

Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador

Luiz Alberto Alves Couceiro

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)

Orientadora: Yvonne Maggie

Rio de Janeiro

Agosto de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador

Luiz Alberto Alves Couceiro

Orientadora: Yvonne Maggie

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, IFCS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)

Aprovada por:

Presidente, Profa. Yvonne Maggie

Prof. Peter Fry

Prof. Marco Antonio Gonçalves

Profa. Lygia Sigaud

Prof. José Roberto Góes

Rio de Janeiro
Agosto de 2008

Ficha Catalográfica

Couceiro, Luiz Alberto Alves.

Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador/Luiz Alberto Alves Couceiro. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, PPGSA, 2008.

xii. 240f.

Yvonne Maggie. Tese de Doutorado, UFRJ, IFCS, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2008. 12.

1. Acusações de feitiçaria. 2. Antropologia das religiões afro-brasileiras. 3. Antropologia da escravidão. I. Maggie, Yvonne. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. III. Magia e Feitiçaria no Império do Brasil.

RESUMO

Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador

Luiz Alberto Alves Couceiro

Orientadora: Yvonne Maggie

Resumo da Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, IFCS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)

Esta tese é um estudo sobre a crença na feitiçaria no Império do Brasil. A pesquisa que deu origem à tese mostrou que não existiam leis reguladoras das acusações de feitiçaria no Império, ao contrário da colônia e do período republicano. Vários tipos de documentos da época nos ajudaram a demonstrar, no entanto, que a crença no feitiço, no Império do Brasil, assim como na República, perpassava todas as classes sociais. Analisamos casos paradigmáticos para desvendar o sistema de crenças mágico-religiosas. Os casos se referem a notícias de jornal sobre terreiros de candomblé em Salvador e uma argüição de um personagem chamado Pai Gavião, um espírito que falava através de um escravo africano em São Paulo. Analisamos também um processo criminal sobre homicídios cometidos por escravos por meio da prática de feitiçaria no Rio de Janeiro e o processo que condenou Juca Rosa, um renomado pai de santo, no Rio de Janeiro.

Palavras-Chave: acusações de feitiçaria; antropologia das religiões afro-brasileiras; antropologia da escravidão.

Rio de Janeiro

Agosto de 2008

ABSTRACT

Magic & Witchcraft in the Brazilian Empire: the power of belief in the Southwest & Salvador City

Luiz Alberto Alves Couceiro

Orientadora: Yvonne Maggie

Resumo da Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA, IFCS, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)

The main objective of this work is to study the witchcraft belief in Brazil Empire. In this thesis we discovered that there wasn't any regulation's law about the witchcrafts beliefs and the accusations in the Brazil's Empire State, just the opposite of Brazilian's colonial and republic periods. Considering this fact, many documents were produced during that period that helped us to demonstrate that the witchcraft belief, in Brazil Empire, passed by all the social classes. Thereby, we analyzed paradigmatic cases of magic-religious systems beliefs through some of those documents, like, for example, newspapers notices about "terreiros de cambomblé" in Salvador city and the inquisition of "Pai Gavião", a spirit who possessed an African slave in São Paulo, and a criminal process about homicides committed by slaves through the witchcraft's practice in Rio de Janeiro.

Keywords: witchcraft accusations; anthropology of afro-Brazilian religious; anthropology of slavery.

Rio de Janeiro

Agosto de 2008

Agradecimentos

Ao chegar ao fim dessa jornada fico devedor a muitas pessoas. Quero aqui agradecer a algumas delas que foram especialmente importantes nessa caminhada.

As pesquisas que originaram essa tese contaram com financiamento de bolsas da CAPES e da FAPERJ, às quais agradeço esse fundamental apoio. Agradeço, também, à Cláudia de Jesus Vianna e Denise Alves da Silva, secretárias do PPGSA, pela solicitude às inúmeras dúvidas acerca da burocracia universitária.

Yvonne Maggie vem sendo, há alguns anos, minha orientadora e iniciadora na Antropologia – ensinando conceitos e mostrando os rumos das idéias de diversos autores. Além disso, e, principalmente, orientando meus trabalhos com generosidade e amizade. Tornamo-nos amigos durante esses anos.

Peter Fry vem acompanhando, de perto e de longe, minha trajetória profissional. Só tenho a agradecer a troca de idéias e a sua generosidade intelectual, bem como soluções para problemas com a pesquisa e com a bibliografia sobre tema que conhece muito bem. Marco Antonio Gonçalves foi o meu primeiro professor no PPGSA, recebendo-me com cordialidade, e com quem comecei a aprender a distinguir as várias formas de se fazer Antropologia, a colocar as idéias no papel. Já no doutorado, aventurei-me para os lados da Quinta da Boa Vista, quando cursei a disciplina sobre magia, religião e feitiçaria oferecida por Lygia Sigaud que, desde então, sempre me recebeu com paciência e palavras de incentivo no PPGAS-Museu Nacional. Flávio dos Santos Gomes foi quem, digo como um comentarista esportivo, me “garimpou das divisões de base”, ao acreditar em minhas insipientes idéias e projetos de pesquisa. Foram muitas conversas acadêmicas, políticas e futebolísticas que compuseram e ainda compõem o cenário de nossa amizade e relação profissional. Valeu pela força e por me ajudar a não desistir nos momentos mais difíceis da profissão de pesquisador acadêmico que, ao menos para a minha geração, muitas vezes mais parece uma profissão de fé! Agradeço a José Roberto Góes por ter aceitado participar da banca de avaliação dessa tese.

Esta tese foi escrita em parte no Rio de Janeiro, em Laranjeiras, e em parte em Salvador, no Canela. Muitas pessoas participaram dos subterrâneos do trabalho tanto no Canela quanto em Laranjeiras. Foram eles que deram “apoio logístico”, torceram, contaram piadas, indicaram filmes e conversaram sobre os mesmos, dividiram mesas de

bar e em refeições em suas casas, falando não somente da vida acadêmica, mas do feitiço e das feitiçarias presentes na vida de todos nós. No Rio, foram: Zílio Teixeira Tosta, Sátiro Nunes, Carlos Eduardo Moreira de Araújo (companheiro desde os tempos de graduação!), Maurício Siaines, Gustavo Silvano Batista, Daniel Chomsky, Maurício Nascentes, Bruno Bar, Silvio Almeida, Els Lagrou, Michel Misse e Emerson Giumbelli. Mais uma vez, quero deixar registrados os meus agradecimentos aos diversos funcionários do Arquivo Nacional, do Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, da Biblioteca Nacional e das Bibliotecas da PUC-Rio, da UNICAMP, do IFCS e do Museu Nacional.

Em Salvador, onde morei e vivi intensamente a cidade por quase dois anos, pude estreitar mais ainda a amizade e a troca de idéias com João José Reis, que discutiu pontos centrais dos temas dessa tese, inclusive convidando-me a me juntar à Linha de Pesquisa Escravidão & Invenção da Liberdade, do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFBA. Lá pude colher valiosas informações sobre a historiografia acerca da Bahia. Os conterrâneos Carlos Eugênio Líbano Soares e Antonio Luigi Negro foram essenciais não só na amizade, mas em minha chegada a Salvador – apoiando a difícil engenharia familiar de uma mudança interestadual com muito bom humor. Agradeço os momentos de amizade e agradáveis bate-papos, muitas vezes nas caminhadas rumo ao Canela, a Cândido da Costa e Silva. Outras pessoas importantes, em Salvador, a quem gostaria de agradecer são: Rafael Sancho, Liliane Santana, Renato Souza, Danielle Grim, Saulo Daniel Dantas, Cecília Soares, Washington Cerqueira, Sérgio Lobo, Reinã Xavier, Aldrin Castellucci, Fabrício Lyrio, Luiz Fernando Saraiva, Rita Almico, Luiz Antonio Araújo, Samir Mortada, Lygia Viégas, Dom Clemente Medeiros, Rodrigo Sputter, Luciana Cassini, Messias Bandeira e Alícia Lose. Essas palavras são poucas, mas registram de algum modo o muito obrigado especial a Cristiane Leiro (a Cris), Marcelo Curi, e demais membros das famílias Carvalho Leiro e Curi por serem amigos fundamentais também para compreender as maneiras de viver em Salvador, suas comidas, e forma de ver o mundo. Com Biaggio Talento venho construindo amizade em torno do olhar satírico sobre a vida, discutindo temas de comum interesse de pesquisa e reflexão, além de indicações de importantes livros e filmes. Maria Cecília Velasco Cruz foi importante incentivadora, também como uma carioca em Salvador, às pesquisas nos arquivos. Adriana Silva, no Arquivo Histórico Municipal de Salvador, foi sempre solícita e simpática nas pesquisas para a tese, ajudando a abrir outras frentes de pesquisa para os próximos anos. Agradeço a

dedicação dos funcionários do arquivo e da biblioteca do Instituto Geográfico-Histórico da Bahia, bem como do Arquivo Público do Estado da Bahia.

Gabriela dos Reis Sampaio foi solidária e generosa trocando idéias sobre o caso de Juca Rosa, disponibilizando versão digital de sua tese de doutorado, quando o portal eletrônico da UNICAMP ainda não o havia feito. Estendo esse agradecimento a Dale Graden no que diz respeito ao seu artigo sobre *O Alabama*, que gentilmente me enviou dos Estados Unidos da América. Ainda acerca dos dados desse jornal, bem como alguns outros relativos à feitiçaria e às religiões de influência africana na Bahia, Nicolau Parés vem sendo sincero e importante interlocutor. Agradeço, também, aos comentários de Maria do Rosário e Roger Sansi sobre algumas das idéias preliminares que compõem esta tese.

Jane de Alencar Valvano Corrêa da Silva, e o ainda muito presente Carlos Tércio Corrêa da Silva, foram prova de confiança, amizade e apoio incondicional crescente nos últimos anos que propiciaram grande parte do palco para a feitura dessa tese. Muito obrigado! Eliane Valvano e demais membros das famílias Valvano e Corrêa da Silva procuraram ajudar de várias formas a fazer esse trabalho, e isso não pode ser esquecido.

Essa tese é um importante marco na vida compartilhada com Rejane Valvano. Rejane vem sendo o pilar central na busca das várias maturidades e formas não-ressentidas de compreensão da vida, mostrando-me como encarar questões as mais densas sem fugir por tangentes aparentemente mais fáceis. A vida é boa de ser vivida, e é isso que ela vem me ensinando com sinceridade, amor e carinho. Agradeço o seu amor e a sua dedicação. Mais do que um agradecimento, que fique nesse trabalho, também, a minha admiração.

Rio de Janeiro e Salvador, 07 de julho de 2008

Sumário

Introdução – A crença na feitiçaria no Império do Brasil	13-14
A feitiçaria no Brasil	14-17
Sobre as fontes da pesquisa	17-21
Os capítulos	21-23
Capítulo 1 – Acusações de feitiçaria na Corte: o caso de Juca Rosa.....	24
1.1 – O medo dos feitiços de Juca Rosa: uma ameaça às esposas da boa sociedade imperial	24-28
1.2 – O depoimento de Juca Rosa	28-30
1.3 – As “filhas” de Juca Rosa	30-36
1.4 – Os “filhos” de Juca Rosa	36-37
1.5 – A condenação	38
1.6 – A Tese sobre Juca Rosa e a importância da leitura do processo jurídico	38-40
1.7 – A apelação do advogado de Juca Rosa	41-42
1.8 – As leis e a perseguição aos feiticeiros no Brasil	43-48
1.9 – Os elementos que sustentavam a crença nos poderes mágicos de Juca Rosa	48-55
1.10 – O “ganhar a vida na feitiçaria” nos “mundos do trabalho” da Corte	55-61
Capítulo 2 – Feitiçaria e conflitos entre escravos e libertos: investigando o feitiço e localizando os feiticeiros em Cunha	62
2.1 – A venenosa magia da “Coroa da Salvação”	62-64
2.2 – O exame dos “objetos de feitiçaria”	64-66
2.3 – O depoimento de Pascoal	67-68
2.4 – As prisões dos outros envolvidos	68-70
2.5 – Novas informações surgem no julgamento	70-71
2.6 – Acusações de feitiçaria entre escravos e libertos	72-75
2.7 – A possibilidade do final da escravidão no Brasil e suas conseqüências no Rio de Janeiro	75-87
2.8 – O medo da insurreição revelou o medo do feitiço em Cunha	88-89

Capítulo 3 – O medo do feitiço em notícias de um plano de insurreição: o caso de Pai Gavião	90-91
3.1 – O retorno de Pai Gavião	91-93
3.2 – O interrogatório a Pai Gavião	93-95
3.3 – A descoberta do “Vungo”	95-97
3.4 – O planejamento da grande insurreição	97-98
3.5 – A visita do dr. Roth: a promessa de Pai Gavião quase foi cumprida	98-100
3.6 – Mistérios sobre feitiços e insurreições	100-105
3.7 – A criminalização dos africanos e o perigo das insurreições para a boa sociedade	105-108
3.8 – A imagem dos africanos nas classificações policiais	108-112
3.9 – A criminalização de quem dizia e acreditava ser africano	113-115
3.10 – A eficácia das técnicas mágicas como linguagem insurrecional..	115-121
Capítulo 4 – Feiticeiros como personagens de romances no Segundo Reinado	122
4.1 – “Pedro Gobá”, de Ezequiel Freire	122-124
4.2 – <i>O Garimpeiro</i> , de Bernardo Guimarães	124-129
4.3 – <i>As Vítimas-Algozes</i> , de Joaquim Manoel de Macedo	129-136
4.4 – <i>A Carne</i> , de Júlio Ribeiro	136-144
4.5 – <i>O Tronco do Ipê</i> , de José de Alencar	144-149
4.6 – Feitiçaria como uma acusação moral	150
4.7 – Objetos de feitiçaria como provas da ação e da sedução do feiticeiro	151-154
4.8 – A acusação de feitiçaria no conto e nos romances	154-155
4.9 – As falas sobre feitiçaria	155-157
Capítulo 5 – Um jornal, vários feitiços, feiticeiros e seus clientes, em Salvador	158
5.1 – Sobre os protocolos rituais	158-167
5.2 – Dando “ventura” e tirando o diabo do corpo	167-172
5.3 – Observando os corpos	172-184
5.4 – Perturbando a vizinhança	184-186
5.5 – A convivência das autoridades públicas	186-194

Capítulo 6 – Navegando nos mares do candomblé a bordo de <i>O Alabama</i> : acusações de feitiçaria em Salvador, 1863-1871	195-196
6.1 – O perfil do jornal <i>O Alabama</i>	196-198
6.2 – Frequentando terreiros	198-199
6.3 – Agentes civilizadores contra os “candomblés”	199-202
6.4 – O cheiro da civilização e o da barbárie	202-206
6.5 – As ruas de Salvador: a cidade como palco da ação político-religiosa	206-210
6.6 – Os “candomblés” como território do poder feminino	211-213
6.7 – Contrariando <i>O Alabama</i> ... Candomblé como ação (dos jeje) no mundo	213-217
6.8 – À guisa de conclusão	217-220
Conclusão – O controle satisfatório do poder da magia e da feitiçaria...	221-224
Fontes	225-227
Referências	228-240

“Vivemos na dependência do feitiço, dessa caterva de negros e negras, de babalorixás e iaôs, somos nós que lhe asseguramos a existência, como o carinho de um negociante por uma amante atriz”.

João do Rio (Paulo Barreto) *As religiões no Rio* (apresentação, organização e notas de João Carlos Rodrigues), Rio de Janeiro, José Olympio, 2006, *Col. Sabor Literário*, pp. pp. 50-51

“Nos terreiros, não se recruta sempre nas negras boçais e ignorantes, senão mesmo na melhor sociedade da terra. Ninguém assumia a pasta de ministro, sem antes consultar o terreiro de sua preferência. Damas da sociedade iam se consultar nos terreiros em salas separadas, construídas a mando das mães-de-santo.”

Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos* (fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897, apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry), Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Editora UFRJ, 2006, p. 55.

“O meu mundo é um mundo estranho, porque nele vivem pessoas estranhas. Mas não mais estranhas do que você!”

Estranho mundo de Zé do Caixão (Brasil, Bennio Produções, filme dirigido por Zé do Caixão – José Mojica Marins, 1968)

Introdução

A crença na feitiçaria no Império do Brasil

Nesta tese, buscaremos compreender a crença na feitiçaria, na Corte do Rio de Janeiro e em Salvador, na segunda metade do século XIX. No Império do Brasil as acusações de feitiçaria não eram reguladas pelo *Código Criminal*, de 1830, ao contrário do que acontecia na colônia, com as *Ordenações Filipinas*, e na república, com o *Código Penal*, de 1890. A pergunta que nos fizemos, então, foi a seguinte: como entender essa ausência de regras jurídicas e administrativas que regulassem as acusações e a crença na feitiçaria? O leitor será guiado através de alguns casos de acusações de feitiçaria, encontrados nos arquivos das cidades do Rio de Janeiro e de Salvador, e verificará que a sociedade imperial acusava mais frequentemente os africanos de feitiçaria. Nossa hipótese é a de que essas acusações revelam que as relações entre africanos e outras pessoas eram tensas, pois os acusadores eram pessoas de todas as classes e em muitos casos as acusações se davam entre iguais.

Tal como em nossa dissertação de mestrado, nessa tese analisamos documentos judiciais e oficiais do Império, nos quais encontramos narrativas sobre um sistema mágico-religioso, sobre acusações de feitiçaria e sobre os acusados e os seus acusadores. No tocante a este aspecto, e acerca da construção do problema dessa tese, temos como inspiração as conclusões de Thompson.¹ O autor fala sobre a importância de prestar atenção para os aspectos da sociedade que legitimam ideais de justiça e punição, através ou não da aplicação de leis, para compreendermos as disputas entre os grupos sociais com diferentes graus de poder político, econômico e jurídico. Devemos caracterizar o que sustenta as acusações, quem as faz, e quais os cenários em que elas foram feitas. Nesta tese, seguindo os estudos de Thompson, compreendemos os ambientes sociais que motivaram as acusações de feitiçaria e a crença na magia, no Império do Brasil.

A literatura acerca das ditas religiões afro-brasileiras tem a Bahia como um dos laboratórios mais importantes para suas pesquisas. Por isso, buscamos na literatura antropológica e na historiografia sobre a cidade de Salvador, bem como nos seus

¹ E. P. Thompson, *Senhores e caçadores: a origem da Lei Negra*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII” e “Economia moral revisitada” in *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 150-202 e 203-266.

arquivos, se lá, tal como no Sudeste imperial, também não havia regulação legal das acusações de feitiçaria, dos acusadores e dos acusados. Se, por um lado, não tenha havido essa regulação, por outro nossas pesquisas mostram que houve perseguição aos feiticeiros e acusações de feitiçaria em Salvador, mesmo sem termos encontrado documento oficial algum sobre todos esses fatos isso. Nesta tese, comparamos as acusações de feitiçaria ocorridas no mesmo período simultaneamente tanto no Sudeste quanto em Salvador, suas bases sociais de sustentação, pondo em relevo as semelhanças e diferenças desse processo.

A feitiçaria no Brasil

Yvonne Maggie afirmou que as autoridades brasileiras imiscuídas nos assuntos da magia acabaram por criar mecanismos de controle e regulação das acusações, na república.² Maggie explicou como agentes do Estado, juízes, promotores, delegados e policiais, além dos advogados e dos seus clientes acusados de feitiçaria, estavam envolvidos na própria crença, separando assim o joio do trigo e legitimando ou deslegitimando as acusações. O Estado, através de processos criminais constituídos a partir de inquéritos produzidos pela polícia para investigar acusações de feitiçaria, regulava o sistema punindo os que eram definidos como praticantes da magia e seus sortilégios. Esses funcionários do Estado republicano aplicavam os artigos 156, 157 e 158 do *Código Penal*.

Ao comparar a *Lei Supressão à Feitiçaria*, de 18 de agosto de 1899, vigente até 2006, na antiga Rodésia, atual Zimbábue, com o *Código Penal* republicano no Brasil, Yvonne Maggie descobriu que enquanto na Rodésia do Sul o instrumento legal visava extirpar a crença com a proibição da acusação a feiticeiros, no Brasil a acusação era bem-vinda justamente porque se acreditava no poder da magia.

As acusações de feitiçaria foram largamente difundidas e legitimadas na América Portuguesa. Laura de Mello e Souza escreveu sobre a crença na feitiçaria no período colonial brasileiro e demonstrou que, apesar de não haver grande surtos de possessão de espíritos malignos ou acusações de feitiçaria, ela foi uma constante preocupação de agentes da administração colonial portuguesa.³ Além disso, fomentou a repressão da Igreja Católica, através das visitações do Santo Ofício, que aceitava

² Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

³ Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

acusações de feitiçaria e as investigava. Mello e Souza demonstrou como a crença na magia e as acusações de feitiçaria não estavam ligadas à perseguição de práticas místicas trazidas por escravos africanos à colônia, mas sim ao ambiente maior de crença na magia que já havia, há alguns anos, na Península Ibérica e reinos vizinhos. A colônia era vista pelas autoridades portuguesas como o lugar de morada de hereges, feiticeiros e demais colonos desviantes da ordem legal. O estudo de Mello e Souza mostra, por meio de grande número de casos encontrados nos arquivos metropolitanos portugueses, como a crença na magia e as acusações de feitiçaria mobilizaram todos os tipos de gente no período colonial brasileiro.

A crença de funcionários do governo no poder da magia e da feitiçaria pode ser vista em dois estudos de caso realizados por João José Reis, um relativo ao período colonial e outro ao Império do Brasil. O primeiro caso foi o da repressão das autoridades coloniais portuguesas ao “calundu” na cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, em 1785, e o segundo o assalto ao “terreiro do Candomblé do Accu”, em Salvador, 1829.⁴ No primeiro estudo, o autor não localizou a presença da Igreja nas investigações, mas somente a de agentes do estado colonial português. Reis demonstra como essas pessoas conferiram poder aos que participavam dos rituais mágico-religiosos por eles repreendidos, exercendo controle satisfatório da crença no poder da magia e da feitiçaria. A devassa foi conduzida por um agente administrativo, o juiz de forma Marcellino da Silva Pereira. No segundo caso, o autor analisa o “terreiro de candomblé” invadido por policiais, que roubaram caríssimos panos da Costa, um chapéu de sol e 20 mil réis em dinheiro. Em ambos os casos, Reis verificou que a crença no poder dos feitiços era compartilhada por autoridades policiais e políticas, fossem elas do Estado colonial português, fossem do Império do Brasil, respectivamente. Tais autoridades reprimiam o que chamavam de “prenúncios de catástrofes”, produzindo documentação oficial, uma vez que acreditavam no poder da magia e da feitiçaria nas ações dos escravos e libertos que poderiam lhes causar malefícios. Como vemos, no segundo estudo de Reis, no Império, curadores, pajés, feiticeiros, jesuítas e benzedores continuaram a ser figuras proeminentes nas artes de curar pessoas.

O século XIX também foi palco de uma guerra declarada de médicos contra aqueles que exerciam práticas de cura. Eles organizaram-se institucionalmente,

⁴ João José Reis “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu no Pasto de Cachoeira, 1785”, in *Revista de História – Escravidão*, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, v. 8, n. 16, 1988, pp. 57-81 e “Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé do Accú”, in João José Reis & Eduardo Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 32-61.

defendendo o monopólio da saúde e das práticas de curar com a expedição de diplomas, habilitando profissionais com o ensino da maneira de tratar doenças. Segundo Paula Monteiro, durante todo o século XIX, o controle da profissão médica não foi suficientemente para extirpar outras formas concorrentes de práticas de cura e definição de doenças e por isso, a instituição médica não se impôs à sociedade de forma absoluta.⁵

Gabriela Sampaio descobriu que no Império grande parte da população da Corte assistia com certa apatia às lutas internas entre os médicos sobre as práticas médicas e afirmou como tal situação atrapalhou a formação de um grupo de influência política forte o bastante para inserir novas leis no *Código Criminal*, que versassem sobre outras práticas de cura que não às identificadas como medicina.⁶ Frequentemente, médicos atacavam uns aos outros através de acusações de imperícia e, até mesmo, ineficácia dos tratamentos recomendados – acusações semelhantes às aquelas feitas pelos médicos aos curandeiros – e acusavam-se, publicamente, de “charlatanismo”.⁷ O prestígio da medicina junto à população não conseguia se firmar e reforçava, assim, o “reconhecimento” das práticas mais antigas de cura pela sociedade.

Maria Lúcia Schritzmeyer afirmou que, mesmo que na década de 1870 tenha surgido um debate mais organizado entre médicos e juristas sobre as formas de legalização das práticas curativas, durante todo o Império eles não conseguiram ter coesão para ao menos colocar no *Código Criminal* a feitiçaria como prática curativa não aprovada pelo Estado.⁸ Muitos médicos, através de campanhas de erradicação dos males físicos e sociais, como a cólera e a prostituição, acreditavam que a “nação” estaria no caminho da “civilização”.⁹ Grande parte dos juristas, por sua vez, estava preocupada com as relações entre a criminalidade e as práticas curativas que não fossem às aquelas regulamentadas pelo Estado.¹⁰

Enquanto Sampaio, Monteiro e Schritzmeyer argumentam que a instituição médica no Brasil demorou a se tornar hegemônica por uma “falha” na repressão aos falsos médicos e curandeiros, Maggie, analisando o período republicano, desvendou

⁵ Paula Monteiro, *Da doença à desordem: a magia na umbanda*, Rio de Janeiro, Graal, 1985, p. 39.

⁶ Gabriela dos Reis Sampaio, *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro*, Campinas, Editora da UNICAMP, CECULT, 2001.

⁷ Cf. Sampaio, *Nas trincheiras da cura*, pp. 31-66.

⁸ Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, *Sortilégios de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*, São Paulo, IBCCRIM, 2004, p. 70.

⁹ Cf. Sidney Chalhoub, *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996 e Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

¹⁰ Schritzmeyer, *Sortilégios de saberes*, pp. 74-75.

outra estrutura do mesmo processo. A autora descobriu que a repressão aos falsos médicos, curandeiros e mágicos seguia uma estrutura que em vez de extirpar a crença na magia serviu para regulá-la, hierarquizá-la e, assim, discipliná-la.

Guiados por essa segunda perspectiva, nessa tese buscamos analisar tanto processos judiciais quanto notícias de jornais e documentos oficiais na Corte do Rio de Janeiro e na cidade de Salvador, onde pessoas foram acusadas de feitiçaria.

Outra questão foi-nos posta pela leitura de Gell que argumentou que os objetos, em algumas sociedades, podem ter “agência”, isto é, que as pessoas podem reconhecer em objetos intenções.¹¹ Estes objetos podem ser vistos por essas pessoas como agentes de ações específicas, exercendo fascínio e despertando-lhes sentimentos, emoções, provocando-lhes atitudes. O autor lembra que os dados de Malinowski sobre o kula são bons exemplos para entendermos sua idéia. Para que houvesse sucesso na troca de colares, as proas das canoas, esculpidas, deveriam seduzir aqueles que as avistavam das praias. Caso contrário, a troca não seria sequer realizada. Buscamos descobrir o que significavam os objetos de magia que eram narrados nos processos e casos descritos.

Sobre as fontes da pesquisa

Nessa tese, analisamos dois processos criminais. O primeiro deles, instaurado na Corte contra um africano livre, acusado de estelionato, que também foi analisado por Sampaio. O segundo, na cidade de Cunha, contra escravos africanos e libertos africanos e nacionais acusados de homicídio. Nesses documentos, lidamos com verdades construídas pelo aparato policial-jurídico do estado imperial. Esse aparato tinha sua forma de conseguir as informações, as ocasiões para documentá-las por escrito e as pessoas autorizadas para isso. Os depoimentos, por exemplo, eram escutados por um funcionário que os transcrevia segundo forma jurídica determinada. Esse é um dos critérios da construção das peças processuais através das quais os discursos são regulados pelo Estado, em um formato uniforme, bem como os critérios de investigação de um tipo de verdade.¹²

¹¹ Alfred Gell, “The technology of enchantment and the enchantment of technology,” in Jeremy Coote & Anthony Shelton (eds.), *Anthropology, art and aesthetics*, New York, Clarendon Press, 1994, pp. 40-65.

¹² Sobre a construção dos fatos no bojo de um processo criminal, ver Mariza Corrêa, *Morte em família: representações jurídicas e papéis sexuais*, Rio de Janeiro, Graal, 1983 e Fabiana Luci de Oliveira & Virgínia Ferreira da Silva, “Processos judiciais como fonte de dados: poder e interpretação”, in *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 13, jan./jun. 2005, pp. 244-259. Para os usos de processos jurídicos como fontes de pesquisa histórica, ver, dentre outros, Sidney Chalhoub, *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*, São Paulo, Brasiliense, 1986; Rachel Soihet, *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana (1890-1920)*, Rio de

Os autos dos processos criminais são construídos através de percepções dos fatos e estratégias de convencimento dos agentes sociais, dentro da forma e dos termos técnicos legitimados pelo Estado. O objetivo de cada uma das partes envolvidas na contenda judicial é dar sustentação legal a argumentos de forma convincente aos julgadores. São eles que detêm a autoridade para considerá-los como verdade jurídica. O objetivo daqueles que têm autoridade para julgar é outro em relação às partes envolvidas na disputa da causa que instaurou o processo jurídico. Seu objetivo é estabelecer o vencedor da disputa das verdades que se desenvolveu durante o processo jurídico.¹³ Essas autoridades analisam as experiências narradas por cada um dos envolvidos no processo.

O processo criminal delimita historicamente o fato investigado. Aqueles sujeitos autorizados a conduzirem o processo têm a função de organizar datas e informações, construindo um todo coerente entre os fatos e suas versões, aparando as arestas da incoerência fatural. As pessoas são acusadas em juízo, em certo clima de desconfiança, e suas narrativas são permanentemente filtradas por policiais e juristas. As normas legais delimitam o que está sendo julgado, bem como o papel de cada sujeito ao longo do processo. Mesmo assim, há espaço, mesmo que limitado, para os acusados serem ouvidos e, desta forma, as normas sociais serem debatidas pelos julgadores.¹⁴

O segundo tipo de fonte são notícias de jornal, publicadas em São Paulo e em Salvador. Em São Paulo, em meados de 1854, *O Correio Paulistano* publicou uma série de notícias acerca de encontros noturnos, na cidade de Itu e cercanias, liderados por José Cabinda, também um africano, que falava em nome de um espírito chamado Pai Gavião. Em Salvador, durante quase uma década, entre 1863 e 1871, *O Alabama* publicou várias notícias sobre feitiçaria, magia e “candomblé”, condenando suas práticas, denunciando seus freqüentadores e organizadores e exigindo providências das autoridades públicas

Janeiro, Forense-Universitária, 1989; Maria Criastina Cortez Wissenbach, *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos forros em São Paulo (1850-1880)*, São Paulo, HUCITEC, 1998, pp. 13-59; Maria Helena Pereira Toledo Machado, *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1820-1888*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 13-54. Com relação à utilização de fontes processuais para disputas de poder na sociedade imperial, vale lembrar também do pioneiro trabalho de Maria Sylvania de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo, IEB/USP, 1969. Para uma crítica às formas de narrativas policiais e aos modos como podem ser utilizadas por historiadores e antropólogos, dentro da especificidade da natureza de sua produção, ver Emerson Giumbelli, *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997 e Olívia Maria Gomes da Cunha, *Intenção e gesto: pessoa, cor e produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2002, pp. 17-184.

¹³ Ver Michel Foucault, *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*, 15ª. Edição, Petrópolis, Vozes, 1997; “O olho do poder”, in *Microfísica do poder*, 14ª. Edição, Rio de Janeiro, Graal, 1999, pp. 209-226 e *A verdade e as formas jurídicas*, 2ª. Edição, Rio de Janeiro, NAU, Depto. de Letras – PUC/RJ, 1999.

¹⁴ Ver Corrêa, *Morte em família*, pp. 21-29.

sobre fatos “contrários à civilização”. O editor do jornal era um “afro-baiano”, segundo informações colidas, chamado Aristides Ricardo de Santana.

As notícias de jornal não somente nos dizem como também deixam de dizer muitas coisas. Não lemos as notícias de jornal como narrativas de fatos que “realmente ocorreram do modo como disseram”, mas como narrativas construídas sob critérios próprios da sociedade de uma época.

Outro tipo de fonte foi a de “ofícios reservados” e “confidenciais” produzidos por funcionários do Estado imperial onde encontramos diferentes narrativas sobre crimes entendidos como sendo “violentos”, planejados por escravos, que podiam ser investigados de modo a serem evitados. Tratamos tais documentos como cartas nas quais seus autores narram situações que presenciaram ou souberam de pessoas que as tivessem presenciado, pessoas estas de sua confiança. Apoiando-nos em estudo de Davies, buscaremos nestas cartas as percepções que seus autores construíam de fatos que consideravam relevantes de serem não somente narrados, mas sim investigados pelo aparato burocrático imperial especializado e competente.¹⁵

Além desses documentos oficiais utilizamos algumas histórias ficcionais da segunda metade do século XIX, um conto e quatro romances escritos e publicados em jornais da época: *Pedro Gobá* (1887), de Ezequiel Freire, *As vítimas-algozes* (1869), de Joaquim Manoel de Macedo, *O tronco do Ipê* (1871), de José de Alencar, *O garimpeiro* (1872), de Bernardo Guimarães e *A carne* (1888), de Julio Ribeiro. Estas narrativas foram criadas por seus autores segundo a idéia de que versavam sobre situações reais da vida cotidiana da elite imperial. Tal como as notícias de jornal, são narrativas que tentam convencer os leitores de que seus autores baseiam-se no conhecimento da sociedade imperial, desde as suas virtudes, ligadas à civilização, até as suas mazelas, ligadas à barbárie.¹⁶

Não lidamos, nessa tese, com esses textos de literatura levando em consideração sua suposta “transcendência” e “autonomia” da vida social, como criações atemporais. O principal elemento do nosso uso dessas fontes de pesquisa não são o seu caráter ficcional, mas sim a sua especificidade, as peculiaridades do que e como está sendo

¹⁵ Natalie Davies, *História de perdão e seus narradores na França do século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

¹⁶ A presença de feiticeiros nestes romances, com a exceção de *Pedro Gobá*, à luz de outras questões, foram analisados por Gabriela dos Reis Sampaio, “Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil,” in Ligia Bellini, Ewergeton Sales Souza e Gabriela dos Reis Sampaio (orgs.), *Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*, Salvador, Corrupio, EDUFBA, 2006, pp. 249-271.

narrado, como o autor está representando a sociedade na qual vive, e como até mesmo ele se vê nesta sociedade. Os autores e as obras por nós escolhidas estão inseridas em contexto histórico determinado, e são analisadas por nós tanto quanto o fizemos com as outras fontes.¹⁷

Na análise e leitura dessas fontes seguimos de perto a noção de “descrição densa”, através da qual Geertz ressaltou as múltiplas visões de um acontecimento passíveis de serem encontradas numa mesma cultura.¹⁸ O autor chama a atenção para a consciência que o antropólogo deve ter sobre as possibilidades de perceber e anotar apenas certas coisas que está presenciando, e não a totalidade dos acontecimentos, pois os mesmos só existem através da percepção dos sujeitos. Sempre algo lhe escapa, seja por não presenciar tudo, seja por presenciar as coisas que vê segundo suas lentes e as perguntas que já carrega em sua mente, seja porque não consegue, por limitações de interesse, identificar outros comportamentos. Geertz questiona não a dificuldade de narrar e analisar comportamentos do outro pelo antropólogo, mas a postura do narrador frente ao que observou. Guiados por essa perspectiva analisamos o relato jornalístico como narrativa que revela os múltiplos valores e representações de uma dada sociedade.

Tal como Geertz colocou em outro momento, através de uma etnografia das fontes documentais, passa-se por um processo de racionalização da relação entre o autor e o produtor do discurso.¹⁹ Queremos ressaltar que, para além de uma teoria do texto ou do discurso, tentaremos operar nas bases da proposta de Geertz, principalmente através da própria criação de nosso estilo de contar histórias que foram contadas por outros personagens que somente conhecemos através de textos dos arquivos e das bibliotecas. O “estar lá” desta tese trata-se de estar lá nos arquivos e nas bibliotecas, e não em terras onde os nativos – ou sujeitos que o valham – moram ou habitam, como vêm sendo demonstrado nos trabalhos de Maggie, Schwarcz, Fry, Vogt e Slenes, Giumbelli, dentre outros.²⁰

¹⁷ Sobre o uso da literatura como fontes de pesquisa em História, ver Sidney Chalhoub & Leonardo Affonso de M. Pereira (orgs.), *A história contada: capítulos de História Social da literatura no Brasil*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998, pp. 8-13.

¹⁸ Clifford Geertz, “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura” e “Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa”, in *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, pp. 13-41 e 278-231.

¹⁹ Cf. Clifford Geertz, *Obras e vidas: o antropólogo como autor*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002, pp. 11-39.

²⁰ Maggie, *Medo do feitiço*; Schwarcz, *Retrato em branco e negro*; Carlos Vogt e Peter Fry (com a colaboração de Robert Wayne Slenes), *Cafundó, a África no Brasil: linguagem e sociedade*, São Paulo, Campinas, Companhia das Letras, Editora da UNICAMP, 1996, princ. pp. 37-102 e Giumbelli, *O cuidado dos mortos*.

Os capítulos

No capítulo 1, “Acusações de feitiçaria na Corte: o caso de Juca Rosa”, analisamos o caso de José Sebastião da Rosa, punido por estelionato em um processo criminal instaurado na Corte, em 1870. Lendo o processo judicial e seguindo os passos de Sampaio demonstramos como Juca Rosa, africano e réu conhecido na Corte, teve seu julgamento movido por uma acusação de feitiçaria.²¹ Juca Rosa foi processado porque seus julgadores acreditavam no poder da magia e da feitiçaria, que ele exerceu de maneira perigosa para os interesses de pessoas da boa sociedade imperial que moravam na Corte. Como bem demonstrou Sampaio, as acusações feitas a Juca Rosa ocorreram em um momento de crise política no Império, nos anos de 1870 e 1871: quando parte influente da elite política nacional estava na expectativa pelo final definitivo ou gradual da escravidão no Brasil e quando ocorreu, na Corte, intensa campanha de combate à prostituição e lenocínio, bem como a perseguição de pessoas envolvidas nessas práticas.

Tratamos no capítulo 2, “Feitiço e conflitos entre escravos e libertos: investigando o feitiço e localizando os feiticeiros em Cunha”, de uma situação ocorrida em 1869. Uma série de mortes de escravos de uma senhora da cidade de Cunha, província do Rio de Janeiro, levou a instauração de um processo em que alguns escravos e libertos foram acusados de homicídio e tentativa de homicídio. Do início ao fim do processo, o que os senhores e as autoridades públicas envolvidas queriam saber era como os acusados praticavam “a feitiçaria” através da qual haviam provocado mortes e mal estar a escravos das fazendas da cidade. Os acusados afirmaram que participavam de uma “Escola de Feitiçaria” chamada “Coroa da Salvação”, onde “aprendiam a fazer feitiços com seus mestres”. Esses feitiços visavam pessoas das fazendas locais, pessoas essas com as quais já tinham tido alguma rixa. Com esse caso, pudemos verificar que senhores de escravos se mobilizaram para punir os acusados porque temiam o poder que os seus escravos adquiriam através da magia e da feitiçaria e desejavam assim controlar os efeitos dessas práticas.

O assunto do capítulo 3, “O medo do feitiço em notícias de um plano de insurreição: o caso de Pai Gavião”, fala sobre o medo da classe senhorial em relação às insurreições escravas e o poder da magia e da feitiçaria. Analisamos notícias de jornal sobre um grande plano de insurreição liderado por José Cabinda, um liberto africano,

²¹ Gabriela dos Reis Sampaio, *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*, Campinas, Depto. de História da UNICAMP, 2000, Tese de Doutorado (Rio de Janeiro, Arquivo Nacional – Prelo).

que dava voz a Pai Gavião, em 1854, na cidade de Itu e cercanias, província de São Paulo. O subdelegado local levou Pai Gavião para depor na delegacia de Itu, que ficou apinhada de gente, segundo o jornalista enviado pelo *Correio Paulistano* para apurar as notícias acerca daquelas reuniões.

Acusações de feitiçaria também estavam presentes em narrativas literárias do Império. Mesmo sem estarem relacionadas ao medo senhorial da eclosão de insurreições, essas narrativas mostram como um discurso produzido para ser lido pela própria boa sociedade imperial alimentava a crença no poder da magia e do feitiço ao descrever acusados de feitiçaria e de como eram capazes de atingir a classe senhorial. Esse é o assunto do capítulo 4, “Feiticeiros como personagens de romances no Segundo Reinado”.

No capítulo 5, “Um jornal, vários feitiços, feiticeiros e seus clientes, em Salvador” organizamos em subtítulos as notícias acerca da crença no poder da magia e da feitiçaria na cidade de Salvador, a partir da década de 1860. Tais notícias são fornecidas pelo jornal soteropolitano *O Alabama*, e denunciam práticas e praticantes do “candomblé” a partir de uma série de acusações morais contra estes, entre os anos de 1862 e 1870.²² Os autores das notícias pediam providências de autoridades públicas contra os “rituais de negros africanos e escravos”, com seus batuques e suas “crenças incivilizadas”. Tais como as do jornalista que descreveu as aparições de Pai Gavião, àquelas narrativas trazem informações diversas acerca do uso de objetos específicos para fazer “feitiços”, quem procurava os “feiticeiros” e quem seriam estes.

A partir destes dados procuraremos demonstrar como no mesmo período, não somente no Sudeste, mas também na cidade de Salvador, as acusações de feitiçaria escaparam da abertura de processos criminais especificamente destinados ao crime da feitiçaria, mas estavam presentes no cotidiano. Os autores das notícias de *O Alabama*, inclusive, fazem uso de vocabulário dos “terreiros” para promover acusações de feitiçaria, porque acreditavam no poder da magia e da feitiçaria dos acusados.²³ Nos

²² Algumas das referências a *O Alabama* serão retiradas de material localizado no CEDIG/UFBA, digitalizados em CD-ROM por Carlos Eugênio Líbano Soares, a quem agradecemos a viabilização deste processo. As demais estão micro-filmadas, no Instituto Geográfico-Histórico da Bahia, doravante IGHB, em Salvador. Agradecemos a João José Reis, Luis Nicolau Parés e Dale T. Graden por ter nos dado a referência de vários exemplares de *O Alabama*.

²³ Referências centrais para analisarmos o perfil da forma de tratamento que *O Alabama* deu ao “candomblé” e à crença no poder da “feitiçaria” são: Dale T. Graden, “‘So much superstition among these people!’: Candomblé and the dilemmas of Afro-Brazilian intellectuals, 1864-1871”, in H. Kraay (org.), *Afro-Brazilian culture and politics*, Armonk, London, ME Sharpe, 1998, pp. 57-73; João José Reis, “Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients,” in *Slavery & Abolition – Special Issue: Rethinking the African diaspora (The making of a black Atlantic world in the bight of Benin and*

apoiamos nas diversas discussões historiográficas acerca da crença na magia e na feitiçaria em Salvador. As análises desses autores nos ajudam a analisar quais eram os elementos da vida social que sustentaram, em Salvador, a crença no poder da magia e da feitiçaria narradas por *O Alabama*. Isso foi o que fizemos no capítulo 6, “Navegando nos mares do candomblé a bordo de *O Alabama*: acusações de feitiçaria em Salvador, 1863-1871”.

Capítulo 1

Acusações de feitiçaria na Corte: o caso de Juca Rosa

O que se segue é a narrativa da história de José Sebastião da Rosa, mais conhecido como Juca Rosa, acusado de feitiçaria no início da década de 1870, na Corte. A partir dessa história, analisaremos como uma conduta não criminalizada pelo *Código Criminal* do Império foi julgada pelo Estado. Analisaremos também quais foram as condições sociais que permitiram a criminalização do caso. Nosso argumento é o de que o processo criminal foi aceito pelo Estado porque a crença no feitiço, no poder de um acusado de praticar o mal através de meios mágicos, afetava pessoas de todas as classes e o próprio aparato judicial. O caso de Juca Rosa mostra ainda que os rituais que ele praticava exerciam um fascínio sobre a sociedade de um modo geral. Todos os envolvidos no processo jurídico acreditavam no poder mágico de Juca Rosa.

1.1 – O medo dos feitiços de Juca Rosa: uma ameaça às esposas da boa sociedade imperial

Tomamos conhecimento do caso de Juca Rosa através da tese de Sampaio, na qual, analisando o processo criminal instaurado contra Juca Rosa, concluiu que as acusações foram aceitas pela justiça porque a sociedade da época vivia, na Corte, em um clima de tensão política. Esse clima era determinado pelas discussões acaloradas de grandes proprietários de escravos sobre o final definitivo ou gradual da escravidão no Brasil, que vinham fazendo parte da cena política nacional desde 1865, juntamente com a Guerra do Paraguai. Além disso, autoridades públicas da Corte estavam, a cada dia, mais intolerantes em relação às pessoas envolvidas com a prostituição e o lenocínio, e achavam que era necessário destruir tais práticas. Era preciso, assim, perseguir essas pessoas que praticavam o lenocínio e a prostituição e tirá-las de circulação para ajudar o país a se civilizar.²⁴

Muitas pessoas de poder na Corte identificaram em Juca Rosa, supostamente filho de mãe africana e, com certeza homem livre, segundo Sampaio, um perigo para a moral social. Há alguns anos ele liderava uma espécie de “seita”, nas cercanias da

²⁴ Sampaio, *A história do feiticeiro Juca Rosa*.

Secretaria de Polícia, na Corte, da qual faziam parte mulheres de todas as posições sociais, e alguns poucos homens.

Como uma pessoa ligada à África, de modo tão intenso, poderia ter tanto poder na sociedade da Corte, e ainda por cima envolver-se com a prostituição – não somente agenciando mulheres mais pobres, como até mesmo relacionando-se intimamente com outras de melhor posição social? Essa foi a questão central que nos fizemos para interpretar o fato de Juca Rosa, depois de muitos anos exercendo atividades mágicas e “praticando feitiçarias” bem conhecidas na Corte, ter sido processado. Sampaio interpretou o fato de Juca Rosa ter sido processado naquele ano de 1871 porque se tratava de um momento de crise política. Reforçando a tese de Sampaio, lançamos mão da interpretação de Douglas, uma das autoras que estabeleceu a relação entre o aumento do número de acusações de feitiçaria e as crises políticas nas sociedades que nela acreditam.²⁵ A autora buscou entender as condições políticas desse fato, que permitiam o recrudescimento das acusações bem como as suas conseqüências. Além disso, demonstrou que é necessário, para seguir esse método de pesquisa, saber quem acusa quem?

Sampaio, não somente na tese, como também em outros artigos sobre o caso de Juca Rosa, articula dois argumentos sobre o poder que a ele atribuíam pessoas da Corte. Primeiro, Juca Rosa estaria desenvolvendo ações mágico-religiosas ligadas à África, na Corte – como o culto aos ancestrais. Depois, ele atenderia às demandas e aos desejos de pessoas de diversas classes sociais ao garantir um algo a mais para que elas conseguissem atingir seus objetivos. As pessoas, segundo a autora, procuravam Juca Rosa porque queriam, por meio de seus “famosos poderes de feitiçaria”, ser curadas, trazerem de volta um amante, conseguir mais dinheiro, ou vingar-se de alguém.

Seguindo os passos de Sampaio e com a pergunta que não queria calar ao ler as suas interpretações do caso, voltamos ao Arquivo Nacional e lemos o processo criminal e o pedido de apelação feito por Jansen Júnior, advogado de Juca Rosa. Nossa idéia era entender quais eram as artimanhas de Juca Rosa, um alto e atraente “homem de cor preta”, segundo vários depoimentos, para exercer tamanho fascínio sobre aquelas pessoas, e como a crença na feitiçaria era socialmente sustentada. Quais eram, ao fim e

²⁵ Mary Douglas, “Introduction: thirty years after *Witchcraft, oracles and magic*”, in Mary Douglas (ed.). *Witchcraft confessions and accusations*, London, Tavistock Publication, 1970, pp. xii-xxxviii. Seguindo a idéia de que as acusações de feitiçaria ocorrem entre grupos adversários políticos, ver, também, Max G. Marwick, “The sociology of sorcery in a central African tribe”, in John Middleton (ed.), *Magic, witchcraft and curing*, New York, The American Museum of Natural History, 1967, pp. 101-126.

ao cabo, os elementos da vida da Corte que explicariam a crença na magia e as acusações de feitiçaria feitas contra Juca Rosa? Para respondermos a essa questão, resumiremos o caso e, em seguida, o analisaremos.²⁶

José Sebastião da Rosa era réu do processo iniciado no dia cinco de julho de 1871, no Tribunal do Júri da Corte. A acusação havia sido feita por um anônimo, através de carta veiculada no *Diário de Notícias*, jornal de grande circulação na Corte, levando à abertura do processo criminal contra José da Rosa, sob a acusação de estelionato. José, acusado pelo autor daquela carta-denúncia de “nefando feiticeiro”, dizia, segundo o mesmo e as testemunhas no processo, fazer coisas através de “feitiçaria”, como curar feridas e moléstias e trazer de volta amantes.²⁷

Por trás de toda a denúncia havia a clara referência ao envolvimento do réu, mencionado no processo por ser “notoriamente mais conhecido por Feiticeiro Juca Rosa”, com mulheres – leiam-se as “esposas” – de importantes figuras do cenário político da Corte. Por isso mesmo, Juca Rosa afirmou em seu depoimento “ter testemunhas a apresentar em seu favor (...) mas seria impossível conseguir isso delas”.²⁸ “Mulheres de espírito fraco” eram as “vítimas de Juca Rosa”, dizia a denúncia anônima. Elas iam procurá-lo com o fim de curar sentimentos amorosos ou “quando deseja(vam) o mal de um inimigo”. Juca Rosa, segundo a denúncia, era “feiticeiro capaz de tudo fazer” e, quando a moça lhe agradava – “preferia as brancas e pardas, desprezando em geral suas parceiras pretas” – era inserida em um “ritual” de iniciação para tomar parte de sua “seita”. Neste “ritual”, Juca Rosa tornava-se “senhor da alma e do corpo da moça”, e, também, “servia-se com satisfação de sua brutal sensualidade”.²⁹ Assim, o “Feiticeiro Juca Rosa” recrutava as moças a quem passava a chamar de “filhas”.

O mesmo jornal passou a noticiar as informações relativas ao processo contra Juca Rosa um mês depois de ter publicado um folhetim sobre os “perigos dos pretensos

²⁶ Construimos essa narrativa do caso de Juca Rosa consultando o processo jurídico localizado no Arquivo Nacional (doravante AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871) e os seguintes textos de Sampaio, *A história do feiticeiro Juca Rosa*. Da mesma autora, “Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”, in *Tempo*, n. 11, pp. 157-169 e “Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial”, in Sidney Chalhoub e outros, *Artes e ofícios de curar no Brasil*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2003, pp. 387-426. Outras informações acerca do ambiente social da Corte na época, envolvendo narrativas da elite letrada sobre magia e “feitiçaria”, podem ser encontradas em outro recente texto da autora: “Majestades do oculto”.

²⁷ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871.

²⁸ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 63.

²⁹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871.

médicos do corpo e do espírito”. O folhetim intitulava-se “Os feiticeiros na Corte”, e dizia que eles, “já que tinham livre acesso a muitas casas de família”, “profetizavam desgraças” e “enganavam facilmente as mulheres”.³⁰

Há mais informações acerca da vida de Juca Rosa, em fragmentos de depoimentos ao longo do processo judicial, como o de Felicidade Perpétua de Jesus que, no dia 26 de novembro, afirmou ter tido um filho com Juca Rosa. Dessa relação nasceu, em 21 de março de 1864, um menino chamado Bento que fora batizado na Matriz do Santíssimo Sacramento, tendo como padrinhos Antonio José Severino e Adelaide Joana da Silva, mãe de Felicidade. A depoente afirmou estar separada de Juca Rosa há cinco anos, pois “era voz geral do povo que não era bonito que ela (...) com a cor que tem ser casada e viver com homem de cor preta como ele seu marido”. No tempo em que viveram juntos, Juca era alfaiate, “trabalhando para a loja denominada “Profeta””. Segundo seu depoimento, soube no dia anterior, “por intermédio de seu amásio pai de seus filhos”, “que seu marido se achava preso por ser macumbeiro ou feiticeiro”.³¹ Continuemos com trechos de outros depoimentos.

O alfaiate Jacinto Luiz Pereira, em três de dezembro, afirmou que ele, Felicidade e Juca viviam na mesma habitação até 1852, no número 51 da Rua das Flores. Somente após aquele ano, com 20 anos de idade, é que “Rosa começou na vida de feitiçaria”.³² Entre os anos de 1853 e 1855, Juca Rosa havia sido criado por certo senhor Mateus da Cunha, que inclusive forneceu declaração, anexada ao processo, afirmando que o acusado havia tido “fidelidade, humildade e exemplar comportamento”.³³ Através do depoimento de João Maria da Conceição, de 19 de novembro, sabemos que Juca exercia a “feitiçaria” pelo menos desde 1861, e que havia “casado pelo rito católico romano” com Felicidade, mas depois “casou-se com uma mulher branca portuguesa (...) conhecida como Mariquinhas da Europa, casamento que se diz ter feito conforme os termos de que usam no “gongá””.³⁴

São inúmeras as referências das mais diversas testemunhas sobre o envolvimento de Juca Rosa com mulheres, principalmente suas “filhas”, nos “rituais”

³⁰ Sampaio, “Tenebrosos mistérios”, pp. 389-390.

