “um bigode faltado, boca rasgada e nenhuma barba. Nas gengivas [...] alguns restos de dentes, muito alvos e limados”.⁶⁸ O homem que descrevo era natural do Maranhão⁶⁹ e conhecido nos anos finais do século XIX carioca como o “afamado feiticeiro”⁷⁰ Papai Félix. Possivelmente um dos mais requisitados sacerdotes afrorreligiosos da

⁶² Como aponta Scott, “a política constrói o gênero e o gênero constrói a política.” SCOTT, 1995, p. 89.

⁶³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

Primeira República no Rio de Janeiro, e que foi alvo de uma investigação jornalística realizada pelo *Jornal do Brasil* no ano de 1897.

No entanto, apesar destas investigações o tratarem como “chefe”⁷¹ de um grupo de “feiticeiros”⁷², as publicações que elas geraram também traziam na manchete o nome de Vovó Thomasia. Esta senhora, apesar da alcunha de “vovó” utilizada por aquele jornal, não parecia ser uma idosa pela descrição do repórter infiltrado. Segundo ele tratava-se de “uma rapariga alta, bonita, gorda e de fisionomia agradável”⁷³. Em certa medida, o fato de seu nome também aparecer nas manchetes daquela série, mostra que talvez ela fosse tão conhecida quanto o sacerdote “chefe”⁷⁴ do tal grupo de “feiticeiros”⁷⁵. Além disso, ao longo da série de reportagens, a sacerdotisa é chamada também de “rainha”⁷⁶ pelo próprio jornalista infiltrado, demonstrando que até mesmo do ponto de vista antimágica que ele possuía, seria possível avistar o lugar de destaque que Vovó Thomasia devia possuir na hierarquia da casa. A série de reportagens traz também a informação de que esta sacerdotisa tinha ainda outro emprego: trabalhava “na casa de um negociante morador à rua Uruguai, onde é muito estimada”.⁷⁷

Na matéria do dia 21 de abril de 1897, Vovó Thomasia também é referida como “companheira de Papai Félix”⁷⁸, o que não é exatamente uma evidência de um matrimônio entre os dois, pois o uso daquele termo poderia significar “companheira”⁷⁹ no sentido profissional, mas abre caminho para a possível leitura de um vínculo matrimonial entre aquela sacerdotisa e Papai Félix.

De todo modo, certo é que a casa 3A da rua Freitas Castro, possuía uma clientela extensa que devia causar inveja a outros especialistas religiosos do Rio de Janeiro daqueles tempos. Papai Félix ao menos, também atendia clientes fora da casa em que residia na região do Mangue. Ele ia tanto ao elitizado bairro de Santa Teresa⁸⁰ quanto à periferia carioca da antiga região denominada Sapopemba⁸¹, além de também atender fora da capital federal⁸².

⁷¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 23 de abr. de 1897, p. 1.

⁷² Ibidem.

⁷³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁷⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 23 de abr. de 1897, p. 1.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

⁷⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁷⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁸¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁸² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

A casa da rua 3A foi descrita de maneira bastante suspeita pelos representantes da imprensa antimágica que conduziam aquela reportagem, sempre enfatizando aspectos negativos e capazes de criarem imagens sombrias sobre uma “crapulosa criatura”⁸³. Embora não seja possível saber se de fato os relatos correspondiam à materialidade da casa, a reportagem dizia que a sala de visitas do “santuário da feitiçaria”⁸⁴ - como a redação do *Jornal do Brasil* denominava a casa onde atendiam Papai Félix e Vovó Thomasia - “nada de notável apresentava, a não serem dois enormes quadros com retratos cobertos de flores”⁸⁵, dizia também que ali havia “uma mobília [...] um tanto usada [...], e grandes e espalhafatosos enfeites de papel pendiam das paredes.”⁸⁶ Já a descrição feita pelo jornalista infiltrado, acerca do “quarto das feitiçarias”⁸⁷ ou o cômodo da casa onde eram realizadas as cerimônias, se esforçava em não ser nada convidativa. Por um outro lado reforçava o elemento misterioso e sinistro que teria o habitat de uma “crapulosa criatura”⁸⁸ detentora de poderes sobrenaturais no imaginário religioso carioca. De um jeito ou de outro acabava sendo esta, mais ou menos, a imagem que o *Jornal do Brasil* construía em seu público do “antro do terrível e afamado feiticeiro”⁸⁹ Papai Félix envolvendo ainda mais este sacerdote e suas práticas de um ar místico.

O antro em que Papai Félix faz as suas práticas é de aspecto tenebroso.

Muito húmido, muito escuro, exalando um odor acre e nauseabundo, e quase inabitável, pela sua atmosfera abafadiça e quente. O teto, muito baixo, muito sujo, torna difícil a respiração e os movimentos. É um verdadeiro cubículo nojento e infecto.

As paredes são forradas com um papel azul claro, já desmaiado pelo tempo.⁹⁰ A claridade mal penetra por uma pequena janela que dá para a área existente entre o quarto e a sala de jantar.

O nosso auxiliar notou mais que nas paredes estavam pendurados diversos quadros de imagens, rosários e diferentes raízes e ervas.⁹¹

Como já mencionado, série de reportagens sobre Papai Félix e Vovó Thomasia publicada entre os dias 14 e 23 de abril de 1897, foi iniciada com a transcrição da carta-denúncia que serviu de ponto de partida para as investigações realizadas pelo *Jornal do Brasil*. Esta carta,

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁸⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁸⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁹⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁹¹ Ibidem.

em diversos trechos apontam para a existência de um grupo de pessoas que auxiliam tanto Papai Félix como Vovó Thomasia em seus serviços religiosos.

Acresce ainda que esse preto é um sedutor de alugadas de casas de famílias. Assim é que tem a casa sempre cheia de raparigas, com promessas de dar fortuna e terem muito menos trabalho. Essas raparigas são obrigadas a darem dinheiro a ele, todas as vezes que der sessão, a cujas sessões são obrigadas a comparecer para não serem condenadas a bolos de palmatória. Todos os trabalhos de que ele se encarrega são a poder de muito dinheiro e para facilitar, o pagamento é feito em prestações.⁹²

Neste trecho, ao tirarmos do relato o alto teor de enunciação política antimagia, realizada por um homem - possivelmente branco e, pelo tipo de escrita, possivelmente letrado e pertencente à elite - que subjuga a presença de mulheres naquela casa a uma habilidade de sedução do sacerdote, é possível notar a maneira como se retratava a imagem - na imprensa antimagia - daquelas fiéis que compunham o grupo chamado por Papai Félix de “filhos da casa”⁹³.

Embora a série de reportagens refira-se também à presença de homens em meio aos auxiliadores das cerimônias que ocorriam na casa da rua Freitas Castro, é curioso perceber a maneira com que, não apenas em fins do século XIX, mas também no início do XX, construía-se na imprensa antimagia⁹⁴ - de maneira muito enfática e específica - a imagem das mulheres que eram membros de cultos afrorreligiosos. Ao analisar o discurso antimagia sobre a imagem destas fiéis, é possível atentar a “sistemas de significados”⁹⁵ associados - por sujeitos externos aos cultos afrorreligiosos - aos papéis de gênero performados no interior das casas afrorreligiosas, de modo a demonstrar a maneira com que as relações sociais construíam (e constroem) o “significado da experiência”⁹⁶ religiosa, ao menos do ponto de vista de quem lia estes relatos nos jornais, pois na ótica das mulheres que integravam a casa de Papai Félix, possivelmente havia sentidos outros capazes de justificar suas relações com aquela casa afrorreligiosa e com quaisquer obrigações que ela as impusesse, fossem elas exploratórias ou não.

⁹² *JORNAL DO BRASIL*, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁹³ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁹⁴ Por imprensa antimagia, refiro-me aos discursos veiculados na imprensa do final do século XIX, que buscavam aviltar as práticas afrorreligiosas no Rio de Janeiro.

⁹⁵ SCOTT, 1995, p. 82.

⁹⁶ Ibidem.

Também João do Rio em 1904, ao se referir às *iauô* (pessoas iniciadas no Brasil em ritos afrorreligiosos de origem iorubana), utiliza normativamente o gênero feminino para a palavra, assim como o faz seu guia no “Mundo dos feitiços”⁹⁷, Antônio. A marcação linguística de gênero feminino é utilizada quando se afirma que o “santo comparece ao juramento das *Iauô*”⁹⁸, quando é narrada a maneira com que os ensinamentos são passados às iniciadas⁹⁹ e também ao ser mencionada a intenção de estudar as práticas “por que passam as *iauô* nas camarinhos”¹⁰⁰. A leitura hierarquizante e degradante, acerca dos papéis de gênero no interior das afrorreligiosidades, obtida por João do Rio no início do século XX, primeiro foi publicada em periódicos cariocas e pode ser observada de maneira bastante nítida em sua descrição de “*iauô*”¹⁰¹:

*As iauô abundam nesta Babel da crença, cruzam-se com a gente diariamente, sorriem aos soldados ébrios nos prostíbulos baratos, mercadejam doces nas praças, às portas dos estabelecimentos comerciais, fornecem ao Hospício a sua quota de loucura, propagam a histeria entre as senhoras honestas e as cocottes, exploram e são exploradas, vivem da credice e alimentam o caftismo inconsciente. As *iauô*, são as demoníacas e as grandes farsistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A história de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantomima de álcool e mancebia, é um tecido de fatos crueis, anormais, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte. Nas *iauô* está a base do culto africano. Todas elas usam sinais exteriores do santo, as vestimentas simbólicas, os rosários e os colares de contas com as cores preferidas da divindade a que pertencem; todas elas estão ligadas ao rito selvagem por mistérios que as obrigam a gastar a vida em festejos, a sentir o santo e a respeitar o pai-de-santo.*¹⁰²

Ao mesmo tempo que “*iauô*”¹⁰³ é sempre retratado no feminino ao longo do texto de João do Rio, também há a indicação de diversos nomes de pais-de-santo, demonstrando um paradoxo no que tange esta utilização constante do gênero feminino associado à palavra. Como seria possível se tornar um pai-de-santo sem ter sido um dia iniciado, e, portanto, “*iauô*”¹⁰⁴? É neste sentido que a noção de gênero, possibilita a visão acerca de relações de poder já que

⁹⁷ Título do primeiro capítulo de seu livro sobre religiosidades no Rio de Janeiro do início do século XX. DO RIO, João. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976, p. 10-11. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>>.

⁹⁸ DO RIO, 1976, p. 3.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 4.

¹⁰¹ Op. cit., p. 3.

¹⁰² Op. cit., p. 6.

¹⁰³ Op. cit., p. 3.

¹⁰⁴ Ibidem.

“enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo”¹⁰⁵, como se observa na relação entre a iniciação nos cultos afrorreligiosos visitados por João do Rio (que não é determinada pelo sexo) e a sua descrição na imprensa (que é determinada pelo sexo), assemelhando-se à outros discursos tão pejorativos quanto os feitos sobre as mulheres presentes na casa da rua Freitas Castro em 1897.

O próprio autor de *As Religiões no Rio* afirma a existência de “pais-de-santo” no Rio de Janeiro daqueles tempos, demonstrando que a possibilidade de iniciação naqueles cultos não é determinada pelo sexo, no entanto as descrições que se formam na imprensa antimagia sobre este lugar de iniciada/iniciado sim. Descrições como as presentes no texto de João do Rio e nas matérias sobre Vovó Thomasia e Papai Félix, em relação a mulheres que se iniciam na magia afrorreligiosa, não encontram equivalência em descrições feitas sobre homens que também passam pelo processo iniciático, demonstrando uma escolha possível a ser feita no interior da imprensa antimagia da virada dos séculos XIX e XX, acerca da depreciação da imagem especificamente feminina.

O discurso de uma carta transcrita, na publicação realizada pelo *Jornal do Brasil* no dia 19 de abril de 1897, assemelha-se muito à descrição de João do Rio em relação às “iauô”¹⁰⁶, ao mesmo tempo que as descrições sobre as presenças masculinas entre os “filhos da casa”¹⁰⁷ de Papai Félix e Vovó Thomasia são mais suscintas e quase sempre ligadas apenas a características físicas.

[...] Um desses dias, botou o santo (como dizem eles) em uma rapariga, que perdeu os sentidos e ficou doente.

Essas raparigas são [i] por Papai Félix, e dizem elas: Papai Félix é o homem que tem o poder nas mãos; alcança o que quer.

Dão-lhe até dinheiro quando ele o exige a título - de para a mesa.¹⁰⁸

Crível é, portanto, que vilipendiar especialmente a honra das mulheres iniciadas em cultos afrorreligiosos era uma escolha existente no interior da imprensa antimagia. Esta ênfase no aviltamento da figura feminina iniciada nas afrorreligiosidades, é construída pelo simples modelo das descrições - fossem elas realistas ou não - que ignoravam o fato de homens também se iniciarem nestes cultos (apesar da existência de diversos sacerdotes). É possível que este

¹⁰⁵ SCOTT, 1995, p. 76.

¹⁰⁶ DO RIO, 1976, p. 3.

¹⁰⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁰⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

incômodo com as iniciadas nos cultos afrorreligiosos - fossem da casa de Papai Félix ou de outras “casas de dar fortuna” - tivesse a ver com elementos observáveis nas entrelinhas do próprio discurso de João do Rio sobre “iauô”¹⁰⁹. No que tange o âmbito profissional, estas mulheres tinham seus empregos e, portanto, suas próprias rendas¹¹⁰; em relação a seus corpos, consumiam álcool, vestiam-se e adornavam-se com a altivez do orgulho de suas religiosidades¹¹¹.

Pode ser que devido ao grande número de mulheres entre os clientes do mercado afrorreligioso, houvesse um medo por parte dos representantes antimágica de que a relação destas senhoras com as afrorreligiosidades, evoluísse de uma relação estritamente comercial para um compromisso iniciático com estas práticas, levando estes observadores a concentrarem seus olhares na presença feminina nestas casas. O próprio repórter infiltrado na casa onde atendiam Papai Félix e Vovó Thomasia, afirmou que, finda sua primeira cerimônia com o sacerdote, ao sair do “quarto das feitiçarias”¹¹², “palestravam diversas mulheres”¹¹³. Na publicação do dia 19 de abril, foi transcrita a carta de um homem que visitou como cliente a casa da rua Freitas Castro. Ele afirmava que, “ao ser recebido por uma crioula”¹¹⁴, entrou na sala de visitas onde “já lá estavam mais de quatro moças com crianças esperando a consulta.” Momentos depois, saíram do interior da casa duas mulheres”¹¹⁵ que segundo ele, pareciam ter “ido consultar ao Papai Félix”¹¹⁶. Nesta mesma carta ele afirmava ainda que “Thomasia [...] [saía] acompanhada de criadas, que são as ajudantes dela e do Papai Félix”¹¹⁷. Na matéria do dia 21 de abril, o missivista afirmava que, após ser introduzido no local em que Papai Félix dava suas consultas, ele se viu “metido entre uma penca de mulatas catinguentas”¹¹⁸.

Como observa-se, é mencionada com frequência e em diversos relatos diferentes, a existência de um grande número de mulheres na casa da rua Freitas Castro, não apenas como clientes, mas também como possíveis iniciadas na magia afrorreligiosa, já que são referidas como auxiliadoras da sacerdotisa e do sacerdote ali atuantes.

¹⁰⁹ DO RIO, 1976, p. 3.

¹¹⁰ Op. cit., p. 6.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

No entanto, o que chama ainda mais atenção, para a maneira com que os observadores antimateria enfatizam (de modo degradante) a imagem feminina nas casas afrorreligiosas, é a observação de que os números de mulheres e de homens citados ao longo da série de reportagens como membros da “comitiva”¹¹⁹ de Papai Félix e Vovó Thomasia é bem próximo, demonstrando mais uma vez ser uma escolha a ênfase no aviltamento da imagem feminina neste contexto.

O primeiro ajudante de Papai Félix era Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, um preto alto, gordo, falante e de fisionomia atrativa, morador há muitos anos da rua João Caetano, prédio n. 71. Residia ali com 2 filhos, era viúvo e também “um dos primeiros oficiais de correaria do Arsenal de Guerra”¹²⁰. Todos os dias após o trabalho ia jantar na casa de Papai Félix com os dois filhos e ali ficava até tarde da noite quando também junto de sua prole recolhia-se para sua casa. Segundo a investigação do *Jornal do Brasil*, sua casa também estaria toda sublocada, possivelmente fazendo com que esta residência para ele e seus filhos fosse mesmo apenas para dormir, já que devia passar a maior parte de seu tempo livre na casa 3A da rua Freitas Castro, afinal ele foi descrito como o “primeiro ajudante”¹²¹ do “afamado”¹²² Papai Félix. Certamente não era um posto que poderia ser ocupado por qualquer indivíduo.

Após cinco dias de publicações sobre a casa da rua Freitas Castro, que continham citações nominais à Nabuco, o militar conseguiu que uma carta assinada pelo sr. coronel J. de Souza Motta fosse enviada ao *Jornal do Brasil*, declarando que ele não apenas era um homem honesto como também era “incapaz de envolver-se em semelhantes atos, e que se ele se achava naquela noite em casa do feiticeiro era porque tinha ido buscar sua roupa, que é lavada por uma das raparigas”¹²³ que ali moravam.¹²⁴ Em uma outra carta, dessa vez de um homem que esteve como cliente na casa da rua Freitas Castro, Nabuco foi descrito como um sujeito de constante “sonolência [...]”, abrindo a boca constantemente quando em quando de olhos fechados”¹²⁵, demonstrando que possivelmente sua rotina de militar, pai e auxiliar sacerdotal fosse um tanto exaustiva.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

¹²¹ Ibidem.

¹²² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹²³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

O segundo ajudante de Papai Félix era um homem jovem, de vinte e poucos anos, preto alto e magro, chamado Antônio França.¹²⁶ Um detalhe importante foi apontado pelo repórter do *Jornal do Brasil* infiltrado na casa da rua Freitas Castro: Antônio França tinha “um sotaque pronunciadamente africano”¹²⁷. Ao descrever a fala deste ajudante de Papai Félix, o jornalista parece ironizar o tal “sotaque pronunciadamente africano”¹²⁸ de Antônio França como se ele trocasse a som da letra “L” em palavras da língua portuguesa por “R”, como por exemplo: “*vortou*”¹²⁹ ao invés de “voltou”, “*farta*”¹³⁰ ao invés de falta e “*consurtou*”¹³¹ ao invés de consultou. É possível, portanto, que este fenômeno linguístico, comum em sotaques do interior do Brasil, tenha confundido o jornalista e feito ele acreditar que Antônio fosse africano quando na verdade era um homem vindo do interior do Brasil.

No entanto, caso a redação do jornal apenas tenha reproduzido mal o sotaque de Antônio na linguagem escrita e ele de fato fosse africano, revela-se uma dimensão transatlântica daquela casa afroreligiosa. Caso o segundo ajudante de Papai Félix fosse efetivamente africano, isto apontaria mais uma vez para o trânsito transatlântico discutido por Castillo, e que estava presente na trajetória de sacerdotes e sacerdotisas afroreligiosos atuantes na Bahia e no Rio de Janeiro em fins do século XIX e início do XX.¹³² Como teria chegado Antônio França àquela casa religiosa? Papai Félix afirmou ao jornalista infiltrado que já havia percorrido “toda a Europa e a África”.¹³³ Considerando a idade que aparentava ter o especialista religioso e os dados apresentados por Castillo sobre o trânsito transatlântico de afroreligiosos entre o continente africano, nordeste e Rio de Janeiro, é possível que Papai Félix efetivamente tivesse ao menos ido a alguma região do continente africano e trazido consigo um especialista religioso de lá, para auxiliá-lo, devido à idade avançada em que se encontrava. Além disso, através do trabalho de Hebe Mattos e Ana Lugão Rios, é possível observar que ao menos no interior do Rio de Janeiro - no pós-abolição - havia uma maior valorização das práticas religiosas conduzidas por africanos em relação às conduzidas por afro-brasileiros.¹³⁴

¹²⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ver: CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. *Tempo*, v. 22, p. 126-153, 2016.

¹³³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹³⁴ RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do cativeiro:** família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Editora Record, 2005, p. 69-70.

Meu avô alcançou o fim do cativeiro, minha avó não. Meu avô já morreu há muitos anos... meu avô veio da África... ele e mais outro, um companheiro dele que chamava “Camisa Preta”, eles eram africanos legítimos! Eles passavam no caminho e ninguém via eles, eles iam trabalhar na fazenda e a enxada trabalhava sozinha e eles voltavam pra casa... tempo bravo, né? Mas eles não trabalhavam não, quem trabalhava era a ferramenta deles. Eles tinham magnésio, magnésio... eles não trabalhavam não, todos os dois. Devia ser alguma coisa ruim que eles tinham, algum troço ruim. Era reza brava. Eles tinham. E os fazendeiros não descobriam nada. Essa era a lei da África... aqui não tinha isso não. Candomblé é maior da África pra cá. Por causa do cativeiro mesmo, aqui não havia candomblé, só lá na África... Quem vinha lá da África fazia qualquer barulho e o fazendeiro não notava... Se dessem uma coça no escravo, quem tomava a coça era a patroa. O escravo não sentia dor nenhuma... quem sentia a dor era a patroa. Eles usavam magia, magia negra... o escravo não sentia um beliscão de dor... podia bater nele... quem sentia dor pra morrer era a patroa da fazenda.

Quando eles queriam passar num lugar assim... os fazendeiros não viam eles. Eles passavam e ninguém via... Eles botavam uma folha de mato no caminho e botavam um feitiço pros fazendeiros não ver. Eles passavam e ninguém via. Eles ficavam o dia inteiro à toa e o fazendeiro não via. A dor passava pra patroa, pros filhos da patroa. Podia pegar nele, mas quem sofria a dor era ela... a filha do fazendeiro, a mulher do fazendeiro, é quem sofria a dor. Eles mesmo não sofriam nada. Era magia negra mesmo, magia negra da África. Isso não tinha aqui não, porque quem trouxe foi eles de lá. Eles eram africanos puros.¹³⁵

Neste sentido, caso esta dinâmica de crença na magia afrorreligiosa, que contrapõe a ação mágica exercida por africanos àquela praticada por afro-brasileiros, se relacionar com o imaginário religioso da primeira década do pós-abolição carioca, sendo Antônio um homem jovem e Papai Félix um sacerdote experiente, é possível que o papel daquele rapaz africano na casa da rua Freitas Castro fosse na realidade apenas valorizar as práticas religiosas ali conduzidas frente ao contato dele com clientes, que notariam o seu “sotaque pronunciadamente africano” e quem sabe aceitariam pagar mais caro pelo serviço religioso prestado, acreditando tratar-se da manipulação do “feitiço africano”¹³⁶ “puro”¹³⁷, capaz de fazer a “enxada [trabalhar] [...] sozinha”¹³⁸.

Na casa da rua Freitas Castro havia também Sebastião, irmão de Vovó Thomasia. Ele era o responsável por “atirar ao mar os azares, mediante a quantia de 10\$, sendo também o cabeça da casa, pois que a fiança do aluguel [...] [estava] em seu nome”. Tratava-se de um

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ DO RIO, 1976, p. 10.

¹³⁷ RIOS; MATTOS, 2005, p. 69-70.

¹³⁸ Ibidem.

homem preto. Sebastião era também amante ou marido de Gabriella, não confirmando o *Jornal do Brasil* o tipo de relacionamento que eles possuíam. Ambos deviam morar na casa 3A da rua Freitas Castro, já que foram intimados no dia 17 de abril de 1897 a ir à 12^a delegacia para serem inquiridos, quando a polícia convocou moradores daquela rua e residentes daquela casa para prestarem depoimento sobre as denúncias que envolviam as cerimônias ocorridas naquela casa.

Além de Nabuco, Antônio, Gabriella e Sebastião, é possível que também atuasse como membros da casa os filhos do primeiro ajudante de Papai Félix Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, já que na carta-denúncia publicada no dia 14 de abril, um de seus dois filhos é mencionado como parte da “comitiva”¹³⁹ de Papai Félix que foi à uma região de mata realizar um serviço religioso.¹⁴⁰ Além disso, é possível ainda que outros “filhos da casa” cujas faces não tenham sido vistas pelo repórter infiltrado não tenham sido mencionados nominalmente como os dois “possantes negros”¹⁴¹ citados na publicação do dia 22 de abril de 1897.

Entre as membras da casa estava Apollinaria, primeira ajudante de Vovó Thomasia. Segundo a reportagem do dia 20 de abril de 1897, ela estaria “há oito meses atirada no fundo de um leito e em tratamento com os remédios do feiticeiro [...]. De uma crioula gorda e sadia que era restava apenas pele e ossos”¹⁴². Além desta havia também Rosa, a segunda ajudante da sacerdotisa¹⁴³ e Maria, que seria a “porteira do antro-misterioso”¹⁴⁴. De acordo com a matéria do dia 22 de abril de 1897, é provável que Rosa e Maria trabalhassem juntas em uma casa da rua Conde do Bonfim, já que após o início das publicações realizadas pelo *Jornal do Brasil*, elas foram demitidas pelo fato de seu patrão “não querer ao seu serviço gente que se mete com feitiçarias”¹⁴⁵. Por fim, havia ainda uma filha - biológica ou adotiva - de Papai Félix, cuja idade não é mencionada na série de reportagens, mas afirma-se que ela “desapareceu com os demais feiticeiros na noite em que a polícia foi à [...] casa”¹⁴⁶ da rua Freitas Castro, episódio que ocorreu no dia 14 de abril de 1897.

Como já referido, na carta do dia 19 de abril de 1897, menciona-se também a presença de crianças na casa da rua Freitas Castro, quando o missivista afirma que, ao entrar na sala de visitas, avistou quatro mulheres com crianças aguardando a vez para se consultarem com Papai

¹³⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 22 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 22 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

Félix¹⁴⁷. Este não é único trecho onde é mencionada a presença de crianças naquele universo religioso, muito pelo contrário. Ao longo da série de reportagens é mencionada, em diversos momentos, a presença de crianças que são filhos dos membros do culto afrorreligioso ali praticado ou que estão em tratamento.¹⁴⁸ A própria história narrada na carta que foi ponto de partida para as investigações conduzidas pelo *Jornal do Brasil*, contam sobre a morte de uma criança na farmácia Sebastiani, que segundo a carta publicada no dia 14 de abril de 1897, estava em tratamento com Papai Félix.

[...] Ainda no dia 28 do mês próximo findo estava aí [na casa 3A da rua Freitas Castro] em tratamento uma criança que por verem-na muito ruim levaram à botica Sebastiani, no Estácio de Sá e aí faleceu nos braços de uma irmã. A mãe dessa criança está gravemente doente e em tratamento há sete meses, com banhos de guiné e vinho virgem, pelo papai Félix [...].¹⁴⁹

Embora a matéria do dia 14 de abril mencione que a mãe da criança falecida estava em tratamento há sete meses e Apollinaria tenha sido mencionada, na matéria do dia 20 de abril, como estando em um leito há oito meses sendo tratada por Papai Félix também “gravemente doente”¹⁵⁰, é possível que se trate da mesma pessoa, pois nas matérias finais da série são corrigidas imprecisões publicadas nas primeiras edições que se referiam à casa da rua Freitas Castro. É possível que a criança falecida na farmácia Sebastiani fosse filha de Apollinaria, já que esta tinha um bebê de seis meses¹⁵¹, que veio a falecer, e uma filha de aproximadamente quatorze anos, chamada Paula¹⁵². Apollinaria tinha ainda um terceiro filho chamado Juvencio, que pode ser a criança¹⁵³ citada pelo jornalista infiltrado, em sua primeira ida à rua Freitas Castro. Por fim, havia ainda mais duas crianças, filhas de Rosa, a segunda ajudante de Vovó Thomasia.

Embora o jornalista infiltrado não tenha necessariamente tido contato com todas estas pessoas na casa da rua Freitas Castro, a investigação realizada pelo *Jornal do Brasil* dá a entender que grande parte delas - senão todas com exceção de Nabuco e seus filhos - viviam na casa onde atendiam Papai Félix e Vovó Thomasia.

¹⁴⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁴⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

É provável que este grupo de pessoas, citadas nos parágrafos anteriores, se reunisse com frequência para realizar cerimônias religiosas, fosse na casa da rua Freitas Castro, fosse em outros espaços que se sacralizavam de acordo com a necessidade dos serviços religiosos demandados pelos clientes de Papai Félix e Vovó Thomasia.

Papai Félix, além de ser muito requisitado em sua casa, também atendia em outros lugares, como Paula Mattos¹⁵⁴ - nas imediações de Santa Teresa -, e em Sapopemba¹⁵⁵, que possivelmente referia-se à antiga estação da estrada de ferro (hoje conhecida como Deodoro¹⁵⁶ no bairro carioca que carrega o mesmo nome). Como veremos mais a frente, apesar de a estrada de ferro demonstrar sinais de má-sorte, dificilmente teria sido Papai Félix requisitado, nas bandas de Sapopemba, para tirar o azar da via férrea. (O leitor ou a leitora há de perdoar meu infame senso de humor.) Vê-se aqui que o sacerdote devia ter clientes em diversas regiões da cidade, desde o interior até as partes mais centrais, fazendo que sua fama possivelmente fosse de fato tão grande como o *Jornal do Brasil* descrevia ao chamá-lo de “afamado feiticeiro”¹⁵⁷ e “célebre preto conhecido por papai Félix”¹⁵⁸. Na primeira consulta que o repórter conseguiu realizar com Papai Félix (que se deu em uma quinta-feira), o sacerdote afirmou ao jornalista - que se passava por cliente - que estava sendo “muito procurado por pessoas da alta sociedade”¹⁵⁹ e até mesmo pediu ao jornalista que voltasse apenas na segunda-feira seguinte, entre as 8 ou 9 horas da noite, pois antes daquele dia ele estaria fora do Rio de Janeiro realizando um serviço.¹⁶⁰ Neste trecho, é possível observar que devido a tamanha a clientela do sacerdote, era preciso a organização dos horários e dias através de uma agenda a ser seguida, jogando luz sobre mais uma característica possível do *modus operandi* da prática afroreligiosa no mercado da magia, onde o sacerdote tendo serviços para realizar na sexta e no sábado, não trabalharia no domingo, instruindo o falso cliente à retornar na segunda-feira à noite. Seria a prática de tirar o domingo de folga um hábito de Papai Félix e de outros sacerdotes e sacerdotisas? Nas três primeiras vezes que o jornalista infiltrado tentou encontrar Papai Félix durante o dia na casa da rua Freitas Castro não obteve sucesso,¹⁶¹ sendo possível que o sacerdote reservasse os

¹⁵⁴ Ibidem.

¹⁵⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵⁶ SILVA, M. S. da; MARQUES FILHO, J. da P. Análise da expansão urbana do bairro de Campo Grande, Rio de Janeiro, no período de 1986 a 2016. **Formação Online**, v. 26, n. 48, p. 180-198, 2019, p. 189. Disponível em: <<https://revista.fct.unesp.br/index.php/formacao/article/download/5994/5053>> Acesso em: 15 de fev. 2023.

¹⁵⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁵⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁶⁰ Ibidem.

¹⁶¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

horários ao longo do dia para trabalhos fora de sua casa, sendo estes possivelmente para clientes ricos ou conhecidos demais a ponto de não poderem correr o risco de serem vistos entrando na casa de Papai Félix. Outra possibilidade é que nestes horários ele realizasse serviços mais complexos que precisassem ser feitos em regiões mais afastadas, de mata, como são mencionados em relatos publicados nos dias 14 de abril e 21 de abril.

1.3 A casa da rua Freitas Castro: suas práticas e conexões teológicas

Apesar da determinação do representante do *Jornal do Brasil* em “penetrar no misterioso antro do terrível e afamado feiticeiro”¹⁶², a verdade é que ele só conseguiu de fato adentrar o “quarto de feitiçarias”¹⁶³ após três tentativas malsucedidas. Na terceira vez, Antônio França recomendou que o jornalista voltasse na parte da noite, que Papai Félix estaria esperando.¹⁶⁴ O repórter, no entanto, apenas retornou na manhã seguinte, quando enfim conseguiu encontrar o sacerdote em casa.¹⁶⁵

- Ih! bradou a mesma gentil intrometora ao encarar o recém-vindo. O senhor não imagina como Papai Félix está danado consigo. Esperou ontem até a meia-noite...

E o ajudante França, aparecendo, continuou:

- Mas depois, ele *consurrou os espelhos* [sic] dele e viu que o *senhó* [sic] não tinha vindo por que estava tratando de negócios com uns rapazes seus conhecidos. Não foi assim?

- É exato. Foi isso mesmo. Mas no fim de contas o Papai Félix já chegou?

- Já, sim *senho* [sic]. Podemos ir lá dentro ter com ele.

E o representante do Jornal do Brasil foi conduzido por um corredor escuro até a sala de jantar, com uma grande mesa ao centro, um guarda-louça no fundo, e em torno baús e bancos de madeira.

- É ali, disse o segundo ajudante, apontando para o primeiro quarto do corredor; é ali que Papai Félix o está esperando.

E o suposto cliente pôde afinal penetrar no misterioso antro do terrível e afamado feiticeiro [...].¹⁶⁶

É possível observar neste trecho a menção do ajudante de Papai Félix a um oráculo utilizado pelo sacerdote, para a descoberta do porquê de o jornalista não ter voltado naquela

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁶⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Ibidem.

noite, deixado o especialista religioso esperando “até a meia-noite”¹⁶⁷. França afirma que “ele *consurrou os espelhos* dele e viu que o senhô [sic] não tinha vindo por que estava tratando de negócios com uns rapazes seus conhecidos”¹⁶⁸. Além disso, outros elementos desta primeira consulta do jornalista com Papai Félix auxiliaram no entendimento sobre as bases teológicas dos rituais praticados na casa da rua Freitas Castro. Exemplo disso são as imagens católicas presentes no cômodo da casa onde Papai Félix e Vovó Thomasia praticavam seus rituais e os usos destas estátuas nas cerimônias.

A mobília compõe-se de uma cama grande para casal, uma mesa sobre a qual está um pequeno oratório, dois bancos de pau, uma cadeira e uma outra mesinha, coberta com uma toalha que não prima pela limpeza.

Esta está colocada defronte da janela e perto da porta que comunica com o corredor da cozinha.

Nela estavam as imagens de S. Francisco e Santo Antônio, um pequeno objeto que se assemelhava a um fogareiro, uma lamparina, um castiçal, pedaços de giz branco, dois espelhinhos redondos, um canivete e um pequeno copo com água até o meio.

Na ocasião em que o nosso representante entrou nesse miserável antro, Papai Félix estava sentado junto à mesa, porém do lado da parede. Tinha a cabeça abaixada e nela colocado um pano branco em forma de coroa e as bocas das imagens encostadas em seus ouvidos.

Antônio França, (2º ajudante) entrou também para o quarto, fechou a porta à chave, fez sinal ao suposto consultante para que se sentasse na cadeira e que não interrompesse o feiticeiro.

Papai Félix durante algum tempo pronunciou em voz baixa algumas rezas, findas as quais elevou os santos à altura do rosto do nosso representante e benzeu-os. Colocou-os depois em uma das cabeceiras da mesa e acendeu uma vela.

Depois balbuciou algumas palavras imperceptíveis, enquanto o seu ajudante lançava mão de um pequeno quadro que estava no oratório.

Este tinha meia tampa de vidro e no interior um crucifixo de marfim, cercado pelos martírios de Cristo.

Entregou-o a Papai Félix, que pronunciou mais algumas orações, beijou-o e ofereceu-o ao nosso representante para que o beijasse também.

O nosso companheiro, que já estava fatigado e sem poder falar, perguntou a Papai Félix para que era tudo aquilo.

Teve como resposta um rouco som gutural, como sinal de ameaça, pois que, segundo declarou o seu ajudante, os santos estavam conferenciando com ele e que não se podia por esse motivo falar nem fazer barulho, a afim de não interrompê-los.

A resposta não foi muito do agrado do nosso companheiro, porém teve que se conformar.

O feiticeiro praticou com os espelhos o mesmo que antes havia feito com os santos.

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Ibidem.

E depois de depô-los sobre a mesa, consultou por espaço de dez minutos, mais ou menos, a água que estava no copo.¹⁶⁹

Observa-se neste trecho uma forte presença da religiosidade centro-africana que, de acordo com Possidonio foram muito presentes no cenário religioso carioca do século XIX.¹⁷⁰ Observa-se esta presença em grande medida na utilização de imagens de santos católicos, o que fazia “parte de uma ampla ressignificação, servindo como modelo as diversas reinterpretações ocorridas ao longo de um extenso processo de crioulização sucedido nos dois lados do Atlântico”¹⁷¹ e que relacionava-se com “as crenças praticadas em uma África Centro-Ocidental em que entram em contato o catolicismo e as religiões tradicionais dos Reinos do Congo, Ndongo, Matamba, Benguela, Loango, Caongo e Ngoyo, regiões atlânticas”¹⁷² que relacionaram-se intensamente com portos do Rio de Janeiro. No caso específico de Santo Antônio, não é difícil observar a proximidade entre as práticas centro-africanas e aquelas ocorridas na casa da rua Freitas Castro, ao notarmos o tipo de relação que foi estabelecida pela aristocrata congolesa Beatriz Kimpa Vita no início do século XVIII, quando “em meio às crises sucessórias no reino”¹⁷³ do Congo, ela “liderou um movimento conhecido como antonianos, em que todas as sextas-feiras afirmava incorporar o próprio Santo Antônio”¹⁷⁴. Enquanto Beatriz Kimpa Vita incorporava o santo católico, Papai Félix em fins do XIX carioca, escutava aos seus conselhos ao pé do ouvido, para auxiliar aqueles que lhe procuravam, fosse para resolver mazelas físicas, problemas amorosos, ou pura e simplesmente, falta de sorte na vida.

Outro elemento, crucial na análise dos ritos praticados por Papai Félix, é a utilização de cruzes por todo canto. Além do crucifixo de marfim já citado, Papai Félix também “pegou os dois espelinhos e traçou com giz quatro cruzes em cada um”¹⁷⁵. Segundo Possidonio, na religiosidade tradicional do reino do Congo, entendia-se o sol, de maneira metafórica, para explicar as quatro etapas da vida. Neste sentido, o momento inicial seria relacionado com o nascer do sol observado na linha do horizonte, seguido pelo meio-dia, representando a maturidade. Após esta etapa, viria o pôr do sol, quando o ser humano se encaminha para a

¹⁶⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁷⁰ Ver POSSIDONIO, Eduardo. Caminhos do Sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. 2020. 368P. Tese (doutorado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica, RJ.

¹⁷¹ Op.cit., p. 53.

¹⁷² Op. cit., p. 54.

¹⁷³ Op. cit., p. 63.

¹⁷⁴ Op. cit., p. 63-64.

¹⁷⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

velhice, e por fim, o quarto movimento do sol “seria o momento em que o sol brilharia no mundo dos mortos e se prepararia para o nascimento, aqui relacionado também com o renascimento dos mortos para o mundo dos vivos”.¹⁷⁶ Esta leitura dos quatro movimentos do sol, representantes das etapas da vida, formam uma cruz conhecida entre os povos bacongos. Embora o sentido cultural dela não tivesse a ver com o significado da cruz católica, ela “serviu como elemento de aproximação entre europeus e súditos congoleses nos primórdios das relações diplomáticas entre eles e início da catequização do reino”.¹⁷⁷

Voltando ao relato da primeira consulta do jornalista infiltrado com Papai Félix, na matéria publicada no dia 17 de abril de 1897, um último elemento que aparece no trecho citado é uma reincidência de um comentário feito por Antônio França, o segundo ajudante de Papai Félix, na publicação do dia 16 de abril, na qual ele afirma que o sacerdote teria consultado espelhos enquanto oráculos.

Esta prática, no entanto, remete à utilização de reflexos como recursos oraculares, típicos na África Centro-Ocidental. Na matéria do dia 17 de abril há ainda maiores detalhes sobre como Papai Félix utilizaria os “dois espelhinhos redondos” que repousavam numa “mesinha, coberta com uma toalha que não prima pela limpeza”¹⁷⁸. Os tais espelhos estavam próximos das “imagens de S. Francisco e Santo Antônio, um pequeno objeto que se assemelhava a um fogareiro, uma lamparina, um castiçal, pedaços de giz branco [...], um canivete e um pequeno copo com água até o meio”.¹⁷⁹ O sacerdote “traçou com giz quatro cruzes em cada um” e em seguida “praticou com os espelhos o mesmo que antes havia feito com os santos”, após isso os colocou sobre a mesa e, consultou a água que estava no copo “por espaço de dez minutos, mais ou menos”.¹⁸⁰ No relato publicado no dia 21 de abril de 1897, outro consultante de Papai Félix refere-se também ao uso de líquidos e reflexos para fins oraculares.

Depois de fazer diversas orações na linguagem esquisita dele, pediu-me uma garrafa de vinho virgem e uma vela, o que imediatamente mandei comprar. Chegando esse material, depois de ser colocado em minha frente um copo com água e uma bacia pelo meio do mesmo líquido, Papai Félix pôs dentro desta um pedacinho de vela acesa, para que eu visse no fundo da bacia a mulher que

¹⁷⁶ POSSIDONIO, 2020, p. 214-215.

¹⁷⁷ Op. cit., p. 216.

¹⁷⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Ibidem.

me está fazendo mal; que quer casar comigo, apesar de eu estar completamente inocente, pois nem sequer penso em tal!¹⁸¹

Kimbwandende Fu-Kiau em seu trabalho sobre cosmologia africana do ponto de vista bantu-kongo, ao discutir o conceito tradicional da noção de “saber” (zâya) e seus direcionamentos tecnológicos, apresenta uma narrativa útil para exemplificar o uso de líquidos e reflexos enquanto oráculos.

Lèmba-dia-Kânda, literalmente “Aquela que acalma a comunidade”, era a única irmã de Baniunguta-Kwâu, literalmente “Deixe que murturem”, e a única irmã da comunidade (*kânda*). Inesperadamente Lèmba-dia-Kânda foi sequestrada em seu caminho para o campo. Ela foi surrada e largada para morrer por seu desconhecido sequestrador. A comunidade inteira ficou chocada com este tratamento desumano.

Baniunguta-Kwâu, irmão de Lèmba-dia-Kanda, tomou a iniciativa de ir ver o especialista-proprietário do recipiente-tevisor (*ngânga-sènso*) com o objetivo de conseguir vingança por sua irmã. “A iniciativa é positiva”, concordou toda a comunidade.

“Nós queremos saber quem era o sequestrador da única irmã da comunidade”, foi a única pergunta feita ao *ngânga-sènso*. “Você vai, agora mesmo, ver a prova sobre o sequestrador da única irmã da comunidade” (*Si lwamona kimansuna*), respondeu o *ngânga*. O *ngânga* colocou seu *sènso* no meio do círculo; ele então colocou um pouco de água limpa e medicamentos (*maza malônga ye bikôla*). Ele pediu ao mais velho da comunidade e à irmã sequestrada para lavar as mãos dentro do *sensò*, [...].

Depois deste ritual, o *ngânga-sènso* cobriu seu *sènso* com um pedaço de pano vermelho. Ele então falou consigo mesmo em uma língua muito estranha e apontando para o mais velho da comunidade disse para descobrir o recipiente-tevisor (*Yabula sènso*).

Surpreendentemente, todos puderam ver o desconhecido sequestrador dentro do recipiente batendo na única irmã da comunidade. “O que vocês querem?” (*bwâbu nki luzolele*), disse o *ngânga*. “Faça o que você geralmente faz” (*Sabu usânga*), “Quebre a agulha; mate-o” (*tabula ntûmbu*) respondeu os membros da comunidade.

O *ngânga* pegou a faca apropriada para a prática e bateu ela na cabeça do sequestrador, cuja sombra estava irradiando no *sènso*. De uma só vez, a água se transformou em sangue, o inimigo da comunidade está inconfundivelmente atingido (*N'tântu wa kânda utêlo*).¹⁸²

Seria a “linguagem esquisita”¹⁸³ falada por Papai Félix similar a “língua muito estranha”¹⁸⁴ falada pelo *ngânga-sènso* antes de fazer o seu recipiente-tevisor revelar a face do

¹⁸¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁸² FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bântu-Kôngo: Principles of Life & Living**. 2^a edição. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001, p. 123-124.

¹⁸³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁸⁴ FU-KIAU, 2001, p. 123-124.

sequestrador? Seria a vela acesa na bacia com água de Papai Félix, que revelaria a face de uma mulher, um equivalente aos medicamentos adicionados ao *sènso*¹⁸⁵ que revelou a face do malfeitor da “única irmã da comunidade”¹⁸⁶? Neste sentido, observando o uso de cruzes, imagens católicas e reflexos para fins oraculares, é possível indagar se Papai Félix não seria na verdade um *nganga*¹⁸⁷ iniciado em cultos de origem centro-africana e praticante de ritos bacongos. Teria ele aprendido estas práticas em uma de suas viagens à África? O que se concretiza, portanto é a percepção de que Papai Félix está inteiramente a par do repertório de práticas centro-africanas existentes no Rio de Janeiro de fins do XIX.

Retornando à narrativa publicada pelo *Jornal do Brasil* em abril de 1897, na primeira consulta-entrevista que o falso cliente finalmente conseguiu com Papai Félix, foi-lhe recomendado a realização de um “curativo”¹⁸⁸ que “tinha de ser feito perante todos os ‘filhos da casa’, tratamento este que ele dá a todos que o consultam”¹⁸⁹.

Tinha de ser feito perante todos os *filhos* da casa, tratamento este que ele dá a todos que o consultam.

[...] era preciso que o seu novo filho ficasse nu do ventre para cima e que então veria a porção de coisas que havia de tirar-lhe do corpo.

O nosso representante protestou, alegando que se sentiria acanhado em ficar seminu na presença de pessoas inteiramente desconhecidas.

- Não é possível! Respondeu o *pajé*.

Quero que tudo seja feito com clareza, para verem que não engano a ninguém. A despedida foi acompanhada de diversas recomendações e prédicas religiosas.¹⁹⁰

É provável que o infiltrado e o redator do jornal tenham sentido estranheza em relação à expressão “filhos da casa”¹⁹¹, haja vista que na publicação original a palavra “filhos” está em itálico, possivelmente demonstrando uma preocupação em chamar a atenção para aquele termo a fim de revelar como o sacerdote tratava aqueles que o procuravam. É provável que aquela expressão não fosse comum fora de ambientes em que se praticava a magia afrorreligiosa. Neste sentido, pode ser que Papai Félix não o tenha chamado de seu “novo filho” naquele primeiro encontro, mas sim que o representante do *Jornal do Brasil* tenha deduzido que ao realizar aquela

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ “Ngânga” é também um título religioso na África Central. Ver: POSSIDONIO, 2020, p. 202.

¹⁸⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

primeira consulta com o sacerdote, se tornaria mais um “filho da casa”, ignorando a complexidade na qual se dava o funcionamento de uma casa afrorreligiosa no século XIX. Vê-se isto nos ritos que envolviam a entrada na casa de Juca Rosa por exemplo. Segundo uma das filiadas ao culto conduzido pelo pai Quibombo, o processo iniciático envolvia danças - ao som de um instrumento denominado macumba - cantos em língua africana e outros rituais¹⁹². Na publicação do dia 18 de abril, que relatava o primeiro “curativo”¹⁹³ recebido pelo jornalista infiltrado, o suposto cliente é enfático ao dizer que o sacerdote o chamou de “filho”, porém ele já havia passado por um ritual de complexidade maior do que a primeira consulta.

Diversas perguntas lhe foram feitas, porém ele [Papai Félix] negou-se inteiramente a respondê-las.

Passado algum tempo o pajé levantou-se e encaminhou-se para o quarto, ficando o nosso representante sozinho na sala.

Daí a momentos veio buscá-lo o primeiro ajudante, capitão Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, preto alto, gordo, falante e de fisionomia atrativa.

[...] O consultante pediu-lhe que intercedesse junto à Papai Félix para que o curativo não fosse feito à vista de mulheres. Ele comprometeu-se a fazer o pedido, sendo satisfeito pelo feiticeiro.

Foi o paciente então introduzido no quarto que já conhecemos.

Papai Félix já estava junto a mesinha e sentado no banco de madeira, procedia [i] do mesmo modo que na primeira visita.

Perto dele colocaram um outro banco em que sentou-se o nosso companheiro. Os ajudantes sentaram-se do lado oposto.

Sobre esta estavam os mesmos objetos, e os exigidos para o serviço e também uma bacia de louça com água.

Começou a sessão.

O feiticeiro rezou o Credo, no que foi acompanhado por todas as pessoas presentes.

Desenrolou depois, sempre acompanhado, uma enfiada interminável de rezas, algumas das quais cantadas e com o estribilho:

Que salva filho, que salva filho, que salva filho, ou então, S. Francisco, Santo Antônio, S. Francisco, etc.

O nome suposto que o nosso representante deu-lhe, era pronunciado frequentes vezes pelo feiticeiro, como que querendo pilhá-lo em contradição pois que era obrigado a repeti-lo imediatamente.

Findas as rezas Papai Félix ordenou que o paciente ficasse nú do ventre para cima e que não tivesse fumo nos bolsos das calças ou armas.

Despiu-se o nosso representante e ocultou o mais possível um revólver que trazia.

Tornou a sentar-se.

O feiticeiro rezou novamente, enquanto que Nabuco cortava um pequeno pedaço de vela, acendia-o e colocava-o boiando na água que estava na bacia. Distribuiu depois o vinho em dois copos grandes, e em um pequeno e deixou um resto na garrafa.

¹⁹² SAMPAIO, 2000, p. 91.

¹⁹³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

Papai Félix tomou a mão do consultante e com um pedaço de giz traçou uma cruz na palma.

- O giz não pegou, diz ele:

Veja como o senhô [sic] tem azá [sic], se o giz pegasse e a vela afundasse, o sinhô [sic] não tinha nada.

O 2º ajudante trouxe então um outro copo pequeno com água até o meio.

Sobre este copo, por ordem do feiticeiro, colocou a palma da mão e nas costas da mesma foi-lhe posta a imagem de Santo Antônio.

No fogareiro foi, nessa ocasião, queimado incenso.

Seguiram-se novas rezas pelo espaço de meia-hora mais ou menos.

Ao nosso representante mandou o feiticeiro, depois de concluídas as rezas, para se pôr em pé perto dele.

O 2º ajudante tomou a imagem de São Francisco, colocou-a na cabeça do enfeitiçado e o Papai Félix, com os braços nus até ao meio, pôs-lhe as mãos no ventre.

Comprimiu-o com bastante força, acompanhado de uns sons roucos.

Por fim, o nosso companheiro sentiu algumas dores e ia desviar o corpo quando viu que nas mãos do feiticeiro estava um grande maço de cabelos que foram logo atirados à água e banhados com o resto do vinho que estava na garrafa.

Quis tirar mais coisas do corpo, porém o seu novo cliente não consentiu, visto já estar com o ventre vertendo sangue. Proveniente das unhas do feiticeiro.

Com a fita, então fez o feiticeiro um breve composto de giz raspado, desenhando também nela com vinho algumas cruzes que foram feitas com a ponta de um canivete que estava espetado na cabeça da imagem de S. Francisco.

Este breve, segundo ele diz, salva de todas as moléstias e dá fortuna.

Depois que tirou o cabelo do corpo do nosso companheiro, tornou a pegar-lhe a mão e traçou com outro pedaço de giz nova cruz, exclamando cheio de júbilo:

- Viu como agora pegô [sic]?

Preparou depois uma das velas na qual fez uma cruz: pelo mesmo processo, dizendo que não queimasse a cruz pois que Cristo estava ali representado.

Em seguida raspou um pouco da tinta negra que cobria a cabeça de Santo Antônio e mais um pouco de giz, misturou e despejou no potezinho de tinta, dizendo que bastava que o nosso representante escrevesse com aquela tinta para que a moça, que o desprezava, amasse-o.

Finda a confecção destes três objetos enfeitiçados, benzeu-os com os santos. Recomendou que no dia seguinte comprasse raízes de guiné miúdo, mandasse fazer com elas um cozimento e se banhasse do seguinte modo:

Em uma bacia, pusesse o líquido, e em outra unicamente três moedas de vintém.

Depois, se sentasse nesta última, tirando da outra o cozimento e despejando na cabeça até que acabasse [...] que estes banhos deviam repetir-se durante três dias; que a água bem como as moedas deviam ser atiradas na rua, pois que a pessoa que as apanhasse ficaria com o azar.

[...] Mandou então que o seu novo filho (tratamento que deu ao nosso representante) bebesse todo o vinho que estava no copo maior, distribuiu o do outro a todas as pessoas da casa e bebeu o do copo pequeno dizendo que aquilo era sangue purificado.¹⁹⁴

¹⁹⁴ JORNAL DO BRASIL, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

Outra possibilidade acerca da utilização do tratamento de “filho” se revela: é possível que aquele fosse um tratamento genérico com o intuito de fazer seus clientes se sentirem acolhidos igualmente, independentemente do nível de envolvimento que tinham com as práticas religiosas, com Papai Félix e Vovó Thomasia, com a manutenção da casa da rua Freitas Castro ou com as pessoas que residiam lá ou ali estavam com frequência. No entanto, é impossível ignorar as diferentes camadas de envolvimento de cada sujeito participante daquele primeiro “curativo”¹⁹⁵ do representante do *Jornal do Brasil*. As posições dos ajudantes de Papai Félix eram distinguíveis, de alguma forma, até mesmo para aquele cínico espectador que se passava por cliente, a ponto de ele apontar Antônio França como segundo ajudante, embora ele o tenha conhecido primeiro no decorrer da investigação. França foi a terceira pessoa com que teve contato na casa da rua Freitas Castro, antes mesmo de saber da existência do tal “primeiro ajudante, capitão Joaquim Frederico Nabuco de Araújo”¹⁹⁶. O que teria feito aquele repórter notar uma hierarquia entre os ajudantes de Papai Félix? Neste sentido, se o jornalista foi capaz de perceber esta distinção, a pergunta que se sucede é: seria mesmo que todas as pessoas atendidas por Papai Félix fossem igualmente “filhos da casa”¹⁹⁷ após o primeiro “curativo”¹⁹⁸? Será que todas as pessoas que iam até ele buscando uma consulta eram cobradas monetariamente, incluídos seus ajudantes e pessoas que eventualmente residissem em sua casa? É possível que o nível de envolvimento com o funcionamento e manutenção da casa 3A da rua Freitas Castro, somado a rituais iniciáticos, como aqueles mencionados em relatos sobre o culto conduzido por Juca Rosa - e que também aconteciam na casa de Papai Félix e Vovó Thomasia¹⁹⁹ - determinassem se o sujeito era efetivamente um membro daquela casa afrorreligiosa ou simplesmente um cliente, que para se sentir acolhido, acabava sendo chamado de “filho da casa”.

Retornando às conexões teológicas que os rituais de Papai Félix possuíam com práticas religiosas centro-africanas, é curioso observar que na história inventada pelo jornalista, acerca de seus falsos problemas, ele não mencionou sequer uma mazela física, porém o sacerdote teria

¹⁹⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁹⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁹⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

dito a ele que seria preciso pagar uma determinada quantia já na realização do “primeiro curativo”²⁰⁰.

- O senhô [sic] tem o corpo muito sujo, tem muito azá [sic] nele, fizerou [sic] muito má [sic] ao senhô [sic].

- Agora posso falar? Perguntou o representante do Jornal do Brasil.

- Pode, sim senhô [sic], respondeu o feiticeiro.

O nosso companheiro, que desejava descobrir todas as misteriosas práticas de Papai Félix, forjou do momento, mais ou menos, o seguinte: Que sempre esteve muito bem colocado e que ultimamente trabalhava de sociedade com um corretor da praça, mas que este fugira dando-lhe enorme prejuízo; que tinham um empregado, e que este havia se apaixonado por uma mulher que ele também amava, fugindo por fim com ela, e que, finalmente, estava desempregado há muito tempo, sem meios de vida, o que não obstava de estar de novo apaixonado por outra moça, com a qual pretendia casar-se, assim que pudesse.

O feiticeiro declarou que a posição do nosso companheiro era bastante melindrosa, mas que ele lhe ia tirar todo o azar, dar fortuna e chamar a moça ao seu amor.

Para esse trabalho, porém, pediu uma garrafa de vinho virgem, três velas boas, um potezinho de tinta preta, e meio metro de fita verde ou branca, assim como a fotografia da moça que ele amava atualmente.

Exigiu também a quantia [...] logo na ocasião do primeiro curativo.²⁰¹

A utilização do termo “curativo”²⁰² pode ser mais uma evidência da forte relação de Papai Félix com rituais centro-africanos, onde a cura ocupa sempre um lugar principal entre os objetivos das práticas religiosas²⁰³. Isto desemboca na percepção de que o azar, enquanto uma moléstia do espírito, era um entendimento tão genérico e tão aceitável para indivíduos viventes no Rio de Janeiro do século XIX - independentemente da classe -, que nem mesmo um representante da imprensa antimágia estranhava o uso da expressão “curativo”²⁰⁴ no discurso daquele sacerdote²⁰⁵, mesmo sabendo que suas atividades na região central da cidade vinham atrapalhando justamente a atuação de médicos, farmacêuticos e outros profissionais da cura naquela região. O próprio relatório das investigações realizadas pelo jornalista afirma que

²⁰⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Ibidem.

²⁰³ SLENES, Robert. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas; FURTADO, Junia. **Trabalho livre trabalho escravo:** Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, p. 287.

²⁰⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

²⁰⁵ Caso o jornalista tenha sido fiel às palavras utilizadas por Papai Félix, e o sacerdote realmente tenha dito a palavra “curativo”.

naquelas imediações “abundava os curandeiros e feiticeiros e que todos têm a mais espantosa clientela”.²⁰⁶

1.4 A magia afrorreligiosa e seus preços

Era sabido que Papai Félix realizava alguns serviços religiosos em regiões mais distantes, fora da cidade. A própria carta-denúncia publicada no dia 14 de abril de 1897, menciona que Papai Félix fazia “também trabalhos, que, diz só podem ser feitos em grandes campos e matos à noite e fora da cidade; para um desses seguiu sábado às 3 horas, para Sapopemba, acompanhado de seu ajudante Nabuco de tal, um filho deste”²⁰⁷, Vovó Thomazia e sua segunda ajudante, Rosa²⁰⁸. A matéria afirmava ainda que junto da “comitiva”²⁰⁹ de Papai Félix estavam também “as respectivas donas do trabalho, duas lindas pardinhas, que lá foram para os campos de Sapopemba deixar cem mil réis, que é quanto custa um trabalho desses”²¹⁰.

Também em uma outra carta, enviada ao *Jornal do Brasil* por um sujeito que foi à casa da rua Freitas Castro para tentar ser curado de sua dispepsia, foi relatado que o sacerdote convidou o homem para ir a uma região afastada do centro da cidade para a realização de um serviço.

[...] Convidou-me para ir um sábado a Campo Grande, passar uma noite no mato, para que assim ficasse livre para sempre do azar que me persegue! Mandou que eu tomasse banhos de guiné, não comesse cabeças de peixe, camarão, etc., etc., senão redobrariam meus sofrimentos!²¹¹

Como observa-se na citação da carta-denúncia, Papai Félix ia para regiões mais afastadas para realizar certos trabalhos, como também aponta que estes serviços não eram baratos. Embora no relato publicado na carta do dia 21 de abril não houvesse o preço que Papai Félix cobraria por essa ida a Campo Grande, na carta-denúncia do dia 14 de abril, afirmava-se

²⁰⁶ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

²⁰⁷ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

²¹⁰ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

²¹¹ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

que “cem mil réis”²¹² seria o custo de “um trabalho desses”²¹³. Também na matéria que relatava o primeiro contato de Papai Félix com o representante do *Jornal do Brasil*, é citado que o valor daquela primeira consulta era de cinco mil réis e que o trabalho todo custaria 100\$, sendo que 40\$ deveriam ser pagos no momento em que o “primeiro curativo”²¹⁴ fosse realizado.²¹⁵ A publicação do dia 20 de abril, trazia o relato de um sujeito que “há dois anos mais ou menos andava aborrecido da vida”²¹⁶, e que “con quanto estivesse bem empregado em uma confeitaria desta capital, assaz conhecida”²¹⁷ ainda assim dizia que tudo “era desagradável”²¹⁸ para ele. Devido a este estado de coisas no qual se encontrava o homem, alguém o disse que aquilo “era feitiçaria”²¹⁹ e que “havia um preto, de nome Félix, perfeito curandeiro”²²⁰ que poderia ajudá-lo. Aceitando o conselho o homem decidiu chamar o “perfeito curandeiro”²²¹ à sua casa. Mais uma vez encontramos aqui a relação entre “feitiçaria”²²² e “cura”²²³ rondando a figura de Papai Félix. Segundo Slenes, em grande parte da

[...] África bantu [equivalente a grande parte da África centro-ocidental, senão toda] a doença individual, a não ser quando pareça parte do processo normal do envelhecimento dos idosos, é frequentemente atribuída à feitiçaria humana; isto é, à manipulação de forças espirituais para o benefício próprio ou o mal alheio. A cura muitas vezes é então procurada num “culto de aflição”, presidido por um especialista religioso hábil em propiciar o espírito controlador da fonte (e da possível cura) da doença.²²⁴

Neste sentido, vê-se que, à medida que o homem apresentou aqueles sintomas de descontentamento com a vida - apesar de estar bem empregado em “uma confeitaria [...] assaz conhecida”²²⁵, revelando que em sua perspectiva aquilo seria motivo suficiente para se sentir bem -, alguém associou aquele mal-estar à feitiçaria e recomendou um “perfeito curandeiro”²²⁶, demonstrando que não apenas as práticas religiosas de Papai Félix mas também o próprio

²¹² Ibidem.

²¹³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

²¹⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

²¹⁵ Ibidem.

²¹⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

²¹⁷ Ibidem.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibidem.

²²² Ibidem.

²²³ Ibidem.

²²⁴ SLENES, 2006, p. 287.

²²⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

²²⁶ Ibidem.

imaginário religioso do século XIX carioca era marcado fortemente por símbolos centro-africanos, como a relação estabelecida por povos de fala bantu entre feitiçaria e cura.

O homem, cuja carta foi publicada no dia 20 de abril, continuava e dizia que após pedir uma série de artigos para o serviço religioso, como “linha preta, agulhas, velas de cera, cinza de fogão e fitas de diversas cores”²²⁷, o sacerdote, já na casa do consulente, afirmou precisar de “40\$ para poder curá-lo”²²⁸ pois ele iria “extrair uma pedra”²²⁹ da cabeça do homem descontente com a vida. Segundo o missivista, após dias do trabalho realizado em sua casa, Papai Félix reapareceu em sua casa pedindo mais 30\$, “que disse serem para o resto do serviço”²³⁰.

No entanto, em uma outra publicação da série de reportagens é mencionado que Papai Félix “exigiu [...] que lhe fossem entregues 5\$ para apagar a vela e qualquer quantia para os santos”²³¹ o que demonstra haver uma complexidade maior do que possa parecer em relação à cobrança por serviços religiosos realizados por Papai Félix, assim como os conduzidos por outros sacerdotes e sacerdotisas afrorreligiosas também. Do ponto de vista prático, era evidente que aquelas práticas religiosas comercializadas no mercado da magia carioca tinham a função de prover a renda e a subsistência, possivelmente não apenas dos sacerdotes e sacerdotisas, como também daqueles que de alguma forma viviam em suas casas afrorreligiosas. Porém, do ponto de vista teológico, certamente o dinheiro integrava o ritual, pois como relatou o próprio repórter infiltrado, a quem os 5\$ foram cobrados, “dobrou então o feiticeiro cuidadosamente a cédula e pôs sobre a chama e comprimiu-a com os pés da imagem de Santo Antônio”²³² demonstrando que talvez, se o cliente daquele serviço não tivesse fornecido a nota, o rito que ali acontecia não pudesse ser concluído da maneira ideal.

Neste sentido, é possível então a elaboração de ferramentas conceituais que consigam explicar de maneira adequada este duplo funcionamento de uma “economia da magia” que organizava a circulação de dinheiro no interior das práticas afrorreligiosas em fins do século XIX carioca. Ao observarmos o sentido substantivo de “econômico”, de acordo com Polanyi, sua compreensão está estabelecida em dois níveis: um que diz respeito à “interação entre o

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Ibidem.

²³⁰ Ibidem.

²³¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

²³² Ibidem.

homem e o meio” e outro que “é a institucionalização desse processo”.²³³ Embora para o autor ambos sejam inseparáveis,²³⁴ ao utilizarmos tal conceito para a compreensão de uma “economia da magia” no Rio de Janeiro do século XIX seria possível observar, não uma separação, mas um duplo funcionamento das práticas afrorreligiosas, no que tange à circulação monetária no interior de seus circuitos de sociabilidade. Este processo de ramificação do que chamo de “economia da magia” pode ser ilustrado em uma distinção conceitual entre uma “economia objetiva da magia” e uma “economia litúrgica da magia”. Assim, na configuração social da “magia” enquanto atividade religiosa-econômica, podemos afirmar que o primeiro nível do sentido substantivo de econômico - “a interação entre o homem e o meio” - se relaciona com a noção de “economia objetiva da magia”, tendo em vista que é neste modo de funcionamento no qual acontece a constituição da “relação vendedor/cliente”²³⁵, “que constitui a verdade objetiva de toda relação entre especialistas religiosos e leigos”²³⁶ - acrescento - nesta modalidade de funcionamento econômico da magia afrorreligiosa, haja vista que, por exemplo, possivelmente a filha (biológica/adotiva) de Papai Félix tenha sido submetida a rituais afrorreligiosos por seu pai, nos quais - caso tenha sido necessária a utilização do dinheiro - não deve ter sido performada a relação “vendedor/cliente”²³⁷ entre o sacerdote e a jovem, por razões afetivas.

Desde o século XVII, na Bahia, já se falava em “escravos feiticeiros”²³⁸ eficientes no uso de ervas, enquanto no século XVIII se multiplicaram os relatos acerca da prática de cura e adivinhação entre pessoas negras, embora apenas no século XIX esteja registrado o uso do jogo de búzios ou sistema de Ifá.²³⁹ Antes disso, “adivinar” ou “dar ventura” ocorria por meio de experiências mediúnicas ou “técnicas como olhar na água”,²⁴⁰ similar àquela que ocorria também no fim do século XIX carioca na casa 3A da rua Freitas Castro e que possivelmente era uma prática corrente entre centro-africanos e seus descendentes, assim como era para Papai Félix.

Ainda na primeira metade do XVIII, já era possível encontrar pessoas que, por meio de danças, objetos e línguas desconhecidas, praticavam adivinhação e cura, entre outras formas,

²³³ POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 78.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad.: Sérgio Miceli, São Paulo, Perspectiva, 2007, p. 61.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora da UNICAMP, 2018, p. 113-114.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem.

deitando pessoas no chão e passando por cima delas repetidamente.²⁴¹ No entanto é importante salientar que estes curadores-adivinhos não possuíam espaço físico para seus rituais,²⁴² se deslocando para onde seus “serviços”²⁴³ fossem “requeridos”²⁴⁴, sendo esta forma de atuação importante para facilitar o acesso do sacerdote ou sacerdotisa a sua clientela, que já desde antes do XIX, incluía pretos, pardos e brancos.²⁴⁵ Isto demonstra como essas práticas no século XVIII, genericamente conhecidas como “calundu”²⁴⁶ no sudeste e no nordeste do Brasil,²⁴⁷ se traduziam em uma atividade religiosa-econômica de longa data, onde possivelmente já ocorria a prática de se pagar por estes trabalhos espirituais devido a presença de “clientes” nestes ritos.²⁴⁸

O hábito de cobrar monetariamente por serviços afrorreligiosos não surgiu da necessidade de se criar formas de sobrevivência no ambiente hostil das Américas escravocratas. Esta prática remete ao modo de organização societal de grupos étnicos africanos que foram escravizados nas Américas.²⁴⁹ No entanto, tanto no caso da “eficácia (...) no uso de ervas”²⁵⁰, quanto no caso da água ou do jogo dos búzios enquanto oráculo, o que se observa é justamente o uso de meios materiais naturais para a satisfação de necessidades (materiais ou não)²⁵¹, através da “localização”²⁵²/“invenção”²⁵³ de um determinado tipo de poder (de cura/adivinhação) no meio natural, além de uma “apropriação”²⁵⁴, por parte dos clientes, dos efeitos deste poder. Assim, conclui-se que a lógica de funcionamento da “economia objetiva da magia” opera em um sentido exclusivamente prático ou mercadológico. Já a “economia litúrgica da magia” diz respeito a casos semelhantes àquele hipotético, de um tratamento espiritual realizado por Papai Félix em sua filha (biológica/adotiva), ou em qualquer outra pessoa por quem o sacerdote tivesse grande afeto, uma vez que neste modo litúrgico o uso ritual do dinheiro - e até mesmo

²⁴¹ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴² Op. Cit., p. 114-115.

²⁴³ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴⁴ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴⁵ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴⁶ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴⁷ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴⁸ Op. Cit., p. 114-115.

²⁴⁹ Ver PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte:** a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. Editora Companhia das Letras, 2016.

²⁵⁰ PARÉS, 2018, p. 113.

²⁵¹ POLANYI, 2012, p. 63-64.

²⁵² Op. Cit., p. 78.

²⁵³ Aqueles que de maneira pré-pronta encaram a questão religiosa com ceticismo preferirão a expressão “invenção” embora eu sustente a noção de “localização” tendo em vista o achado de um poder, no mínimo, de ordem simbólica.

²⁵⁴ POLANYI, 2012, p. 78.

do pagamento - não pressupõe a performance da relação “vendedor/cliente”²⁵⁵, mas sim a fé tanto do sacerdote, quanto do indivíduo que receberá o “curativo”²⁵⁶, no ritual realizado.

O desenvolvimento, portanto, desta noção de “economia litúrgica da magia” diz respeito à relação da instituição afrorreligiosa no Brasil com a “necessidade [...] [de] enfrentar o infortúnio [...], dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos”²⁵⁷. De acordo com Parés, a “longa e variada”²⁵⁸ tradição curativa existente nas culturas religiosas trazidas para o Brasil pelos escravizados, assim como seus ritos funerários, “não [...] por acaso [...] foram alguns dos aspectos religiosos africanos que com mais persistência se reproduziram nas Américas”²⁵⁹. Neste sentido, vê-se que a chegada das afrorreligiosidades no Brasil e suas relações aqui estabelecidas com outras práticas religiosas, em uma primeira instância, ligam-se à demanda existencial de lidar com a condição promovida pelo sofrimento da escravidão (sendo este modo de funcionamento próprio da “economia litúrgica da magia”); e em um segundo momento, estas culturas afrorreligiosas se reorganizam a partir de suas possibilidade teológicas de comercialização de rituais oraculares-curativos, criando estratégias de “subversão da ordem simbólica”²⁶⁰ vigente, através da aquisição de renda que acontece com a profissionalização do sacerdócio (sendo esta lógica própria do funcionamento da “economia objetiva da magia”).

A questão do pagamento pelo serviço afrorreligioso, além de ser complexa pelo fato de o dinheiro representar um elemento ritual em grande parte das culturas religiosas trazidas para o Brasil com a escravidão, também poderia envolver peculiaridades ainda maiores no Rio de Janeiro de fins do século XIX, como a demonstração de confiança do sacerdote/sacerdotisa na pessoa do cliente, no sucesso da prática a ser realizada, e eventualmente, nas forças mágicas que ele/ela manipularia ao aceitar realizar serviços religiosos sem o pagamento imediato. Foi o que se deu na segunda-feira em que o representante do *Jornal do Brasil* recebeu o seu primeiro “curativo”²⁶¹ contra a ferida do azar.

Nosso representante cumprimentou-o [ao Papai Félix]; ele correspondeu, sem levantar-se. [...]

Entregou o embrulho ao ajudante Antônio França que imediatamente levou-o para o quarto das feitiçarias.

²⁵⁵ BOURDIEU, 2007, p. 61.

²⁵⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

²⁵⁷ PARÉS, 2018, p. 110.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ BOURDIEU, 2007, p. 70

²⁶¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

O representante do Jornal do Brasil queria tudo saber, porém sem despender grande quantia, e assim o fez.

Chegou-se à Papai Félix antes de começar o curativo e pediu-lhe desculpas por não ter levado a quantia exigida como primeira prestação, atendendo a falta de emprego, prometendo, porém, levar no dia seguinte, pois que um amigo lhe emprestaria.