³¹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 24.

³² AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 41.

³³ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 76.

³⁴ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 7.

por ele organizados. Sobre este assunto, a denúncia anônima citou Juca Rosa pelo crime de “defloramento” das tais “filhas”.

O *Jornal do Commercio*, tal como o *Diário de Notícias*, também de grande circulação na Corte, publicou notícia sobre esse assunto, no dia 20 de novembro. O texto dizia que Juca Rosa “soubera criar uma posição importante em um círculo de mulheres, cujo número aumentava quase diariamente”. Segundo a notícia, ele conseguia isso “usando práticas sacrílegas, apelando ora para a religião, ora para ridículas e estúpidas feitiçarias”. A “organização de uma espécie de associação” estruturada por Juca Rosa girava em torno “da ignorância dessas mulheres, algumas de cor branca, outras de cor parda, e do exaltamento de seu espírito”. Quando “prestavam juramento de dedicação e fidelidade”, continuava a notícia, “as filhas” eram “sujeitadas como escravas” por Juca Rosa, o “cínico aventureiro” que, dentre outros “fatos criminosos” que supostamente havia cometido, teria “deflorado” algumas delas.³⁵

1.2 – O depoimento de Juca Rosa

Juca Rosa depôs em 20 de novembro de 1870, interrogado pelo delegado Miguel José Tavares. Respondeu ter nascido no Rio de Janeiro; estava com 38 anos de idade, era alfaiate e morava no número 216 da Rua Senhor dos Passos. De saída, Miguel Tavares lhe perguntou sobre o uso que fazia dos “objetos de feitiçaria” encontrados na residência de uma de suas “filhas”, Henriqueta Maria de Mello, no número 135 da Rua Larga de São Joaquim. Juca Rosa afirmou que estavam relacionados à sua “crença”, e eram utilizados em casos de “enfermidade ou dificuldade no correr da vida (...) em auxílio a qualquer de seus amigos que lhe iam procurar – sem lhe pagarem nada por isso”.³⁶

Tal resposta levou Miguel Tavares a emendar a seguinte pergunta: mas, afinal, quem eram estas pessoas, e para que fim e em que época procuravam Juca Rosa?

Uma delas era Rodrigo Militão de Souza, que com sua mãe foi procurar o acusado “para ser curado de um inchaço no braço”. Embora não tivesse dito que “conseguiria curá-lo, posto que não fosse Deus”, mesmo assim Juca Rosa tentou, utilizando “óleos e ervas socadas”. Mas, como Rodrigo Militão tentara “seduzir Marcolina, sua amásia”, o combinado havia sido desfeito. Um outro a lhe procurar fora

³⁵ Sampaio, “Tenebrosos mistérios”, pp. 390-392.

³⁶ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 11.

um tal Augusto, escravo do dr. Duque Estrada Teixeira – que, segundo informações de Sampaio, era deputado do Partido Conservador, que votou contra a Lei do Ventre Livre. Havia lhe pedido “remédios para uma quebradura”. O escravo “tentou seduzir Maximiniana”, outra de suas “amásias”, e nada foi resolvido. Por sua “adoração à Nossa Senhora de Santa`Ana”, de quem era devoto, “diversas mulheres, de todas as cores” freqüentam sua casa, “para por meio de feitiçarias responder a consultas”, às quais “sempre recusou prestar-se”.³⁷

Segundo Miguel Tavares, Juca Rosa havia viajado para a província da Bahia, levando consigo “diversas jóias”, que lá vendeu, “sobrando-lhe somente um relógio”. O delegado queria saber, então, como estava sobrevivendo, desde a sua volta, “se todos os seus conhecidos são unânimes em afirmar que há muito tempo vive sem emprego, nem trabalho”?

Juca Rosa afirmou possuir um “padrinho chamado Augusto José de Carvalho (...) que lhe deu 800 mil réis, com os quais tinha subsistido”. Na Bahia, vendeu os seguintes objetos: “um anel de topázio, um alfinete de pedra branca, uma pequena corrente de relógio e duas abotoaduras”. Tudo isto por 35 mil réis.

Seu envolvimento com “mulheres de todas as cores” foi o assunto que dominou o interrogatório conduzido pelo delegado Miguel Tavares. Este quis saber como explicaria o “fanatismo” destas mulheres por ele, “a ponto de escreverem(-lhe), quase na mesma data, apaixonadas e revelando certa filiação com espíritos desconhecidos”. Juca Rosa respondeu, simplesmente, que “não sabia”. O delegado insistiu no tema, querendo esclarecimentos sobre a sua relação com Maria Rosa de Mello, moradora no número 226 da Rua do Hospício e esposa do falecido José Feliciano de Mello. Juca lhe explicou que sempre freqüentou essa casa quando Maria Rosa encontrava-se doente, “sem nunca ter recebido por isso”. Outras mulheres continuavam a lista de perguntas do delegado, bem como o grau de envolvimento de Juca Rosa com elas: se “conhecia Francisca Feliciano de Souza” e se “a havia lançado à prostituição”, se “havia deflorado Maximiniana de Jesus”, bem como “Angélica Lucinda Borges”, “caso as conhecesse”, se “conhecia Hansina Rosa da Conceição”, se “teve relações com Maria Thereza”, “conhecida como Mariquinhas da Europa”, tendo “casado com ela em um certo rito africano”?

³⁷ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 11.

Juca Rosa ofereceu respostas para cada um destes supostos envolvimento. Afirmou que conhecia Francisca Feliciano de Souza por tê-la “protegido o quanto pode”, uma vez que houvera conhecido sua mãe. Chegou a morar com Feliciano, mas sem ter “responsabilidade por qualquer ofensa à sua honra”. Conheceu Maximiniana Maria de Jesus, tendo “relações com ela quando já estava perdida”, o mesmo acontecendo com Angélica Lucinda Borges. Já com Hansina Rosa da Conceição, apesar de conhecê-la, não teve relação alguma. Maria Thereza, Mariquinhas da Europa, era sua conhecida desde a “ocasião em que foi madrinha de um filho seu”. Com ela, “entretive relações”, mas “não se casaram em qualquer tipo de ritual africano”. Certa época arranjou “algumas pessoas para terem relações com ela”.

Esta última resposta de Juca Rosa fundamentou a suspeita do delegado Miguel Tavares, durante todo o processo, de seu envolvimento no crime de prostituição de mulheres. Este tipo de acusação já constava da denúncia anônima contra Juca. Sobre este fato, outros dados foram fornecidos ao longo do processo. Juca Rosa chefiaria uma “seita”, repleta de “adeptas”. Juca teria “adeptas”, e não adeptos! Das “adeptas” que eram ainda “filiadas à seita”, cobraria uma espécie de mensalidade no valor de 60 mil réis. De todos os que o procuravam para “trabalhos” cobrava “por volta” de 40 mil réis. Quando de um sucesso de “cura” ou de “segurar” ou “trazer de volta marido ou amante”, recebia “presentes” de “suas filhas”, como “jóias”. As “filhas” de Juca Rosa, principalmente, bem como “outras pessoas que o conheciam”, “pessoalmente ou por ouvir falar”, chamavam-lhe pelo nome de “Pai Quilombo”.

Vamos aos depoimentos de algumas dessas “filhas”, durante o processo-criminal.

1.3 – As “filhas” de Juca Rosa

A primeira delas, por ordem das que foram interrogadas após a prisão de Juca Rosa, foi Henriqueta Maria de Mello, também conhecida por Júlia. Natural do Rio de Janeiro, com 38 anos de idade, solteira, moradora no número 135 da Rua Larga de São Joaquim, trabalhava como “costureira”. Após ser apresentada a uma “fotografia” de Juca Rosa, respondeu ao delegado Miguel Tavares, que havia lhe perguntado sobre seu envolvimento com o acusado, que o “conhecia”. A fotografia era de Juca Rosa, “a quem em tais trajes – os da fotografia – já viu uma vez numa reunião no Engenho Novo e na noite de 14 para 15 de agosto do ano corrente, em casa dela interrogada, véspera da viagem que Juca Rosa fez à Bahia”. Nesta “reunião”, Henriqueta afirmou que também

estiveram presentes Mariquinhas, Leocádia, Marcolina, “e uma crioulinha por nome Maria”. Henriqueta deu ao delegado o endereço de cada uma delas: Mariquinhas morava no número 73 da Rua de São Diogo, Leocádia morava no 134 da Rua do Lavradio, Marcolina à Rua das Flores e a “crioulinha Maria” em um dos quartos do comendador José Luiz Alves.

Henriqueta afirmou que era “filiada da mesa ou reunião da qual é Rei José Rosa”, com “grande número de mulheres filiadas”. Para ter sua filiação aceita, “prestou juramento sobre um copo com água de guardar o segredo necessário para tudo quanto se passava em tal associação”. Ela andou vendo muitas filiadas darem “dinheiro amiúdas vezes a Rosa”. Além disso, sabe que ele “faz casamentos e batizados segundo o rito por ele inventado, mas que nunca assistiu”. Rosa “se dizia ser casado” com Mariquinhas da Europa, “e que esta lhe obedecia cegamente, devido ao seu poder”. Reconheceu que “todos os objetos apreendidos pela política pertenciam a Juca Rosa, que lhe pediu para guardá-los antes de ir para a Bahia”.³⁸

Ao processo foram anexadas duas cartas suas para Juca Rosa. Abaixo, segue-se a transcrição de ambas.

Querido Juca. Muito hei de estimar que esta te vá achar melhor de teus incômodos, enquanto eu ao escrever-te me acho bastante doente de meus olhos; desde o momento que daqui partiste tenho lutado com a doença, e com algumas faltas, razão pela qual não te posso enviar o que desejava. Recebi a tua carta datada de 24 de agosto do passado, onde me comunicas os teus sofrimentos de viagens, e depois que aí chegaste, tudo isto eu já previa pelo teu sofrimento, e pela falta de embarcares, porém, meu amigo, tem paciência e sempre fé em Deus e nas almas que eles serão sempre em teu favor; se ansioso estava por ter notícias minhas, eu não menos por ter tuas. Lalá fica um pouco incomodada (?), Manduca, Justina e Mariquinhas, e toda a tua gente, ficam bons. Acusa-me, na tua carta, enviar-me uma encomenda a D. Mariquinhas e outra a Lalá, cujas eu não recebi, não quero aconselhar-te pois não tenho suficiêcia para tanto, unicamente dou o meu parecer, dizendo-te que o melhor era voltar do que ir para frente pois sei o que é estar em terra estranha sem dinheiro pois como sabes é mola real (?) de todas as coisas porém como homem de júzo que assim o tem mostrado fará o que quiser (.) desde que partiste os meus sonhos para contigo tem sido bastante cruéis por isso que eu e nossos dois filhos temos rogado a Deus para que todos sejam ilusões (.) remeto-te 20 mil réis e talvez se não voltares te possa enviar mais alguma coisa pois como te disse não tenho dinheiro senão em dezembro e peço que rogues a Deus ao Sr. Do Bonfim pelos meus olhos tendo cumprido sempre com as tuas ordens e espero continuar a cumpri-las. Da D. Vicência não recebi senão uma carta a qual remeto-lhe recomendações do Tenente (.) de D. Mariquinhas(.) de teus dois filhos e de todos os nossos conhecidos(.) no mais receba o coração saudoso de tua Henriqueta que ansiosa espera tua volta.

³⁸ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 5.

Rio de Janeiro, 1^o. de setembro de 1870.³⁹

Querido Juca. Estimo que esta te vá achar gozando de saúde, enquanto eu estou quase boa de meus olhos. Recebi a tua carta data de 28 de setembro, e muito satisfeita fiquei por teres ganho tanta simpatia dos baianos (...). Ainda não me mandaste dizer se recebestes os 20 mil réis que lhe mandei pelo correio; mandaste-me pedir notícias de Marcelina, está boa e Angélica está no Andaraí com Mariquinhas, pois tem passado muito mal, ainda cá não veio depois que partistes; nada mais tinha a participar-te. Aceite lembranças de nossos filhos e também de Juventina, e de mim o coração cheio de saudades, não te posso ser mais extensa, porque o pequeno está empregado como sabes, não tenho outra pessoa que escreva.

Tua obrigada e amiga
Henriqueta.⁴⁰

Maria Thereza Ferreira, conhecida por Mariquinhas da Europa, depôs em 27 de novembro de 1870, poucos dias após a prisão de Juca Rosa e da apreensão dos “objetos de feitiçaria”, na casa do mesmo. A seguinte carta lhe foi apresentada pelo delegado:

Corte, 21 de setembro de 1870.

Ilustríssimo Senhor Juca Rosa.

Estimei que ao receber esta, lhe vá encontrar no gozo de perfeita saúde, e melhoramento de sua enfermidade, e quanto à nossa é assim como Deus quer, que eu sofra dos negócios meus. Participo-lhe que eu recebi a sua primeira, com data de 25 de agosto, e logo lhe respondi incontinentemente, e a segunda, escrita de (novo) de setembro, a 16 do corrente, que é esta que lhe respondo, e me entristece muito em saber que o senhor ficara doente e também falto de recursos para suas despesas. Henriqueta mostrou-me uma carta, e a respeito do que pede, eu não tenho que possa mandar, pois que a ocasião é imprópria por motivos muito fortes, que tenho a fazer, que o senhor não ignora; e nem precisava mandar lembrar porque negócios seus eu nunca me esquecerei dos deveres que prometo, só fico bastante sentida em não poder ser, como tenho sido sempre; mas fiada em Deus eu serei ajudada para outra viagem lhe poderei ser constante; o sentimento que tenho é que o senhor não lê as cartas, senão lhe mandaria dizer o que tenho passado, e se o senhor mandasse-me dizer o que devo fazer, ou por outra me ordenasse, eu lhe seria grata, mais do que tenho merecido; pedi ao senhor Quincas para me escrever, e eu então peço que me responda assim que receber essas linhas que lhe transporto de coração. No mais peço que mande dizer o que devo fazer a respeito do nosso negócio pois a preta ainda não apareceu, nem há notícias; participo-lhe que Angélica está há um mês quase comigo, e está doente da espinha dorsal, e sentiu-se bastante em saber dos seus infortúnios. Senhor Juca eu fiada... Espero que responda-me assim que receber estas linhas para alívio do meu espírito, e governo do meu coração. (Aceite) lembranças de Angélica, de Bernarda e de Maria, e de quem lhe é firme, e será até a existência como sua veneradora, obrigada.

Maria Thereza Ferreira.⁴¹

³⁹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 22.

⁴⁰ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fls. 20-21.

⁴¹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 20.

Em seguida à leitura dessa carta Mariquinhas afirmou que não a havia endereçado a Juca Rosa. Mas quem teria sido o autor da “falsificação”, quis saber o delegado? Mariquinhas respondeu que aquela não era a sua letra e que, ainda, não atribuía aquela “falsificação” a “pessoa alguma”. Sobre “retratos” seus achados em posse de Juca, respondeu que “não sabia como estavam com ele”, uma vez que “não o conhecia”. Apenas “há oito anos tem ouvido falar dele”. “Não queria proteger ninguém”, mas “não podia impedir que a seu respeito se dissesse tudo quanto quisessem”. O delegado, então, disparou a pergunta final a Mariquinhas, que, já adiantamos, negou todas as insinuações de que conheceria Juca Rosa: “como é que Juca Rosa confessou ter relações com ela, ter ido mesmo a sua casa e até ido, no dia 14 de agosto daquele ano, véspera de sua partida para a Bahia, jantando nessa mesma casa e, à noite, ter com ela estado toda noite na casa 135 da Rua Larga de São Joaquim?”.⁴²

Leopoldina Fernandes Cabral prestou depoimento em 22 de novembro de 1870. Afirmou ser baiana, com 23 anos de idade, e solteira. Disse ao delegado que havia procurado Juca Rosa pela primeira vez em 1868, pois queria “garantir a exclusividade sobre certo amante”, pelo qual “estava apaixonada”. Foi procurar Juca seguindo os conselhos de Mariquinhas da Europa, sua “amiga”. Quando chegou ao sobrado à Rua da Alfândega, contou sua angústia a Juca Rosa, que lhe “cobrou 30 mil réis pela consulta”. No dia seguinte, por “ordem” de Juca, deveria participar de uma “cerimônia”, em uma casa à Rua Larga de São Joaquim – conforme lhe indicou sua amiga Mariquinhas. Possivelmente, tratava-se da casa de Henriqueta, que morava no número 135 daquela rua.

Após a “cerimônia” – na qual Juca deu-lhe “uma raiz para trazer consigo no pescoço, no seio e na boca” – Leopoldina “jantou” com os participantes, e “pagou a Juca mais 30 mil réis”. Esse lhe disse que “deveria pagar 60 mil réis mensais”, além de se tornar “uma de suas filhas”, para que conseguisse “atingir os fins que queria”. Segundo Mariquinhas, Leopoldina “deveria ser amasia de Juca” para, tal como ela, “se tornar uma de suas filhas”. Neste mesmo quesito, Juca lhe “aconselhou conservar o seu corpo de modo a atrair todos os homens e fazer que aquele que então era seu amante lhe desse tudo que quisesse”.

⁴² AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 26. Ver, também, Sampaio, “Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”, pp. 158-159.

Após algumas consultas com Juca, Leopoldina deu-lhe o veredicto: “disse a ele que se seu amante Eduardo, que era oficial da Marinha, não voltasse, não lhe daria mais nada”. E, como “de fato seu amante não voltou”, “ela não lhe deu mais dinheiro”. Juca, após Leopoldina ter “rompido” com ele, foi procurá-la “diversas vezes” no Hotel Bordeuax, onde morava – vale ressaltarmos que esse hotel era nome freqüente na lista dos lugares apontados por médicos da época como sendo moradia de prostitutas. Deste modo, segundo afirmou a testemunha, Juca Rosa não só conseguiu “dinheiro como tudo quanto quis com a ameaça de reduzi-la à desgraça e fazê-la acabar seus dias em um hospital, se ela não se prestasse a seus desejos de concupiscência”. Para se resguardar de possíveis “novas rupturas” de Leopoldina, Juca, segundo ela, havia afirmado que “se o fizesse ele com o espírito que dominava para o bem assim como para o mal faria com que ela fosse desgraçada e acabasse no Hospital da Misericórdia”. Assim ela continuou se relacionando com Juca, “de corpo e espírito”.

Leopoldina afirmou que, no total, “gastou 250 mil réis com as exigências de Juca Rosa”, incluindo nesta contabilidade “15 mil réis para compra de ervas e raízes para banhos que deveriam ser tomados em uma casa no Engenho Novo”. Apesar de afirmar que “não havia tomado os banhos de ervas” recomendados por Juca, “deu esses dinheiros a ele porque receava que lhe fizesse algum mal com o poder que dizia ter”. Em seu depoimento, afirmou que ouviu de Mariquinhas comentários referentes ao fato de “gastar muitos recursos” financeiros com Juca Rosa; sua amiga “havia empenhado suas jóias para mandar a José Rosa que se achava na Bahia e sem recursos”. Ouvia dizer também que ele, “por seus atrativos”, estava “muito bem de fortuna ou dinheiro desde que havia voltado da Bahia”.⁴³

Emília Carolina de Mascarenhas, natural do Rio de Janeiro, com 28 anos de idade, solteira, costureira, moradora no número 9 da Rua de Santo Antonio, depôs em 22 de novembro. Afirmou que conhecia Juca Rosa, mas somente de nome. Apesar de ter sido “convidada” por “Paulina de Tal”, nunca foi à casa de Juca. “Ouviu dizer” que ele “tinha o poder como Deus”, mas “que nunca acreditou”. Não aceitou os convites também “porque se dizia que o dito Rosa era amante de todas as mulheres que a ele se filiavam”.⁴⁴

⁴³ Para informações acerca de Leopoldina, ver além do processo criminal, Sampaio, “Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”, pp. 160-165.

⁴⁴ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 38.

O delegado Miguel Tavares informou a Emília que uma “fotografia” sua havia sido “encontrada pelos policiais com os objetos de feitiçaria” apreendidos onde Juca Rosa morava. A foto foi “trazida e mostrada à depoente”, que afirmou tê-la “dado de presente a Mariquinhas, há mais ou menos quatro anos”. Em seguida, ela “confessou, com pesar, que deu o seu retrato a Juca Rosa porque este lhe o pedira”. Após saber dos “poderes” dele em assuntos amorosos, consultou-se para poder “conservar a estima de um homem com quem então vivia”. Gastou com as consultas “cerca de 200 mil réis e algumas jóias”, “sem colher o menor resultado”. Chegou a ser uma de suas “filhas”, das quais “Rosa queria gozar” e “gostava de receber presentes”. E sobre elas, Emília ainda afirmou que “Juca Rosa convidava a diversas filhas suas para fins ilícitos, segundo elas próprias diziam, e que quando elas não cediam a entregar-lhe o corpo ele as ameaçava com desgraças que dizia poder atrair para elas”. A ela, “não fez Rosa esse convite”. Após romper com Juca Rosa, foi por ele ameaçada de “ficar abandonada no amor”, fato que, apesar de “pouco crédula”, não deixou de ficar “impressionada” por “ter sido abandonada pelo homem com quem vivia”. Disse que foi “consultar” Juca por mais uma vez, para “tentar recuperar seu amante”. Mas, como aquele “havia pedido uma alta quantia em dinheiro”, mais uma vez Emília “afastou-se das reuniões”.⁴⁵

Generosa Clementina de Campos, 20 anos de idade, costureira, natural do Rio de Janeiro, depôs em 26 de novembro. Ao “saber por sua amiga Paulina dos poderes de cura de Juca Rosa”, foi “procurá-lo por causa de um malefício”, “ferida de mau caráter na canela”, supostamente causada por um “tal Luiz Bento”, “também um feiticeiro”. Foi à Rua da Alfândega, onde Juca Rosa lhe “pediu 70 mil réis para curar a ferida”. Após “vender alguns objetos” pessoais, conseguiu entregar a Juca “30 mil réis”. Ele, então, iniciou o “tratamento”, colocando na ferida “azeite de dendê fervente junto com uma erva”. Somente numa “segunda consulta” Generosa conseguiu “ficar curada”.⁴⁶

Ela “procurou” Juca Rosa “mais uma vez”, para “fazer voltar a sua casa um moço que dela se tinha retirado, e cuja falta para ela era terrível”. Juca não a “atendeu”, muito menos “pediu quantia alguma em dinheiro”. Não bastando esta recusa, Generosa “descobriu que o tal Luiz Bento era freqüentador da casa de Juca”.

Em seu depoimento, Generosa ainda afirmou que Juca Rosa e Mariquinhas da Europa “eram casados segundo os rituais de feitiçaria”. Sabia que José Rosa afirmou

⁴⁵ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 38.

⁴⁶ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 46.

que “se ela, [Mariquinhas] vivia em mancebia com um homem com quem estava, isso se devia a seus trabalhos de feitiçarias”. Ela mesma havia ouvido Mariquinhas dizer que “se ainda vivia com esse indivíduo devia-o a José Rosa porque o tem amarrado”.⁴⁷

Vamos, agora, aos depoimentos dos poucos “filhos” de Juca Rosa, que depuseram no processo criminal.

1.4 – Os “filhos” de Juca Rosa

Henrique D’Azurar, natural do Rio de Janeiro, com 22 anos de idade, negociante, morador no número 118 da Rua do Riachuelo, depôs em 28 de novembro. Afirmou que conhecia Juca Rosa, “porque foi ele a causa de abandonar uma amante que tinha ele por nome Leocádia de tal”. Segundo Henrique, sua amante “viviu constantemente” na casa de Juca. Como não tolerou “essas relações” entre os dois, “abandonou-a”. Descobriu que “parte das quantias que dava à dita Leocádia ela dava-as ao acusado Rosa”. Este era “dado à prática de feitiços e, prometendo o curativo pronto ou a volta de algum amante que se retirava, percebia dinheiro das pessoas que a tal respeito o consultavam”. “Descobriu” também que Juca Rosa e Mariquinhas da Europa eram “padrinhos de um filho ou de uma filha de Leocádia”, “batizado na mesa”, isto é, “[n]a parte do chão em que estão colocadas as ervas [e os] vidrinhos e mais objetos necessários para as cerimônias”.

Henrique havia ficado doente e, ao procurar Leocádia na casa de Juca Rosa, soube que “o que ele tinha não era moléstia e sim trabalho ou coisa feita, o quer dizer envenenamento”. Mas Henrique “estava convencido de que o que sofria era uma bronquite proveniente de causas naturais”, embora um conhecido seu, Rodrigo Militão, e outros “insistem em dizer-lhe também que o que sofria era um envenenamento de que é autor era acusado, que para esse fim costumava a usar de uns pós e outros líquidos”. De todo modo, Henrique morreu pouco tempo depois, acumulando dívidas protestadas na justiça por pessoas incrédulas em sua morte.⁴⁸

Rodrigo Militão da Silva, 28 anos de idade, solteiro, natural do Rio de Janeiro, afirmou “viver do comércio de folhas de flandres”. Em seu depoimento, disse que nas “cerimônias” de Juca Rosa, compareciam por volta de “vinte e tantas a trinta mulheres”, as quais Juca “denominava filhas”. Era considerado “filho por cortesia”, uma vez que

⁴⁷ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 46.

⁴⁸ Cf. Sampaio, *A história do feitiçeiro Juca Rosa*, p. 88.

“não fizera o juramento a Juca”. Em 1868, foi “com sua mãe procurar Juca para curar uma ferida” que ele tinha “no braço”. Foi “curado”, tendo Juca Rosa “pedido 30 mil réis pelos preparos do curativo e pelos medicamentos”. Após este encontro, passou a fazer parte da “irmandade” de Juca Rosa, bem como sua mãe, uma de suas “filhas”. Mas, após “desentendimento entre Juca e sua mãe”, ficou por ele “proibido de ser recebido”. Juca Rosa o ameaçava, afirmando que “era preciso que Militão vendesse sua casa de negócio de funileiro, que havia ter um funesto resultado”. No entanto, Militão afirmou ter “vendido seu negócio porque a matéria-prima necessária subiu de preço [e] os fregueses desapareceram, e, para não perder tudo, vendeu-a salvar alguma coisa”.

Miguel Augusto Sarmiento, 32 anos de idade, escrivão de paz do Primeiro Distrito da Freguesia de Santana, solteiro, morador no número 79 da Rua do Sabão, depôs em 28 de novembro. Afirmou ter sido “amásio de uma das filhas” de Juca Rosa, Júlia Xavier. Por “força de sua profissão”, coincidiu de ter que “expedir uma intimação pela quantia de 30 ou 40 mil réis (...) contra uma moça conhecida vulgarmente por Mariquinhas da Europa, que morava à Rua do Sabão da Cidade Nova, número 99”. Disse “à Júlia e à Leocádia que falassem para Mariquinhas pagar logo a dívida ao credor”. Estranhava que “uma moça como ela bonita e requestada por homens de fortuna que a tratavam com tamanha ostentação” devesse uma quantia pequena. Ambas essas “filhas” responderam a ele que Mariquinhas era “casada no gongá com o acusado Rosa e a ela dava o quanto ganhava e tinha”. Miguel ainda afirmou não saber “explicar o que é casamento feito no gongá, [e] que apenas repetiu estes termos por ouvi-los”.⁴⁹

Ainda em seu depoimento, Miguel afirmou que conhecia Juca Rosa:

(...) de nome, já tendo visto uma fotografia igual à que se acha nos autos em poder de uma moça por nome Júlia, que mora com Leocádia à Rua da Lapa, n. 71, ambas as quais são dedicadas ao dito Rosa até o fanatismo acreditando-o dotado de um poder sobre o natural capaz de inspirar paixões, tirar potência de qualquer indivíduo, fazê-los adoecer e sucumbir a moléstias.

Por suas conversas com Júlia e Leocádia, sabia que “José Rosa exercia a feitiçaria, prometendo fortuna ou realização de algum desejo e que para isso percebia a maior soma que lhe poderia dar a pessoa que o consultava”.⁵⁰

⁴⁹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 24.

⁵⁰ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 24.

1.5 – A condenação

Após apelar da decisão do primeiro julgamento e ao Imperador, Juca Rosa foi definitivamente condenado em julho de 1871, pelo juiz João Alfredo Correia de Oliveira, a seis anos de prisão pelo crime de estelionato. “Julga-se crime de estelionato”, segundo o quarto parágrafo do artigo 264 do *Código Criminal do Império*, o qual serviu de base para a sentença, “em geral, todo e qualquer artifício fraudulento pelo qual se obtenha de outrem toda a sua fortuna ou parte dela, ou quaisquer títulos”.⁵¹ A pena de quatro anos de prisão era a de grau máximo, “com trabalho”, e mais a “multa de 20% do valor das coisas sobre que versar o estelionato”.⁵²

1.6 – A Tese sobre Juca Rosa e a importância da leitura do processo jurídico

Como dissemos no início desse capítulo, nosso primeiro contato com a história de Juca Rosa foi através da tese de Sampaio. A autora resumiu o caso a partir do processo criminal, e de outras referências por ela encontradas em jornais da época. Sampaio deteve-se, principalmente, em narrar como as peças processuais foram produzidas pelos investigadores, quem eram os encarregados de cada etapa e de que modo agiam na produção das provas contra o acusado. O processo jurídico foi instaurado por uma denúncia anônima enviada à justiça, e publicada no *Diário de Notícias*. Assim, Sampaio também analisou notícias da imprensa de então sobre a reação de pessoas diversas acerca de cada etapa do processo, bem como as impressões daquelas que diziam ter “conhecido” o acusado.

A tese versa sobre o Rio de Janeiro de início dos anos 1870, fundamentalmente o clima político em relação à aprovação ou não de leis antiescravistas. Sampaio argumenta que a acusação de estelionato tinha como motivo central o envolvimento de Juca Rosa com mulheres da elite e com prostitutas bem conhecidas da boa sociedade imperial. Segundo Sampaio, o juiz do caso de Juca Rosa era João Alfredo Correia de Oliveira, membro do Partido Conservador – que votava contra as leis abolicionistas – e ex-chefe de polícia da Corte, bem como ministro do Império.⁵³ O delegado responsável, como vimos, era Miguel Tavares, que naquele início dos anos 1870 havia se destacado

⁵¹ *Código Criminal do Império do Brasil anotado com os atos dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, que têm alterado e interpretado suas disposições desde que foi publicado, e com o cálculo das penas em todas as suas aplicações por Araújo Figueiras Júnior (Bacharel em Direito)*, 2ª. Edição cuidadosamente revista e aumentada com os atos dos Poderes supra-referidos, expedidos depois da 1ª. Edição, Rio de Janeiro, Eduardo e Henrique Laemmert, 1876, p. 279.

⁵² *Código Criminal do Império do Brasil*, p. 281.

⁵³ Sampaio, *A história do feiticeiro Juca Rosa*, pp. 175-177.

em punir senhores da Corte sob a acusação de prostituírem suas escravas. Tal atitude possibilitou que estas escravas processassem seus senhores por “atos imorais e maus tratos”, uma vez que prostituição e lenocínio não eram condutas criminalizadas pelo *Código Criminal*. Muitas destas escravas conseguiram, ao final dos processos, a liberdade. Em certos casos, ao verem que gastariam muito dinheiro com as custas dos processos na justiça, e que provavelmente os perderiam, alguns senhores concederam alforria às escravas que os estavam processando. Miguel Tavares não participava de campanhas em prol da abolição, para libertar as escravas prostituídas, mas buscava “prestar um serviço à moralidade pública” assegurando o “direito que toda mulher teria ao recato e à decência, ainda que escrava fosse”. Seu esforço não era o de debater a possibilidade de forças mágicas conferidas por diversas pessoas ao acusado interferirem no rumo da vida de indivíduos que a ele recorriam.

O magistrado dedicou-se, ao longo do processo, em debater as relações de Juca Rosa com mulheres e pessoas já suspeitas pela polícia da Corte de estarem envolvidas com a prostituição. Ele dava continuidade ao que fazia desde quando havia sido chefe de polícia da Corte. Ou seja, não se ocupou com a crença dos indivíduos nas “atividades de feitiçaria” supostamente praticadas por Juca Rosa, e na possibilidade que lhe era atribuída, inclusive pelo promotor do caso, de interferir no curso da vida das pessoas.

Sampaio afirma que as discussões sobre a relação entre senhores e escravos na Corte, bem como a forte campanha policial contra a prostituição, foram fundamentais para a precipitação das acusações feitas a Juca Rosa. A autora procurou localizar e analisar as preocupações de membros do poder Legislativo e do Judiciário com as idéias que embasaram a lei 28 de setembro de 1871, também conhecida como “Lei do Ventre Livre”, através da rede de relações ao redor dos encontros supostamente promovidos por Juca Rosa, na capital do Império.

Voltamos, assim, à leitura do documento analisado por Sampaio, seguindo o seu argumento de que as acusações contra Juca Rosa estavam relacionadas com a crise produzida pela lei do Ventre livre. Decidimos seguir esta pista para analisar como as acusações a Juca Rosa estavam relacionadas à crença na feitiçaria, observando que certas peças do processo judicial falam sobre o seu poder de provocar malefícios mediante a “prática de feitiçaria”. Essa crença era compartilhada por pessoas de diversas classes sociais que possivelmente não tinham o poder para abrir um processo criminal como aquele.

Nosso argumento é o de que o momento de crise da sociedade imperial analisado por Sampaio, a partir do caso de Juca Rosa, propiciou justamente as acusações de feitiçaria, demonstrando que o Estado Imperial, mesmo sem uma lei específica pra acusar alguém de feitiçaria, interpretava os fatos a partir da crença na feitiçaria.

Acreditamos que a crença no feitiço existia na sociedade imperial brasileira e talvez tenha se intensificado exatamente por causa da crise política sobre a continuidade da escravidão no Brasil e da ação do Estado para legislar acerca daquela crença. Os debates acerca da abolição definitiva ou gradual da escravidão se adensaram de tal modo que permitiram que dois processos criminais fossem instaurados na província do Rio de Janeiro: um na Corte, o caso de Juca Rosa, e outro em Cunha, que analisaremos no próximo capítulo.

A crença no feitiço continuou a existir após o processo de emancipação política do Brasil, e foi regulada pelo Estado até a República. Juca Rosa foi acusado, legalmente, de estelionato. Como a lei sobre a regulação da crença na magia e na feitiçaria só foi modificada com o estabelecimento do *Código Penal* republicano, em 1890, seguindo os passos de Sampaio argumentamos que o clima sobre os novos rumos políticos do Império acionaram o Estado para controlar os ânimos de membros da boa sociedade imperial, que sentiam seu poder político de controle social ameaçado com as perdas legais que poderiam sofrer, ou já estavam sofrendo, durante essa época de sensíveis mudanças políticas.

Lendo o caso, e, sobretudo a apelação escrita pelo advogado de Juca Rosa, passamos a nos perguntar o que tinha a ver esse caso com os outros que havíamos estudado sobre esse período e porque as acusações a Juca Rosa se fizeram na linguagem da feitiçaria. Assim como os outros casos que analisamos, as crises políticas no império também eram narradas através da crença na feitiçaria e esse processo poderia ser visto como mais um caso de regulação das acusações de feitiçaria, que, como se sabe, ao longo do Império foram feitas, também, a partir do artigo do *Código Criminal* que versava sobre o crime de estelionato.⁵⁴

⁵⁴ As acusações de feitiçaria, segundo Evans-Pritchard, se estabelecem com um forte viés político. Essa tese foi desenvolvida por alguns de seus seguidores, como Mary Douglas. Ver sobre isso Douglas (ed.), *Witchcraft confessions and accusations*.

1.7 – A apelação do advogado de Juca Rosa

Jansen Júnior, advogado de Juca Rosa, não concordou com a condenação imposta ao réu. Mais do que um pedido de apelação da sentença, escreveu um texto no qual mostrou indignação pelo fato de Juca Rosa ter sido condenado por estelionato sem ser estelionatário, e sim por ser acusado de feitiçaria, sem que isso fosse crime previsto pelo *Código Criminal*.

Primeiro, Jansen Júnior afirmou que o delegado de polícia expediu, em 18 de novembro de 1870, mandado de prisão a Juca Rosa e de busca e apreensão “de objetos de sua propriedade, destinados a feitiçarias”. Estes objetos estariam na residência do acusado. Se o delegado estava atrás destes objetos, dizia o advogado, então estava atrás de “feitiçarias, que nem era denominação jurídica de crime ou delito classificado pelo Código Criminal, nem constituía crime inafiançável”.⁵⁵

Juca Rosa foi acusado e condenado por estelionato, por ser, segundo o delegado que assumiu o inquérito e o juiz que julgou o caso, “useiro e vezeiro” no “emprego de artifícios fraudulentos”. Assim, o advogado queria saber quais eram estes tais “artifícios”. O réu nunca havia sido processado, afirmou seu advogado, por crime de estelionato, muito menos condenado. Por que, então, aquelas autoridades afirmaram ser ele “useiro e vezeiro” de “artifícios fraudulentos para obter dinheiro”? Fora as “suposições” acerca dos “objetos de feitiçaria”, sendo a sua prática não condenável legalmente, o advogado argumentou que não havia nenhuma prova, no processo inteiro, de Juca Rosa ter cometido o crime de estelionato uma única vez.⁵⁶

Jansen Júnior continuou dizendo que era estranho que as tais “práticas imorais” de Juca Rosa tenham sido “toleradas por tanto tempo” pelas autoridades, depois de “tanta devoção aos olhos de todos”. No processo, elas falam “teoricamente em dissipações, imoralidades, ociosidade, feitiçarias, poder sobrenatural, manejos depravados, ofensa da moral e da religião”.⁵⁷ O advogado escreveu que o juiz do caso procurou “pintar com cores carregadas a enormidade dos fatos e descrever o horror dos crimes e o perigo em que este imenso mundo chamado sociedade brasileira, esta grande arca chamada Brasil no meio do soberbo e enfurecido dilúvio chamado feitiçarias, cujas

⁵⁵ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fls. 1 e 1v.

⁵⁶ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 5v.

⁵⁷ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 6v.

águas cresciam e se encapelavam tanto que ameaçavam devorar tudo e todos”.⁵⁸ Por fim, o juiz, ainda segundo o advogado, afirmou durante o processo que existia, na Corte, “uma classe perigosa de indivíduos, vulgarmente conhecidos pelo nome de feiticeiros, e que se inculcavam de um poder sobrenatural”.⁵⁹

Nessa tal “classe perigosa de indivíduos”, seguiu o advogado, há “prosélitos que formam uma crença, e adeptos, secretários, mestres, apóstolos, discípulos”, que não foram proibidos de se encontrar, pelas autoridades que sabiam ser o réu “useiro e vezeiro” das “práticas de feitiçaria”. O artigo 285 do *Código Criminal* de 1830 tratava dos casos de ajuntamentos e de reuniões ilícitas.

“Onde está a lei que diz que feitiçaria é crime? Onde está a lei que considera como criminoso o feiticeiro”, perguntava o advogado. Se o julgamento ocorreu realmente contra um réu acusado de estelionato, então onde estava a prova do crime? O advogado argumentou que Juca Rosa não procurava as pessoas que testemunharam no processo, e mesmo elas jamais disseram, segundo os autos, que ele ia atrás delas. Disse, então, o advogado:

O crente pensa que o alopata o salva, que o homeopata lhe restitui a saúde, que o hidropata o restabelece, que o advogado lhe consegue a absolvição, que este ou aquele sacerdote deste ou daquele culto, desta ou daquela seita, o faz feliz, o enche de doces e venturas neste ou no outro mundo; procura-o, pede-lhe seu auxílio, sua proteção, entrega-se-lhe em corpo e alma, dá-lhe dinheiro, dá-lhe bens, aliena o que tem e despe-se dos seus bens, e as vezes da própria honra. Onde está aí o estelionato? Um acredita no poder daquele a que espontaneamente procura. Outro crê com igual firmeza (suponhamos) no culto, na seita que segue e professa. Onde está a fraude, esse dolo especial característico do crime de estelionato?⁶⁰

Através do texto da apelação, percebemos como legalmente Juca Rosa realmente não poderia ter sido nem processado por prática de feitiçaria, muito menos por estelionato. Segundo o advogado, e o próprio texto do *Código Criminal*, os comportamentos do réu não eram passíveis, e nunca o foram, de uma acusação judicial.

⁵⁸ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 7.

⁵⁹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 7v.

⁶⁰ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 9.

1.8 – As leis e a perseguição aos feiticeiros no Brasil

As *Ordenações Filipinas* se constituíam como o conjunto de leis das colônias portuguesas.⁶¹ No Título 3 do seu Livro 5, denominado “Dos Feiticeiros”, podemos ler uma série de atitudes consideradas como sendo “feiticeira”. O acusado de feiticeira deveria pagar três mil réis ao acusador, ser açoitado no braço, em plena vila onde residisse, e degredado para o Brasil.⁶² Há outra situação na qual a acusação de feiticeira também aparece, nas *Ordenações*. No Título 88 do Livro 4, “Das causas porque o pai ou mãe podem deserdar seus filhos”, o Item 7 fala em deserção no caso de “usar de feiticeira ou conversar com feiticeiros”. Em seguida, uma nota intitulada “Feiticeiros” faz uma longa análise das hipóteses de surgimento da expressão e conclui que não é possível definir feiticeira e nem feiticeiro(a).⁶³

O *Código Criminal* do Império do Brasil, promulgado em 1830, não previa como crime a prática de feiticeira. Esse *Código* foi o primeiro corpo unitário efetivo de leis penais vigente no Brasil, e raramente tocava em assuntos religiosos. Estas raras vezes estão nas suas quarta e última partes: *Dos Crimes Policiais*, no “Capítulo 1 – Ofensa da Religião, da Moral e Bons Costumes”, e em três artigos (do 276 ao 278) dos quais dois (o 276 e o 277) mais confirmavam a autoridade do Estado sobre as práticas religiosas no Brasil do que falavam da proteção às mesmas. Não aparecem neste corpo de leis as palavras “magia” e “sortilégio”, ao contrário do *Código Penal* republicano, promulgado em 1890.⁶⁴

Schritzmeyer, estudando as leis imperiais, sinalizou o caminho a seguir por ter analisado o fato do *Código Criminal* imperial não contemplar a proibição da feiticeira, como fizeram as *Ordenações Filipinas* e, mais tarde, o *Código Penal* republicano. Segundo a autora, o *Código* imperial não conseguiu equilibrar as posições diversas quanto à questão e acabou por não legislar sobre o tema deixando a questão como estelionato.⁶⁵

⁶¹ Dava-se este nome às antigas leis portuguesas compiladas em códigos. As primeiras, ordenadas por D. João I, foram concluídas em 1446. Em 1514 publicou-se nova coleção das leis do reino com as alterações introduzidas pelo tempo. Por terem sido impressas por ordem de D. Manuel, receberam o nome de *Ordenações Manuelinas*. Em 1603 publicaram-se as *Ordenações Filipinas*, mandadas compilar por Filipe I, que em Portugal vigoraram até 1868. No Brasil, as *Ordenações Filipinas*, por força da lei de 20 de outubro de 1823, vigoraram até 31 de dezembro de 1916, como subsídio do direito pátrio, e só foram, definitivamente, revogadas pelo *Código Civil* de 1917.

⁶² <http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l5p1150.htm> (acesso em 18/agosto/2007).

⁶³ <http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l4p931.htm> (acesso em 14/agosto/2007).

⁶⁴ Schritzmeyer, *Sortilégios de saberes*, pp. 74-75.

⁶⁵ Schritzmeyer, *Sortilégios de saberes*, pp. 74-75.

No *Código* republicano, tal como nas *Ordenações Filipinas*, também encontramos a regulação da crença pelo Estado, em três artigos do *Título III – Dos Crimes contra a Tranquilidade Pública – Capítulo III – Dos Crimes contra a Saúde Pública*. O artigo 156 proibia: “Exercer a medicina em qualquer de seus ramos e a arte dentária ou farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”. O 157 proibia: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancia para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, enfim, para fascinar a credulidade pública”. Por último, o 158 proibia: “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 denominado de curandeiro.”⁶⁶

No novo *Código Penal* republicano, promulgado em 1942, o *Título VIII – Dos Crimes contra a Incolumidade Pública, Capítulo III – Dos Crimes contra a Saúde Pública*, há três artigos que praticamente repetem, sem grandes alterações, aqueles outros do *Código* de 1890. O primeiro trata-se do artigo 282, intitulado *Exercício Ilegal da Medicina, Arte Dentária ou Farmacêutica*, que proibia a pessoa de: “Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhes os limites”. *Charlatanismo* era o título do artigo 283, que também proibia a qualquer sujeito “inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível, e o seguinte, 284, *Curandeirismo*, proibia qualquer um de “exercer o curandeirismo”. Um ano depois, há na *Lei das Contravenções Penais* um artigo, no *Capítulo II – Das Contravenções Referentes ao Patrimônio*, o de número 27, intitulado “Exploração da Credulidade Pública”, proibindo a toda pessoa de: “Explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres”.⁶⁷

Maggie, analisando processos judiciais sobre práticas de cura e tipos de espiritismo na república, concluiu que havia três posições quanto a esses delitos, por parte dos juízes, advogados e criminalistas, constituindo o que o direito chama “jurisprudência”, até os anos 1940. A primeira posição era a de que toda prática ou arte de curar deveria ser considerada fora da lei e era prejudicial à saúde pública, a não ser

⁶⁶ Apud. Maggie, *Medo do feitiço*, pp. 22-23, nota 3.

⁶⁷ Schritzmeyer, *Sortilégios de saberes*, pp. 79-81. Ver também Roberto Machado e outros, *Danação da norma: a medicina social e a construção da psiquiatria no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1978.

aquela “arte” obtida através da ciência, com diploma e registro legal. A segunda pretendia limitar e controlar a prática médica e as práticas religiosas. As pessoas que praticavam religiões verdadeiras deveriam ser protegidas, e aquelas que agiam no sentido de enganar os incautos deveriam ser perseguidas por serem nocivas à saúde mental da população. As primeiras práticas eram consideradas “verdadeiro espiritismo” e as segundas “falso espiritismo”. Por fim, a terceira posição mostrava a necessidade de os artigos 156, 157 e 158 serem abolidos, porque exigir diploma científico para o exercício de práticas curativas e perseguir os modos de se exercer espiritismo significava o Estado propor uma religião e uma ciência oficiais. Em relação aos casos de religiosos que explorassem incautos, deveria se usar o artigo sobre crime de estelionato, aplicado a qualquer tipo de falsificação de identidade e exploração com fins lucrativos. Caso a pessoa acreditasse nos poderes dos curandeiros, eles não poderiam ser acusados de estelionato porque não estariam iludindo a ninguém.⁶⁸

Segundo Maggie, essas três posições foram aplicadas ao longo do período que foi de 1890 a 1940. Nesse último ano ocorreram os debates finais e a redação do *Código Penal*, promulgado em 1942, que mostram a vitória da segunda posição. Os juízes teriam, assim, que julgar a crença e ver quem utilizava falsos princípios. O novo *Código* conciliou posições relacionadas ao direito clássico, liberal, e outras relacionadas ao direito positivo. A vertente liberal, em resumo, entende o livre arbítrio de forma ampla para a aplicação da pena, e a positiva postula um constrangimento do livre arbítrio na responsabilidade penal, defendendo a necessidade da aplicação de mecanismos mais severos para que sejam definidas a responsabilidade e a pena. Assim o artigo 157 do *Código* de 1890 foi transformado no artigo 282 do novo *Código*, que reza sobre o charlatanismo propondo o combate a todos os que usam mal os preceitos da crença. Desta forma, é punido certo modo de exercer o espiritismo, aquele que era considerado produtor de malefícios. Não é, assim, punido todo espírita, curandeiro ou praticante da magia.

No Império não havia a introdução do aparato jurídico para combater a magia maléfica, a feitiçaria, aliás, qualquer tipo de magia. Juca Rosa foi acusado legalmente, e assim foi condenado, por estelionato. Se esse processo ocorresse na república, antes de 1942, talvez ele não tivesse sido condenado porque algum juiz poderia ter argumentado que as pessoas, que depuseram e testemunharam, confirmaram que acreditavam nos

⁶⁸ Maggie, *Medo do feitiço*, pp. 87-90.

poderes do acusado. Elas, inclusive, foram procurá-lo sem que para isso Juca Rosa lhes tivesse constrangido. Se o processo ocorresse depois de 1942, o juiz do caso julgaria Juca Rosa conforme os efeitos positivos ou negativos da magia por ele exercida na vida daqueles que nela acreditavam. Portanto, Juca Rosa foi acusado de feitiçaria e julgado através do artigo referente a estelionato. Essa era a forma que pessoas ligadas ao Estado encontraram para que o caso fosse levado à justiça, regulando as acusações com a abertura do processo criminal. A lógica era a da feitiçaria, e o crime era o de estelionato.

Estas informações demonstram que a crença na magia e no feitiço existia no Império do Brasil, embora seu *Código Criminal* não previsse o crime de feitiçaria, ao contrário das *Ordenações Filipinas*. No caso de Juca Rosa, o juiz aplicou a pena ao acusado de feitiçaria através do crime de estelionato. No próximo capítulo, veremos que os acusados de feitiçaria também poderiam ser condenados através do crime de homicídio. As pessoas eram punidas não por serem feiticeiras e nem por praticarem a feitiçaria, mas sim por estelionato, homicídio, e demais crimes prescritos pelo *Código Criminal*.

Maggie teve como objetivo principal estudar os mecanismos sociais reguladores das acusações de feitiçaria e charlatanismo a partir dos três artigos do *Código Penal*, de 1890, citados anteriormente. A autora demonstrou como o Estado se envolveu nos assuntos da magia, intervindo no combate aos feiticeiros através da regulação das acusações de feitiçaria por meio da criação de uma estrutura legal. Essa estrutura contava com juízos especiais e funcionários especializados. Instituições policiais foram fundadas, ao longo dos anos, para regular o combate aos acusados de feitiçaria, identificando-os e punindo-os como produtores dos infortúnios. Uma vez criado, as pessoas usaram em diversas ocasiões o aparato jurídico do Estado para combater os feiticeiros.

A autora localizou e analisou processos criminais instaurados segundo os artigos 156, 157 e 158 daquele *Código*. Estes documentos são os “instrumentos-chave” da institucionalização das acusações de feitiçaria, de seus mecanismos de regulação. Eles revelam as tramas nas quais essas acusações eram feitas, os perfis dos agentes sociais envolvidos e em quais circunstâncias ocorriam os conflitos entre os mesmos. Trazem, também, relatos de pessoas de classes sociais distintas sobre a crença no poder do feitiço, bem como posicionamentos acerca da atuação do acusado de ser feiticeiro.⁶⁹

⁶⁹ Maggie, *Medo do feitiço*, pp. 22-25.

Maggie construiu seu argumento tendo como contraponto o contexto da crença na feitiçaria na Rodésia, atual Zimbábue, ex-colônia britânica na África, a partir de Crawford. Esse autor demonstrou que os países africanos de colonização britânica coibiram a acusação de feitiçaria na sua legislação, ao contrário do *Código Penal* brasileiro de 1890.⁷⁰ Neste, vemos que a acusação de feitiçaria não somente era bem-vinda como também perpetuava a crença na feitiçaria. Essa crença precisa da delação e da denúncia públicas para que seja constituído o feiticeiro. O estudo de Crawford parte do *Artigo Terceiro* da *Lei de Supressão à Feitiçaria*, aprovado na Rodésia em 18 de agosto de 1899. Este *Artigo* previa a punição da pessoa que fizesse uma acusação de feitiçaria a outrem, e não ao acusado de ser feiticeiro, como muitas vezes aconteceu no Brasil:

Quem quer que impute a qualquer outra pessoa o uso de meios não-naturais ocasionando qualquer doença a qualquer pessoa ou animal ou causando qualquer injúria a qualquer pessoa ou propriedade, em outras palavras, quem quer que aponte ou indique qualquer outra pessoa como mago ou feiticeiro deverá ser culpado de uma ofensa e sujeito a uma multa não superior a 100 *pounds* ou a prisão por um período não superior a três anos ou a castigos corporais, não superiores a três anos ou a castigos corporais, não superiores a vinte chibatadas ou a qualquer um desses dois ou mais de tais castigos.⁷¹

Maggie lembra que, anos mais tarde à publicação do estudo de Crawford, Fry voltou a demonstrar, a partir de sua etnografia realizada na mesma região, que os colonizadores britânicos não compartilhavam da crença no feitiço.⁷² Segundo a autora, ao contrário da lei britânica que imperou na Rodésia, e até 2006 em Zimbábue, mesmo depois da independência e sob governo do presidente Robert Mugabe, o *Código Penal* brasileiro de 1890 privilegiou a acusação.