Papai Félix declarou então que ele fizera muito mal em não ter levado o dinheiro, mas que sabia que havia de fazê-lo mais tarde, pois que depositava nele inteira confiança.

Vencido este obstáculo, o feiticeiro recomendou que ele descansasse um pouco, a fim de não tornar-se nervoso na ocasião da sessão.²⁶²

Segundo João do Rio, era especialmente “na alucinação de uma dor ou ambição”²⁶³ que se conhecia esses sacerdotes e sacerdotisas. O autor afirma que nas salas onde atendiam os especialistas religiosos do sagrado afro-carioca “desfilava um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares”²⁶⁴.

Segundo Lahmeyer Lobo, na primeira metade do século XIX, a prioridade dos trabalhadores manuais era quitar os débitos na farmácia e com médicos. No período entre 1831 e 1840, há “uma fase de depressão dos preços de exportação e de alta dos preços no mercado do Rio de Janeiro”,²⁶⁵ o que certamente dificultou ainda mais a vida dos poucos trabalhadores assalariados existentes na corte nesse período, haja vista que o número de escravizados chegava a 42% da população do Rio de Janeiro, sendo “110.602 cativos em um total de 266.466 habitantes” em 1849.²⁶⁶ Chalhoub aponta ainda para o “quadro mais amplo do tráfico interprovincial na segunda metade do século XIX”, movimento pelo qual foram trazidos para o sudeste cerca de 200 mil escravizados a partir de 1850, sendo entre 1873 e 1881 o “auge desse movimento de transferência interna de cativos [...] quando 90 mil negros, numa média de 10 mil por ano, entraram na região [...]”. Nesse período, a polícia portuária do Rio “registrou a entrada de quase 60 mil escravos nos nove anos de apogeu do tráfico interprovincial”.²⁶⁷ No entanto, por mais paradoxal que possa parecer ao leitor ou leitora, isto não significou um aumento da população escrava no Rio de Janeiro das décadas seguintes, isto porque apesar desta

²⁶² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

²⁶³ DO RIO, 1976, p. 11.

²⁶⁴ DO RIO, op. cit., p. 13.

²⁶⁵ LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer et al. Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1930 - resultados preliminares. **Revista Brasileira de Economia**, v. 25, n. 4, p. 235-266, 1971, p. 244-247.

²⁶⁶ SAMPAIO, 2000, p. 19.

²⁶⁷ CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade:** uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 43.

enorme chegada de escravizados no sudeste a partir de meados do século XIX, no censo de 1872 foi revelado que apenas 48.932 pessoas eram escravizadas em um total de 274.972 habitantes.²⁶⁸ Gabriela dos Reis Sampaio aponta algumas possibilidades para a redução no número de escravizados no Rio: epidemias de febre amarela e cólera, consequentemente alta mortalidade; o crescimento de alforrias em função da guerra do Paraguai; e o aumento do preço de escravizados devido à Lei Eusébio de Queirós em 1850, fazendo com que crescessem as vendas de cativos para fazendas do interior.²⁶⁹ Muitas destas pessoas eram trazidas apenas para serem negociadas, especialmente pelas chamadas casas de comissões que funcionavam como uma terceirização do trabalho de compra e venda de pessoas escravizadas. Chalhoub explica a rede comercial que conectava um senhor de escravos no Nordeste ou Norte e o comprador final no Sudeste através de um pequeno enredo com personagens fictícias:

Para simplificar as coisas, podemos imaginar que um proprietário de escravos da cidade de Salvador, tenha decidido vender um de seus cativos. Ele se dirige a Veludo Júnior, dono de uma casa de comissões na cidade, e lhe oferece o negro Bendito. Veludo Júnior resolve adquirir o cativo e paga a quantia combinada ao senhor de Bendito. A transação é realizada sem que se lavre a respectiva escritura de compra e venda, pois a intenção do comerciante de escravos é revender o crioulo Bendito logo que possível. O senhor inicial de Bendito, então, passa a Veludo Júnior uma procuração dando-lhes poderes para vender o escravo, e também lhe entrega um recibo particular, no qual declara que recebeu do negociante tal quantia como adiantamento da venda do escravo Bendito. O subterfúgio da procuração permite a realização do negócio sem que o imposto de transferência de propriedade seja pago. A esta altura, Bendito é arrancado das terras de Bufão, o antigo senhor, e entregue ao dono da casa de comissões.

Veludo Júnior está informado do alto preço que fazendeiros de café do sudeste andam dispostos a pagar pela aquisição de novos braços, e resolve oferecer o negro a um grande comerciante de importação e exportação que atua no porto de Salvador. Veludo Neto, esse grande comerciante, compra Bendito e recebe de Veludo Júnior um subestabelecimento da procuração original passada por Bufão. Agora é Neto quem está investido dos poderes legais para a venda de Bendito. Neto negocia uma variedade enorme de mercadorias e tem contatos bem estabelecidos com prósperos negociantes da área portuária da cidade do Rio. Como a demanda por braços é bastante alta nas províncias do sudeste por esses dias, Neto não tem dificuldades em encaixar Bendito num lote de escravos que lhe havia sido encomendado por um cliente da Corte. O negociante providencia o passaporte de Bendito e o embarca, juntamente com outros cativos e mercadorias variadas, para Veludo III, o negociante da Corte que havia tratado a compra. Bendito chega à Corte quatro ou cinco dias depois, e fica entregue à polícia portuária até ser reclamado por Veludo III, o destinatário indicado no passaporte.

²⁶⁸ SAMPAIO, 2000, p. 19.

²⁶⁹ Ibidem.

Desembarcado na Corte pelas mãos de um grande importador, Bendito logo troca de mãos novamente. Dessa vez pode ser um quarto Veludo, o José Moreira, nosso velho conhecido, o comprador de Bendito. O crioulo baiano chega então finalmente à casa de comissões da rua dos Ourives, acompanhado da procuração passada pelo senhor Bufão, procuração esta que já pode estar ornamentada por dois ou três subestabelecimentos.²⁷⁰

Sampaio ainda enfatiza “as lutas diárias dos escravos para conseguir a liberdade, as negociações e pressões que faziam junto aos seus senhores[...]”²⁷¹ como uma das razões para o aumento da população livre na Corte a partir dos resultados do censo de 1872. Certamente esta mudança demográfica envolvendo a diminuição do número de escravizados e o aumento do número de negros livres e libertos no Rio de Janeiro não ocorreu de um dia para o outro. Tanto que ao analisar a documentação de uma fábrica de velas posteriormente incorporada pela Companhia de Luz Stearica, Lahmeyer Lobo observou que, até setembro de 1857, esta empresa apenas empregava escravizados como operários.²⁷² No entanto, neste mesmo período, o cenário apenas começou a mudar, quando o preço de escravizados especializados adultos do sexo masculino que trabalhavam na fábrica caiu de 1:800\$000 [um conto e oitocentos mil réis] para 1:000\$000 [um conto de réis] entre 1857 e 1872, possivelmente devido à promulgação da Lei do Ventre Livre e à concorrência da mão de obra imigrante.²⁷³ Por exemplo, “em 1863 pagava-se um salário de apenas 10.000 réis por mês” aos imigrantes, em 1862 as passagens custavam 125.000 réis, por isso os imigrantes “tinham de trabalhar em média 10 meses apenas para pagar a passagem ao empregador”.²⁷⁴

O salário do colono de fábrica em 1863, 10.000 réis, era bem superior às gratificações mensais dos escravos [por trabalharem aos domingos] (média de 1.800 réis *per capita*), mas ficava muito abaixo do aluguel de escravos, que [...] em 1874 era de 20\$000 na fábrica. [...] Era tão vantajoso importar o colono que a fábrica de velas, que empregava 20 escravos em 1856, só alugava sete em 1874 e já não os alugava em 1888.²⁷⁵

É interessante contrastar este panorama em relação às médias salariais e ao custo de vida na cidade do Rio de Janeiro, com o intuito de compreender quais eram as prioridades e

²⁷⁰ CHALHOUB, 1990, p. 43-44.

²⁷¹ SAMPAIO, 2000, p. 19.

²⁷² LOBO, 1971, p. 252.

²⁷³ Op. Cit., p. 252.

²⁷⁴ Op. Cit., p. 254.

²⁷⁵ Ibidem.

possibilidades de gastos de um trabalhador pobre ao fim do Império e nos anos iniciais da República. A partir de meados do oitocentos e início do século XX, a historiadora assinala uma tendência acentuada na elevação dos preços em geral²⁷⁶.

A Guerra de 1914 a 1918 provocou uma alta dos preços de exportação e do mercado do Rio [novamente]. Os preços dos gêneros de consumo importados experimentaram uma ascensão pronunciada, decorrente da falta de transporte e das dificuldades de exportação nos países de origem. Os dos alimentos produzidos no Brasil e exportados sofreram o reflexo do aumento da demanda externa. Os produtos de consumo interno exclusivo tenderam a substituir os de importação, o que afetou o seu nível de preços.²⁷⁷

[...] O aumento do custo de vida da classe operária é menor do que o do setor médio até 1842 e passa a ser maior a partir dessa data. A distância cresce de 1858 a 1861, reduz-se nos anos seguintes e torna a se acentuar a partir de 1889, atingindo o auge em 1917-18 e 19, período de greves e agitações operárias nos principais centros industriais do país.

Nota-se, portanto, que o primeiro surto industrial da segunda metade do século XIX é acompanhado de forte inflação que afeta predominantemente a classe operária. [...]²⁷⁸

Observa-se então que o período entre o fim do XIX e o início do XX foi marcado fortemente pelo aumento nos preços dos alimentos, o que nos auxilia a compreender a distância entre a necessidade das camadas mais baixas do Rio de Janeiro de suprir necessidades básicas e a possibilidade destes trabalhadores pobres consumirem magia afrorreligiosa, nos preços citados pelos relatos publicados no *Jornal do Brasil*. Ao recapitular os valores mencionados pela série publicada em abril de 1897, isto se torna evidente: “trabalhos em grandes campos e matos à noite e fora da cidade”²⁷⁹, 100\$000 (cem mil réis); consulta do repórter infiltrado com Papai Félix, 5\$000²⁸⁰ (cinco mil réis); o “curativo”²⁸¹ que o repórter necessitava para retirada do azar, 100\$000 (cem mil réis), devendo 40\$000 (quarenta mil réis) serem pagos “logo na ocasião do primeiro curativo”²⁸², o que revela que caso o repórter fosse um cliente de verdade, outros “curativos”²⁸³ seriam necessários, possivelmente gerando mais custos; ao fim do “curativo” do repórter, Papai Félix ainda solicitou mais 5\$000 (cinco mil réis) “para apagar a

²⁷⁶ Op. Cit., p. 247.

²⁷⁷ Op. Cit., p. 249.

²⁷⁸ Op. Cit., p. 251.

²⁷⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

²⁸⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

²⁸¹ Ibidem.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Ibidem.

vela e qualquer quantia para os santos”²⁸⁴; o missivista cuja carta foi publicada no dia 19 de abril conta que o preço cobrado por Papai Félix foi de 200\$000 (duzentos mil réis), já que aquele senhor tinha “muito azar em cima”²⁸⁵, “até osso”²⁸⁶, mais 10\$000 (dez mil réis) para apagar a vela e mais 2\$000 (dois mil réis) para “botar o osso fora (o azar)”²⁸⁷; já na carta de um homem empregado em uma confeitoria da cidade do Rio, que chamou Papai Félix em sua casa, é relatado que o sacerdote cobrou a ele 40\$000 (quarenta mil réis) no ato “para poder curá-lo”²⁸⁸, e dias depois apareceu na casa do cliente pedindo mais 30\$000 (trinta mil réis) “para o resto do serviço”²⁸⁹; a última menção da série sobre preços cobrados por Papai Félix é a carta publicada no dia 21 de abril, que menciona ter sido cobrado por Papai Félix 10\$000 (dez mil réis) ao cliente e autor daquela missiva²⁹⁰.

É importante frisar que, com exceção da carta publicada no dia 14 de abril, em todas as outras os preços relatados somam-se às custas de itens também solicitados por Papai Félix para a realização dos trabalhos, como linhas, fitas, velas, vinhos, etc., que também deviam ser providenciados pelos clientes, aumentando ainda mais o valor daqueles trabalhos religiosos. Neste sentido duas possibilidades se anunciam: a primeira é a de que a clientela de Papai Félix fosse restrita à indivíduos das classes mais elevadas e as diferenças nos valores cobrados fossem mesmo oriundas de um repertório de preços dependentes do tipo de serviço demandado pelo cliente em questão; a segunda é a de que os preços fossem cobrados de acordo com a condição financeira aparente do cliente, já que talvez fosse observável uma diferença nos trajes, por exemplo, entre o indivíduo que pagou 200\$000 (duzentos mil réis) pelo trabalho de Papai Félix e aquele que se arrependeu de ter deixado 10\$000 (dez mil réis) “como Jacob chorou a morte de seu filho José, não podendo nunca consolar-se”²⁹¹, sendo esta diferença de classe a razão para a distância de 190\$000 entre o preço cobrado a um e o valor cobrado a outro. No entanto, contribuindo para a segunda hipótese há ainda a diferença menor, porém considerável, entre o valor de 200\$000 (duzentos mil réis) e aquele cobrado ao trabalhador empregado em uma confeitoria “assaz conhecida”²⁹²: 40.000 (quarenta mil réis) no ato do ritual e mais 30.000

²⁸⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

²⁸⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ Ibidem.

²⁸⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

²⁹¹ Ibidem.

²⁹² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

(trinta mil réis) após. Este último episódio fortalece a ideia de que os preços eram cobrados de acordo com a condição financeira aparente do cliente.

CAPÍTULO II: O MERCADO DA MAGIA E A REPÚBLICA

2.1 Repressão ao mercado da magia e a resposta afrorreligiosa: do Império à República

No fim do século XIX e início do XX as discussões acerca do que seria permitido ou não às práticas afrorreligiosas no Brasil eram enormemente densas. A república, principalmente, preocupou-se com os efeitos dos rituais de origens africanas em diversos âmbitos da vida social. Vê-se isto no trabalho de Yvonne Maggie²⁹³, que analisou diversos processos originados de acusações contra sacerdotes e sacerdotisas comumente chamados de “feiticeiros”.

João Paulo Barreto²⁹⁴ - imbuído do intuito de retratar uma cidade que fervilhava urbanística, política e culturalmente - registrou não apenas a maneira como as práticas afrorreligiosas estavam enraizadas na cultura carioca, mas também como eram crenças compartilhadas por diversos setores da sociedade, inclusive os mais altos.²⁹⁵ Caso estas camadas mais elevadas da sociedade carioca estivessem, por alguma razão, sintonizadas com as ideias científicas que vinham da Europa no século XIX, o faziam apenas sob a luz do dia. Ao cair da noite, muitos membros destes grupos abastados procuravam os cultos às forças da natureza e a espíritos ancestrais para resolver seus problemas cotidianos, do mesmo jeito que sujeitos pobres, imbuídos da crença no poder da magia afrorreligiosa, de transformar o azar em sorte e a sorte em azar.

“O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração”²⁹⁶, disse João do Rio sobre a popularidade que os cultos afrorreligiosos tinham na cidade no início do século XX. Interesses dos mais variados eram entregues aos poderes desses líderes religiosos. A magia afro-brasileira, deste ponto de vista, revela-se fundamental na cultura religiosa da cidade não apenas por revelar um enraizamento de uma vasta gama de práticas espirituais oriundas das mais diversas etnias que aqui chegaram por via do tráfico transatlântico, mas também por ser elementar na constituição de relações sociais e nas formas de enxergar a vida cotidiana, com todos os laços e atritos que nela se formavam, além de também se mostrar para aqueles que acreditavam neste

²⁹³ : MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. In: Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. 1992.

²⁹⁴ Nome verdadeiro de João do Rio.

²⁹⁵ DO RIO, 1976, p. 13.

²⁹⁶ Op. cit., p. 11.

domínio mágico, como uma forma de afetar e alterar a realidade, independentemente do nível da vida social em que isto fosse necessário, desde conspirações contra presidentes da República²⁹⁷ até a resolução de traições matrimoniais²⁹⁸.

Caio Silva aponta para a maneira com que o processo de transformação espacial e social do Rio de Janeiro, oriundo da proclamação republicana, ocorreu de maneira simultânea à presença de indivíduos que geravam perplexidade e encanto praticando “feitiçaria” nas ruas Barão de São Félix, Lavradio e outras localidades²⁹⁹. Sem dúvida alguma, a partir do ano de 1890, com a promulgação do primeiro Código Penal da República Brasileira, as religiões ligadas à ritualização da ancestralidade e ao culto a elementos da natureza - como as práticas culturais dos bacongos, ovimbundos, quicongos, iorubanos, fons e ameríndios - tornaram-se um problema muito bem delimitado nas palavras dos artigos 156, 157 e 158 da primeira legislação criminal republicana. Este conjunto de ritos e cultos, tipificados pelo Código Penal de 1890, transcendem o âmbito religioso e a partir de um olhar mais cuidadoso revelam-se técnicas medicinais, posturas intelectuais, estratégias de sociabilidade e de sobrevivência desenvolvidas nas culturas religiosas afro-cariocas, que já eram perseguidas muito antes do advento republicano. Sacerdotes e sacerdotisas africanos e afro-brasileiros já estavam na mira dos fiscais da ordem e do projeto civilizador brasileiro desde tempos longínquos no Rio de Janeiro³⁰⁰. No entanto, foi apenas na República que eles entraram para o vocabulário jurídico de maneira nítida:

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

²⁹⁷ Op. cit., p. 12.

²⁹⁸ Op. cit., p. 10.

²⁹⁹ SILVA, Caio Sérgio de Moraes Santos e. **A cidade do feitiço:** feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910. 2017. 163 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2017, p. 29. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/2125.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2021.

³⁰⁰ Ver SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. 1995. 192 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1995; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial. 2000, 271P. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP; POSSIDONIO, Eduardo; BEZERRA, Nielson Rosa. Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, v. 6, n. 10, p. 66-85, 2016; POSSIDONIO, Eduardo. **Entre ngangas e manipansos:** a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900). Sagga Editora, 2018; POSSIDONIO, Eduardo. Caminhos do Sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. 2020. 368P. Tese (doutorado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica, RJ.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomâncias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública;

Art. 158. 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 ofício do denominado curandeiro.

Gabriela dos Reis Sampaio, através do caso do sacerdote José Sebastião da Rosa, ou Pai Quibombo, mostrou como o Império não possuía em sua legislação uma tipificação das práticas afrorreligiosas enquanto crime, mas se valia fortemente do crime de estelionato para criminalizar e perseguir líderes afrorreligiosos na Corte³⁰¹, devido às relações comerciais que comumente se desenvolviam ao redor das práticas religiosas afro-cariocas. Já nos anos iniciais da República a justificativa principal para a repetição do mesmo fenômeno estava calcada, em grande medida, na preocupação com a saúde pública. No Código Penal de 1890, justamente os três artigos que criminalizam as práticas afrorreligiosas eram os primeiros do capítulo intitulado “Dos crimes contra a saúde pública”, o que por si só já revela a preocupação com o crescimento da crença nas práticas afrorreligiosas. Esta aflição com o número de crentes nas práticas médico-litúrgicas comercializadas no mercado da magia, converge-se em um projeto de monopolização das práticas curativas nas mãos da medicina científico-acadêmica, relacionando-se com o pensamento positivista e cientificista que tinha grande influência em assuntos jurídicos da República brasileira em suas primeiras décadas.³⁰²

No entanto, ao contrário do que desejavam médicos e juristas, a população carioca nos primeiros anos da República - fosse nas camadas mais abastadas ou nas mais pobres - não parecia ter sido tocada, de maneira geral, pelo aparecimento de “questionamentos racionalistas”³⁰³ amplos o suficiente para colocar em jogo a inteligibilidade das relações imediatas e císticas com as forças da natureza e espíritos ancestrais, como aquelas existentes nas práticas afrorreligiosas. Apesar da repressão exercida pelas instituições republicanas sobre o sagrado afro-carioca, a busca pelos especialistas na magia afrorreligiosa para a resolução dos mais diversos tipos de questões da vida cotidiana em nada foi afetada. Desde a colônia, estes

³⁰¹ SAMPAIO, 2000, p. 12.

³⁰² Ver: MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. In: Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. 1992; ALVAREZ, Marcos César. **Bacharéis, criminologistas e juristas:** saber jurídico e nova escola penal no Brasil (1889-1930). 1996. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

³⁰³ BOURDIEU, 2007, p. 35.

especialistas eram procurados principalmente por suas atividades de cura e adivinhação.³⁰⁴ Ora, mas por que as práticas afrorreligiosas atraíam, de maneira tão forte, diversos setores da sociedade carioca, apesar de séculos de perseguição e da sua tipificação tão explícita no Código Penal de 1890? Quais seriam as razões culturais para isso?

2.2 Quando o urubu está caipora, não há galho que lhe aguente”: o caiporismo ou um discreto fantasma

No dia 5 de abril de 1894, o repórter enviado pelo *Jornal do Brasil* - para se infiltrar como cliente na casa em que atendia Papai Félix e Vovó Thomasia -, ao pedir informações a um homem de “fisionomia expansiva” parado em uma esquina, acabou descobrindo um ex-cliente do sacerdote que se ofereceu para levá-lo à casa 3A da Rua Freitas Castro, endereço desconhecido pelo jornalista até então.³⁰⁵ Porém, antes deles partirem para o tal “antro de feitiçaria”, era preciso passar na casa do guia de “fisionomia expansiva”³⁰⁶ para que ele pudesse trocar de roupas.³⁰⁷ Lá chegando, o jornalista soube que, a despeito do homem ser um crítico das práticas de Papai Félix, as mulheres em sua casa tinham histórias de trabalhos religiosos muito bem-sucedidos realizados pelo sacerdote.³⁰⁸

[...] Principalmente calou no espírito do nosso auxiliar um fato acontecido com um conhecido representante do comércio, o sr. Eugênio.

Este via-se de repente, do bom conceito de que gozava, reduzido quase à miséria, pois há muitos meses já estava desempregado.

Abandonado de seus antigos companheiros, já até pensava em suicídio, quando aconselharam-no que consultasse o Papai Félix. E este, por um verdadeiro milagre livrou o infeliz moço de todos os azares que o perseguiam; e, com espanto geral, viu-se o *encaiporado*, dias depois, empregado em excelente casa comercial, muito conhecida na praça, e meses depois era feito interessado da mesma.

Isto fez com que o feiticeiro fosse fidalgamente recompensado por tão estupendo serviço.³⁰⁹

³⁰⁴ PARÉS, 2018, p. 114-115.

³⁰⁵ *JORNAL DO BRASIL*, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

³⁰⁶ Ibidem.

³⁰⁷ Ibidem.

³⁰⁸ Ibidem.

³⁰⁹ Ibidem.

Como observa-se no relato das senhoras, nem só de fregueses insatisfeitos e reclamações era feita a clientela de Papai Félix, o tal senhor Eugênio era uma prova disso. No entanto, o que chama atenção na descrição das condições do sujeito, que “abandonado de seus antigos companheiros, já até pensava em suicídio”, mas que conseguiu auxílio nos conhecimentos espirituais daquele sacerdote que atendia na região do Mangue, é o fato de ele ser chamado de “encaiporado”³¹⁰. Duas palavras semelhantes a essa aparecem em diversos periódicos desde a segunda metade do século XIX, inseridas nos mais variados contextos: “caipora” e “caiporismo”.

No ano de 1892, a redação do jornal *O Paiz* recebeu uma carta de uma “casa comercial” elogiando o periódico pelo editorial publicado no dia 31 de julho daquele ano, que denunciava as “irregularidades do serviço da estrada de ferro Central do Brazil”³¹¹, que segundo a matéria era “a maior causadora dos prejuízos consideráveis, que afetam a todos e refletem no próprio erário público”.³¹² Segundo a matéria, o problema residia nas alterações realizadas no corpo de funcionários da via férrea, fazendo com que a experiência oriunda do “longo tirocínio e [da] manutenção do emprego” se tornasse escassa na condução dos serviços da linha ferroviária.³¹³

No entanto, a carta enviada ao jornal *O Paiz* por uma “respeitável casa comercial” e publicada no dia 1 de agosto de 1892, além de ser muito elogiosa sobre a redação do periódico, trazia um termo muito sutil, cujo significado traduz um traço importante do imaginário religioso existente nos anos iniciais da República brasileira, principalmente quando cruzado com outras fontes do período. A expressão está presente nos cumprimentos rendidos ao jornal *O Paiz* pelo “bem elaborado artigo [...] referente à primeira via férrea da nossa *caipora* República”.³¹⁴

A palavra em itálico, no parágrafo anterior, foi assim transcrita por duas razões: a primeira é porque assim ela estava grafada nas envelhecidas páginas do jornal *O Paiz*; a segunda é propositalmente para chamar a atenção da leitora ou do leitor para as seguintes questões: 1) o que significava ser caipora em fins do século XIX? 2) por que razões aqueles representantes da burguesia brasileira consideravam, não de maneira específica a estrada de ferro como caipora, mas sim a República como um todo? Para responder a estas instigantes perguntas, vejamos o que mais tinha de caipora nos jornais cariocas da primeira década da República brasileira.

³¹⁰ Ibidem.

³¹¹ **O PAIZ**, edição de 31 de jul. de 1892, p. 1.

³¹² Ibidem.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ **O PAIZ**, edição de 1 de ago. de 1892, p. 1.

Ainda envolvendo a linha ferroviária, há agora a seguinte cena: um homem está parado às 2 horas da madrugada no pátio da “estação Central da estrada de ferro”, enquanto olhava “demoradamente o edifício, passando as mãos pelos cabelos. Dois policiais de ronda fitam-no com desconfiança”. O homem começa a declamar suas reflexões.³¹⁵

Que formoso edifício!
Mal comparando, é um verdadeiro templo!
Ai! Com que sacrificio,
Eu, que tanto te quero, apenas te contemplo!
Conténs dentro de ti, impávido colosso,
Gigante de madeira e pedra e ferro e aço,
Como os astros contém dentro de si o espaço,
(elevando a voz)
O sangue do meu sangue, o osso do meu osso!³¹⁶

O primeiro policial, assistindo aquela cena, interroga: “teria aquele macaco limpado alguma pessoa?”. Responde o segundo policial: “aquilo é um chuva, um velhaco, que ali está falando à toa”. Enquanto isso, o homem continua:³¹⁷

[...] Eu sou um pária errante, um pobrezinho,
A quem persegue a lei de um duro fado;
A cada passo encontro em meu caminho
Um tropeço, um calhão! Ai! Desgraçado!³¹⁸

O homem neste momento, está caminhando com agitação. Os policiais cautelosamente se aproximam enquanto o sujeito começa a chorar. Exclama: “tenho amor, tenho raiva... e tenho medo de acabar como um cão!” Ele se senta soluçando. Os policiais se perguntam o que havia de ser aquilo. O homem desolado questiona: “Quem haverá de ser tão caipora? Parece até que é feitiço!”³¹⁹

O primeiro policial, colocando a mão sobre o ombro do sujeito: “Não temos nada com isso! Que faz aqui a esta hora?”. O homem vira o seu olhar, já com receio, na direção dos policiais e diz: “não é coisa nenhuma, camarada... estava a pensar aqui na minha vida, que anda embrulhada. [...] Eu nada fiz; sou como um passarinho que nunca um só mal fez”.³²⁰ Logo vem

³¹⁵ *O PAIZ*, edição de 6 de out. de 1898, p. 3.

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Ibidem.

³¹⁹ Ibidem.

³²⁰ Ibidem.

a resposta dos policiais, simultaneamente a tapas: “pois se levante. Vamos dar-lhe um ninho lá dentro do xadrez”.³²¹

A cena narrada se trata da “Tragédia em 1 ato... cômico”³²², aparentemente uma historieta com intenções de comicidade, publicada no dia 6 de outubro de 1898, na *Gazeta de Notícias*. Este conto, assinado por “Gamasio”³²³, tem algumas ligações com a crítica publicada n’*O Paiz* sobre a estrada de ferro. A primeira delas é o fato de o personagem principal se encontrar em devaneios no pátio da estação Central daquela via férrea, isto é, no Rio de Janeiro. Porém, esta é certamente a menos importante conexão com a publicação do jornal *O Paiz*. A segunda poderia ser as nítidas referências que o autor ou autora³²⁴ faz ao tipo de controle social exercido pelos policiais nas ruas, e indubitavelmente a relação deste controle com o aspecto racial, dado que a primeira pergunta realizada pelo policial foi “teria aquele macaco limpado alguma pessoa?”. Seria necessária uma outra pesquisa de fontes - sobre a utilização de termos racistas na imprensa de fins do XIX - para afirmar com maior precisão se o termo “macaco” era uma referência a cor do personagem, muito embora o leitor ou a leitora há de convir que não seria difícil esta hipótese se confirmar, dado que o uso racista contemporâneo desta palavra tem uma história.

Seja como for, esta crítica ao modelo policial repressivo na Primeira República não estaria isolada³²⁵ e também se conecta com a discussão realizada por Sidney Chalhoub sobre classes pobres e perigosas³²⁶ que adentraremos mais a frente, já que a atualização das formas de controle social, que acompanharam as mudanças oriundas da abolição da escravatura, são elementares para a compreensão do cotidiano de repressão vivido pelas casas de dar fortuna no Rio de Janeiro da Primeira República.

³²¹ Ibidem.

³²² Ibidem.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Não há muitas informações no lugar da assinatura do conto, apenas a palavra “Gamasio”, possivelmente um pseudônimo.

³²⁵ Ver MOREIRA DE SOUZA, Pedro Ricardo. Cientificismo e reflexões acerca do ato de punir no início da República brasileira. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 2018, Uberlândia. Anais eletrônicos: Uberlândia, 2018. Disponível em: <https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1527703007_ARQUIVO_SOUZA_PedroRicardoMoreirade-CientificismoereflexoesacercaodopeunirnoiniciodaRepublicabrasileira.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2022.

³²⁶ Ver CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril:** cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Voltando a “Tragédia em 1 ato... cômico”³²⁷ sobre o sujeito divagando na estação Central, o trecho mais importante daquela fonte para os objetivos desta pesquisa é quando o homem, em meio a suas lamúrias, diz: “Quem haverá de ser tão caipora? Parece até que é feitiço!”. É através desta associação, “caiporismo-feitiço”, que nos aproximamos da compreensão do que significava “ser caipora” no século XIX, e a relação cultural que este termo tinha com a noção de “feitiço”³²⁸. No penúltimo quartel do século XIX, um conto de Machado de Assis esboçou explicações sobre a noção de caiporismo e como ela estava arraigada no cotidiano carioca.

Os acontecimentos humanos são regidos por um destino cego e caprichoso? Há estrelas propícias e estrelas funestas? Tem fundamento a crença popular de que certas criaturas são felizes porque choraram no ventre materno, e outras desgraçadas porque não choraram nem riram?

Questão é esta que não me atrevo a deslindar. A filosofia diz que os homens dependem de si; o vulgo aponta mil casos em que todos os esforços de um homem vão esbarrar diante de uma força invisível que o não deixa dar um passo adiante. A filosofia é uma boa senhora, e o vulgo é um sujeito prático; seria parcialidade inclinar-me a qualquer deles. Atento-me a ambos.

O que vou contar alude a esta questão de fatalidade e destino. O vulgo inventou uma palavra para indicar a fatalidade de um homem; chama-lhe Caiporismo. Os dicionários ainda não trazem o termo, mas ele corre já pelas salas e ruas e adquiriu direito de cidade.³²⁹

No conto *O rei dos caiporas*, publicado em 1870 no Jornal das Famílias, o narrador aponta a relevância que a crença na boa sorte tinha entre os sujeitos cariocas. O texto é categórico ao dizer que já havia sido produzido um vocábulo, ainda não dicionarizado na época, para expressar a marca da má sorte: “Caiporismo”. Dessa maneira, através da história de João das Mercês, um pobre sujeito que desde seu nascimento foi atentamente acompanhado pelo azar, é possível observar a existência de uma noção que perduraria, ao menos, até a última década do XIX, e além disso viria se a constituir como uma oposição discreta e sutil, se bem que forte, ao ideário científico pressuposto por um conjunto de ideias políticas e religiosas vindas do hemisfério norte ao longo do oitocentos. A história do “caipora” João das Mercês, serve de alegoria para ilustrar o contexto cultural em que Machado de Assis estava inserido no

³²⁷ **O PAIZ**, edição de 6 de out. de 1898, p. 3.

³²⁸ O “Feitiço”, como chamado no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX, definido por João do Rio como “misterioso preparado dos negros”, referia-se a manifestações religiosas afro-cariocas. Ver: DO RIO, 1976, p. 10.

³²⁹ ASSIS, Machado de. **O rei dos caiporas**. Rio de Janeiro, RJ: Jornal das Famílias, 1870, p. 1. Disponível em: <<https://machadodeassis.ufsc.br/obras/contos/avulsos/CONTO,%20O%20rei%20dos%20caiporas.htm>>. Acesso em: 21 set. 2021.

Rio de Janeiro da segunda metade do XIX e, consequentemente, explica o que significava ser caipora naquela sociedade.

As menções ao “caiporismo” não estão presentes apenas no conto de Machado, como já foi demonstrado. Durante a segunda metade do século XIX, uma série de outras matérias publicadas em periódicos de grande circulação na cidade utilizavam o termo nos mais variados contextos, assim como o narrador de *O rei dos caiporas* afirmou na publicação de 1870: o termo “corre já pelas salas e ruas e adquiriu direito de cidade”³³⁰, o que aponta para força da “caipora”/“caiporismo” no cotidiano carioca.

De fato, ao observarmos o banco de dados da Biblioteca Nacional para periódicos, verificamos que uma simples busca do termo “caiporismo” apresenta uma nítida crescente no número de menções ao longo das últimas cinco décadas do século XIX.³³¹ São 49 ocorrências do termo entre 1850 e 1859, 141 entre 1860 e 1869, 294 entre 1870 e 1879 (década de publicação do artigo de Machado de Assis), 663 entre 1880 e 1889, e finalmente 773 de 1890 e 1899.

TABELA 1: ocorrências do termo “caiporismo” em periódicos no Rio de Janeiro

DÉCADA	NÚMERO DE OCORRÊNCIAS
1850-1859	49
1860-1869	141
1870-1879	294
1880-1889	663
1890-1899	773

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

Já o termo “caipora”, que se diz do indivíduo ao qual a má sorte acompanha³³², aparece 54 vezes entre 1850 e 1859, 161 entre 1860 e 1869, 326 entre 1870 e 1879, 1.999 entre 1880 e 1889, e 2.013 entre 1890 e 1899.

³³⁰ Op. cit., p. 1.

³³¹ Realizei a busca através do portal Hemeroteca Digital Brasileira, disponível no site da Biblioteca Nacional. Utilizei as expressões “caiporismo” e “caipora” como palavras-chave e verifiquei a quantidade de menções a estes termos em cada década da segunda metade do século XIX. <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

³³² Por exemplo: “João das Mercês era o tipo do homem caipora.” ASSIS, 1870, p. 1.

TABELA 2: ocorrências do termo “caipora” em periódicos no Rio de Janeiro

DÉCADA	NÚMERO DE OCORRÊNCIAS
1850-1859	54
1860-1869	161
1870-1879	326
1880-1889	1.999
1890-1899	2.013

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

Justamente na última década do século XIX, onde houve estes picos de aparições dos termos “caipora” e “caiporismo”, em um sábado, 26 de agosto de 1899, publicava o Jornal *O Paiz* uma notícia sobre um sacerdote conhecido no Rio de Janeiro como “O REI MANDINGA”, nome que dava título à matéria³³³. O texto narrava um evento ocorrido no Hotel Alliança, localizado à rua do Lavradio, número 42, quando a proprietária da “casa de alugar cômodo á meretrizes”³³⁴ Maria José Cordeiro, com o intuito de acabar com a caipora (má sorte) que pairava sobre seus negócios, contratou os serviços do “velho preto Antônio Francisco, Rei Mandinga”³³⁵ que com o objetivo de “dar o golpe de morte”³³⁶ na falta de sorte³³⁷

[...] fez transportar para a casa n. 42 da rua do Lavradio grande quantidade de ervas de todas as espécies, búzios, galinhas mortas, manipansos, santos, tais como S. Damião, S. Cosme etc., tudo para preparar uma sessão que poria cobro à *caipóra* [sic] da Maria Cordeiro.³³⁸

Mais uma vez, há aqui a associação “caipora/feitiço”, porém, no caso do Rei Mandinga, a noção de “feitiço” ocupa uma posição diferente daquela na historieta sobre o divagador que acaba preso pelos dois policiais. Naquela publicação de 6 de outubro de 1898, o “feitiço” está cotado como uma das causas para o caiporismo do personagem. Isto fica nítido na indagação

³³³ Agradeço a Eduardo Possidonio pela descoberta dessa fonte.