Foucault nos ajuda a pensar a repressão às crenças. Ele demonstra que a repressão funda a crença. O poder, exercido cotidianamente nas relações entre agentes repressores e os que por eles têm reprimidas algumas de suas ações, se impõe por meio de refinados mecanismos.⁷³ Essa imposição ocorre através de uma microfísica de atos e formas comportamentais referentes a todos os participantes da relação de poder, e não somente aos grupos e pessoas opostas. As relações de poder são construídas no bojo de

⁷⁰ J. R. Crawford, *Witchcraft and sorcery in Rhodesia*, London, Oxford University Press, 1967.

⁷¹ Apud. Crawford, *Witchcraft and sorcery in Rhodesia*, p. 297. Tradução nossa.

⁷² Peter Fry, *Spirits of protest: spirit-mediums and the articulation of consensus amongst the Zezuru of Southern Rhodesia*, London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1976.

⁷³ Michel Foucault, *História da sexualidade I: a vontade de saber*, 9ª. Edição, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

mecanismos de produção do conhecimento. Isso implica em dizer que a dominação ocorre por meio de critérios de conhecimento do dominador sobre o dominado, o que acontece com a confissão desse último.⁷⁴ Essa confissão é regulada por técnicas que visam disciplinar e normatizar comportamentos, ações, práticas socialmente difusas e que só passam a ser organizadas, classificadas, através deste mecanismo. O saber sobre aquilo que se quer reprimir alimenta as técnicas de repressão, a construção do conhecimento sobre as bases de sua estruturação. Esse saber é o saber do poder, aquele que permite dominar aquilo que se conhece.⁷⁵

No Brasil, diferentemente da antiga Rodésia e até muito recentemente o Zimbábue, o estado regulou a crença na magia e assim disciplinou-a, ao passo que sob o domínio da lei britânica os médiuns Shona se tornaram representantes da africanidade e, por isso, passaram a ser líderes do processo que levou à independência, como demonstrou Fry.⁷⁶

A pergunta, então, é: por que o Império não regulou as acusações à feitiçaria no seu *Código Criminal* através do crime de estelionato?

1.9 – Os elementos que sustentavam a crença nos poderes mágicos de Juca Rosa

Nossa argumentação seguirá às indicações de Mauss & Hubert acerca da proeminência do social nas explicações da crença e das práticas mágicas.⁷⁷ Também seguiremos questões levantadas por Malinowski e de toda a literatura sobre magia que enfatiza a centralidade da explicação mágica na vida social, garantindo um “algo a mais” para o sucesso dos empreendimentos das pessoas.⁷⁸

O caso de Juca Rosa traz informações sobre infortúnios provocados por alguém através de poderes mágicos. Ele é acusado de “feitiçaria”, isto é, de ter o poder extraordinário de fazer o mal. Nas sociedades onde há a crença na magia e na feitiçaria, todos acreditam que há pessoas com poderes para fazer o mal. Como demonstrou Evans-Pritchard, a crença na feitiçaria é regulada por um sistema de acusações, uma vez

⁷⁴ Foucault, “O olho do poder”.

⁷⁵ Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*.

⁷⁶ Fry, *Spirits of protest*.

⁷⁷ Marcel Mauss & Henri Hubert, “Esboço de uma teoria geral da magia”, in Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003 [1902-1903], pp. 47-181.

⁷⁸ Bronislaw Malinowski, “Capítulo XVII. A magia do kula”, *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*, Malinowski. 3. Edição, São Paulo, Abril Cultural, 1984, pp. 292-312, *Coleção Os Pensadores*, v. XLIII e “Part VI. An ethnographic theory of the magical word”, in *Coral Gardens and their magic*, v. II. London, George Allen and Unwin Ltd., 1935, pp. 213-248.

que há eventos que são entendidos como produto da ação do feiticeiro, infortúnios específicos socialmente legitimados por essa crença. De acordo com o seu contexto, uma sociedade pode legitimar a crença na feitiçaria através da repetição de um infortúnio, envolvendo dilemas entre vizinhos e familiares – como demonstrou Evans-Pritchard. Em diversas análises acerca da crença na feitiçaria, são levadas em conta situações locais para a compreensão dos males que atingem as pessoas, pois o reconhecimento de que a feitiçaria realmente ocorreu se dá através do consenso da opinião pública, opinião essa que sustenta a idéia de que a feitiçaria é uma crença baseada na lógica das acusações. Não é feiticeiro quem quer. O feiticeiro é aquele que é acusado de feitiçaria – independentemente da própria pessoa se reconhecer como tal, posto que se trata, como dissemos, de um poder socialmente constituído. As crenças só se mantêm se há uma crença na força mágica. É este cenário de sustentação da crença na feitiçaria na Corte, em 1870-71, que analisaremos neste capítulo.

A sociedade da Corte era organizada ao redor das categorias senhor, escravo, livre, liberto e africano livre. Uma lei de sete de novembro de 1831 definia que, após essa data, todos os africanos que fossem vendidos como escravos para o Brasil seriam considerados livres.⁷⁹ Como filho de africana livre com um livre, Juca Rosa ocupava um raro lugar na Corte, cidade com a maior densidade de população escrava nas Américas. Em 1870, ano da prisão de Juca Rosa, do total da população da Corte, 185.289, 81,8%, eram pessoas livres e 50.092, 18,2%, eram escravos.⁸⁰ A população de libertos vinha crescendo na década de 1860, com o significativo aumento da compra da alforria pelos escravos, o maior número de alforrias relativas à Guerra do Paraguai, e a alta taxa de mortalidade dos escravos devida às epidemias de febre amarela e cólera, totalizando 13.246, média de mais de 1.300 manumissões por ano.⁸¹ A imprensa, os romancistas e a burocracia imperial utilizavam cotidianamente este sistema de classificação das pessoas em tipos mais ou menos ligados à sua origem africana, ou sua condição de liberdade

⁷⁹ Em recente estudo, discutimos a formulação e parte da aplicação e da burla destas leis no Brasil: Luiz Alberto Couceiro, “Acusações atlânticas: o caso dos escravos num navio fantasma – Rio de Janeiro, 1861”, in *Revista de História/USP – Dossiê História Atlântica*, n. 152, 1º semestre de 2005, pp. 57-77.

⁸⁰ Cf. Luiz Felipe de Alencastro, “Escravos e proletários: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872”, in *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, julho, 1988, pp. 30-56, p. 53.

⁸¹ Cf. Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 477-479; sobre as epidemias na Corte, à época do caso de Juca Rosa, e a ação dos médicos higienistas e demais autoridades públicas em seu combate, ver Chalhoub, *Cidade febril*.

diante da justiça.⁸² Esta tipologia era utilizada pelas próprias pessoas nas relações estabelecidas no mercado de trabalho da Corte, inclusive por Juca Rosa.⁸³

No ano de 1870, os escravos não eram, na Corte, mais do que 10,2% da população que trabalhava em estabelecimentos industriais e artesanais, então dominados pelos imigrantes europeus que haviam chegado em grande número na década de 1860, compondo 40,0% daquela população – composta, em maioria, por portugueses.⁸⁴

Todos estes números nos ajudam a entender a imparidade da figura de Juca Rosa na sociedade da Corte. Havia múltiplas possibilidades de ganhar dinheiro em uma cidade que dependia do trabalho dos escravos para os mais diversos serviços, que iam desde buscar água no Aqueduto da Carioca, por volta das cinco horas da manhã, até mesmo trabalhar em lojas de artigos de couro, fábricas, pedreiras, como carregadores, barqueiros, etc.⁸⁵

A cidade do Rio de Janeiro organizava-se ao redor do trabalho dos escravos, principalmente até a década de 1870, gerando para os senhores uma das principais formas de ganhar dinheiro: a compra da autorização para “viver sobre si”. Tratava-se de um acordo entre o senhor e o seu escravo sobre o pagamento de diárias para que pudesse dormir onde bem entendesse. O que importava era que, no final do período estipulado, o escravo levasse ao senhor o dinheiro combinado, evitando alguma punição e o fim do acordo. O que o escravo ganhasse para além do preço de “viver sobre si” ficava para ele – por isso serem chamados de “escravos ao ganho”. O dinheiro poderia ser conseguido através da remuneração pelas diversas tarefas, muitas delas realizadas no mesmo dia para diferentes empregadores, ou através da prostituição e da mendicância.⁸⁶ Ter escravos era, em suma, fundamental para obter rendas e lucros na Corte. Tanto assim que havia pessoas, como Frederico Guilherme Torres, que eram especialistas no crime de seqüestro de escravos. Em 27 de dezembro de 1870, Frederico, brasileiro então com 25 anos de idade, foi preso por “subtrair a propriedade alheia e acoitar escravos

⁸² Lilia Moritz Schwarcz, *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

⁸³ Luiz Alberto Couceiro, *Bumerangue encapsulado: um estudo sobre a construção social da subjetividade numa cidade escravista*, Rio de Janeiro, c.1860-c.1888, Rio de Janeiro, 7Letras, 2003.

⁸⁴ Cf. Alencastro, “Escravos e proletários”, p. 38.

⁸⁵ Cf. Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*, pp. 259-291.

⁸⁶ Cf. Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1822)*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp. 49-58; Luiz Carlos Soares, “Os escravos ao ganho no Rio de Janeiro do século XIX”, *Revista brasileira de história: escravidão*, v. 8, n. 16, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, 1988, pp. 107-142, *Povo de Cam na Capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do séc. XIX*, Rio de Janeiro, 7Letras, 2007 e Marilene Rosa Nogueira Silva, *Negro na rua: a nova face da escravidão*, São Paulo, HUCITEC, 1988, pp. 87-142.

fugidos, pedindo dinheiro a seus respectivos senhores para sua condução e soltura”.⁸⁷ Muitos escravos que não conseguiam honrar o acordo com os senhores, ou que se sentiam explorados pelos mesmos para além do acordado, tentavam fugir da Corte para uma localidade próxima, a fim de conseguir trabalho, para só reaparecer quando obtivessem a quantia estabelecida pelo senhor. Este foi o caso de Fernando Benguela, escravo de 60 anos de idade, recolhido a mando de seu senhor na Casa de Correção da Corte, onde trabalhou na enfermaria por um período, antes de fugir daquela prisão, em 12 de agosto de 1870.⁸⁸

Juca Rosa não possuía escravos para lhe pagar diárias. Segundo nossas pesquisas nos arquivos de notas do século XIX, localizados no Arquivo Nacional, o réu não era dono de nenhum tipo de estabelecimento comercial, nem possuía investimento econômico reconhecido pelo Estado. Não vivia do aluguel de alguma propriedade, porque não possuía imóveis – ao menos legalmente registrados. Também não era “escravo ganhador”, conseguindo dinheiro com o que restasse da quantia que deveria pagar ao senhor. Era um filho de africana livre com um homem livre, ganhando a vida como “feiticeiro”, informação que não negou em momento algum do processo, quando perguntado sobre seu “meio de vida”.

Juca Rosa era envolvido com parte influente da sociedade da Corte, “dando consultas” a esposas de políticos que tinham sido “vistas saindo de sua casa a altas horas da madrugada”.⁸⁹ Tratava-se, e insistimos nisso, de uma rara figura no Brasil daquela época, e esse fato confundia autoridades policiais e jurídicas na identificação de certas pessoas em semelhante situação no sistema de classificação social.

Em 11 de dezembro de 1859, o juiz de direito Francisco Soares Bernardes de Gouvêa enviou “correspondência confidencial” ao presidente da província do Rio de Janeiro, Ignácio Francisco Silveira da Mota, informando que, como lhe havia pedido, suas investigações confirmaram que africanos livres eram utilizados como escravos por Manoel José Ventura e seu cunhado, um professor público de Niterói. Segundo a carta, os investigados conseguiam burlar a pouca fiscalização porque as autoridades não “tinham critérios claros de identificação de africanos livres”.⁹⁰

⁸⁷ AN, Casa de Correção do Distrito, IIIJ7 – 152, n. 312.

⁸⁸ AN, Casa de Correção do Distrito, IIIJ7 – 151, n. 187.

⁸⁹ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871.

⁹⁰ Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, doravante APERJ, fundo Presidentes de Província do Rio de Janeiro, coleção 80.

Em 13 de janeiro de 1865, um juiz de direito não identificado escreveu ao então presidente da província do Rio de Janeiro, José Tito Nabuco de Araújo. Na missiva o presidente da província dizia que havia remetido cartas de emancipação de africanos livres encontrados na Corte para que o chefe de polícia da província verificasse se aquelas pessoas correspondiam aos nomes que constavam naquelas cartas. Depois disso, as mesmas seriam concedidas.⁹¹ Em 27 de janeiro os africanos livres obtiveram suas cartas de alforria, segundo ofício dirigido a Nabuco de Araújo.⁹²

Outros africanos livres, recolhidos desde a década de 1840 à Casa de Correção da Corte, acusados de vários tipos de crime, foram reconhecidos como tais somente em 1871, quando autoridades fizeram uma revisão dos casos de cada um dos presos e identificaram pessoas como Antonio Cabinda, Francisco Corrêa e Matheus Monjolo cumprindo pena após serem erroneamente julgadas como escravos.⁹³

Em seu depoimento, Juca Rosa respondeu que, com os “objetos de feitiçaria”, tinha a capacidade de curar “enfermidade ou dificuldade no correr da vida (...) em auxílio a qualquer de seus amigos” que lhe iam procurar – “sem lhe pagarem nada por isso”.⁹⁴ Era reconhecido e “procurado” por “amigos”, investido de reconhecimento pela crença que tinham na eficácia de seus poderes.

Segundo Mauss & Hubert, só é possível um indivíduo ser mágico através de uma virtude atribuída que o faça ser visto e representado como mágico.⁹⁵ O mágico é aquele que lida com o mundo das expectativas daqueles que o procuram, é aquele capaz de mudar o estado das coisas.⁹⁶ Mas, por que um filho de africana livre com um homem livre teria tanta investidura de poder naqueles anos, na Corte? Atitudes de um “meio-africano”, digamos assim, lidando com pessoas da elite política imperial poderiam ter impacto sobre as idéias que corriam naquela sociedade sobre o estatuto jurídico das relações entre “brancos” livres e “negros” escravos, libertos ou africanos livres?

O ano da instauração do processo criminal contra Juca Rosa, 1871, foi marcado pela aprovação, em 28 de setembro, da chamada Lei do Ventre Livre – ou seja, o processo contra Juca Rosa correu concomitante às discussões que antecederam este fato. A partir de setembro daquele ano todos os senhores do Império eram obrigados a

⁹¹ APERJ, fundo Presidentes de Província do Rio de Janeiro, coleção 80.

⁹² APERJ, fundo Presidentes de Província do Rio de Janeiro, coleção 80.

⁹³ AN, Casa de Correção do Distrito, IIIJ7 – 152, n. 5.

⁹⁴ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 11.

⁹⁵ Cf. Mauss & Hubert, “Esboço de uma teoria geral da magia”, p. 63.

⁹⁶ Cf. Marcel Mauss & Henri Hubert, “Esboço de uma teoria geral da magia”, p. 99.

registrar na Justiça o preço de cada escravo seu, e não mais poderiam recusar a vender-lhe a alforria caso lhes fosse apresentada a quantia estipulada. Além disso, os ventres das escravas eram livres das leis escravistas, e quem deles nascesse era considerado livre.⁹⁷ Antes, a compra da alforria por parte dos escravos não tinha validade na lei positiva no Brasil, mas sim na costumeira. Vários senhores e irmandades religiosas tinham o costume de vender aos escravos sua liberdade, segundo preço de mercado e laços de gratidão registrados como obrigação nas cartas de alforria. Uma vez forros por seus senhores, a “bondade” dos escravos era registrada, muitas vezes, como uma “graça” recebida pelos bons serviços que lhes prestavam. Caso não cumprissem com os “bons serviços” aos ex-senhores, sua alforria poderia ser revogada. Relações baseadas no afeto entre senhor e escravo aparecem ligadas ao valor monetário deste último em grande número de cartas de alforria, demonstrando a cumplicidade entre as emoções e o dinheiro nas relações entre senhores e escravos, marcadas pela alforria.⁹⁸ A dependência dos escravos em relação aos senhores era mantida, uma vez que a condição de liberto só poderia ser atingida mediante a vontade do senhor, e não através da ação do Estado.⁹⁹

No caso de Juca Rosa, nos deparamos com uma destas situações controversas, como veremos, mesmo sem que o réu fosse escravo, liberto ou africano livre como vimos enfatizando.

Segundo as fontes pesquisadas, a opinião pública estava presente durante o processo criminal movido contra Juca Rosa. Em momento algum do processo jurídico a magia e a feitiçaria foram questionadas. Não há perguntas sobre o fato de Juca Rosa pretensamente iludir as pessoas com aquelas práticas, e muito menos se ele acreditava ou não ter poderes para fazer o bem ou o mal aos outros. Vimos através das testemunhas

⁹⁷ Para análises acerca das discussões dos políticos e senhores do Império do Brasil em torno da aprovação desta lei, ver José Murilo de Carvalho, *I – A construção da ordem: a elite política imperial; II – Teatro de sombras: a política imperial*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996, pp. 269-302 e Eduardo Spiller Pena, *Pajens da casa imperial: juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871*, Campinas, Editora da UNICAMP, CECULT, 2001. Ao longo da década de 1870, o clima político continuaria a ser dominado pelos debates de outras leis para o gradual ou o imediato fim legal da escravidão no Brasil, como as leis Sinimbu e a dos Sexagenários. Ver Maria Lúcia Lamounier, *Da escravidão ao trabalho livre: a Lei de Locação de Serviços de 1879*, Campinas, Papyrus, 1988 e Joseli Maria Nunes Mendonça, *Entre a mão e os anéis: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*, Campinas, Editora da UNICAMP, CECULT, 1999, para análises da elaboração das respectivas leis.

⁹⁸ Cf. Ligia Bellini, “Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria”, in João José Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 72-86 e Warren Dean, *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp. 81-83.

⁹⁹ Manuela Carneiro da Cunha, “Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX”, in *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*, São Paulo, Brasiliense, EdUSP, 1986, pp. 123-144.

que Juca Rosa era procurado por pessoas que queriam sua intervenção no curso dos acontecimentos que entendiam como sendo ruins para si, dando-lhes conforto emocional. Juca Rosa confirmou, ao longo do processo, a informação de que “tinha poderes de feitiçaria para trazer de volta amantes e curar moléstias”. Várias das testemunhas, tanto mulheres, quanto homens, também afirmaram ter ele esse poder. Do início ao fim do processo jurídico, os agentes do Estado não colocaram em dúvida o fato de o acusado e as testemunhas dizerem ter ele aqueles poderes, conforme os depoimentos informavam.

Os jornais faziam chacota do réu, mas também não houve notícia que, ao menos explicitamente, duvidasse do poder mágico de Juca Rosa. Tais notícias legitimavam a figura do acusado como “feiticeiro” e homem bem relacionado com membros da boa sociedade imperial. A denúncia anônima contra Juca Rosa foi veiculada em um jornal de grande circulação nas províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo, noticiando fatos supostamente ocorridos em suas diversas cidades e vilas. Ao que nos parece, o denunciante acreditava que publicariam sua denúncia, e escolheu um veículo informativo forte o bastante para que Juca Rosa logo fosse processado – uma vez a Justiça aceitando a notícia e a carta como critério de abertura de processo criminal.

Segundo o denunciante, políticos letrados e suas senhoras freqüentavam a casa de Juca Rosa. Mesmo quem não soubesse ler poderia ouvir a notícia na qual era acusado de ser “feiticeiro” e de estar “envolvido com prostituição”, através de pessoas que liam notícias nas ruas, chamados “ledores”, e através dos boatos que circulavam nas ruas da Corte. A repercussão da denúncia não parou na construção do inquérito policial, muito menos na abertura do processo criminal. Durante todo o julgamento, notícias e charges, publicadas por jornais como o *Jornal do Commercio*, o *Diário de Notícias*, o *Diário do Rio de Janeiro*, *O Mosquito*, *A Rebeca*, *A Comédia Social* e *O Lobisomem* davam versões dos acontecimentos.¹⁰⁰ Repitamos: em momento algum, nestas notícias, os poderes de Juca Rosa foram postos em dúvida e nem mesmo a própria crença foi desqualificada.

As pessoas que depuseram no processo criminal, bem como as notícias de jornal, falavam da figura de Juca Rosa através da descrição de seu poder em lidar com as emoções das pessoas que iam lhe procurar. A palavra “amor” servia para designar algo que Juca Rosa podia ajudar às pessoas a reconquistar, pois parte deste “amor” estava na

¹⁰⁰ Todos localizados à Biblioteca Nacional, doravante BN.

“pessoa amada”. Para que o “amor” fosse uma relação completa, a “pessoa amada” deveria estar com seu “amante”, com aquele que a desejava. Quem procurava por Juca Rosa tinha como provável pressuposto, segundo vimos nos relatos de algumas das testemunhas, a esperança de que ele, com seus poderes mágicos, poderia “trazer” um “amor” perdido, ou mesmo fazer alguém “amar” outra pessoa. Muitos dos depoentes e das testemunhas disseram que não se sentiam bem, ficando “doentes”, quando eram “abandonadas” pelo seu “amor”, por “quem amava”, e disso queriam ser “curadas” por Juca Rosa. Ele mesmo agia em torno da idéia de “perda” e “ganho da alma e do corpo” das pessoas que “iam lhe procurar”, fundamentalmente de suas “filhas”.

Se Juca Rosa fosse escravo, ou liberto, provavelmente teria uma relação de “obediência” com livres. Mas como filho de africana livre com um livre, não era visto como livre, ou seja, um “branco”. A maneira de Juca Rosa unia o amante à pessoa que o queria “de volta” era através dos “objetos de feitiçaria”. Os objetos eram utilizados nas “consultas” que dava às pessoas que lhes procuravam.

Se “Feitiçaria” não era crime inscrito no *Código Criminal*, de 1830, então como julgar Juca Rosa? Como tentamos demonstrar nessa tese, o fato de não ter uma lei que regulamentasse a crença não impedia as pessoas, inclusive àquelas ligadas ao Estado, de acreditarem no feitiço e acusarem pessoas de feitiçaria.

1.10 – O “ganhar a vida na feitiçaria” nos “mundos do trabalho” da Corte

Desde a década de 1860, os castigos físicos aos escravos foram cada vez menos tolerados por autoridades, fosse por motivos humanitários – discutidos por juristas dos territórios do Atlântico –, por debates sobre a prioridade do senhor ou do Estado em executar as punições, ou mesmo pela manutenção da estrutura física da mão-de-obra. Escravos, mesmo em número decrescente na Corte, ainda eram solicitados para trabalhos em anúncios de jornais da Corte durante a década de 1870. Em quatro de agosto de 1875, por exemplo, a *Gazeta de Notícias* publicou o seguinte anúncio:

Precisa-se de escravas, escravos, moleques, e negrinhas, paga-se os aluguéis mais altos 5\$ do que em outra parte. São bem tratados, não há pancada. E sim muito respeito e moralidade, os aluguéis pagam-se adiantados. É casa de família e escritório já bem conhecido há doze anos, de Ignacio Pinheiro de Souza Gomes, rua do Senhor dos Passos, n. 153.¹⁰¹

¹⁰¹ BN, Seção de Obras Raras.

Neste pequeno anúncio, podemos identificar várias das informações que apresentamos sobre a sociedade da Corte à época do processo criminal contra Juca Rosa: referências à moralidade das relações pessoais, aluguel de escravos como sendo um bom negócio, compromisso no “bom” tratamento dos mesmos e o endereço localizado nas imediações onde Juca Rosa vivia, e conseguia sua “clientela”.

Os principais fazendeiros escravistas não moravam em suas fazendas do Vale do Paraíba, nem nas do Oeste Paulista, mas sim, em sua maioria, na Corte. Fazer política e negócios era tão ou mais importante para garantir os lucros com as safras de café das fazendas do que tomar conta pessoalmente da disciplina dos escravos. No meio urbano, tais senhores lidavam com um ambiente de intensa discussão política, perpassando todas as “condições de gente”, a partir do momento em que as informações escritas circulavam de boca em boca nas ruas da Corte, e as interpretações destas informações compunham o quadro dos seus mundos do trabalho.¹⁰²

A mobilização dos escravos era publicamente conhecida na Corte, principalmente através das maltas de capoeiras – como falamos brevemente ao descrevermos o perfil político de Duque-Estrada, senhor de um escravo envolvido no processo contra Juca Rosa. Cada uma das maltas de capoeira implementava e controlava regras de trabalho em cada uma das freguesias da cidade – garantindo mercados de trabalho específicos para escravos e, dependendo da época, portugueses, que dela participassem. Notícias narrando brigas entre as maltas e perseguições policiais, bem como “exibicionismos” de capoeiras que “ridicularizavam” policiais em desfiles públicos, eram publicadas nos diversos jornais da cidade.¹⁰³ Mas não são apenas as maltas de capoeiras que servem de exemplos de mobilização dos escravos em grupos com interesses específicos na Corte.

Os jornais também noticiavam conflitos entre trabalhadores livres e escravos em torno de reivindicações de suas condições de trabalho – desde horários entendidos como “mais adequados” ao serviço realizado, regras de disciplina, a comida servida pelos patrões e ou senhores, etc. Em cinco de setembro de 1854, pelas dez horas da noite, escravos entraram na fábrica de velas e sabão de Joaquim da Rocha Paiva, localizada na freguesia de Santana. Portavam achas de lenhas, e impunham facas, exigindo que seu

¹⁰² Para maiores detalhes acerca da construção dessas redes de informações, oriundas de notícias publicadas na imprensa, na Corte, ver Marco Morel, *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial (1820 - 1840)*, São Paulo, Hucitec, 2005.

¹⁰³ Carlos Eugênio Líbano Soares, *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*, Rio de Janeiro, ACCESS, 1999.

senhor os vendesse, “posto que já fosse questão decidida”. Estavam “fartos do trabalho naquela fábrica”. Rocha Paiva não concordou, dizendo que “deveriam resolver a situação no dia seguinte, pois já era tarde da noite”. No entanto, queria fazer hora com os escravos a fim de que chegasse a força do Batalhão de Fuzileiros, que havia chamado. 100 homens chegaram, prenderam os escravos que, amarrados, foram levados à cadeia. Em 1858, escravos protestaram contra o fechamento de um armazém de café que funcionava na Rua da Saúde. Tentaram dissuadir o senhor a não mais os vender, invadindo o estabelecimento. Novamente, força policial foi chamada, sendo os escravos presos após receberem os policiais a garrafas, tijolos e pedras.¹⁰⁴ Sempre que podiam escravos também tentavam interferir nas negociações de compra e venda dos senhores.¹⁰⁵

Diante destas situações, no início da década de 1860, o governo imperial buscou organizar e regularizar a formação de associações de trabalhadores livres ou libertos.¹⁰⁶ Juca Rosa não fazia, em sua casa, ou “Templo”, como consta no processo criminal, reuniões relativas às causas abolicionistas, e muito menos voltadas para organização de trabalhadores de um mesmo ofício. As reuniões, segundo todas as testemunhas ouvidas, eram para que as pessoas que acreditavam em seus poderes de provocar “o mal” ou produzir “o bem” tivessem seus pedidos aceitos, suas causas resolvidas – cura de doenças e, principalmente, vingança contra amantes ou reconquista dos mesmos. Caso tais práticas fossem consideradas parte de algum tipo de religião, Juca Rosa teria incorrido no artigo 276 do *Código Criminal*. Neste artigo, lemos ser crime de “ofensa à religião, à moral e aos bons costumes celebrar em casa ou edifício que tenha forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado”.¹⁰⁷ Em momento algum do processo as atitudes de Juca Rosa foram relacionadas ao referido artigo, talvez pelo fato de o mesmo fazer referência ao formato arquitetônico de um templo religioso ilegal, sobrepujando as descrições dos rituais e das crenças das pessoas nos poderes do acusado.

¹⁰⁴ Cf. Flávio dos Santos Gomes, “História, protesto e cultura política no Brasil escravista”, in Jorge Prata de Sousa (org.), *Escravidão: ofícios e liberdade*, Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, pp. 65-97, pp. 66-68.

¹⁰⁵ Sobre isso, ver os inúmeros casos tratados por Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990. Sobre a percepção dos escravos das possibilidades de luta jurídica, ver Couceiro, *Bumerangue encapsulado*.

¹⁰⁶ Sidney Chalhoub, *Machado de Assis, historiador*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 240-265.

¹⁰⁷ *Código Criminal do Império do Brasil*, p. 298.

Mas o réu enfrentou problema por ter cobrado por suas intervenções mágicas... E ele parecia não fazer questão de esconder sua riqueza, possivelmente conseguida com dinheiro e objetos de valor vindo de suas “filhas”. Como um homem livre, Juca Rosa não ganhava dinheiro como senhor de “escravos ganhadores” que “viviam sobre si”, como dissemos. Ele não mais possuía ofício reconhecido pelo governo – uma vez que havia deixado de ser sapateiro. Rosa não vivia do aluguel de propriedades que possuísse. Ele vivia do feitiço, da crença das pessoas em seus poderes.

Um vizinho de Juca Rosa, o marceneiro português José da Silva Rafael, afirmou em seu depoimento que o “feiticeiro estava sempre trajado com luxo, trazendo brilhantes tanto no peito como nos dedos, com relógio e cadeia e sempre munido de muito dinheiro”.¹⁰⁸ A denúncia anônima havia chegado ao juiz, como vimos, pelas mãos do inspetor de quarteirão Ignácio Romualdo Pereira Pinto, que fez o seguinte comentário, registrado no processo: “com efeito, cheguei ao conhecimento de que esse crioulo que traja luxo e passa regaladamente não tem meio algum lícito de vida”. O periódico *O Mosquito* insistia em “denunciar” “famílias ilustres que haviam se misturado à arraia miúda, se envolvendo em rituais bárbaros, dando-lhe vultosas quantias”. Por várias vezes referiu-se às “atividades do feiticeiro Juca Rosa” como “um negócio lucrativo”.¹⁰⁹ O *Diário de Notícias*, que publicou a denúncia anônima que deu origem ao processo criminal, afirmava ser “inconcebível o fato de um negro ter adquirido dinheiro e viver e trajar com luxo”.¹¹⁰ Já o *Jornal do Commercio* noticiava que Juca Rosa vestia “custosas roupas”.¹¹¹

Voltamos a perguntar: afinal, do que vivia Juca Rosa, se não daquelas pessoas que acreditavam em seus poderes e pagavam para, através deles, conseguirem sucesso? Ele vivia não somente na crença, mas também da crença das pessoas na magia.

Segundo consta no processo criminal, principalmente em seu depoimento, Juca Rosa “vivia da feitiçaria”, através do que as pessoas “queriam lhe pagar”, uma vez que “nada delas cobrava para ajudá-las”. As pessoas sentiam-se atingidas por algum mal sobre o qual não tinham poder de controle, nem mesmo o de revertê-lo a seu favor. Acreditavam que podiam comprar o préstimo deste poder pagando àquele que era socialmente reconhecido como seu detentor. Desta maneira, Juca Rosa era autorizado

¹⁰⁸ AN, Processo-crime, Corte de Apelação, Réu José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871, fl. 26.

¹⁰⁹ BN, Seção de Periódicos.

¹¹⁰ BN, Seção de Periódicos.

¹¹¹ BN, Seção de Periódicos.

pelas próprias pessoas a interferir nas suas vidas, bem como na de quem com elas estivesse envolvido – de acordo com aquilo que lhe fosse pedido.

A magia e a feitiçaria relacionam pessoas que já estão em relação em determinado círculo social. Por isso, como fizemos com o perfil social de Juca Rosa na Corte dos anos 1870, é fundamental compreendermos a posição e o perfil social de quem acusa e de quem é acusado de produzir “o mal”. Levando em consideração a fluidez das relações sociais, é preciso, como procuramos fazer com o processo contra Juca Rosa, historicizar as acusações, pois o acusado de um momento pode ser o acusador de outro. Recentemente, Rowlands demonstrou as mudanças do nexo entre a idade das mulheres acusadas de feitiçaria, na região onde hoje é a Alemanha, nos séculos XVI e XVII, o perfil dos acusadores e os diferentes estereótipos de mulher presentes naquela região.¹¹² Evans-Pritchard, e outros pesquisadores que trabalharam com diferentes materiais sobre acusações de feitiçaria, demonstraram que as acusações são feitas entre pessoas de iguais posições, ou de uma pessoa de maior posição para outra de menor posição, na hierarquia social.¹¹³

No caso de Juca Rosa, podemos observar esta situação em relação ao denunciante anônimo, um letrado, provável figura de influência política no Império, que na redação da carta que delatou o acusado demonstrou dominar o linguajar jurídico da época, bem como a lógica que envolvia os crimes dos quais o acusava. Vimos que Juca Rosa se furtou de chamar testemunhas que pudessem livrar-lhe das acusações, deixando claro ao longo de seus depoimentos que se tratavam de “pessoas importantes da Corte”. Mas, como o processo havia tomado proporções públicas não imaginadas por ele, sendo acompanhado por jornais de grande circulação, avaliou que “as pessoas importantes” não iriam aparecer publicamente para dizer que o conheciam a ponto de acharem absurdas as acusações que contra ele estavam sendo feitas. Na apelação da sentença, seu advogado, Jansen Júnior, chegou a afirmar que Juca Rosa fora “favorecido por muitos nomes bem conhecidos nesta Corte, até de influências políticas, de influências eleitorais”.

¹¹² Alison Rowlands, “Witchcraft and old women in Early Modern German”, in *Past & Present*, n. 173, 2001, pp. 50-89.

¹¹³ Cf. John Middleton & E. H. Winter (dir.), *Witchcraft and sorcery in East Africa*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963; John Middleton (dir.), *Magic, witchcraft and curing*, New York, The Natural Press, 1967; Victor W. Turner, “Brujeria y hichicheria: taxonomia versus dinamica”, in *La selva de los simbolos: aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1967, pp. 124-141 e Douglas, *Witchcraft confessions and accusations*.

Maggie argumenta que alguns “terreiros” ou “casas de culto ou feitiçaria”, quando protegidos por membros da elite política e econômica, conseguiram ficar “invisíveis” à repressão policial. Juca Rosa havia conseguido a proteção de parte elite, pois tinha como clientes senhoras ricas e de famílias importantes. Mas ele perdeu essa proteção no momento em que um juiz aceitou a denúncia anônima, levada ao público por um jornal da Corte. Esta denúncia o impediu de continuar suas “atividades de feitiçaria”, mas não impediu a crença na feitiçaria porque em momento algum do processo criminal o juiz, ou qualquer outra autoridade do Estado, negou a existência da crença de tantas pessoas na feitiçaria. Acreditamos ter dados suficientes para compreender o jogo de interesses ao redor da figura de Juca Rosa, e o dele mesmo com as pessoas que lhe iam procurar.¹¹⁴

O caso de Juca Rosa não era relacionado, como vimos, ao medo senhorial da insurreição dos escravos. Esse último fato era considerado crime no *Código Criminal*, em seu Artigo 113: “julgar-se-á cometido esse crime, reunindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio de força”.¹¹⁵ As autoridades eram, por lei, obrigadas a reprimir tal comportamento criminalizado. O caso de Juca Rosa mostra outra dimensão da ingerência do Estado na investigação de acusações de feitiçaria. Não se tratava de um escravo, muito menos de um escravo participante de plano de insurreição ou mesmo de sua execução. Tratava-se de um homem livre, imerso na vida da Corte, sendo procurado por pessoas que acreditavam em seu poder mágico. Esse poder era o de mudar os rumos de fatos, de interferir na vida de pessoas, produzindo o mal a quem estivesse prejudicando seus clientes. Em ambas as situações o Estado interferiu na crença na magia, buscando controlar as acusações de feitiçaria.

Neste capítulo vimos o caso raro no Império do Brasil, quando o Estado se envolveu nos assuntos da crença, da magia, e julgou por meio de um processo criminal um acusado de feitiçaria. O Estado se colocou como uma espécie de oráculo para dizer se Juca Rosa era ou não feiticeiro, e se ele havia provocado o mal a pessoas diversas através da magia. No próximo capítulo, veremos outro caso raro que revela a ação do Estado em um caso de acusação de feitiçaria. Esse caso ocorreu na mesma época do processo instaurado contra Juca Rosa, anos em que tensões relativas às discussões

¹¹⁴ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

¹¹⁵ *Código Criminal do Império do Brasil*, p. 119.

acerca dos rumos do trabalho escravo no Brasil permitiram a instauração de pelos menos dois processos criminais, na província do Rio de Janeiro, para julgar pessoas acusadas de feitiçaria.

Capítulo 2

Feitiçaria e conflitos entre escravos e libertos: investigando o feitiço e localizando os feitiçeiros em Cunha

Nesse capítulo novamente analisaremos outro processo criminal por “práticas de feitiçaria”, ocorridos em Cunha na segunda metade do século XIX.¹¹⁶

No processo encontramos informações que dizem respeito à sedução que o feitiço e a feitiçaria provocavam não somente na escravaria, mas em membros da elite escravista e da boa sociedade imperial. Alguns desses identificavam “objetos de feitiçaria”, indo procurá-los nas “casas” dos escravos.

A senhora de escravos e seus prepostos conferiam poder a certos tipos de objetos, o poder de serem usados para “fazer feitiços”, para provocar o mal se manipulados por feitiçeiros. Veremos como os próprios escravos e libertos acusados de fazerem parte da “Escola de Feitiçaria Coroa da Salvação” também se sentiam seduzidos pela prática da magia, e acusaram-se de feitiçaria quando uns acreditavam que os outros haviam usado poderes mágicos para lhes fazer o mal. A crença no feitiço e as acusações de feitiçaria envolviam africanos e seus descendentes, escravos ou libertos. A sociedade reconhecia a capacidade ímpar dessas pessoas manipularem substâncias e objetos, proferirem certas palavras mágicas e liderarem rituais para causar o mal. A seguir, resumiremos o caso.

2.1 – A venenosa magia da “Coroa da Salvação”

No dia 12 de janeiro de 1870, dona Geraldina Maria de Campos escreveu ao Inspetor de Quarteirão, Antonio Pereira Coelho, sobre “um fato criminoso” que havia acontecido em sua fazenda, localizada na cidade de Cunha, província do Rio de Janeiro. Alguns de seus escravos haviam morrido “da mesma queixa”, depois de terem “caído doentes, sofrendo de uma só enfermidade”.¹¹⁷ Ela logo suspeitou de que haviam sido “envenenados”, uma vez que isso também ocorrera em algumas fazendas próximas. Por isso, “mandou fazer um exame minucioso em todas as casas” que serviam “de morada

¹¹⁶ Esse processo foi analisado de outro ponto de vista na nossa dissertação de mestrado *Pai Gavião e a Coroa da Salvação: crença e acusações de feitiçaria no Império do Brasil*, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – IFCS/UFRJ, 2004, Dissertação de Mestrado (Concentração em Antropologia).

¹¹⁷ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 3.

aos [seus] escravos”. Nesta busca, “na casa que residia seu escravo de nome Pascoal de Nação”, foram encontrados,

dentro de uma patrona de couro, uma garrafa branca pequena com um líquido que ele confessou ser de uma raiz muito venenosa, raspada, misturada com aguardente, e assim mais diversas raízes todas venenosas, das quais de algumas ele se servia para dar aos seus parceiros. Achou-se na mesma patrona um canudo contendo dentes de cobra, alfinetes e alcanfor, tudo reconhecido como material venenoso.¹¹⁸

Depois de “ter feito o exame no material”, dona Geraldina perguntou ao escravo, que havia sido trazido por seus homens até a casa de morada da fazenda, “para qual fim tinha em seu poder aquelas raízes”. Além de reconhecer que todas elas eram “venenosas”, respondeu que havia dado o “líquido da garrafinha a três escravos” de dona Geraldina: Jeremias, Benedicto Garcia e Lourenço Crioulo. Havia dado um pouco da raiz, “misturada ao prato de mingau da crioulinha Maria Rita”, também escrava de dona Geraldina. Na carta-denúncia, a senhora afirma que esta escrava “veio a falecer vinte e quatro horas após tomar este veneno”. Mas, como ela queria saber se havia mais vítimas do uso que Pascoal fazia destes “venenos”, perguntou a ele se outras pessoas haviam ingerido tais substâncias. O escravo respondeu que, “há poucos dias, havia matado o crioulo Luís, escravo de Joaquim Augusto da Purificação e Silva, seu genro”. Para tanto, deu “a esse crioulo duas narigadas de pós de uma raiz, que já está mais gasta, misturando a um prato de canjiquinha que estava comendo”.¹¹⁹

Dona Geraldina ainda queria saber “onde Pascoal havia arranjado os venenos”. A “garrafa branca”, a “raiz venenosa”, os “dentes de cobra”, os “alfinetes”, tudo isso “dentro de um canudo”, respondeu Pascoal, havia recebido do escravo Luís Moçambique, do capitão José de Godois Moreira, que residia na região. Este escravo havia “preparado” o “veneno que enchia a garrafa”. Pascoal afirmou que estava “aprendendo este ofício” com Moçambique, que disso era “mestre”. Mas, e com relação aos outros objetos? Quem havia lhe dado? Pascoal afirmou que fora o escravo crioulo Félix, também “um dos seus mestres”. Por esta raiz, havia-lhe “pago mil réis”, uma vez que Félix afirmou que ela “era para tudo”, “podendo matar muita gente da fazenda, até a chegada da primeira sexta-feira da Quaresma”.

¹¹⁸ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 3v-4.

¹¹⁹ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 4.

Ainda segundo Pascoal, tanto Luís Moçambique quanto Félix “possuíam várias raízes e outros venenos”, através dos quais “matavam algumas pessoas”. Na fazenda de dona Geraldina, ele, Pascoal, era o “único mestre”, e que vinha aprendendo a manipular os venenos com aqueles dois, “conhecidos entre os escravos da região como mestres neste ofício”. A senhora, então, quis saber como os escravos das várias fazendas tinham conhecimento disso, sobre o que Pascoal afirmou que era “por também estarem tomando aulas com Luís e Félix”.¹²⁰

2.2 – O exame dos “objetos de feitiçaria”

No dia 15, o tenente Antonio de Andrade Almada, delegado responsável pelo caso, recolheu todo o material para que, na falta de um médico e de um cirurgião profissionais na cidade de Cunha, fossem examinados pelo boticário Hygino José de Santa Ana. O boticário afirmou que

não lhe era possível, conhecendo das preparações e remédios da botica, conhecer as raízes, e nem tampouco quais os seus efeitos, o que só poderia ser declarado por facultativas proficuidades. Que quanto ao líquido que está na garrafinha branca, só poderia declarar que qualquer composição venenosa está misturada à aguardente.¹²¹

Em um primeiro depoimento, Pascoal disse ao delegado tudo aquilo que havia dito à dona Geraldina, à exceção do fato de

outro tanto das raízes lhe terem sido dadas pelo liberto Jacinto Monjolo, que foi escravo de Nuno da Silva Reis. Ao mesmo Monjolo, essas raízes venenosas haviam sido dadas por Antonio Carioca, liberto e morador da região, que estava ensinando a ele e a tantos outros escravos da região a curar malefícios, do que era muito bom mestre. Outras sete raízes e o canudinho com os dentes de cobra, mais os alfinetes, lhe haviam sido dados por Luis Moçambique, mas que a garrafinha com o líquido, antes de tudo, lhe havia sido remetida por Jacinto Monjolo a Luis.¹²²

As preocupações de membros da classe senhorial local estavam centradas no uso que os escravos e alguns libertos faziam de raízes venenosas e dos “objetos de feitiçaria” encontrados na casa de Pascoal. As autoridades policiais e judiciais também demonstraram, ao longo do processo, grande preocupação acerca da rede de comércio

¹²⁰ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 4v.

¹²¹ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 6-6v.

¹²² AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 7.

de “objetos de feitiçaria”, de “feitiços” e de “ensino de feitiçaria” organizado por estas pessoas. Neste sentido, os depoimentos continuavam dirigidos para o entendimento do funcionamento desta relação de troca, através do reconhecimento do poder da manipulação dos “objetos de feitiçaria” oferecidos pelos “mestres deste ofício”.

O exame dos “objetos de feitiçaria” encontrados na casa de Pascoal continuou com informações de várias testemunhas. O inspetor de quarteirão Antonio Pereira Coelho, sobrinho de dona Geraldina, soube da busca nas casas dos escravos, e ouviu do próprio Pascoal que a finalidade dos objetos era “ganhar dinheiro e matar muita gente”. Estava “aprendendo” a fazer tudo isso com o escravo Félix.¹²³ Um negociante volante português chamado Manuel Pereira de Abro, morador nas terras da fazenda de dona Geraldina, foi chamado por esta senhora para que, junto com seu filho, Timóteo José Cesário de Campos, ajudassem na busca às “senzalas” dos escravos.¹²⁴ Os “objetos de feitiçaria” pertencentes a Pascoal foram encontrados na “senzala” da escrava Valeriana, todos eles “dentro de uma caixa, fechada com chave”. A “patrona de couro de Quati estava com diversos dentes de cobra, alfinetes, diversas raízes e a garrafinha com um líquido”. “Após ser castigado”, Pascoal revelou que “pagou dez tostões por algumas das raízes” ao escravo Félix, parte do material a ser usado para “matar vinte e uma pessoas até a Quaresma, sendo sete crianças e quatorze grandes”, segundo lhe havia dito Luis Moçambique, “para receber a Coroa da Salvação”.

Outras quatro testemunhas depuseram especificamente sobre a busca às casas ou senzalas dos escravos, e sobre os objetos encontrados na caixa de Pascoal: o oficial de carpinteiro Máximo Campos do Amaral, “compadre de dona Geraldina”, e os três lavradores Antonio Leite França, José Monteiro dos Santos, “parente em grau remoto de dona Geraldina”, e Manoel Borges da Silva. Todos confirmaram as informações das demais testemunhas, bem como as de dona Geraldina, e acrescentaram que, depois de Pascoal ser “preso na casa de morada da fazenda”, a senhora abriu a patrona de couro sobre uma mesa, diante de várias testemunhas, espalhou os objetos e pediu para que Pascoal fizesse o “reconhecimento” dos mesmos.¹²⁵

Podemos conhecer mais os procedimentos de busca e esclarecimento dos tais “objetos de feitiçaria” no depoimento do “senhor moço” de Pascoal, Timóthio José Cezário de Campos. De início, explicou que sua mãe, proprietária da fazenda Itambé,

¹²³ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 10v.

¹²⁴ Durante todo o processo-crime, em algumas passagens a moradia dos escravos de dona Geraldina é chamada de “casas”, em outras de “senzalas”.

¹²⁵ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 13-21v.

desconfiou dos motivos das “mortes violentas de seus escravos Jeremias, Benedicto Garcia, Lourenço, Maria Rita, e de sua mana Maria Agostinha, casada com Joaquim Augusto”, “todas com os mesmos sintomas, e em pouco espaço de tempo”. Disse a ela que acreditava em duas explicações: ou “propinação de veneno ou na má colocação da moradia dos escravos em lugar pestífero”. Foi então que dela recebeu “autorização para dar busca nas senzalas dos seus escravos”. Na senzala de Valeriana, encontrou “uma caixa fechada, cuja chave estava com Pascoal, então trabalhando na roça”. Arrombando a caixa, encontrou “uma patrona de couro contendo uma porção de dentes de cobras, uns alfinetes, uma garrafinha com um líquido, parecendo, pelo cheiro, ser aguardente misturada com essência de raízes”.¹²⁶

No mesmo dia, “prende” Pascoal que, após ser “castigado, confessou a origem dos objetos”, do mesmo modo como vimos na denúncia de dona Geraldina e nos depoimentos de algumas das testemunhas. A manipulação dos objetos, segundo Pascoal, começou a ser por ele aprendida com “Félix e Luís Moçambique, este último o verdadeiro mestre, na Quaresma passada [1869]”.

Na Quaresma deste ano [1870] tinham eles de se reunirem para deliberarem o que fosse mais conveniente, e para cada um receber graduações, e que assim como os estudantes aprendem matérias diversas em cada um ano, assim também os discípulos desta Escola tinham que aprender anos diversos. Luís Moçambique estava ensinando a outros escravos também no termo de Guaratinguetá. Se uma das raízes apreendidas com ele fosse dada a um cão, este nada sofreria. Naquele momento, o senhor moço raspou um pouco da raiz mais venenosa, misturou com um tanto de água, e deu a um cão que imediatamente caiu babando e em total desespero, e assim se conservou pelo espaço de dois dias, tendo sido mister matar o mesmo cão.¹²⁷

O feitor da fazenda deu seu testemunho, em seguida. Chamava-se José Augusto de Oliveira, era homem livre e afirmou também ser “lavrador”. Além de confirmar tudo o que o “senhor moço” disse, bem como dona Geraldina na sua carta-denúncia, acrescentou que ela era “senhora muito humana para seus escravos, dando a estes bom tratamento, não só quanto à alimentação, como vestindo-os bem, e curando-os em suas enfermidades quando doentes”. Disse ainda que os escravos “vivem como se fossem forros”.¹²⁸

¹²⁶ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 23-24.

¹²⁷ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 24-24v.

¹²⁸ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 25-27v

2.3 – O depoimento de Pascoal

No dia 26 de janeiro de 1870, Pascoal depôs e, oficialmente, contou sua versão dos fatos. Disse ser “natural da Costa da África, morador no sítio Itambé e escravo de dona Geraldina desde a morte de seu primeiro senhor, Luis de Campos Moreira, o que já fazia muito tempo, e desde então era trabalhador de roça”.¹²⁹ Quando ocorreram os tais “crimes, estava no sítio de sua senhora”. Disse também que conhecia todas as testemunhas do processo, e que reconhecia serem seus os objetos encontrados em sua caixa. A partir de então, seu depoimento centra-se na história e na manipulação de tais “objetos de feitiçaria”, termo usado por todas as testemunhas e por dona Geraldina e que, supostamente, também será usado por Pascoal.

As sete raízes e a garrafinha branca com um líquido lhe haviam sido dadas por Jacintho Monjolo, escravo, hoje liberto, de Nuno da Silva Reis. Essas raízes foram mandadas por Antonio Carioca, também liberto, e a garrafinha pelo escravo Luís Moçambique, pertencente ao capitão Godois. Em meados da Quaresma passada, ele e Jacintho Monjolo principiaram a aprender o ofício de curar malefício com Luís, e foi nessa ocasião que recebera as raízes que estão separadas na patrona de couro, e os demais objetos já citados. Antes disso, Félix lhe dera raízes dizendo que eram para tudo. Quando eles estavam aprendendo esse ofício, Luís lhes dissera que na quinta-feira santa deste ano [1870] deveriam reunir-se em sua casa, no Sítio do Pinheiro, para aprenderem o mais que lhes faltasse e receberem, então, o grau de ordem.¹³⁰

Mas estes objetos não somente eram dados, bem como o conhecimento passado gratuitamente. Entre todos os escravos e libertos mencionados, havia comércio de todas estas coisas, incluindo dívidas e formação de crédito de uns para com os outros. É tudo isso que o depoimento de Pascoal passa a narrar.

Ele respondente havia dado a Luís a quantia de três mil réis, a Félix, dez tostões, e havia prometido a Jacintho Monjolo a quantia de quatro mil réis, que ainda não tinha pago. Que, tendo Jacintho Monjolo de pagar a Luís Moçambique, e não tendo feito, contou-lhe o mesmo Jacintho que havia brigado com Luís, na Lagoinha, e que indo entender-se com Antonio Carioca, e queixando-se do ocorrido, resultou ir Antonio Carioca à senzala de Luís, que é no Pinheiro, e lá descobrira objetos de feitiçaria, desde quando Luís adoecera, e que o Carioca quebrara-lhe a mandinga, sendo reconhecido como mestre de tais mandingarias. [...] O crioulo Benedicto Garcia havia-lhe roubado umas galinhas, e seis mil réis em dinheiro. Deu-

¹²⁹ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 27v.

¹³⁰ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 28-28v.

lhe então um pouco do líquido da garrafinha misturado à aguardente, o que não o matou imediatamente, pois durou ainda mais três meses. Matou as outras pessoas para experimentar os efeitos das raízes.¹³¹

2.4 – As prisões dos outros envolvidos

Após tantas informações fornecidas pelo depoimento de Pascoal, as autoridades locais foram atrás dos envolvidos com a comercialização dos “perigosos objetos de feitiçaria”, bem como com o “ensinamento de feitiçarias”. O primeiro a ser preso, em 29 de janeiro, na cidade de Guaratinguetá, foi Antonio Carioca. Com ele, em sua “casa”, foi “apreendida uma bolsa de couro, que estava escondida, um livrinho de Santa Bárbara, um pequeno embrulho com um bocado de cera, um pedacinho de trapo azul, e mais um registro de Jesus e Maria, com uma raiz”.