³³⁴ *O PAIZ*, edição de 26 de ago. de 1899, p. 2.

³³⁵ Ibidem.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Ibidem.

“Quem haverá de ser tão caipora? Parece até que é feitiço!”³³⁹. No entanto, já na matéria de 26 de agosto de 1899, sobre o ocorrido no Hotel Alliança, vemos que o “feitiço” não era a causa, mas sim a solução para “dar o golpe de morte”³⁴⁰ na caipora que pairava sobre o estabelecimento de Maria Cordeiro.

A tentativa de retirada da “caipora”, que rondava Maria José Cordeiro, não havia sido o primeiro contato entre a portuguesa - viúva de 36 anos - e os sacerdotes afrorreligiosos. Através do mapeamento feito por Eduardo Possidonio, antes de contratar os serviços de Antonio Francisco para “por cobro á *caipóra*”³⁴¹, Maria Cordeiro já havia procurado o pardo Leopoldo, em junho de 1899, para que realizasse um tratamento com banhos de ervas para curar sua filha mais nova que começava a perder a saúde. Leopoldo foi indicado à portuguesa porque era sabido que ele tinha poderes de cura através da utilização de plantas. No primeiro momento, a jovem enferma até começou a ter melhorias, porém infelizmente não resistiu e faleceu dias depois.³⁴²

O atestado de óbito da filha de Maria Cordeiro, foi assinado pelo médico Benjamin Baptista, que atendia a poucas quadras de onde vivia a portuguesa na mesma época em que a enfermidade fatal assolou a jovem.³⁴³ Neste sentido, é possível observar não apenas a nítida preferência que a viúva portuguesa deu aos saberes curativos afrorreligiosos no tratamento da filha - desprezando o médico que vivia a poucas ruas de seu estabelecimento -, como também o fato de que mesmo após o falecimento de sua progênita, a dona do Hotel Alliança voltou a procurar os serviços daquele especialista religioso³⁴⁴, demonstrando 1) enorme confiança naqueles saberes litúrgicos, e 2) uma enorme crença na existência de algo a ser chamado “caipora”. Mais uma vez nos deparamos aqui com a crença no caiporismo como um determinante na fé e na cultura religiosa praticada por sujeitos no Rio de Janeiro em fins do século XIX.

Indubitavelmente seria possível questionar se a semântica dos termos teria se mantido ao longo dos referidos anos. No entanto, devido à semelhança no uso da palavra “caipora” - com sentido de “má sorte” - no texto de Machado de Assis (publicado em 1870) e na matéria que contava sobre o Rei Mandinga (publicada em 1899), decidi averiguar mais de perto os

³³⁹ *O PAIZ*, edição de 6 de out. de 1898, p. 3.

³⁴⁰ *O PAIZ*, edição de 26 de ago. de 1899, p. 2.

³⁴¹ Ibidem.

³⁴² POSSIDONIO, 2020, p. 15-16.

³⁴³ POSSIDONIO, 2020, p. 16.

³⁴⁴ POSSIDONIO, 2020, p. 16-17.

contextos mais recorrentes nos quais a palavra era utilizada nos jornais, sobretudo na primeira década do período republicano, com o intuito de compreender as demandas culturais que possibilitaram a formação de um mercado da magia no Rio de Janeiro.

De um modo geral, os dados apresentados demonstram que fosse em textos satíricos, informações sobre jogos e apostas, notícias policiais ou até mesmo discussões políticas, o caiporismo ou a má sorte era uma preocupação de relevância pública comumente mencionada nos periódicos cariocas de fins do XIX. Em junho de 1895, uma propaganda rimada da loteria localizada no número 52 da Rua da Uruguaiana, convidava clientes a fim de afastar a “caipora” a seguirem o exemplo de Alfredo e comprarem um bilhete de loteria com um tal Venancinho:

O Alfredo um belo dia
Disse lá com seus botões
Sou caipora e... todavia
Cumpro as obrigações.

Não sou bilontra, trabalho,
Sou honesto, sou ativo,
Nem um dia só eu falho
Ao meu emprego efetivo.

Por que razão sou caipora?
Ah! Cruel destino meu!
Quem a sorte não deplora
Sendo infeliz quanto eu?

Se eu pudesse... porém... não.
Quero sempre ser honrado.
Na sociedade, por ladrão
Não quero ser considerado.

Se eu jogasse na loteria?
Talvez eu fosse feliz
Como foi o José Maria
Que reside hoje em Paris.

Está dito, vou jogar
Vou comprar um bilhetinho.
Para isso vou mandar
Na casa do Venancinho.

Dito e feito, o bom Alfredo
A sua sorte hoje bem diz,
Pois no dia após, bem cedo,
Viu que foi muito feliz.

Hoje está proprietário,
Tem terrenos no Campinho,

Tem dinheiro no erário.
Graças... sim, ao “Venancinho”.³⁴⁵

Possivelmente, Venancinho era o apelido de Venancio Xavier da Fonseca, a pessoa que assinou o anúncio. No entanto, mais interessante que o provável dono da loteria é a figura de Alfredo. O personagem afirma sua íntima relação com a honra de cumprir com suas obrigações através do trabalho honesto, embora ela esteja sendo contrastada com a persistente falta de sorte financeira do, literalmente, pobre personagem. Em um sentido mais amplo, observa-se aqui que a crença na sorte ou no azar não está contraposta à boa conduta esperada de um cidadão comum na primeira década da República brasileira, assim então mostrando um espaço tranquilamente demarcado - publicamente, em periódicos - no universo cultural carioca para noções metafísicas que são fortemente marcadas também nas teologias afrorreligiosas, mas que aqui as transcendem, revelando-se naturalizadas no imaginário acerca do cidadão médio de boa conduta em fins do XIX, como é o personagem Alfredo.

É sabido pela historiografia, a existência de uma forte presença cultural da África Centro-Oidental na formação da cultura religiosa do Brasil e especialmente do Rio de Janeiro³⁴⁶, sobretudo através da propagação da gramática cultural bantu onde a noção de ventura e desventura são cruciais no entendimento das relações entre o mundo material e o sobrenatural. Tais conceitos foram empregados por Craemer, Vansina e Fox em seus estudos sobre movimentos religiosos na África Central, onde afirmaram que o objetivo destes movimentos é prevenir a má sorte e maximizar a sorte.³⁴⁷ Tamanha foi a importância das culturas centro-africanas no desenvolvimento da história do Rio de Janeiro, que Robert Slenes, ao comentar a relevância dos dados coletados por Johann Moritz Rugendas no Brasil, afirma que

em 1825, ele [Rugendas] compartilhou suas anotações sobre esses assuntos [...] com um cientista francês, que por sua vez as publicou, aclamando os dados sobre vocabulários como aquilo que faltava para confirmar a hipótese da unidade linguística da África Central e Austral. Décadas depois, com o acúmulo de mais informações e com as contribuições de outros linguistas, a hipótese conquistaria a plena aceitação da comunidade científica, e a nova família de línguas receberia o nome de “bantu”. Pode-se dizer, portanto, sem grande exagero, que através de Rugendas a Europa descobriu no Brasil uma parte importante da África.

³⁴⁵ GAZETA DE NOTÍCIAS, edição de 20 de jun. de 1895, p. 4.

³⁴⁶ SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. Revista Usp, n. 12, p. 48-67, 1992, p. 48.

³⁴⁷ DE CRAEMER, Willy; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. Comparative studies in society and history, v. 18, n. 4, p. 458-475, 1976, p. 460.

Se reconstruirmos o contexto desta contribuição de Rugendas, no entanto, torna-se claro que quem descobriu a África no Brasil, muito antes dos europeus foram os próprios “africanos” - sobretudo os falantes de línguas “bantu” - trazidos como escravos. E esta descoberta não se restringia apenas ao reino linguístico; estendia-se também a outras áreas culturais, inclusive à da religião. Embora a maioria dos antropólogos tenham insistido, durante o século XIX e boa parte do atual [século XX], que a unidade da África Central e Austral era apenas linguística (fato, aliás, que as diferenças institucionais e os conflitos étnicos entre os povos bantu em seu continente de origem pareciam confirmar) há razões para pensar que representantes desses povos, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos.³⁴⁸

Esses elos ou traços culturais de que fala Slenes, não apenas eram perceptíveis entre diferentes etnias trazidas do continente africano durante o período do tráfico, como também continuaram sendo observáveis após o fim do período escravista, na cultura religiosa carioca. Embora certos grupos sociais, do Rio de Janeiro pós-abolição, não quisessem admitir isso, a razão para essa continuidade na busca pelas afroreligiosidades - apesar de toda repressão sofrida por elas -, era o profundo enraizamento no imaginário carioca das maneiras afroreligiosas de enxergar o mundo, que continuavam fazendo sentido para a cidade, independentemente do que desejasse a elite branca e seus governantes republicanos. Por mais científica e objetiva que a República proclamada em 1889 se propusesse a ser, o sujeito comum possivelmente ainda se identificava com o perfil de Alfredo, do anúncio de Venancinho, ou com a portuguesa Maria Cordeiro, do hotel Alliança, ambas figuras esperançosas na busca de rituais que espantariam a má sorte (caipora), similarmente a indivíduos de origem centro-africana. É neste contexto que se encontra a base para compreender a demanda por aquilo que chamo de mercado da magia. No Rio de Janeiro da Primeira República, a busca pela ventura, assim como pela cura de males físicos ou espirituais, revelou-se um sinônimo da busca por práticas e saberes mágicos afroreligiosos³⁴⁹, desenvolvendo então um mercado de serviços sacerdotais que buscava satisfazer esta demanda pela boa sorte e afastar a caipora daqueles que procuravam o auxílio do conhecimento espiritual afro-brasileiro.

³⁴⁸ SLENES, 1992, p. 49.

³⁴⁹ Não pretendo com esta afirmação ignorar a atuação de outros especialistas religiosos neste mesmo contexto histórico, como cartomantes e outros que não estavam necessariamente ligados às afroreligiosidades. No entanto, para os fins deste trabalho, atenho-me à agência de sacerdotes e sacerdotisas afroreligiosos.

2.3 O “caiporismo” e seus dois remédios: o cientificismo x mercado da magia

Sigamos analisando a popular crença na “caipora”, no Rio de Janeiro de fins do XIX, e o contraste desta com o espírito objetivo da República proclamada em 1889. Coincidemente, no mesmo ano em que foi publicado o *Rei dos caiporas*, foi publicado também o Manifesto Republicano. Segundo Reynaldo Carneiro Pessoa:

O Manifesto de 1870 reflete a evidência da desagregação do regime monárquico no Brasil. O seu aparecimento é fruto de um processo cujas raízes encontram-se nos ideais que nortearam as primeiras manifestações libertárias em terras brasileiras. [...]

Os mais extremados liberais vão mais além, aliam-se aos dispersos republicanos e após reuniões, concluem pela viabilidade da criação de um organismo político partidário que aparece em novembro de 1870 com o nome de Clube Republicano, apesar das objeções levantadas por alguns dos presentes [...].

Nesse instante é também aprovada a fundação de um jornal que teria a denominação de "A República". Ficava assentada igualmente a escolha de Saldanha Marinho, como relator, Christiano Ottoni, Aristides Lobo, Pedro Viana e Flávio Fernese para constituiram uma comissão que deveria redigir um Manifesto justificando a posição que haviam tomado e sugerindo a forma de governo republicano democrático para corrigir os males do regime monárquico vigorante. [...]

Ao relator reúnem-se posteriormente, Quintino Bocaiuva e Salvador de Mendonça, os quais redigem o Manifesto que a 3 de dezembro de 1870 aparecia nas páginas do primeiro número do jornal "A República", publicado na cidade do Rio de Janeiro, constituindo-se assim o marco inicial da propagação do ideal republicano que triunfaría definitivamente a 15 de novembro de 1889. [...]³⁵⁰

Embora à primeira vista os dois assuntos não tenham muito em comum, é interessante observar como o ideário republicano, quase 20 anos antes da proclamação da República, flertava discursivamente com a noção de soberania popular, ao mesmo tempo em que também estava completamente desalinhado do modo de pensar dos sujeitos comuns do período, e assim continuou ao menos até os primeiros anos pós-1889. Em um trecho, o Manifesto Republicano de 1870 é crucial para a evidenciação da diferença entre o pensamento republicano brasileiro que ali se anunciava e o imaginário religioso dos futuros cidadãos da República.

³⁵⁰ PESSOA, Reynaldo Carneiro. O primeiro centenário do Manifesto Republicano de 1870. **Revista de História**, v. 41, n. 84, p. 401-437, 1970, p. 401. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/129541/126056>. Acesso em: 22 de dez. 2022.

A imprevidência, as contradições, os erros e as usurpações governamentais [da monarquia] (...), hão criado esta situação deplorável, em que as inteligências e os caracteres políticos parecem fatalmente obliterados por um funesto eclipse. [...]³⁵¹

A esse desequilíbrio de forças, a essa pressão atrofiadora, deve o nosso país a sua decadência moral, a sua desorganização administrativa [...], que ameaçam devorar o futuro depois de haverem arruinado o presente. [...]³⁵²

Tal é a lei que se diz fundamental. Com ela firmou-se o Império. Mescla informe de princípios heterogêneos e de poderes que todos se anulam diante da única vontade que sobre todos impõe, é ela a base da Monarquia temperada que, pela graça de Deus, nos coube em sorte. [...]³⁵³

Três elementos no trecho supracitado são muito relevantes para a presente análise: 1) a noção de que as “inteligências”³⁵⁴ parecem estar encobertas por um “funesto eclipse”³⁵⁵ na segunda metade do século XIX, isto é, no mesmo período em que o conto de Machado de Assis, com um toque levemente sarcástico, afirma que a ideia de caiporismo adquiriu o “direito de cidade”³⁵⁶ de tão popular que estava se tornando; 2) que a decadência moral decorrente do regime monárquico não só arruinava o presente como ameaçava “devorar o futuro”³⁵⁷, o que em certo sentido se relaciona com as afroreligiosidades – e também com outras práticas culturais de grupos marginalizados - através do fato de o império não ter criminalizado estas instituições, ao passo que a República, quase que imediatamente após a sua proclamação, o fez com o Código Penal de 1890; 3) que - com ironia - era pela “graça de Deus”³⁵⁸ ser cabida a sorte de existir a monarquia.

A partir destes trechos é possível observar que as bases para o desenvolvimento do pensamento republicano brasileiro vieram acompanhadas pela busca de uma espécie de iluminação científica que evitasse um “funesto eclipse”³⁵⁹ das inteligências; e também por uma busca pela moralização da vida social – via criminalização das práticas que contradissem o ideal de civilização republicano -; e por fim, de uma maior secularização da vida social e política. Não surpreende, portanto, que o ideário republicano tenha sido tão explícito, nas palavras do Código Penal de 1890, na criminalização das práticas afroreligiosas.

³⁵¹ Op. cit., p. 410.

³⁵² Op. cit., p. 411.

³⁵³ Op. cit., p. 413.

³⁵⁴ Op. cit., p. 410.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ ASSIS, 1870, p. 1.

³⁵⁷ PESSOA, 1970, p. 411.

³⁵⁸ Op. cit., p. 413.

³⁵⁹ Op. cit., p. 410.

A ideia exposta no Manifesto Republicano, sobre uma “decadência moral”³⁶⁰, pode facilmente ser aproximada de alguns episódios onde devido ao contexto de turbulência do controle senhorial que rondou parte do século XIX, as elites aterrorizadas apontavam para uma baixa moralidade das classes pobres, taxando-as como perigosas³⁶¹ e assim intensificando a vigilância sobre práticas, manifestações e possíveis ajuntamentos destes sujeitos nas últimas décadas do oitocentos, sobretudo de escravizados e libertos.³⁶² Um exemplo disso foi a prisão de Juca Rosa pelo 2º delegado de polícia Miguel Tavares, que recebeu uma descrição do sacerdote como um “crioulo que traja com luxo e [...] não tem meio algum lícito de vida”³⁶³, demonstrando desde a denúncia que a imoralidade na figura de Juca Rosa estava, em primeiro lugar na sua cor, em segundo no seu modo de vida aparentemente confortável - inapropriado aos olhos da elite para alguém de sua cor -, e em terceiro na sua suposta falta de “meio lícito de vida”³⁶⁴. Além disso, é interessante observar que o delegado Miguel Tavares, talvez não tenha sido escolhido a esmo para receber a denúncia, já que estava pessoalmente vinculado a uma tentativa de restauração da “autoridade moral”³⁶⁵ dentro daquela sociedade escravista, desde um caso anterior ao do Pai Quibombo.³⁶⁶

Outro nítido exemplo dessa busca por moralização e controle está no trabalho Tiago de Melo Gomes sobre o universo cultural carioca. Segundo Gomes, à medida que surgem os primeiros ranchos carnavalescos no fim do oitocentos, eles “se afiguravam como uma forma de carnaval que parecia inofensiva”, e que além disso, “aos olhos da elite do final do século [XIX]”, distinguia-se dos “‘negros maltrapilhos’ com seus ‘rudes instrumentos’ e ‘pantomimas bárbaras’ que povoavam as ruas da Corte na primeira metade do século nas datas religiosas”.³⁶⁷ Os ranchos então se estabeleceram como associações melhor enquadradas nos termos de controle e moralização da elite carioca devido “sua organização interna, sua música, que imediatamente encantou a todos, e suas tranquilizadoras credenciais”³⁶⁸ de serem grupos que tinham licença junto das autoridades policiais para desfilar.³⁶⁹ Este temor da elite frente à

³⁶⁰ Op. cit., p. 411.

³⁶¹ CHALHOUB, 1996, p. 20-22.

³⁶² DE MELO GOMES, Tiago. Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. **Afro-Ásia**, n. 29-30, p. 175-198, 2003, p. 186-187.

³⁶³ SAMPAIO, 2000, p. 53.

³⁶⁴ SAMPAIO, 2000, p. 53.

³⁶⁵ SAMPAIO, 2000, p. 53.

³⁶⁶ SAMPAIO, 2000, p. 52.

³⁶⁷ DE MELO GOMES, 2003, p. 187.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Op. cit., p. 188.

manifestações mais espontâneas - menos controladas - dava-se, sobretudo, pelo contexto de turbulência do controle senhorial que permeou o século XIX.

Desta maneira, observa-se que em relação à questão da “decadência moral”³⁷⁰, o Manifesto Republicano se referia à um conjunto de práticas e manifestações culturais negras que eram incômodas à elite carioca. Já no que diz respeito à rejeição ao determinismo divino, o Manifesto Republicano estava desde 1870 deixando claro que o ideário republicano brasileiro não toleraria a imiscuição da religião na vida pública. No entanto, em relação às religiosidades afro-brasileiras, o secular pensamento republicano encontrou mais do que apenas uma forma religiosa, pois soma-se a ela o elemento racial, que também era motor da chamada “decadência moral”³⁷¹ temida pela elite. Esta foi, portanto, a razão pela qual - como apontam os artigos 156, 157 e 158 do código penal republicano de 1890 - as práticas religiosas afro-brasileiras não eram toleradas de maneira nenhuma pela legislação republicana, nem mesmo na vida privada dos cidadãos.

Porém, é exatamente neste âmbito que se nota uma diferença entre o que planejaram os republicanos, herdeiros do manifesto de 1870, e aquilo que as fontes mostram sobre a vida religiosa após a primeira década republicana. Vê-se isto no relato de João do Rio quase em tom de lamentação:

É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da idade média, na pompa de uma ciência que levava à força e às fogueiras sábios estranhos, derramando a loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas. Nós continuamos fetiches no fundo, como dizia o filósofo, mas rojando de medo diante do Feitiço africano, do Feitiço importado com os escravos, e indo buscar trêmulos a sorte nos antros, onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaio!³⁷²

Para constatar isso basta relembrar o caso de Maria Cordeiro, por exemplo, que contratou os serviços afrorreligiosos do velho Antonio Francisco, o Rei Mandinga, para se livrar

³⁷⁰ PESSOA, 1970, p. 411.

³⁷¹ Ibidem.

³⁷² DO RIO, 1976, p. 10.

da caipora, a quem a viúva portuguesa teria pago 100 mil réis.³⁷³ Possivelmente a dona do Hotel Alliança não pagaria este valor se tratasse a ideia de caiporismo com o mesmo sarcasmo que os republicanos de 1870 tratavam ideias metafísicas. Pra ela, a coisa era séria.

Não é difícil notar uma nítida diferença em relação ao universo das crenças cariocas em fins do XIX - observado através da análise de jornais do período - e o ideal, objetivo e científicista, do pensamento republicano. Por essa razão, a primeira década da República brasileira foi escolhida como recorte para esta pesquisa, pois o intuito é investigar as contradições entre o fervoroso mercado de serviços mágicos afrorreligiosos e um ideário político-cultural, alheio à realidade carioca, que tentava sufocar estas práticas e ritos para se estabelecer como a “modernidade republicana”, em oposição àquilo que seria uma herança do antiquado passado imperial. Neste sentido, enquanto a República, em seus primeiros passos, preocupou-se com a criminalização da magia, práticas oraculares e curandeirismo (os principais domínios das religiosidades afro-cariocas), a cidade fervilhava na busca pela boa sorte, ventura ou fortuna, além de também estar empenhada nas tentativas de afastar qualquer prenúncio de caiporismo. Os jornais mostraram isso.

A leitora ou o leitor pode estar imaginando que a razão para esta busca por especialistas afrorreligiosos - ao invés de médicos diplomados - para a obtenção da cura, deveria estar relacionada com a procura por um preço mais barato nos serviços dos sacerdotes afrorreligiosos, em comparação aos preços que os representantes da medicina científica ocidental cobravam. No entanto, embora os preços cobrados pelos sacerdotes e sacerdotisas da magia afrorreligiosa pudessem ser ajustáveis de acordo com a classe aparente do cliente, eles ainda eram quantias consideravelmente altas.³⁷⁴ Além disso, Possidonio afirma até mesmo a existência de médicos diplomados que, em fins do XIX, “chegavam a oferecer atendimento gratuito como estratégia para angariar clientela”³⁷⁵, o que também é observável a partir de anúncios publicados em jornais como *O Paiz*, onde constava em letras garrafais “CONSULTAS GRÁTIS”³⁷⁶, seguidas dos detalhes: “O Dr. Bettencourt dá consultas grátis às pessoas que o procurarem das 11 ao meio-dia, na rua da Assembleia, n. 59”³⁷⁷.

³⁷³ POSSIDONIO, 2020, p. 17.

³⁷⁴ Ver o item 1.4 do primeiro capítulo.

³⁷⁵ POSSIDONIO, 2020, p. 339.

³⁷⁶ **O PAIZ**, edição de 17 de ago. de 1896, p. 5.

³⁷⁷ Ibidem.

Este certo desespero dos médicos diplomados, justificava-se, portanto, devido a tamanha preferência que a população carioca tinha por aqueles praticantes de atividades de cura, que não exatamente exerciam a medicina científica ocidental. Entre eles estavam: parteiras, barbeiros sangradores, cartomantes, espíritas e sacerdotes afrorreligiosos.³⁷⁸ “Além de serem mais numerosos que os médicos, valiam-se da confiança dos mais variados pacientes, e até mesmo da proteção de algumas autoridades do governo”³⁷⁹. Em geral, parecia mesmo que o cientificismo pregado pela República proclamada em 1889, estava fadado a uma guerra contra poderosos inimigos invisíveis: os espíritos cariocas.

2.4 A criminalização do ofício afrorreligioso do ponto de vista republicano

Em uma segunda-feira fria de junho de 1891, um retrato corrente no cotidiano de casas afrorreligiosas cariocas se repetia: o subdelegado do 2º distrito do Engenho Novo “visitou”³⁸⁰ “uma casa de dar fortuna” que estava situada na Rua Dr. Dias da Cruz³⁸¹. Na ocasião, a “digna autoridade”³⁸² prendeu quatro pessoas que ali se encontravam: Antonio de Souza, Felippe Dias, Delfina Maria da Conceição e Maria Ignacia.³⁸³

Na notícia acima, publicada no periódico carioca *O Tempo*, é informado também que foram destruídos pelo subdelegado diversos “objetos de feitiçaria de que eles [as quatro pessoas presas] se serviam”³⁸⁴. Já em duas matérias de outros jornais sobre a mesma prisão, afirma-se que as quatro pessoas detidas foram encontradas na casa em exercício de sua “profissão”³⁸⁵. A publicação no Jornal *O Tempo* contém ainda uma opinião: “Parece incrível que ainda haja quem

³⁷⁸ SAMPAIO, 2000, p. 10.

³⁷⁹ Ibidem.

³⁸⁰ *O TEMPO*, edição de 16 de jun. de 1891, p. 2.

³⁸¹ Embora eu não tenha encontrado a data em que a Rua Dr. Dias da Cruz, existente no atual Méier, passou a ser chamada por este nome, acredito que esta “casa de dar fortuna” tenha existido na rua que ainda hoje é uma das principais da zona norte carioca. O nome dela homenageia ao ex-presidente da Federação Espírita Brasileira (FEB) e influente espírita chamado Francisco de Menezes Dias da Cruz, que era natural do Méier. O subdelegado, que em 1891 invadiu a casa afrorreligiosa, trabalhava no 2º distrito do Engenho Novo, isto é, bem próximo da Rua Dr. Dias da Cruz existente atualmente no Méier.

³⁸² *O TEMPO*, edição de 16 de jun. de 1891, p. 2.

³⁸³ Ibidem.

³⁸⁴ Ibidem.

³⁸⁵ Ibidem.

creia em semelhantes tolices”.³⁸⁶ Na versão da notícia publicada no jornal *Gazeta da Tarde*, o autor achincalha, dizendo:

No 2º distrito do Engenho Novo, à rua dr. Dias da Cruz, havia uma casa de dar fortuna e ninguém dava por isso quando por ali há tanta gente caipora. Descobriu-a o sr. Carvalho Junior, subdelegado, e quebrou-lhe o encanto dando com os infortunados moradores na Casa de Detenção.

São eles: Antonio de Souza, Felippe Dias, Delphina Maria da Conceição e Maria Ignacia.

E lá se foi a fortuna desses pobres diabos por água abaixo.³⁸⁷

A prisão dos quatro afrorreligiosos na Rua Dr. Dias da Cruz, realizada pelo subdelegado do 2º distrito do Engenho Novo, o Sr. Carvalho Júnior³⁸⁸, foi noticiada ao menos em cinco jornais: *O Tempo*, *Jornal do Commercio*, *Diário de Notícias*, *Gazeta da Tarde* e *Gazeta de Notícias*. Cruzando os dados que as matérias têm em comum, observa-se que residiam na casa da rua Dr. Dias da Cruz, quatro afrorreligiosos que no momento da prisão estavam “no exercício de sua profissão”³⁸⁹, tendo diversos de seus objetos de “feitiçaria”³⁹⁰ quebrados pelo subdelegado Carvalho Júnior. Na versão do periódico *Gazeta da Tarde*, é importante chamar a atenção novamente para o uso irônico das palavras “caipora”, “encanto”, “infotunados” e “fortuna”, já que em tese estas “casas de dar fortuna” teriam a função elementar de atrair a sorte e espantar o azar de seus clientes. Neste sentido o jornalista, possivelmente mais um de tantos representantes da imprensa antimágica, tenta satirizar as práticas afrorreligiosas ali conduzidas, inferindo a ideia de que elas não são capazes de fazer aquilo que comumente se atribuía a elas no imaginário religioso carioca³⁹¹: prevenir infotúnios e trazer ventura.

No *Gazeta de Notícias* a matéria está inserida na seção “CASOS POLICIAES”³⁹² e diz que o subdelegado Carvalho Júnior, “depois de inutilizar as bugigangas de feitiçaria, deu cartão de ingresso na detenção aos viciosos Antonio de Souza, Felippe Dias, Delphina Maria da Conceição e Maria Ignacia”³⁹³. O uso do termo “viciosos”³⁹⁴ é importante de ser ressaltado já que, neste contexto de fins do século XIX, estava posta na alta sociedade carioca uma discussão,

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ **GAZETA DA TARDE**, edição de 15 de jun. de 1891, p. 1.

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ **GAZETA DE NOTÍCIAS**, edição de 16 de jun. de 1891, p. 1.

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ Ver o item 2.2 deste capítulo.

³⁹² **GAZETA DE NOTÍCIAS**, edição de 16 de jun. de 1891, p. 1.

³⁹³ Ibidem.

³⁹⁴ Ibidem.

conhecida pela historiografia, sobre a relação entre a pobreza e a ociosidade. Este debate possuía uma ligação fundamental com o fim da escravidão em 1888 e as tentativas de manutenção do poder senhorial sobre a população negra no pós-abolição.³⁹⁵

Alguns meses após a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, a repressão à ociosidade tornou-se um tema que gerava discussões importantes sobre quais seriam os rumos da sociedade brasileira no pós-abolição, com todas aquelas pessoas negras ex-escravizadas agora libertas. Neste contexto, a associação entre pobreza e vício foi utilizada fortemente como argumento para marginalizar pobres e negros nos anos iniciais da República, sob a égide de que mesmo quando o vício não estava aliado ao crime no indivíduo, o fato de estar associado à pobreza já era suficientemente ameaçador, pois faria com que o pobre se deteriorasse ainda mais através do ócio.³⁹⁶

Sidney Chalhoub investigou a associação entre “classes pobres” e “classes perigosas” existente no discurso da elite política brasileira no fim do período imperial. A coisa girava em torno de entender se as palavras “pobres” e “viciosos” eram sinônimas. Caso fossem, seria possível então afirmar que todo pobre era necessariamente vicioso. Porém, se o termo “pobre” não fosse sinônimo de “vicioso” naquelas discussões sobre a ociosidade, isto implicaria em haver uma distinção entre “bons” pobres e pobres viciosos. Chalhoub também explica que, na ótica daquela elite, a principal virtude que um bom cidadão poderia ter é o gosto pelo trabalho, o que neste mesmo raciocínio liberal faria com que este “bom cidadão” também tivesse o hábito da poupança, e adivinhe só: deixaria de ser pobre por isso. Assim, ao levarmos em consideração o elemento meritocrático e capitalista-burguês desta lógica, o caminho inverso seria: o indivíduo apenas não acumularia riquezas se não fosse um bom trabalhador, e por conseguinte seria ele um “mau cidadão”. Ora, faltando o gosto pelo trabalho no indivíduo faltaria também virtude. Onde não há virtude resta o vício. Dessa forma, Chalhoub conclui ser mais plausível a hipótese de que “classes pobres” e “classes viciosas” seriam a mesma coisa para a referida elite política.³⁹⁷

A análise de Chalhoub citada acima está calcada em um discurso realizada na Câmara dos Deputados do império em 10 de julho 1888, alguns meses após a abolição da escravidão, que afirmava serem as “classes pobres e viciosas [...] a mais abundante causa de todas as sortes de malfeitores [...]”, isto porque se “o vício não é acompanhado pelo crime, só o fato de aliar-

³⁹⁵ Ver: CHALHOUB, 1996.

³⁹⁶ Op. cit., p. 20-21.

³⁹⁷ Op. cit., p. 22.

se à pobreza no mesmo indivíduo constitui um justo motivo de terror para a sociedade”.³⁹⁸ É neste sentido que a matéria sobre a prisão dos quatro afrorreligiosos no Méier, em 1891, se relaciona com a discussão sobre “classes pobres/perigosas”.

Em duas das matérias sobre a prisão realizada pelo subdelegado Carvalho Júnior, há afirmação de que Antonio de Souza, Felippe Dias, Delphina Maria da Conceição e Maria Ignacia estavam no exercício de sua “profissão”³⁹⁹. Todo este debate acerca das “classes perigosas” estava calcado numa pergunta simples que talvez as elites brasileiras tenham se feito após a abolição: como organizar o trabalho sem as medidas coercitivas e as dinâmicas paternalistas aplicadas no cotidiano da dominação? A partir disso, surge o que Chalhoub denomina “teoria” da suspeição generalizada: isto é, o pressuposto de que todo e qualquer indivíduo era suspeito de algo até que o contrário fosse provado. Este princípio da suspeição generalizada ganhou ecos duradouros na sociedade brasileira, sendo por exemplo o pilar pelo qual as polícias do país organizaram suas atuações desde as primeiras décadas do século XX.⁴⁰⁰ Este subterfúgio da suspeição generalizada, portanto, forneceu meios para a manutenção da vigilância e do controle sobre os trabalhadores pobres e negros após a desestruturação do antigo modo coercitivo escravista. Se antes a fiscalização dos corpos negros ficava a cargo do senhor de escravos, agora com o princípio da suspeição generalizada o método de monitoramento destes indivíduos se atualizava, e o controle passa a poder ser realizado continuamente para além dos limites do local de trabalho, não mais pela mão privada e sim pela própria máquina estatal republicana.⁴⁰¹

Se não era mais viável acorrentar o produtor ao local de trabalho, ainda restava amputar-lhe a possibilidade de não estar regularmente naquele lugar. Daí o porquê, em nosso século [século XX], de a questão da manutenção da “ordem” ser percebida como algo pertencente à esfera do poder público [...].⁴⁰²

Os negros se tornaram suspeitos preferenciais também devido àquilo que os ex-senhores e atuais patrões imaginavam ser o caráter dos indivíduos egressos do cativeiro. [...] Insinuam-se aqui, sem dúvida, as famigeradas teorias racistas, que se tornariam mais influentes nas décadas seguintes.⁴⁰³

³⁹⁸ Anais da Câmara dos Deputados, vol. 3, p. 73, sessão de 10 de julho de 1888 apud Op. cit., p. 21.

³⁹⁹ **GAZETA DE NOTÍCIAS**, edição de 16 de jun. de 1891, p. 1; **JORNAL DO COMMERCIO**, edição de 16 de jun. de 1891, p. 2.

⁴⁰⁰ CHALHOUB, 1996, p. 23.

⁴⁰¹ Op. cit., p. 24.

⁴⁰² Ibidem.

⁴⁰³ Op. cit., p. 24-25.

Neste mesmo contexto então, de repressão à ociosidade, a elite política que discursava em relação à periculosidade dos pobres, era explícita ao dizer que era impossível superar os “defeitos” dos negros.⁴⁰⁴ Chalhoub atestou isso analisando discursos nos anais da câmara dos deputados do império.⁴⁰⁵ Afirmava-se que quando os vícios dos sujeitos pretos não eram resquícios do seu antigo status de escravizado, eles eram naturais, “tornando-se eles, assim, membros potencialmente permanentes das classes perigosas”⁴⁰⁶.

Após a compreensão desse cenário de preocupação com as formas possíveis de controle sobre sujeitos negros no pós-abolição, somada ao caráter meritocrático e capitalista-burguês de medir o gosto pelo trabalho através do acúmulo de riquezas, e consequentemente pelo conforto no qual vive o indivíduo, não é de surpreender que a alta sociedade republicana tivesse um incômodo profundo com profissionalização sacerdotal existente no funcionamento da “economia objetiva da magia”⁴⁰⁷. Incômodo este que logo se transformou na criminalização explícita dessas religiosidades no Código Penal de 1890. Neste sentido, não é difícil perceber que a razão para esta tipificação explícita da magia afrorreligiosa, nos artigos 156, 157 e 158, relacionava-se também com o fato de os conhecimentos litúrgicos e curativos afro-brasileiros terem sido um meio de trabalho que livrava homens e mulheres negras de se submeter ao controle senhorial de patrões brancos, ao contrário, transformando alguns membros das elites em seus clientes e subordinados ao poder metafísico que era creditado a estes especialistas religiosos.

Desse ponto de vista, a criminalização das religiosidades afro-brasileiras nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 é apenas mais um vagão, no trem dos modos de controle da população negra no pós-abolição que tentaram “amputar”⁴⁰⁸ a possibilidade de pretos e pardos não estarem mais regularmente nos locais de trabalho em que era necessário a submissão à continuidade da lógica senhorial, mesmo no pós-abolição⁴⁰⁹. Dessa forma, caso a República não tivesse criminalizado as práticas espirituais e curativas negras, a profissão dos especialistas em magia afrorreligiosa seria um dilema tremendo para a mentalidade racialista e racista⁴¹⁰ brasileira da última década do XIX, que tentava se esconder atrás do aspecto

⁴⁰⁴ Op. cit., p. 25.

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Ver item 1.4 no primeiro capítulo.

⁴⁰⁸ CHALHOUB, 1996, p. 24.

⁴⁰⁹ Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem.

capitalista-burguês do liberalismo, dado que estes sujeitos pretos e pardos, tidos como naturalmente “viciosos”⁴¹¹ por sua cor, teriam a possibilidade de acumular capital (sem se submeter à lógica de domínio senhorial), podendo então se tornarem “bons cidadãos”⁴¹². Na mentalidade daquela elite republicana branca, seria um paradoxo sem tamanho a ideia de “bom cidadão” ser sucedida pelo adjetivo “negro”. Eles não podiam deixar isto acontecer.

Para compreender a estrutura do impasse que a “economia objetiva da magia” e a profissionalização sacerdotal afrorreligiosa criaria na lógica desenvolvida para atualizar o domínio senhorial escravista, agora transferido para a responsabilidade do Estado republicano, basta imaginar um sacerdote afrorreligioso preto, bem-sucedido financeiramente, que obteve algum conforto através dos seus proventos. Ele não poderia integrar a “classe pobre”⁴¹³ de que tanto se falava pelo simples fato de ter uma fonte de renda bastante frutífera, uma vez que, como demonstrado no caso de Papai Félix⁴¹⁴, era possível ganhar quantias consideráveis através da comercialização da magia afrorreligiosa. Na perspectiva daquela elite branca, o nosso hipotético sacerdote só poderia ser considerado um membro das “classes perigosas”⁴¹⁵ devido ao aspecto racial, porém no pós-abolição e no alvorecer de uma República que se pretendia liberal⁴¹⁶ distinções raciais não poderiam ser uma forma de impedir a mobilidade social⁴¹⁷. Era preciso uma outra forma de controlar esses especialistas afrorreligiosos. Neste sentido, a deslegitimização de suas fontes de renda poderia criar este efeito de maneira mais discreta.

Ora, se a magia afrorreligiosa tinha o potencial de ser uma saída - para a falta de recursos financeiros que obrigaria indivíduos pretos e pardos a se submeterem à lógica de domínio senhorial, atualizada para os tempos republicanos -, criminalizar esta prática era o jeito de criar formas para cercear o universo de possibilidades destes sujeitos negros, mesmo depois do fim da escravidão. Embora esta ainda fosse uma saída atrapalhada para o fechamento desta fonte de renda disponível para pretos e pardos, já que posteriormente a criminalização destas práticas espirituais-curativas tenha se tornado um paradoxo frente aos direitos à liberdade religiosa e ao livre exercício de todas as profissões (ambos previstos na Constituição de 1891)⁴¹⁸), de acordo

⁴¹¹ Op. cit., p. 25.

⁴¹² Op. cit., p. 22.

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ Ver item 1.4 no primeiro capítulo.

⁴¹⁵ Op. cit., p. 22.

⁴¹⁶ CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas:** o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 9.

⁴¹⁷ ALVAREZ, 1996, p. 67.

⁴¹⁸ BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891). Artigo 72. Disponível em:

com algumas correntes de pensamento jurídico que estavam em voga no Brasil da Primeira República, indivíduos delinquentes teriam uma predisposição ao crime por razões étnicas,⁴¹⁹ o que justificaria o paradoxo entre a criminalização das práticas afrorreligiosas no Código Penal de 1890 e a Constituição Política de 1891.

Francisco José Viveiros de Castro, no entanto, um importante magistrado dos primeiros anos da República brasileira, não deixou de se manifestar em relação a esta contradição (embora também flertasse com teorias jurídicas racialistas⁴²⁰). Em certo sentido, a posição que este magistrado assumiu – embora não fosse uma postura comum na Primeira República – demonstra que a contradição no mecanismo de controle social contido nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 não deixou de ser notada por membros das elites brasileiras (mesmo que isto não tenha impedido estes instrumentos repressivos drásticos de perseguir as práticas afrorreligiosas, vide o número de sacerdotes e sacerdotisas que responderam a processos criminais por praticarem suas religiosidades⁴²¹). Conforme a publicação no Jornal do Commercio, em 13 de maio de 1899, o juiz chegou a se negar a receber uma denúncia, feita pelo promotor público Dr. Sampaio Vianna, acerca de um “curandeiro”⁴²² chamado Alexandre da Cunha que segundo o promotor exercia “ilegalmente a medicina”⁴²³. “O Dr. Viveiros de Castro assim fundamentou o seu despacho”⁴²⁴:

Deixei de receber a denúncia [...], porque o fato nela arguido ao denunciado não constitui um delito garantido como se acha na Constituição Política da República o livre exercício de todas as profissões, independentemente de prévia prova de capacidade, de exibição do diploma científico.

Com efeito, o honrado representante do Ministério Público não articula contra Alexandre da Cunha fraudes e manobras, que revistam os característicos do estelionato, nem erros na profissão, que revelando imprudência ou ignorância incidem na sanção penal dos delitos culposos. O único crime que Alexandre da Cunha praticou é exercer a medicina sem ter um diploma científico, é ser um *curandeiro* e não um médico. Convencido como estou que este fato não constitui um crime e sim o exercício de uma garantia constitucional, não podia aceitar a denúncia. [...]

V. - A Constituição Política da Republica assegura e garante a mais ampla liberdade espiritual. O Estado não tem Igreja oficial, não subvenciona cultos,

⁴¹⁹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm#:~:text=Art%201%C2%BA%20%2D%20A%20Na%C3%A7%C3%A3o%20brasileira,em%20Estados%20 Unidos%20do%20Brasil. Acesso em: 12 jan. 2023.

⁴²⁰ Ver ALVAREZ, 1996.

⁴²¹ Op. cit., p. 81.

⁴²² Ver MAGGIE, 1992; POSSIDONIO, 2020; SILVA, 2017.

⁴²³ **JORNAL DO COMMERCIO**, edição de 13 de mai. de 1899, p. 2.

⁴²⁴ Ibidem.

⁴²⁴ Ibidem.

não admite distinção alguma por motivo de crenças religiosas. Perante a lei não há crentes, há simplesmente cidadãos.

Ora, se o Estado abstém-se de intervir em questões religiosas, se deixou a delicada questão da fé ao foro íntimo, à consciência do indivíduo, não pode tornar-se cientista, impor o dogma científico, privilegiando o exercício de certas profissões, fechando o acesso aos que não receberam o batismo nas águas [i] das Academias. Seria uma monstruosa contradição. [...]

VI - Finalmente, a Constituição Política da República assegura e mantém a plena liberdade profissional.

É claro, expresso no § 24 do art. 72: “*É garantido o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial*”. O legislador não estabeleceu como condição preliminar a prova da capacidade pelo diploma científico, deixou franco e aberto o campo para todas as concorrências. É seu ideal de regime livre e democrático que não haja castas, monopólios e privilégios, tão justamente odiados como os da antiga nobreza, que todas as indústrias e carreiras tentem as ambições do talento, provoquem os estímulos da energia, do trabalho e da atividade. Portanto, exigir condições onde a Constituição não as estabeleceu, não é interpreta-la, é sim violá-la, falseando a clareza da letra do texto e deturpando a índole do regime. [...]

Com efeito, é um princípio corrente na hermenêutica jurídica que não é lícito distinguir onde a lei não distingue. Ora, se assim é, se ninguém pode exercer uma profissão intelectual sem demonstrar previamente sua competência, ninguém também pode exercer uma profissão moral ou industrial sem atestado prévio de capacidade. Portanto, o diploma científico, o certificado de exame, deve ser exigido quer nas profissões intelectuais mais elevadas, como o magistrado, o diretor espiritual, o professor, quer nas profissões industriais mais humildes, como o engraxador de botas e o criado de servir. Diante dessa consequência irrisória, mas lógica, recuam os monopolistas, o que evidentemente prova o erro de sua doutrina.

[...] No regime colonial ninguém podia exercer um ofício sem pertencer à *corporação* e a avidez da metrópole proibia aos Brasileiros o exercício de certas indústrias.

O Império aboliu as *corporações de ofícios*, seus Juízes, Escrivães e mestres. Ora, a República, que quer dizer progresso, igualdade, abolição de privilégios e monopólios, não podia ficar estacionária. Deu o ultimo golpe, extinguindo os privilégios acadêmicos, firmando a livre concorrência, permitindo que os mais humildes cidadãos possam aspirar às mais elevadas funções, que o talento e o mérito se imponham não pela presunção falível de um diploma, mas pela competência provada. A democracia moderna nos oferece em Lincoln um brilhante exemplo do que vale a liberdade profissional. De simples lenheiro, sem cursar Academias, pelo seu esforço, tornou-se um notável advogado, e mais tarde, elevado à suprema magistratura de sua pátria, restituui a cinco milhões de homens a liberdade usurpada. [...]

[...] Francisco José Viveiros de Castro.⁴²⁵

Como observa-se no final da citação acima, o exemplo estadunidense de liberalismo parece mesmo ter tido uma influência considerável na formação da República brasileira.⁴²⁶

⁴²⁵ Ibidem.

⁴²⁶ CARVALHO, 1990, p. 9.

Porém, esta influência parece ter sido mais proeminente no campo político. No âmbito jurídico, a oposição de Viveiros de Castro à criminalização do curandeirismo, baseada nesta lógica liberal (não por bom-mocismo, mas por acreditar que a “higiene social”⁴²⁷ e a “elevação da moralidade pública”⁴²⁸ só viriam através da educação⁴²⁹), estava um tanto quanto isolada. Na segunda metade do século XIX, desembarcaram no Brasil as ideias da Escola Italiana de Criminologia Positivista, representada pelos estudos de autores como Cesare Lombroso, Enrico Ferri e Raffaele Garofalo. De maneira geral, as ideias que emanavam desse grupo de intelectuais, também chamado de antropologia criminal, buscavam incrementar os conhecimentos jurídicos acerca da atuação criminosa e consequentemente possibilitar maneiras mais eficazes de prevenir o crime nas chamadas sociedades civilizadas. Desse modo, buscava-se através do diálogo com o positivismo nas reflexões acerca do direito penal, deslocar o foco das reflexões sobre o ato criminoso em si para as razões pela qual o indivíduo criminoso cometia atos desviantes da lei. Por este caminho, buscar mais no indivíduo do que no crime, razões e formas de prevenções para a criminalidade, significa atribuir às características físicas, psicológicas e sociológicas do sujeito as motivações “que conduziam o indivíduo ao crime [...]. O crime deixava de ser uma ruptura do senso moral que desembocava na noção de livre-arbítrio, para transformar-se numa doença (desvio) do indivíduo”.⁴³⁰

Assim, a melhor maneira de lidar com a “doença” da pré-disposição ao crime, existente em algumas etnias, seria a aplicação mais individualizada da pena. Ela deveria então estar de acordo com as peculiaridades de cada criminoso, sem dar qualquer chance para a responsabilização moral deste indivíduo, transformando a penalidade em uma forma positivista de defesa da sociedade.⁴³¹ No fim do século XIX, por exemplo, juristas brasileiros como Cândido Mota, defendiam que “os latinos têm mais propensão às rixas, ofensas físicas e crimes contra a pessoa, os teutões e eslavos [...] aos crimes contra a propriedade e ao caftismo, enquanto que entre os pretos e pardos predominam os crimes contra a propriedade”⁴³². Sem dúvida alguma, esta crença na propensão de determinados sujeitos à prática criminosa, a depender de sua origem geográfica ou etnia, não estava inscrita somente às conclusões relativas

⁴²⁷ JORNAL DO COMMERCIO, edição de 13 de mai. de 1899, p. 2.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ibidem.

⁴³⁰ SANT'ANNA, Marilene Antunes. Discursos sobre presos e prisões no início da República brasileira. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, v. 25, 2009, p. 5-6.

⁴³¹ Op. cit., p. 6.

⁴³² ALVAREZ, 1996, p. 66.

à população negra, como fica visível na citação anterior. No entanto, em um lugar como o Brasil, especialmente aquele do fim do século XIX - o mais tardio país no que tange a abolição da escravatura, também o que mais recebeu escravizados vindos do continente africano -, certamente a ênfase da interpretação de teses da antropologia criminal positivista recairia, muito mais intensamente, sobre sujeitos pardos e pretos. Isto, pelo simples fato de que a adoção às ideias da Nova Escola Penal, como também era chamada a Escola Italiana de Criminologia Positivista, não ocorreu por pura imitação brasileira de concepções europeias, muito pelo contrário. Os intelectuais brasileiros de fins do XIX estavam largamente informados acerca das outras correntes de pensamento e também das críticas que a antropologia criminal de Lombroso, Ferri e Garofalo recebiam na Europa.⁴³³ A recepção, defesa, concordância e divulgação das ideias da criminologia positivista foram escolhas conscientes feitas por juristas e intelectuais brasileiros.⁴³⁴ Foi na verdade, na certeza e firmeza de seus ideais, que as elites brasileiras - sobretudo do ponto de vista jurídico - notaram o parentesco entre o seu racismo escravocrata e o “moderno” racialismo da Escola Italiana de Criminologia Positivista. Esta era então a perfeita máscara científica para a manutenção dos velhos preconceitos raciais agora no pós-abolição, com a necessária cara de progresso positivista que os tempos republicanos demandavam.

Para grande parte dos juristas brasileiros, a proclamação da República foi recebida como uma entusiástica luz no fim do túnel, para a consolidação da reforma de instituições jurídico-penais nos termos da Escola Italiana de Criminologia Positivista, dado que esta já era o assunto sendo debatido no campo do direito penal europeu⁴³⁵, e por isso era o que “havia de mais avançado no mundo”⁴³⁶ para aqueles juristas⁴³⁷. No entanto, proporcional ao entusiasmo deles com proclamação da República foi a decepção com o Código do Penal de 1890. Para estes reformadores, aquela legislação penal não era suficiente.⁴³⁸ Apesar de ser recheado de dispositivos de controle social e repressão a determinados segmentos da população, o Código Penal de 1890 representou para aqueles juristas - desejosos da reforma positivista na criminologia brasileira -, “uma ruptura com as práticas penais do passado escravista, ao instituir a generalidade e a imparcialidade dos critérios penais”⁴³⁹ (na teoria). Isto demonstra que, da

⁴³³ Op. cit., p. 77-78.

⁴³⁴ Ibidem.

⁴³⁵ Op. cit., p. 52.

⁴³⁶ Op. cit., p. 78.

⁴³⁷ Ibidem.

⁴³⁸ Op. cit., p. 52.

⁴³⁹ Op. cit., p. 73.

ótica positivista predominante no âmbito jurídico brasileiro nos primórdios da República, artigos como o 156, 157 e 158, que criminalizavam a magia afrorreligiosa, ainda não eram suficientes na promoção da hierarquia entre os grupos étnicos na sociedade brasileira. Na prática, para os adeptos da criminologia positivista italiana, o objetivo era “tratar desigualmente os desiguais”⁴⁴⁰ ao invés de ampliar a igualdade de todos os setores da sociedade perante a lei. O Código de 1890 tinha para eles então uma “feição por demais clássica, [...] ou liberal, se pensarmos em termos das ideologias políticas”⁴⁴¹ sendo “insuficiente para [...] [as] reformas mais amplas nas instituições jurídico-penais”⁴⁴².

Se por um lado José Murilo de Carvalho afirme que o “liberalismo à americana”⁴⁴³ obteve a vitória na disputa entre as correntes ideológicas que viriam a orientar a organização do poder republicano no Brasil,⁴⁴⁴ parece ter havido uma continuidade forte da corrente positivista no âmbito judiciário do Estado brasileiro pós 1889. Assim, muitos juristas, para adequar o direito penal brasileiro às transformações sociais do fim do século XIX e intensificar a atualização das lógicas de domínio senhorial – para eles insuficientes na Carta Penal de 1890 –, abraçaram os princípios da criminologia positivista italiana em suas práticas jurídicas.⁴⁴⁵ Para Yvonne Maggie, a estrutura do discurso positivista dos magistrados filiados a esta corrente se cruzava com o dos acusados, de maneira que criava “uma teoria que hierarquiza sincronicamente verdadeiros e falsos, superiores e inferiores [...]”⁴⁴⁶, todos compartilhando a ideia de que a prática mágica a ser coibida era aquela que possuísse um objetivo ou intenção malefício, o que por si só elucida a conclusão de que, ao menos nos tribunais e no interior das práticas julgadas, havia o entendimento de uma hierarquia entre tipos de magia. Assim sendo, aquela que possuísse objetivos benéficos não precisaria ser reprimida, ao contrário daquele em que o intuito seria a maleficência.⁴⁴⁷

Neste sentido, observa-se uma divergência entre a prática jurídica e a Constituição de 1891, que nas palavras de Viveiros de Castro, determinava a abstenção do Estado em relação a “intervir em questões religiosas”⁴⁴⁸, deixando “a delicada questão da fé ao foro íntimo, à

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Ibidem.

⁴⁴² Ibidem.

⁴⁴³ CARVALHO, 1990, p. 9.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ ALVAREZ, 1996, p. 74.

⁴⁴⁶ MAGGIE, 1992, p. 132.

⁴⁴⁷ MAGGIE, 1992, p. 81.

⁴⁴⁸ **JORNAL DO COMMERCIO**, edição de 13 de mai. de 1899, p. 2

consciência do indivíduo”⁴⁴⁹, não podendo a República “tornar-se cientista, impor o dogma científico, privilegiando o exercício de certas profissões”⁴⁵⁰. Esta divergência entre o que afirmava a constituição e a prática de promotores e juízes na Primeira República, explica-se pelo apego teórico de grande parte dos juristas brasileiros às teorias racistas e racialistas da antropologia criminal italiana, tentando fazer prevalecer o positivismo no âmbito penal brasileiro, apesar dos ideais liberais de igualdade “à americana”⁴⁵¹ que pareciam moldar a Constituição de 1891.

A partir desta análise, portanto, percebe-se que o positivismo foi efetivamente a arma utilizada pelo âmbito jurídico brasileiro para a condução da perseguição à diversas práticas culturais, dentre as quais estão as religiosidades afro-brasileiras. Nesse sentido, o recurso ao positivismo da antropologia criminal italiana foi a saída encontrada pelas elites brancas para o cerceamento do universo de possibilidades de especialistas afrorreligiosos na Primeira República. Uma vez que esta corrente criminológica concluía que as tendências para o crime eram determinadas por fatores étnicos ou geográficos, elas eram perfeitas para justificar as necessidades de controle social sobre pessoas negras e suas práticas em tempos pós-abolição. Assim sendo, se os “defeitos”⁴⁵² de pretos e pardos estavam em sua natureza étnica, nem mesmo o liberalismo da legislação republicana seria capaz de torná-los iguais perante a lei, quem dirá permitir que eles exercessem suas práticas profissionais afrorreligiosas do mesmo modo que médicos diplomados, apesar de ser esta a determinação constitucional de 1891.

Yvonne Maggie, que analisou diversos processos originados de acusações contra especialistas religiosos durante o período republicano. O modo como a magia era recebida pelos tribunais é fundamental para a compreensão mais ampla de como as elites enxergavam estas práticas.

A “feitiçaria”⁴⁵³ representava um sério e confuso debate para a elite carioca da Primeira República. Segundo Yvonne Maggie, verifica-se que a cada processo se discutia nos tribunais as práticas mágicas dentro do âmbito de suas intenções benficiares e maleficiares.⁴⁵⁴ Portanto, o discurso institucionalizado pelo aparelho judicial, ao mesmo tempo em que criminalizava as práticas de magia, produzia a defesa intrínseca de sua realidade. Acusados, acusadores,

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ Ibidem.

⁴⁵¹ CARVALHO, 1990, p. 9.

⁴⁵² CHALHOUB, 1996, p. 25.

⁴⁵³ Ibidem.

⁴⁵⁴ MAGGIE, 1992, p. 81.

promotores, advogados e juízes não discutiam a magia em si ou a eficiência de seus resultados. Os debates giravam em torno de saber se o réu ou a ré utilizou ou não a magia para o mal,⁴⁵⁵ mais um exemplo do exercício positivista de hierarquização nos tribunais a despeito da Constituição de 1891.

No entanto, o trabalho de Maggie apresenta aspectos controversos, especialmente no que tange as dinâmicas raciais da sociedade carioca na Primeira República. Nos escritos da autora, as conexões entre o aspecto racial e a “feitiçaria”⁴⁵⁶ – quando aparecem – acontecem de modo coadjuvante. Por exemplo pode-se citar o processo de Manoel Gomes, analisado pela autora. Homem negro, cabo-verdiano, acusado de “feitiçaria”. Segundo Maggie, seu processo é concluído da seguinte maneira:

Resumindo, o juiz branco, da elite carioca, condena o africano negro acreditando em que ele seja feiticeiro. [...] As outras testemunhas dizem que ele é curandeiro, que faz magia benéfica. [...] O cabo-verdiano era preto e não constituiu advogado, o que já lhe dá uma enorme desvantagem, mas sua condenação se explica para além da cor e desproteção. Ele não conseguiu uma estratégia para convencer a todos de que não praticava a magia negra ou que fazia o bem.⁴⁵⁷

A questão que se pretende debater, neste sentido, é o papel das dinâmicas raciais cariocas da Primeira República no estudo da repressão à magia. A prisão de Manoel Gomes, mencionado no trecho acima, aconteceu em 1904.⁴⁵⁸ Lilian Schwarcz apontou em seu livro *O espetáculo das raças*, que desde 1891 circulavam em revistas jurídicas ideias racialistas baseadas na antropologia criminal, especialmente as análises de Cesare Lombroso e Enrico Ferri, que foram recorrentes pelos menos durante as três décadas seguintes.⁴⁵⁹

Existiram discussões acerca de quem teria sido o primeiro autor a colocar a criminologia positivista italiana nos debates jurídicos brasileiros.⁴⁶⁰ Alguns apontam para João Vieira de Araújo, professor da Faculdade de Direito do Recife, devido a estudos publicados em 1884 onde o autor propunha já uma análise da legislação nacional de um ponto de vista mais moderno, como aquele existente na obra de Lombroso. Outros afirmam ser de Tobias Barreto

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem.

⁴⁵⁷ MAGGIE, 1992, p. 77-78.

⁴⁵⁸ Ibidem.

⁴⁵⁹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras. 2005, p. 155-156.

⁴⁶⁰ ALVAREZ, 1996. p. 75-76.

o mérito de introduzir essas ideias no Brasil, devido a uma publicação também de 1884, sobre as categorias de irresponsáveis no campo penal.⁴⁶¹

De todo modo, pode-se dizer que tanto a “reivindicação de pioneirismo no novo campo quanto a busca de reconhecimento internacional cedo se colocaram como importantes elementos de legitimação e distinção entre os pensadores que começavam a trabalhar com as novas teorias”.⁴⁶² Viveiros de Castro, por exemplo, reivindicou para si mesmo o pioneirismo na discussão da antropologia criminal no Brasil enquanto Cândido Mota, no início do século XX, afirmava que seu trabalho teria tido até mesmo a aprovação do próprio Lombroso.⁴⁶³ No entanto, independentemente da via por onde as ideias da Escola Italiana de Criminologia Positivista tenham adentrado o Brasil, o fato é que elas entraram.

De maneira subsequente, não é difícil notar que, a partir da forte presença de teorias racialistas positivistas no âmbito jurídico brasileiro, da tardia abolição da escravatura no Brasil, e dos novos mecanismos de controle, já não mais senhorial mas capitalista-burguês, instituídos no início da República - principalmente sobre a população negra -, dificilmente o aspecto racial não fosse determinante na condenação de especialistas afrorreligiosos através dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890.

Ainda discutindo a obra de Yvonne Maggie, nota-se que a própria autora aponta para a existência de uma perseguição sistemática aos sacerdotes e não exatamente à prática mágica no Brasil. Maggie compara o modo de repressão adotado pelo Estado brasileiro com aquele adotado pelos colonizadores ingleses no Zimbábue.⁴⁶⁴ Através de tal paralelo, percebe-se que a legislação no país africano inibiu entrecruzamentos das ações mágicas com as instâncias jurídicas, proibindo que fossem levadas à justiça acusações de “feitiçaria” naquele país⁴⁶⁵, enquanto que, no Brasil, o processo se deu exatamente no sentido oposto. De acordo com Maggie, “se os ingleses colonialistas visavam suprimir a crença, a elite brasileira, nela emaranhada visava administrá-la satisfatoriamente”⁴⁶⁶. Dessa forma, considerando esta tentativa de gerenciamento da crença na magia e as diferenças na resolução de casos como o de Manoel Gomes – preto, cabo-verdiano – e o de Pedro Leitão – brasileiro, nas palavras de

⁴⁶¹ Op. cit., p. 75.

⁴⁶² Ibidem.

⁴⁶³ Op. cit., p. 76.

⁴⁶⁴ MAGGIE, 1992, p. 32.

⁴⁶⁵ Op. cit., p. 33.

⁴⁶⁶ Ibidem.

Maggie, “talvez seja branco”⁴⁶⁷⁻⁴⁶⁸ – percebemos que talvez não tenha sido a ausência de uma “estratégia para convencer a todos de que não praticava a magia negra”⁴⁶⁹ o principal elemento para a condenação de Manoel Gomes, como propõe Maggie.

Pedro Leitão afirma ser de “profissão espírita”, além de ser comerciante e curar com “água fluídica”.⁴⁷⁰ Manoel Gomes afirma ser “por profissão curandeiro” e que exerce sua profissão por meio de “ervas e água”. Na casa de Manoel Gomes foram encontrados pratos com amendoim e pipoca, além de animais, mas que o cabo-verdiano afirmou serem para uso pessoal. Além disso, Manoel também disse que não dava “nenhum remédio”⁴⁷¹.

É bem verdade que Pedro Leitão foi defendido por um importante advogado do período, enquanto Manoel Gomes fez a própria defesa. No entanto, ao compararmos as duas acusações, percebemos que ambos assumiram o exercício de práticas de cura e também contaram que as realizavam através da utilização de água. Além disso, os dois foram julgados pelo mesmo juiz. Suas principais diferenças, portanto, são: 1) o fato de um fazer sua própria defesa e o outro ter advogado; 2) e o de um ser preto e o outro “talvez branco”; 3) Manoel Gomes foi condenado e Pedro Leitão absolvido sem que nem mesmo chegasse a se discutir o artigo 157 do código penal. O juiz apenas julgou inapropriada a construção do processo de Leitão e decidiu pela inocência dele.

A partir desse grupo de diferenças, a questão que emerge é: se ambos foram julgados pelo mesmo juiz e a legislação brasileira da última década do século XIX tinha brechas tanto para interpretações que condenavam a interferência do Estado em assuntos religiosos (a partir do direito ao livre exercício de todas as profissões, garantido na Constituição de 1891), assim como também possibilitava a condenação de curandeiros e sacerdotes afrorreligiosos (baseada nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890), o que teria feito o mesmo juiz mudar de posição entre os casos de Pedro Leitão e Manoel Gomes senão a diferença étnica entre eles?

A hipótese, portanto, é a de que o Estado brasileiro, através de seus aparelhos repressivos, tivesse alvos mais específicos do que apenas praticantes de magia, mas sim praticantes negros de magia afrorreligiosa. Através do estudo desta hipótese, pode-se compreender outras razões para a perseguição das afrorreligiosidades, que vão além das

⁴⁶⁷ Op. cit., p. 79.

⁴⁶⁸ Em seu processo não constava a sua cor, o que fez a autora supor que fosse branco, dado que nos processos onde os réus são pardos ou negros menciona-se a cor.

⁴⁶⁹ Op. cit., p. 77-78.

⁴⁷⁰ Op. cit., p. 79.

⁴⁷¹ Op. Cit., p. 75.

medidas sanitárias e das tentativas de institucionalização da medicina⁴⁷², evitando que o papel das dinâmicas raciais seja posto em segundo plano frente a questão da tentativa de médicos em monopolizar a cura.

É importante frisar, no entanto, que a atenção às dinâmicas raciais referentes à criminalização do ofício afrorreligioso não nega a existência de uma disputa entre médicos e outros profissionais da cura no Rio de Janeiro da Primeira República, até porque este duelo já foi citado com fontes documentais neste trabalho. Porém, é preciso levar em consideração que as práticas oraculares e de cura afro-brasileiras, não eram apenas religiosidades na Primeira República: elas constituíam as atribuições de uma “profissão”⁴⁷³ altamente racializada⁴⁷⁴, tratando-se de um domínio ou conjunto de habilidades da população negra. Assim, ao observarmos tais nuances de como a “feitiçaria”⁴⁷⁵ era interpretada na Primeira República, veremos que: 1) a história do “feitiço”⁴⁷⁶ é, na verdade, uma história de trabalhadores negros da magia afrorreligiosa; e 2) que a criminalização destes especialistas religiosos pardos e pretos se tratava da perseguição sistemática a indivíduos que praticavam estratégias de escape às formas de trabalho submetidas à lógica de controle senhorial atualizada no pós-abolição.

2.5 A magia afrorreligiosa e seus concorrentes

Na sociologia da religião de Bourdieu, há uma dicotomia crucial entre a noção de “religião” (manipulação legítima do sagrado) e “magia/feitiçaria” (a manipulação profana e profanadora). Esta distinção na obra do sociólogo está relacionada à separação entre os “detentores do monopólio da gestão do sagrado” e os “leigos”. Esse quadro se organiza a partir de uma disputa pelo monopólio da manipulação legítima do sagrado, de tal modo que a instituição derrotada nessa concorrência pode vir a ser considerada religião dominada ou religião invertida/antirreligião. É nesse último estágio da formulação de Bourdieu que nasce o conceito de “magia/feitiçaria”.⁴⁷⁷

⁴⁷² Op. Cit., p. 87.

⁴⁷³ **GAZETA DE NOTÍCIAS**, edição de 16 de jun. de 1891, p. 1; **JORNAL DO COMMERCIO**, edição de 16 de jun. de 1891, p. 2.

⁴⁷⁴ João do Rio definiu a noção de “Feitiço” como “misterioso preparado dos negros”. Ver: DO RIO, 1976, p. 10.

⁴⁷⁵ Ibidem.

⁴⁷⁶ Ibidem.

⁴⁷⁷ BOURDIEU, 2007, p. 43.

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 determinada. Desta maneira, costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* (aqui, equivalente de *vulgar*) e profanadora.⁴⁷⁸

Nesse sentido, parece haver uma contribuição da obra de Bourdieu para o estudo das relações religiosas postas no Brasil em fins do XIX e início do XX, uma vez que tanto instituições seculares, como a medicina científica vinda da Europa, quanto a Igreja Católica pareciam muito preocupadas nesse período com os cultos afrorreligiosos, sobretudo do ponto de vista da perda de adeptos para essas religiosidades de origem africana. No caso dos médicos, embora “os profissionais formados por faculdades de medicina brasileiras”⁴⁷⁹ fossem os únicos “reconhecidos por lei e habilitados para o exercício da profissão”⁴⁸⁰, eles estavam muito longe de alcançar a legitimidade e o prestígio junto à sociedade. Estes profissionais disputavam clientes/pacientes com seus “concorrentes, os quais denominavam ‘charlatães’, que por sua vez gozavam de grande popularidade, contando com a confiança de [...] classes mais pobres e iletradas bem como de membros de grupos de prestígio social.”⁴⁸¹

Embora os representantes da medicina científica não buscassem o monopólio do sagrado, estavam atrás do monopólio da cura, que constitui um dos principais conhecimentos afrorreligiosos no Brasil e também foi um domínio explorado por diversas práticas espirituais perseguidas pelos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. Tamanha foi o esforço da medicina científica para a obtenção do monopólio da cura, que o juiz de Viveiros de Castro do alto de seu sarcasmo, considerou os médicos e seus simpatizantes como religiosos e “idólatras da ciência oficial”⁴⁸². Já no caso da Igreja Católica, observa-se uma participação na disputa pelo “monopólio da gestão do sagrado”⁴⁸³ no discurso de Dom Nery, por exemplo, bispo da diocese

⁴⁷⁸ Ibidem.

⁴⁷⁹ SAMPAIO, op. cit., p. 10.

⁴⁸⁰ SAMPAIO, 2000, p. 10.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² MAGGIE, 1992, p. 102.

⁴⁸³ BOURDIEU, 2007, p. 43.

do Espírito Santo entre a última década do XIX e a primeira do XX. O clérigo se referia a expansão de um culto afro-brasileiro chamado Cabula no Espírito Santo.⁴⁸⁴

“A Cábula”: Houve alguém que disse ser grande e mais prejudicial do que pensamos, a influência exercida pelos africanos sobre os brasileiros. Parece mesmo que muito se tem escrito nesse sentido.

Em certa região de nossa Diocese, tivemos, em nossa última excursão, oportunidade de observar a verdade desse acerto.

Encontramos três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa que nos parece de origem africana.

Nossa desconfiança mais se acentuou, quando nos asseveraram que, antes da libertação dos escravos, tais cerimônias só se praticavam entre os pretos e mui reservadamente.

Depois da áurea lei de 13 de Maio, porém, generalizou-se a seita, tendo chegado, entre as freguesias, a haver para mais de 8.000 pessoas iniciadas.

Bem que esteja agora privada dos elementos mais importantes, que infelizmente possuiu outrora, ainda encontramos crescido número de adeptos.

[...]

Graças a Deus, nosso trabalho não foi inútil. Tivemos a “consolação” de ver centenares de cabulistas abandonarem os campos inimigos e voltarem novamente a N. S. Jesus Cristo, ao mesmo tempo que, de muito bom grado, nos forneciam informações sobre a natureza, fins, etc... da associação, a que pertenciam.

A nosso ver a *Cábula* é semelhante ao *Espiriritismo* e à *Maçonaria*, reduzidos a proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau.⁴⁸⁵

Observa-se então, através da preocupação com o número de adeptos de uma outra religiosidade, a estruturação de uma real disputa pela manipulação monopolizadora do sagrado, especialmente pelo fato de esta outra religiosidade ser considerada um “campo inimigo”⁴⁸⁶ pelo representante da Igreja. No entanto, é curioso chamar a atenção para o fato de que o termo “cabula” - que designa o culto mencionado por Dom Nery - também aparece em periódicos publicados no Rio de Janeiro de fins do XIX, se bem que com um sentido distinto. No dia 31 de março de 1899, foram publicados alguns versos satíricos no jornal Gazeta de Notícias que diziam:

Anda caipora o Sampaio,
Anda caipora o Ferraz,
Se adiante lhe cai um raio,
Outro raio cai-lhe atrás.

⁴⁸⁴ RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 281. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2021.

⁴⁸⁵ Op. cit., p. 281-282.

⁴⁸⁶ Ibidem.

Cai tudo que não espera
Na sua administração
Se faz um inspetor, pudera!
Já se sabe é um ladrão.

A fortuna o desestima,
Queres ver cabula? É ali,
Tudo, tudo cai-lhe em cima,
Só ele não cai... em si.⁴⁸⁷

Os versos satirizam a chefatura da polícia exercida por João Batista de Sampaio Ferraz. O jurista foi o primeiro chefe de polícia da cidade do Rio de Janeiro, nomeado por Deodoro da Fonseca logo após a proclamação da República. Abandonou o cargo em 1890 quando foi eleito deputado federal, mas depois retornou a ele em 1898 permanecendo no cargo até 1900⁴⁸⁸, sendo este interim ao qual a sátira diz respeito. No dia anterior à matéria transcrita acima, tinha sido publicada no jornal Cidade do Rio uma pequena notícia que consegue explicar a sátira. Aparentemente “três famosos detentos”⁴⁸⁹ tinham fugido da cadeia, quando um quarto preso foi “ajudar os operários a tapar o buraco”⁴⁹⁰ e aproveitou para “pôr-se a fresco”⁴⁹¹ também, abrindo caminho para o humor crítico.