No dia primeiro de fevereiro, Pascoal afirmou ser “natural da Costa da África, residindo naquela cidade há quatro meses”. Negou que tivesse qualquer tipo de relação com a venda ou a entrega dos “objetos de feitiçaria” a Antonio Carioca, Luís Moçambique e Jacintho Monjolo e que “há sete anos não ia à Cunha”. Quando perguntado se “tinha inimidade com Antonio Carioca, respondeu que não, mas que sabe que este não lhe gosta, e até lhe quis matar por não querer ele consentir que entrasse de noite na fazenda de seu senhor, uma vez, com todos os escravos da fazenda no terreiro, isto a meia-noite”.¹³²

O próximo a ser preso e a depor foi Luís Moçambique. Disse que “veio da Costa da África aos sete anos de idade, e estava agora com mais ou menos 75 anos; é natural de Luli, e residia há mais ou menos 15 anos no sítio de seu senhor, o capitão José de Godois Moreira, trabalhando na roça e sendo curador de cobras, pelo que recebia gratificações”. Também afirmou “conhecer a todos que estavam depondo naquele processo, menos Antonio Carioca, e que no dia dos crimes estava no Sítio do Pinheiro, pertencente ao seu senhor”. Quando perguntado se tinha “algum motivo particular ao qual atribuía este processo”, respondeu que “atribuía” ao fato de “suporem que ele fosse curador de malefício”.¹³³ Mas o delegado queria saber como é que ele explicaria que “todos sabiam de sua ligação com Antonio Carioca” e, naquele momento, ele afirmava que “se quer o conhecia”. Luis contou que, certa noite, “Antonio Carioca foi ao Sítio do Pinheiro em sua procura, com alguns companheiros, acometendo-lhe com pancadas, das

¹³¹ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 29-30.

¹³² AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 32v-33.

¹³³ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 35v.

quais lhe resultaram incômodos de saúde, sofrendo do peito até o presente. Logo depois, Antonio Carioca se retirou”.¹³⁴

Sobre os “objetos de feitiçaria”, e suas relações com os demais envolvidos no seu comércio e uso, afirmou que realmente

deu a Pascoal uma garrafinha com Losna, e Salsa para curar dor de barriga, misturada aos remédios em aguardente, e que também dera nessa mesma ocasião raízes com dentes de cobra, para curar mordeduras da mesma cobra. As raízes eram aquelas mesmas, mas a garrafinha não. [...] Pascoal deveria voltar ao Sítio do Pinheiro para comprar um Livrinho de Santa Bárbara, mas até o momento ele não o havia procurado. [...] Jacintho Monjolo cruzou com ele, trazendo um animal, e que no dia seguinte voltaria à Festa da Lagoinha, mas que não fora, e nem por isso ele depoente se zangara, pois não tem negócio algum com Jacintho. [...] Estando Genovefa, mulher de Jacintho, doente, sofrendo de inchação na barriga, Monjolo lhe procurou para dar remédios a ela, e que ele respondente prestando-se a isto aplicara a raiz de Guiné em aguardente para experimentar, e que ela, tomando-o, melhorou andando boa por quase dois anos, sem do por ele reconhecida a moléstia como humores de bobas, dando-lhe Jacintho dez tostões de gratificação. [Pelos objetos] Pascoal lhe dera dez tostões.¹³⁵

No mesmo dia, foi interrogado Jacintho Monjolo, dizendo chamar-se “Jacintho Nunes da Silva Reis Júnior, Monjolo da Costa da África, nascido em Nategué, tendo vindo de lá muito pequeno e há muitos anos”. O delegado queria saber sobre a procedência e a circulação dos “objetos de feitiçaria”, mais uma vez. De saída, Jacintho afirmou que

não deu objeto algum a Pascoal, e nem a Luís Moçambique, e que Pascoal era mestre de feitiçaria há muitos anos, pois Luís ensinava este ofício a ele há muitos anos. Luís era inimigo dele [Jacintho] em consequência de haver procurado Antonio Carioca para curar a sua mulher, tendo-lhe feito mal e que dera a Carioca 20 mil réis pelo tratamento. [...] Luís prometera que na Festa da Lagoinha o mataria, e que [após] Pascoal [ser] preso por causa das desordens e das mortes na casa de dona Geraldina, contaram a ele que Luís ensinara a Pascoal para comprometer a ele respondente, fazendo declarações a seu respeito, que não são verdadeiras.¹³⁶

¹³⁴ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 36.

¹³⁵ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 36v-37.

¹³⁶ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 39.

Em seguida, o delegado perguntou quais eram as suas relações com Félix, e por qual motivo havia curado a mulher de Antonio Carioca. Jacintho afirmou não conhecer Félix e explicou a trama que o levou a curar a mulher de Carioca:

Antonio Carioca foi voluntariamente a sua casa e pediu para que ele curasse sua mulher. Então, trataram o curativo pela quantia de vinte mil réis. Nessa ocasião, Carioca lhe disse que Luís Moçambique era quem a matava, mas que ele, o depoente, se comprometia a curá-la, passando a dar-lhe remédios ocultos, exceto a aplicação de fava de Santo Ignacio, que ele veio dar uma vez em aguardente, tendo ela melhorado, vivendo sempre doente.¹³⁷

Após saber da prisão de Pascoal, e dos motivos que levaram esse escravo a ser preso, Jacintho afirmou que passou a “vender suas criações, seus animais e suas roças por medo de ser preso”. Assim, seu depoimento foi encerrado.

2.5 – Novas informações surgem no julgamento

No dia onze de janeiro, Pascoal, Luís Moçambique, Félix, Antonio Carioca e Jacintho Monjolo foram pronunciados, pelo juiz, por terem incorrido no artigo 192 do *Código Criminal*, que estava localizado no *Título II – Dos crimes contra a segurança individual, Capítulo I – Dos crimes contra a segurança da pessoa e vida, Seção I – Homicídio*. Os acusados ficaram detidos na cadeia de Cunha até o dia do julgamento, 28 de março, sendo novamente ouvidos. Desta vez, pelo juiz e não pelo delegado, como ocorreu no inquérito.

Pascoal foi o primeiro a depor. O juiz deteve-se nas mortes supostamente cometidas pelo escravo, e nos seus motivos, e não mais, como o delegado, na circulação dos “objetos de feitiçaria”. Pascoal afirmou que a única pessoa que realmente ele quisera matar foi Benedito Garcia, “dando-lhe veneno, porque lhe havia furtado umas galinhas e roupas de seu uso, arrombando sua casa, a ponto de ficar sem elas. No intuito de “experimentar as substâncias”, dera um pouco a Maria Rita e Luís, pois “como remédios, também serviam para curar”. Disse, também, que não matara Geremias. Eram muito “amigos, pois tinham vindo juntos de sua terra e moravam na mesma casa”. Assim, “era fácil atribuir a ele a morte de Geremias”. Confessou que “não conhecia a natureza destes remédios, porque quem lhe deu, Jacintho Monjolo, não lhe havia dito”. O juiz queria saber por que Pascoal aceitou os presentes de Jacintho, sobre o que o

¹³⁷ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 39v.

escravo respondeu que, como este “tratava de seu senhor e dos seus parceiros”, acreditou que os “remédios eram para fazer o bem”.¹³⁸

O juiz pediu para que os “objetos” fossem trazidos para Pascoal fazer o seu “reconhecimento”. O único que não reconheceu como sendo seu foi uma “bolsinha de couro” que afirmou pertencer a Luís Moçambique. Esse foi o único momento no qual o juiz deteve-se no exame dos “objetos de feitiçaria”.¹³⁹

Logo em seguida, quis saber por que Pascoal achava que estava sendo julgado. O escravo então afirmou que achava “estranho” que, fora Manoel Pereira de Abreu e Timothio José Cezário de Campos, “todas as demais testemunhas não estavam presentes no momento em que foi preso e castigado, momento no qual reconheceu os objetos, na casa de dona Geraldina”. Continuando, afirmou que sua “confissão” havia sido feita por estar “constrangido por castigos na casa de sua senhora”. Em sua “opinião”, seus senhores não apreciavam suas idas “à casa do capitão José de Godois Moreira, onde os brancos lhe estimavam” e, por isso, “adquiriram ódio contra ele e assentaram de processá-lo”.¹⁴⁰

Luís Moçambique foi o próximo interrogado. Afirmou que “tinha o hábito de curar as pessoas de mordedura de cobra”. “Conhecia Pascoal há muito tempo, e tinha-lhe dado as tais raízes, que eram para curar mordeduras de cobra, e muitas moléstias.” Pelo quê, afinal de contas, Luís acreditava que estava sendo processado, quis saber o juiz. Luís afirmou que, no momento em que “estava sendo castigado pelos seus senhores, Pascoal o envolveu falsamente nos crimes, dizendo que os venenos que foram por ele [Pascoal] propinados haviam sido ministrados por ele, Luís”.¹⁴¹

O terceiro e último interrogado, apesar de cinco pessoas terem sido pronunciadas no processo, foi Jacintho Monjolo. Disse que, fora o fato de que “mandou sua mulher ter sido curada por Antonio Carioca”, ignorava todo o resto do que foi dito sobre “objetos de feitiçaria” e seu envolvimento com os outros acusados no processo.

O julgamento terminou, em 21 de agosto de 1870, após a recusa do pedido de apelação, feito a rogo de dona Geraldina. Pascoal e Luís Moçambique foram condenados à pena de galés perpétuas e Jacintho Monjolo absolvido.

¹³⁸ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 54.

¹³⁹ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fl. 54v.

¹⁴⁰ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 55-55v.

¹⁴¹ AN, processo-crime, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870, fls. 56v-57.

2.6 – Acusações de feitiçaria entre escravos e libertos

Favret-Saada realizou seu trabalho de campo na região francesa do Bocage, de 1968 a 1971.¹⁴² Sua análise dos dados converge com a de Evans-Pritchard posto que, tal como o antropólogo inglês, ela também passou por uma “bem sucedida” adaptação às circunstâncias do campo. Evans-Pritchard produziu sua etnografia sobre os Azande entre 1924 e 1930, através de três expedições à *Zandeland*. Seu interesse em estudar a feitiçaria surgiu a partir do momento em que compreendeu que esse fenômeno era central na vida social dos Azande. “O antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar”.¹⁴³ Ambos os autores construíram seus argumentos a partir das informações coletadas na pesquisa, informações essas que demonstravam no que os “nativos” conferiam interesse, e não naquilo que o pesquisador gostaria que os mesmos se interessassem.

Desde a nossa dissertação de mestrado, convivemos com um dilema: como estudar uma acusação moral, a qual os documentos que encontramos tratavam como sendo condutas criminais, sem que as mesmas estivessem inscritas, criminalizadas, no *Código Criminal* do Império do Brasil?

A crença na feitiçaria, o medo que as pessoas tinham do feitiço, do que ele poderia provocar em suas vidas, teriam sido extirpados quando o Império promulgou seu código único de leis em 1830? Seria possível que os senhores de escravos do Império, ao contrário dos da colônia, não mais acreditassem no feitiço, simplesmente pelo Estado não mais legislar sobre a crença e as acusações de feitiçaria?

Não foi bem isso que encontramos nos documentos que descrevemos até aqui, tanto o processo criminal instaurado para julgar Juca Rosa, acusado de feitiçaria na Corte, quanto aquele ocorrido em uma fazenda fluminense. Veremos, ainda, no próximo capítulo, uma série de notícias de jornal descrevendo encontros liderados por Pai Gavião, um espírito, na região de Itu. A sociedade imperial se interessava pela feitiçaria, acreditava no feitiço, e em algumas ocasiões queria punir feiticeiros. Para aquela sociedade, eles existiam.

Segundo Favret-Saada, uma forma de os Azande demonstrarem a existência de conflitos entre si era afirmarem-se como estando, em certas situações, enfeitizados. Isso

¹⁴² Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

¹⁴³ Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, p. 202. Para maiores informações acerca dos trabalhos de campo de Evans-Pritchard entre os Azande, ver Malcolm D. McLeod, “Oracles and accusations among the Azande”, in André Singer & Brian V. Street (eds.), *Zande themes: essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Oxford, Basil Blackwell, 1972, pp. 158-178.

revelava as formas pelas quais os acusados e os acusadores de feitiçaria dominavam e manipulavam os códigos sociais morais. Os Azande, conforme Evans-Pritchard demonstrou, falavam sobre a feitiçaria, viviam relações sociais através das acusações de feitiçaria, perseguiram e condenaram os feiticeiros. Em sua pesquisa no Bocage, Favret-Saada lidou com uma situação bem diferente dessa: o silêncio sobre a feitiçaria imperava entre os agentes sociais. Nessa região, ao contrário dos Azande, havia a concorrência entre sistemas de explicação de infortúnios: as pessoas ora usavam a medicina, o discurso científico e a religião, os sistemas oficiais de explicação, ora usavam a feitiçaria. Essa variação ocorria de acordo com o ambiente social no qual os camponeses, seus informantes, estivessem. Segundo a autora, eles eram vistos por pessoas de maior prestígio na região como crédulos, ignorantes e ingênuos, e, por isso, ainda acreditavam na feitiçaria como causadora dos males de vida.¹⁴⁴ Ao conviverem com esse rotulamento, seus informantes, ao contrário dos Azande, ofereceram muita resistência para falar sobre a sua crença na feitiçaria.

Para elucidar a questão que lhe era posta pelo seu material de campo, Favret-Saada seguiu parte do método de pesquisa de Evans-Pritchard ao deixar-se guiar pelos seus informantes, os camponeses do Bocage.¹⁴⁵ A autora passou a prestar atenção nas situações nas quais a crença na feitiçaria se manifestava, bem como no discurso dos agentes sociais sobre a mesma e no que esse discurso exprimia.¹⁴⁶ Com isso, sua pesquisa etnográfica voltou-se para o entendimento do modo pelo qual seus informantes entendiam o funcionamento da feitiçaria. Tal como Evans-Pritchard demonstrou a partir de sua pesquisa entre os Azande, Favret-Saada descobriu como a feitiçaria no Bocage era um sistema fechado de crença para explicar porque e não como ocorriam os infortúnios. Ela mesma, em várias situações, foi encarada como estando enfeitiçada. A partir desse momento, quando aceitou conviver dentro daquele sistema de crença, ela teve acesso ao modo pelo qual seus informantes identificavam os casos de feitiçaria, e onde os feiticeiros e os enfeitiçados se encontravam. Favret-Saada não mais se preocupou com o fato de não conseguir entender aquela lógica de pensamento. Uma vez que vivenciou situações envolvidas pela crença na feitiçaria no Bocage, ela elaborou um

¹⁴⁴Favret-Saada, *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, pp. 34-35.

¹⁴⁵ A própria autora faz referência em nota à mesma passagem de Evans-Pritchard citada anteriormente neste texto. Cf. Favret-Saada, *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, p. 30.

¹⁴⁶ Favret-Saada, *Les Mots, La Mort, Les Sorts*, p. 43.

esquema explicativo do sistema simbólico dessa crença. Esse método de pesquisa a autora denominou, anos mais tarde, “ser afetado”.¹⁴⁷

Apesar de estarmos lidando com contextos sociais bem distintos, encontramos entendimentos de feitiçaria entre os Azande, no Bocage, no Império e na República do Brasil como formas de produção de explicações para infortúnios e insucessos. Evans-Pritchard e Favret-Saada trabalharam com a “ambigüidade” das crenças na feitiçaria. Um Azande, segundo Evans-Pritchard, muitas vezes ficava perplexo ante de uma acusação de feitiçaria, mesmo que esse fato fosse parte do cotidiano de seu sistema de crenças. No Bocage, Favret-Saada etnografou fatos parecidos, relativos não somente às práticas rituais de feitiçaria, mas também ao fato de muitas das “fórmulas mágicas” a que seus informantes tanto se referiam eram aprendidas em livros que não pareciam existir. Portanto, a autora demonstrou como a “ambigüidade” das crenças são necessárias a qualquer tipo de crença em fórmulas mágicas, posto que sem ela ninguém pode ser “pego”, ou o sistema de crenças “desmentido”.¹⁴⁸ No Império, o poder de curar e o de matar dos escravos da “Coroa da Salvação” viviam lado-a-lado: quando aplicavam as substâncias para matar, mesmo quando não queriam provocar mortes, justificavam seus atos ou através de contendas anteriores com as vítimas, ou como forma de praticar o feitiço. Mas o feitiço não era questionado pelos que nele acreditavam, mas sim explicados por meio de seu sistema de crenças.

Tanto Favret-Saada quanto Evans-Pritchard demonstram a importância de compreendermos as acusações de feitiçaria, e a magia, reconhecendo o lugar social ocupado pelos acusadores e pelos acusados. É preciso saber o que está em jogo no conflito que se dá através das práticas mágicas. Ambos os autores chamaram atenção para o fato de que as práticas mágicas e a feitiçaria encontravam respaldo no sistema de crenças nos lugares nos quais eles realizaram suas pesquisas de campo. A diferença da crença dos Azande em relação à dos camponeses no Bocage era a de que entre os Azande a feitiçaria era elemento central para o funcionamento da sociedade, e para os segundos tratava-se de um sistema de crença silencioso. Na região do Bocage ninguém queria falar nada sobre a magia, os feitiços e a feitiçaria. O contrário somente ocorria quando uma pessoa estava ligada a uma acusação de feitiçaria.

¹⁴⁷ Cf. Jeanne Favret-Saada, “Être affecté”, in *Gradhiva – Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8, 1990, pp. 3-9.

¹⁴⁸ Favret-Saada, “Être affecté”, p. 62.

Tal como todos aqueles que estudaram a feitiçaria, esses dois autores também colocaram em relevo a força da opinião pública na acusação de feitiçaria. Somente após o pronunciamento do oráculo, entre os Azande, ou do anunciante, no Bocage, a figura do feiticeiro passava a existir. Ela nunca era assumida, mesmo que a suspeita sempre a fizesse presente, por alguns traços físicos e práticas sociais específicas que poderiam atestar a presença de força mágica em uma determinada pessoa. Uma vez descoberta a identidade do acusado de feitiçaria, ela só poderia ser combatida por outra força mágica com maior poder. Em Cunha, o Estado se imiscuiu na crença como um oráculo que identifica e julga os feiticeiros. O delegado e o juiz tentaram domesticar a crença no feitiço por meio dos mecanismos jurídicos do Império, conduzindo dentro das possibilidades legais um processo sobre algo que não estava previsto para ser julgado pelo *Código Criminal*: as acusações de feitiçaria.

2.7 – A possibilidade do final da escravidão no Brasil e suas conseqüências no Rio de Janeiro

Por que em 1870 foi instaurado um processo criminal para apurar mortes aparentemente cometidas por escravos e libertos, na cidade de Cunha? Por que foi instaurado um processo criminal que tinha como objetivo, como vimos, julgar e condenar escravos e libertos acusados de terem provocado mortes por meio da feitiçaria? Qual era o clima, no Sudeste escravista, que reinava entre os senhores para que aquele caso fosse levado à justiça? Este foi um dos raros processos jurídicos instaurados para julgar acusados de feitiçaria. Dona Geraldina deveria ter motivos especiais para pedir a abertura de processo judicial na intenção de apurar a morte dessas pessoas em sua propriedade. É sobre isso que falaremos agora.

Em 22 de junho de 1876, o presidente da província do Rio de Janeiro, Francisco Correia Pinto Lima, recebeu um ofício do juiz de Direito da comarca de Barra Mansa, Ildebrando Pindaíba de Mattos, com notícias diversas sobre crimes cometidos por escravos. Segundo Ildebrando, a Lei de 28 de setembro de 1871 havia colaborado para a diminuição dos crimes praticados por escravos em Barra Mansa.¹⁴⁹ Esta lei, mais conhecida por “Lei do Ventre Livre”, tinha como principal item a obrigatoriedade dos senhores arbitrarem o preço do escravo e aceitar a compra de sua liberdade, assim que ele lhe apresentasse o pagamento.

¹⁴⁹ APERJ, fundo PP, coleção 82.

Chalhoub analisou detalhadamente as primeiras idéias políticas de Dom Pedro II sobre a lei que deveria acabar definitivamente com a escravidão no Brasil, mas que, depois de diversos debates, culminou no projeto final da “Lei do Ventre Livre”, aprovada em 28 de setembro de 1871.¹⁵⁰ Como vimos no Capítulo 1, o ponto central que os críticos do governo levantavam versava sobre as determinações da Lei acerca do direito dos escravos constituírem pecúlio e o utilizarem para obterem a alforria por indenização de preço ao senhor. Muitos políticos e influentes senhores de escravos temiam o modo pelo qual os cativos interpretariam essa parte da Lei. Não era segredo de Estado que por várias vezes, em um passado recente a 1871, escravos entenderam que certas leis os estariam libertando definitivamente do cativeiro – foram diversos os casos durante as guerras provinciais no período de legitimação da independência política do Brasil. Também não era segredo, como Chalhoub demonstrou em trabalho anterior, que o Imperador era sensível ao aumento do número de cartas de alforria compradas pelos escravos na Corte.¹⁵¹ Esse fato foi visto como elemento de pressão acerca de, ao menos, o Estado legalizar a compra da alforria, para além do muitas vezes frágil contrato estabelecido entre o senhor e o liberto.

Segundo Carvalho, desde pelo menos 1855 o Imperador demonstrava seu posicionamento contrário à manutenção da escravidão no Brasil. Nesse ano, em virtude de um desembarque ilegal de escravos africanos em Serinhaém, Pernambuco, Dom Pedro II apoiou as medidas tomadas por seu ministro da Justiça, Nabuco de Araújo, que mandou: invadir engenhos para localizar alguns daqueles escravos, processar seus donos e afastar três desembargadores da Relação de Pernambuco que haviam votado pela absolvição dos acusados. Seu repúdio à escravidão também podia ser visto quando se recusava a conceder títulos de nobreza a traficantes de escravos. A partir de 1864, no final da Guerra de Secessão, Dom Pedro II começou a tomar atitudes mais enérgicas para viabilizar o fim da escravidão no Brasil, ao solicitar ao senador Pimenta Bueno, então visconde de São Vicente, projetos de lei abolicionistas. A idéia do imperador era a de acabar com a escravidão logo após a Guerra do Paraguai. Em 1866, o governo deu mostras de sua clara disposição ao conceder a liberdade aos escravos da nação designados para o serviço militar.¹⁵²

¹⁵⁰ Chalhoub, *Machado de Assis, historiador*, pp. 131-291.

¹⁵¹ Chalhoub, *Visões da liberdade*.

¹⁵² José Murilo de Carvalho, *D. Pedro II: ser ou não ser*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, pp. 130-136.

O final da Guerra do Paraguai, como demonstrou Schwarcz, radicalizou com a campanha abolicionista: foram fundadas a Sociedade e Libertação no Rio de Janeiro e a Sociedade Emancipadora do Elemento Servil, grupos que debatiam intensamente propostas concretas para o final do trabalho escravo no Brasil. Em 1866, no meio da Guerra do Paraguai, o imperador recebeu uma mensagem da Junta Francesa de Emancipação, assinada por abolicionistas franceses, sugerindo que o monarca tomasse atitudes mais intensas em relação à abolição. Para o Imperador, a opinião de intelectuais franceses era muito importante, e se tornava mais ainda quando homens que admirava quase que exigiam, em um documento assinado, ações relativas a um tema que lhes causava repúdio, sinal de permanência do Brasil entre as nações não-civilizadas. Respondeu o documento afirmando que a abolição da escravidão no Brasil dependia do apaziguamento das questões políticas, após o final da Guerra do Paraguai. A vontade do Imperador em intervir para que a abolição ocorresse o quanto antes foi retardada, como mostra Schwarcz, pela eclosão daquele conflito bélico. D. Pedro II desejava, também, que o Estado tomasse as rédeas do final do trabalho escravo para evitar uma guerra civil, como a que ocorrera recentemente dos Estados Unidos da América e insurreições de escravos generalizadas como as que aconteceram em colônias européias no Caribe.¹⁵³

Mas os proprietários de escravos das províncias do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo, com grande influência na política do Império, e que possuíam 57% do total de cativos no Brasil, fizeram frente à postura abolicionista do governo. Muitos dos seus argumentos falavam que não era possível acabar com a escravidão no Brasil, posto que através do trabalho dos escravos o país conseguia civilizar-se. A partir do momento em que estivesse civilizado, o regime escravista naturalmente acabaria. Em torno disso, aqueles proprietários fizeram reuniões para discutir planos de ação na Câmara e no Senado, e chegaram a fundar o Clube da Lavoura e do Comércio para se opor ao projeto de abolição, com uma reunião de 600 pessoas no Rio de Janeiro. Mas isso não foi o suficiente para impedir a aprovação do projeto e a promulgação da Lei de 28 de setembro de 1871.¹⁵⁴

Os senhores de escravos fluminenses estavam com receio das conseqüências das notícias da aprovação dessa lei entre os cativos, antes e depois de 28 de setembro.

¹⁵³ Lilia Moritz Schwarcz, *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 314-319.

¹⁵⁴ Carvalho, *D. Pedro II*, pp. 130-136. Os debates e as idéias de políticos do Império sobre as relações entre escravidão e civilização são analisados em várias partes de Angela Alonso, *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

Assim, muitos daqueles senhores mobilizaram-se para melhor fiscalizar os movimentos dos cativos, tomando atitudes que até então não haviam tomando. Era preciso que os escravos sentissem o aumento do controle senhorial e que suas ações seriam mais reprimidas do que estavam sendo. Isso incluía a atitude de dona Geraldina. Ela afirmou que fatos como aqueles, as mortes de escravos por “envenenamento”, já tinham acontecido naquela região. Entretanto, só naquelas circunstâncias políticas ela resolveu pedir à justiça que investigasse a ação de acusados de feitiçaria, no que foi atendida. Vejamos exemplos do clima de medo que senhores tinham de ações violentas dos escravos, naqueles anos em que foram instaurados os processos criminais relativos às práticas mágicas de Juca Rosa e a dos escravos da Coroa da Salvação. Retomemos o caso envolvendo o presidente da província do Rio de Janeiro e um juiz de Barra Mansa.

O presidente Francisco Correa Pinto soube, através de informação vinda de escravos da região, que alguns cativos tinham a “convicção de que já não” havia “mais força para eles, e que quem” matasse “o seu senhor, feitor ou administrador” iria “trabalhar para o Rei em uma ilha”. Este fato, afirmou o juiz Ildebrando, estava levando os escravos a tentarem “repetidas vezes matar os senhores e seus empregados”. Isso ajudava às autoridades a entender porque muitos escravos estavam sendo julgados e condenados mais de uma vez por seguidas tentativas de homicídio, naquele período. Segundo o juiz, interpretações que os escravos faziam da lei de 28 de setembro de 1871 estavam levando ao aumento dos assassinatos de senhores, feitores e administradores. Isso ocorreu seis anos após o caso de Cunha.

As investigações realizadas durante o processo de Cunha envolveram suspeitas da participação não somente de escravos, como também de libertos. É possível, então, que dona Geraldina e demais senhores daquela região quisessem mostrar aos escravos e aos libertos que até mesmo acusações de feitiçaria seriam levadas ao julgamento do Estado. Não localizamos processo criminal algum que houvesse sido instaurado para investigar esses outros possíveis crimes relativos a práticas de feitiçaria. Em Cunha, os senhores, por saberem que o final da escravidão no Brasil estava próximo, discutido na Corte diariamente desde, pelo menos, 1864, se articulavam para não perder o governo sobre quaisquer atitudes de seus escravos. Além disso, com as rigorosas investigações, também mostravam a eles que até mesmo os libertos não escapariam de seu controle. Os senhores demonstravam como se comportavam diante de ações criminosas de libertos para seus escravos, antes mesmo de saberem se eles poderiam almejar por lei a essa condição jurídica.

Encontramos várias notícias de assassinatos de senhores e seus empregados por escravos antes mesmo da lei de 1871, com certa frequência, nas correspondências entre autoridades imperiais.

Foi assim que tomamos conhecimento do caso da fazenda Passa-Três, pertencente a João Luiz Alves, em uma pequena carta datada de 19 de novembro de 1866. Nela, um funcionário do ministério da Justiça escreveu para o ministro, Martim Francisco Ribeiro de Andrade, sobre o assassinato do feitor daquela fazenda, cometido pelos escravos entre as 11 horas e o meio-dia do dia 12 daquele mesmo mês, conforme noticiava o jornal *Pharol*, de Paraíba do Sul.¹⁵⁵

Na Biblioteca Nacional, conseguimos localizar a notícia na íntegra. Procuramos o relato no *Correio Mercantil*, posto que este jornal – como de costume – havia transcrito a notícia do *Pharol*. Ela estava impressa na primeira página do exemplar do *Correio Mercantil* de segunda-feira, 19 de novembro de 1866.¹⁵⁶ O jornal informava que seus editores receberam uma carta do Juiz de Fora da cidade de Paraíba do Sul. As informações dessa carta, pelo que vimos na notícia, conferem com àquelas transcritas pelo funcionário do ministério da Justiça. Segundo a notícia, dois escravos assumiram a autoria do crime, indo à cadeia local, onde foram presos. Entretanto, esta última informação ficou de fora da carta enviada ao ministro da Justiça.

Na mesma página, seguem informações a respeito de outro crime, aparentemente cometido por escravos. Dizia uma notícia que, entre sete e oito horas da noite do dia 13 de novembro, um “tal sr. Miguel Ribeiro de Sá fora atacado no interior de sua casa e fazenda por um assassino ousado”. Estava com seu filho no colo, o qual foi ferido quando o pai tomou um dos dois tiros no peito.¹⁵⁷ O fato chamou a atenção das altas autoridades policiais e da Justiça do Império. Uma longa prestação de contas foi dirigida ao chefe de polícia da província do Rio de Janeiro, pelo delegado de polícia de Paraíba do Sul, em 16 de novembro. Dessa vez, fizemos o caminho inverso ao anterior e fomos da Biblioteca Nacional para o Arquivo Nacional, onde localizamos o documento entre os diversos ofícios do presidente daquela província remetidos ao ministro da Justiça.

O documento começa com um pequeno ofício escrito por um funcionário do ministério da Justiça. O ofício explicava ao ministro Martim Francisco Ribeiro de Andrada que, conforme noticiou o *Correio Mercantil* do dia 19 de novembro, ficavam

¹⁵⁵ APERJ, fundo PP, coleção 5.

¹⁵⁶ BN, Seção de Periódicos.

¹⁵⁷ BN, Seção de Periódicos.

“feitas as devidas recomendações para que se” prosseguisse “com todo o zelo e solicitude” a “investigação” dos ferimentos no fazendeiro e em seu filho de 11 meses, com o objetivo de punir “os delinqüentes”.¹⁵⁸

No ofício, o delegado José Januário de Abreu e Silva informava ao ministro que dois escravos haviam se entregado às autoridades locais: o crioulo Luiz, empregado de Mariano Antonio do Amaral, e um “preto pertencente ao ofendido”. O fazendeiro Mariano do Amaral havia prometido vingança ao vizinho Ribeiro de Sá, “depois que este denunciou seus camaradas Antonio Martins da Costa e Vicente de Tal, por outro crime pelo qual foram presos e estavam sendo investigados”. Os dois escravos eram protagonistas dos fatos narrados na notícia e no ofício, homens que atiraram em um pai tendo seu filho de onze meses no colo. Lembremos que um dos escravos era do próprio Ribeiro de Sá, contratado pelo fazendeiro, um desafeto seu. Por qualquer que tenha sido o motivo, fato é que este escravo se dispôs a aceitar a encomenda da morte de seu senhor.

O delegado insinuou que a morte havia sido encomendada pelo fazendeiro vizinho, mas não que este estivesse envolvido com as atitudes dos dois escravos – que talvez tivessem desferido o tiro na criança que estava no colo do ferido.

Essas ações demonstram a tensão vivida, naqueles anos, entre os escravos, os senhores e seus prepostos e as autoridades públicas. O medo das atitudes dos escravos era constante, bem como de libertos e africanos livres. Enfim, o medo daqueles que poderiam ver na proximidade do final da escravidão no Brasil um momento no qual ganhariam força para melhorar suas relações de trabalho, seu estatus, sua condição de vida.

Vimos que havia redes de informações articuladas entre fazendeiros escravistas, jornalistas e funcionários do alto escalão do Estado para vigiar ações dos escravos que viessem a lhes causar prejuízo, como ao praticarem a feitiçaria. Estamos diante de uma relação de escrita e leitura de textos entre autoridades e jornalistas tendo os mesmos tipos sociais como protagonistas: escravos potencialmente assassinos e seus senhores e empregados, temerosos de suas ações e autoridades públicas zelando pela integridade da boa sociedade imperial. Os jornalistas recebiam as notícias e as publicavam, as autoridades e demais políticos da Corte as liam, e mandavam investigar algumas delas – geralmente as que tratavam de escravos considerados homicidas. As notícias eram lidas

¹⁵⁸ AN, IJ1 – Ofícios dos presidentes da província do Rio de Janeiro ao ministro da Justiça, pacote 470.

por funcionários da polícia do Rio de Janeiro, que emitiam um pequeno ofício ao chefe de polícia da mesma província. O chefe de polícia comunicava os fatos ao ministério da Justiça para que o ministro tomasse providências sobre a investigação do caso, uma vez que o chefe de polícia já havia tomado atitudes necessárias quanto ao envio ou não de praças para auxiliar as autoridades locais.

No caso narrado, o ministro da Justiça recebera a informação de um funcionário do ministério, que tratou de certificar o que havia sabido através do chefe de polícia da Corte, confirmando o que havia lido no *Correio Mercantil*, que tradicionalmente republicava notícias de jornais do interior da província. Por sua vez, o ministro tomou providência sobre os rumos das investigações, e recebeu informações “Reservadas” ou “Confidenciais” – conforme está escrito no alto dos documentos – dos rumos das mesmas. Para o período republicano, Maggie demonstrou como autoridades e setores do Estado articulavam-se para aceitar a denúncia contra um acusado de feitiçaria, fazer as buscas no local indicado pelo acusador, apreender objetos supostamente usados para fins maléficis pelo acusado, abrir o inquérito e proceder ao julgamento.¹⁵⁹ Demonstramos como essas articulações já existiam nas décadas finais do Império, incluindo dois casos de acusação de feitiçaria: o da Coroa da Salvação e o de Juca Rosa. O Estado começava a se mobilizar para abafar atitudes de pessoas das camadas mais baixas da população que lhes pudessem causar ou lhes provocassem dano.

Outro caso é revelador sobre o que estamos dizendo. No dia 19 de outubro de 1866, na página dois do *Correio Mercantil*, foi noticiado que, na fazenda do comendador Venancio José Gomes da Costa, localizada em Vassouras, o feitor Manuel Duarte Simões havia sido assassinado.¹⁶⁰ Indo imediatamente à fazenda, o subdelegado verificou que havia dois tiros nas costas do feitor. Na parte da frente do corpo, “dez ferimentos de faca ou instrumento perfurante, e pelo corpo, sinais ou contusões ocasionadas por pau ou instrumento cortante”. Ao encontrar, junto ao corpo, um “cinto de preto, um cachimbo e um pouco de cabelos carapinhos”, o subdelegado logo “presumiu que os escravos da fazenda fossem os assassinos”! Segundo ele, seriam “objetos ligados à prática de feitiçaria”. Sem maiores investigações, o subdelegado além de chegar a esta conclusão, não se mostrou confiante na prisão dos escravos, pois o comendador e sua senhora não se encontravam na fazenda, por estarem em outra propriedade sua, em Minas Gerais. Além disso, segundo o subdelegado, “não era de

¹⁵⁹ Maggie, *Medo do feitiço*.

¹⁶⁰ Ver *Correio Mercantil*, BN, Seção de Periódicos.

esperar do caráter do comendador que muito auxiliasse a Justiça no descobrimento da verdade e conseqüente punição dos criminosos”.

Como bem vimos anteriormente, alguns senhores sabiam que escravos matavam os feitores e administradores por não concordarem com seus métodos de trabalho – e identificavam que poderiam, durante os anos em que muitos deles estavam sendo enviados à Guerra do Paraguai, aproveitar de momentos de afrouxamento dos castigos para conseguir melhores condições de trabalho e vida. A construção dos códigos de ética e da moral nas fazendas do Sudeste daqueles anos não era nada simples, mas sim tumultuada e formulada no seu cotidiano. Por isso, não nos espanta a atitude do comendador em não querer instaurar processo criminal contra seus próprios escravos acusados de feitiçaria pelo subdelegado, ao contrário de dona Geraldina. A solução mais fácil era acatar ao desejo dos escravos e mudar de feitor ou administrador até que eles novamente sinalizassem que não estavam satisfeitos com a forma destes empregados agirem. O subdelegado afirmou que havia “objetos de prática de feitiçaria” entre os escravos, e o comendador se quer se motivou a investigá-los, possivelmente porque o feitiço não estava contra ele – diferentemente do que ocorreu nos casos que vimos, e nos que ainda veremos.

Mas, ao ler a notícia do *Correio Mercantil*, o ministro da Justiça não deixou que a situação ficasse do jeito que o comendador queria, e talvez nem mesmo seus escravos. Havia recebido um ofício do chefe de polícia da província do Rio de Janeiro, pedindo a instauração de processo criminal para apurar o assassinato do feitor.¹⁶¹ Nesse caso, um agente do Estado agiu de forma semelhante à dona Geraldina, ao desautorizar a atitude do senhor. Afinal, os senhores locais poderiam perder o controle sobre o governo dos escravos, antes mesmo de saberem o que ocorreria após da lei que seria em breve votada na Corte. Além disso, sem nenhuma forma de ação da elite senhorial, os escravos poderiam sentir que seus atos haviam ficado impunes. Como os escravos das fazendas vizinhas entenderiam o fato de aqueles escravos continuarem armados com espingardas e seus instrumentos de trabalho, e “praticando a feitiçaria”, sem que fossem reprimidos pelo seu senhor?

Membros da elite senhorial apuravam aquilo que estava ligado aos seus medos, fosse a ação de feiticeiros, como dona Geraldina, fosse a tomada de uma fazenda por parte de escravos. As ervas, os dentes de cobra, e um livrinho de Santa Bárbara foram

¹⁶¹ AN, IJ1 – Ofícios dos presidentes da província do Rio de Janeiro ao ministro da Justiça, pacote 470.

classificados por dona Geraldina e outros homens livres, como o delegado e o juiz que relataram o processo criminal, como “objetos de feitiçaria”. Assim, esses objetos foram identificados como partes da composição de feitiços, usados para causar infortúnio, mediante a manipulação de feitiçeiros, tanto quanto espingardas e foices nas mãos de escravos insurretos foram identificadas como objetos para fazer o mal a membros da classe senhorial. No caso que estamos vendo, alguns objetos foram caracterizados como sendo relativos à “prática de feitiçaria”, na cena do crime, por um subdelegado.

O subdelegado, como pedido pelas autoridades localizadas à Corte, fez um minucioso relatório sobre o assassinato do feitor. Apesar de todas as dificuldades impostas pelo comendador Venancio às investigações, o subdelegado havia conseguido achar a pistola do crime, além dos “objetos de prática de feitiçaria”, mas não a faca com a qual haviam sido feitos os cortes no feitor. Descobriu que ela havia sido jogada em um brejo. Os autores desse sumiço da faca seriam os escravos Sebastião Soares e Lúcio, pertencentes ao comendador e moradores naquela mesma fazenda. O dono da pistola era outro escravo, Elias. Sebastião “trouxera de Minas Gerais, da outra fazenda do comendador, pólvora, chumbo, bala e espoleta, sendo a bala de cera feita pelo próprio escravo por ordem de seu senhor”. Segundo o subdelegado, “os escravos tinham autorização do comendador Venancio para andar armados quando bem entendessem, e tinham ordens de fabricar suas próprias balas, com material que ele lhes fornecia”. Mas ninguém havia lhe revelado a origem dos “objetos de prática de feitiçaria”.

O lavrador de nome Francisco afirmara que o comendador dera ordem aos escravos que nada falassem sobre o acontecido com ninguém, para que não acabassem como o escravo Jeremias. O comendador o havia trazido de Minas para o Rio, depois da morte de outro feitor. Jeremias dera com a língua nos dentes, e as autoridades locais descobriram que seus escravos Luiz e João foram os assassinos. Assim, não saía de casa sem Jeremias, humilhando-o na frente dos demais, contando repetidas vezes a mesma história. O comendador não falava sobre o feitiço encontrado na sua fazenda.

A esposa do comendador, logo que chegaram à fazenda, “havia recebido o subdelegado e seus homens com frieza, deixando-os horas a esperá-la, sem dar-lhes comida o dia inteiro, nem mesmo assento, nem água”. Ela “tentou impedir que seus escravos fossem interrogados”, mas o destemido subdelegado fora às senzalas falar com os mesmos, e dar as devidas buscas nos possíveis objetos do crime – assim como fizeram os homens de confiança e dona Geraldina. Foi desse modo que ele prendeu os escravos Augusto, Adão e Elias, e, cinco ou sei dias depois, João Moçambique.

Dias depois, voltou à fazenda na companhia de Antonio Felix de Oliveira Braga, do ex-subdelegado Alexandre Bernardino de Moura, de fazendeiros vizinhos, e de uma escolta policial. Levaram àquela senhora os escravos e mais a pistola e os “objetos de feitiçaria”. O subdelegado perguntou ao escravo Sebastião: “o que era aquilo?”. Ao que ele respondeu: “a desgraça!”. Imediatamente, ainda segundo a narrativa do ofício escrito pelo subdelegado Antonio Pereira Barreto, a senhora virou-se para os presentes e disse: “quero dar dois tostões a cada um”. Oliveira Barbosa falou à senhora “que, apesar de suas boas intenções, suas atitudes poderiam ser tomadas noutro sentido”.

No dia seguinte, o subdelegado mandou cercar a fazenda do comendador, para “garantir que sua visita acabaria bem”. Quando foi recebido pelo mesmo, “ouve que este lhe daria, se tivesse uma arma na mão, um tiro na testa”. O subdelegado continuou a busca pelos outros escravos suspeitos de participar da morte do feitor, bem como por “mais objetos de feitiçaria”, sob os olhares de muitas pessoas que foram até àquela fazenda acompanhar mais um episódio da sua luta com o comendador Venancio. Realizadas as buscas, as prisões foram feitas. Com isso, o comendador deixou de ter mais alguns escravos trabalhando. Aliás, todos os seus escravos foram recolhidos à cadeia de Vassouras! O comendador reagiu a esse fato “distribuindo aos seus escravos, e somente a eles, nove mil réis, para que todos vissem, inclusive as autoridades que no dia anterior recusaram seu dinheiro”. O subdelegado não revelou se havia encontrado mais “objetos de feitiçaria”, que teriam “ajudado na perpetração do crime da morte do feitor da fazenda”.

Os “objetos de feitiçaria” tinham preço para serem adquiridos pelos escravos, e esse preço era expresso em moeda. Seus compradores os adquiriam porque acreditavam nos poderes de cada um desses objetos. Esse poder havia sido demonstrado em algumas ocasiões pelas pessoas que os estavam vendendo. Assim, ter dinheiro era ter o poder de possuir tais objetos. Ter o conhecimento sobre seus usos também era ter o poder para manipulá-los, e conseguir maior estatus na região – como, por exemplo, na Coroa da Salvação, em Cunha. Ou seja, os escravos e os libertos acusados de “prática da feitiçaria” conheciam os poderes dos objetos para querer comprá-los, e aceitar o preço cobrado pelos vendedores para adquiri-los. Os senhores e os juízes acreditavam nos poderes desses objetos a ponto de reconhecê-los em suas buscas, apreendê-los e de os terem aceitado como prova do crime.

A mercadoria para produzir feitiços seduzia todos os que estavam envolvidos para aprendê-los, para se vingar de inimigos próximos, para conseguir mais estatus

através de um saber especializado na região. Por seu lado, dona Geraldina se apressou para localizar os “objetos de feitiçaria”, e os homens que a ela estavam subordinados para encontrá-los e saber identificá-los. Eles não deixaram de pensar que a causa dos infortúnios seria o feitiço, e precisaram encontrar o feiticeiro para explicar o porquê, e não como, aquelas mortes estavam ocorrendo na fazenda. Relembremos parte do caso.

Em 12 de janeiro de 1870, o inspetor de quarteirão Antonio Pereira Coelho recebeu uma carta de dona Geraldina Maria de Campos, proprietária da fazenda do Itambé e senhora de escravos na cidade de Cunha, província do Rio de Janeiro.¹⁶² Na carta, dona Geraldina narrava uma série de mortes que, segundo ela, haviam sido cometidas pelo seu escravo Pascoal de Nação. Segundo ela, alguns de seus escravos apareceram com sintomas de uma mesma enfermidade, e dela vieram a falecer. A partir das reclamações dos escravos, dona Geraldina suspeitava que tivessem sido vítimas de envenenamento. Relembrou que em algumas fazendas da região isto já havia acontecido, alguns anos antes. Incomodada com a sua suspeita, mandou seu filho Thimótio com alguns outros homens fazer um exame minucioso em todas as casas dos escravos, incluindo a abertura das caixas nas quais eles guardavam suas roupas e objetos pessoais.

Na senzala onde residia o escravo Pascoal, arrombaram o cadeado que trancava sua caixa e encontraram uma patrona de couro de quati, com uma garrafa branca pequena, contendo um líquido que ele, Pascoal, confessou ser de uma raiz muito venenosa raspada e misturada com aguardente e diversas outras raízes, todas também venenosas. Esta mistura era dada por Pascoal, segundo a carta da senhora, aos seus parceiros. Na mesma patrona, foram achados dentes de cobra, outras raízes ditas venenosas, que compunham o líquido dado por Pascoal aos escravos Jeremias, Benedicto Gama e Lourenço Crioulo. Pascoal confessou ter misturado uma destas raízes no mingau da crioulinha Maria Rita, que morreu vinte e quatro horas depois de comê-lo. Dona Geraldina ainda perguntou se Pascoal havia matado outro escravo além daqueles quatro. O escravo respondeu que há alguns dias havia matado Luis, escravo do genro de sua senhora, Joaquim Augusto da Purificação e Silva. Para Luis, deu algumas “narigadas do pó de uma daquelas raízes”, misturando-as em sua canjiquinha. Rapidamente, Luis faleceu. A senhora, então, quis saber por que ele estava matando

¹⁶² AN, processo criminal, Corte de Apelação, número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870.

tantos escravos. Pascoal respondeu que era a sua sina e desgraça que fizera praticar tais atos.

A partir de então, Pascoal passou a narrar para sua senhora de quem e como ele conseguiu cada um dos objetos utilizados para matar os escravos: os dentes de cobra, os alfinetes dentro de um canudinho, algumas raízes venenosas e a garrafa branca ele recebeu de Luis Moçambique, escravo do capitão Jose de Godois Moreira, e que preparou o veneno que veio na garrafa. Pela garrafa com o líquido, havia pagado três mil réis. A mais venenosa das raízes lhe havia sido dada por Félix, escravo de Lourenço Pereira Coelho, tendo pagado mil réis. Em outro momento, afirmou que conseguiu outras sete raízes venenosas do liberto Jacinto Monjolo, que, por sua vez, as havia recebido do também liberto Antonio Carioca. Afirmou, também, que estava aprendendo este ofício de curar e matar com os escravos Luis Moçambique e Félix, para, quando ficasse bem mestre, ganhar dinheiro ensinando aos outros. Seguindo as instruções de Luis Moçambique, deveria matar, até a Quaresma daquele ano, vinte e uma pessoas, sendo sete crianças e catorze grandes para receber a Coroa da Salvação, grau maior do uso das raízes que aprendia aos domingos e dias santos.

Dona Geraldina encerrou a carta informando que esta acompanhava o escravo Pascoal, entregue ao inspetor de quarteirão como assassino confesso de cinco escravos, devendo ser por ele encaminhado ao delegado de polícia encarregado de Cunha e alguns municípios e cidades vizinhas.

Após o resultado do exame das substâncias encontradas na moradia, casa ou senzala de Pascoal, foi instaurado processo criminal pelo delegado, tenente Antonio de Andrade Almada. O boticário Hygino Jose de Santa'Ana afirmou que não era possível conhecer todas aquelas raízes com o material da botica, muito menos seus efeitos, e que, se tais fossem venenosas estariam todas misturadas à aguardente.

Ao contrário dos dados coletados por Favret-Saada no Bocage, no caso de Cunha a crença na feitiçaria não foi abafada, silenciada, pela explicação científica. Ao contrário, somente os acusados de feitiçaria conseguiram explicar o que faziam com os objetos apreendidos, identificados pelos acusadores como sendo parte de feitiços. Durante o processo criminal, o Estado aceitou e ratificou essa identificação, imiscuindo-se na crença, regulando-a e legislando sobre quem era e quem não era feiticeiro. Os objetos seduziam as pessoas como prova da existência do feitiço, posto que foram encontrados em meio à situações nas quais o que estava em jogo era a explicação mágica da feitiçaria para as mortes dos escravos de dona Geraldina.

Maggie narrou como foi seu contato com os objetos de feitiçaria apreendidos pela polícia, no Rio de Janeiro. Esses objetos estavam catalogados na “Coleção de Magia Negra”, localizada no Museu da Polícia Civil daquela cidade e tombada pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1938, menos de um ano depois da criação do SPHAN. Foi então transformada em coleção no Museu do Departamento Federal de Segurança Pública, criado em 1945 para o estudo da criminologia. A coleção havia sido tombada no livro de tomo número 1 do SPHAN, em cinco de maio de 1938. Apesar de não ter conseguido descobrir qual a procedência daqueles objetos, Maggie informa que não faltaram pessoas que atestassem que tais objetos eram perigosos. Eles eram guardados no Museu de Magia Negra, dentro da delegacia que reprimia os terreiros. Esses dados demonstram o quanto, durante a República, o Estado construiu um conhecimento organizado sobre a crença no feitiço, usado para perseguir os acusados de feitiçaria. A repressão à magia instituiu o Museu, parte constitutiva da crença, que assim continuou a ser disciplinada e organizada a partir das disputas entre acusadores e acusados.¹⁶³

No Império essa disputa ocorreu em pelo menos dois momentos, através da ação do Estado, no bojo de dois processos criminais: aquele referente a Juca Rosa e o que vimos analisando nesse capítulo. Em ambos os casos vimos que objetos da crença eram identificados por autoridades do Estado como sendo ligadas a “práticas de feitiçaria”. Agentes do Estado perguntaram sobre os usos que os acusados de feitiçaria deles faziam, certos de que esse uso provocava o mal a determinadas pessoas. Os acusados responderam contando como eram vários de seus “procedimentos”, em Cunha, e testemunhas narraram como Juca Rosa as “manipulava” durante os “rituais” que chefiava. Para que a sedução exercida pela feitiçaria e pelo poder que o feitiço dava a pessoas de todas as classes sociais ocorresse, tanto no caso de Juca Rosa como no da “Coroa da Salvação”, foi fundamental que as pessoas materializassem a crença no feitiço através dos “objetos de feitiçaria”. Esses objetos ajudavam a conferir o valor dos feitiços em ambos aqueles casos. Eles foram postos do lado do crime pelo Estado, como troféus da prova da eficácia da justiça controlar satisfatoriamente, antes mesmo do *Código* republicano, de 1890, a magia e a feitiçaria. Os “objetos de feitiçaria” são a prova material, aceita pelo Estado, da existência do feitiço.

¹⁶³ Maggie, *Medo do feitiço*, pp. 259-267.

2.8 – O medo da insurreição revelou o medo do feitiço em Cunha

Nesse capítulo, narramos um conjunto de relações de compra e venda de objetos os mais diversos para a realização de feitiços, na cidade de Cunha. Esses feitiços tinham objetivos específicos, conferiam poder a quem os sabia fazer, e essas pessoas sabiam quanto valia ensinar e aprender a feitiçaria, a fazer os feitiços, as técnicas da feitiçaria, as etapas a serem atingidas dentro da “Escola de Feitiçaria Coroa da Salvação”. A senhora de escravos dona Geraldina demonstrou conhecer bem, junto com homens livres próximos a ela, os poderes dos feitiços, sustentando investigações para localizar os “objetos de feitiçaria” e os feitiçeiros.

O feitiço lhes causava medo. As mortes não foram explicadas pelo farmacêutico, que se quer conhecia muitas das substâncias a ele apresentadas. Os feitiços eram usados por escravos e libertos para causar mortes, provocar infortúnio, sofrimento, vingança – conforme vimos em seus depoimentos. Tinham, também, o seu valor monetário ligado à eficácia no cumprimento da missão para que eles conseguissem atingir o último grau da “Escola de Feitiçaria Coroa da Salvação”. Os elementos para compor os “feitiços” eram negociados segundo valores estabelecidos pelos escravos das fazendas da região, com base nas suas experiências durante e após as aulas naquela “Escola”.

Juca Rosa recebia mulheres de diversas classes sociais – esposas de políticos, prostitutas de alta e de baixa clientela, homens, mães de família. Todos iam consultá-lo para que resolvesse seus problemas através dos poderes mágicos, de sua feitiçaria. Muitas delas pediam o prejuízo de pessoas que haviam lhes feito mal, ou estavam no caminho de seu sucesso. Algumas delas tornavam-se adeptas de sua “seita”, suas “filhas” e seus “filhos”. Todas essas pessoas, segundo o processo criminal, pagavam pelos “feitiços”, sabiam quanto custavam de acordo com o sucesso que conseguiam com eles obter. Juca Rosa usava parte do dinheiro para comprar os “objetos de feitiçaria”, “arrumar o altar”, “adquirir os instrumentos, os tambores” para os “rituais”, ocasiões preparadas para que as pessoas por ele selecionadas pudessem ver a feitiçaria, participar do feitiço. Continuar temendo o feitiço, acreditando em seu poder.