No poema satírico publicado pelo jornal Gazeta de Notícias e assinado por “Til”⁴⁹², o uso do termo “cabula” está muito mais próximo à ideia de “azar” do que efetivamente de um culto religioso, como utilizado no texto de Dom Nery. Observa-se, portanto, que o sentido dessa palavra no Rio de Janeiro de fins do século XIX se relaciona com a ideia de caipora/caiporismo. Em uma outra publicação do periódico Cidade do Rio, ainda envolvendo o fantasma do caiporismo que assolava as almas cariocas, o termo “cabula” aparece da mesma maneira:

Há gatunos que têm estrela e há gatunos caipora. Uns e outros não se unem; os caiporas reconhecem a sua inferioridade e fogem dos afortunados, estes temem o contágio da cabula e nunca se metem com aqueles. Os de estrela roubam à vontade, metem-se nas empresas mais arriscadas e se raras vezes a polícia os apanha, a prisão não dura muito, porque a deusa da Fortuna lhes envia logo um habeas-corpus. Os caiporas vivem no xadrez, sem nunca

⁴⁸⁷ GAZETA DE NOTÍCIAS, edição de 31 de mar. de 1899, p. 1.

⁴⁸⁸ LOPES, Raimundo Hélio. Sampaio Ferraz. In: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil. Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro. Disponível em:<<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/FERRAZ,%20Sampaio.pdf>> Acesso em: 08 jan. 2023.

⁴⁸⁹ CIDADE DO RIO, edição de 30 de mar. de 1899, p. 1.

⁴⁹⁰ Ibidem.

⁴⁹¹ Ibidem.

⁴⁹² GAZETA DE NOTÍCIAS, edição de 31 de mar. de 1899, p. 1.

possuírem vintém, seguidos e espionados, esbarrando com o braço feroz da polícia toda a vez que a sua mão estende-se para a rapina[...].⁴⁹³

O trecho acima é parte de uma sarcástica notícia sobre um ladrão desafortunado, que roubou uma joia de valor muito baixo e uma carteira com pouquíssimo dinheiro, tendo ainda a surpresa de - após suas descobertas sobre os baixos lucros do roubo - ser encontrado pela polícia e levado em cana.⁴⁹⁴ Observa-se então que, na citação, o significado do termo “cabula” diferencia-se novamente em relação ao descrito por Dom Nery no Espírito Santo.

O sentido cunhado nas publicações feitas no Rio de Janeiro, aproxima a “cabula” da noção de “caipora/caiporismo”⁴⁹⁵, demonstrando que esta palavra era utilizada como um sinônimo para a ideia de má sorte, com o acréscimo de que - na segunda matéria sobre gatunos fortunados e desafortunados - pode-se perceber ainda a maneira como, mesmo sarcasticamente, vaza no texto o sentido de que a “caipora-cabula” seria algo contagioso no imaginário da Primeira República, de modo tal que os gatunos de boa sorte temeriam o contato com os mais azarados. No entanto, ainda mais relevante é observar como há aqui uma aproximação entre a palavra de origem bantu “Cabula” e a noção de desventura traduzida no Rio de Janeiro como “caipora”, que por sua vez - etimologicamente - refere-se à um “ente fantástico originário da crença tupi [associado] à má sorte e à morte”⁴⁹⁶. Neste sentido, nota-se mais uma pista de que a modalidade de crença na sorte e no azar, frequente praticada no imaginário coletivo carioca,

⁴⁹³ **CIDADE DO RIO**, edição de 28 de abr. de 1899, p. 1.

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ Ver item 2.2 neste capítulo.

⁴⁹⁶ CAIPORA. In: MICHAELIS, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos Ltda, 2023. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/caipora>>. Acesso em: 26 abr. 2023.

estava ligada diretamente à influência cultural de teologias oriundas da África centro-ocidental⁴⁹⁷ que tinham por objetivo a maximização da sorte e da cura⁴⁹⁸.

O primeiro culto [...] é o da Cabula, no norte do Espírito Santo, como vimos, esta é uma área que começou a receber escravos nas décadas logo antes de 1850; portanto, provavelmente contou com um contingente muito significativo de kongo e mbundu.⁴⁹⁹[...]

Como outros estudiosos têm notado, o vocabulário da Cabula atesta claramente um parentesco com a macumba do século XX, que reconhecidamente tem antecedentes centro-africanos. O nome da reunião dos adeptos da Cabula (*engira*) é praticamente o mesmo que o da sessão de macumba (*gira*) descrita por Arthur Ramos na cidade do Rio de Janeiro nos anos 1930. Além disso, o assistente do líder do culto na Cabula (o *Cambone*) tem o mesmo nome que o assistente na macumba de Ramos (*Cambone* ou *Cambonde*).⁵⁰⁰

A Cabula cultivada por negros e brancos de classes sociais diversas na década de 1890, mas considerada um culto de escravos antes da abolição, mostra praticamente todas as características dos Kimpasi [...]

[...] Dados os outros indícios ligando a Cabula aos Kimpasi, “Cabula” pode vir de kimbundu *kúbula* ou kikongo antigo *kûbula* (usado até c. 1750), ambos significando “quebrar”; ou representa a junção do prefixo “secreto” *ca-* com kikongo moderno, *búla* (com significado igual ao do *kûbula* antigo). Em todo caso, o nome se refere à ação do espírito que efetua a posse de seu anfitrião;

⁴⁹⁷ No entanto, apesar de parecer centro-africana a origem da crença na ventura/desventura presente no Rio de Janeiro da primeira república, possivelmente alguns viventes daqueles anos tivessem outras perspectivas sobre a origem desta crença tão profunda na cabula/caipora. João do Rio, por exemplo, explicava de outra forma. Dizia que a crença no “feitiço africano” “é todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da idade média, na pompa de uma ciência que levava à força e às fogueiras sábios estranhos, derramando a loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas.” DO RIO, 1976, p. 10-11. Embora seja possível de fato que formas de catolicismo ou catolicismo popular introduzidas no Brasil pela colonização portuguesa efetivamente tivessem influenciado este tipo de crença na sorte/azar, é muito mais provável que - caso existissem - veias católicas naquela crença, elas tivessem sido introduzidas pelo sincretismo afro-cristão existente na África Centro-Oeste, oriundo da submissão do corpo missionário europeu ao *mani Congo* (título monárquico no reino do Congo) durante a conversão daquele reino ao catolicismo, abrindo caminho para a gestação de uma nova religiosidade que seria a combinação de traços do catolicismo com tradições religiosas locais da África Centro-Oeste, antes mesmo do início do tráfico transatlântico de escravizados, como explica John Thornton. Ver: THORNTON, John K. Afro-Christian syncretism in the Kingdom of Kongo. *The Journal of African History*, v. 54, n. 1, p. 53-77, 2013. Além disso, ao olhar apenas para o século XIX, parece que o número de sujeitos africanos no Brasil durante ao menos a segunda metade do oitocentos foi maior que a de portugueses. Segundo o censo de 1872, entre livres e escravizados, havia 175.440 africanos e 125.803 portugueses, em um total de 382.116 estrangeiros no país. PAIVA, Clotilde et al. Publicação crítica do recenseamento geral do Império do Brasil de 1872. Relatório provisório do Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica (NPHED-CEDEPLAR): **Universidade Federal de Minas Gerais**, 2012, p. 51. Levando em consideração ainda as observações demográficas de Robert Slenes fica mais evidente ainda a origem centro-africana da crença na caipora no Rio de Janeiro. Segundo Slenes “o impacto da cultura kongo e de culturas próximas a ela nas senzalas do Sudeste teria sido especialmente forte no Vale do Paraíba fluminense [...]. Escravos africanos foram trazidos em grande número para essas regiões somente a partir dos anos 1820 e 1830 quando elas ainda eram praticamente desertas. Kongo, mbundu e gente relacionada podem ter formado o núcleo da “geração fundadora” da senzala nessas áreas. SLENES, 2006, p. 285.

⁴⁹⁸ SLENES, 2006, p. 287.

⁴⁹⁹ Op. cit., p. 292.

⁵⁰⁰ Op. cit., p. 296.

em kikongo búla `ntu - literalmente “quebrar a cabeça” ou “quebrar a pessoa” - significa “entrar em transe”. Je suis brisé (“estou quebrado”) diz um homem no Haiti, quando recebe o espírito em um culto de Vodu Loa, descrito nos anos 1930. Trata-se de uma cerimônia que lembra, de acordo com o antropólogo John Janzen, um culto aparentado com o do Kimpasi - o *Lemba* - praticado por grupos na parte setentrional da região dos kongo.⁵⁰¹

Seria a cabula/caipora na publicação de 1899 uma referência a um azar que “quebra”⁵⁰² a pessoa que o carrega? Como Robert Slenes aponta, existem semelhanças no vocabulário da Cabula e naquele utilizado nas macumbas cariocas observadas por Arthur Ramos, o que demonstra mais uma vez que de um jeito ou de outro, seja nas práticas culturais de escravizados vindos do Espírito Santo para o Rio de Janeiro, ou, mais provavelmente, no enorme contingente de centro-africanos desembarcados na corte imperial, os grupos culturais que gestaram a Cabula também deixaram, na cultura carioca, traços daquele culto. Implicaria ainda a associação entre a palavra “cabula” e “caipora”, no discurso de periódicos do Rio de Janeiro, a interpretação - mesmo que nas entrelinhas - de que a “caipora” seria o efeito da ação de um “espírito que efetua a posse de seu anfitrião”⁵⁰³ e que por isso poderia ser contagiosa, do mesmo jeito que pode ser a incorporação de espíritos no culto da Cabula? Ainda como discorre Slenes sobre a estrutura da Cabula no Espírito Santo,

Após uma cerimônia em que o espírito principal que preside o culto (o Santé) entra em alguns dos embandas e iniciandos participantes, alguns destes últimos seguem adiante para adquirir seu espírito-guia pessoal e receber um novo nome. O momento culminante é quando cada um/uma entra no mato com uma vela sem lume, levando nada consigo para acendê-la, e volta com o pavio aceso, e trazendo o nome do “espírito protetor”.⁵⁰⁴

Neste sentido, observa-se que a incorporação do espírito principal no rito iniciático da Cabula possui um sentido positivo, que é o prenúncio da aquisição do espírito-guia pessoal do iniciando - assim como o de um novo nome -, tendo como evidência de sua positividade o fato de a vela voltar do mato acesa, possivelmente representando a luz de seu guia pessoal ou algo semelhante. Além disso, o fato de este espírito recém adquirido ser um “protetor”, também poderia ser um sinal do significado positivo daquela primeira incorporação no rito.

⁵⁰¹ Op. cit., p. 298.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Ibidem.

⁵⁰⁴ Op. cit., p. 297.

Porém, o texto da publicação sobre “gatunos que tem estrela e gatunos caipora”⁵⁰⁵ não foi escrito por um iniciado no culto da Cabula - certamente se tivesse sido, o termo teria outro sentido -, mas sim por um indivíduo que assinava suas colunas no jornal Cidade do Rio como Mário Pardal, pseudônimo de Cláudio de Souza, escritor com publicações também no jornal Gazeta da Tarde. Foi presidente da Academia Brasileira de Letras e um dos fundadores da Academia Paulista de Letras.⁵⁰⁶ Dificilmente estaria o tal Mário Pardal inteirado acerca do significado que tinha, para os iniciandos, o “contágio”⁵⁰⁷ do espírito presidente em um culto da Cabula.

Possivelmente, o tal Mário Pardal não estivesse mencionando a cabula de maneira muito diferente dos autores e jornalistas que descreviam a noção de caipora/caiporismo em outros periódicos cariocas. Neste sentido, o que se observa é a forma com que o uso frequente de noções como azar, má-sorte, desventura, infortúnio e etc., representadas pelas palavras caipora/caiporismo/cabula, revela-se um efeito do transbordamento teológico afrorreligioso que atingiu culturalmente indivíduos que não necessariamente frequentavam estas casas religiosas afro-brasileiras. Naturalmente, este transbordamento também indicava um crescimento, não só da busca por estas práticas espirituais, mas também da difusão da visão de mundo afrorreligiosa – especialmente centro-africana - na sociedade carioca, mesmo no pós-abolição.

Dessa forma, fosse por razões político-econômicas, como as daqueles que perseguiam a magia afrorreligiosa através do positivismo para a manutenção da ordem social capitalista-burguesa após a abolição, ou por razões ligadas ao medo da perda de adeptos à medicina científica ou ao catolicismo para as religiosidades afro-brasileiras, o que se evidencia é a maneira com que grupos, tanto seculares quanto religiosos, tinham enorme interesse na extinção da especialidade afrorreligiosa no mercado da magia carioca. Este ponto, por sua vez, nos leva de volta à casa 3^a da rua Freitas Castro.

Na edição onde foi publicada a terceira matéria da série sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, há um elemento fundamental para o entendimento da participação do *Jornal do Brasil* nas disputas pelo monopólio do sagrado em fins do XIX. Trata-se do dia 16 de abril de 1897, a sexta-feira que antecedeu o domingo de Páscoa daquele ano, também chamada de sexta-feira da paixão.

⁵⁰⁵ *CIDADE DO RIO*, edição de 28 de abr. de 1899, p. 1.

⁵⁰⁶ FARIA, Maraísa. A passos macios e cautelosos, as mãos enluvadas: a primeira recepção de Bom-Crioulo (1895), de Adolfo Caminha. *SOLETRAS*, n. 30, p. 72-89, 2015, p. 80.

⁵⁰⁷ *CIDADE DO RIO*, edição de 28 de abr. de 1899, p. 1.

A primeira matéria daquela edição se chamava “O SACRIFÍCIO DO AMOR” e discorria sobre o significado do sacrifício de Cristo, de maneira muito apaixonada e cristã. Foram publicadas, ao longo das quatro páginas daquela edição, doze matérias de cunho católico, entre pedidos de contribuição para caridade organizada pelo próprio jornal, “em prol desta obra de piedade cristã, [...] no dia de hoje, em que a igreja comemora a morte do Redentor do mundo”, convites de ordens religiosas para missas e o cronograma dos “atos da Paixão do Senhor” em variadas igrejas.⁵⁰⁸ No entanto, uma matéria chamada “Visitação das Igrejas” merece atenção especial.

Noite mística, noite para a crença em que os olhos se comprazem em fitar um céu sem nuvens, com uma lua muito alva e com estrelas pestanejado um brilho sereno e lucido.

Os templos resplandecentes de luzes; desfilar de gente devota na jornada da fé em que concorreu almas císticas, fiéis observadoras das doutrinas de Cristo e em que as imitam indiferentes e céticos, tocados talvez pela magestade do dia ou pelo atropelo do espírito ansioso de refrigério que só a religião pode dar.

Dos subúrbios, dos bairros mais afastados os caminhos de ferro [...] despejavam sobre o centro da Capital os cristãos, de luto, que vinham fazer [a procissão d’] os Sete Passos, à risca, como manda a igreja, sem atropelo, sem confusão, embora ardessem todos do mesmo sentimento respeitoso de religião e fé.

A catedral, magnífica de círios, fazendo salientar dos altares a beleza dos ornatos, beleza muda pela tristeza que imprimiam os nichos cerrados; São Francisco de Paula, templo majestoso, regurgitante de poro e de calor; Capuchinhos, S. Pedro, S. Bento, S. José, Carmo, Lagoa, Glória, S. Gonçalo, Santa Efigênia, S. Domingos de Gusmão, Lampadosa, Penitência, Terço, Espírito Santo, Misericórdia e tantas outras, tiveram as suas portas abertas e aí se realizaram as cerimônias assistidas pela concorrência numerosa; o lava-pés, procissão e exposição do Santíssimo Sacramento, ofício de trevas, missas solenes e sermões pelos nossos mais distintos oradores sagrados.

E pela noite velha quando a turba delicia-se à claridade de uma lua cheia de amor e de idílios, os fiéis sentiam-se satisfeitos, levando nos lábios o nome de Cristo, que cada vez mais repercute nos corações dos bons, parecendo-nos até que de ano para ano mais aumenta o número de fiéis.

Felizes os que ainda têm fé!⁵⁰⁹

Nitidamente, a partir deste artigo, que não conta com assinatura alguma, observa-se o ponto de vista elogioso da redação do *Jornal do Brasil* em relação às tradições católicas, exercendo assim o papel de apoiador do catolicismo na disputa pelo monopólio do sagrado na Primeira República. Além disso, parece ainda haver uma contradição entre o trecho em que o

⁵⁰⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁰⁹ Ibidem.

narrador afirma ter a impressão de que “ano para ano mais aumenta o número de fiéis”⁵¹⁰ católicos, ao passo que também diz que “felizes os que ainda têm fé!”⁵¹¹. Neste sentido, vê-se que possivelmente o aumento do número de católicos não passava mesmo de uma impressão, já que o uso da palavra “ainda”⁵¹² na afirmação sobre os que “têm fé”⁵¹³ demonstra na verdade uma diminuição da crença – ao menos católica - naqueles tempos. A questão que emerge é: estaria o periódico realizando uma crítica à visão de mundo demasiadamente scientificista que conduziu os primeiros anos da República brasileira? Ou seria uma crítica aos “espíritos fáceis que se entregaram à sórdida especulação de curandeiros e cartomantes”⁵¹⁴, como o *Jornal do Brasil* citava os clientes e membros da casa de Papai Félix e Vovó Tomasia?

Mais um exemplo da existência de uma disputa, pela legitimidade no campo religioso carioca da Primeira República, fica explícito quando se analisa o lugar do espiritismo nos periódicos e na legislação da República. Pode-se compreender, através do Código Penal de 1890, a posição que ocupava o espiritismo na estrutura das relações de forças simbólica da República, dado que o artigo 157 proibia explicitamente “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, [...] para inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”⁵¹⁵. Isto demonstra como, em fins do XIX, tanto o espiritismo quanto as afrorreligiosidades eram compreendidas como práticas igualmente inferiores e não legítimas. Até mesmo no trecho já citado do texto de Dom Nery sobre a Cabula, ele afirma ser esta religiosidade “semelhante ao *Espiritismo* e à *Maçonaria*, reduzidos a proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau”⁵¹⁶.

A desqualificação sofrida, semelhantemente, pelo espiritismo e pela magia afrorreligiosa, não se deu apenas no Espírito Santo. Em 22 de outubro de 1900, no Rio de Janeiro, publicava o *Gazeta de Notícias* uma matéria intitulada “FEITIÇARIA E DESORDENS”⁵¹⁷, onde o autor afirmava que “a feitiçaria é uma espécie de espiritismo... não o querem assim os espíritas, mas é a verdade. O gênero é vasto e tem muito que se lhe divida, tanto que ninguém sabe ainda onde irá parar”⁵¹⁸. Essas aproximações, entre o complexo das

⁵¹⁰ Ibidem.

⁵¹¹ Ibidem.

⁵¹² Ibidem.

⁵¹³ Ibidem.

⁵¹⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁵¹⁵ BRASIL. Código Penal dos Estados Unidos do Brazil. Decreto nº847 de 11 de outubro de 1890. Artigo 159. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>. Acesso em: 14 nov. 2021.

⁵¹⁶ RODRIGUES, 2010, p. 282.

⁵¹⁷ **GAZETA DE NOTÍCIAS**, edição de 22 de out. de 1900, p. 1.

⁵¹⁸ Ibidem.

afrorreligiosidades⁵¹⁹ e o espiritismo, desagradavam as organizações espíritas desde a promulgação do Código Penal de 1890, que criminalizou igualmente os dois tipos de crenças religiosas com o artigo 157. Em um texto publicado no ano de promulgação daquela lei penal, a União Espírita já expunha sua posição a respeito.

[...] O espiritismo tem preocupado a mente dos maiores vultos acalados pela humanidade.

Se é assim - e se, em nosso tempo vemos os Crookes - os Wallace - os Gibier - os Flammarion - os Victor Sardou - os Zoellner - os Victor Hugo - os Lincoln - os Olinda - os Abaeté - os José Bonifácio - e mil outros nomes tão distintos e tão considerados como estes procurarem, nas práticas espíritas, a solução dos problemas da nova ciência, parecerá incrível que ainda haja um homem ilustrado ou com pretensões a isto, que se anime a rebaixá-la, em documento oficial, ao nível da magia e da feitiçaria!

Vale isto por elevar-se este tal à altura de qualificar aquelas notabilidades na ordem dos feiticeiros: espíritos fracos – alrazados [sic] e dolosos!

Foi o que, sem nenhuma cerimônia, ousou praticar o incumbido de organizar o nosso código penal que o governo provisório desacertadamente aceitou, em nome da República dos Estados Unidos do Brasil! [...]⁵²⁰

Essa indignação espírita em relação às palavras do Código Penal de 1890, nos auxilia a entender a maneira pela qual tanto as religiosidades afro-cariocas quanto o espiritismo se encontravam na posição de “religião inferior” ou “dominada”⁵²¹ dentro da “estrutura das relações de força simbólica”⁵²² da República, porém com uma distinção simples entre as duas: o espiritismo seria uma “religião inferior e contemporânea, logo, profana [...] e profanadora”⁵²³, enquanto a magia afrorreligiosa ocuparia o lugar de “uma religião inferior e antiga, logo *primitiva*”⁵²⁴.

Apesar de a magia afrorreligiosa, o espiritismo kardecista, a cartomancia e outras práticas litúrgico-curativas terem sido postas no mesmo caldeirão repressivo do Código Penal de 1890, na prática existiam diferenças muito concretas entre as dinâmicas sociais que organizavam tanto estas correntes de pensamento religioso/mágico, quanto a perseguição a elas, a começar pelas distinções de classe. Exemplo nítido disso é a maneira com que as reações

⁵¹⁹ DO RIO, 1976, p. 10.

⁵²⁰ *O PAIZ*, edição de 02 de nov. de 1890, p. 2.

⁵²¹ BOURDIEU, 2007, p. 43.

⁵²² BOURDIEU, 2007, p. 43-44.

⁵²³ Ibidem.

⁵²⁴ Ibidem.

espíritas, em relação à repressão exercida pelo artigo 157 da lei penal de 1890, encontravam espaço para se manifestarem em jornais de grande circulação.

No texto citado, publicado pela União Espírita no jornal *O Paiz*, o autor expressa seu entendimento de que a “magia”⁵²⁵ e a “feitiçaria”⁵²⁶ estariam em um patamar muito abaixo do qual deveria estar o espiritismo. Bourdieu é útil pra traduzir este fenômeno, ao afirmar que “a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeito relegar os antigos mitos ao estado de magia ou de feitiçaria”⁵²⁷. Desse ponto de vista, é possível compreender que a estratégia espírita para adquirir legitimidade no campo religioso, e fazer cessar os efeitos do artigo 157 do Código Penal de 1890, era tentar inferiorizar outras práticas litúrgicas em suas publicações. Em uma outra publicação também de 1890:

AO SR. MINISTRO DA JUSTIÇA

Isto com efeito, sucedeu no que se refere ao espiritismo. Os arts. 157 e 158 que se acham no capítulo - *Dos crimes contra a saúde pública* - são a mais evidente prova de que seu autor desconhece, por completo, o assunto sobre que legislou. [...]

Ora, essas múltiplas coisas, que se acham baralhadas no mesmo artigo, são entre si tão dissonantes, tão antinômicas, que sua confusão traz à memória a cediça frase dos velhos mestres que outrora professavam filosofia: *ignoratio elenchi*.

O espiritismo, Sr. Ministro, é a mais completa negação de todas as superstições: ele as combate como a mais poderosa causa do atraso do espírito humano, ele afirma que só deve acreditar naquilo que a observação, iluminada pelos processos científicos modernos, pode verificar como aquisição certa para o patrimônio dos conhecimentos.

Para a demonstração da verdade daquele asserto bastar-nos-ia citar páginas de algumas das imortais obras do emérito discípulo de Pestalozzi, o célebre filósofo Denizart Rivail, mais conhecido pelo pseudônimo Allan Kardec.⁵²⁸ Mas, como este só nome é um espantalho para os que não leem aquilo que as preconcebidas ideias próprias rejeitam, lançaremos mão de argumento de outra ordem.

Há no mundo científico um nome notável, muito conhecido entre os físicos, entre os químicos e entre os astrônomos modernos, nome que se fez nos laboratórios e na imprensa especial pelas muitas descobertas com que enriqueceu a ciência; os processos com que chegou a suas afirmações são só os experimentais; referimo-nos ao célebre William Crookes. Pois bem querendo a autoridade de seu nome universalmente respeitado, dar um golpe de mestre no espiritismo, que já fazia então o arruído de hoje, ele mandou fazer aparelhos próprios a verificação de certas práticas espíritas; as suas experiências, que se prolongaram por dois anos, e que confirmaram os assertos

⁵²⁵ *O PAIZ*, edição de 02 de nov. de 1890, p. 2.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ BOURDIEU, 2007, p. 44.

⁵²⁸ *JORNAL DO COMMERCIO*, edição de 2 de dez. de 1890, p. 4.

dos livros especiais, tornaram-se clássicas. Ora será possível que apoie superstições o que é confirmado por experiências de laboratório?

[...]Propositalmente citamos só nomes de sábios universalmente conhecidos e habituados aos trabalhos de laboratório, para que mais se não confunda espiritismo com quaisquer práticas de feitiçaria.

Comprovadas, por experiências tão rigorosamente científicas, como por exemplo as que demonstram ser a água uma combinação de dois gases, comprovadas a existência dos espíritos e sua ação sobre as pessoas e as coisas, decorrerão consequências variadas, que cada dia mais se alargam; consequências que se referem já aos deveres morais cuja prática coloca os espíritos em tais ou quais condições na vida espiritual, já às leis da física psíquica, em virtude das quais atuam os espíritos uns sobre outros ou sobre a matéria, já finalmente às relações dos homens em sociedade.

Dai vem que conforme os gostos, inclinações e aptidões pessoais entregam-se às práticas do espiritismo: 1º, os que encaram pelo lado moral ou melhor, religioso; 2º os que encaram pelo lado puramente científico; 3º, os que encaram pelo lado sociológico;

A qual destas três classes pretende atingir o artigo do código que pune as práticas do espiritismo?⁵²⁹

Tendo sido a crença espírita inferiorizada ou dominada nas relações de força simbólica de fins do XIX, os espíritas desejavam deixar esta posição através da contribuição à deslegitimação da magia afrorreligiosa e de práticas afins no campo religioso carioca, principalmente recorrendo à caracterização do espiritismo enquanto prática “científica” para aproximar-lo aos ideais positivistas que, como demonstrado, imperavam no âmbito jurídico brasileiro da Primeira República.

Porém, na publicação do Jornal do Commercio citada acima, observa-se uma possível ligação com o comentário de Dom Nery, que associava o espiritismo à cabula e à maçonaria.⁵³⁰ Como afirma o autor do texto, em defesa da crença espírita, o nome de Kardec era um “espantalho para os que não leem aquilo que as preconcebidas ideias próprias rejeitam”⁵³¹. Nesse sentido, é provável que houvesse um certo preconceito por parte das elites brasileiras, em relação ao espiritismo, por conta de conexões como aquela estabelecida pelo bispo da diocese capixaba. Isto explicaria a razão pela qual o espiritismo, embora de origem europeia, branca e letrada, tivesse sido criminalizado no mesmo artigo que outras práticas como a magia afrorreligiosa. Possivelmente, a igreja católica tenha tido então a maior responsabilidade na formação deste discurso depreciativo da prática espírita.

⁵²⁹ Ibidem.

⁵³⁰ RODRIGUES, 2010, p. 281-282.

⁵³¹ **JORNAL DO COMMERCIO**, edição de 2 de dez. de 1890, p. 4.

CAPÍTULO III: O PAPEL DOS JORNAIS, REDES DE PROTEÇÃO E O GIRO DA MESA

3.1 Duas perspectivas sobre o “Feitiço”: semântica e semântico-cronológica

“N'lele ansômpa ka utominanga makinu ko”
“Não se pode dançar confortavelmente em um cobertor emprestado.”
African Cosmology of the Bantu-Kôngo,
de Kimbwandênde Kia Bunsenki Fu-Kiau

A compreensão das palavras, utilizadas no discurso das fontes que se analisa, é um importante aspecto da análise historiográfica, para que através dela seja viável perceber que lugares ocupam os autores dos discursos. Koselleck aponta para a maneira com que a relação entre história social e história dos conceitos é, profundamente, análoga ao diálogo entre consciência e existência.⁵³² A existência, portanto, de uma sociedade exige que haja conceitos comuns, por sua vez, baseados em sistemas sociais.⁵³³ Dessa maneira, considerando o estabelecimento de relações entre a história dos conceitos e história social, a presença de um vocábulo em textos publicados por jornais indica que tal conceito encontra uma correspondência semântica no seu leitor. Além disso, a existência de uma multiplicidade cronológica no aspecto semântico dos tempos históricos, torna possível que um mesmo conceito se revele um projeto para o futuro ou um apontamento sobre certa ideia de passado, a depender de sua cronologia semântica.⁵³⁴ Neste sentido, é preciso analisar a utilização dos termos “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira”, sob duas perspectivas: uma semântica e outra semântico-cronológica.

Do ponto de vista semântico, João do Rio definiu em 1904 o termo “Feitiço” como “misterioso preparado dos negros”⁵³⁵ e distinguiu os especialistas afrorreligiosos de outras categorias:

Há no Rio magos estranhos que conhecem a alquimia e os filtros encantados, como nas mágicas de teatro, há espíritos que incomodam as almas (...), há bruxas que abalam o invisível (...), mas nenhum desses homens, nenhuma

⁵³² KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006, p. 97.

⁵³³ Op. Cit., p. 98.

⁵³⁴ Op. Cit., p. 101.

⁵³⁵ DO RIO, 1976, p. 11.

dessas horrendas mulheres tem para este povo o indiscutível valor do Feitiço, do misterioso preparado dos negros.⁵³⁶

Neste sentido, portanto, vê-se que “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira” são categorias muito bem delimitadas, sobretudo racialmente, dentro do mercado da magia no Rio de Janeiro da Primeira República. Por outro lado, não seria difícil atestar isto apenas com uma observação do conteúdo das matérias que carregam estes termos nas páginas dos periódicos do período. Quando se soma o significado racial dos termos “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira” às conclusões de Maggie acerca da utilização do termo “feitiçaria” nos tribunais da Primeira República - enquanto uma forma de diferenciar os tipos de magia e definir aquele capaz de produzir malefícios⁵³⁷ -, observa-se que o uso destes termos para os contemporâneos de Papai Félix e Vovó Thomasia designava uma capciosa associação entre “negritude” e “magia maleficente”, como se uma ideia fosse intrínseca a outra. Por este motivo, considero crucial uma separação entre as noções de “magia” e “feitiçaria” no Rio de Janeiro da Primeira República. O objetivo desta distinção é evitar a reprodução de relações racistas de poder no trabalho historiográfico. Afinal, como enfatizou Mãe Bernardina, uma sacerdotisa afrorreligiosa no início do século XX⁵³⁸, na casa dela não se praticava “feitiçarias”⁵³⁹, mas sim a religião dos “pretos minas”⁵⁴⁰. Em regiões centro-africanas também, o termo “feitiçarias” estaria relacionado à causa de malefícios à saúde.⁵⁴¹ Dessa forma, evidencia-se o quanto problemático é a continuidade do uso deste termo, de maneira generalizante, para designar práticas e cultos das religiosidades afro-brasileiras em trabalhos historiográficos.

Por essa razão, decidi utilizar neste trabalho a palavra “magia” enquanto categoria aproximada ao sentido que possui em sociedades da África Ocidental, já que muito das tradições afro-brasileiras vieram de lá. De acordo com Amadou Hampâté Bâ, em sociedades daquela região, “magia” pode expressar uma forma de manipulação totalmente legítima do sagrado, tratando-se de um elemento religioso e organizador da vida social,⁵⁴² no mesmo sentido que “religião”⁵⁴³ para sociedades europeias.

⁵³⁶ DO RIO, 1976, p. 11.

⁵³⁷ MAGGIE, 1992, p. 24.

⁵³⁸ POSSIDONIO, 2020, p. 187.

⁵³⁹ Ibidem.

⁵⁴⁰ Ibidem.

⁵⁴¹ Ibidem.

⁵⁴² BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 167-212, 2010. p. 173.

⁵⁴³ Ver BOURDIEU, 2007.

As religiosidades afro-brasileiras constituem uma vastíssima gama de cultos e práticas. As agências de sacerdotes e sacerdotisas da magia afrorreligiosa no Rio de Janeiro assumiram variadas formas, tanto no pós-abolição quanto na escravatura. Elas se revelaram como recursos estratégicos capazes de viabilizar a efetivação da liberdade, seja no sentido da conquista da subsistência, seja na luta por espaços de sobrevivência física, cultural, epistêmica e espiritual. Desse modo, tratá-las historiograficamente como “feitiçaria”, para além da citação das fontes, é um perigo que compromete o papel político da história de evitar a reprodução das relações de poder existentes nos períodos históricos analisados. Sendo assim, voltemos às fontes.

O *Jornal do Brasil*, além de possuir afeições pelas práticas católicas⁵⁴⁴, também tinha boas relações com as ideias de avanço e modernização⁵⁴⁵ que moldaram as primeiras décadas da República brasileira. Prova disso é a maneira com que o primeiro texto da série de reportagens sobre Papai Félix e Vovó Thomasia trata a crença nas práticas afrorreligiosas como uma espécie de arcaísmo, um resquício de tempos longínquos. Eis aqui o aspecto cronológico-semântico do uso dos termos “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira”.

Parece que queremos voltar ao século XV, quando os mágicos, as feiticeiras, os adivinhos penetravam desde o miserável tugúrio do camponês até os palácios dos príncipes, desde as montanhas em que os pastores entoavam os seus cantos rústicos e supersticiosos até aos paços [...], em que os soberanos mandavam ler o seu futuro no meio das orgias dos festins ou desciam às sombras trágicas das alamedas para escutarem a revelação terrível dos seus destinos ou de suas casas. [...]

Segredavam-se então os ritos fantásticos das ciências ocultas. Passavam de boca em boca receitas salvadoras. E nos fundos arcabouços, sob as muralhas frias dos castelos, nas moradas ocultas nas florestas, ia-se ouvir a voz misteriosa desses tétricos augúrios.

Os mágicos eram então pintados sob um aspecto horrífico e medonho; mas metamorfoseavam-se em monstros pavorosos ou se encantavam em figuras tentadoras.

Não só tinham o poder descortinar o futuro ou mudar a sorte dos desgraçados mas davam a vida eterna, a felicidade suprema, curando os males incuráveis, dissipando as dores fundas que dilaceravam os corações.

Aqui, entre nós, são sabidos e muitas vezes têm sido denunciados pela imprensa fatos criminosos que tiveram por elemento principal a ignorância e a superstição dos espíritos fáceis que se entregaram à sórdida especulação de curandeiros e cartomantes.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁴⁵ ALVAREZ, 1996, p. 78.

⁵⁴⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

No trecho supracitado, verifica-se a maneira como a crença na magia afrorreligiosa era compreendida, em fins do século XIX, como fruto da “ignorância e [...] superstição de espíritos fáceis”⁵⁴⁷, desejosos de um retorno aos modos de condução da vida espiritual existentes em séculos anteriores. Assim, na ótica da imprensa antimagia, a “feitiçaria/feitiço”⁵⁴⁸ tratava-se de uma espécie de arcaísmo, um resquício de um tempo já ultrapassado. É curioso notar também que, nesta mesma publicação, insinua-se a existência de um desejo, nos clientes de casas afrorreligiosas, pela volta de tempos nos quais “mágicos, feiticeiras, [e] os adivinhos penetravam desde o miserável tugúrio do camponês até os palácios dos príncipes”⁵⁴⁹. Porém este não passava de mais um ledo engano gerado pelas ideias de avanço e modernização⁵⁵⁰ que entraram em voga na República, embebidas nas noções de progresso e cientificismo. Talvez, o autor da matéria tenha sido infeliz na escolha do verbo “voltar”⁵⁵¹, pelo simples fato de que o tempo da magia não tinha passado no Rio de Janeiro de 1897. Indivíduos dos mais diversos grupos sociais continuavam “indo buscar [...] a sorte”⁵⁵² nos conhecimentos da magia afrorreligiosa.

3.2 Estratégias e redes de proteção afrorreligiosas

Na primeira vez que o jornalista infiltrado tentou adentrar a casa 3A da rua Freitas Castro, não teve sucesso algum. Pelo contrário, deu de cara com um mecanismo de defesa,⁵⁵³ que possivelmente era comum naquele contexto, devido à criminalização rigorosa que as práticas religiosas conduzidas naquela casa sofreram na Primeira República.⁵⁵⁴ Chegando à rua Freitas Castro, sendo guiado pelo homem de “fisionomia expansiva”⁵⁵⁵, o representante do *Jornal do Brasil* encontrou logo a casa 3A: tratava-se de uma casa “baixa e acaçapada, de porta e janela, pintada de roxo-terra”⁵⁵⁶, onde encontrava-se um “pretinho nu, muito magro e muito sujo, de cerca de seis anos, deixava-se tostar ainda mais aos raios abrasadores do sol, muito

⁵⁴⁷ Ibidem.