No Zimbábue, segundo Fry, certa vez um médium Shona, ao ser surpreendido por um policial “branco”, vestiu suas roupas negras. Depois disso, entrou em transe e caminhou em direção ao policial. Mostrou-lhe os diversos objetos de feitiçaria que havia coletado para serem entregues à polícia. Desta forma, estaria ajudando-a a acabar com o crime de feitiçaria. O policial havia se espantado com isso, porque sempre havia pensado que a feitiçaria era algo imaginário, e não materializado. Mesmo com o fato de

ter que prender os acusadores de feitiçaria, e não os acusados, o policial compartilhava da crença no feitiço, mantida no Zimbábue mesmo após a Lei de Supressão à Feitiçaria. Essa lei não conseguiu destruir a crença na feitiçaria que permeava os Shona, pesquisados por Fry, não disciplinando os médiuns e as acusações de feitiçaria.¹⁶⁴

Tal como nos casos de Juca Rosa e da Coroa da Salvação, no Zimbábue os objetos eram usados para provar a existência do feitiço, e o fato de que os feiticeiros existiam para provocar o mal às pessoas. Mas os ingleses, ao contrário da boa sociedade imperial e da classe senhorial, não se convenceram da real existência da feitiçaria. Como no Império do Brasil, que não possuía lei alguma de regulação da crença na feitiçaria, e nem de controle e punição aos acusadores, no Zimbábue os médiuns continuaram a se alimentar da crença das pessoas na feitiçaria. A instituição da mediunidade passou a ser o lugar privilegiado para a rebelião, durante as lutas pela independência. No Império, as acusações de feitiçaria estavam, muitas vezes, ligadas ao medo da insurreição dos escravos. A elite escravista temia o poder do feitiço, e o investigava e o perseguia utilizando o aparato do Estado em momentos de maior vigilância sobre as ações dos escravos e dos libertos. Os acusados de feitiçaria eram ligados à África, ao conhecimento pretensamente vindo daquele continente e ao manuseio mágico de objetos e substâncias ligados aos feitiços. Esses eram os acusados de feitiçaria, exatamente os que compunham as gotas diversas da “onda negra”, expressão da época para designar insurreições de escravos de grandes proporções. É isso que vamos ver mais no próximo capítulo.

¹⁶⁴ Fry, *Spirits of protest*.

Capítulo 3

O medo do feitiço em notícias de uma insurreição: o caso de Pai Gavião

Depois de termos tratado de dois casos de feitiçaria ocorridos na província do Rio de Janeiro, analisando o de Juca Rosa, na Corte imperial, e o da Coroa da Salvação, em Cunha, passaremos agora a analisar o caso de Pai Gavião, na província de São Paulo.¹⁶⁵ Segundo a fonte consultada, uma série de notícias escritas *in loco* por um jornalista enviado pelo *Correio Paulistano*, Pai Gavião era o principal articulador de um grande plano de insurreição dos escravos das fazendas da região de Itu. Pai Gavião ameaçava os senhores nas ocasiões em que falava através do escravo José Cabinda, afirmando ser o líder dos Filhos das Trevas. Este grupo seria composto por escravos que seguiam suas ordens, escondendo-se nas matas daquela região de São Paulo, preparando a prometida grande insurreição.

Mais uma vez, o acusado era alguém ligado à África e mostrava conhecimentos mágicos específicos supostamente adquiridos naquele continente ou através de seus descendentes: ele sabia escolher e manejar os objetos utilizados nos rituais que liderava, qual era a sua finalidade, como e quem poderia atingir, como iniciar alguém, e quais as palavras que deveriam ser proferidas em qual tonalidade e altura de voz. Essas palavras, como veremos, não eram rezas africanas no Brasil, mas palavras mágicas de “origem” diversa, inclusive ligadas ao catolicismo – como “amém”. Os acusadores eram, mais uma vez, pessoas ligadas à boa sociedade imperial. Eles mostraram conhecimento sobre as habilidades de José Cabinda, aliás, Pai Gavião, para “praticar feitiçaria” e através dela poder fazer o mal a “todos os brancos da região”. Pai Gavião ganhou voz através de José Cabinda, e as fontes a ele se referem nos rituais, fazendo sumir momentaneamente este último nome.

As ocasiões rituais em que Pai Gavião “falava” foram narradas pelo jornalista como encontros que reuniam numerosa quantidade de escravos, libertos e livres, sempre durante a noite. Foi em uma destas reuniões que Pai Gavião teria afirmado que os escravos matariam todos os brancos da região e que, para isso, possuíam grande número

¹⁶⁵ Couceiro, *Pai Gavião e a Coroa da Salvação*. Em nossa dissertação de mestrado, trechos dessas notícias sobre Pai Gavião foram analisados como partes de um caso revelador do ambiente vivido por senhores de escravos em algumas regiões do Sudeste, após o final do tráfico internacional de escravos, em 1850. Em algumas fazendas, como demonstramos, membros da classe senhorial e seus prepostos temiam que seus escravos interpretassem a Lei Eusébio de Queiróz como uma lei que abolia a escravidão no Império do Brasil, e não somente o tráfico internacional de escravos para o Brasil.

de espingardas. Rapidamente esta notícia chegou aos ouvidos de autoridades locais, que convocaram Pai Gavião – ou melhor, José Cabinda – para um interrogatório na delegacia de Itu.

3.1 – O retorno de Pai Gavião

Na segunda-feira, 24 de julho de 1854, o jornal *Correio Paulistano* noticiava, na página quatro, que havia sido “descoberto” o “plano” de uma “grande insurreição de escravos” que ocorreria em “São Roque”, com “ramificações para Sorocaba, Una, Campo Largo, Araçariguama e Itu”.¹⁶⁶ As autoridades policiais haviam feito “prisões” de diversos escravos suspeitos de participação no plano e “instaurado processo-criminal”. Da capital da província de São Paulo “marcharam cerca de dez praças, comandados por um oficial”. Para maiores informações, o jornal esperava pela carta do “correspondente em São Roque”, que daria as “detalhadas orientações”.

Na terça-feira, primeiro de agosto, os leitores tomaram conhecimento das notícias enviadas pelo “correspondente”. No dia 23 de julho havia chegado a São Roque o juiz de direito substituto, o dr. Witaker, especialmente enviado para investigar o mencionado “plano”. O juiz logo procurou informar-se acerca da projetada “insurreição de escravos”, instruindo “várias autoridades” a tomarem “medidas preventivas a respeito”. No dia anterior, o juiz atestou a chegada dos dez praças e do oficial, solicitados ao chefe de polícia e ao presidente da província de São Paulo. Assim, segundo o correspondente, “os espíritos femininos e apreensivos se achavam mais tranqüilos e reanimados”. Com relação aos escravos, o “correspondente” informou que eram “visíveis traços de terror na fisionomia enegrecida dos Filhos da Etiópia”.

O “correspondente” direcionou sua narrativa para informações acerca da “associação” de escravos denominada “Filhos das Trevas do Campo Encantado”, que estaria por trás do “plano de insurreição”. Segue-se, assim, uma enumeração de características dos “Filhos das Trevas”.

“O Grão-Mestre” da “ordem” trata “todos os membros da sociedade” por “filhos”. O “irmão que entra para a ordem contrai a obrigação de convidar para ela o maior número possível” de pessoas para se “tornarem novos irmãos”. Por sua vez, os “irmãos tratam o Grão-Mestre com profundo respeito, e dão-lhe louvores”, não podendo

¹⁶⁶ Toda a série de reportagens sobre “Pai Gavião” foi localizada no mesmo microfilme da BN, Seção de Periódicos.

“voltar-lhe as costas”. “Quando ocorre alguma alteração entre os irmãos o Grão-Mestre emprega a palavra Mabette!, e imediatamente se restabelece o silêncio”.

Sobre “Pai Gavião”, o “Grão-Mestre”, o “correspondente” lembrou que, na edição anterior, havia dito que “fazia uma cruz com a ponta da faca no peito do irmão que se iniciava”. Sobre isso, havia conseguido “novas informações”. A “cruz sobre o peito não é feita com a ponta” da faca, mas sim “com o seu fio”. Pai Gavião dava, “com um pedaço de pau, três pancadas nas costas da lâmina”. Deste mesmo modo, “fez mais duas cruces”, sendo “uma no braço e outra no pé direito”.

Depois disso, Pai Gavião “estendeu a mão sobre a cabeça” de um “irmão-aprendiz”, que havia “acabado de passar pela prova do ferro”, e “rezou a seguinte oração”:

Por São João me pego com as ervas encantadas, e Deus Nosso Senhor adiante, Deus Nosso Senhor atrás; por meu advogado São João, acordai; o inimigo aí vem, os pés tem, mas não me alcançarão; braços tem, mas não me pegarão; andarei dia d’hoje como Deus Nosso Senhor andou pelo mundo no ventre da Virgem Maria. Pelo Santo do meu nome, filho das ervas do campo encantado, abaixo de Deus Nosso Senhor Jesus Cristo. Amém.

Terminada a “oração”, iniciaram-se outras “cerimônias”, narradas pelo “correspondente”, como veremos, em edições anteriores do *Correio Paulistano*. Mas as informações não pararam de chegar à redação do jornal. Segundo o “correspondente”, “quando um irmão chegava ao grau de encantado, o Grão-Mestre atirava ao mato uma raiz de guiné, ou uma das figuras” por ele “chamadas” de “Satã” e “Caretá”. Em seguida, “mandava que o irmão encantado adivinhasse onde” tais figuras estavam e, provando a sua informação, que as “levasse ao Mestre”. Enquanto o “irmão” partia, os demais “cantavam em coro”, sendo “acompanhados pelo guayá-cayumba”. O coro era o seguinte: “Quando landa malaio, malaio, malaio.” O “correspondente” escreveu que a tradução dessas palavras seria “quer dizer”. E prossegue: “Filho! Vá buscar vinho, que eu quero beber, quero beber, quero beber”.

Caso o “irmão encantado” encontrasse o “objeto que foi procurar”, dava um “grito” respondido pelos demais “irmãos” com a palavra “Quisa”, isto é, “Venha”. Se não o encontrasse, “voltava amarrado por braços invisíveis e ainda precisava de outras lições para ficar encantado”.

Pai Gavião aplicava os lábios ao “Vungo”. “Conversava” com ele “um solilóquio ininteligível”, “lendo o passado, ou predizendo o futuro”. “Sentia coar-lhe

pelas veias um frio glacial, depois um calor febril; ouriçavam-lhe os cabelos, e sua razão perdia-se no vácuo do infinito”. Após esta descrição das sensações de Pai Gavião, o “correspondente” escreveu que “um dos mestres puxava os cabelos do topete de Pai Gavião, dando-lhe uma pancada na testa com a mão”. O “oráculo” do campo encantado “recuperava”, assim, “o uso de suas faculdades”. Em seguida, o “correspondente” perguntou: “seria isso uma espécie de magnetismo operado pelo vidro, pelas raízes e por outras substâncias que compõem o Vungo? Ou seria tudo isso uma ficção, uma farsa ridícula para extorquir os cobres dos Filhos das Trevas?”.

3.2 – O interrogatório a Pai Gavião

Mas, como prenderam Pai Gavião? Conta-nos o “correspondente” que, na noite do dia 18, dois escravos estavam sendo procurados por três homens. Esses escravos haviam fugido do engenho de dona Ana Theresa. Os três homens, em meio a sua caçada, perto de uma clareira, se depararam com uma “sentinela”, um escravo que estaria “guardando a porta do Templo onde a Grande Ordem celebrava uma de suas sessões”. O encontro alertou outros escravos, que correram atrás dos homens, “botando-os para correr”.

Ao chegarem à cidade, eles narraram ao delegado o pouco que viram sobre a “reunião”, dizendo o lugar exato para onde o mesmo deveria ir com seus homens, caso quisesse conferir o que estava ocorrendo em um ajuntamento de tantos escravos de diversos senhores daquela região. Algumas prisões de escravos supostamente envolvidos foram realizadas. Um dos presos revelou informações precisas sobre o local secreto das “reuniões”, que tanto as “autoridades locais” queriam, há tempos, saber. O escravo também revelou a identidade do “grão mestre da Associação: o preto forro de nome José, morador em Sorocaba”. Desta forma, “dirigiu-se para ali uma escolta, que conseguiu capturá-lo depois de porfiada e perigosa luta”.

Em 24 de julho, o delegado de polícia passou um “bom tempo” na “sala da municipalidade interrogando, em particular, pessoal e verbalmente, ao preto José Cabinda, que recebia o espírito de Pai Gavião”. Após este interrogatório, “quando foi permitido o ingresso na sala, uma chusma de curiosos, entre os quais” o próprio “correspondente”, invadiu-a.

Foi nesse instante que “um curioso”, com a permissão do delegado, promoveu “uma experiência inofensiva”. Perguntou ao “Pai Gavião ou Coroado”:

- Sabeis adivinhar?
- Sim, senhor – respondeu Pai Gavião.
- E se eu esconder essa caixa de tabaco, poderá adivinhar o lugar em que ela ficará?
- Sim, senhor.

O curioso saiu do recinto, dando a tal caixa a outra pessoa. Esta se achava ao lado esquerdo de uma janela, no patamar de uma escada. Quando voltou, pouco tempo depois, disse ao Pai Gavião que adivinhasse o lugar onde estava a caixa. Foi quando Pai Gavião afirmou que “precisava do Vungo”. Lembremos que há poucas linhas falamos do “Vungo”, presente em um dos “encontros” narrados pelo “correspondente”. Segundo este, tratava-se de uma “raiz grande, chamada Guinéu Encantado – um corno de boi”. Foi então que:

trouxeram-lhe um dos Vungos apreendidos. Recusando-o por não prestar, Pai Gavião, então, pediu outro. Este sim – disse o adivinho, segurando no Vungo com ambas as mãos, com a esquerda na extremidade, meio sobreposta sobre o dedo mínimo da direita; aproximou o Vungo de sua boca, com os olhos semi-fixados. Pelos movimentos dos lábios, via-se que ele travava com o Vungo um solilóquio misterioso.

Daí a pouco, algumas gotas de suor rebentaram da frente do oráculo do Campo Encantado. Suas feições se contraíram, seus olhos meio cerrados se tornaram sombrios e ameaçadores; exalou um gemido quase abafado, e um movimento nervoso, involuntário ou admiravelmente fingido; por três vezes contraiu e puxou violentamente as mãos e os braços para o lado esquerdo, e todas essas contrações eram acompanhadas de suor mais copioso e um tremor geral do corpo.

Com o mesmo em total silêncio, o “adivinho disse”:

“– Meu senhor, me perdoe. A boceta está perto da escada, do lado esquerdo da janela.

O homem, que dirigia a “experiência inofensiva”, assim “lhe ordenou”:

“– Pois vá buscá-la!”

O “oráculo” dirigiu-se ao patamar da escada, olhou atrás da falha da janela do lado direito, “deu um suspiro e disse”:

“– O Vungo me traiu.”

Para o “correspondente”, “os brancos fizeram isso para enganar Pai Gavião”, uma vez que a pessoa a quem a caixa fora confiada “passou-a para outra, que estava na janela do lado direito”. Pai Gavião acreditava, assim, que haviam montado, em plena sala da municipalidade, na presença de diversas pessoas, inclusive do delegado de polícia, uma trapaça para tentar desmascarar publicamente os seus poderes.

“Transtornado”, o “oráculo consultou novamente o Vungo”. “Cansado de errar”, declarou que estava “muito atribulado e não podia adivinhar, porque o Vungo estava profanado e provavelmente havia sido tocado por alguém” que houvesse tido “relações com mulheres”, porque eles, oráculos, para fazerem adivinhações, não as “tinham que ter desde a véspera”.

Muitos dos moradores da região sabiam da existência de “objetos de feitiçaria” supostamente manipulados por Pai Gavião e seus “filhos”, nos “encontros sempre presenciados por grande número de pessoas”. Por exemplo, o “correspondente” já havia noticiado, antes mesmo do “interrogatório” e da “trapaça” ao espírito,

uma apreensão de curiosa coleção de objetos pertencentes à Grande Ordem, [como] “caramujos, guiso de cascavel, grande e variado sortimento de raízes, figuras de pão e de cera da terra, pedras de cevar, cabeças e olhos de cobra, pés e cabeças de macaco, rabo de serelepe, pontos de chifre betumado de cera coberta com um fragmento de espelho, patuás contendo raspas de raízes, cabelos e unhas de gente e outras muitas coisas. [Todos estes] Bizarros objetos exalavam um cheiro nauseabundo e ativíssimo de aguardente.

Mas e o “Vungo”, que, ao que parece, era um dos objetos centrais das reuniões conduzidas por Pai Gavião, nós temos mais informações sobre ele?

3.3 – A descoberta do “Vungo”

Ao investigar Pai Gavião e os Filhos das Trevas por conta e risco próprios, sem aparentemente estar obedecendo a alguma orientação vinda da redação do *Correio Paulistano*, o “correspondente” descobriu que existiam “três grupos na região”. Esses promoveriam as “reuniões noturnas ao redor da figura de Pai Gavião”. Descobriu que eram chamados de “lojas”, e que o seu conjunto “formava a Ordem inteira: Filhos das Trevas, Maçonaria Negra e Campo Encantado”. Foi nessas incursões detetivescas que soube que o grão-mestre da Ordem chamava-se José Cabinda, “figura célebre naquela região, a quem os irmãos não conheciam se não pelo nome de Pai Gavião, ou Coroado”.

As “reuniões” eram também, e, principalmente, chamadas “sessões”. Quando da “admissão de novos adeptos, os irmãos formavam um grande círculo”, nos quais alguns dos “assistentes tocavam um tosco instrumento feito de cabaças com cabo de pão e chocalhos”. Como já mencionamos anteriormente, a reunião possuía o acompanhamento variado dos tipos de som desse instrumento. Em certo momento, seguindo um dos tipos de som, “o grão-mestre, dançando e cantando numa linguagem

ininteligível”, se dirigia para o centro e ali colocava “uma luz, uma garrafa de aguardente, uma tigela com diversas raízes, uma figura de pão a meio-corpo e sem braços”. Em seguida, “informava que a tal figura tinha o nome de Careta”, assim como outra, “feita de cera”. “O umbigo era formado por um pedaço de vidro.” Colocaram ali também uma

raiz grande, a qual lhe davam o nome de Guinéu Encantado – um corno de boi –, que tinha o nome de Vungo, um patuá envolto em casca de lagarto, dois Santo Antonios de nó-de-pinho, sendo um sem cabeça, e, finalmente, uma panelinha, betumada de cera, coberta por um vidro que é conhecido pelo nome de Galo. Neste momento, entrou em cena, na grande reunião, o Pai Gavião, entornando a garrafa sobre a tigela e ordenando que um novo irmão se aproximasse.

A partir daí, o “correspondente” deteve-se na descrição de uma espécie de iniciação de novo integrante da “Grande Ordem”.

O “novo irmão ajoelhou-se ante o grão-mestre e despiu-se de sua camisa. Pai Gavião, o grande líder, apontou uma faca sobre o peito do noviço” fazendo-o prestar um “juramento solene de fidelidade. Segredo inviolável, sob pena de morte, mesmo que fosse estrangulado ou queimado”. Depois, “abriu-lhe uma cruz, com a ponta da faca, sobre o peito direito. Correram algumas gotas de sangue da epiderme rasgada”. No corpo do “iniciado” passou, “alternadamente”, um “patuá e uma raiz-de-guiné encontrada sobre a cissura da cruz” e depois “esfregaram-se uns pós-brancos na ferida”. Ao final de tudo, o “novo filho bebeu a pinga sagrada”, que estava em uma “tigela que corria por todos os irmãos”.

Em uma “vasilha de barro com brasas, Pai Gavião deitou um pouco de incenso, e o irmão iniciado aspirou o perfume que dali exalou”. Depois disso, o “grão-mestre Pai Gavião” acendeu seu “cachimbo” naquele “fogo sagrado”.

O “iniciado” foi, então, já como “irmão”, colocado no centro do “grande círculo, onde sentou”. “Pai Gavião submergiu a cabeça das figuras na tigela” e ouviu-se novamente “o som monstruoso” do já referido instrumento. “Ordenou que se fizesse silêncio no Campo Encantado”. Foi “prontamente obedecido. Conversou com as figuras, aproximando-as do ouvido para escutar suas respostas”. Pai Gavião começava, então, a “tresvariar, dizendo com uma voz terrível – Não ouvis? Não ouvis uma voz que me chama?” O “correspondente” afirmou que “não queria ir, mas era obrigado a obedecer”, porque “essa voz era mais forte e mais poderosa do que a vontade do Deus no qual cria!”.

“Pai Gavião ou Coroado”, correu “desvairado para o mato”, voltando pouco tempo depois, “alisando-se de roldão no meio do círculo, suando e fazendo horríveis contorções”. Quando parou esses movimentos e levantou-se com “altitude majestosa”:

Seus olhos percorreram desvairados todos os dos Filhos das Trevas. Consultando o Galo, e, lendo o futuro pelo vidro do Vungo, prometeu aos irmãos que, num futuro não tão remoto: gozarão de liberdade pela morte de seus senhores; possuirão grandes riquezas; seus senhores não terão ânimo de castigá-los; nem ferro, nem balas colarão em seus corpos; gozarão das moças mais bonitas.

3.4 – O planejamento da grande insurreição

As “autoridades da região”, alguns dias antes da prisão e do interrogatório de Pai Gavião, estavam preocupadas com o boato da eclosão de uma grande insurreição de escravos. As informações eram de que estes escravos pertenceriam a vários senhores, e que estariam se comunicando de uma forma que os mesmos e aquelas autoridades ainda não haviam descoberto. Foi por esse motivo que o *Correio Paulistano* enviou um “correspondente”, que acabou descobrindo a existência de Pai Gavião, de seus “filhos”, do tal “plano” e das “reuniões” ou “sessões” comandadas por aquele.

O centro nervoso da insurreição parecia ser a cidade de São Roque, mas poderiam ser Una, Campo Largo ou Itu, todas com escravos em grande quantidade, e supostamente envolvidos. Alguns destes haviam sido presos para prestar esclarecimentos. Eram tantos os escravos que as celas das cadeias destas cidades encontravam-se lotadas. O cotidiano da região havia sido alterado naqueles dias de julho e agosto. O carcereiro, por exemplo, confidenciou ao “correspondente” que “quase não conseguia dar conta de seu, até então, pacato serviço”. Mas o problema maior era o de que o delegado de São Roque tinha notícias de que não somente os escravos andavam participando das tais “reuniões”, onde talvez a “grande insurreição” estivesse sendo planejada. Mas também “homens livres” da região estariam presentes nas “grandes reuniões misteriosas, em noites e lugares indeterminados”.

No dia três de agosto, o *Correio Paulistano* noticiou fatos acerca do julgamento do “escravo, Filho das Trevas, Joaquim”, pertencente a Inácio Alves. O fato ocorreu em Taubaté, no dia 24, tendo sido o escravo “julgado por tentar matar sua senhora a foçadas”, e “condenado a galés perpétuas”. No dia seguinte, outro escravo, conhecido por Chico Garcia, pertencente a Manoel Vaz de Toledo, foi julgado. Acabou condenado por ser o “cabeça de uma insurreição, abortada contra a vontade dos seus companheiros”. Após o pedido de novo julgamento por seu senhor, o escravo, mesmo

confessando, “sem a menor cerimônia e frescura, que o plano era matar todos os brancos, e que para isso os escravos os quais liderava possuíam armas de fogo, além das do trabalho nas fazendas, e mais todo o armamento que assaltariam das lojas, foi absolvido por dez votos”. Em oito de agosto, o jornal noticiava que o delegado de Itu continuava as investigações sobre outros focos dos “Filhos das Trevas” e das possíveis insurreições que seriam comandadas por Pai Gavião. Havia prendido vários escravos supostamente membros das mesmas.

Outras notícias acerca das movimentações dos “Filhos das Trevas” continuavam chegando à redação do jornal. Em 28 de julho, em São Roque, uma “reunião de escravos da loja” foi debandada pelas autoridades policiais. Houve confronto, tendo um “escravo [ficado] com o braço quebrado, e outros dois com a cabeça partida”. Na mesma cidade, um homem vindo de Sorocaba afirmava que lá também havia sido descoberta uma “patota dos Filhos das Trevas”, tendo “o subdelegado de polícia ordenado a sua prisão”. Vinte dias depois, em notícia de título “Fogo de Escravos”, sabemos que estavam acontecendo, para “as bandas do Campo Redondo, nos dias santificados, grandes reuniões de escravos, onde a primeira distração era o fogo”. Tal informação gerou grande medo às pessoas da região, pois “era sabido que nas reuniões dos Filhos das Trevas e do Campo Encantado a ingestão de aguardente por parte de todos os membros era o prenúncio de uma nova vinda de Pai Gavião”. Segundo a notícia, tais reuniões, apesar de conhecidas e comuns nas redondezas da cidade, tinham se tornando mais freqüentes naqueles dias.

Alguns furtos domésticos também eram creditados na conta das ações desses escravos, motivados para, com a venda do roubo, “poder comprar parte dos materiais para as reuniões”, e pagar pelos conselhos de Pai Gavião. Também ocorreu o “espancamento de um alemão, perto do cemitério da cidade, do qual saiu com a cabeça quebrada”. Ele não sabia que ali estavam reunidos os Filhos das Trevas, para mais uma de suas “sessões”. A vítima contou, segundo a notícia, que um oficial de plantão e várias outras pessoas que haviam presenciado a cena lhe “viraram a cara”.

3.5 – A visita do dr. Roth: a promessa de Pai Gavião quase foi cumprida

Chegou ao delegado de São Roque a denúncia de que havia, na Serra de São Francisco, uma “casa secreta, contendo uma provisão de espingardas, lanças, e outras armas inofensivas”. Tudo isso, supostamente, pertenceria ao arsenal dos Filhos das Trevas, para promoverem a insurreição prometida e propalada por Pai Gavião. Do alto

da Serra, os insurretos poderiam observar toda a “população dos municípios de São Roque, de mais de dez mil almas disseminadas em três freguesias, com cento e tantos juízes de fato, um batalhão da Guarda Nacional com cinco numerosas companhias e quase trezentos guardas de reserva”. Segundo o correspondente, o delegado confirmou a denúncia ao chegar àquele local, deixando toda a localidade “em estado de alerta”.

Naquele mesmo dia, havia chegado àquela região um certo Dr. Roth, convocado por “autoridades locais” para pesquisar se lá “haveria jazidas de carvão mineral, assim como minas de ferro”. Suas “impressões visuais apontavam para uma vasta riqueza mineral”. Do alto de uma montanha, “podia-se ver as povoações de Sorocaba, Itu, Araçá e São Roque”.

Ao mesmo tempo em que ocorria a visita do Dr. Roth, no intuito de proteger a população local da possível “insurreição dos Filhos das Trevas”, “a região estava guarnecida pela Guarda Nacional”. Somemos a isso o fato, segundo o autor da notícia, de “as festas religiosas, que tradicionalmente ocorriam naquela época do ano, de Bom Jesus de Pirapora, distrito da cidade de Paraíba”, atrair, “como esperado, um grande número de devotos romeiros – naquele ano calculado entre cinco e seis mil almas”. “Qualquer tipo de ação dos Filhos das Trevas originaria um tumulto de proporções inestimáveis.”

No cume de uma montanha, “Dr. Roth, escoltado por alguns praças, encontrou uma pequena construção com mais de 300 espingardas, e alguns objetos estranhos, tais como dentes de cobra e patuás”. Assim foi “descoberta mais uma parte das armas que os Filhos das Trevas” diziam possuir – e que muitas autoridades locais haviam acreditado serem imaginárias –, “muito mais do que a própria Guarda Nacional, agentes de polícia, senhores de escravos e comerciantes somados possuíam” nas redondezas. Além disso, os patuás poderiam indicar que cada um dos escravos estaria protegido espiritualmente durante a insurreição, e que Pai Gavião talvez tivesse produzido tais “objetos de feitiçaria”. A localização do “paiol de armas e dos patuás obedecia”, ao que parecia, “a uma estratégia de observação de todos os que Pai Gavião havia prometido atacar”, qual fossem, “todos os brancos” daquela região. Do alto da montanha, os escravos poderiam observar a movimentação cotidiana dos moradores das cidades, dos grupos armados, para, enfim, decidir a melhor estratégia de ataque. “Desta forma, poderiam tomar de assalto toda a região”.

Notícias sobre as intenções dos “Filhos das Trevas” não paravam de chegar à redação do *Correio da Barca*, e eram retransmitidas pelo *Correio Paulistano*. No dia 23

de agosto, o mesmo jornal publicou nota afirmando que no dia dez daquele mês, na fazenda do capitão Joaquim de Souza, havia sido “descoberto mais um projeto de insurreição ligado à loja Filhos das Trevas”. “Autoridades policiais”, atendendo ao chamado do fazendeiro, no mesmo dia foram “verificar a veracidade” do tal “projeto”, mas “não encontraram nada referente à revolta de escravos”.

No dia 25 do mesmo mês, encontramos a última notícia sobre o “plano de insurreição” pretensamente promovido pelos “Filhos das Trevas”. O autor da notícia relatava que escravos e pretos livres “continuavam a se reunir no cemitério da cidade para fogar, especificamente nos dias santificados”. Apesar das denúncias, “as autoridades locais não tomavam providência alguma e a polícia de São Paulo dizia que não possuía soldados, nem dinheiro o bastante para dar conta daqueles encontros para fogos, e mesmo ameaças de insurreição dos escravos, que, para ela, não passavam de boatos”.

3.6 – Mistérios sobre feitiços e insurreições

Recentemente, Slenes compreendeu o caso de Pai Gavião de maneira diversa da nossa.¹⁶⁷ Seu argumento parte da idéia de que muitos referenciais culturais “africanos” sustentaram a crença de escravos e autoridades públicas na eficácia da magia e dos planos de insurreição feitos por Pai Gavião. Como portos da África Centro-Occidental alimentavam a rota do tráfico de escravos para o Sudeste brasileiro, e como esse tráfico acabou em 1850, com poucas tentativas de burla nos anos seguintes, Slenes afirma que os escravos das fazendas da região de Itu viviam segundo uma “herança cultural africana”.¹⁶⁸ O autor explica que essa “herança” teria origem na região do “Congo Norte, a costa entre a foz do Rio Zaire até o Gabão de hoje”. Os comerciantes de escravos de Luanda teriam recorrido, também, a fontes comerciais de áreas falantes da língua kikongo, origem, então, de muitos dos escravos desembarcados no Rio de Janeiro. Esse panorama do tráfico atlântico de escravos conferiria à escravaria das províncias do Sudeste, segundo o autor, afinidades culturais.

Slenes vem defendendo esse argumento desde outros trabalhos. Analisando vocábulos de “origem africana”, transcritos com pequenos “erros de grafia” em fontes policiais e relatos de viajantes europeus que passaram pelos Sudeste, no século XIX,

¹⁶⁷ Robert Slenes, “A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)”, in Douglas Cole Libby & Júnia Furtado (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*, São Paulo, Annablume, 2006, pp. 273-314.

¹⁶⁸ Slenes, “A árvore de *Nsanda* transplantada”, p. 280.

principalmente o de J. M. Rugendas, o autor demonstrou como existiria uma “proto-nação banto” nessa região. Como os escravos do Sudeste viriam de uma região africana de origem cultural semelhante, então eles teriam formado uma “consciência de comunidade coletiva”.¹⁶⁹ Isso poderia ser observado, segundo dados levantados pelo autor, nas semelhantes formas arquitetônicas de moradia construídas pelos próprios escravos em relação às suas regiões africanas de origem, bem como na maneira de construírem a vida em família.¹⁷⁰

Neste sentido, Slenes viu nas notícias sobre as reuniões lideradas por Pai Gavião mais indícios e certezas da “proto-nação banto” da África no Sudeste brasileiro, ou de escravos que nessa região reproduziam a cultura transportada com eles do antigo Reino do Congo – o que o autor denomina “cultura kongo”.¹⁷¹ Uma vez que, durante os anos 1820 e 1830, o futuro Sudeste ainda era praticamente deserto, escravos vindos daquela região da África para as primeiras fazendas teriam sido a “geração fundadora” da sua forma específica “de vida em senzala”. Parte dessa “herança cultural” estaria nos cultos de aflição, evocados pelos africanos escravizados em momentos em que o grupo procurava a cura através de sociedades secretas. Esses escravos se encontravam para a realização de rituais onde ganhavam força espiritual para enfrentar os problemas da vida no cativeiro, em florestas e clareiras. Cada um dos membros seria iniciado, segundo Slenes, “através de uma cerimônia de morte ritual seguido de renascimento, com o novo membro em transe, incorporando um espírito-guia individual, cujo nome e identidade carregava durante o resto da vida”.¹⁷² Muitos desses rituais teriam sido realizados pelos Kongo, na África, para combaterem as conseqüências do tráfico de escravos voltado para as rotas oceânicas. Assim, Slenes argumenta que eles possivelmente teriam sido reproduzidos pelos Kongo nos lugares onde desembarcaram escravizados, como no Sudeste do Brasil. Todos estes elementos estariam presentes nas reuniões conduzidas por Pai Gavião.

Nessa tese, tal como fizemos na dissertação de mestrado, continuaremos construindo nossa argumentação de maneira diferente da de Slenes. Ao invés de

¹⁶⁹ Vale ressaltar que Slenes segue a argumentação sobre o uso do conceito de comunidade de Benedict Anderson, *Nação e consciência nacional*, São Paulo, Ática, 1989 (São Paulo, Companhia das Letras, 2008).

¹⁷⁰ Cf. Robert W. Slenes, “‘Malungu, Ngoma vem!’: África coberta e descoberta do [sic: leia-se “no”] Brasil”, in *Revista USP*, n. 12, dez./jan./fev. 1991-92, pp. 48-67 e *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

¹⁷¹ Slenes, “A árvore de *Nsanda* transplantada”, p. 284-285.

¹⁷² Slenes, “A árvore de *Nsanda* transplantada”, p. 289.

enfaticamente a possível reprodução cultural da África no Brasil, analisamos as formas de relação social na sociedade imperial e os contatos entre livres, libertos, africanos livres e escravos através da crença na magia e no poder da feitiçaria. O que menos nos importa são as raízes culturais, e mais os critérios socialmente construídos que sustentavam as ações das pessoas, a crença na magia e as acusações de feitiçaria. Essas ações não eram exclusivamente praticadas por africanos, mas sim perpassavam pessoas de várias classes e origens sociais, tanto no Sudeste, como pudemos ver no caso descrito acima em que homens livres também participavam dos rituais descritos pelo correspondente do jornal que os descreveu e no caso de Juca Rosa, quanto em Salvador, nos casos narrados em *O Alabama*, a serem analisados nos dois últimos capítulos. A descrição da época mostra também que os escravos usavam orações católicas em meio ao transe, como vimos acima.

Slenes procurou apoiar-se nas informações de Rugendas acerca dos escravos no Brasil para falar que aqui havia uma “proto-nação banto”. Mas podemos prestar atenção noutras características desses relatos, para voltarmos a defender a idéia de que a crença no poder de Pai Gavião, compartilhada também por livres, foi noticiada porque se tratava de um plano de insurreição. Desde o levante dos malês a classe senhorial e a boa sociedade imperial tinham receio que a crença mágico-religiosa de escravos conferisse maior poder, grau de organização e força a planos de insurreição. Tinham receio, também, de que os africanos poderiam ser perigosas lideranças de insurreições de escravos. Eram representantes do marcante traço de “atraso” do Império, da África no Brasil. Mas a escravidão, para muitos membros da classe senhorial e da boa sociedade, era o modo que se conseguiria recursos para a nação ser civilizada. Esse era um dos principais dilemas da sociedade imperial: querer combater os elementos do atraso da nação, sem deixar de ser escravista e ainda por cima querer cada vez mais chegar ao topo das nações consideradas civilizadas. O caso de Pai Gavião mostra bem esta encruzilhada ideológica e de mentalidade.

As narrativas etnográficas do século XIX eram produzidas, em grande parte, por missionários europeus na África, cientistas e artistas nas Américas. Interessado público leitor esperava para ler as “aventuras” desses autores. Os missionários, ao revelarem a palavra de Deus aos “africanos incivilizados”, punham em relevo os seus “costumes bárbaros”. Os narradores eram membros das igrejas metodistas wesleyanas, principalmente, pregadores vindos das classes trabalhadoras populares urbanas, imbuídos de impetuosa vontade de relatar o mundo que, acreditavam, estava sendo

conquistado pelos europeus. Havia basicamente duas formas de publicação dos livros de viagem destes missionários: edições populares, com mapas, adornos e figuras, e outras mais acadêmicas, com dados a mais do que as anteriores.

Thornton argumentou que uma forma de entender o modo de se fazer antropologia antes dos “antropólogos acadêmicos” dominarem a cena seria compreender os ambientes social e intelectual nos quais os missionários produziram seus relatos, bem como as formas de publicação dos mesmos. Eram religiosos nascidos na Inglaterra vitoriana ou noutros lugares da Europa Ocidental onde dominava a idéia de que as sociedades entendidas como mais atrasadas deveriam ser civilizadas com os costumes e a moral das classes dominantes européias. Assim, muito do seu atraso poderia ser diminuído.¹⁷³

As pressões políticas que o Império do Brasil sofreu para acabar com a escravidão de africanos ou seus descendentes foram em grande parte fruto dessa concepção européia de civilização e barbárie. Para tanto, por diversas vezes o governo inglês pressionou o brasileiro a sair definitivamente da atividade do comércio, fosse legal ou ilegal, de escravos africanos, chegando ao ponto de vigiar o Atlântico para a captura dos “tumbeiros”.¹⁷⁴ Intenso debate político fora construído através daquele oceano, ligando lugares da África, africanos, governo brasileiro, senhores, comerciantes e traficantes de escravos, assim como diplomatas de diversas nações. As discussões não se encerravam em seu caráter político e econômico. Parte da sociedade livre temia que a maior concentração de escravos e mesmo africanos livres aumentasse a chance de insurreições. Prova disso era o enorme fascínio de autoridades e demais membros da elite política e econômica pelos boatos de insurreições escravas envolvendo africanos.

Nas portentosas fazendas de café das províncias do Rio de Janeiro e São Paulo assassinatos cometidos por escravos que se diziam africanos, ou assim classificados pelas autoridades policiais, recebiam especial atenção das mesmas e, muitas vezes, até mesmo de ministros do Império. Encontramos um ofício enviado ao ministro da Justiça, em 1867, narrando situação que bem explicita aquelas representações sobre escravos africanos ligados ao assassinato de pessoas livres.

Herdeiro da fazenda Lagoa Grande, em Santo Antonio de Sá, província do Rio de Janeiro, e de grande quantidade de escravos africanos, Joaquim Pires Domingues não

¹⁷³ Robert Thornton, “Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for Anthropology”, in *Man: New Series*, v. 18, n. 3, sep., 1983, pp. 502-520.

¹⁷⁴ Como eram chamados os navios destinados ao tráfico e ao comércio negreiro.

conseguia de modo algum tomar posse de seus bens. Em 28 de junho de 1867, Joaquim foi à Corte e procurou, pessoalmente, funcionários ligados ao ministro da Justiça. Explicou que grande “insurreição” de escravos havia se dado em duas fazendas vizinhas a sua, a Campestre e a São Fidélis, coincidindo com a semana em que receberia a herança de seu pai. Os dois escravos apontados por Joaquim como mentores da insurreição, Modesto e Felipe, africanos, se dirigiram para sua fazenda e tiveram pouco trabalho para convencer os escravos a se rebelarem contra o novo senhor. Temendo que não honrasse os acordos já estabelecidos com seu recém-falecido pai, os escravos tomaram o governo da fazenda, decididos a não deixar Joaquim entrar e dela tomar posse. Este era o motivo de Joaquim ir até a Corte e pedir auxílio policial “reforçado” para, além de empossar-se de sua herança, impedir que o movimento insurrecional chegasse às fazendas próximas.¹⁷⁵

Outro caso ocorreu no ano de 1864, em Serro e Diamantina, nas Minas Gerais. Um plano de insurreição de grande número de escravos, tendo como liderança africanos arraigados há tempos naquelas regiões, foi descoberto por autoridades locais. De maneira parecida com o plano supostamente elaborado por Pai Gavião, os insurretos estavam juntando armas para, de um posto de observação, mais alto em relação aos núcleos urbanos, poder acompanhar a movimentação da classe senhorial e decidir o melhor momento para matar todas as pessoas. Durante dois meses forças policiais perseguiram e prenderam os insurretos. No ano seguinte, os escravos finalmente voltaram ao trabalho nas várias fazendas daquelas regiões.¹⁷⁶

Notícias de jornal, cartas entre autoridades policiais e da Justiça e processos criminais da Corte de Apelação são documentos nos quais encontramos informações que fundamentam nossa hipótese. Através destas fontes podemos perceber manifestações de preocupação de autoridades relativas a explosões de vários tipos de insurreições, bem como seus modos de ver aqueles que vinham escravizados “da África” para o Brasil. Muitas vezes a morte de feitores, por exemplo, era motivada por quebra de acordos ou mesmo por questões morais mais amplas, obedecendo a formas de relação entre escravos e senhores e seus empregados.¹⁷⁷ Estes dados podem ser

¹⁷⁵ AN, IJ1 – Ofícios dos presidentes da província do Rio de Janeiro ao ministro da Justiça, pacote 471.

¹⁷⁶ Sobre essa insurreição, ver Isadora Moura Mota, “*O vulcão negro da Chapada*”: rebelião escrava nos sertões diamantinos (Minas Gerais, 1864), Campinas, UNICAMP, Depto. de História, 2005, Dissertação de Mestrado.

¹⁷⁷ Para um olhar mais geral sobre assassinatos de feitor e empregados senhoriais cometidos por escravos, ver Machado, *Crime e escravidão*. Para uma análise mais específica, a partir de estudos de caso, ver Luiz Alberto Couceiro, “A disparada do burro e a cartilha do feitor: lógicas morais na construção de redes de

encontrados, muitas vezes, nas fontes acima citadas, isto é, em diferentes discursos sobre uma mesma sociedade, escritos por diferentes pessoas.

3.7 – A criminalização dos africanos e o perigo das insurreições para a boa sociedade

A natureza social do medo da influência mágico-religiosa no planejamento e execução de insurreições escravas, e parte da mentalidade que o alimentava é, para nós, o que sustenta o fato de Pai Gavião ter sido interrogado pelo subdelegado de Itu. Autoridades policiais estavam atentas à combinação bombástica entre africanos, religiosidade e magia, desde o levante dos malês. Elas criminalizavam os “comportamentos suspeitos” dos escravos de “nações africanas”, vigiando as várias redes de relações nas quais eram construídas e reconstruídas as experiências dos africanos no cotidiano das regiões escravistas – traço marcante em toda a América, como ressaltaram Lovejoy e Barreto, Gomes e Soares em recentes estudos.¹⁷⁸ O medo dos senhores e das autoridades policiais e jurídicas acerca da influência da religião e da magia no planejamento e na execução de insurreições escravas e outras formas de protesto dos escravos era bem conhecido. Exemplos não faltavam, vindos de várias partes da América escravista.

Na Martinica, em 30 de outubro de 1826, cerca de 30 pessoas foram acusadas de participarem de uma conspiração que tinha como objetivos: arruinar a plantação de fazendas, matar seus donos, alguns de seus escravos e trabalhadores livres, bem como outros nove senhores – donos de alguns dos escravos que constituíam o grupo de conspiradores. Em suma, foram acusados de feitiçaria e julgados por participarem de reuniões secretas da “Sociedade dos Envenenadores”, nas quais “aprendiam a fazer e a usar substâncias venenosas através da feitiçaria”. O caso descrito na Martinica tem analogias com a estrutura do caso da “Coroa da Salvação”.¹⁷⁹ Os escravos eram

sociabilidade entre escravos e livres em fazendas do sudeste, 1860-1888”, in *Revista de Antropologia – USP*, n. 46 (1), 2003, pp. 41-83. Quando falamos em “acordos”, estamos utilizando as reflexões de Maria Helena P. T. Machado, “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão”, in *Escravidão – Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, v. 8, n. 16, mar.-ago. 1988, pp. 143-160.

¹⁷⁸ Paul Lovejoy, “Identidade e miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas”, in *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO/UFBA, n. 27, 2002, pp. 9-39; Juliana Barreto Farias; Carlos Eugênio Líbano Soares & Flávio dos Santos Gomes, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2005.

¹⁷⁹ John Savage, ““Black magic” and white terror: slave poisoning and colonial society in Early 19th Century Martinique”, in *Journal of Social History*, v. 40, n. 3, Spring 2007, pp. 635-662. Para uma resenha sobre os argumentos centrais de muitos dos autores que tratam do tema da relação entre a crença

acusados aqui no Sudeste brasileiro de também terem tanto o poder de curar, como o de matar, através da magia e de “objetos de feitiçaria” assim reconhecidos por grande parte da sociedade.

Em certos contextos onde havia o medo de insurreição de escravos no Brasil, as suspeições eram generalizadas. A categoria “africano” era utilizada para acusar uma pessoa assim caracterizada como sendo perigosa, ou insurreta em potencial, para além das “nações” às quais pertencia.¹⁸⁰

Africanos eram reconhecidos em todo o Império do Brasil como perigosas lideranças de insurreições escravas. Tanto assim que muitos discursos políticos sobre o final do tráfico internacional de escravos para o Brasil, que viria a acontecer em 1850, se reportavam ao aumento das insurreições e ao freqüente perigo de um novo levante malê, só que em diversas partes do Império. Volta e meia, policiais prendiam africanos nas ruas de diferentes cidades brasileiras, acusando-os de ter participado do levante de 1835, ou mesmo de valorizarem a insurreição escrava de São Domingos, rebatizado de Haiti após a ocorrência da mesma.¹⁸¹ Advogados baseavam defesas de escravos acusados de matar livres segundo a lógica de que “homens livres não eram como os africanos escravos, isto é, não conspiravam para matar brancos”.¹⁸²

No Brasil, africanos eram levados à justiça como cabeças de assassinatos de feitores, planejamento de protestos e até mesmo por liderarem “rituais de feitiçaria” em lugares onde havia grande quantidade de escravos, alimentando o medo senhorial de um clima mais propício à eclosão de insurreições. Vejamos alguns exemplos.

Mesmo sem que as oito testemunhas, todas lavradores livres, tivessem presenciado os três golpes fatais que mataram seu companheiro, também escravo de

no poder mágico-religioso e a maior força dos escravos no planejamento e na execução de insurreições, ver Walter Rucker, “Conjure, magic and power: the influence of Afro-Atlantic religious practices on slave resistance and rebellion”, in *Journal of Black Studies*, v. 32, n. 1, sep. 2001, pp. 84-103. Para envenenamentos provocados por escravos e a sua ligação com práticas religiosas cristãs e não somente africanas, ver Hein Vanhee, “Central African popular christianity and the making Haitian vodou religion”, in Linda M. Heywood (ed.), *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 243-264.

¹⁸⁰ Para a Bahia, ver João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835 – edição revista e ampliada*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003, pp. 421-435. Para um quadro mais geral do Império, ver Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo, Brasiliense, 1985.

¹⁸¹ Ver Flávio dos Santos Gomes, “Experiências transatlânticas e significados locais: idéias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil escravista”, in *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 2002, pp. 209-246 e David Geggus (org.), *The impact of Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001.

¹⁸² Para todas estas informações, ver Dale T. Graden, “An act “even of public security”: slave resistance, social tensions, and the end of the international slave trade to Brazil, 1835-1856”, in *The Hispanic American Historical Review*, v. 76, n. 2, may, 1996, pp. 249-282.

dona Maria Joaquina, o africano José fora condenado à pena de seis meses e meio de prisão. Na noite de 12 para 13 de julho de 1872, “todas as pessoas que estavam na pensão de Antonio Rangel, em Campanha, província de Minas Gerais, ouviram o escravo Herculano gritar para que acudissem o ferido José”. Herculano, crioulo, foi o primeiro a acusar José Africano como autor do crime.¹⁸³ Em 20 de abril de 1883, um contingente de 100 praças fora pedido para conter as insurreições de escravos que as autoridades de Campinas, província de São Paulo, esperavam acontecer no mês de junho. Alguns senhores atribuíam a liderança dos “levantamentos de escravos” a africanos.¹⁸⁴

Segundo visto até o momento parece-nos difícil pensar os grupos definidos étnica ou racialmente como se fossem classificados através de aspectos fixos da realidade social.¹⁸⁵ A palavra africano no contexto do Império do Brasil é uma categoria social e historicamente construída. Essa categoria também era usada em um sentido acusatório de caráter criminal. E, como vimos noutros capítulos, muitas vezes o acusado de feitiçaria era africano ou descendente direto de africano. Esse era um dado central para as autoridades públicas darem maior legitimidade aos poderes mágico-religiosos dos acusados. A natureza das fontes de investigação com as quais sustentamos nosso argumento confirma a idéia de que os africanos não eram os seus próprios classificadores *stricto sensu*. Membros da elite política imperial classificavam-nos pelo que entendiam e esperavam de seus comportamentos. Por outro lado, muitas destas classificações eram utilizadas pelos próprios escravos para atingirem certos objetivos sociais – como se entrosar com tantos outros nas casas de zungu da Corte para melhor se alimentarem, ou entrar em uma das maltas de capoeira da mesma cidade.¹⁸⁶ As identidades sociais eram, assim, definidas por sistemas de classificação socialmente reconhecidos, e em momento algum estáticos.

Entendemos as identidades étnicas – e elas não eram poucas no Império do Brasil! – como sendo cambiantes e manipuláveis pelos próprios agentes sociais, nas mais diversas situações em que os grupos sociais têm de se diferenciar uns dos outros, e

¹⁸³ AN, Corte de Apelação, Processo Crime, maço 222, número 2161, galeria C.

¹⁸⁴ AN, IG1 – 162, Correspondência do ministro da Guerra com presidente de província de São Paulo, 1880-1884.

¹⁸⁵ Estamos adotando as análises sobre a categoria etnia de Fredrick Barth, “Grupos étnicos e suas fronteiras”, in Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, *Teorias da etnicidade*, São Paulo, Editora da UNESP, 1998.

¹⁸⁶ Cf. Carlos Eugênio Líbano Soares, *Zungu: rumor de muitas vozes*, Rio de Janeiro, Arquivo público do Estado do Rio de Janeiro, 1998 e *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*, Rio de Janeiro, ACCESS, 1999.

não como heranças culturais transmigradas da África para outras sociedades escravistas. Uma parte da identidade poderia ser entendida como individual, e outra como coletiva. Há um caso que serve de exemplo sobre essas definições.

O marinheiro norte-americano Antonio Frank ficou preso por uma semana na Casa de Detenção, na Corte, em fins de julho de 1869.¹⁸⁷ As autoridades policiais suspeitaram que se tratava de um “africano fugido, uma vez que falava uma língua a qual não entendiam quando o viram nas ruas da Corte”. Frank, segundo as autoridades, estava no Rio de Janeiro desde 1862, vindo de Baltimore, Estados Unidos da América. Ele havia conseguido emprego na estiva de navios estrangeiros, estabelecendo residência na Corte, aprendendo a falar o português. O cônsul dos Estados Unidos no Brasil, James Mansel, estava empenhado em soltar Frank da Detenção, pois tinha “convicção de que jamais fora escravo no Brasil”. Nem mesmo norte-americano era, pois muitas pessoas em Cabo Verde diziam conhecê-lo – segundo afirmou Frank, o que foi confirmado pelas investigações do consulado. Mesmo após esta constatação, James Mansel não arredou pé da investigação, e conseguiu soltar o suposto compatriota. Todos estes agentes sociais viveram uma situação na qual identidades internacionais, diríamos até atlânticas – americano, cabo-verdiano e africano – foram manipuladas, em relações intensas de negociação em curtíssimo espaço de tempo.¹⁸⁸

3.8 – A imagem dos africanos nas classificações policiais

Na primeira metade do século XIX, o ideal de Estado-Nação estava impregnado pela classificação dos cidadãos apenas como nacionais, através do seu nascimento em um lugar específico politicamente delimitado. À medida que a segunda metade do mesmo século chegava foi prevalecendo o critério étnico de nação, dando lugar à idéia de nacionalidade e nacionalismo, tendo como base a crença na ancestralidade do sangue como elemento definidor da posição social do indivíduo. Como escreveu Ranke na primeira metade do século XIX, cada nação tinha sua cultura própria, sua origem comum e um território para uma mesma língua. Mas para povos que não possuíam

¹⁸⁷ AN, IJ6 – 517, Série Justiça – Polícia da Corte.

¹⁸⁸ Sobre estes pontos de vista sobre o conceito de etnia em relação ao de identidade, podemos ver mais exemplos nos textos de Max Gluckman, *Custom and conflict in África*, Oxford, Basil Blackwell, 1970; *Rituais de rebelião no sudeste da África*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1974, *Cadernos de Antropologia 4* e “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, in Bela Feldman-Bianco (org. e intr.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, 1987, pp. 227-344, e também no de Clyde J. Mitchell, *The Kalela Dance*, Manchester, Manchester University Press, 1956, Rhodes Livingstone Papers, n. 27. Para uma aplicação deste entendimento de etnia e identidade no Brasil, ver Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Pioneira, 1976.

território historicamente definido em suas fronteiras políticas, Herder e Fichte criam o conceito de “povo”.¹⁸⁹

O sistema de classificação criminal, no Império do Brasil, se misturava a vários conceitos identitários, como “povo”, “brasileiro”, “africano”, “português”, etc. Através do sistema de classificação dos grupos em disputa política, podemos compreender como o Império viveu momentos de quase fragmentação e de lutas pela unificação territorial nas suas províncias, durante toda a primeira metade do século XIX. Para dar uma classificação oficial aos legítimos ocupantes de seu território politicamente independente, a partir de 1822, o governo buscou narrar uma história oficial de seu “povo”, bancando o projeto apresentado por Francisco Adolfo de Varnhagen.¹⁹⁰

No Brasil, podemos ver as conseqüências do alargamento intelectual do uso deste conceito, que muito rapidamente havia transposto o Atlântico. Isso aparece em documentação na qual membros da classe senhorial falam sobre escravos africanos como tendo seus comportamentos ligados às tradições de seu povo de origem. Alguns desses documentos relacionam os africanos com ações mágico-religiosas e com o planejamento e a execução de insurreições escravas. Por isso mais acusáveis de serem feiticeiros?

Em dez de junho de 1857, o comendador Joaquim José de Sousa Breves, um dos maiores senhores e traficantes de escravos do Império,¹⁹¹ enviou ofício ao então presidente da província do Rio de Janeiro, João Manuel Pereira da Silva. José de Souza Breves estava muito preocupado com o “indício de sedição entre seus escravos, no município de São João do Príncipe”.¹⁹² Seu incômodo era devido, em um primeiro momento, ao fato de ter encontrado mais de 34 latas de pólvora na senzala de um de suas fazendas. Isso daria para carregar muita munição e provocar explosões de grandes proporções onde os escravos bem entendessem. Para sua surpresa, descobriu que a grande quantidade de pólvora servia para fins menos sediciosos.

¹⁸⁹ Ver Peter Burke, *A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 31-49.

¹⁹⁰ Cf. Manoel Luís Salgado Guimarães, “Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional”, in *Estudos Históricos*, n. 1, 1988, pp. 5-27; Nilo Odalia, *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*, São Paulo, Editora UNESP, 1997, pp. 11-113; Maria Helena P. T. Machado, “Um mitógrafo no Império: a construção dos mitos da história nacionalista do século XIX”, in *Estudos Históricos*, n. 25, 2000-2001 e os artigos presentes no livro José Murilo de Carvalho (org.), *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, que articulam análises acerca das relações entre membros de todas as classes sociais no Império do Brasil com o Estado, isto é, o conceito de cidadania, com o de Nação.

¹⁹¹ Cf. Couceiro, *Bumerangue encapsulado*, pp. 80-83.

¹⁹² AN, IJ1 – pacote 867, Ofícios do Presidente da Província do Rio de Janeiro.

João da Silva atendeu de pronto à denúncia de Breves, mandando o chefe de polícia interino da província do Rio de Janeiro, José Caetano de Andrade Pinto, começar as investigações sobre o grupo de escravos que se reuniam em torno da “seita Dom Miguel”. Além disso, nomeou um novo subdelegado, Eusébio da Fonseca Guimarães, que passou imediatamente a dar buscas nas senzalas para encontrar objetos roubados que pudessem dar algum indício sobre o plano dos escravos matarem os senhores da região. Eusébio proibiu que os escravos saíssem à noite das fazendas de seus senhores, para que as “reuniões sinistras fossem interrompidas”. Em suas primeiras buscas, encontrou “raízes e ervas venenosas, que podem produzir graves incômodos de saúde”. Os “pretos encontrados com estes objetos foram castigados, evitando mal maior”. Tais notícias foram comunicadas a João da Silva, em “carta confidencial” de 21 de junho de 1857, pelo próprio Eusébio, que ainda informou “não haver indício algum de sedição entre os escravos”.¹⁹³

Eusébio havia “percebido que entre aqueles escravos havia nações rivais, apesar da harmonia forçada em que vivem pela sujeição do cativo”. Mas, havia uma coisa que unia tais escravos,

a supersticiosa idéia que sempre domina a raça africana, acreditando em seus fetiches, patuás, amuletos etc., quando praticam cerimônias e danças grotescas do seu país, e nesta prática supõem alcançarem absurdas felicidades, regresso à sua pátria, a bem de algumas doçuras ao cativo em que vivem, e mil insignificantes coisas de sua fantasia.¹⁹⁴

O subdelegado supunha que aqueles escravos estavam externando aquilo que seria afeito à sua “raça africana”. Assim, o comportamento dos mesmos seria dominado pela irracionalidade. De todo modo, o subdelegado alegara que, apesar de os escravos terem motivos de sobra para “manifestar a rivalidade entre suas diferentes nações”, a crença no feitiço era superior a tais querelas.

O exemplo nos desloca para a articulação, comum ao século XIX, entre os conceitos de comunidade e nação, além dos de raça e etnia, presentes também nos missionários etnógrafos estudados por Thornton. Por comunidade, *grosso modo*, eram entendidos indivíduos sujeitos ao mesmo todo racial. Os particularismos étnicos se confundiam, assim, com raças, classes sociais e povos, uma vez que todas estas definições faziam parte do grande debate sobre as peculiaridades e as desigualdades

¹⁹³ AN, IJ1 – pacote 867, Ofícios do Presidente da Província do Rio de Janeiro.

¹⁹⁴ AN, IJ1 – pacote 867, Ofícios do Presidente da Província do Rio de Janeiro.

entre os indivíduos e os povos, determinadas pelas características biológicas.¹⁹⁵ Em muitos documentos, vemos a ampla caracterização dos africanos como indivíduos que possuíam etnia, nacionalidade, religião ou crença, comprovando a idéia maior de que a natureza humana tinha níveis biologicamente diferenciados também para as elites letradas brasileiras, em direto diálogo com viajantes europeus que aqui estiveram para conhecer as “peculiaridades” da sociedade escravista do Brasil.

Vimos que Slenes teve como base para construir os argumentos acerca do conceito de “proto-nação banto” no Sudeste os estudos e as pranchas do pintor bávaro Johann Moritz Rugendas. Podemos fazer outros usos dos mesmos. Rugendas esteve no Brasil entre o início de 1822 e meados de 1825 para retratar alguns dos costumes mais característicos dos trópicos escravistas. Terminadas em Paris, no ano de 1826, suas gravuras são vistas, até os dias de hoje, como registros fidedignos de comportamentos de escravos e livres em seus hábitos mais cotidianos. Além das gravuras, produziu um relato escrito, que não goza do mesmo sucesso, sobre sua estada no Brasil, discorrendo sobre relações sociais entre escravos e livres. Analisando tal texto em relação às gravuras, podemos perceber que Rugendas estava alicerçado na visão etnocêntrica européia sobre os africanos e sobre a sociedade escravista brasileira, como todos os viajantes estrangeiros que apostaram no Brasil. Se, por um lado, ele denunciou a “desumanização” de escravos e senhores, por outro elogiou a capacidade dos “negros” saírem do “estado selvagem” de sua “raça”, integrando, assim, a sociedade dominante. Como outros viajantes e políticos abolicionistas nas Américas, Rugendas louvou o fato – e falou como se o tivesse comprovado em sua experiência transformada em narrativa – dos africanos e seus descendentes mais diretos terem qualidades intelectuais para alcançar maior esclarecimento espiritual. Rugendas afirmava a possibilidade de os escravos no Brasil construírem família, uma vez que possuíam capacidade moral o bastante para sustentar afetividades do tipo amor familiar.¹⁹⁶ Mas ao mesmo tempo

¹⁹⁵ Cf. Schwarcz, *O espetáculo das raças*.

¹⁹⁶ Robert W. Slenes, “As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas”, in *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, Centro de Pesquisa da Arte e Arqueologia/IFCH-UNICAMP, n. 2, 1995-1996, pp. 271-294. Sobre as visões de Rugendas acerca de sua viagem ao Brasil, ver também: Celeste Zenha, “O Brasil de Rugendas nas edições populares ilustradas”, in *Topoi*, v. 5, 2002, pp. 134-160 e Pablo Diener, “O catálogo fundamentado da obra de J. M. Rugendas e algumas idéias para a interpretação de seus trabalhos sobre o Brasil”, in *Revista USP*, n. 30, junho-agosto 1996, pp. 46-57. Sobre os discursos dos viajantes europeus sobre o Brasil escravista no século XIX, ver, ainda, Maria Isaura Pereira de Queiroz, “Viajantes, século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro”, in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 28, 1988, pp. 53-76; Ilka Boaventura Leite, *Antropologia de viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1996 e Katherine E. Manthorne, “O imaginário brasileiro

Rugendas não deixou de ser influenciado por essas idéias das elites brasileiras de acusar preferencialmente os africanos, por serem eles estrangeiros e assim, feiticeiros em potencial. Ao africanizar Rugendas, podemos fazer o mesmo que a classe senhorial fazia em relação aos acusados de feitiçaria, quando identificavam seu gestual, os objetos que manipulavam, as roupas que porventura vestiam, as palavras que proferiam e os objetos rituais que encontravam como sendo africanos. No Império, socialmente, os africanos e seus descendentes representavam a “barbárie” e a “incivilidade”, e seus costumes eram moralmente condenados pela boa sociedade. Assim como a feitiçaria.

Muitas outras características menos engrandecedoras eram atribuídas aos escravos, nos municípios do Vale do Paraíba e Oeste Paulista cafeeiros, principalmente a partir da década de 1860. Aos escravos era atribuída a raiva inata contra seus senhores e demais homens livres por muitos membros da classe senhorial imperial. Esta raiva seria sentida com total e definitiva intensidade quando os escravos matassem todos os brancos que estivesse ao seu redor. O medo de grandes insurreições era o motor de corações e mentes de muitos senhores e políticos do Império, caracterizando os comportamentos dos escravos, principalmente os africanos, – cada vez mais audaciosos em suas reivindicações – como fortes indícios da formação de enorme “nuvem negra” sobre as lavouras de café. Mais e mais senhores e autoridades imperiais acreditavam que a situação nas fazendas do Sudeste estava cada vez mais descontrolada, e exigiam reforços policiais para conter até mesmo insurreições de escravos que ainda não haviam saído dos boatos entre moradores locais. Eram a “onda negra e o medo branco em ação”, através da continuidade da construção da imagem do escravo como mais próximo do “irracional” e da “raça inferior”, no pensamento predominante na elite senhorial. Mais próximo da insurreição do que das formas verbalizadas de negociação.¹⁹⁷

para o público norte-americano do século XIX”, in *Revista USP*, n. 30, junho-agosto 1996, pp. 58-71. Sobre os viajantes brasileiros e os relatos de suas andanças pelos territórios do Império, ver Flora Süssekind, “Palavras loucas, orelhas: os relatos de viagem dos românticos brasileiros”, in *Revista USP*, n. 30, junho-agosto 1996, pp. 94-107.

¹⁹⁷ Sobre a construção social do medo branco da onda negra, ver Célia Maria Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987 e Vera Malaguti Batista, *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*, Rio de Janeiro, Revan, 2003. Sobre o processo de construção social da subjetividade do escravo no Sudeste da década de 1860 em diante, ver Couceiro, *Bumerangue encapsulado*.

3.9 – A criminalização de quem dizia e acreditava ser africano

O pós-1848, com algumas casas reais européias tendo recuperado seu poder político através de acordos com as burguesias nacionais (industriais), donas das novas formas de se fazer fortuna na Europa, aumentou a propagação das idéias de degeneração racial da humanidade e o medo das massas em revolta.¹⁹⁸ As casas reais desejavam dar continuidade a sua diferenciação social através do reforço do caráter bio-moral dos grupos sociais. Assim, seus referenciais biológicos foram fundados na idéia de “raça”, a partir da conformação física das pessoas com a sua “raça”, afetando as mais diferentes teorias sociais de então.¹⁹⁹ Neste sentido, o conceito de “raça” negava aos estigmatizados por seus dogmas morais a humanidade, atribuindo inferioridade aos ditos mestiços ou negros. A história de uma nação ou de um povo poderia ser contada pela gênese de suas “raças”, que estariam ligadas ao fenótipo e à aparência exterior, inicialmente atribuída à cor da pele – considerando a expansão ao sol hereditária. Na escala civilizatória, quanto mais claro, melhor, quanto mais escuro, pior. O uso do conceito de humanidade do Iluminismo francês, pautado na igualdade em potencial dos homens e na conseqüente igualdade de direitos, foi, no século XIX, matizado com o de raça para demonstrar a desigualdade entre povos e, até mesmo, classes sociais – ou seja, como produtos da natureza que escapava ao conceito. Somado a isso o conceito de comunidade era utilizado cada vez mais pelas autoridades públicas ocidentais para designar a origem comum de um “todo racial”, e os seus degenerados – criminosos e demais membros das “classes perigosas”. A partir da relação entre criminalidade, higiene, classe social e “origem racial”, aquelas autoridades comprovavam os diversos graus de pureza em uma mesma comunidade nacional.²⁰⁰

Thornton conclui que, entre 1850-1900, a imagem da África na Inglaterra foi construída por tipos de heróis desbravadores, realçando peculiaridades, exotismos e os mistérios do continente, de seus costumes e de seus homens. Isso gerou novos problemas para os pensadores europeus, bem como para os próprios missionários.

¹⁹⁸ Cf. Arno J. Mayer, *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, princ. “Cap. 2: Classes dominantes: a burguesia se inclina” e “Cap. 5: Concepções de mundo: darwinismo social, Nietzsche, guerra”, pp. 87-132 e 267-317. Para um panorama da ascensão do capital financeiro em relação direta ao industrial, ver Eric J. Hobsbawm, *A era do capital, 1848-1875*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, princ. “Décimo-Terceiro Capítulo: O mundo burguês” e “Décimo-Quarto Capítulo: Ciência, Religião, Ideologia”, pp. 241-285.

¹⁹⁹ Ver Stephen Jay Gould, *A falsa medida do homem*, 2ª. Edição, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

²⁰⁰ Toda esta discussão é feita por Kenan Malik, *The meaning of race: race, history and culture in Western society*, London, MacMillan, 1996. Exclusivamente sobre a gênese do conceito de raça, ver Michael Banton, *A idéia de raça*, Lisboa, Edições 70, 1979.

Dualismos foram construídos por antropólogos de gabinete, colocando os africanos mais próximos da emoção que da razão – acreditar em bruxas ao invés de um só Deus, por exemplo. As descrições etnográficas estavam num plano diferente das construções teóricas sobre elas, e mesmo da forma discursiva de produzi-las. Os textos eram “recontextualizados” através dos imperativos moral e ideológico dos pensadores europeus, utilizando “a África” como um todo, um cenário no qual era construída uma narrativa romântica acerca do entendimento de categorias universais do homem, que eram etnocêntricas.²⁰¹

No Brasil do século XIX, vimos que as categorias raciais e étnicas estavam, muitas vezes, associadas às formas de entendimento criminal da vida social. Muitas destas categorias chegam até nós por documentos produzidos pelas autoridades policiais ou da Justiça, e não somente pelos ideólogos daquele século, ou pelos debates políticos da câmara, do senado e dos jornais. Trabalhamos, assim, com narrativas, tais como as dos missionários etnógrafos europeus, envolvidas pela idéia de progresso e escalas variadas de comportamentos, indo do pior para o melhor tipo de ser humano. Peças e mais peças de processos-criminais foram produzidas, revelando parte do universo mental de seus autores, membros da elite letrada do Império, quando os juízes davam seu veredicto sobre os africanos acusados de assassinatos.

A mentalidade da classe senhorial que sustentava o medo das insurreições escravas, e das ações dos africanos, principalmente após a revolta dos malês em janeiro de 1835, aumentou a desconfiança criminal sobre o efeito da presença de africanos entre os escravos, e da força que práticas mágico-religiosas por eles divulgadas dariam àquelas. Não era um medo surgido de visões fantasmagóricas coletivas dos senhores de escravos e demais autoridades do Estado, mas sim um sentimento baseado no desbaratamento de planos de insurreições ou mesmo no combate às mesmas.²⁰² Após 1850, o tráfico internacional de escravos para o Brasil foi proibido por lei, seguido de um esforço político, policial e jurídico nunca antes visto para ser eficientemente

²⁰¹ Para um estudo que demonstra com acuidade a construção da idéia de nação através dos domínios coloniais europeus, na segunda metade do século XIX, ver Jan Rüger, “Nation, Empire and Navy: identity politics in the United Kingdom, 1887-1914”, in *Past & Present*, n. 185, nov. 2004, pp. 159-187.

²⁰² Para um debate sobre as conexões entre o sentimento do medo e suas derivações e o que socialmente podemos entender como sendo sua motivação, ver Georges Lefebvre, *O grande medo de 1879*, Rio de Janeiro: Campus, 1979, e, para um balanço teórico e metodológico mais geral, ver Michel Vovelle, *A mentalidade revolucionária: sociedade e mentalidades na Revolução Francesa*, Lisboa, Edições Salamandra, 1987. Para a relação entre o sentimento de medo e a possibilidade da eclosão de insurreições e demais tipos de movimentos sociais de protesto político no Ocidente, ver Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, pp. 368-380.

fiscalizado.²⁰³ Deste modo, a presença de africanos diminuiu vertiginosamente entre as escravarias. Nem por isso a classe senhorial deixou de ver aqueles que restavam como ameaças à ordem, como também outros tantos tipos de escravos que deles se aproximavam.

3.10 – A eficácia das técnicas mágicas como linguagem insurrecional

Nina Rodrigues disse que, no campo religioso, os escravos exerceram poder sobre os senhores. A crença no feitiço, segundo ele, não era exclusiva dos escravos e descendentes de africanos, mas sim de toda a sociedade baiana, como vinha acontecendo na sociedade brasileira desde o início da colonização portuguesa, usando a mão-de-obra escrava africana no Novo Mundo. Segundo ele, “com exceção de alguns espíritos superiores e esclarecidos”, todos na sociedade baiana comungavam das crenças de origem africana. Isso que Nina Rodrigues demonstrava etnograficamente vinha sendo narrado por romancistas e pelos homens que escreviam no jornal *O Alabama*, como veremos nos próximos capítulos, na segunda metade do século XIX. Mais do que pela condescendência dos dominadores, a crença no feitiço conferia poder religioso aos politicamente mais fracos, os escravos, libertos e africanos livres. No seu livro abundam exemplos da crença dessas pessoas no feitiço.²⁰⁴

Através do caso de Pai Gavião e os outros narrados neste capítulo, podemos observar como a crença no poder da magia relacionado ao das insurreições escravas invertia momentaneamente a relação de poder entre os senhores e os escravos, libertos e africanos livres.

Entre janeiro e março de 1904, Paulo Barreto, jovem jornalista de 25 anos de idade, publicou uma série de reportagens sob o pseudônimo João do Rio – adotado desde novembro do ano anterior. Essas reportagens foram intituladas *As Religiões no Rio*, e saíram no jornal *Gazeta de Notícias*. Antes mesmo do final do ano, a prestigiosa livraria Garnier as publicou em um volume, que logo se tornou sucesso editorial. João do Rio, através de reportagens e entrevistas, novidade daquela época no jornalismo do Rio de Janeiro, tratou de várias formas de crença religiosa, principalmente as de caráter afro-brasileiro – sobre o que dedicou o maior número de páginas.

²⁰³ Ver Couceiro, “Acusações atlânticas”.

²⁰⁴ Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos* (Fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry), Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Editora UFRJ, 2006.

João do Rio investigou os personagens principais daquelas religiões, dando-lhes os seus nomes e descrevendo os lugares onde eram praticas, onde eram realizados seus rituais peculiares. Suas reportagens demonstraram a um público maior do que os acadêmicos, para quem Nina Rodrigues havia escrito seu livro, que pessoas das mais diversas posições e classes sociais acreditavam no feitiço, sendo consulentes de diversos feiticeiros e feiticeiras.²⁰⁵ Certa ora, João do Rio narra que viu

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

- Bota dinheiro aqui!

Tive nas mãos, com susto e prazer, fios longos de cabelos de senhoras que eu respeitava e continuarei a respeitar nas festas e nos bailes, como as deusas do conforto e da honestidade. Um babalorixá da Costa da Guiné guardou-me dois dias às suas ordens para acompanhá-lo a lugares onde havia serviço, e eu o vi entrar misteriosamente, entrar em casas de Botafogo e da Tijuca, onde, durante o inverno há recepções e *conversations* às cinco da tarde como em Paris e nos palácios da Itália. Alguns pretos, bebendo comigo, informavam-me que tudo era embromação para viver, e, noutro dia, tálburis paravam à porta, cavalheiros saltavam, pelo corredor estreito desfilavam um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares.²⁰⁶

Os relatos de Nina Rodrigues e João do Rio mostram como pessoas de várias classes sociais eram seduzidas pelos feitiços, pelos acusados de serem feiticeiros ou feiticeiras, tanto em Salvador, quanto no Rio de Janeiro. Pessoas essas, inclusive, pertencentes às classes sociais mais poderosas política e economicamente, sabiam onde procurar os feiticeiros. Esses encontros deveriam ser feitos de maneira misteriosa, posto que os bem-nascidos não desejavam que outras pessoas soubessem de suas consultas aos feiticeiro e feiticeiras.

As notícias acerca de Pai Gavião mostram o quanto o jornalista do *Correio Paulistano*, e “autoridades locais”, sabiam onde os encontros rituais ocorriam, com quem deveria conversar na região para obter essas informações, e do interesse do editor, em São Paulo, nos fatos para os quais ele fora enviado para observar e relatar. As reportagens do *Correio Paulistano* não versam somente sobre os planos de insurreição

²⁰⁵ Essas informações foram coletadas da “Apresentação” escrita por João Carlos Rodrigues para a edição João do Rio (Paulo Barreto), *As religiões no Rio*, (Apresentação, organização e notas de João Carlos Rodrigues) Rio de Janeiro, José Olympio, 2006, *Col. Sabor Literário*, pp. 7-12. Para informações e análises pormenorizadas acerca da forma pela qual João do Rio construiu essas reportagens, ver Virgínia Célia Camilotti, *João do Rio: idéias sem lugar*, Campinas, UNICAMP, Depto. de História, 2004, Tese de Doutorado.

²⁰⁶ João do Rio (Paulo Barreto), *As religiões no Rio*, pp. 60-61.

que supostamente Pai Gavião liderava, falam das crenças e da organização ritual dos Filhos das Trevas, demonstrando familiaridade com termos e ações praticadas pelos acusados, e, mais, mostram que o principal acusado era um africano, José Cabinda, que passou a ser assim uma das categorias acusatórias.

As notícias trazem informações sobre as ações mágicas de Pai Gavião durante os encontros noturnos. Nelas, estão transcritas algumas das palavras mágicas que proferia, com eficácia socialmente reconhecida para os fins que prometia. Pai Gavião manejava objetos diversos, se lambuzava com substâncias, ingeria aguardente, gritava palavras de ordem, desenhava símbolos no corpo dos iniciados manuseando um punhal, se contorcia, manejava corno de boi e outros objetos e dizia palavras inteligíveis para os ouvidos do jornalista do *Correio Paulistano*. Ele registrou essas informações, que nada tinham a ver com a execução em si da prometida grande insurreição dos Filhos das Trevas, aparentemente planejada e propalada por Pai Gavião. As suas técnicas mágicas foram entendidas pelo jornalista como relacionadas, sim, com o sucesso do plano. Essas palavras conferiam eficácia às ações dos Filhos das Trevas, na sua luta contra senhores que acreditavam naquela magia e nos seus efeitos e possivelmente sentiam-se seduzidos por estas práticas, envolvidos pela crença nos poderes de Pai Gavião.

Gell argumentou que, no circuito de trocas de colares, analisado por Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, parte do sucesso das relações era devido à sedução que a proa da canoa provocava nas pessoas que estavam nas praias. As proas, segundo os próprios dados etnográficos de Malinowski, eram trabalhadas em detalhes por seus donos.²⁰⁷ Para compreender melhor esta relação entre sedutor e seduzido, por intermédio das proas esculpidas, Gell definiu o conceito de encantamento como a atribuição de um expectador ao poder de criação do objeto, poder este maior que o de um ser humano comum.

Para Gell, arte pressupõe a existência de alguém que faz um objeto e alguém que irá observá-lo.²⁰⁸ A obra de arte é, assim, um mediador entre dois sujeitos. Magia e arte podem ser entendidas como tendo um mesmo processo de produção técnica, porque criam objetos perturbadores. Para Gell, o mais importante na relação entre arte e magia é que as duas são produzidas através de uma “técnica do encantamento” que faz o objeto construído ser perturbador. A dificuldade embutida na ação de construção do objeto resulta no que Gell chama de “encantamento da técnica”, ou seja, uma técnica

²⁰⁷ Gell, “The technology of enchantment and the enchantment of technology”.

²⁰⁸ Gell, “The technology of enchantment and the enchantment of technology”.

que constrói um objeto deve seduzir os observadores. No kula, as proas esculpidas “facilitaram” as trocas de colares entre os ilhéus trobriandeses, pelo efeito “perturbador” que provocavam naqueles que estavam esperando as canoas nas praias. Era desta forma que os donos das canoas conseguiam, mais facilmente, parceiros para as trocas de colares.

A partir da idealização do observador diante da dificuldade que ele acredita estar sendo utilizada na técnica, cada sociedade atribui um valor particular aos objetos criados. Os objetos da arte e os da magia produzem, assim, formas particulares de sedução. Cada sociedade tem seus próprios conceitos de objeto da sedução. Cada sociedade, assim, tem sua eficácia técnica, que está ligada ao objeto. Este é admirado ou por ser inacessível a grande número de pessoas, ou porque as pessoas não têm tempo para aprender a fazê-lo, ou porque simplesmente não o sabem. Gell lembra que há uma série de rituais mágicos narrados por Malinowski que acompanhavam a feitura das esculturas das proas – como as canções entoadas pelos proprietários das canoas –, e sobre essa informação construiu sua argumentação.

Caminhando através dos conceitos de técnica de encantamento e encantamento da técnica, propostos por Gell, podemos compreender porque as ações de Pai Gavião seduziram as pessoas, e, desta forma, o que as seduzia. Quais os elementos que aquela sociedade tinha para que Pai Gavião pudesse ter sucesso em sua sedução? O que diziam as ações mágicas de Pai Gavião, narradas pelo jornalista, sobre a sociedade?

José Cabinda era um liberto africano, que falava aos escravos sobre insurreições para matar todos os brancos da região. Falava disso nos encontros mágico-religiosos, presenciados por membros da elite local. Suas palavras tocavam no maior medo da boa sociedade imperial na época, isto é, a ocorrência de insurreições nas áreas de grande concentração de escravos. Essa mesma elite local levou José Cabinda para um interrogatório, com grande número de expectadores. Permitiu que ele, aliás, Pai Gavião, como foi chamado, recebesse e manipulasse os “objetos de feitiçaria” para provar seu poder, publicamente e em um recinto que representava o poder do Estado. Para que ele não conseguisse isso, segundo o jornalista, uma trapaça foi forjada por pessoas que estavam no local, de modo que Pai Gavião errasse o lugar onde o objeto escondido estava. Dessa maneira, membros da própria classe senhorial demonstraram acreditar nos poderes de Pai Gavião, mas não queriam que eles fossem comprovados para a platéia que assistia ao interrogatório. Pelo contrário, a idéia era evitar o alastramento da crença de que ele realmente estaria encorajando os Filhos das Trevas a fazerem a insurreição.

Pai Gavião seduzia as pessoas porque elas acreditavam em seus poderes africanos, poderes esses de manipular objetos específicos para outras finalidades nos rituais mágicos, conferindo-lhes novos significados – corno de boi, espelho, punhal, imagem de Santo Antonio, ervas, aguardente, etc.

Mauss & Hubert argumentaram que a força mágica torna possível a crença na magia. Trata-se da idéia de que o objeto de uma crença permite a crença em uma ação de eficácia mágica, prática para os interesses das pessoas. Esses autores demonstraram que a crença nesta força é uma condição de possibilidade para que certos fenômenos ocorram; preocuparam-se em compreender as relações entre magia e emoções. Para eles, o que garante a força da magia é a crença coletiva na eficácia da magia. A palavra mágica só funciona porque se acredita na autoridade daquele que a enuncia, e essa crença é sustentada por motivos socialmente constituídos. O perfil social de José Cabinda era formado por duas características centrais para a crença da elite local de que ele dava voz a Pai Gavião, e aos seus poderes mágicos: ser um africano e planejar insurreições através do uso de forças mágicas. Mauss & Hubert mostraram como a magicização do mundo sempre vem acompanhada de uma formalização das situações – como os rituais ao redor dos poderes de Pai Gavião, por exemplo.

Não devemos pensar em Pai Gavião como um charlatão, no sentido de ser um falso mágico. Como mostraram Mauss & Hubert, a figura do “charlatão”, tal como a do mágico, também é construída socialmente e o que a caracteriza é o seu não reconhecimento social para ser mágico – é apenas um candidato falho a mágico. Ele não consegue agir para produzir magia, ou seja, não é mágico quem quer. Por isso, José Cabinda não pode ser enquadrado nesta categoria acusatória – charlatão. Ele não foi questionado pelas autoridades locais, mas sim levado preso e testado para que elas pudessem tranquilizar parte da população local de que ele não tinha poderes mágicos eficazes, muito menos forças espirituais capazes de organizar alguma insurreição. José Cabinda foi posto na condição de charlatão, mas não era um falso-mágico. Ele não estava prometendo algo em que as pessoas desacreditassem que poderia cumprir.

As notícias acerca de Pai Gavião mostram detalhadamente como ele usava os objetos rituais de sua magia, o ambiente físico onde ocorriam e as suas sonoridades. Aqueles objetos eram típicos, pela narrativa, familiares aos cultos e estavam à vista de todos os que dele participavam. Nesse sentido, podemos dizer que nos deparamos com o que Leach chamou de “qualidade dual dos tipos simbólicos”, com seus dois aspectos: o aspecto privado, isto é, o que provoca alterações no estado emocional do ator, e o

aspecto público, isto é, aquele que diz algo sobre o estado emocional do ator.²⁰⁹ Para o jornalista do *Correio Paulistano*, os escravos Filhos das Trevas e demais pessoas que assistiam às reuniões conduzidas por Pai Gavião, suas palavras eram proferidas em um determinado ambiente, dia, horário, em um clima específico fora da vida cotidiana do trabalho diário nas fazendas, do comércio local e de alguns serviços públicos. Os envolvidos nas reuniões e Pai Gavião compartilhavam, em alguma medida, de uma linguagem simbólica comum, linguagem essa que transbordava dos rituais para um prédio público – a delegacia de Itu.

Se a essência do simbolismo público é, segundo as definições de Leach, o ato de ser um meio de comunicação compartilhado entre ator e platéia, por seu lado, a do simbolismo privado “é o poder psicológico de despertar emoções e alterar o estado do indivíduo. A emoção não é despertada por qualquer apelo às faculdades racionais, mas por algum tipo de ação deflagradora nos elementos subconscientes da personalidade humana”.²¹⁰ Como bem concluiu Leach, apenas podemos supor, dentro de uma situação social analisada, como as emoções privadas são experimentadas pelas pessoas – como nos encontros liderados por José Cabinda, que mobilizaram sentimentos de pessoas de diferentes classes sociais.

Leach lança mão de situações denominadas “atos mágicos” para sustentar sua argumentação. Tais atos são conhecidos, de um modo geral, por alterar a situação material em um sentido místico, com efeitos nos indivíduos provocados pela e na comunicação simbólica entre o sacerdote e a platéia. Leach argumenta que os elementos que provocaram a alteração emocional são socialmente legitimados pelos participantes do culto mágico, composto, portanto, de comportamentos conscientes – todos sabem e acreditam que determinada atitude do sacerdote mudará seu estado social. Em nosso caso, a crença no poder que Pai Gavião tinha de dar força para os escravos levarem adiante o ousado plano de insurreição. Isso é passível de ser analisado, mas não o significado e os porquês íntimos das afeições dos seus participantes.²¹¹ E nem nós e nem os membros da classe senhorial temos o poder de traduzir e analisar em relação aos casos narrador nessa tese.

²⁰⁹ Edmund Leach, “Cabelo mágico”, in *Edmund Leach* (textos selecionados e organizados por Roberto Da Matta), São Paulo, Ática, 1983, *Col. Grandes Cientistas Sociais*, n. 38, pp. 139-159. Para tais definições, cf. p. 140.

²¹⁰ Leach, “Cabelo mágico”, p. 141.

²¹¹ Leach, “Cabelo mágico”, pp. 146-149.

No próximo capítulo, resumiremos e analisaremos um conto e quatro romances nos quais seus autores, membros da boa sociedade imperial, colocaram feiticeiros como personagens identificados com a África, importantes no desenvolvimento da narrativa. Eles participam de situações decisivas para os rumos das tramas, situações essas que poderiam, no sentido prático, serem resolvidas sem a “necessidade” de sua presença. Mas lá estavam eles, demonstrando como as pessoas acreditavam em seus poderes, pessoas estas personagens da sociedade Imperial, formadas por características de seu universo moral, político e mágico-religioso, e provocando estados de alteração emocional em certos personagens, dado o seu envolvimento com a crença na eficácia da magia.

Capítulo 4

Feiticeiros como personagens de romances no Segundo Reinado

Neste capítulo narraremos de maneira resumida um conto e quatro romances escritos e publicados na segunda metade do século XIX, antes da proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, nos quais acusados de serem “feiticeiros” aparecem como personagens centrais da trama. Podemos identificar nessas histórias, como nos casos que narramos nos capítulos anteriores, elementos que demonstram a relação íntima de membros da elite política e econômica do Império com a magia, através da crença no poder do “feitiço” e das acusações de “feitiçaria”. Veremos como esses personagens são caracterizados como pessoas ligadas à África. Posteriormente, analisaremos esses resumos.

4.1 – “Pedro Gobá”, de Ezequiel Freire²¹²

“Tecla é a mulata mais bonita da fazenda. Sob os seus precoces treze anos borbulha o ardente sangue mestiço, inflando-lhes as veias que serpenteiam túmidas debaixo da pele acobreada, pubescente, de tons quentes como os do gerivá, verdoengo. “Flor de cafeeiro”, deve ser colhida pelo melhor apanhador de todo o eito.” Assim, o escritor Ezequiel Freire descreve a mulher desejada pelo escravo Pedro Gobá, personagem central de seu homônimo conto, publicado em 1887.

A história se passa em uma opulenta fazenda de café, em maio, mês de início da colheita. Esta fazenda possui tudo o que um cafeicultor do Sudeste do final do século XIX precisava para obter lucro: cavalos, porcos, galinhas, leitões, carros de boi, plantações de arroz e feijão, para serem negociados no mercado interno, também visado por muitos fazendeiros da região, instrumentos para preparar os grãos de café para a venda. Naquele ano o fazendeiro andava animado com a “safra que prometia”: “20 contos, pelo menos, líquidos”, eram “para reformar a” sua “gente, 12 peças de lei, molecotes de 15 a 25 anos, na flor da idade, cerne puro”, calculava.

Em início de safra, o feitor Maurício apertava “o serviço”, estalando “o relho sobre o lombo nu da negrada”. A “negrada”, por sua vez, escorria “em suor incrustado

²¹² <http://www.bibvirt.futuro.usp.br> (acesso em 05/julho/2007).

de poeira, alternadamente mordido: de manhã, pelo frio orvalho que esborrifa das árvores, alto dia pela soalheira que mordica a pele como a dentada cáustica da formiga-monjolo”.

Em um domingo, o feitor fez “distribuição anual da roupa” para os “50 míseros negros”: “dois pares de algodão, japona de baeta, coberta de lã grosseira”. Tudo isso porque o dono desta fazenda era “generoso”. No dia seguinte, antes de iniciar a colheita, “distribuiu aguardente e fumo” para os “negros”. Com “uma canequinha de lata” o feitor dava um gole de aguardente a cada um deles, que “sorvia com a beatitude de um padre emborcando o cálice consagrado”. Pedro Gobá foi, em seguida, nomeado “tarefeiro”, escravo que deveria cuidar para que os demais alcançassem a tarefa de colher dez alqueires de terras com cafezais, naquela fazenda.

Este fazendeiro, como alguns outros, consentia e promovia o “concubinato entre a escravatura” por ter “interesse na disciplina das senzalas” e para “aparentar alguma moralidade”. Não deixava que seus escravos “elegessem” suas parceiras. Outro motivo para esta atitude do fazendeiro era “aparelhar-se a gente”, “formando de um negro diligente e destro com uma crioula morosa e inábil, uma entidade mista, espécie de trabalhador andrógino cujos constituintes perfeitamente se” equilibravam “para o exercício desta suprema função agrícola – dar a tarefa marcada”, isto é, ser tarefeiro.

Dentre os escravos desse fazendeiro, Tecla seria a mulher para compor este par. O outro seria Pedro Gobá, escolhido para ser tarefeiro. Teria ele vindo de “Olinda”, em um “comboio escolhido a dedo, de gente de primeira ordem”. Tratava-se de um escravo “moço, atlético, retinto, forte e dócil”, isto é, “a melhor peça dentre toda a escravatura”. Tocava “uma enxada, cantando uma cantilena triste, morro acima, num eito de mato bravo”, e manejava a “foice, à roçada de um guaixumal de pasto velho” que “nem o Peroba, o melhor crioulo da redondeza”, o “acompanhava”. Naquele primeiro dia da colheita, ele escolheu Tecla, a flor do cafeeiro, bonita e indolente na exuberante precocidade dos seus treze anos, para ser sua companheira. Houve casamento, feito por

Balbino, velho africano feiticeiro e manhoso, puxador do Terço, que exercia na fazenda um arremedo de funções sacerdotais. Era ele quem paramentado com uma sobrepeliz por cima de uma batina de seda – feita de um dominó carnavalesco que lhe dera o senhor moço estudante em São Paulo – casava os parceiros, todos os anos, em véspera da colheita, no oratório da Fazenda, perante um Cristo envergonhado da sua impotência para aliviar a miséria da raça negra maldita, condenada pelo Padre Eterno da legenda bíblica a eternamente trabalhar em benefício nosso, dos que temos pais fazendeiros e contamos por avós históricos – Sem e Jafet.

Logo na primeira semana, a tarefa não fora atingida por Tecla. Maurício, o feitor, diante de toda a escravaria, inclusive de Gobá, e da família do fazendeiro, levantou o relho para puni-la. Antes que este descesse no corpo da escrava, Gobá, seu esposo, pediu-lhe que fosse castigado em seu lugar. Pedro Gobá, “Pernambucano de raça, altivo e nobre no íntimo da sua alma admirável, debalde abafada desde o berço pela dominação dos senhores”, pegou a faca da cintura do feitor e a cravou no coração de Tecla. De escravo “manso e bom”, Gobá, “subitamente” transformou-se “em homem pelo irresistível impulso da nobreza inata”. Em seguida, cravou “a faca ainda rubra e quente no seu próprio coração”.

4.2 – O Garimpeiro, de Bernardo Guimarães²¹³

Lúcia era a filha mais velha de um viúvo Major da Guarda Nacional do Império, fazendeiro em crise financeira. Moravam entre os municípios de Araxá, Patrocínio e Bagagem, localizados na província de Minas Gerais. Lúcia estava com 18 anos, tinha “cabelos da cor do jacarandá brunido”. Seus “olhos também eram assim, castanhos bem escuros”. Sua “tez era o meio termo entre o alvo e o moreno”. “Era bem feita, e de alta e garbosa estatura”. “Todavia era dotada de certa elegância natural, e de uma delicadeza de sentimentos que não se esperaria encontrar em uma roceira”.²¹⁴ O Major era um “homem de espírito acanhado, frio, mas de boa alma. “O melhor dote que julgava poder dar às suas filhas era dinheiro e só dinheiro.”²¹⁵

Elias era um jovem pobre, que havia chegado há pouco tempo naquela região. Vinha de Uberaba, e tentava a vida garimpando diamantes junto com seu velho escravo Simão. Mas não encontrara nada, até aquele momento. Havia feito os “estudos preparatórios” e, “por amor à leitura possuía variada instrução”. Conheceu o Major e sua filha Lúcia em meio a um grupo de homens que participariam de uma “cavallhada”, espécie de equitação que ocorria em festas de municípios do Império, como cavaleiros. Era apontado como um dos melhores. Aqueles homens todos eram pretendentes à mão de Lúcia, no entanto nenhum, por conta de sua precária situação econômica, tinha a aprovação do Major. Mas a moça havia gostado de Elias.

²¹³ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007).

²¹⁴ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), pp. 1-5. Publicado em 1872.

²¹⁵ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), p. 7.

Sabia que seu pai não deixaria que o rapaz dela se aproximasse. Combinou com sua velha escrava Joana, que havia sido sua ama-de-leite, de ir às festas relativas ao Sete de Setembro para ver Elias. Desta forma, seu pai não desconfiaria de seus sentimentos pelo cavaleiro. Não tinha jeito de o Major, com o posto que possuía na Guarda Nacional e o conseqüente prestígio do qual gozava naquela região, deixar de ir às comemorações pela Independência do Brasil.

No início da cavalhada, Elias sofreu uma queda do cavalo. Lúcia desmaiou ao ver a cena. Em seguida, após convencer os demais cavaleiros de que já havia se recuperado fisicamente, montou novamente o mesmo cavalo bravo. “Passou entre os postes” onde havia uma “argolinha”. Ela havia “desaparecido do cordão” que unia os dois postes. O cavaleiro que retirasse a argola seria declarado o vencedor da competição.

Como é de estilo, dois cavaleiros vieram escoltá-lo, e ele, ao som de aplausos, músicas e foguetes, dirigiu-se ao palanque de Lúcia. Esta, com o mais amável dos sorrisos nos lábios e com a mão trêmula de emoção, como costume, atou-lhe na ponta da lança um molho de largas e compridas fitas, e ele volteou de novo a arena a toque de música e estouros de fogos de artifício. Era o herói da festa.

Após as festas, o herói voltou a ser um homem pobre. Mas não deixou de ir um dia se quer à casa do Major, que ainda demoraria um pouco para voltar a sua fazenda. Via Lúcia todos os dias. O Major não desconfiara, em um primeiro momento, dos sentimentos de Elias. Este lhe havia sido muito bem recomendado por pessoas importantes de Uberaba para participar da cavalhada. Logo, Elias foi convidado a ser secretário particular do Major, que “aproveitara” a sua boa letra para as correspondências relativas ao seu cargo de polícia.

Depois de muito relutar, Lúcia foi ao lago onde costurava junto às escravas de seu pai, que para lá iam lavar roupas. A moça sentia certo medo do que poderia acontecer caso encontrasse com Elias. Isso acabou ocorrendo, com o jovem se declarando para ela, que lhe deu uma flor que estava em seus longos cabelos.

Os encontros entre ambos, bem como seus olhares cruzados e os rubores de Lúcia, fizeram com que mesmo alguém tão pouco atento quanto o Major percebesse a situação. Deu, então, um jeito de despedir Elias, com educação, de sua fazenda. Depois de lhe ocupar com mais trabalho do que o de costume, bem como de viagens, disse que Elias era uma pessoa com “muitos estudos e habilidades”, e que estava sendo “perdido ali no trabalho em uma roça”. Acreditava que “em qualquer região que se estabelecesse

poderia ganhar dinheiro e posição”.²¹⁶ Elias então se foi, triste por ser pobre. Lúcia também ficou sentindo a sua falta.

Elias confiava muito em Simão,

um velho e magro, mas robusto e bem constituído, de cor bronzeada, e que parecia ser de raça mista de índio e africano. Desde menino fora camarada do pai de Elias, ao qual sempre servira com a maior dedicação e lealdade. O pai de Elias também o estimava e queria como a um verdadeiro amigo, e tendo falecido há quatro ou cinco anos sem poder deixar àquele seu único filho outra herança mais do que uma excelente educação, que infelizmente não pôde concluir, em seus últimos momentos rogou ao velho caboclo, que acompanhasse sempre, que nunca abandonasse seu filho, que ficava com 17 a 18 anos de idade. Não era preciso que o velho o rogasse; Simão nunca abandonaria o jovem patrão, a quem na infância carregara nos braços e a quem votava afeição de pai.

Simão era garimpeiro mestre, muito conhecedor de terrenos diamantinos, de que tinha adquirido grande prática na Diamantina, de onde seu defunto patrão e ele mesmo eram naturais, e onde tinham residido nos primeiros tempos de sua vida.

Simão era verdadeiramente um habilíssimo garimpeiro, e parecia que farejava o diamante; mas, infelizmente para o seu jovem amo, para quem somente trabalhava, e para quem desejaria descobrir um tesouro, a sua grande habilidade tinha ficado sempre em falta, o que sumamente o afligia; mas nem assim desesperava.²¹⁷

Mas Elias acabou deixando Simão por um tempo. Aceitou o convite de um “desconhecido baiano” para garimpar em lavras de diamante supostamente descobertas em Sincorá, localizada na província da Bahia. Conseguiu enriquecer trabalhando também como uma espécie de secretário do misterioso comerciante baiano de diamantes. Seu objetivo era voltar rico e conquistar a autorização do Major para casar com Lúcia. Ela sabia disso. Mas o que ele não sabia era que as notas que havia trazido da Bahia, referentes ao pagamento pelos seus serviços e pelos diamantes que vendera independente daquele comerciante, eram falsas. Naqueles meses, havia ocorrido uma grande falsificação de moeda no Império, fato sabido por vários jornais da Corte, e que vinha mobilizando a polícia. Mas Elias, em Sincorá, não havia tomado conhecimento disso.

No dia que voltou para o município mineiro de Bagagem, para onde o Major havia se mudado, para reencontrar Lúcia, ao fazer uma compra em um comércio local, soube da falsidade das notas. Estava, novamente, depois de grande esforço, pobre. Em seguida, soube que Lúcia estava de casamento marcado com um comerciante baiano de diamantes, chamado Leonel. Leonel, “moço jovem, bonito, rico e simpático”, havia chegado há pouco em Bagagem no intuito de continuar com sua atividade lucrativa.

²¹⁶ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), p. 17.

²¹⁷ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), p. 20.

Elias fora à casa do Major, ao ver a festança que lá estava ocorrendo, para encontrar Lúcia. Soube, então, que seu futuro marido era o tal “comerciante baiano” que havia lhe enganado com as notas falsas em Sincorá. Denunciou-o publicamente, ao Major e à Lúcia, pegando-o pelo colarinho, dando-lhe um tapa e desferindo-lhe um corte com punhal no rosto. Fora preso, uma vez que ninguém havia dado crédito àquela denúncia.

Ao ser solto colocou-se no caminho das lavras, para tentar encontrar àquelas que Simão tanto dizia existirem. Resolveu que deveria voltar e tentar provar que estava certo, e encontrar Lúcia. Quando chegou à casa do Major, este, à porta, flagrou a prisão de Leonel, efetuada por um policial. A acusação era a de falsificação de moeda. Elias conseguiu, assim, provar a sua versão dos fatos.

Elias não sabia que Lúcia somente havia aceitado o pedido de casamento do moedeiro falso para ajudar seu pai, que estava falido. Por isso, sentia-se traído. Resolveu, então, recolher-se nas lavras, novamente, desta vez sem a companhia de seu escravo Simão. Recolheu-se em um ranchinho e, ao adoecer, fora cuidado por uma “velha parda”, sua conhecida de Uberaba. Os medicamentos que trazia consigo ajudaram, uma vez que não quisera que ela fosse à Bagagem chamar-lhe um médico. Estava com “ressentimento do povo de lá”.

Certo dia, quando melhorou, soube que o Major, Lúcia, Joana, sua irmã mais nova, e suas escravas estavam morando em uma “casa pequena, escondida no mato”, na vizinhança. O Major havia ficado pobre. Retomou o contato com Lúcia que se encheu de novas esperanças ao vê-lo. Disse-lhe que havia de procurar as tais lavras tão faladas por Simão, e que voltaria para casar com ela assim que ficasse rico.

Trabalhou por seis meses, contratou homens, mas não conseguiu encontrar diamante algum. Abandonou o trabalho e, neste dia, recebeu um bilhete de Lúcia pelas mãos de um comerciante amigo. Mais uma vez, havia um pretendente supostamente mais endinheirado do que ele. Se Elias não voltasse logo, Lúcia avisava que não teria outra escolha a não ser casar-se com aquele moço. Escreveu, então, sob grande desânimo, uma carta de despedida da qual decidiu ser o portador. Havia escrito que desistiria de Lúcia, de uma vez por todas.

Quando se pôs a caminho do seu destino,

em certa altura ouviu uns gemidos abafados que pareciam sair de dentro de uma miserável choupana, quase escondida entre a capoeira, que se avistava a uns cinquenta passos da estrada, quase à beira do rio. Parou e escutou por alguns

instantes; os gemidos continuaram. Não podia haver dúvida; era algum desgraçado que sofria, e morria talvez à míngua e à fome naquele miserável casebre.²¹⁸

Chegou à janela do casebre, quando, de repente,

a cara encarquilhada de uma velhinha de aspecto repulsivo e sinistro: seus olhos grandes e redondos, o olhar frouxo mas lóbrego e carregado, o nariz adunco e largo sobreposto às faces engelhadas, cabelo curto e eriçado em forma de topete davam-lhe a aparência de uma verdadeira coruja, aninhada naquele pardieiro. Elias quase teve medo, e se não fosse dia claro teria acreditado na existência de bruxas.²¹⁹

Disse-lhe que queria ver a pessoa que estava gemendo, fato que ela vetou peremptoriamente. Afirmou-lhe, insistindo, que “entendia alguma coisa de medicina”. Não adiantou muita coisa, pois a senhora lhe disse que “o médico que trata dele não quer que receba visita nenhuma, nem fale com ninguém”. Mas quem gemia disse: “Quem está aí na porta entre cá por caridade; não faça caso do que ela está dizendo; por caridade! . . . Pelas cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo! Entre. . . Entre. . . Quanto antes.” Elias resolveu derrubar a porta, que logo cedeu, e, sob os xingamentos da velha senhora, viu “naquela espelunca escura e úmida, sobre um imundo colchão de palha, estava estirado um velho caboclo, esquelético e macilento, arquejando convulsivamente e entregue aos mais dolorosos sofrimentos. Espetada à parede, junto à cabeceira, uma negra candeia de ferro lhe dava sobre o rosto bronzeado um lúgubre clarão amarelento”.

Logo reconheceu aquela pessoa, exclamando: “És tudo meu pobre Simão!”. Irritada pelo fato de os dois já se conhecerem, a velha senhora saiu irritada, dizendo para que Elias lá ficasse e cuidasse do velho. Desconfiado, Elias foi dar uma olhada fora da cabana e viu a velha senhora escutando toda a sua conversa com Simão. Ao ser flagrada, foi-se, finalmente, embora bradando: “Mau fim tenhas tu, velho feiticeiro, e a teu louco patrão, rosnava a velha. É esse o pagamento que me dás de te ter agüentado até aqui com toda a paciência! . . .”. No que Elias respondeu: “Cala-te, velha bruxa! . . . Se te encontrar aqui mais a espreitar e escutar, atiro-te com um pau a vontade de voltar mais cá”.

Após a partida de Elias, Simão se ateu a procurar lavras que pudessem fazer de seu “patrão” um homem rico. Disse a Elias que seu pai, quando morreu, havia deixado a

²¹⁸ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), pp. 68-69.

²¹⁹ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), p. 70.

ele a incumbência de cuidar de seu filho. Por isso, não poderia “morrer deixando o rapaz desamparado”. Elias, então, quis saber de Simão como havia parado ali nas mãos daquelas duas mulheres. Simão explicou que há um mês havia caído “entrevado sem poder se mover”. Assim, “meteu-se” naquele “ranchinho” “onde sempre” tinha “morado”. Sozinho e sem ter quem lhe tratasse, aceitou a ajuda daquela “velha, sua única vizinha”. Caso não tivesse aceitado, haveria morrido de fome. E continuou:

O povo daqui, vendo-me assim andar arredado e sozinho e sempre a garimpar pelos matos, tinha tomado cisma comigo e andava dizendo que eu era feiticeiro, tinha parte com o diabo, e que neste meu ranchinho eu tinha arrobos de diamante enterrado. A velha que dava ouvido a estas coisas, e tentada pelo demônio, veio um dia dar busca em meu pescoço, enquanto eu estava dormindo. . . Eu logo acordei e bem o percebi; mas ela já tinha descoberto o negócio. . . Foi a minha perdição. . . Ninguém mais entrou aqui senão ela e uma sua comadre, tão boa como ela, Deus a perdoe! Que faz as suas vezes e me fica de sentinela, quando a outra tem precisão de sair. Assim há mais de um mês estou aqui no fundo desta cama. . . Elas não me deixam sozinho um instante e não vejo outras caras senão as delas. . . O certo é que cada vez vou a pior e desconfio. . . Mas, ah! Patrão, por alma do defunto patrão velho, não vá dizer a ninguém nem faça mal a essas desgraçadas.²²⁰

O velho escravo revelou onde se encontravam os diamantes. Logo ao revelar essa informação ao seu “patrão”, Simão suspirou e faleceu. Após ter enriquecido com a venda dos diamantes, Elias voltou à pobre casa do Major ainda com tempo de convencê-lo de lhe dar a mão de Lúcia em casamento – o que acabou ocorrendo.