⁵⁴⁸ Ibidem.

⁵⁴⁹ Ibidem.

⁵⁵⁰ ALVAREZ, 1996, p. 78.

⁵⁵¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁵² DO RIO, op. cit., p. 10.

⁵⁵³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁵⁴ Ver item 2.4 no segundo capítulo.

⁵⁵⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁵⁶ Ibidem.

debruçado sobre o peitoril, a sacudir os bracinhos secos e tinhosos”⁵⁵⁷. Quando primeiro interrogou se ali residia o “seu Félix”⁵⁵⁸, o menino “balbuciou, espantado”⁵⁵⁹ que ali não morava ninguém com aquele nome. Em seguida se aproximou para ouvir o diálogo uma “mulatinha, muito viva e de feições delicadas, esbelta rapariga que costurava em um sofá junto à janela”⁵⁶⁰. Ela confirmou as palavras da criança.

Possivelmente a moça era Maria, chamada de “porteira do antro-misterioso”⁵⁶¹ na matéria do dia 20 de abril de 1897. O menino devia ser Juvencio⁵⁶², um dos filhos de Apolinária. Porém algumas questões ainda aparecem: seriam eles sanguíneos de Papai Félix ou Vovó Thomasia? Seriam membros do culto religioso praticado por aqueles sacerdotes? Será que eles moravam na casa? Caso sim, será que ao menos Maria pagava de alguma forma por aquele teto ou viveria ali por caridade dos donos da casa? Caso não morassem lá, o que faziam na casa na ausência de Papai Félix? Estariam vigiando a casa de possíveis batidas policiais ou jornalistas investigativos disfarçados, como o representante do *Jornal do Brasil*? Vê-se que os sacerdotes e sacerdotisas afrorreligiosos, participantes daquele ilegal mercado, desenvolviam estratégias a fim de evitar o acesso dos sujeitos antimágia às suas casas. Pelo demonstrado nas fontes, estes corpos estranhos ao meio afrorreligioso, como o jornalista infiltrado, deviam ser facilmente identificáveis a partir de seu vestuário, cor, modo de falar, e etc. O jornalista apenas conseguiu uma resposta diferente daqueles dois quando mencionou o seu Eugênio, cuja história ouviu das mulheres na casa do homem de “fisionomia expansiva”.⁵⁶³

- Pois eu vinha consultar o Papai Félix. A senhora não imagina como estou sofrendo de azar. Foi seu Eugênio que me mandou aqui, aquele que ele curou outro dia.

- Ah! Sim... disse a moça, mudando de tom. O Papai não está aí: foi fazer um serviço em Paula Mattos.

Venha de noite que ele já deve estar aí.

O nosso auxiliar retirou-se e de novo juntando-se com o seu oficioso informante, desceu com ele até a rua do Visconde de Itaúna onde se separaram.⁵⁶⁴

⁵⁵⁷ Ibidem.

⁵⁵⁸ Ibidem.

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁶² Ver item 1.2 no primeiro capítulo.

⁵⁶³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁶⁴ Ibidem.

Seria a negação, acerca da residência de Papai Félix, um hábito quando se suspeitasse da pessoa interessada em saber onde o sacerdote morava? Ou seria apenas algo que estava acontecendo naquele momento, talvez devido à alguma desavença recente com um cliente insatisfeito que pudesse colocá-lo em perigo?

No dia 20 de abril de 1897, a publicação do *Jornal do Brasil* apresentava o ocorrido com o homem que andava “há dois anos mais ou menos [...] aborrecido da vida”⁵⁶⁵ quando foi procurar Papai Félix. Caso a insatisfação deste sujeito tivesse se repetido com outro cliente de maneira similar, em alguma data próxima àquela em que o jornalista infiltrado foi procurar Papai Félix pela primeira vez, poderia justificar a negativa dada por Juvencio e Maria, de que “seu Félix”⁵⁶⁶ não residia ali.

Há dois anos mais ou menos andava aborrecido da vida, e tudo para mim era desagradável, enquanto estivesse bem empregado em uma confeitoria desta capital, assaz conhecida.

Pessoa da minha intimidade disse-me que isso era feitiçaria.

Eu não acreditei; mas, tantas instâncias fizeram, dizendo-me que havia um preto, de nome Félix, perfeito curandeiro, que resolvi mandá-lo chamar à minha casa.

Já o senhor deve calcular qual foi minha entrevista com ele.

Afinal pediu-me linha preta, agulhas, velas de cera, cinza de fogão e fitas de diversas cores, para principiar o trabalho.

Fechei a porta da rua.

Principiou então por acender as velas de cera, desenrolar o carretel de linha preta, enquanto que fazia todos os assistentes andar pela casa. [...]

Sr. Redator, dias depois estava eu suspenso do meu emprego e chorando [o][...] que dei em pagamento.

Mais tarde ele apareceu-me em casa pedindo mais [...] para o resto do serviço. Dei-lhe tremenda corrida, em vez de dinheiro pedido.

Continuei suspenso por espaço de seis meses e esta foi a fortuna que me deu o tal Papai Félix.

Nunca julguei que achando-me aqui há 35 anos fosse tão facilmente iludido.⁵⁶⁷

Talvez devido a casos como estes, aquelas lideranças religiosas também buscassem desenvolver estratégias que pudessem envolver um círculo mais amplo de pessoas do que aquele existente no interior do “templo”⁵⁶⁸. Esta possibilidade revela uma atuação comunitária em casas afrorreligiosas, que poderia se inscrever no transbordamento interpessoal das casas de

⁵⁶⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁶⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁶⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁶⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

culto, envolvendo geograficamente a rua onde a casa estivesse localizada ou até mesmo a região, de maneira tática. Evidencia-se isto na formação de redes de proteção e vigilância que poderiam ser justificadas de quatro formas: 1) pela crença compartilhada na religiosidade praticada na casa afrorreligiosa - o que confirmaria a ideia de uma dimensão comunitária daquela fé no entorno da casa -, 2) pelo pagamento monetário a vizinhos em troca de serviços de vigilância ou proteção, 3) pelo pagamento em serviços religiosos a estes mesmos sujeitos, ou até 4) pelo medo dos vizinhos de uma represália metafísica, devido à crença nos poderes sobrenaturais daqueles especialistas afrorreligiosos, já que mesmo se os moradores adjacentes às casas afrorreligiosas não fossem participantes dos cultos praticados nelas, eles eram testemunhas oculares do fluxo de clientes ali visitantes. Observa-se isto, por exemplo, no trecho da série de reportagens quando o guia do repórter decide se esconder ao chegar perto da casa do sacerdote. Por se tratar de um ex-cliente de Papai Félix, o “cicerone”⁵⁶⁹ temeu ser reconhecido.

Com mais estes importantes dados, deixou-se depois o nosso representante à mercê de seu guia providencial, que sob um sol abrasador, conduzia-o ao longo do canal do Mangue até o S. Diogo; e daí, atravessando para o lado oposto, atravessaram ambos o Campo de Marte, voltaram o novo gasômetro e chegaram afinal à almejada rua de Freitas Castro.

É ali, junto aquele estábulo, disse o companheiro do nosso auxiliar.

E ocultou-se para não ser visto da casa aludida, pois que afirmava ele que o feiticeiro possuía uma *pólicia secreta* que era temida e respeitada em todo o bairro. A rua deserta e pouco edificada, mesmo de dia, apresentava um aspecto temeroso. Mal calçada, cheia de fossos e de barracos, proporcionava grande dificuldade ao trânsito.⁵⁷⁰

Seria este serviço de guarda voluntário? Seriam eles empregados de Papai Félix ou membros daquela casa religiosa? Seria a função desta “pólicia secreta”⁵⁷¹ proteger a casa das batidas policiais, desinformando representantes dos grupos antimágia daquela sociedade, como tentaram fazer Juvencio e Maria? Seria ainda para proteger a casa de clientes insatisfeitos (como aquele que estava “bem empregado em uma confeitaria”⁵⁷² até realizar um trabalho com Papai Félix) e que, possivelmente, indignavam-se com a falta de ação da polícia para vingar seus gastos com o trato espiritual?

⁵⁶⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁷⁰ Ibidem.

⁵⁷¹ Ibidem.

⁵⁷² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

É preciso lembrar que, após a descoberta de que o homem de “fisionomia expansiva”⁵⁷³ se considerava uma “vítima daquele tratante”⁵⁷⁴ [Papai Félix], e da “amistosa conversação”⁵⁷⁵ que fez o repórter conquistar a confiança dele, o ex-cliente de Papai Félix – que serviu de guia para o repórter - instruiu o representante do *Jornal do Brasil* “nos mais minuciosos detalhes e na maneira mais segura de sair-se bem da espinhosa empreitada que lhe fora confiada”⁵⁷⁶. Neste caso, se o “cicerone”⁵⁷⁷ se preocupava com a segurança do jornalista, é porque este de fato poderia correr perigo caso a tal “polícia secreta”⁵⁷⁸ o descobrisse enquanto um infiltrado. Após alguns dias de publicação da série sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, o representante do *Jornal do Brasil* parece ter tido o seu primeiro contato com a tal guarda que vigiava a movimentação em torno da casa 3A da rua Freitas Castro.

O nosso repórter que se incumbiu da exploração deste fato, foi durante toda a tarde de ontem seguido por dois possantes negros que a distância de quinze a vinte passos o acompanharam [...].

Julgamos que são pagos por alguém, pois que em todas as casas de comércio em que o nosso representante entrou estiveram eles também.

Só a noite na rua do Ouvidor em frente ao Café do Rio, foi que conseguiu desnorteá-los.

Que desejarão eles?⁵⁷⁹

Pelo fato de o nome do repórter não ter sido mencionado ao longo da série, e, portanto, não ser possível rastreá-lo e descobrir os fins que ele levou após aquela matéria, é improvável que se descubra com exatidão o que desejavam aqueles dois homens negros, que o seguiram “mesmo a lugares distantes do centro da cidade”⁵⁸⁰. No entanto, é possível conjecturar que aquilo tenha sido uma forma de intimidação àquele jornal - representado pelo repórter - por tentar fazer explodir, em abril de 1897, uma intensificação da campanha antimágica que estava em vigor desde a promulgação do Código Penal de 1890, fazendo com que fossem atingidos também sacerdotes protegidos pela influência de clientes ou conhecidos seus, como era o caso de Vovó Thomasia e Papai Félix.⁵⁸¹

⁵⁷³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁷⁴ Ibidem.

⁵⁷⁵ Ibidem.

⁵⁷⁶ Ibidem.

⁵⁷⁷ Ibidem.

⁵⁷⁸ Ibidem.

⁵⁷⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 22 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸⁰ Ibidem.

⁵⁸¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

Pode-se dizer que a estratégia de intimidação realizada pelos “dois possantes negros”⁵⁸² - possíveis membros da tal “polícia secreta”⁵⁸³ foi muito bem sucedida, pois dois dias depois da perseguição ao jornalista infiltrado, o *Jornal do Brasil* encerrou a série, desistindo de pressionar a polícia a agir em favor da prisão dos especialistas religiosos que atendiam na rua Freitas Castro. O repórter teve este contato com a “polícia secreta”⁵⁸⁴ de Papai Félix e Vovó Thomasia no dia 21 de abril. Já no dia 24 daquele mês, os dois sacerdotes religiosos tinham evaporado das páginas de jornais. Teria sido devido a ação intimidadora daqueles “dois possantes negros”⁵⁸⁵?

Segundo a publicação do dia 20 de abril de 1897, O *Jornal do Brasil* sabia onde estavam escondidas membras daquela casa afrorreligiosa e publicou essa informação. Um dia antes de a “polícia secreta”⁵⁸⁶ de Papai Félix e Vovó Thomasia entrar em ação na perseguição ao repórter, a edição daquela folha dizia que “se o sr. delegado da 12^a [...] quiser dar-se no incômodo de deter [...] Vovó Thomasia, Rosa [...] e Maria [...], terá unicamente que entender-se com o seu colega da 15^a, visto que elas se acham em um prédio da rua Conde do Bonfim [...]”⁵⁸⁷.

Possivelmente, esta foi a publicação responsável pela decisão de intimidar o periódico com os dois “possantes negros”⁵⁸⁸. Também no dia 19 de abril, o *Jornal do Brasil* dizia que “nenhuma providência mais deu o sr. delegado da 12^a circunscrição no sentido de ser preso o terrível feiticeiro, que, segundo nos informam, está bem oculto”⁵⁸⁹. No dia 17 de abril, teriam sido intimados “alguns moradores da rua Freitas Castro e outras pessoas que ainda se achavam em casa de Papai Félix [...] a comparecer na delegacia a fim de serem inquiridas; isto. Porém, não passou de intimação”⁵⁹⁰.

Esse esforço do *Jornal do Brasil* em pressionar a polícia a agir em favor da prisão dos praticantes de magia afrorreligiosa residentes na casa 3A da rua Freitas Castro, possivelmente levou aqueles líderes a ativarem suas redes de proteção já que, embora a polícia tenha ido à

⁵⁸² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 22 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸⁴ Ibidem.

⁵⁸⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 22 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 22 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁸⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁹⁰ Ibidem.

casa de Papai Félix no dia 14 de abril⁵⁹¹ (mesmo dia da primeira publicação da série), aquela visita não teve grandes efeitos. Segundo a matéria do dia 16 de abril:

[...] Ora, como o resultado da diligência policial fosse nulo, os adeptos do Papai hão de julgar, por mais este fato, que verdadeiramente o Papai Félix é poderoso, pois chega até a fazer com que a polícia não penetre no recinto sagrado das funções por meio de seus feitiços.⁵⁹²

Fosse “por meio de seus feitiços”⁵⁹³ ou não, Papai Félix e Vovó Thomasia deviam mesmo ser poderosos, já que pessoas da casa 3A da rua Freitas Castro e vizinhos foram à “12^a delegacia da circunscrição, a fim de serem inquiridas”⁵⁹⁴, porém estes sujeitos “não depuseram [...] e voltaram para casa enquanto que Papai Félix, Vovó Thomasia e demais cúmplices acham-se [...] sobre a proteção de pessoas que os farão escapar das garras da polícia”.⁵⁹⁵

No entanto, é curioso apontar para o fato de que Vovó Thomasia - estrela das manchetes daquela série de reportagens sobre “cenas de feitiçaria”⁵⁹⁶ junto de Papai Félix -, até o terceiro dia das investigações do jornalista infiltrado, encontrava-se desaparecida das publicações.⁵⁹⁷ A sacerdotisa só apareceu, efetivamente, na publicação do dia 18 de abril de 1897 quando foi descrita a realização do primeiro “curativo”⁵⁹⁸. A publicação dizia que “na sala de jantar palestravam diversas mulheres e quando o [infiltrado] saiu foi-lhe apresentada pelo ajudante França, e por ordem do feiticeiro, a célebre vovó Thomasia”⁵⁹⁹. Além dessa citação, mais uma referência foi feita a Vovó Thomasia na publicação do dia 19 de abril de 1897:

À cabeceira da mesa achava-se o Papai Félix sentado e com um pano branco amarrado na testa, dois bancos, uma cama com colchão, em que estava assentada a rainha, fitas verdes, raízes e um espelho pequeno na mão do Papai Félix. [...]

[...] disse ele para a rainha (a vovó Thomasia): diga agora os banhos como são. Disse-me ela: o senhor toma nove banhos de guiné miúdo, do seguinte modo: bote duas bacias, uma vazia e outra com o banho, ponha-se dentro da vazia e vá tirando da cheia o cozimento de guiné, pondo em cima de si, sem nunca apanhar mais a água. Feito isso, deite três moedas de vintém no banho e ponha na rua.⁶⁰⁰

⁵⁹¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁹² Ibidem.

⁵⁹³ Ibidem.

⁵⁹⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 20 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁹⁵ Ibidem.

⁵⁹⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁹⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁵⁹⁸ Ibidem.

⁵⁹⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁰⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

A partir deste trecho é possível observar a importância de tratada Vovó Thomasia naquela casa afrorreligiosa. Além de a sacerdotisa ser a única pessoa que dava instruções junto de Papai Félix durante as consultas, o próprio termo utilizado por indivíduos antimágica para se referir a ela na imprensa demonstra a pompa pela qual ela devia ser tratada naquela casa afrorreligiosa: “rainha”⁶⁰¹.

No entanto, com o desenrolar da série sobre aqueles, é possível observar que, além dos conhecimentos litúrgicos que Vovó Thomasia devia ter – como demonstrado na instrução do banho de ervas e que justificariam a sua importância frente aquele grupo de afrorreligiosos -, um outro elemento também contribui para a “rainha” como integrante fundamental da casa da rua Freitas Castro. Na publicação do dia 19 de abril, era transcrita uma segunda carta do missivista que enviou a primeira denúncia ao *Jornal do Brasil*, da qual a série de reportagens foi originada. O autor dizia que, “para poder melhor”⁶⁰² convencer-se “da verdade”⁶⁰³, ele havia se dirigido “à casa do Papai Félix” para uma consulta.⁶⁰⁴ Nesta carta, o denunciante afirma que o sacerdote era “protegido (por intermédio da vovó Thomasia) por um cavalheiro distinto”⁶⁰⁵ residente na Tijuca, que havia acabado de chegar “da Europa”⁶⁰⁶, o que aponta para a agência de Vovó Thomasia como a razão pela qual aquele conjunto de religiosos não tinha sido preso ainda, como o *Jornal do Brasil* pressionava a polícia a fazer. Neste sentido, crível é que possivelmente foram as relações, negociações e táticas daquela sacerdotisa no “jogo cotidiano da política e do trabalho”⁶⁰⁷ que possivelmente garantiram a segurança daquele grupo afrorreligioso.

3.3 O papel dos jornais no triângulo mágico de poder

Na própria série de reportagens sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, verifica-se que a investigação *in loco* realizada pelo infiltrado deve ter durado aproximadamente dez dias, devido ao intervalo entre o recebimento da carta e a data da primeira publicação, quando o Jornal dava

⁶⁰¹ Ibidem.

⁶⁰² Ibidem.

⁶⁰³ Ibidem.

⁶⁰⁴ Ibidem.

⁶⁰⁵ Ibidem.

⁶⁰⁶ Ibidem.

⁶⁰⁷ RIOS; MATTOS, 2004, p. 188.

a entender que já tinha recolhido as informações que seriam publicadas ao longo dos nove dias seguintes.⁶⁰⁸ Todas aquelas publicações foram realizadas na primeira página de cada edição e sempre com o mesmo título:

PAPAI FÉLIX

Novo Juca Rosa

VOVÓ THOMASIA & C.

Cenas de feitiçaria⁶⁰⁹

Embora aquela folha e a República brasileira unissem-se no objetivo de perseguição às afrorreligiosidades, se distinguiam - em parte - no que dizia respeito às razões para esta cruzada. Enquanto a legislação republicana, recém proclamada, se propunha a deixar em segundo plano as concepções metafísicas de religiosidade e orientava a sua perseguição às práticas afrorreligiosas a partir de princípios elitistas, que intentavam realizar a manutenção da ordem social burguesa - através da atualização dos métodos de controle das “classes pobres/perigosas”[e negras] em uma sociedade pós-abolição -, vê-se que para o *Jornal do Brasil* havia uma razão a mais: aquela instituição se colocava nos arredores das disputas pelo monopólio do sagrado a favor do catolicismo,⁶¹⁰ o que explica a construção da figura de Papai Félix não apenas como um “resquício de um outro tempo”⁶¹¹ mas como uma “crapulosa criatura”⁶¹², quase diabólica. Observa-se no início da matéria publicada no dia 18 de abril que, não apenas construía-se ao longo do texto a imagem de um monstro tenebroso que vivia em um “cubículo nojento e infecto”⁶¹³, como também a imagem do jornalista infiltrado como heroico investigador destemido e obstinado a proteger a “consciência”⁶¹⁴ de seus leitores contra as “especulações” de especialistas religiosos como Papai Félix e tantos outros que abundavam e que possuíam “a mais espantosa clientela”⁶¹⁵.

Noite sem luar. O céu profundo, constelado, abria-se sobre os morros da cidade, e as grandes sombras descendo pelos matagais cerrados das encostas,

⁶⁰⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁰⁹ Ibidem.

⁶¹⁰ Ver o item 2.5 no segundo capítulo.

⁶¹¹ Ver o item 3.1 neste capítulo.

⁶¹² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁶¹³ Ibidem.

⁶¹⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁶¹⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

contrastavam com as ruas habitadas e iluminadas pela luz frouxa, avermelhada, dos combustores mal dispostos de espaço a espaço.

O canal do Mangue; nas águas turvas e coalhadas, tinha o aspecto tenebroso de asfaltite. E o Campo de Marte, escuro e solitário, bem podia deixar que o crime e o vício vagassem impunemente como os fantasmas noctâmbulos das florestas fabulosas.

O representante do Jornal do Brasil, entretanto, afrontava aquelas perigosas solidões.

Não lhe passavam pelo espírito preocupado suspeitas nem apreensões: o medo de ser assaltado por algum bandido sedento ou o pânico que as trevas levantam nas almas fracas e temerosas.

Dominava-lhe o cérebro a ideia fixa, inabalável, de bem servir aos leitores do Jornal do Brasil, ao povo, enfim, que estava sendo vítima do pior de todos os especuladores, daquele que assalta a bolsa, arruinando a consciência, com abusões perniciosas, fazendo da superstição uma arma perigosa e mortífera, pervertendo o coração dos tímidos e destruindo a saúde dos fortes com as práticas grosseiras da mais degradante feitiçaria.⁶¹⁶

Os jornais da Primeira República falavam sobre casos de magia afrorreligiosa com muita frequência e se aproveitavam do alvoroço que os termos “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira” pareciam causar no público. Contava a publicação do dia 17 de abril sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, que a série de matérias tinha gerado um número alto de cartas das “vítimas do feiticeiro”⁶¹⁷, contando ao *Jornal do Brasil* “peripécias importantes”⁶¹⁸ envolvendo membros da casa da rua Freitas Castro.⁶¹⁹ As matérias daquele dia e dos seguintes tentavam agitar o público ainda mais, não apenas através do texto, mas também com a materialidade das “cenas de feitiçaria”⁶²⁰. Vê-se isto ainda na publicação do dia 17, quando se prometia “talvez [...] expor [...] três objetos enfeitiçados”⁶²¹ que o jornalista infiltrado “conseguiu trazer como prova das façanhas do Papai Félix”⁶²².

Provavelmente tendo alavancado as vendas da edição do dia 18 de abril, no dia 19 a publicação sobre o “célebre preto conhecido por papai Félix”⁶²³ e a “preta vovó Thomasia”⁶²⁴ informava estarem expostos ao público, no saguão do escritório daquela folha, “três objetos enfeitiçados, oferecidos pelo feiticeiro ao representante do *Jornal do Brasil*”.⁶²⁵ Talvez isto

⁶¹⁶ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁶¹⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁶¹⁸ Ibidem.

⁶¹⁹ Ibidem.

⁶²⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶²¹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁶²² Ibidem.

⁶²³ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶²⁴ Ibidem.

⁶²⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

tenha se dado com o objetivo de fidelizar o público, que após ter contato com aqueles itens “enfeitiçados”⁶²⁶, fosse se interessar em comprar as edições seguintes daquela folha que carregassem a manchete sobre Papai Félix e Vovó Thomasia na capa. Ainda na publicação do dia 19:

Como prometemos, publicamos hoje mais algumas informações sobre todos estes negócios de feitiçaria.

Na carta abaixo transcrita confirma-se as informações colhidas pela nossa reportagem, que ainda continua a trabalhar com todo o afã a fim de descobrir os mistérios da vida de Papai Félix. [...]

Eis as cartas a que nos referimos:

À redação do Jornal do Brasil - Constante leitor do Jornal do Brasil, tendo dirigido há dias uma carta que mereceu as honras de publicidade sobre as práticas de feitiçaria do já hoje célebre Papai Félix, vendo que essa folha tomou o interesse que o caso exigia, interesse que a polícia nunca tomou, [...], venho de novo relatar-vos mais o que sei e presenciei depois de escrever-vos. Para poder melhor convencer-me da verdade, dirigi-me à casa do Papai Félix, e chegando ali, fui recebido por uma crioula, que me fez entrar para a sala de visitas.

Já lá estavam mais de quatro moças com crianças esperando a consulta. Momentos depois, saíram do interior da casa duas mulheres, que me pareceu terem ido consultar ao Papai Félix.

Entraram depois as moças, e assim foi indo até me tocar a vez.

Chegada essa, fui introduzido em um quartinho entre a sala de jantar e a cozinha, onde tinha uma mesinha com duas grandes imagens, uma outra pequena, uma lamparina, uma bacia com água, uma faca de ponta, uma vasilha com breves e outras bugigangas. À cabeceira da mesa achava-se o Papai Félix sentado e com um pano branco amarrado na testa, dois bancos, uma cama com colchão, em que estava assentada a rainha, fitas verdes, raízes e um espelho pequeno na mão do Papai Félix.

Do santo mais pequeno raspava-se a cabeça e se punham os detritos na vela, e nos grandes, se enterrava a faca pela cabeça à proporção que todos rezavam. Da vela tirou o Papai Félix um pedaço, que colocou em cima d'água na bacia; feito isso e outras tantas coisas que impossível é descrever, disse-me: o senhor tem muito azar em cima de si; tem até osso; eu lhe faço o trabalho por 200\$. Mandou-me tirar a camisa, apertou-me o peito e de momento fez cair um pedaço de osso na bacia com água, cobrindo incontinentemente com o vinho de uma garrafa que me fez mandar comprar, assim como uma vela, um metro de fita verde, além de 10\$ que me exigiu para apagar a vela que estava acesa na mesa. Paguei ainda mais 2\$ que me foram exigidos para botar o osso fora (*o azar*). Terminada a consulta do Papai Félix, disse ele para a rainha (a vovó Thomasia): diga agora os banhos como são. Disse-me ela: o senhor toma nove banhos de guiné miúdo, do seguinte modo: bote duas bacias, uma vazia e outra com o banho, ponha-se dentro da vazia e vá tirando da cheia o cozimento de guiné, pondo em cima de si, sem nunca apanhar mais a água. Feito isso, deite três moedas de vintém no banho e ponha na rua.

Eis o que comigo se passou e que com pureza da verdade vos conto: [...].

⁶²⁶ Ibidem.

Pessoa que morou muito tempo junto a essa casa conta coisas de arrepiar cabelos; [...].

Um desses dias, botou o santo (como dizem eles) em uma rapariga, que perdeu os sentidos e ficou doente.

Essas raparigas são [i] por Papai Félix, e dizem elas: Papai Félix é o homem que tem o poder nas mãos; alcança o que quer.

[...] Lá vê-se uma pobre dessas raparigas à morte, sem médico, como já vos denunciei.

Se entenderdes melhor averiguar, podeis mandar informa-vos das seguintes pessoas:

(Segue uma grande lista de nomes com a indicação das respectivas moradas, nomes que não destinamos por enquanto, à vista de certas diligências que ainda necessitamos fazer.)⁶²⁷

Como observa-se, o autor da carta-denúncia dirigiu-se à casa de Papai Félix, como cliente, após a primeira missiva que enviou ao *Jornal do Brasil*, e fez questão de mandar outro texto ao jornal informando o que havia visto desta vez. Por quê tamanho afinco por parte deste indivíduo em expor Papai Félix, Vovó Thomasia e a casa deles? Quem seria o autor desta carta? Nota-se que pelo fato de nem Papai Félix e nem Vovó Thomasia terem demonstrado reconhecer aquele homem, autor da carta-denúncia e que agora estava ali visitando a casa denunciada, aquela deveria ser a primeira vez do sujeito frente a frente com os sacerdotes afrorreligiosos. Não poderia ser um filho da casa insatisfeito ou um desafeto do “afamado feiticeiro”⁶²⁸ ou da “célebre Vovó Thomasia”⁶²⁹, pois nestas possibilidades, eles provavelmente o reconheceriam, fazendo com que o indivíduo pensasse duas vezes antes de se expor indo até a casa da rua Freitas Castro. Deduz-se isto pelo fato de que, por alguma razão - medo dos poderes metafísicos de Papai Félix ou de sua “pólicia secreta”⁶³⁰ – o autor da carta-denúncia desejava manter o anonimato⁶³¹ na primeira missiva enviada ao *Jornal do Brasil*.

Como o leitor ou a leitora deve se lembrar, no primeiro capítulo mencionei o trágico acontecimento da morte de uma criança na farmácia Sebastiani (possivelmente filha da primeira ajudante de Vovó Thomasia⁶³²)⁶³³, que a carta-denúncia publicada no dia 14 de abril associava

⁶²⁷ Ibidem.

⁶²⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁶²⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 18 de abr. de 1897, p. 1.

⁶³⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁶³¹ O nome do autor da carta-denúncia não foi revelado na matéria do dia 14 e nem nas seguintes, o que demonstra duas possibilidades: ou ele não assinou a carta enviada ao Jornal do Brasil ou pediu anonimato, já que na publicação de outra carta transcrita ao longo da série, o jornal divulgou o nome do autor. Por que não teria então publicado o nome logo do principal missivista? Ver **JORNAL DO BRASIL**, edição de 21 de abr. de 1897, p. 1.

⁶³² Ver item 1.2 no primeiro capítulo.

⁶³³ Ver item 1.2 no primeiro capítulo.

à Papai Félix e suas práticas.⁶³⁴ Segundo o autor da carta, aquela criança estava em tratamento com o sacerdote, quando, “por verem-na muito ruim levaram à botica Sebastiani”⁶³⁵ onde veio a falecer, no Estácio de Sá.⁶³⁶ No dia 16 de abril, contava a publicação do *Jornal do Brasil* que:

Ávido, porém, de obter alguma luz sobre os fatos delituosos de que possuía as denúncias e com o faro perscrutador da reportagem moderna, o nosso representante não quis perder o tempo, e dirigiu-se à farmácia Sebastiani, à rua Estácio de Sá.

Ao penetrar no estabelecimento, recebeu-o um cavalheiro alto, corpulento, de bigodes bastos e cabelos castanhos.

- É o senhor o proprietário desta farmácia? Interpelou o recém-chegado com tom intrigante.

- Por que me faz essa pergunta?

- É que desejava colher certas informações, que até certo ponto interessam à sua casa.

- À minha casa?! E quem é o senhor para [i] interrogar-me? Interrompera o negociante bruscamente, como quem justamente se sentia revoltado pelo modo inesperado com que era interpelado.

- Venho em nome do Jornal do Brasil.

- Ah! bem; porque não o disse logo? Estou às suas ordens.

O nosso enviado catão leu-lhe o tópico da carta que anteontem publicamos, no qual se relatava, entre outros, o fato de haver uma criança que estava submetida ao tratamento do feiticeiro, falecida quase repentinamente ali na sua farmácia.

O negociante confirmou a denúncia que nos fora transmitida, adiantando mais que a criança fora ali mesmo examinada pelo conhecido clínico dr. Castro Peixoto, que imediatamente prescreveu-lhe a medicação, que infelizmente não aproveitou à doente, que expirou enquanto se preparava as fórmulas.

Um menino que se achava ao lado e que parecia algum praticante, confirmava tudo que o farmacêutico narrava, [i] certos incidentes e lembrando outros.

Nessa ocasião, dava ali consultas o dr. Ferreira Neves, que, segundo disseram ao nosso auxiliar, nada sabia do ocorrido [...].

Soube mais, no correr da entrevista, que, pelas imediações da farmácia, abundava os curandeiros e feiticeiros e que todos têm a mais espantosa clientela.⁶³⁷

A partir destes dados então, é provável que o autor da carta - e visitante misterioso da casa da rua Freitas Castro - não tivesse sido o dono da farmácia Sebastiani, pois este levantaria suspeita em Papai Félix e Vovó Thomasia, que certamente tinham ciência de que eram concorrentes daquela botica nos negócios de cura naquela região. Além disso, o misterioso autor da carta fez aquela visita⁶³⁸ aos sacerdotes após ter enviado a primeira carta ao *Jornal do*

⁶³⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶³⁵ Ibidem.

⁶³⁶ Ibidem.

⁶³⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁶³⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

Brasil, portanto depois do falecimento da criança, o que mais uma vez faria aqueles especialistas religiosos o reconhecerem e desconfiarem dele, já que àquela altura eles já teriam ciência da repercussão que a morte na farmácia poderia criar, principalmente por envolver médicos e farmacêuticos que tinham interesse em expor às autoridades e à imprensa a casa da rua Freitas Castro, se aproveitando daquele óbito.

Através desta linha de raciocínio, parecem sobrar três possíveis autores para a carta-denúncia: o rapaz que estava junto do proprietário da farmácia Sebastiani, quando o repórter foi até lá colher informações; o Dr. Castro Peixoto que socorreu a criança naquela ocasião; e o Dr. Ferreira Neves que “nessa ocasião, dava ali consultas”⁶³⁹.

O rapaz, “que parecia algum praticante”⁶⁴⁰ auxiliador na botica Sebastiani seria reconhecível para os membros da casa da rua Freitas Castro, da mesma forma que o proprietário daquela farmácia, por possivelmente ter presenciado o falecimento, já que confirmava “tudo que o farmacêutico narrava”⁶⁴¹; o Dr. Peixoto foi quem socorreu a criança na farmácia Sebastiani e, portanto, também seria reconhecível se fosse se consultar com Papai Félix e Vovó Thomasia; no entanto, o Dr. Ferreira Neves é citado na matéria do dia 16 de abril como o médico que atendia naquela farmácia, mas que “nada sabia do ocorrido”⁶⁴². Ora, como isto seria possível, trabalhar em um lugar e não saber sobre uma morte neste ambiente? Estaria o dono da farmácia e o seu auxiliar tentando proteger Ferreira Neves de alguma forma? Por que razão? Não parece ter sido esta uma escolha do jornal, pois se a intenção fosse esconder a identidade do médico não faria sentido citá-lo na matéria. Por que então o farmacêutico e o estagiário tentaram evitar que o repórter procurasse o Dr. Ferreira Neves? Teria este médico se negado a atender a criança que estava junto daquele grupo de “feiticeiros” (integrantes da sua concorrência naquela região)? Caso tenha sido este o ocorrido, confirmaria a hipótese de que Ferreira Neves foi o autor da carta-denúncia, pois era o único sujeito na farmácia capaz de ter tomado conhecimento daquele falecimento – pelo fato de ali trabalhar -, sem ter sido visto pelos membros da casa da rua Freitas Castro, que ali estavam às voltas com a criança enferma, portanto, não sendo reconhecível posteriormente quando foi àquela casa afroreligiosa, se consultar com Vovó Thomasia e Papai Félix.

⁶³⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁴⁰ Ibidem.

⁶⁴¹ Ibidem.

⁶⁴² Ibidem.

Já a tentativa do farmacêutico e seu ajudante de proteger Ferreira Neves, dizendo que ele “nada sabia do ocorrido”⁶⁴³ e recomendando que o repórter fosse “entender-se pessoalmente com o Dr. Peixoto”⁶⁴⁴, explica-se no fato de que abundavam “pelas imediações da farmácia [...] os curandeiros e feiticeiros”⁶⁴⁵, e que todos tinham “a mais espantosa clientela”⁶⁴⁶, demonstrando então a possível formação de uma aliança entre o farmacêutico, o estagiário e o médico Ferreira Neves para tentar desarticular a casa da rua Freitas Castro, diminuindo seus concorrentes no mercado da cura carioca. Neste sentido, a “campanha” conduzida pelo *Jornal do Brasil* contra Papai Félix, Vovó Thomasia e os “filhos da casa”⁶⁴⁷ não passou de um instrumento na mão de opositores que representavam a medicina científica e buscavam o monopólio da cura naquela região.