4.3 – As Vítimas-Algozes, de Joaquim Manoel de Macedo²²¹

Não há fazendeiro prudente ou ajuizado que tolere dentro de sua fazenda a prática da feitiçaria: algum, e tem havido exemplos, que apadrinhou essa brutal impostura, foi desgraçado infecto dessa louca superstição e acabou dela vítima. As casas do escandaloso culto do feitiço, ou dos *candombes* isolam-se instintivamente, escapam as mais das vezes à ação dos proprietários de terras, encantonando-se em lugar ou refúgio independente, que só receia a perseguição da polícia, a qual somente se lembra da sua existência se o candombeiro é emancipado, ou livre, e como tal pode votar em eleições: fora desta hipótese, o candombeiro faz prática de feitiçaria, e a polícia dorme sem jamais sonhar com essa entidade malvada.²²²

Pai Raiol poderia ser um desses feiticeiros, um exemplo narrado na segunda das três histórias que compõem *As Vítimas-Algozes*, de Joaquim Manuel de Macedo. A

²²⁰ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007), p. 73.

²²¹ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007). Publicado em 1869.

²²² <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 39.

narrativa intitula-se “Pai-Raiol, O Feiticeiro”, e trata de uma família de um senhor de escravos e alguns de seus escravos, todos moradores em uma fazenda.

Paulo Borges era um rico fazendeiro fluminense, com 46 anos de idade. Era homem que desejava “quintuplicar seus capitais”, e fazia de tudo para isso – presidindo, por exemplo, “o governo e a disciplina na fazenda”, “trabalhando sempre e gastando pouco”. Havia casado há seis anos com Teresa, “mulher simples afeita à vida na fazenda, que tratava da direção da dispensa, da enfermaria, e da grosseira rouparia dos escravos.” Tiveram dois filhos, nesses seis primeiros anos de casamento.

Paulo Borges comprava escravos e máquina para lucrar mais, e sua mulher participava desse processo. No último lote de escravos, Teresa olhou para aquele que viria a ser Pai Raiol e disse ao marido: “Que má cara tem esse negro”. Mesmo assim, o marido adquiriu o escravo.

Mas quem era ele? Era um escravo que, contando Paulo Borges, já estava em seu quinto senhor. Havia nascido na África, tinha 36 anos de idade, com

baixa estatura, tinha o corpo exageradamente maior que as pernas; a cabeça grande, os olhos vesgos, mas brilhantes e impossíveis de se resistir à fixidade do seu olhar pela impressão incômoda do estrabismo duplo, e por não sabermos que fluíção de magnetismo infernal; quanto ao mais, mostrava os caracteres físicos da sua raça; trazia porém nas faces cicatrizes vultuosas de sarjaduras recebidas na infância: um golpe de azorrague lhe partira pelo meio o lábio superior, e a fenda resultante deixara a descoberto dois dentes brancos, alvejantes, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores; sua boca era pois como mal fechada por três lábios; dois superiores e completamente separados, e um inferior perfeito: o rir aliás muito raro desse negro era hediondo por semelhante deformidade; a barda retorcida e pobre que ele tinha mal crescida no queixo, como erva mesquinha em solo árido, em vez de ornar afeitava-lhe o semblante; uma de suas orelhas perdera o terço da concha na parte superior cortada irregularmente em violência de castigo ou em furor de desordem; e finalmente braços longos prendendo-se a mãos descomunais que desciam à altura dos joelhos completavam-lhe o aspecto repugnante da figura mais antipática.²²³

Como dissemos, Pai-Raiol fora vendido três vezes por vários motivos que lhe forneciam “má-reputação”: “furtos que incorrigivelmente praticava, e por suspeita de propinação de veneno a uma escrava que resistira a seus desejos impetuosos, e em breve morrera subitamente logo depois de aceitar e beber um copo de aguardente que ele lhe oferecera à porta de sua senzala”. Havia resistido aos mais terríveis castigos e “à solidão no tronco”. Um dos motivos de ter sido recentemente castigado foi sua ida “reincidente

²²³ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 44.

e teimosa nos *candombes* de uma negra liberta e famosa feiticeira”. Mas Pai-Raiol havia, também recentemente, mudado seu comportamento por causa dos “seus felizes amores com a crioula Esméria, que com ele convivia e o dominava”. Sabendo disso, como várias pessoas naquela região, Paulo Borges arrematou Esméria no lote de vinte escravos no qual também estava Pai Raiol.

Teresa e seu marido estavam cientes dessa relação, e também das habilidades domésticas de Esméria. Por isso, decidiram que ela trabalharia nos serviços da casa, com Teresa, sem que isso importunasse sua relação com Pai Raiol. Viram, pouco tempo depois, que haviam acertado na escolha, pois Esméria era “carinhosa e paciente com as crianças”. A escrava não bebia aguardente e nem fumava cachimbo, mas “compensação era possessa do demônio da luxúria”. “Amava os amantes de sua raça, preferia-os a todos os outros; mas em sua vaidade descomunal e egoísta envergonhava-se deles, desejava sepultá-los ignotos no mistério de suas noites escandalosas; tomava precauções, imaginava ridículos e impossíveis segredos, e aspirava à fortuna do amor, da posse, da paixão delirante de um homem livre e rico.”²²⁴

Mas os senhores haviam cometido um engano. Era Pai Raiol que dominava Esméria, e não ela quem o dominava. Não mais tinha com ele relação de amor alguma, mas sim de medo. “Sempre em tom de voz respeitosa, e quando o via perto, acudia-lhe ao chamado, obedecia-lhe ao aceno, e executava pronta e como escrava a ordem que ela interpretava cintilando desconcertada nos olhos vesgos.” Sempre fora “infiel” ao amante, o que ele ouvia dos demais escravos da senzala. Mas ela,

com toda sua viveza acreditava nos prodígios do feitiço, e considerava aquele africano abalizado feiticeiro; durante sua mais freqüente ligação com ele, pudera ser testemunha de sinistros processos de feitiçaria pelos quais o mal, o dano premeditado se realizava infalível; vira em escondido depósito folhas secas, raízes, pós, penas negras, garras de abutres, ossos humanos e cem outros objetos de misteriosas e sempre maléficas propriedades, quando a ciência do feitiço os combinava.²²⁵

Paulo Borges admirava a disposição e a habilidade para os trabalhos, demonstradas por Pai Raiol. O que ele não sabia era que tudo isso era motivado pela raiva que o “feiticeiro” nutria pelos senhores. Em momento algum “demonstrava amar o

²²⁴ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 45.

²²⁵ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 46.

senhor”. Também “desprezava” os outros escravos. Depois do serviço, recolhia-se em sua “senzala”, distante das demais parceiras. Ele cogitava quais eram os “meios mais eficazes para satisfazer esse ódio” – “a senzala do escravo ameaçava, como sempre, a casa do senhor”. Nos domingos e nos dias santos passava rapidamente pela “venda para prover-se de aguardente e fumo”. “Depois pedia em casa a sua ração e internava-se nas florestas, ou divagava pelos matos novos, e recolhia-se à noite.” Lá, só Esméria sabia o que ele ia fazer: “colher folhas, frutos e raízes que bem conhece, e brincar com as cobras venenosas, porque é delas o rei”. Afinal, segundo o narrador, “Pai-Raiol se armava, preparava e enriquecia o seu arsenal: o feiticeiro não passa de envenenador; é o assassino charlatão. Sobre o misantropo negro pesava a fama antiga de feiticeiro; mas nas vizinhanças da fazenda de Paulo Borges havia uma casa de candombes ou de cultos de feitiçaria e o Pai-Raiol nunca se lembrara de visitá-la”.²²⁶

Paulo Borges não dava crédito às feitiçarias e nem ao fato de supostamente Pai Raiol ser um “feiticeiro”, como diziam e acusavam as pessoas da região, e não somente aqueles que viviam na sua fazenda. E, como dissemos, ele admirava a presteza do escravo em seu trabalho de tamanha medida que o designara, por duas vezes, “para feitorar seus parceiros” – o que ele fazia com “severidade”.

Pai Raiol “nutria rancor” por sua senhora pelo comentário que fizera logo em sua chegada, e fazia o mesmo por seus dois filhos, Luís, de quatro anos, e Inês, de dois, porque ambos tinham manifestado terem medo dele. Isso ocorreu na primeira vez que o viram.

Durante seis meses, Pai Raiol ficou “estudando” a vida na fazenda. Depois, a mesma começou a passar por infortúnios: morte de animais, incêndio noturno no canavial e ervas arrebetando o solo. Para acabar com tudo isso, o escravo ofereceu ao senhor um punhado de “ervas” como exemplo do que estava causando as mortes dos animais e o estrago do solo. Depois de tirá-la de toda a fazenda, as coisas voltaram ao seu lugar.

Três meses depois, Teresa deu à luz a mais um menino. Esméria cuidava das outras duas crianças, enquanto outra escrava cuidava do recém-nascido. Ele era amamentado pela mãe, e não por alguma das escravas.

Ao observar de longe estas cenas, e ao saber que as estratégias de Esméria para conquistar o “desejo e o amor físico de seu senhor” não davam resultado, Pai Raiol fez

²²⁶ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 47.

algumas sugestões à escrava que encontrava quase que diariamente em sua senzala. Disse-lhe que, se queria chegar ao seu objetivo, deveria se insinuar ao senhor. Para isso, seria necessário ficar mais com o novo filho no colo, aproveitando o olhar do senhor e desviá-lo para seu corpo. E foi o que ocorreu. Esméria rapidamente conquistou o “amor físico” de Paulo Borges. Sua “extravagância de um dia tornou-se o vício, primeiro de muitos, depois de quase todos os dias”. Assim, “o senhor passou a ser escravo de sua escrava”.

Teresa não tardou a suspeitar do “adultério”. Esméria provocou o flagrante, deixando a senhora “com lágrimas de raiva e palavras roucas”, e o senhor “perturbado e abatido”. A escrava “ficou fria, indiferente” aos sentimentos de ambos, e “satisfeita” por sua conquista.²²⁷

A senhora pensou em se matar mas, por seus três filhos, não o fez. Resolveu que era “viúva”, que não tinha mais marido, e passou a viver em outro cômodo da casa, alimentando-se do essencial, desprezando a escrava e cuidando de seus filhos. Paulo Borges, mesmo lembrando dos tempos felizes de casado e dos três filhos, continuou a “entregar-se à escrava, indo à sua senzala durante o dia, e aos olhos de todos”.

Pai Raiol ainda agia não-satisfeito com o resultado de tudo aquilo que havia planejado. Queria mais. Por isso, disse para Esméria que ela deveria fazer ciúmes ao seu senhor, informando-lhe que outros escravos, fora Pai Raiol, iam lhe procurar de noite em sua senzala. Além disso, deveria voltar para a casa da fazenda, para “tornar-se senhora”. A estratégia adotada fora pedir para o senhor “vendê-la” para um de seus “ex-senhores moços”, pois agora ela “não trabalhava, vivia como forra”. Depois de um áspero diálogo com o senhor, “Esméria entrou pela porta da cozinha da casa da família de Paulo Borges, e teve ali quarto separado e distinto do dormitório das outras escravas internas”.²²⁸

Teresa insistiu e o marido lhe concedeu morar em um sítio próximo à fazenda. Nos dias subseqüentes, a casa entrou em desgoverno: “furtos aos armazéns e elevação das despesas”. Na solidão, em poucos dias Teresa caiu enferma. O marido tratou de chamar “o famoso curandeiro, um ex-enfermeiro, chamado *doutor* Bonifácio”. De nada adiantou. Pouco antes de morrer, disse ao marido: “morro envenenada por Esméria”.

²²⁷ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 57.

²²⁸ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 65.

Novamente, Pai Raiol queria mais do que já havia conseguido sobre a vida de seu senhor. Queria, e disse isso à escrava, que ela matasse os três filhos do senhor e, depois, tivesse um filho com ele. Mas Esméria vislumbrava a possibilidade de, finalmente, se livrar do poder que o “feiticeiro” exercia sobre ela. Quando voltou para casa pensativa se deparou com outro escravo, que havia observado seu encontro com Pai Raiol. Esse escravo era conhecido na fazenda por “tio Alberto”.

O tio Alberto representava o contraste mais completo do Pai-Raiol: era um escravo africano de trinta anos de idade, e de alta estatura; tinha fronte elevada, os olhos grandes e brilhantes, a cor preta um pouco luzidia, os dentes brancos e perfeitos, largas espáduas, grossos e bem torneados braços possantes e formas justamente proporcionais: era bonito para a sua raça, um Hércules negro em suma. Esméria tivera sempre na fazenda muita predileção pelo tio Alberto; este, porém, se mostrava erradio e esquivo desde que se haviam tornado ostensivas as relações do senhor com a escrava.

Tio Alberto lhe disse que, “por maldade”, Pai Raiol matara sua “cachorrinha coelheira” e que disso queria se “vingar, mas não com o açoitado do senhor”. Mas a escrava conseguiu que ele se acalmasse e esperasse mais um pouco para que eles combinassem um plano em comum para se livrarem do “feiticeiro”.

Em pouco tempo, ela pariu um filho de Paulo Borges, seguida da morte do filho mais novo do senhor. Pai Raiol dizia que os outros dois deveriam morrer, tal como o senhor, para que Esméria, ao herdar toda a sua fortuna, o torna-se “forro” para que ele também ficasse rico. Esse era o seu plano. Mas ela desconfiava que o “feiticeiro” não “perdoaria o sangue do senhor em seu filho” e possivelmente tentaria matar essa criança.

Dias depois, os dois outros filhos de Paulo Borges com Teresa, com mais cinco “crioulinhos” ingeriram alimento envenenado. Tirando somente dois dos “crioulinhos”, as crianças faleceram logo ao amanhecer.

Esméria experimentou raízes dadas por Pai Raiol para matar seu senhor e em dias ele caíra em sono profundo. Ficava acordado durante poucas horas do dia, e voltava a dormir. A escrava aumentava as doses. Enquanto isso, Tio Alberto perseguia Pai Raiol, observando suas ações, mesmo com uma escrava tendo-lhe avisado que “o feiticeiro havia dito que lhe poria *feitiço*”. Mesmo assim, “matou o gato preto de Pai Raiol diante dos outros escravos”. Sabia também que o “feiticeiro” tinha conhecimento de que estava sendo observado.

Um dia, de modo repentino, Paulo Borges saiu a cavalo, voltando quase de noite com duas cartas de alforria e seu testamento: eram as de Esméria e de seu filho. No outro documento estava a herança que deixaria para ambos.

Em outro dia, encontrou a escrava Lourença, de 80 anos de idade, na estrada. Disse ao senhor que havia apanhado muito de Esméria, que fiscalizava o trabalho dos escravos com rigor, e escapara momentaneamente dos mesmos para perto da estrada. Ao encontrá-lo, sozinha, não resistiu e contou sobre os venenos que Esméria estava colocando em sua comida, diariamente, e que o estavam deixando sonolento. Em um primeiro momento, Paulo Borges não acreditou – embora um lavrador pobre já houvesse lhe sugerido trocar de cozinheira, sem saber que a esposa-escrava era quem cuidava de sua comida. Lourença, como forma de provar o que dizia, e se vingar dos castigos aplicados por Esméria, sugeriu que o senhor fingisse tomar o café da noite e que, depois, seguisse a escrava para ver onde é que sua esposa-escrava ia quando ele estava dormindo por horas.

No dia seguinte, Esméria colocou duas raízes, e não uma, no café do senhor. Isso foi às oito e meia da noite. À meia-noite, Lourença acordou seu senhor, que não havia tomado o café, dizendo-lhe que se quisesse saber onde é que Esméria estava era só ir à “senzala de Pai Raiol”.

Esméria havia combinado com Tio Alberto de que naquele dia ele mataria Pai Raiol. Para isso, deveria ficar a postos na porta da senzala do “feiticeiro” e, ao seu sinal, entraria para matá-lo. Assim a cena era a seguinte: Paulo Borges e Lourença nos fundos da senzala de Pai Raiol, tentando escutar o que estava sendo conversado entre ele e Esméria e, sem vê-los e ser visto por eles, Tio Alberto encontrava-se na parte da frente da senzala.

Quando Pai Raiol afirmou que mataria Tio Alberto, este arrombou a porta e os dois lutaram fora da senzala. Ambos disputavam o machado que o “feiticeiro” manejava. Quando conseguiu pegá-lo, Tio Alberto jogou-o em um desfiladeiro, tal como uma faca que carregava. Queria lutar “braço com braço”. Nesse instante, viu a fuga desesperada de Esméria e resolveu fazer uma força maior ainda para acabar logo com aquilo tudo. Tio Alberto caiu sobre o corpo de Pai Raiol e cravou-lhe as unhas no pescoço. Largou-o, agonizante, no chão. Ergueu seu corpo sobre sua cabeça e jogou-o no desfiladeiro. Paulo Borges e Lourença observaram tudo, agachados.

O eco do baque do corpo do Pai-Raiol, que tombando de ponta de rocha em ponta de rocha caíra sem dúvida despedaçado no rio que corria embaixo por entre pedras escalavradas, completou a vingança terrível de Alberto, que enxugando com a manga da camisa o sangue que lhe saía do pescoço ferido, retirava-se ofegante para sua senzala, quando o feitor e alguns escravos que chegavam, o cercaram e prenderam.²²⁹

Paulo Borges e a velha escrava se ergueram e o senhor mandou prender Esméria por ter sido “cúmplice de Pai Raiol”. Por fim, afirmou diante de todos os presentes: “Soltem esse negro, que salvou-me do meu assassino: amanhã eu lhe darei carta de liberdade”.

4.4 – *A Carne*, de Júlio Ribeiro²³⁰

Helena, ou Lenita, era filha órfã de mãe e pai rico do Rio de Janeiro. Lopes Matoso, seu pai, também havia ficado órfão e herdado a fortuna de seus pais. Havia sido criado por um tutor, o coronel Barbosa, muito amigo de sua família, que o fez continuar e terminar os estudos e se formar em direito. Quando Lopes Matoso faleceu, este mesmo amigo recebeu sua filha em sua fazenda para que a moça pudesse se recuperar da perda do pai.

Lenita estava com 24 anos de idade. Seu pai havia tido muito cuidado com sua instrução: “leitura escrita, gramática, aritmética, álgebra, geometria, geografia, história, francês, espanhol, natação, equitação, ginástica, música, ciências; estudou o italiano, o alemão, o inglês, o latim, o grego; fez cursos muito completos de matemáticas, de ciências físicas, e não se conservou estranha às mais complexas ciências sociológicas”.²³¹ Nos bailes, a moça não se interessava por nenhum dos homens galanteadores que dela se aproximava, admirando não somente sua educação, mas também sua beleza. Com a súbita morte do pai, escreveu ao coronel Barbosa pedindo para passar um tempo em sua fazenda, no que ele consentiu de pronto.

Era uma fazenda onde se plantava café para exportação, e o coronel Barbosa era um próspero fazendeiro, com bons lucros e grande quantidade de escravos. Em algumas noites ele sofria de graves crises de reumatismo. Sua esposa era adoentada e quase surda. Tinha um filho chamado Manuel Barbosa, de apelido Manduca, o qual era

²²⁹ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007), p. 85.

²³⁰ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007). Publicado em 1888.

²³¹ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 2.

divorciado e gostava de viajar pelas matas do Brasil a fim de conhecer diversos espécimes da fauna e da flora do país. O rapaz já havia morado na Europa e, tal como Lenita, possuía instrução cuidadosa e diversificada. No momento da chegada de Lenita à fazenda, “estava há meses caçando no Paranapanema”.

Desde a sua chegada na fazenda, Lenita sofria desejos carnisais, tendo delírios com homens atléticos, “apolíneos”, sonhos noturnos dos quais acordava suando, desmaios que faziam o coronel Barbosa chamar o médico de confiança da família para diagnosticá-la. “Tinha ímpetos de comer de beijos as formas masculinas estereotipadas. Queria abraçar-se, queria confundir-se com elas”. Não era doença alguma, no final das contas, eram “indisposições”. Esses sonhos e delírios haviam sido, a partir de certo momento, alimentados pela descrição que o coronel fez de seu filho. “Figurava-o em uma virilidade robusta que, se já não era mocidade, ainda não era velhice; emprestava-lhe uma plástica fortíssima, atlética, a do torso do Belvedere; dava-lhe uns olhos negros, imperiosos, profundos, dominadores”.

Quando o conheceu, confirmou seus desejos. O espanto provocado por sua chegada, a caráter das caçadas nas matas e molhado pela intensa chuva que caía, deu lugar ao interesse imediato e à fascinação. Ao longo dos meses foram se aproximando, conversando sobre seus interesses, os estudos, a botânica, as línguas que ambos conheciam. Acreditava que o moço era “casto”. Certo dia, a mando do pai, Manduca teve que ir à Santos para resolver negócios, e Lenita sentiu saudades enormes, não conseguindo dormir. Acompanhou a escrava na arrumação do quarto do moço, e sentiu o cheiro de suas roupas íntimas e de cama. “O cheiro humano masculino que respirara na travesseira de Barbosa fora realmente um veneno para os seus nervos. Sentia-se de novo presa do mal-estar do histerismo antigo. Tinha anseios, tinha desejos, mais anseios, desejos acentuados, visando ao objetivo certo. Ela ansiava por Barbosa. Ela desejava Barbosa.” Manduca voltou mais cedo do que o esperado, pegando a moça de susto, e voltando a viver o dia-a-dia da paixão que sentiam um pelo outro naquela fazenda.

Certo dia, uma escrava chamara a todos para acudir a outra, chamada Maria Bugra, que estava muito doente. Manduca examinou a escrava, e viu que sofria dos efeitos de misturas de ervas daquela região, e que isso realmente a levaria à morte. Disseram-lhe que, dentre os alimentos que a escrava havia ingerido estava um tanto de café que “Joaquim Cambinda mandara de sua senzala”. Manduca disse, após um exame

mais profundo, que Maria Bugra Morria “do que têm morrido vários escravos aqui na fazenda”, morria “envenenada”.

Joaquim Cambinda era um

escravo octogenário, inútil para o trabalho, estava sozinho, sentado em um cepo, ao pé de um fogo de lenha de peroba, no paiol velho abandonado, que a rogo seu lhe fora concedido para morada. Era horroroso esse preto: calvo, beijudo, maxilares enormes, com as escleróticas amarelas, raiadas de laivos sangüíneos, a destacarem-se na pele muito preta. Curvado pela idade, tardo, trôpego, quando se erguia e, envolto na sua coberta de lã parda, dava alguns passos, semelhava uma hiena fusca, vagarosa, covarde, feroz, repelente. Tinha as mãos secas, aduncas; os dedos dos pés reviravam-se-lhe para dentro, desenhados, medonhos.²³²

E onde morava, naquela fazenda, esse escravo? Era em um “paiol velho”, no qual recebia a visita de escravos. Uma vez, quando estes haviam recebido um dia de folga do coronel por terem terminado o serviço antes do previsto, e festejavam dançando e cantando, o velho escravo recebeu “uma negra ainda moça, magra, baixinha, de olhos fundos, olhar febril. Estava vestida de cores muito espantadas, saia amarela, casaco vermelho. Tomou a bênção a Joaquim Cambinda, e foi sentar-se em silêncio junto do fogo”. Em seguida, vieram outros escravos. “Entravam, davam louvado ao velho, e, silenciosos, acomodavam-se sobre cepos, ao pé do fogo: ao todo dez.” Joaquim Cambinda pediu “àquela negra” que fechasse a porta, e foi prontamente atendido. “Reinou silêncio por largo espaço. Fora se ouvia o coro retumbando na noite: Eh! Pomba! eh!”.

Em seguida, Cambinda

acendera um cachimbo de longo canudo, e fumava tranqüilo, sem parecer dar fé dos circunstantes. Cerca de meia hora levou absorto, com os olhos cerrados meditando, cochilando, a puxar fumaças, morosamente, preguiçosamente. Quando se consumiu o carregado do cachimbo, sacudiu as cinzas, bateu-o bem, cuidadosamente, soprou-lhe o canudo, encostou-o à parede. Ergueu-se e, lento, titubeante, monstruoso, caminhou para o oratório, chegou, abriu-lhe as folhas da porta de par em par, tirou para fora duas velas de cera que estavam dentro, em castiçais de latão, riscou fósforos, acendeu-as, iluminou o interior do nicho, revestido de papel de prata, mareado.

Dois eram os divos desse mesquinho e sórdido laranjo: um São Miguel de gesso, cambuto, retaco, muito feio, muito pintado de excretos de moscas; e um manipaço, tecido inteirinho de cordas finíssimas de embira, hediondo, pavoroso, mas admirável pelos detalhes anatômicos, estupendo como obra de paciência. Os negros ergueram-se todos, reverentes.

²³² <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 39.

Joaquim Cambinda disse para um daqueles escravos que era importante “pertencer à irmandade de São Miguel das Almas, mas que também era perigoso”. Achava que “quem não tinha peito não tomava mandinga”, e que “o branco queria, por força, saber o segredo dos irmãos de São Miguel”. Esse era o motivo de o surrarem tanto. Mas ele não “revelava o segredo de São Miguel”.

Depois, fez esse mesmo escravo “neófito beijar os pés de São Miguel”, bem como “os cornos do Satanás a ele sotoposto” e “as partes genitais do manipanço”. Ainda “ditou-lhe juramentos solenes, cominou-lhe penas terríveis no caso de infração”. O escravo lhe deu “dinheiro, trinta mil-réis, seis notas de cinco mil-réis, que estavam no bolso da calça, muito enleadas em um lenço de chita muito sujo”. Cambinda, então, “passou à parte doutrinária” e foi “iniciá-lo na arte terrível dos feitiços e dos contras, a dar-lhe meios de matar, de curar”. Ensinou-lhe propriedades de vários tipos de plantas:

a semente do mamoinho bravo (*Datura stramonium*), socada, macerada em aguardente, cega, enlouquece, mata dentro de poucas horas; que osso de defunto, cuja carne caiu de podre, raspado e posto em uma comida qualquer, produz amarelão incurável; que o sapo verde do mato virgem, sufocado a fogo lento, dentro de uma panela nova coberta por testo novo, morre largando uma espuma branca, com a qual, diluída em água, se produz uma hidropisia necessariamente mortal; que as folhas do jaborandi (*Pilocarpus pinnatifolius*), pisadas, reduzidas a massa, aplicadas aos sovacos, produzem suares e salivação, curam muitas moléstias; que a raiz de Guiné (*Mappa graveolens*) e a nhandirova (*Fieuillea cordifolia*) são contras poderosíssimos para todas as coisas feitas.

Ensinou, ainda, ao escravo “mais uma infinidade de superstições, medonhas umas, outras muito ridículas”:

que a mão ressequida de uma criancinha morta sem batismo é um talismã precioso para conciliar o amor; que uma lasca de pedra de ara, furtada a uma igreja, fecha o corpo, toma-o invulnerável a tiros de arma de fogo, a pontas de arma branca; que café coado com água de banho por fralda de camisa de mulher, ou por fundilho de ceroula de homem, sem lavar, capta a simpatia, amansa o gênio bravo; que corda de enforcado faz ganhar dinheiro ao jogo; que uma figa de raiz de arruda, arrancada em sexta-feira maior, é remédio soberano de quebranto, de mal de olhado; que, para inutilizar um mestre feiticeiro, para tirar-lhe o poder, é preciso surrá-lo com uma vara de fumo e quebrar-lhe na cabeça três ovos chocos.

Deu-se uma nova etapa daquele encontro com o iniciado e os outros nove escravos.

Passou a curar o neófito, fechar-lhe o corpo, a anestesiá-lo para não sentir castigos

físicos: mandou que se despisse, que se pusesse de quatro pés, como uma besta. Murmurando palavras inconexas, frases de engrimação, untou-o com uma pomada rançosa que tirou de uma latinha muito oxidada, borrifou-o com uma água de uma porunga que desprende da parede. Disse-lhe que era preciso repetir a operação em mais seis sextas-feiras, para que o encanto ficasse completo, e o corpo insensível de uma vez.²³³

Mas era preciso “provar com fatos a eficácia dos seus sortilégios”, e, por isso, chamou àquela primeira escrava a chegar ao paiol velho. Joaquim Cambinda foi ao “oratório” e de lá tirou “uma agulha de coser sacos, comprida, acerada”. Tomou o braço esquerdo da escrava e “atravessou-o de parte a parte, em vários lugares, por várias vezes, sem que resumasse uma pinga de sangue: a paciente olhava curiosa para o braço, sem dar a mínima mostra de dor”. Largou a agulha e “afastou-se um pouco”. “Baixou-se” e “fitou” a escrava “de modo particular, por sob a pálpebra, com a pupila brilhante, fixa como a de um réptil”. Ela “soltou um grande grito”, levando as mãos ao peito, exclamando: “A bola! A bola! Sufoco!”.

Caiu ao solo, “desamparada, com os olhos esbugalhados, em alvo, com a boca torta, com os membros contorcidos por convulsões tetânicas”.

Estenderam-se-lhe, inteiriçaram-se os braços, os punhos viraram-se para fora; os dedos fecharam-se, penetrando quase as unhas nas palmas das mãos; a língua estava negra e pendente, betada aqui e ali por fios de baba escumosa.

E revolia no solo, aos saltos, como uma cobra cortada aos pedaços. De súbito largou um berro entrecortado, gutural, rouco, que nada tinha de humano. Deu uma estremeção, curvou-se para trás, assumiu a forma de um bodoque retesado, quedou-se imóvel, dura, firme, em uma posição impossível: por uma parte tinha o alto da cabeça apoiado ao solo, e, por outra, os dois pés que assentavam em cheio, um pouco separados; ao todo três pontos de apoio.

Os punhos continuavam cerrados, e os braços tesos, ao longo do corpo. A rigidez era cadavérica mais ainda, marmórea, metálica.²³⁴

Joaquim Cambinda entrou em ação, novamente, sobre o corpo da escrava, com os “os assistentes aterrados”.

Com uma agilidade que desmentia o seu vagar, o seu tolhimento costumeiro, e de que ninguém o teria julgado capaz, trepou de um salto sobre essa esquisita ponte humana.

Com os olhos reluzentes; como o clarão do fogo a refletires-lhe na calva negra, polida mostrando os dentes amarelos em esgares diabólicos, ele pulava, tripudiava

²³³ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), pp. 40-41.

²³⁴ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 41.

sobre o estômago, sobre o ventre, sobre o púbis da convulsionada.

Ela não se abalava, não se mexia sob o impulso dos pés, sob a ação do peso do monstro: semelhava uma ponte de arco, feita de cantaria.

Joaquim Cambinda desceu, foi a um canto buscar um cabo de picareta, e com ele entrou a bater-lhe duro no peito, no ventre.

Os golpes sucediam-se, crebros, com um som baço, abafado, como se fossem dados em um saco de trapos.²³⁵

A escrava, “de súbito”, “recaiu no solo pesadamente”. “Inundavam-lhe o rosto grossas camarinhas de suor”. As “velas tinham sido apagadas”, e o “oratório fechado”. O ambiente “estava de novo silencioso”, com o velho escravo “sentado em um cepo, atiçando o fogo”.

Voltemos à cena da escrava envenenada, caída à espera da morte. Sobre as mortes ocorridas recentemente na fazenda, Manduca disse ao coronel:

Lembra-se da morte do Carlos, da do Chico Carreiro, da do Antônio Mulato, da Maria Baiana? Não apresentaram eles os mesmos sintomas que apresentou e está apresentando agora a Maria Bugra? Excitação violenta mas passageira, delírio, depois paralisia quase completa, face túmida, conjuntivas injetadas, olhos saltados, dilatação de pupilas, deglutição impossível, queda de pulso, esfriamento geral, incontinência de urina e de fezes? Pois tudo isso, estou convencido, é consequência da ingestão de um veneno terrível, infelizmente muito comum entre nós, a atropina.²³⁶

Ao ouvi-lo, o pai então lembrou que havia perdido

vários escravos mortos todos de uma moléstia esquisita, que apresentava invariavelmente o mesmo cortejo de sintomas. E isso começara depois de que viera Joaquim Cambinda. Esse preto, tinha-o ele recebido com outros em herança de uma tia, já velho, incapaz de trabalhar. Nunca exigira dele serviço; dera-lhe até para morar, a pedido seu, um paiol largado, independente, no fundo do terreiro. Tempos havia, morrera na fazenda um feitor branco: a viúva, lembrava-lhe bem, tinha feito um berreiro enorme, infernal, dissera que o marido sucumbira a coisa feita, acusara terminantemente a Joaquim Cambinda. Não dera ele, coronel, importância à acusação, e essa acusação ressurgia, feita agora por seu filho, homem inteligente, ilustrado, muito sisudo.²³⁷

Mesmo assim, o coronel ainda não estava convencido e queria saber por que Manduca estava convicto de que a culpa daquele assassinato era mesmo de Joaquim Cambinda. Seu filho argumentou em partes:

²³⁵ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 42.

²³⁶ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 60.

²³⁷ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 61.

Primeiro, os fatos, os envenenamentos indiscutíveis, e que só começaram de dez anos a esta parte, depois que Joaquim Cambinda veio para a fazenda: eu cá não estava, mas por informações acho-me ao corrente de tudo. Em segundo lugar a fama de mestre feiticeiro que tem ele em todo o município: várias pessoas de critério têm-se interrogado a esse respeito. Depois, surpreendi-o eu mesmo, outro dia, a secar cabeças de cobra, raízes de cicuta e de guiné, sementes de datura. E mais... Ele tinha seus agravos de Maria Bugra.²³⁸

Convencido, o coronel mandou chamar o escravo ao entardecer. Quando chegou à sala, “olhou com indiferença para a defunta, dirigiu-se ao coronel que, junto com Barbosa, aí o esperava”. Logo Manduca lhe perguntou se sabia do que Maria Bugra havia morrido, bem como Maria Baiana, Antônio, Carlos, Chico Carreiro, todos eles escravos naquela fazenda. Cambinda respondeu que não sabia de nada. “Se você não confessar tudo o que tem feito, aqui, direitinho mando-o acabar a bacalhau, seu feiticeiro do diabo!” – gritou manduca, com todos os escravos presenciando aquelas cenas, amontoados nas janelas da casa. “Ah! Sinhô! Feiticeiro, negro velho, que não tarda a ir dar contas a Deus do feijão que ele comeu!” – respondeu-lhe o escravo. Diante de nova resposta negativa Manduca, irritado, mandou pôr o escravo no tronco.

Cambinda mudou sua resposta. “Atirou ele para longe de si a coberta esfarrapada, endireitou o busto derreado, ergueu a cabeça, cerrou os punhos e encarou o coronel. Cintilavam-lhe os olhos, os beiços arregaçados deixavam ver os dentes”. O escravo afirmou: “Ah! Você quer saber, eu digo: fui eu mesmo que matei Maria Bugra, porque ela comia o meu dinheiro, e me enganava com a crioulada nova”. Também assumiu a culpa das demais mortes, explicando que matara “Maria Baiana pelo mesmo motivo de Maria Bugra. Os outros” foram “para fazer mal” ao senhor. O coronel não compreendeu tais motivos, já que Cambinda vivia a vida como se fosse “forro”, sendo que ainda lhe dava “moradia, roupa e comida”. O escravo afirmou que, apesar de o senhor ser “bom” para ele, ele era “branco, e obrigação de preto é fazer mal a branco sempre que pode”. Não havia matado somente aqueles cinco escravos, mas também “dezessete crioulinhos. Negro grande, nem se fala: Manuel Pedreiro, Tomaz, Simeão, Liberato, Gervásio, Chico Carapina, José Grande, José Pequeno, Quitéria, Jacinta, Margarida, de que é que morreram? Fui eu que matei todos”. Seu plano, explicou, era que seu senhor ficasse pobre e passasse a se “servir por suas mãos”. Não queria “matar o senhor”, mas sim “fazê-lo penar”. Afinal, disse ele: “Esse seu reumatismo, sinhô,

²³⁸ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 61.

então que é? Entrevamento de sinhá velha donde vem? E o negro deu uma gargalhada feroz”.

Manduca ordenou aos escravos que entrassem na sala: “Levem, levem daqui esta serpente! Metam-no no tronco, não quero mais vê-lo. Vai para a vila amanhã. Os negros apoderaram-se de Joaquim Cambinda, que não ofereceu resistência, rodearam-no, levaram-no a empurrões para o meio do terreiro!”

Alguns escravos “davam-lhe punhadas, outros escarravam-lhe, outros atiravam-lhe areia nos olhos”. Todos demonstraram grande revolta: “Então foi você que matou meu pai! Dizia um. Minha mãe! Bradava outro. Meus três filhinhos tão bonitos, que entraram a inchar de repente, na cabeça e na barriga, a amarelar e que morreram com as perninhas finas como pernas de rã! Lamuriou uma negra e, tomando do chão um caco de telha, bateu com ele na cara do feiticeiro.” Xingavam Cambinda veementemente: “Peste do diabo ! Coisa ruim ! Feiticeiro do inferno!”²³⁹

Os escravos não estavam certos do que iam fazer com o “feiticeiro”:

Enforque-se já este demônio! O melhor é queimar! Que se queime! Que se queime! Amarraram-no sobre uma mesa. Querosene! Tragam o querosene! Um moleque correu ao engenho, e de lá voltou com uma lata quase cheia. Um preto tomou-lha, subiu à mesa do carro, começou a despejar petróleo sobre Joaquim Cambinda. Fósforos! Fósforos! Quem tem fósforos? Perguntou o preto, depois que esvaziou a lata. Eu! Acudiu a negra que dera princípio ao motim, e estende-lhe uma caixa de fósforos. O preto saltou abaixo, tomou-a, abaixou-se, riscou um fósforo, protegeu-lhe a chama com a mão em forma de concha, encostou-o ao sapé, junto do chão.²⁴⁰

Ao final, todos os escravos assistiram o corpo do “feiticeiro” queimar.

Ergueu-se uma fumarada espessa, azul-claro por cima, cor de ferrugem por baixo; a chama cintilou em compridas línguas gulosas, lambeu, rodeou a mesa do carro, chegou ao sapé de cima e ao corpo do negro. As roupas deste, embebidas em petróleo, fizeram uma como explosão, inflamaram-se repentinamente. Ele soltou um mugido rouco, sufocado, retorceu-se frenético...

Tudo desapareceu num turbilhão crepitante de fogo e de fumo. As faúlas voavam longe, e o vento carregava a distâncias enormes as moinhas carbonizadas.

Sentia-se um cheiro acre, nauseabundo de chamusco, de gorduras fritas, de carnes sapecadas.²⁴¹

²³⁹ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 63.

²⁴⁰ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 63.

²⁴¹ <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007), p. 64.

Dias depois da morte de “Pai Joaquim”, Lenita e Manduca não se contiveram e “tiveram relações carnavais”. No dia seguinte, mais uma vez o moço deveria ir à Santos resolver negócios da família. Mas Lenita encontrou um bilhete nas coisas de Manduca com insinuações de que encontraria algumas mulheres, com as quais supostamente estaria se relacionando, naquela cidade.

Esperou sua partida e decidiu ir para São Paulo, já sabendo que esperava um filho seu. Quando Manduca voltou, não a encontrou em casa e soube da notícia por seu pai, que não sabia da intensidade da relação entre os dois; caiu doente e indisposto. Recebeu uma carta de Lenita, endereçada de São Paulo, e a leu.

Na carta, ela lhe explicava, depois de descrever a sua vida vertiginosa na cidade de São Paulo, que já estava grávida de três meses e precisava de um pai para assumir o filho dos dois. Já que ele não “estava livre”, escreveu para a Corte, e logo o dr. Mendes Maia chegou à São Paulo. Tratava-se de um bacharel em Direito, antigo pretendente de Lenita, que estava na Corte esperando por um Juizado de Direito. Era bem relacionado com o barão de Cotegipe e Samuel Macdowell, afamado político do Partido Conservador. Há pouco tempo, Lenita havia recebido do dr. Mendes Maia um pedido de casamento, e ainda não o havia respondido. Ao aceitar o pedido, ambos decidiram que pegariam o primeiro vapor para a Europa. E foi o que fizeram.

Irritado, Manduca exclamou: “rameira! Prostituta vil!” Mais à noite, quando foi tomar um banho aromatizado em uma banheira, caindo doente, e morrendo horas depois.

4.5 – *O Tronco do Ipê*, de José de Alencar²⁴²

Às margens do Rio Paraíba estava localizada a fazenda de Nossa Senhora do Boqueirão, próspera, com muitos escravos, organizada por um administrador, lá pelos anos 1850. Na década de 1870, estava mudada: “os edifícios arruinaram-se; as plantações em grande parte ao abandono morreram sufocadas pelo mato; e as terras, afinal retalhadas, foram reunidas a outras propriedades”. Na região, todos concordavam que o proprietário havia abandonado o governo de sua propriedade, e que talvez tivesse cedido aos encantos e às delícias da Corte. Os que o conheciam mais de perto diziam que havia sido uma questão de família. Mas todos acreditavam, segundo a versão de quatro beatas do lugar, que a ruína havia se dado por um “feitiço”, e, sempre que diziam

²⁴² José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, Prefácio de Gilberto Freyre, 4ª. Edição, José Olympio, 1957. Publicado em 1871.

isso apontavam para a cabana do “Pai Benedito”. Tratava-se de um “bruxo preto que havia feito pacto com o Tinhoso”, “convidando as almas dos vizinhos para dançarem embaixo do ipê um samba infernal que durava até o primeiro clarão da madrugada”.

E é a ele que se refere o título do primeiro capítulo: “O Feiticeiro”. O narrador da trama afirma que, há seis anos, ou seja, na década de 1860, tinha visto essa figura: “um vulto dobrado ao meio, cujos longos braços eram de perfil representados pelo nodoso bordão em que se arrimavam. As cãs lhe cobriam a cabeça como uma ligeira pasta de algodão”. Sua cabana era conhecida como “a morada do bruxo, subdelegado de Satanás”.²⁴³

O narrador aproximou-se do preto-velho para pedir-lhe um pouco de água fresca, perto do ipê. Ao chegar mais perto da árvore, viu “junto às raízes pequenas cruces toscas, enegrecidas pelo tempo ou pelo fogo. Do lado do nascente, numa funda caverna do tronco, havia uma imagem de Nossa Senhora em barro, um registro de São Benedito, figas de pau, feitiços de várias espécies, ramos secos de arruda e mentruz, ossos humanos, caçáveis e dentes de cobras”.²⁴⁴ Queria saber de Pai Benedito o que queriam dizer aquelas cruces. “Boqueirão”, respondeu o “feiticeiro”. Disse ainda: “Perdoa, perdoa, senhor!” Qual crime misterioso havia ocorrido ali para que, depois de tantos anos, aquele “negro velho” ainda implorasse “perdão à memória de seu falecido senhor? – perguntava-se o narrador. E assim começa a história.

Em 1850, Mário, Adélia e Alice eram crianças na fazenda do Boqueirão. Entre o menino e as duas meninas via-se, pelas roupas, “muita diferença de posição e fortuna”. Brincavam muito com as mucamas e com Pai Benedito, indo até a sua cabana e gritando: “Viva Pai Benedito! Viva o rei do Congo!” E o escravo abraçava e beijava o menino. À época, era um “preto alto e robusto; ordinariamente grave e tristonho, a idade que já andava pelos sessenta, o natural temperamento, e especialmente sua qualidade de feiticeiro, o dispunham ao recolhimento e constante preocupação”.²⁴⁵

O antigo morador da “palhoça” de Pai Benedito era conhecido por “Pai Ignácio”. Era um escravo de “aspecto disforme”. O fato de viver em “isolamento naquele sítio agreste em meio de ásperos rochedos” fomentava “no espírito da gente da vizinhança a crença de que o Pai Ignácio era feiticeiro. Realmente ele tinha os traços que a superstição popular costuma atribuir aos bruxos”. Havia sido uma espécie de protetor de

²⁴³ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, pp. 37-38.

²⁴⁴ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, p. 38.

²⁴⁵ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, p. 66.

seu senhor. Não havia “catástrofe” ou “transtorno” por aquelas bandas que não estivessem ligados à “mandinga do negro”, ao “feitiço”. “E as vozes se uniam em uma só praga e esconjuro contra o bruxo do inferno que encafifava a todos e a tudo”. No boqueirão, “cada alma que o feiticeiro assim entregava em pecado mortal e sem confissão ao inferno, eram mais dez anos de vida que o diabo lhe deixava. (...) Não havia santo, nem oração, que o salvasse das manhas do bruxo, fino como um azougue e capaz de enganar ao próprio diabo, seu mestre”.²⁴⁶ Certo dia, Pai Ignácio desapareceu.

O avô do menino Mário, Figueira, quando comprou aquelas terras levou consigo vários escravos, dentre eles “um molecote de nome Benedito”. Vendo a “palhoça”, pediu ao senhor que o deixasse morar lá, no que ele consentiu. Assim, herdou a “reputação de feiticeiro do Pai Ignácio”. Fato era que as pessoas do lugar “estavam tão acostumadas a contar com um mandingueiro para explicar as desgraças e reveses, que não podia dispensar esse personagem”. Com a fama veio o temor de alguns. Havia também quem a ele recorria “para a cura de certas enfermidades, para o descobrimento de coisas perdidas, e realização de ocultos desejos”. “Algumas coisas que disse aconteceu de saírem certas”. Por isso, houve um “aumento na fé em sua mandinga” na região.²⁴⁷

Mas ele era “um feiticeiro de bom coração”. Usava seu “poder” para conciliações “em todas as brigas que se dava entre os pretos da fazenda, aconselhava os parceiros nos casos de aperto por alguma falta e apadrinhava o fujão perante o antigo senhor que o tinha em grande estima e muitas vezes o ia visitar em sua cabana”.

Sua esposa havia sido escrava do dono seguinte, e pai da menina Alice. Ela chamava-se Chica, Tia Chica. Se ele sentia-se meio que avô de Mário, por ter sido escravo de seu pai, essa escrava sentia o mesmo por Alice, por ter sido mucama de sua mãe.

Alice, certo dia, resolveu ver de perto o Boqueirão, lugar que lhe parecia estar ligada à história de sua família por tudo o que tinha ouvido do casal de velhos escravos. Uma das histórias que ouvira era sobre a “Mãe D’Água”, que lhe alimentava a curiosidade de vê-la no espelho d’água. Debruçada em uma pedra, Alice caiu, fascinada por uma “alucinação” por àquela figura, nas águas do Boqueirão.

Mário e Pai Benedito ouviram os gritos de Alice e resolveram salvá-la. Ambos, como extensão do corpo do outro, conseguiram resgatá-la: o menino pulou nas águas e

²⁴⁶ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, pp. 75-76.

²⁴⁷ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, p. 77.

o escravo o segurou de uma das margens, para que agüentasse a força da correnteza. A menina, depois de ficar por uns instantes deitada na cama de Tia Chica, foi levada para a Casa de Morada da fazenda. Lá, Mário aplicou-lhe uma respiração boca-a-boca. Assim, salvou Alice da morte. O barão era da opinião de que havia contraído uma “dívida que não se paga” com Mário, porque somente por suas atitudes sua filha ainda estava viva. Resolveu, então, que bancaria os estudos do menino na Corte. Poucos dias depois, Mário seguiu esse caminho.

O barão de Espera era o dono da fazenda, em 1850. Joaquim de Freitas era filho do administrador da mesma e José Figueira, filho do barão. Os rapazes conheceram-se no colégio, localizado em Vassouras, província do Rio de Janeiro, e logo ficaram muito ligados. O barão se afeiçoou muito pelo menino, e passou a ser seu protetor. Depois de terminado os estudos, Freitas apaixonou-se por Dona Júlia, ao vê-la em uma festa. Por sua vez, o barão Figueira casou-se, após vinte e cinco anos de viuvez, com uma jovem sobrinha. Chamava-se Dona Alina, e não se dava muito bem com o filho do barão, agora seu enteado, chegando ao ponto de forçar sua saída da fazenda. Esse fato foi fatal para o empobrecimento do barão, pois várias pessoas da região, indignadas com sua atitude, cortaram relações com ele. Por sua vez, José Figueira estava “reduzido à penúria”, trabalhando somente para sustentar com alguma decência sua mulher e seu filho, Mário, então com dois anos de idade.

Enquanto ele trabalhava em seu pequeno sítio, Freitas alimentava esperanças de conquistar o amor de Dona Júlia. Ambos queriam ficar ricos, arranjando um bom casamento. Em dois dias, José Figueira morrera ao cair do cavalo e o barão da enfermidade que o consumia há alguns dias. Como ele havia emprestado algum dinheiro a ambos, ficou com a fazenda como forma de pagamento das dívidas. E assim Freitas e Dona Júlia casaram-se. Ao doar alta soma de dinheiro ao Hospício de Pedro II, recebeu o título de barão.

Dona Alina, por sua vez, ficou pobre, mas depois conseguira arranjar-se em um casamento com um conselheiro do Imperador, Lopes, barão do Socorro.

Mário há anos não estava convencido da versão oficial da morte de seu pai, e Pai Benedito sabia disso. Sabia também de que o menino insistiria com ele para, mais cedo ou mais tarde, saber mais detalhes do fato. Isso foi interrompido por alguns anos, com a saída de Mário para estudar na Corte. Mas o menino, agora já rapaz, voltou.

Mário vinha de Paris, formado em letras e bacharel em engenharia. Era dia de festa, vésperas de Natal. Alice supervisionava todos os preparativos. Havia vários

hóspedes na Casa de Morada, dentre eles o vigário e o subdelegado. Ao invés de ir direto para a fazenda, Mário visitou Pai Benedito. Chica fora avisar à Alice que o rapaz havia chegado. Quando lá chegou, Mário apertou a mão de Alice com o braço trêmulo. E durante dias, inclusive depois do ano novo, ambos passaram a andar juntos, relembando de fatos da infância em comum naquela fazenda. Isso incomodava Mário por trazer à tona suas suspeitas acerca da morte de seu pai. Ele e Alice sentiram algo bastante forte um pelo outro, o que os estava abalando.

Em um desses encontros, Alice deu a Mário uma caixa a pedido de sua falecida mãe, morta quando o rapaz ainda estava na Corte, pouco antes de ir para a Europa. Um dos vários objetos que nela estavam era um brinquedo, no qual Mário encontrou um manuscrito. A partir de então, Mário isolou-se. Resolveu partir, depois que o barão lhe ofereceu a mão de sua filha em casamento. No caminho, parou na casa de Pai Benedito.

Disse ao escravo que iria embora, que era preciso, e que não se casaria com Alice. Alegava que sabia que seu pai havia sido assassinado pelo barão, à época o seu melhor amigo. Pai Benedito discordou, e resolveu lhe contar a história a qual presenciara.

Dona Alina havia trabalhado em prol da separação de seu marido e seu filho, José Figueira, pai de Mário. Começou a escrever em um papel dívidas que supostamente havia contraído de seus vizinhos. A idéia era a de que essas pessoas tomassem-lhe seus bens e os repassassem à Dona Alina. Mas ele arrependeu-se da briga com o filho, e começou a desconfiar das ações da esposa, até mesmo se era o pai do filho de Dona Alina, Lúcio. Passou os papéis das dívidas de mentira ao Sr. Joaquim de Freitas, muito amigo de seu filho. Pai Benedito viu, junto com Joaquim de Freitas, o velho dar o papel da suposta dívida a seu filho. Este caminhou a cavalo e entrou no Boqueirão, sem perceber. Ao ver aquilo, Joaquim de Freitas entendeu-lhe a mão, mas a arrancou. Depois, em uma gruta, o escravo encontrou seu senhor morto. Enterrou seu corpo perto do ipê.

Joaquim Freitas não sabia que ele havia presenciado a cena, porém desconfiava. Certo dia ele disse a Pai Inácio que restituiria toda a fortuna do falecido José Figueira ao seu filho, Mário. Para isso, faria o casamento entre ele e sua filha, Alice. Ao longe, depois de ouvirem um grito, Mário e o escravo viram a imagem de seu pai, sobre seu cavalo, submergindo no Boqueirão.

O barão então resolveu enviar uma carta e um documento a Mário, ao saber que ele ainda se encontrava na casa de Pai Benedito. Enviou-os pelas mãos de um escravo.

Era uma carta com um pedido de perdão pelo que acontecera com seu pai, e o seu testamento, lhe deixando tudo o que possuía. O barão, então, foi até o Boqueirão e lançou seu cavalo para o lago. Aos poucos, as águas cobriam-lhes, e o redemoinho os engolia. O cavalo, assustado, empinou e conseguiu escapar da morte. Nesse momento, o barão precipitou-se para um mergulho naquelas águas tortuosas.

Mário o reconheceu e o salvou. Ele estava acompanhando as atitudes do barão, quem estava observado da casa de Pai Benedito. Ele e Mário o levaram para sua casa, onde deitaram o corpo do barão, deixando-o aos cuidados de Tia Chica. Em seguida, Pai Benedito entregou a carta do barão ao rapaz. O barão acordou, viu que Mário acabara de ler a carta e por ele chamou. Atirou a carta no fogo que aquecia o barão. Na carta, o barão também oferecia a Mário a mão de sua filha, de quem gostaria que cuidasse e não deixasse órfã – caso contrário, o plano do barão era suicidar. Uma vez aceitando casar-se com Alice, Mário teria de volta todo o dinheiro de seu pai.

Pai Benedito, “feiticeiro de bom agouro”, dirigiu-se até a gruta na qual Pai Inácio houvera lhe ensinado suas “bruxarias”. Pediu “à alma de seu senhor que evitasse” o acontecimento de “tantas desgraças”.