No entanto, isto não anula a agência daquela folha na perseguição aos membros da casa da rua Freitas Castro, pois, como vê-se na matéria do dia 15 de abril (segundo dia de publicações sobre Papai Félix e Vovó Thomasia), o *Jornal do Brasil* – além de associar-se ao catolicismo na disputa pela monopolização do sagrado em fins do XIX - afirmava que “nada, pois escapará a crua verdade com que o *Jornal do Brasil* irá descarnando esses tristíssimos sucessos”⁶⁴⁸ e que enquanto “órgão do povo”⁶⁴⁹, acreditava que aquela era “uma campanha que muito há de concorrer para o saneamento moral da nossa sociedade”⁶⁵⁰, aproximando-se do ideal republicano de moralização da vida social⁶⁵¹, mesmo que isto não passasse de uma estratégia para vender mais jornais para aquela elite republicana, sedenta por moralizar-se enquanto nação através da ideia de modernidade. Isto deduz-se pela observação de que, além de aproximar-se politicamente do pensamento republicano, aquela folha também afirmava na mesma publicação que imporia “o mais acentuado método”⁶⁵² à “exposição, afim de que o público conheça todas as audácia e todos os sacrifícios de que é capaz o *Jornal do Brasil* para bem servi-lo”⁶⁵³, mais uma vez tentando estabelecer-se como instituição heroica da modernidade republicana na cruzada contra a magia. Assumir ou colocar-se neste papel de chamar atenção da polícia para

⁶⁴³ Ibidem.

⁶⁴⁴ Ibidem.

⁶⁴⁵ Ibidem.

⁶⁴⁶ Ibidem.

⁶⁴⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 17 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁴⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁴⁹ Ibidem.

⁶⁵⁰ Ibidem.

⁶⁵¹ Ver item 2.3 no segundo capítulo.

⁶⁵² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁵³ Ibidem.

práticas ou condutas ilegais não era uma característica apenas daquela folha. Outros periódicos também se referiam a essa tarefa de maneira muito altiva. Uma matéria publicada no periódico *O Paiz*, em 7 de agosto de 1895, dizia:

ROUBOS E FURTOS

Vamos andar um pouco, leitores, pelo dia criminal de ontem[...].

A nossa passeata pelos esconderijos do crime é meramente narrativa, feita a galope de noticiário apressado, vendo tudo num golpe de vista, como *touristes* [turistas], olhando da vidraça de um comboio rápido as paisagens que passam celeremente como vultos.

Que nos importa a nós sabermos que Antonio bateu uma carteira como manifestação de um caso patológico ou que João é chefe de uma quadrilha de ladrões porque descente em linha direta de Fra Diavolo⁶⁵⁴ ou de outro salteador célebre, de alta linhagem.

O nosso dever é constatar e registrar os fatos com a maior naturalidade, como eles se passaram, sem por nem tirar uma vírgula.

A nossa intenção é dar a ler ao Dr. chefe de polícia e seus auxiliares a lista diária das proezas da gatunice que vai alastrando contagiosamente, concorrendo para isso os focos de infecção moral que por aí vivem com a tolerância dos encarregados da sanificação moral e social da cidade, tais como as tavolagens, os cosmoramás e outras manifestações criminosas do vício.

Mau ou bom grado, as autoridades hão de ler-nos para, em centenas de casos observarem ora a inépcia, ora a cumplicidade dos seus agentes inferiores e jogarem algumas vezes em suas diligências com os dados que possamos fornecer devidos à agudeza, à perspicácia da nossa reportagem que, em alguns casos, tem o faro de um *rossignol* ou de um Javert⁶⁵⁵, esses perdiçeiros da accidentada e misteriosa vida criminal de Paris, um real outro ideal. [...]⁶⁵⁶

Na matéria transcrita acima, falava-se sobre outros crimes que não envolviam práticas religiosas. No entanto, de um jeito ou de outro, é difícil dizer se era verdadeira a intenção dos jornalistas de “dar a ler ao Dr. chefe de polícia e seus auxiliares a [...] gatunice que vai alastrando contagiosamente”⁶⁵⁷. À medida que este discurso se repetia nas matérias criminais em periódicos de fins do XIX e início do XX, ele já se assemelhava muito mais como uma parte de um formato de narrativa clichê estruturada para causar alvoroço e chamar a atenção de seus leitores, muito mais do que da polícia ou dos encarregados da “sanificação moral e social da cidade”⁶⁵⁸. Por fim, o que parecia mesmo é que os periódicos fingiam escrever para alertar delegados e chefes de polícia, enquanto na verdade estavam mais interessados no frisson

⁶⁵⁴ Guerrilheiro napolitano nascido no século XVIII.

⁶⁵⁵ Inspetor de polícia no romance *Os miseráveis* (1862), de Victor Hugo.

⁶⁵⁶ **O PAIZ**, edição de 7 de ago. de 1895, p. 2.

⁶⁵⁷ Ibidem.

⁶⁵⁸ Ibidem.

causado por manchetes como a que abriu todas as reportagens da série sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, que carregavam palavras como “feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira”⁶⁵⁹ ou termos afins; enquanto isso, baseado no “grande número de clientes de todas as posições” que afluíam para casas como aquela na rua Freitas Castro, parece-me que os leitores daquele jornalismo alvoroçante, igualmente dissimulavam-se fingindo consumir aquele tipo de notícia sobre casas de dar fortuna para saber em que pé estava a “degradação dos costumes”⁶⁶⁰ ou os absurdos contra os quais a polícia não tomava “providências”⁶⁶¹, quando na verdade aproveitavam a leitura daquelas matérias para se informar sobre os nomes e endereços, enchendo-se de esperanças de solucionar de maneira milagrosa e efetivamente mágica seus problemas cotidianos. Instigavam-se assim a visitar aqueles e aquelas especialistas religiosos, na esperança de resolver questões amorosas, de saúde ou de pura e simplesmente falta de sorte.

O *Jornal do Brasil* não escondia o orgulho do trabalho investigativo e nem o frisson causado por aquela manchete, que além de trazer o termo “feitiçaria” - cuja semântica racializada já foi discutida aqui - trazia também uma comparação com o afamado Juca Rosa na tentativa de ativar a memória do público acerca daquele sacerdote. Era a prova cabal que a magia afrorreligiosa alvoroçava os corações cariocas, literalmente, só de ouvir falar. Começava assim a segunda matéria da série sobre Papai Félix e Vovó Thomasia:

PAPAI FÉLIX

Novo Juca Rosa

VOVÓ THOMASIA & C.

Cenas de feitiçaria

A interessante narrativa que, sob os títulos acima, começou a publicar o Jornal do Brasil, causou, como era de esperar, a maior sensação no espírito público, que se revelou logo em uma ansiedade extraordinária para conhecer os pormenores escandalosos dessas cenas de magia, nas quais figuraram como protagonistas pessoas do mais alto conceito e das mais elevadas posições.⁶⁶²

É importante frisar um paradoxo aqui: o empreendimento de lembrar o público acerca de Juca Rosa, não faria muito sentido se efetivamente o objetivo dos periódicos fosse chamar a

⁶⁵⁹ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁶⁰ Ibidem.

⁶⁶¹ Ibidem.

⁶⁶² **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

atenção das autoridades para auxiliar na extinção daquelas práticas mágicas, das quais o Pai Quibombo se tornou um símbolo duradouro desde os tempos do Império. Por outro lado, faz todo sentido a tentativa de ligar Papai Félix à imagem de Rosa se o intuito maior fosse criar o frisson e alavancar as vendas da maneira que só o nome de um sacerdote afrorreligioso conhecido por todos e todas, estampado na primeira página do periódico, poderia fazer. Imagine o choque em ler numa manchete de jornal aquele nome que provavelmente só se falava para outra pessoa aos sussurros, ou ao ver a “alucinação de uma dor ou da ambição”⁶⁶³ de alguém próximo que precisasse de ajuda espiritual para resolução um problema grave. Imagine ainda, cara leitora ou leitor o choque dos antigos clientes, satisfeitos com os serviços do Pai Quibombo, ao saber da existência de um novo sacerdote sendo comparado com ele? Seria este tão bom quanto Rosa? Seriam os preços mais interessantes? Será que alguém que conheço já o visitou? Caso sim, como descobrir como foi? Não seria bem visto perguntar abertamente sobre a relação de alguém com sacerdotes afrorreligiosos. Caso eu não conheça ninguém que já o tenha visitado, seria seguro ir até a casa da Rua Freitas Castro?

Estas são todas perguntas que permeiam a construção do universo de possibilidades existente entre a fonte histórica - a série de reportagens - e o impacto que ela causou naqueles clientes satisfeitos da magia afrorreligiosa, pois eles hão de ter existido. Senão qual seria a explicação para a continuidade da especialidade afrorreligiosa no mercado da magia por tantos anos? O que explicaria a permanência de indivíduos nas casas de dar fortuna enquanto membros daqueles cultos? Certamente o medo do poder mágico dos líderes da casa pode sim ter sido uma razão em muitos casos, mas teria sido este tipo de opressão - presente na hierarquia de cultos religiosos afro-brasileiros - a causa única para a continuidade de todos os indivíduos que chegavam até aqueles sacerdotes e sacerdotisas para resolverem problemas pessoais e acabavam se tornando auxiliares daqueles especialistas religiosos no atendimento de outros clientes?

Indubitavelmente, muitos sujeitos que iam à procura dos serviços afrorreligiosos comercializados no mercado da magia voltavam decepcionados com a falta de resultados ou por exemplo com os valores exigidos em dinheiro. Estes clientes insatisfeitos possuíam um acesso muito fácil ao trombone antimagia (que eram os jornais), suas cartas eram muito bem recebidas pelo redator do *Jornal do Brasil*, por exemplo. Relembro a publicação daquela folha

⁶⁶³ DO RIO, 1976, p. 11.

em que se afirmava ter sido a partir de uma “carta-denúncia”⁶⁶⁴ que se iniciou a investigação sobre os acontecimentos na casa 3A da rua Freitas Castro.

No entanto, por falar nas cartas recebidas pelo *Jornal do Brasil*, sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, um detalhe não ficou nítido acerca da carta-denúncia, provavelmente escrita pelo Dr. Ferreira Neves: por que razão o médico não optou por assumir publicamente a autoria daquela carta, já que ele poderia dessa forma chamar para si a atenção da elite republicana sequiosa pela modernização científica da nação? Teria o missivista e seus comparsas – o farmacêutico e o auxiliar - desejado ficar no anonimato por um possível medo de sofrer uma represália realizada por Papai Félix ou por Vovó Thomasia? Seria este um temor de uma desforra intimidatória através da “polícia secreta”⁶⁶⁵ daqueles sacerdotes ou de uma retaliação sobrenatural?

Seja como for, o fato é que aquela série de reportagens não só trouxe à público o nome de Papai Félix e Vovó Thomasia como certamente ampliou a fama da dupla, revelando, portanto, o papel que os jornais possuíam na circulação de informações do mercado da magia, para além da repressão que causavam àquelas casas religiosas. Tratava-se de um triângulo, onde os jornais praticavam o poder⁶⁶⁶ de elaborar e expor narrativas negativas sobre sacerdotes e sacerdotisas afrorreligiosos - sempre apresentados como monstros antiquados e quase diabólicos -, através de suas publicações que tinham o intuito capitalista de causar alvoroço em seus leitores para vender mais exemplares, consequentemente fazendo com que estes sacerdotes - citados nas matérias - tornassem-se afamados 1) ou pelo medo dos leitores acerca dos possíveis poderes sobrenaturais que detinham, 2) ou pela curiosidade deste mesmos leitores em irem àquelas casas de dar fortuna para checar se era verdadeira a possibilidade de solucionar – literalmente - de maneira mágica seus problemas.

Caso a fama viesse pelo medo, os jornais estariam ampliando a crença dos cariocas nos poderes mágicos que detinham os especialistas religiosos citados, e aquele poder praticado pelos periódicos – de expor negativamente casas afrorreligiosas - transferia-se para os líderes religiosos que, como efeito colateral das narrativas monstruosas construídas pelos periódicos, tinham ao menos um pequeno ganho em “capital religioso”⁶⁶⁷, já que ser mais temido no

⁶⁶⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶⁶ A partir da ótica foucaultiana, o poder deve ser analisado como algo que funciona em cadeia e do qual não é possível sepropriar. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 183.

⁶⁶⁷ Tomo de empréstimo o conceito de Pierre Bourdieu chamado “capital religioso” que quer dizer “trabalho simbólico acumulado” na sua sociologia da religião. Ver BOURDIEU, 2007, p. 39.

imaginário da cidade significaria o aumento da crença em seus poderes metafísicos. No entanto, caso as narrativas construídas pelos jornais instigassem os leitores ao invés de provocar-lhes medo, a fama dos sacerdotes e sacerdotisas citados viria pelo caminho da curiosidade, fazendo com que o jornal, a contragosto, estivesse auxiliando na divulgação daquele especialista religioso, levando informações como nome e endereço a clientes que talvez por serem de classes elevadas tivessem dificuldade em descobrir como chegar àquelas casas de dar fortuna.

Além disso, caso a curiosidade desses abastados clientes em potencial, ou a esperança de resolver um problema, se tornasse coragem de ir ao encontro de sacerdotes e sacerdotisas, e de pagar boas quantias pela resolução milagrosa de aflições, os jornais teriam ampliado a clientela do mercado afrorreligioso no Rio de Janeiro conduzindo os “espíritos mais fáceis”⁶⁶⁸ ou “supersticiosos”⁶⁶⁹ a “buscar trêmulos a sorte nos antros”⁶⁷⁰ onde especialistas afrorreligiosos praticavam suas religiosidades e produziam para si e, talvez até para seus auxiliadores, meios de sobrevivência física, financeira e cultural, em uma sociedade que tentou extinguir corpos e práticas culturais de homens e mulheres negras.

Desse modo, nota-se que tanto através da primeira consequência (medo, portanto, pequeno⁶⁷¹ ganho de “capital religioso”⁶⁷²) quanto da segunda (curiosidade, portanto, divulgação a contragosto do mercado afrorreligioso para clientes abastados em potencial), o discurso degradante dos jornais produzia - sem querer - ou o aumento da crença no poder de especialistas afrorreligiosos ou efetivamente o crescimento de suas clientelas, o que explica a jeito com que, apesar de serem expostas nos periódicos sempre de maneira tão negativa, as práticas afrorreligiosas continuavam a ser tão procuradas na República assim como a forma com que um de seus traços teológicos fundamentais, a crença na ventura e desventura, continuava tão enraizado na cultura religiosa carioca em tempos nos quais o cientificismo tentava se impor.

Disto deriva-se, por conseguinte, o aumento da repressão a líderes afrorreligiosos, já que havia ao menos dois grandes projetos, no cenário cultural e político da Primeira República, que tinham estas práticas mágicas como grandes empecilhos: 1) a disseminação do

⁶⁶⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁶⁹ Ibidem.

⁶⁷⁰ DO RIO, 1976, p. 10.

⁶⁷¹ Enfatizo o termo “pequeno” pois, comparado à repressão brutal que a república conduziu contra as práticas afrorreligiosas tendo periódicos como o Jornal do Brasil enquanto aliados, o ganho de “capital religioso” foi infinitamente menor.

⁶⁷² BOURDIEU, 2007, p. 39.

cientificismo como forma de promover o progresso republicano, deixando toda forma de primitivismo para trás, em prol do avanço civilizacional; e 2) a tentativa de monopólio da cura por parte da medicina ocidental. Dessa forma, para setores da sociedade interessados nestes dois projetos, o crescimento da clientela das casas afrorreligiosas era um problema seríssimo. No entanto, estas casas e seus líderes certamente eram completamente conscientes acerca do movimento repressivo que buscava destituí-los do “capital religioso”⁶⁷³ que detinham. Isto deduz-se pela estratégia de formar poderosas relações interpessoais capazes de protegê-los, como havia realizado Vovó Thomasia e que segundo a matéria do dia 19 de abril, dizia “em alta voz que a polícia não dá em casa dela”⁶⁷⁴. De acordo com a publicação do dia 16 de abril, as autoridades não passavam da porta mesmo.

Informaram-nos que anteontem o delegado da 12^a circunscrição urbana foi às 9 horas da noite à residência do Papai Félix, acompanhado de algumas praças, um oficial e três paisanos, que deviam ser os inspetores seccionais.

O sr. Delegado, com a sua comitiva, parou defronte da porta da casa de Papai Félix e aí parecia conferenciar com seu séquito.

De vez em quando o sr. Delegado retirava-se por momentos do grupo, ia até uma cocheira, parecendo tomar informações e depois de breve espaço voltava, tornava a ir e voltava novamente.

Nesse vaivém terminou a diligência do delegado da 12^a circunscrição.

Dizia-nos mais o informante que sabendo o Papai Félix, como era de prever, pelo aparato policial, a sua vinda àquele local, jogou todos os seus preparos de feitiçaria pelos fundos da casa para a caixa d’água, que fica vizinha e que os seus numerosos clientes, homens e mulheres, pulavam os muros afim de fugirem para não serem presos, pois julgavam que havia um rigoroso cerco. Ora, como o resultado da diligência policial fosse nulo, os adeptos do Papai hão de julgar, por mais este fato, que verdadeiramente o Papai Félix é poderoso, pois chega até a fazer com que a polícia não penetre no recinto sagrado das funções por meio de seus feitiços.

À vista desta informação, parece-nos que foi mal dirigido o serviço policial; pois nada fez que afugentasse os clientes do especulador, pelo contrário, mais os aproximou dele.⁶⁷⁵

Como observa-se na fonte, a imprensa antimagia também tinha consciência deste triângulo mágico de poder e seus efeitos, assim como do quanto as medidas tomadas pelas elites intelectuais científicas, e por médicos “idólatras da ciência oficial”⁶⁷⁶, para a extinção da especialidade afrorreligiosa no mercado da magia, era atrapalhada e ineficiente. Quanto mais

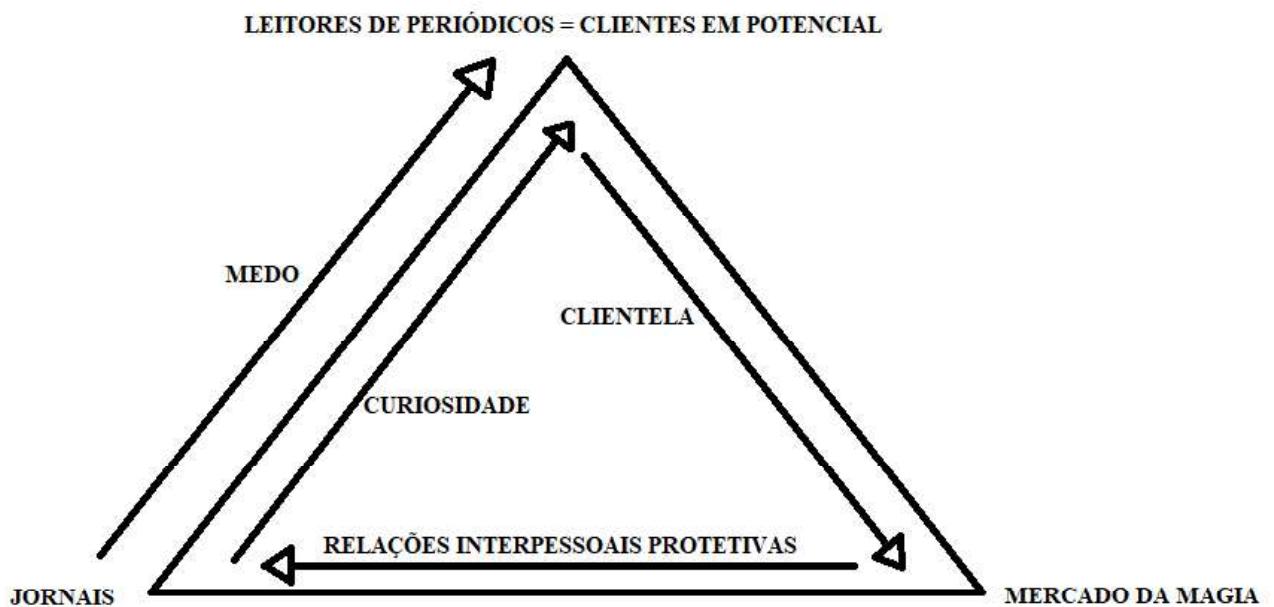
⁶⁷³ Ibidem.

⁶⁷⁴ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁷⁵ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 16 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁷⁶ MAGGIE, 1992, p. 102.

se reprimia as práticas afrorreligiosas mais a crença em seus poderes crescia, articulando-se com a agência de sacerdotes e sacerdotisas que desenvolviam estratégias - por vezes muito eficientes - de evitar a cadeia, como a “polícia secreta”⁶⁷⁷ e as poderosas relações interpessoais com sujeitos influentes, como aquela estabelecida por Vovó Thomasia com um “cavalheiro distinto”⁶⁷⁸ que morava “lá pela Tijuca”⁶⁷⁹.



⁶⁷⁷ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 15 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁷⁸ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 19 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁷⁹ Ibidem.

CONCLUSÃO

Finda a primeira matéria sobre Papai Félix e Vovó Thomasia, publicada pelo *Jornal do Brasil* em 14 de abril de 1897, o anúncio que seguia era o de um “novo tratamento do hidrocele, sem dor, sem clorofórmio, sem cocaína, sem injeção de tintura de iodo ou outra qualquer, cura radical; na rua da Assembléia n. 31 das 3 às 4 e meia - Dr. Brício Filho”⁶⁸⁰. Proposital ou não, era certamente irônico a abertura daquela série investigativa ser seguida pela propaganda de um representante da medicina científica ocidental. De qualquer modo era um retrato da maneira como aquela perseguição simbólica, presente em publicações do *Jornal do Brasil* entre os dias 14 e 23 de abril de 1897, conectava as duas pontas da legislação antimágica da Primeira República: o cientificismo e a busca pelo monopólio da cura.

Além disso, paralelamente a esta linha repressiva entre o cientificismo - sobretudo no campo penal republicano - e a busca dos médicos pelo monopólio da cura, estava o interesse católico de manter ou reestabelecer esta teologia como dominante na disputa pela monopolização do sagrado. Ainda no campo religioso, os kardecistas também brigavam pelo seu lugar ao sol, tentando criar um espaço de diálogo entre o cientificismo republicano e concepções metafísicas para se encaixarem, tentando evitar que se confundisse o “espiritismo com quaisquer práticas de feitiçaria”⁶⁸¹, a fim de torná-lo uma corrente de pensamento/religiosidade legítima, em detrimento das outras práticas criminalizadas pelos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890.

Porém, é preciso observar ainda que a constituição da repressão à magia afroreligiosa estava pautada em absoluto pelo elemento racial, haja vista o caráter racializado dos termos feitiço/feitiçaria/feiticeiro/feiticeira” e as discussões sobre formas de atualização do controle senhorial sobre pretos e pardos após a escravidão, para que a ordem escravista/burguesa pudesse, utilizando as vestes positivistas, adentrar a República e garantir a manutenção dos privilégios que a Constituição de 1891, ao menos na letra fria da lei, extinguia.

Porém, onde há opressão há também agência do oprimido, e nas casas afroreligiosas isto não faltava. Entre polícias secretas, estratégias discursivas e relações interpessoais protetivas, os tantos sacerdotes e sacerdotisas - como Papai Félix e Vovó Thomasia - desenvolveram estratégias capazes de proteger suas casas e seus filhos espirituais da polícia,

⁶⁸⁰ **JORNAL DO BRASIL**, edição de 14 de abr. de 1897, p. 1.

⁶⁸¹ **JORNAL DO COMMERCIO**, edição de 2 de dez. de 1890, p. 4.

além de produzirem formas de sobrevivência física, financeira e cultural para homens e mulheres perseguidos por causa da cor de suas peles. No fim, parece mesmo que os espíritos afro-cariocas venceram aquela batalha e mantiveram suas maneiras de enxergar o mundo e a vida, apesar das terríveis perdas oriundas do racismo religioso e estrutural que fundou o Estado republicano brasileiro. Para atestar esta vitória basta observar a existência até os dias de hoje das “casas de dar fortuna” contemporâneas no mercado da magia carioca, que deixam seus anúncios nos muros das principais vias da cidade, afirmando serem capazes de resolver problemas amorosos, consultar espíritos conhecidos das umbandas cariocas ou ver nos búzios as respostas para aflições daqueles que creem na magia afrorreligiosa.

FONTES

AFOCHÉ, **GAZETA DE NOTÍCIAS**, Rio de Janeiro, 02 de mar. de 1905. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_04&pasta=ano%20190&pesq=idams&pagfis=9335>. Acesso em: 20 set. 2021.

ASSIS, Machado de. **O rei dos caiporas**. Rio de Janeiro, RJ: Jornal das Famílias, 1870, p. 1. Disponível em: <<https://machadodeassis.ufsc.br/obras/contos/avulsos/CONTO,%20O%20rei%20dos%20caiporas,.htm>>. Acesso em: 21 set. 2021.

BRASIL. **Código Penal dos Estados Unidos do Brazil**. Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Artigo 159. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>. Acesso em: 14 nov. 2021.

CHRONICA DA SEMANA – ORDEN I PROGRÉSSO, **GAZETA DE NOTÍCIAS**, Rio de Janeiro, 02 de mar. de 1890. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_03&PagFis=291&Pesq=%22curandeiro%22>. Acesso em: 26 mar. 2020.

CIDADE DO RIO, Rio de Janeiro. 28 de abr. de 1899. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=085669&pasta=ano%20189&pesq=%2228%20de%20abril%20de%201899%22&pagfis=9422>>. Acesso em: 02 jan. 2023.

CIDADE DO RIO, Rio de Janeiro. 30 de mar. de 1899. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=085669&Pesq=%22a%20evas%c3%aa3o%20dos%20tr%c3%aaas%20famosos%20detentos%22&pagfis=9326>>. Acesso em: 02 jan. 2023.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891). Artigo 72. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm#:~:text=Art%C2%A7%C3%A3o%20dos%20tr%C3%aaas%20famosos%20detentos%22&pagfis=9326>. Acesso em: 12 jan. 2023.

DO RIO, João. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2021.

Feitiçaria e desordens, **GAZETA DE NOTÍCIAS**, Rio de Janeiro, 22 de out. de 1900. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_04&pesq=feiti%C3%A7aria&pasta=ano%20190>. Acesso em: 19 nov. 2021.

GAZETA DA TARDE, Rio de Janeiro. 15 de jun de 1891. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=226688&pasta=ano%20189&pesq=16%20de%20jun%20de%201891&pagfis=12279>>. Acesso em: 28 ago. 2022.

GAZETA DE NOTÍCIAS, Rio de Janeiro, 22 de out. de 1900. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_04&pesq=feiti%C3%A7aria&pasta=ano%20190.&pagfis=1410>. Acesso em: 19 nov. 2021.

GAZETA DE NOTÍCIAS, Rio de Janeiro. 16 de jun. de 1891. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_03&hf=memoria.bn.br&pagfis=3597>. Acesso em 28 ago. 2022.

GAZETA DE NOTÍCIAS, Rio de Janeiro. 20 de jun. de 1895. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pasta=ano%20189&pesq=%22QUERES%20VER%20CABULA%22&pagfis=12148>. Acesso em: 23 set. 2022.

GAZETA DE NOTÍCIAS, Rio de Janeiro. 31 de mar. de 1899. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pasta=ano%20189&pesq=%22QUERES%20VER%20CABULA%22&pagfis=19757>. Acesso em: 02 jan. 2023.

Intendência Municipal, CODIGO DE POSTURAS, **GAZETA DE NOTÍCIAS**, Rio de Janeiro, 15 de fev. de 1890. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_03&PagFis=218&Pesq=%22art.%20260%22>. Acesso em: 26 mar. 2020.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 14 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7634>. Acesso em: 03 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 15 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Rua%20da%20Assembl%C3%A3oia%20n.%2031%22&pagfis=7638>. Acesso em: 09 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 16 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7642>. Acesso em: 10 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 17 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7646>. Acesso em: 12 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 18 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7650>. Acesso em: 13 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 19 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7656>. Acesso em: 15 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 20 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7660>. Acesso em: 15 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 21 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7664>. Acesso em: 16 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 22 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7668>. Acesso em: 16 jan. 2023.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 23 de abr. de 1897. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_01&Pesq=%22Papai%20Felix%22&pagfis=7672>. Acesso em: 17 jan. 2023.

JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro. 13 de mai. de 1899. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_08&Pesq=%22Juvencio%20Serafim%20do%20Nascimento%22&pagfis=32116>. Acesso em 21 out. 2021.

JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro. 16 de jun. de 1891. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=364568_08&pasta=ano%201899&pesq=16%20de%20jun%20de%201891&pagfis=4366>. Acesso em: 28 ago. 2022.

JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro. 2 de dez. de 1890. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_08&Pesq=%22credulidade%20p%C3%bablica%22&pagfis=2584>. Acesso em: 23 dez. 2022.

O PAIZ, Rio de Janeiro, 02 de nov. de 1890. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_02&Pesq=magia%3E.&pagfis=1798>. Acesso em: 10 nov. 2021.

O PAIZ, Rio de Janeiro. 1 de ago. de 1892. Disponível em:
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_02&Pesq=heliogabalo&pagfis=5762

O PAIZ, Rio de Janeiro. 17 de ago. de 1896. Disponível em: <
http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=178691_02&pasta=ano%201896&pesq=15%20de%20abru%20de%201896&pagfis=16340>. Acesso em: 12 jan. 2023.

O PAIZ, Rio de Janeiro. 31 de jul. de 1892. Disponível em:
http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_02&Pesq=heliogabalo&pagfis=5754

O PAIZ, Rio de Janeiro. 6 de out. de 1898. Disponível em:
http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=103730_03&pasta=ano%201898&pesq=%226%20de%20outubro%20de%201898%22&pagfis=18887

O REI MANDINGA, O PAIZ, Rio de Janeiro. 26 de ago. de 1899. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_02&Pesq=%22O%20rei%20mandinga%22&pagfis=23475>. Acesso em: 21 set. 2021.

O TEMPO, Rio de Janeiro. 16 de jun. de 1891. Disponível em:
<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=218731&pesq=%22casa%20de%20d>%20fortuna%22&pasta=ano%20189&hf=memoria.bn.br&pagfis=106>. Acesso em: 28 ago. 2022.

PESSOA, Reynaldo Carneiro. O primeiro centenário do Manifesto Republicano de 1870. **Revista de História**, v. 41, n. 84, p. 401-437, 1970. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/download/129541/126056>. Acesso em: 22 de dez. 2022.

PUBLICAÇÕES A PEDIDO – O novo codigo de posturas e as machinas a vapor, **GAZETA DE NOTÍCIAS**, Rio de Janeiro, 04 de mar. de 1890. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=103730_03&PagFis=291&Pesq=%22curandeiro%22>. Acesso em: 26 mar. 2020.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 281. Disponível em:
<<https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2021.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2021.

Secção livre, Spiritismo, Estudos Philosophicos, **O PAIZ**, Rio de Janeiro, 02 de nov. de 1890. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_02&PagFis=287&Pesq=magia>. Acesso em: 10 nov. 2021.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKINTOYE, Stephen Adebansi. **A history of the Yoruba people**. 2^a edição. Dakar: Amalion Publishing, 2014.
- ALVAREZ, Marcos César. **Bacharéis, criminologistas e juristas**: saber jurídico e nova escola penal no Brasil (1889-1930). 1996. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África**, v. 1, Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.
- BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 167-212, 2010
- BATISTA, Vera Malaguti. Memória e medo na cidade do Rio de Janeiro. **O olho da história**, Salvador, v. 14, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad.: Sérgio Miceli, São Paulo, Perspectiva, 2007.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASTILLO, Lisa Earl. Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica. **Tempo**, v. 22, p. 126-153, 2016.
- _____, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, n. 36, 2007.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DE CRAEMER, Willy; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. **Comparative studies in society and history**, v. 18, n. 4, p. 458-475, 1976.
- DE MELO GOMES, Tiago. Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930. **Afro-Ásia**, n. 29-30, p. 175-198, 2003.
- FARIA, Maraísa. A passos macios e cautelosos, as mãos enluvadas: a primeira recepção de Bom-Crioulo (1895), de Adolfo Caminha. **SOLETRAS**, n. 30, p. 72-89, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bântu-Kôngô: Principles of Life & Living**. 2^a edição. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

_____, Kimbwandende Kia Bunseki. **African Cosmology of the Bântu-Kôngo: Principles of Life & Living**. 2^a edição. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

KLEINBERG, Ethan; SCOTT, Joan Wallach; WILDER, Gary. **Teses sobre teoria e história**. Trad. Andre Lemos Freixo; João Rodolfo Munhoz Ohara. Disponível em: <https://www.academia.edu/36775977/Teses_sobre_Teoria_e_Hist%C3%B3ria_TRADU%C3%87%C3%83O>. Acesso em: 15 jun. 2020.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006.

LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer et al. Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1930-resultados preliminares. **Revista Brasileira de Economia**, v. 25, n. 4, p. 235-266, 1971.

LOPES, Raimundo Hélio. Sampaio Ferraz. In: Centro De Pesquisa E Documentação De História Contemporânea Do Brasil. **Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro**. Disponível em:<<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/FERRAZ,%20Sampaio.pdf>> Acesso em: 08 jan. 2023.

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

MICHAELIS, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos Ltda, 2023. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/caipora>>. Acesso em: 26 abr. 2023.

MOREIRA DE SOUZA, Pedro Ricardo. Cientificismo e reflexões acerca do ato de punir no início da República brasileira. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 2018, Uberlândia. Anais eletrônicos: Uberlândia, 2018. Disponível em: <https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1527703007_ARQUIVO_SOUZA,PedroRicardoMoreirade-CientificismoereflexoesacercadoatodepunirnoiniciodaReplicabrasileira.pdf>. Acesso

_____, Pedro Ricardo. Raça e “feitiçaria” em periódicos cariocas da primeira república. In: **HISTÓRIA DO FUTURO: ENSINO, PESQUISA E DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA**, 19, 2020, Rio de Janeiro. (Anais) Rio de Janeiro: ANPUH-RJ, 2020. Disponível em: <https://www.encontro2020.rj.anpuh.org/resources/anais/18/anpuh-rj-erh2020/1599844841_ARQUIVO_88b45ce93f86bf437766b7c555d9bf7e.pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

PAIVA, Clotilde et al. Publicação crítica do recenseamento geral do Império do Brasil de 1872. Relatório provisório do Núcleo de Pesquisa em História Econômica e Demográfica (NPHEDE-CEDEPLAR): **Universidade Federal de Minas Gerais**, 2012.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Editora da UNICAMP, 2018.

_____, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte:** a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental. Editora Companhia das Letras, 2016.

PESSOA, Reynaldo Carneiro. O primeiro centenário do Manifesto Republicano de 1870. **Revista de História**, v. 41, n. 84, p. 401-437, 1970.

POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do Sagrado:** ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos. 2020. 368P. Tese (doutorado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica, RJ. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=9424825#. Acesso em: 10 out. 2021.

_____, Eduardo. **Entre ngangas e manipansos:** a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900). Salvador: Sagga Editora, 2018.

_____, Eduardo; BEZERRA, Nielson Rosa. Religiosidades africanas em tempos de escravidão: batuques e candomblés no Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX. **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, v. 6, n. 10, p. 66-85, 2016.

REVEL, Jacques et al. **A invenção da sociedade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. **Memórias do cativeiro:** família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Editora Record, 2005.

_____, Ana Maria; _____, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 5, p. 170-198, 2004, p. 188. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/FRCsRSBMxZHwc7mD63wSQcM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 mai. 2021.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa:** cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial. 2000, 271P. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280987>>. Acesso em: 12 jan. 2021.

_____, Gabriela dos Reis. Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. 1995. 192 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1995.

SANT'ANNA, Marilene Antunes. Discursos sobre presos e prisões no início da República brasileira. **SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, v. 25, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Espetáculo das Raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras. 2005, BRASIL.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995, p. 86. Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/download/71721/40667/297572>. Acesso em 10 out. 2022.

SILVA, Caio Sérgio de Moraes Santos e. **A cidade do feitiço:** feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910. 2017. 163 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2017, p. 29. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/2125.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2021.

SILVA, M. S. da; MARQUES FILHO, J. da P. Análise da expansão urbana do bairro de Campo Grande, Rio de Janeiro, no período de 1986 a 2016. **Formação Online**, v. 26, n. 48, p. 180-198, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato:** a ciência encantada das macumbas. 1^a edição. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista Usp**, n. 12, p. 48-67, 1992.

_____, Robert. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas; FURTADO, Junia. **Trabalho livre trabalho escravo:** Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006.

THORNTON, John K. Afro-Christian syncretism in the Kingdom of Kongo. **The Journal of African History**, v. 54, n. 1, p. 53-77, 2013.