O barão, com muita dificuldade, levantou-se e foi falar com Mário. Pediu-lhe que aceitasse casar-se com Alice, perdoando-o por não ter salvado seu pai. Ouviram uma voz rouca dizendo: “perdoa, perdoa!” Mário pensou que fosse a voz de seu pai. Era a voz de Alice, que havia assistido a partida de seu pai da janela de seu quarto. Quando o escravo Martinho lhe contou onde ele estava, ela resolveu segui-lo, e acabou assistindo tudo o que havia se passado, desde a tentativa de suicídio até aquele diálogo entre o barão e Mário. Nesse momento, apareceu Alice.

Um mês depois do ocorrido, Mário e Alice casaram-se na capela da fazenda. Com a mudança de toda a família para a Corte, e a indiferença do barão, a fazenda entrou em franca decadência. No dia do casório, Pai Benedito e Tia Chica tornaram-se forros e continuaram morando no mesmo lugar. Tia Chica, “em um acesso de delírio, causado pela febre do reumatismo, atirou-se no Boqueirão. Foi a última vítima que o negro velho sepultou ao tronco do ipê”.²⁴⁸

²⁴⁸ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*, p. 311.

4.6 – Feitiçaria como uma acusação moral

Evans-Pritchard demonstrou como um zande, ao acionar a noção de bruxaria, colocava em relação “causas empíricas” e “causas místicas” dos acontecimentos, gerando uma explicação do infortúnio. É nesse sentido que analisaremos os casos que acabamos de narrar.

No Império do Brasil, os feitiçeiros poderiam aparecer em narrativas policiais e judiciais, bem como em notícias de jornal. Vimos, há pouco, cinco narrativas produzidas por membros da boa sociedade nas quais feitiçeiros ocupam lugar de destaque. O feitiçeiro aparece como um agente social legitimado pela crença que as pessoas têm em seu poder de produzir o mal, causar o infortúnio. Essa crença no poder do feitiço era compartilhada, tal como veremos no próximo capítulo, não somente no Sudeste, mas também em Salvador, em notícias diversas do jornal *O Alabama*, por pessoas de diferentes classes sociais, trabalhadores urbanos ou rurais, livres, escravos, libertos, africanos livres, senhores de diversas quantidades de escravos, profissionais liberais urbanos e funcionários públicos de vários escalões. E todos os casos deste capítulo giram ao redor de prescrições morais, que andam ao lado da sedução que o feitiço produzia na classe senhorial, que vez por outra o perseguia. E essa perseguição, como demonstramos nos casos de Juca Rosa, da Coroa da Salvação e de Pai Gavião, ocorria quando membros daquela classe sentiam-se prejudicados pelos feitiçeiros. As acusações de feitiçaria feitas pela classe senhorial estavam associadas a africanos ou filhos de africanos, e não porque quaisquer atitudes de pessoas acusadas de feitiçaria lhe repudiassem. Eles acreditavam no poder da magia e da feitiçaria.

O feitiçeiro só tem o seu poder se ele for, como vimos em outros capítulos, socialmente reconhecido. As pessoas dizem o que ele é capaz de fazer, quem ele é capaz de atacar e como são realizados esses ataques. Em geral, os feitiçeiros deste capítulo foram acusados de saber fazer o mal através de um tipo específico de conhecimento – ervas e plantas devidamente manipuladas em doses certas. Na prática, pessoas sentiram-se atingidas por essa qualidade reconhecida dos feitiçeiros, ligando ao feitiço os infortúnios ocorridos em suas vidas. Na teoria, pessoas criam que os feitiçeiros usavam seus poderes, suas técnicas, para causar o mal, provocando os infortúnios.

No Brasil imperial, tanto nos processos criminais, quanto nas notícias de jornal e em relatos de jornalistas e escritores, o feitiçeiro está sempre associado àquele que traz nele as marcas da africanidade. Voltaremos a esta questão adiante.

4.7 – Objetos de feitiçaria como provas da ação e da sedução do feiticeiro

Tanto entre os Azande quanto no Império do Brasil era preciso descobrir o feiticeiro através de métodos socialmente confiáveis. Nessas duas sociedades somente procurava-se identificar o feiticeiro quando o infortúnio fosse grave – Pai Raiol já era bem conhecido como feiticeiro pelo seu novo senhor e este somente quando se sentiu bastante prejudicado identificou os infortúnios com o feitiço. Pai Benedito foi acusado de dizer que sabia de algo que ninguém mais sabia na região, embora todos quisessem saber, isto é, onde havia mais lavras de ouro e diamantes nas Minas Gerias do final do Império. Em *A Carne* somente com a morte de vários escravos do senhor foi que seu filho desconfiou das ações do feiticeiro, bem como os próprios escravos que acabaram assassinando-o. Caso houvesse a prescrição da feitiçaria como crime no *Código Criminal* do Império, possivelmente essas histórias seriam contadas de forma diferente.

Os Azande, segundo Evans-Pritchard, acreditavam em seus métodos para identificar o acusado de feitiçaria. O mais importante deles envolvia o “oráculo do veneno”, uma pessoa capaz de concretizar satisfatoriamente a investigação sobre a acusação de feitiçaria ser ou não procedente. Dando a uma galinha uma poção mágica, o oráculo fazia ao animal uma consulta com o nome do acusado. Caso ela morresse, ele realmente era um feiticeiro, portanto o culpado pelos infortúnios. Caso a galinha vivesse, o acusado de feitiçaria era automaticamente inocentado. Como Maggie demonstrou, na República o método eficaz ocorria através da aplicação dos artigos 156, 157 e 158 do *Código Penal*, de 1890. Ao se imiscuir nos assuntos da magia, o Estado republicano agia como uma espécie de oráculo, através de perícia especializada para analisar objetos apreendidos em batidas policiais – prática parecida com as que vimos no caso da Coroa da Salvação, quando os objetos encontrados nas senzalas e casas de escravos e libertos demonstraram para senhores e trabalhadores livres que eram usados para feitiçaria, isto é, para provocar o mal.

Após uma denúncia, a polícia invadia terreiros, casas de culto e até mesmo residências onde poderia encontrar o acusado. Os objetos apreendidos, suspeitos de serem ligados à magia em uma primeira triagem feita pelos policiais, eram levados ao exame de uma comissão. Essa era composta por pessoas, peritos, que desenvolveram técnicas para identificar objetos específicos, apropriados, para provocar o mal ou serem falsos, isto é, não-eficazes na feitura do mal, usados por *charlatães* ou *mistificadores*.

No Império não tínhamos esse sistema oracular para que o Estado soubesse quem eram os feiticeiros, como poderiam ser identificados. Mas vimos que pessoas

acusavam outras de feitiçaria, e buscavam elementos que pudessem comprovar seu poder para provocar o mal. Como Maggie demonstrou, os objetos carregam o feitiço, têm o poder de produzir o mal pretendido pelo feiticeiro. Esses objetos materializam a crença na feitiçaria. O jornalista do *Correio Paulistano* falou sobre os usos que Pai Gavião fazia de objetos diversos durante as reuniões dos Filhos das Trevas. Dona Geraldina, a senhora de escravos do caso ocorrido em Cunha, mandou que homens dessem batidas nas senzalas e casas de escravos para localizar objetos ligados às mortes de seus escravos. Esses objetos foram identificados como sendo de “feitiçaria”. No desenrolar das investigações, a polícia usou da mesma tática, indo à procura de outros acusados de terem participado dos homicídios. Ao encontrarem essas pessoas, policiais queriam saber informações sobre “objetos de feitiçaria” encontrados em suas moradias. Juca Rosa teve seus “objetos de feitiçaria” apreendidos pela polícia, narrados no inquérito e utilizados pelo juiz do processo para que o réu prestasse esclarecimentos acerca dos usos que fazia dos mesmos. Uma das características descritas era o fato de todos esses objetos pertencerem a um africano ou filho de africano.

Nas narrativas desse capítulo, não temos objetos de feitiçaria narrados em detalhes, a não ser em “Pai-Raiol” e *O Tronco do Ipê*, fruto de buscas policiais. São objetos que dão materialidade ao seu poder, são socialmente compreendidos como parte do caminho para provocar o mal, ou mesmo para a produção da magia de um modo geral. Eles estão lá, compondo o cenário da crença no poder do feiticeiro, sendo parte do feitiço. Nos dois romances vimos atitudes de personagens movidas pela inveja e pela ambição. Nestes dois romances, tal como em *A Carne*, a feitiçaria teria atingido pessoas virtuosas, símbolos da alta hierarquia social, proeminentes fazendeiros escravistas. Além disso, nesse romance o senhor moço morreu pouco depois de ter mandado um acusado de feitiçaria sumir da fazenda de seu pai. Esses personagens representam as vítimas da vontade de outros lhes fazer o mal. E esses outros usavam a feitiçaria para lhes causar infortúnios. Mesmo no caso de Pai Benedito, onde a história da feitiçaria foi desde o início da narrativa desmistificada pelo próprio autor do romance, a história só foi resolvida quando o mistério do feitiço fora desfeito. O acusado de feitiçaria contou a Mário, depois de muitos anos, como havia sido caracterizado como feiticeiro, como a opinião das pessoas da região sustentou essa crença.

Os feiticeiros desses romances também eram identificados com a África, tanto pelos senhores como por seus companheiros de senzala, como no caso do romance *A Carne*.

Para Mauss & Hubert, o que instaura e motiva a crença coletiva na magia é um conjunto de necessidades e “estados afetivos, geradores de ilusões, que (...) não são individuais, mas resultam da mistura dos sentimentos próprios do indivíduo com os sentimentos de toda a sociedade”.²⁴⁹ Na raiz de toda crença em uma força mágica encontra-se um “estado de inquietude e de sensibilidade sociais em que flutuam todas as idéias vagas, todas as esperanças e os temores vãos” presentes em qualquer lugar da vida social.²⁵⁰

Segundo Malinowski, estas emoções, apreensões e esperanças são mais precisas através de uma descrição do processo por meio do qual os estados emocionais constróem a crença na força mágica. O autor demonstra *como* pessoas que passam por momentos de crise e experiências emocionais fortes puramente subjetivas acreditam convictamente na eficácia da magia. Malinowski fala em uma espécie de ciclo que tem início na tomada de consciência, pelo homem, de sua impotência diante do imponderável. Para ele isso alimenta a imaginação. Soma-se a isso o peso do caráter tradicional da magia e o renome público dos mágicos, e podemos compreender como uma pessoa crê em uma força mágica que seria externa a ele.²⁵¹

Em todos os romances, vimos como os acusadores da feitiçaria encontravam-se em alguma situação emocional frágil, e também no meio de pessoas que acreditavam no feitiço, e temiam os seus efeitos. No *Tronco do Ipê*, o barão quase se matou em nome da vergonha que carregava acerca de um fato de seu passado, fato esse que explicava a crença nos poderes mágicos de Pai Benedito. Em *A Carne*, o acusado de feitiçaria fora linchado e assassinado pelos escravos, a mando do senhor moço, que a partir da acusação conseguia compreender o porquê de ocorrerem mortes de escravos na fazenda de seu pai. No final do romance, ele veio a falecer ao saber que seu filho seria criado por outro homem. Seria a vingança do feiticeiro morto sob suas ordens? Nas *Vítimas-Algozes*, o senhor caiu em desgraça a partir da trama montada por Pai Raiol, e a crença nos seus poderes de feiticeiro era atribuída à desgraça de seus quatro antigos senhores. Em *O Garimpeiro*, o escravo fora acusado de ser feiticeiro por dizer a algumas pessoas que era capaz de encontrar lavras de diamantes. Essas pessoas estavam à procura dessa informação fazia tempo, inclusive desacreditadas de que ainda conseguiriam encontrar

²⁴⁹ Mauss & Hubert, “Ensaio geral sobre a magia”, p. 162.

²⁵⁰ Mauss & Hubert, “Ensaio geral sobre a magia”, p. 171.

²⁵¹ Cf. Malinowski, “A magia e o kula”; “Magic, Science and Religion”, in *Magic, Science and Religion and other essays*, New York, Doubleday Anchor Books, 1955, pp. 17-92 e “Part VI. An ethnographic theory of the magical word”.

diamantes naquela região das Minas Gerais. Todos os acusados eram mesmo de alguma forma identificados com a África e os africanos.

4.8 – A acusação de feitiçaria no conto e nos romances

A feitiçaria é sustentada pelas relações entre as pessoas, e está ligada aos seus aspectos morais. Trata-se de uma maneira de formular questões do tipo: quem seria capaz de fazer algo assim, tão condenável? Quem desejaria me prejudicar? Quem quer que fatos ruins aconteçam comigo? Quem me inveja? E outras tantas questões formuladas pelas vítimas da ação dos feiticeiros através de comportamentos socialmente entendidos como sendo moralmente condenáveis e execráveis. Não basta, como vimos, a condenação do acusado de feitiçaria que tem seu poder de fazer o mal comprovado de maneira satisfatória para que a sociedade tenha seu desejo de justiça saciado, mas sim a sua punição exemplar.

A narrativa de “Pedro Gobá” serve como contraponto desse argumento. O conto não traz um personagem acusado de feitiçaria, alguém que tivesse produzido infortúnio a outra pessoa. Entretanto, esse conto nos mostra a confiança que um senhor de escravos tinha em um feiticeiro. O senhor encarregou o feiticeiro de celebrar um casamento em sua fazenda, a união entre duas pessoas que se unem sob a proteção de alguma força mágico-religiosa em uma cerimônia. Era encarregado de várias tarefas na fazenda, inclusive a de celebrar os casamentos entre os escravos, promovidos e incentivados anualmente pelo senhor. Seria, então, o feiticeiro aquele que concedia a proteção aos noivos? De toda forma, era pessoa de confiança do senhor, uma vez que celebrando a união entre os cativos não estava lhe fazendo o mal, ao contrário dos acusados de feitiçaria dos romances resumidos neste capítulo.

Os acusados de feitiçaria que aparecem nos romances sempre são pessoas que tinham relações de conflito com os acusadores, e estavam abaixo deles na hierarquia social. Os denunciados são inimigos do denunciante, nos casos que localizamos. Nesse sentido, a africanidade dos acusados é um dos elementos de sua periculosidade.

Em *O Garimpeiro* Simão foi acusado de feitiçaria por pessoas livres da região porque tinha poderes para encontrar diamantes em uma região na qual elas duvidavam que isso ainda podia ocorrer. Já em *A Carne*, um escravo fora descoberto pelo senhor moço como autor de assassinatos, através da leitura que fez dos sintomas da morte de uma escrava. Mesmo com sua argumentação científica acerca das substâncias que haviam causado aquela morte, o senhor moço não deixou de acusar o escravo de

feitiçaria, mantendo a idéia de que essa acusação é produzida para identificar pessoas que produziram o mal através da magia. Pai Raiol, em *As vítimas-algozes*, fora acusado de feitiçaria por todos os seus senhores e alguns de seus parceiros de cativeiro. Durante o romance inteiro ele trama e em parte executa um plano para arruinar a vida de seu senhor. Em *O Tronco do Ipê* todas as pessoas acreditavam nos poderes mágicos de Pai Benedito, e o chamavam de feiticeiro ao lhe atribuírem a capacidade de matar outras pessoas. Sua figura misteriosa era identificada com a falência da outrora próspera fazenda, de ter causado o prejuízo de seu antigo dono. Neste romance, quem acusa Pai Benedito de feitiçaria são pessoas livres, e algumas delas membros de classe senhorial.

Todos estes romances não colocam em questão a crença no feitiço. Eles põem em relevo o medo que a boa sociedade tinha do feitiço estar contra seus interesses, provocando-lhe infortúnios. Como vimos em “Pedro Gobá”, um feiticeiro poderia ser bem-quisto pela classe senhorial se não lhe prejudicasse. Esses romances e o conto enfatizam a relação dos personagens acusados de feitiçaria com a África, sendo que somente um deles, Pai Benedito não era diretamente classificado como africano. A referência mais clara a ele em relação à origem africana era ter sido chamado “rei do Congo”, quando jovem, o que indicaria ter ele vindo para o Sudeste em época de grande fluxo de escravos traficados daquela região da África.

Conforme Evans-Pritchard demonstrou, o sistema de crença na bruxaria é fechado em si, isto é, ele mesmo é capaz de colocar a dúvida e respondê-la de forma satisfatória. Isso ocorre pela capacidade que esse sistema possui de absorver situações de evidência contraditórias. A isso aquele antropólogo chamou de “elaboração secundária da crença”. Nos casos em que a explicação mágica não funcionou, entre os Azande, o problema estava relacionado à falhas nos procedimentos dos participantes do sistema. A crença, o sistema, não é posto em dúvida. O que ocorre é a busca dos que dele participam em localizar a falha e explicá-la, pois se trata de um caso particular e não uma série de situações que coloquem em cheque o funcionamento do sistema de crença.

4.9 – As falas sobre feitiçaria

Essas obras de ficção mostram aspectos socialmente construídos da crença no feitiço, e de ocasiões nas quais acusações de feitiçaria ocorriam nas décadas finais do Império. Enquanto esses romancistas descreveram o feitiço através de comportamentos socialmente condenáveis, proibidos, um intelectual maranhense legitimou o universo

social que sustentava o medo do feitiço. Ao longo de 1896, Nina Rodrigues publicou quatro capítulos sob o título de “O animismo fetichista dos negros baianos”, nos quais apresenta dados etnográficos sobre diversos aspectos das práticas religiosas afro-brasileiras na Bahia, principalmente em Salvador.²⁵² Sua narrativa é cheia de ricos detalhes sobre rituais, feitiços e a linguagem religiosa usada nos terreiros de Salvador. Nina Rodrigues nos fala também dos tipos de pessoa que freqüentavam os terreiros, revelando casos concretos envolvendo àqueles ligados às classes mais abastadas de Salvador. Ele próprio, renomado professor de medicina legal na Faculdade de Medicina da Bahia, membro da elite letrada desta província, estava envolvido com os terreiros, protegendo-os das ações policiais mais contundentes.

Nina Rodrigues demonstrou que a crença no feitiço permeava todos os baianos, com exceção de alguns “espíritos superiores e esclarecidos”. A elite baiana compartilhava dessa crença porque temia o poder religioso exercido por aqueles que eram politicamente mais fracos. Segundo ele,

na Bahia, todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras. O número dos brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, suas desgraças, dos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e feitiços, dos que, em muito maior número, zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável se não fosse mais simples dizer de um modo geral que é a população em massa.²⁵³

A mãe-de-santo Isabel, segundo Nina Rodrigues, instalou uma loja de roupas no intuito de permitir que suas clientes mais abastadas pudessem lhe fazer consultas, sem que nelas recaíssem quaisquer suspeitas de freqüentarem o candomblé: “o número em que elas avultam ali sobre a mesa fatídica da feiticeira, bem indica a riqueza da clientela e a extensão da crença nas virtudes do feitiço. Mas esta clientela não se recruta nas negras boçais e ignorantes, senão mesmo na melhor sociedade da terra.”²⁵⁴ Homens socialmente influentes ocupavam, muitas vezes, o cargo de ogã nos terreiros visitados por Nina Rodrigues, oferecendo proteção contra as proibições policiais. Políticos, em troca de votos e proteção espiritual, também faziam parte dessas relações com os terreiros.

²⁵² Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*.

²⁵³ Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, p. 116.

²⁵⁴ Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, p. 65.

Nina Rodrigues ainda falou sobre os motivos que levavam, desde a colônia, senhores a represar os feitiços dos escravos. Um dos motivos era o medo que tinham dos feitiços, posto que os escravos os faziam como represália pelos maus tratos que recebiam dos senhores. Além disso, por não dominarem com esse tipo de poder supersticioso, os senhores só poderiam persegui-lo, antecipando-se às ações dos escravos. Ao ouvirem os primeiros batuques fora das horas permitidas, lá iam os senhores perseguir a crença dos escravos. No século XIX, ainda segundo Nina Rodrigues, autoridades públicas vez por outra perseguiam as “práticas fetichistas” de escravos e mesmo de libertos, sob o argumento era o de que os “candomblés eram um motivo de constantes conflitos e vias de fato, que se convertiam em foco de desenfreada devassidão”.²⁵⁵

No próximo capítulo, veremos uma série de notícias que serviram de base para esse tipo de argumento, que serão por nós analisadas no último capítulo. Ambos tratarão da crença no poder da magia e do feitiço em Salvador, no mesmo período do caso da cidade de Cunha e do de Juca Rosa, acontecidos na Corte e suas cercanias. Veremos através delas informações acerca da frequência de pessoas de todas as posições sociais nos lugares onde o feitiço era praticado e podia ser constatado, bem como a familiaridade dessas pessoas com as festas, os rituais e o seu linguajar específicos. Veremos como a acusação de feitiçaria era preferencialmente feita aos “bárbaros africanos” e essas acusações estavam em um jornal que, segundo a lenda, pertencia a um “negro liberto”.

²⁵⁵ Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, p. 78.

Capítulo 5

Um jornal, vários feitiços, feiticeros e seus clientes, em Salvador

Neste capítulo, nos dedicaremos à narrativa de fatos diversos ligados a práticas mágicas, na cidade de Salvador, entre 1863 e 1871. Durante este período, circulou na cidade um jornal chamado *O Alabama*.²⁵⁶ Pesquisando em várias de suas edições, encontramos notícias acerca do feitiço, fossem elas ligadas ao Candomblé como um sistema organizado de crenças e práticas religiosas, fossem elas: ligadas a pessoas que “davam ventura e tiravam o diabo do corpo”, à proteção de autoridades aos rituais e às festas nos “terreiros” e “candomblés”, às práticas corporais dos frequentadores dos lugares onde se praticava a magia, às práticas curativas não-legítimas aos olhos daquele jornal. Após lermos atentamente todos os exemplares de *O Alabama*, classificamos as notícias segundo subtítulos que pudessem mostrar ao leitor qual era o cerne de conjuntos específicos de narrativas que versam sobre o feitiço. Algumas notícias poderiam estar em outro subtítulo, mas não pelo assunto central do qual tratavam, e sim por tocarem em outros tantos fatos que fazem parte da classificação que construímos a partir das informações que coletamos. No capítulo seguinte, analisaremos tais notícias.

5.1 – Sobre os protocolos rituais

A primeira notícia sobre a estrutura ritual do candomblé, mesmo que com a ausência desse termo, mas com outros de sua insipiente estrutura ritual, que encontramos em *O Alabama* data de 24 de dezembro de 1863. Na página dois, “Chico Papae”, o autor da notícia, conta que o “filho” de um “colega” “acha-se habilitado para o importante mister que deseja exercer”. Tratava-se do “filho do baba-loixa da Cruz do Cosme” que, mesmo não sendo “filho” da “casa” de “Chico Papae”, havia chegado à “ogam” e demonstrado

sua habilidade rara, já tirando sete diabos do corpo da crioula Leopoldina das Verônicas, já curando de quebranto a Bernardina Rebouças, já curando de feitiço a Cunstancinha de S. Miguel, que veio de propósito da Costa para ser por ele

²⁵⁶ Toda a nossa pesquisa em *O Alabama* foi realizada no acervo do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, doravante IGHBA. Agradecemos a João José Reis e a Luís Nicolau Parés a troca de informações valiosas acerca de algumas notícias desse jornal. Alguns poucos, porém importantes, exemplares foram pesquisados no Centro de Documentação Digitalizada – CEDIG-UFBA. Agradecemos a Carlos Eugênio Líbano Soares, diretor do CEDIG, pelo apoio durante nossas pesquisas no acervo do mesmo.

assistida, visto sua grande reputação, devido à proteção de seu marido *Oxalá-birim* (Santa Bárbara) e a trazer na cabeça o grande *Changô*, possuir o verdadeiro santo lenho e a pena do urubu rei.

Chico Papae não sabia onde, “em que academia”, o rapaz obtivera “os títulos” que pudessem “garantir tão ousada pretensão”.

Já em 12 de março do ano seguinte, anúncio foi publicado na página quatro, também envolvendo um “baba-loixa”, mas versando sobre outro assunto que não a ascensão de uma pessoa em uma das “casas” de culto. Porfírio Sardinha, autor da notícia, escrevia do “quartel general dos candomblés à Rua da Poeira, em 11 de março de 1864”, convidando “os amigos, parentes, afilhados e *filhas*” para a “missa” pela “alma do Baba-loixa Turíbio”, que seria “celebrada no convento de São Francisco”.

O jornal resolveu, “com permissão do Exm. Sr. Capitão”, formar “uma divisão puxada pelo ogam tirador-mor de diabos, o Exm. Sr. de Granada” para “prestar as honras devidas a tão ilustre morto”. Por sua vez, dizia o anúncio, “as brigadas” seriam “comandadas pela Maria Julia, pela Constança, pela Lucinda da Rua das Flores, pela Maria Theophila e pelos ogam Pedro, filho do finado, e Chico-Papae”. Além disso, serviriam “de ajudantes João da Saúde, Bonifácio, Pacheco, Andreza, Benedicta R. e João de Deus”.

Mas quem encomendaria o corpo do finado “baba-loixa” Turíbio? Isso seria confiado “ao *capelão* Frederico”. Depois disso, seria “distribuído o competente caruru e a nunca fastidiosa cachaça”.

Cruz do Cosme voltou a ser falado em outra notícia, envolvendo atitudes de um dos dois partidos do Império, na narrativa de uma “feijoada dada pelos conservadores para agradecerem aos seus votantes”, nas páginas um e dois de 23 de setembro de 1864.

No início da notícia, mais uma vez em forma de diálogo entre os jornalistas-personagens, um deles quis saber informações sobre os “casebres” semelhantes à “casas e quilombo”. O outro respondeu serem “casinholas de palha, preparadas pelos filhos do “ogam” da Cruz do Cosme, para receberem os salvadores da pátria!” Membros do Partido Conservador ficariam bem assentados nestes “palácios”, mostrando que “foram criados em quilombos, em candomblé!”.

Um de seus membros estaria bancando a “festa”, “o pagode”. Quando o “tabaque” tocou, avisando sua chegada, a chegada de um “ogam”, a notícia anunciou que era o “Bigode de Ferro, o rei da festa”. Por tudo isso, a ele cabiam “as honras do

dia”. Em seguida, uma risada é dada – “ca, ca, ca!” –, com o seguinte comentário: “são conservadores! Por isso querem conservar: conservadores de candomblé!...”.

O outro lhe advertiu sobre o perigo dessa associação dos conservadores com o candomblé de Cruz do Cosme: “Olhe o castigo do santo Vodum!” No que foi respondido com a seguinte explicação: “Homem, eu sou devoto de Santo Antonio”.

O Alabama continuou a fornecer aos seus leitores diversas informações acerca dos rituais realizados em “casas de candomblé”. No dia oito de novembro, meses após as notícias sobre os acontecimentos em Cruz do Cosme, nas páginas três e quatro os personagens-jornalistas denunciaram ao chefe de polícia um “candomblé” localizado no “Dendezeiro”, nos “limites da armação do finado Francisco Lourenço”. Os “chefes” seriam “Anna Maria, africana de nação Angola e um negro conhecido por pai Francisco”.

Segundo a notícia, no “candomblé” os “pequenos recursos” de que dispunham “os incautos” eram “extorquidos”. Por exemplo:

a uma parda de nome Maria tomaram cordões e argolas de ouro, a pretexto de curarem-lhe o filho que estava com feitiço; ao português Sebastião, 240\$rs para livrarem sua amasia do diabo que tinha no corpo; a uma crioula Firminiana, 100\$rs, para fim idêntico; a Manoel Gregório, crioulo, 120\$rs para a salvação de seu afilhado Vicente; a um português de nome José, 100\$rs; a uma moça de nome Virgínia, 200\$rs, para arranjar um casamento, e a muitos, a todos, 1\$rs, uma garrafa de vinho e uma vela para *improvisos*, mudança de fala, subida de *santo* à cabeça e outras patifarias, que bem vê S.S. não deverem continuar.

O texto segue listando os “principais personagens” do “candomblé”, quais fossem:

Ana Maria, rainha ou mãe do terreiro; Antonia Fernandes da Silva, secretária, que foi escrava de Francisco Lourenço que a vendeu para o Rio, donde voltou liberta – é a encarregada do Pegí, lugar onde se acham os *santos*; Balbina, encarregada de engomar a roupa dos *santos* e dos *devotos dançadores*; Maia dos Santos, cabo de esquadra que avisa às pessoas a cidade; a parda Maria, costureira da casa; o crioulo Justino, porteiro e que é quem dá a guia; o pai Francisco, tocador de tabaque; o africano Lino, escravo que foi de Francisco Lourenço, idem; Henrique Hilário Lapige, pardo, guarda do 4º. Batalhão, idem; João Lisboa, idem; o africano Thomé, afilhado da mãe de terreiro, idem; o crioulo Batúla, escravo do Sr. barão do Rio Vermelho, idem.

Desta vez, ao contrário das duas primeiras notícias, *O Alabama* pedia a interferência das autoridades policiais, para “cessar este escândalo quanto antes, visto ser aquele lugar um verdadeiro abismo a que se arrojam os *simplee*, além de ser um foco

de quanta ladroeira, imoralidade e devassidão que passa pela mente dos *sabidos*". O autor da notícia, assinando "*Um que não gosta*", ainda promete voltar "para esclarecer melhor certos pontos".

Pouco mais de um ano mais tarde, em 27 de fevereiro de 1866, *O Alabama* publicou versos que formavam um "enigma" a ser desvendado pelos leitores. Estes tinham a chance de adivinhar a identidade de uma mulher que freqüentava "candomblé". Publicados na página quatro, os versos começam: "A mulher de um homem do comércio/Vai, quase sempre, à Quinta das Beatas,/A um certo candomblé, dançar *vudum*/Com negras gèges, crioulas e mulatas."

Em seguida, falava-se do modo de ela se comportar no "certo candomblé": "Larga-se fechada na cadeira/Conduzida por Jorge e Joaquim: Vai a *Loco* adorar; tomar ventura/Comer bobó de inhame, ou de aipim." A mulher seria familiarizada com os protocolos de saudação do lugar: "Lá chegando, a papai toma a benção,/E nos pés da mamãe ajoelhando/Recebe *obi* e *colla* que matiga/E depois no *pegi* lá vai entrando." Vestiria roupas adequadas à situação, usaria enfeites corporais e manusearia objetos rituais com desenvoltura: "Toca *cundúm* vestida de saêta,/Amarra sobre desta à *toalhinha*,/Atupeta o pescoço de *missangas*,/E pega de Xangô na *machadinha*." Não faria cerimônia para "cair no santo", mesmo não sendo "preta africana", ao som dos "tambores do candomblé": "Cai na roda e *mete pé na porta*,/Que uma preta africana não a ganha;/Quanto mais o *ogan* toca o *tabaque*/Mais voltas ela dá e mais assanha." Em seguida, parecendo ser bem conhecida na "casa", é levada para outro ambiente devido à nova situação ritual: "Quando o santo lhe sobe pra *cabeça*,/A levam pra *casinha* a toda pressa,/Lá só entra papae e mais ninguém,/Que há proibição pra isso, expressa."

A charada está no final, com as dicas para o "enigma" ser descoberto, sendo a anônima senhora denunciada pelo jornal: "Querem saber quem é essa senhora?/Isso não; é segredo, não se diz./Quem quiser que vá à Fonte Nova,/E ponha-se de espreita, como eu fiz."

Alguns meses depois, mais versinhos são publicados, no dia dois de agosto, nas páginas três e quatro, sobre a ida de uma pessoa livre a um "candomblé". Desta vez tratava-se de um homem, um "compadre da cidade" escrevendo sobre a vida que levava em Salvador a um "compadre da roça". Mais uma vez, nomes e apelidos de pessoas foram fornecidos ao leitor, bem como práticas rituais diversas, dentre gestos corporais, formas de vestir e tipos de comida.

A partir do meio da narrativa, o “da cidade” falava que foi ao “candomblé da Quinta das Beatas/De crioulas mui gaiatas”. Encontrou um amigo, chamado “Sardinha”, que havia sido “feito papae do Terreiro”, vestindo “camisola e turbante vermelho”. A fartura da comida foi realçada pelo “da cidade”, “carneiro com azeite/E bobó enchendo a pança!” Outro amigo dele, o “Zé-Monturo”, “*ogan* do terreiro”, não somente estava lá, “De joelhos e mãos postas”, como também “Nos pés de mamãe Maria”. Já “Nos pés do *papae* estava/O Guimarães”. Lopes Quincas, também um seu conhecido, lá estava. Aliás, disse tudo, o “da cidade” afirma que “Se lá não vou não sabia”.

Observando com muito cuidado as pessoas presentes, reconheceu, “Agachado e num *tabaque*/Tocando com arte jeito”, “um padre que uma flor/*Ambrozia* trazia no peito”. O padre não estava só em sua tarefa no “candomblé”. “Estava sendo ajudado” pela “cabra velha Lucinda”. Outro padre fora encontrado, o “padre Abutre”, “Com safada hipocrisia/Vendo lá se alcançaria/Aumento na freguesia”.

Outra pessoa, Bebê, não foi, mesmo “Sendo do rito sectário/Porque *papae* não lhe deu/O cargo de *secretário*”. Visto e reconhecido por lá também fora o “Mané da Silva Carros”, no momento em que estava “tomando ventura/Para alcançar do governo/Três meses de sinecura”.

Havia mulheres conhecidas do fazedor de versos lá no “candomblé”. A primeira a ser por ele encontrada foi “Simôa/Que de vés’ra tinha ido/De saêta e toalhinha/E penacho bem cumprido”. Depois, viu, lá “pela madrugada”, “Constança”, que “Lá estava, bem mamada, além de “Maria Clementina” que vulcâneos laços atou”. Duas outras conhecidas estavam “Pulando no candomblé/Que era um Deus nos acuda”: “Damiana Pipa” e “Paulina Barriguda”. Por fim, o “da cidade” informa que também estava lá “Henriqueta Olho de Vidro, Bernardina Empenha-Saia, Felicidade Gaguinha, e Juliana Cambaia”.

Um ano depois desta notícia, lembrando àquela sobre o falecimento de Turíbio, “baba-loixa” de Cruz do Cosme, os leitores tomaram conhecimento da morte de “mamãe Aguntessa, do terreiro da Campina”. No dia dois de março de 1867, nas publicações de notícias “A Pedido”, nas páginas dois e três, *O Alabama* informou, novamente através de muitos versinhos, como foi a cerimônia, usando palavras específicas do “candomblé”, com as devidas notas explicativas. “Houve *segun*”, informou o jornal, explicando ao leitor, no pé da página, na nota um, que se trata de “cerimônia que se usa nos candomblé, por espaço de 7 dias, quando morre algum *filiado*”. O “*segun*” fora “concorrido/Da caterva feminina”. Na segunda-feira, em

Pirajá, havia sido a missa, onde o autor da notícia afirma ter visto “crioulas, mulatas/E muita branca altaneira”.

Em razão dos preparativos para esse evento, “Na cidade não ficou/De chita preta uma vara;/E agora quem quiser,/Há de comprá-la bem cara”. Roupas específicas para ir ao mesmo poderiam ser identificadas em certas pessoas nas Ruas: “Quem na Rua encontrar,/Crioula de saia preta,/Com um chumaço de contas,/Saiba que ela é da *treta*”. Isso incluía o próprio autor dos versos-notícia: “Eu, que para tais folias,/Não gosto de perder vasa,/Vesti-me em trajes de *ogam*/E empurrei-me de casa”.

Quando ele “mal pisou no terreiro, o *obacouçú* cantou/Trepado na gameleira: *Gente de fora chegou*”. Na nota dois o leitor tem a explicação do que seria o *obacouçú*: “pássaro que os africanos veneram e cujo canto adverte, quando se aproxima alguém”. Sabia-se, então, quando “As negras a uma voz/Começaram a gritar”, que era o autor dos versos, “gente d*O Alabama*”, e perguntaram-se: “será que veio aqui espiar?” Para chegar à resposta, as pessoas que lá estavam “Pediram a papae *Dothé*/Que fosse *Fa* consultar;/Mas ele deitando os *búzios*/Nada pode *enxergar*”. Como vimos, o fazedor de versos e informante de *O Alabama* havia ido como “ogan”. Ao não ser reconhecido, teve “entrada na *cumbuca*”.

A partir de então, ele narrou cenas do ritual envolvendo mulheres. A primeira delas, “Uma cena extravagante/Tive então de apreciar:/Do corpo todo cabelo/Vi as mulheres raspar”. Entrou em cena uma sacerdotisa, Izabel, no que logo em seguida “Principiou a tocata/Invocando a alma da morta,/Cuja sombra, dizem elas,/Viram passar numa porta”. Tal como nos versinhos que vimos na notícia anterior, o informante de *O Alabama*, quando vai encaminhando o final da narrativa, enumerava várias mulheres do “candomblé” em torno do que via fazerem:

Fiquei de queixo caído/De boca aberta e basbaque/Ao ver *Maria Doufona*/Como tocava tabaque; *Cosma Pomba Suja* Junto com *Feliciano*/Choramangavam num canto; *Delfina bicho molhado*/Delmira do dente podre;/*Eduviges S. José*,/Estavam cheias de um odre; Com dois penachos nas mãos/*Vigiana da Campina*,/Modulava um canto triste/Com *Anastácia Gonina*; A *Aninha Sororoca*/De carçola e toalinha,/Ia matar dois *êtuns*/Que *Achará* pedido tinha; Quando repentinamente/Sem se esperar *Agueça*,/Da *Maria do Brocó*/Foi se trepar na cabeça; No meio da confusão/Houve tanta mamadeira/Que a *Jesuína Grande*/Trepou numa gameleira; A *Maria do Bomfim*/Estando muito exaltada,/Trepou na *Taquinerê*/Uma grande bofetada; Houve logo quieta, quieta,/Uma a outra segurando,/E eu vendo a coisa feia/Tratei de ir empurrando.

Em 28 de julho de 1868, nas páginas um e dois, *O Alabama* insinuou as vantagens de se conhecer um “pai-de-santo”, em uma notícia que nada tinha a ver com o “candomblé”. Em forma de diálogo entre os jornalistas-personagens, iniciava com a seguinte frase: “- Há certas coisas que só se dando com o pai de santo”. O assunto era o “novo sistema de tapar buraco das Ruas”. A crítica era a de que, por “economia”, esse novo sistema consistiria em “arrancar uma pedra e meter outra”.

Poucos meses depois, o jornal continuou com o tema das relações entre a política da cidade de Salvador, os personagens do “candomblé” e o que acontecia em seus rituais. O autor da notícia, publicada em 19 de setembro de 1868 e intitulada “A Política”, trata do nascimento e da origem dos “conservadores e dos liberais”. Eles não seriam, “como diziam os espiritistas”, “reencarnações dos espíritos?” Mas, como responder a tal questão? Após “parafusar sobre a metempsicose e depois de refletir por bastante tempo sobre ela”, o autor da notícia entendeu “que devia submeter ao chefe de polícia do espiritismo”, o qual era “muito seu *amigo*”, “este pensamento para que consultasse aos espíritos” e resolvesse essa “confusão” que lhe havia “encasquetado na mente”.

Mas, os membros dos dois partidos do Império seriam reencarnação de quais espíritos? Seriam de dois tipos de judeus: os carnais, que “eram aqueles que só queriam ricos tesouros de ouro e prata, grandes manadas de gados e que só serviam a Deus com o interesse de possuírem vasta riqueza, sem importarem-se com os sofrimentos da alma, e apenas temiam a morte e as enfermidades”, e os espirituais, que, “porém, só cuidavam de purificarem o espírito e desprezavam essas grandezas mundanas, porque só aspiravam à recompensa eterna, e com esse fim somente dedicavam-se ao serviço de Deus”.

Eis que, então, veio a resposta, demonstrando que o autor “não a elaborava em engano”: “Os tais judeus carnais estão hoje encarnados em conservadores, segundo o que decidiu o espírito do *lord* de uma das possessões da Inglaterra em África, e os espirituais em liberais”.

Em seguida, a notícia terminava com a publicação da “decisão do tal espírito evocado, que me remeteu por escrito o chefe do espiritismo”:

Illm. Sr. – Certifico que, evocando o espírito de um *lord* de uma das possessões da Inglaterra em África, decidiu este, por suas revelações *à médium*, que os judeus carnais acham-se reencarnados nos tais homens chamados no século XIX conservadores, e os espirituais nos liberais, dando como prova que os liberais, à

exceção de um ou outro, não genuíno, são homens pobre, ao passo que os conservadores quase todos são ricos e titulares.

Passo a declarar debaixo da fé de chefe da crença espírita que foram estas as verdadeiras palavras reveladas pelo espírito desse lord *médium*, as quais lhe as transmito, já que procurou por meio de revelações dos espíritos saber desse segredo, que lhe certifico ser verdadeiro; tanto mais quando até o que se figurou em sua imaginação já era revelação, que lhe fazia esse mesmo espírito, pois assim o declarou.

Juro-lhe pelo cargo que ocupo de chefe dos espíritas ser verdade tudo quanto acima fica dito e por isso remeto-lhe esta que vai por mim assinada e por meus imediato e secretário. Sala das Sessões Espíritas, 14 de setembro de 1869.

Está conforme.

Nemezes – chefe dos espiritualistas.

Alarma – imediato.

Delgado Breu – 1º. Secretário.

Mas o que acabava prevalecendo nas notícias de *O Alabama* acerca das práticas rituais do “candomblé” eram as informações acerca da micro-política de Salvador, das alianças estabelecidas no cotidiano, de pessoas conhecidas dos seus participantes e de leitores. As duas últimas sessões desse capítulo versarão sobre isso.

Em 24 de dezembro de 1870, na página cinco, um jornalista-personagem informava ao “Capitão” que “o preto Joaquim, *gumbônde* (gran-sacerdote) de um dos terreiros que há na Quinta das Beatas, (...) tinha agasalhado na casinha algumas raparigas” – uma delas era a “filha do barbeiro *Joaquim Neném*, com tenda ao Gravatá”. Na tal “casinha”, “ninguém tinha permissão para entrar senão o *papae*”, leia-se “o preto Joaquim”. O autor comenta: “Admira como há gente que não só se preste como até confie suas filhas de negros brutos e viciosos!”. No que o “Capitão” lhe responde: “- Veja a cegueira e a superstição até onde conduz”.

“A *gunçó* do terreiro (mulher do sacerdote) um dia amanheceu de cabeça virada e foi comunicar à autoridade que *pae Joaquim* passava a vida de Lopes com as raparigas, pelo que teve o prodigioso oráculo do fetichismo de ir ao xilindró embora por pouco tempo.”

Mas não foi somente a “filha do barbeiro Joaquim Neném” que, das pessoas conhecidas e reconhecidas pelos jornalistas-personagens de *O Alabama*, foi comentada em sua relação tão próxima com o “candomblé”. Em 23 de fevereiro daquele ano uma notícia narrava o envolvimento de um “oficial cuja dona da casa é *vudunça feita* do terreiro do africano Zé Rolavo, na Quinta das *Devotas*, e *carrega* (adora) a *Oxalá*, que em língua africana significa *santo* mais velho (Padre Eterno)”.

Certo dia, segundo testemunhas ocultadas pelo autor da notícia, “veio o santo na cabeça da seguidora das crenças africanas”. Esse “santo” “predisse” ao “oficial” que “ele estava para ser demitido brevemente”.

Para que isso não ocorresse

“havia de lhe dar um *abou* (carneiro), meia canada de *êpu* (azeite), dois *acucó* (galos), um *kessé* (papagaio da costa), *obis*, *colla*, *alás* e *orobôs*, doze de cada um, para fazer um *ebó* (cumprimento de preceito para alcançar qualquer graça) com o que não só arrendaria o mal que lhe estava iminente, como passaria a capitão”.

Seguindo os pedidos do “industrioso *gombono* (chefe da seita)”, “o crédulo melro, mais que depressa, comprou tudo e lá foi levar”. O próprio “oficial” “foi o sacrificador que imolou o carneiro, de cujo sangue bebeu algumas gotas”. “Seguiu-se a cerimônia burlesca do *forican-abou*.” O autor da notícia explicou que a mesma consistia em “dar leves marradas na cabeça do animal morto, enquanto o preto engrola certas palavras”. Realizado o “*von-siçá* (sacrifício)”, “seguiu-se uma espécie de dança chamada *bonaduê*”, no que “o nosso oficial, muito ancho, enfeitado de *gés* (contas), tomou conta do *nacucu cuim* (tabaque) e começou a bater desmesuradamente, enquanto as *filhas da casa*, em desenvoltas e extravagantes posturas, dançavam”.

Findo o relato da parte de um ritual de um “terreiro de candomblé”, o “Capitão” fala ao autor da notícia a sua opinião sobre o que havia escutado: “- Até os homens metidos nestas patifarias! E o mais singular é por ser um oficial de *permanentes*”. E ele responde: “Eu não sei como se tem duas crenças; acreditam na religião católica, e rendem cultos a grosseiras superstições transportadas da África; fruto da importação daqueles povos para nosso país.”

Mas o “Capitão” queria saber quem, afinal de contas, era essa figura que andava com desenvoltura no meio daquele “candomblé”: “- Quem é esse visionário, homem? Onde mora?”. O autor, então, respondeu: “- É um cuja casa não tem porta, tem *Portella*.” Mora “no *declive* da fonte do *pau*.” Quando o “Capitão” diz: “- Ah, já sei quem é. Faz bem de andar se agarrando pelas paredes. Esse meganha, de mais a mais, gosta de seduzir meninas e enganá-las”. Afinal, diz o autor, havia uma questão central a ser pensada: “- Como os candomblés em Latronópolis se há de extinguir, se os mesmos que são obrigados a persegui-los vão se toca neles?”.

Havia notícias, como veremos agora, através das quais os leitores de *O Alabama* se defrontavam com outros tipos de práticas mágicas, relacionadas ou não com os

elementos do protocolo ritual dos “terreiros de candomblé”: a adivinhação do futuro e a retirada de maus espíritos, identificados como diabo, do corpo das pessoas.

5.2 – Dando “ventura” e tirando o diabo do corpo

Logo na primeira página do exemplar do dia 14 de janeiro de 1864, um dos jornalistas-personagens de *O Alabama*, o “guarda marinha-pedestre-Guilherme”, recebeu ordens do “Capitão” para, “acompanhado de seis guardas”, ir “à Rua Direita do Colégio”, trazer “presas seis mulheres que” lá estavam “tomando ventura, assim como duas grandes figuras de pau que se acham colocadas num trono diversos ingredientes e ornamentos e a respectiva mamãe Maria das Neves”. Pouco mais de dois anos depois, em nove de abril de 1866, também recebendo destaque de primeira e segunda páginas, o jornal noticia que havia “na Rua do Bengala uma casa de dar venturas”. Essa casa pertencia “a um preto de nome Izidoro”, e nesse lugar “se reúnem todos os infelizes que crêem que mingau é canjica e que depositam seu dinheiro nas mãos do sabido que vive à custa dos tolos”. Suas atitudes são classificadas pelo autor como “bruxarias de toda a espécie”, “praticadas com revoltante escândalo, indignando a quem tem cabeça e coração para lamentar os desvarios da humanidade”.

Tratava-se, afinal, de um “candomblé”, localizado “nas imediações das casas do Sr. Malaquias”. No mesmo, “entrou, no dia 12 a polícia, que, em outro país já o teria descoberto e feito desaparecer”. Foram vistos “dois portugueses, acompanhados de dois guardas de polícia”. “Lá penetraram e tiraram duas negrinhas fugidas, que se tinham acoutado nos domínios do novo ogam”. Ao invés de “dar cabo daquela patifaria”, “contentaram-se” somente com essa ação, “quando podiam dar cabo daquela patifaria”.

Ao escutar essa história, o “Capitão”, então, exclama: “- Ora bem belo! Você parece doido; como é que queria que dois portugueses e dois guardas que foram por ordem da autoridade a um fim especial, ultrapassassem suas atribuições e se metessem a vasculhar a casa sem a presença da autoridade?!”. Em seguida, o autor da narrativa responde: “Está bom, Sr; mas agora a autoridade já sabe onde é o covil, deve expelir dali quanto antes a fera e as vítimas que habitam aquele imundo templo de devassidões e miséria”. No que o “Capitão” conclui: “- Isto sim; esperemos que a polícia faça o seu dever”.

Dar ventura, nas notícias de *O Alabama*, também significava desvendar um mistério. Algum fato que não batesse com o perfil de um indivíduo nele envolvido, seu comportamento e suas relações sociais, poderia ser mais bem compreendido através de

alguém de “desse ventura”. É disso que se ocupou o autor da notícia da página três, em 19 de agosto de 1868, em forma de diálogo que reproduzimos na íntegra:

- Miguel não compra açúcar.
- Não, por certo.
- Miguel não recebe açúcar.
- Também é verdade.
- Miguel não tem engenho.
- Só se for de vento.
- Que diabo de ginástica faz Miguel, que tem sempre açúcar barato para vender?
- Enigma, meu rico!
- E enigma tão intrincado é esse de Miguel, que me faz dar com o juízo na contra costa se continuar a pensar nele!
- Quer decifrar?
- Se me desse a explicação, era favor.
- Vá ao *Cais do Ouro*, no degrau 81, procure um taverneiro e entenda-se com ele.
- Negócio com taverneiro, fugite!
- Pois vá ao *Cabrito*, que lá há um adivinhador, que lhe pode desembaraçar essa meada.
- Também não me serve.
- Então, meu pássaro bisnau, procure quem lhe assista.

Já em 12 de dezembro do mesmo ano, na página três, o autor da notícia informa ao “Capitão” que, em Salvador, vivia “um africano metido a curandeiro, que torna-se um perigo pelo número de vítimas que tem feito com as suas imprudentes curas”. A notícia, como veremos, mistura tanto o poder de “dar ventura” como o de “tirar o diabo do corpo”. Aquele recomenda que o autor se entendesse “com o chefe de polícia e inspetor da saúde pública”.

Mas havia outra questão que ele ainda não sabia. O tal “africano” exercia “a nigromancia e inculca-se de saber *dar ventura e expelir diabo*, por meio de sortilégios, o que faz com que a turba crédula e ignorante, concorra ao seu casebre, em busca de melhor sorte”. O autor continua, explicando a situação: “Especulando com a credulidade da população supersticiosa, vai o tal bruxo empalmando os tênues recursos dos imbecis, que lhes cai nas unhas, obrigando-os muitas vezes a desfazer-se do que possuem, para adquirir dinheiro com que vão saciar a gana desse harpya devorador da fortuna alheia”.

Tal como na outra notícia, o “Capitão” queria que o autor dissesse “o nome do tal feiticeiro.” No que o autor responde: “- É o africano Manuel Paulo, atualmente morador aos Currais Velhos, freguesia de Santo Antonio”. E, novamente, uma pergunta: “- É aí que se exerce a nigromancia?”. A resposta foi negativa. O lugar no qual “o

africano” exercia a “nigromancia” era “a Rua *Torta* dos Sanhaços, por baixo da casa do José, ferreiro, filho do filho”.

Sobre esta figura, “um *adivinho*”, falava o autor, contava-se latrocínios tenebrosos, fatos de brutal lascívia praticados por meio de sua artificial e astuciosa bruxaria”. Havia alguns a serem apontados:

Diz-se que, há pouco, fora deflorada por esse monstro a pardinha de 15 anos Joaquina Flora, levada por sua mãe para ser curada de malefício.

Conta-se também que a africana Maria Sabina morrera em casa desse preto perigoso, sem se saber de que, e que dois escravos dela, forros, de combinação com *algum*, foram cativados, possuindo hoje Manuel Paulo documentos arranjados *por maneira* que lhe dão domínio sobre tais escravos.

É claro que dois pretos do trapiche do trapiche Gomes, a quem ele devia uns 300\$rs., foram em um domingo do ano de 1859 à sua casa pedir o que lhes devia, e lá comeram um pouco de caruru. Quando voltaram, já foram doentes e pouco depois morreram.

Os *parentes* africanos encheram por aí tudo que Manuel Paulo tinha *carregado a mão* nos dois pretos.

Na página quatro de 14 de janeiro de 1864, outra notícia tratava sobre alguém que “tinha o diabo no corpo”. Dizia a notícia que no dia seis de janeiro “apareceu na ladeira da Ordem Terceira um homem que diziam estar louco”. Isso ocorrera entre “8 e 9 horas da noite”. Como “dizia asneiras e chamava incessantemente por uma *Caboré*, disseram que tinha o diabo no corpo”. A tal “*Caboré*” seria uma “escrava do Sr. Domingos Pacheco Pereira” e que a mesma, “desde aquele dia” se achava “ausente da casa de seu senhor”. Noutra ocasião, ocorreu fato semelhante envolvendo a mesma escrava, que tinha a “conivência com um negro, morador ao Maciel de Baixo”, “visto não ser pequeno o incômodo que sofre a vizinhança”.

No Rio Vermelho também ocorreram fatos relacionados a alguém que supostamente estaria com “o diabo no corpo”. Segundo a notícia publicada no dia 21 de fevereiro de 1865, mais uma vez em forma de diálogo entre o “Capitão” e um jornalista-personagem. Este afirmava que havia “visto o diabo”.

O “Capitão” quis logo saber “onde o havia encontrado”, no que ouviu a seguinte resposta: “- Na casa de um preto velho angola, papae Mané, que tira diabos, bota diabos, vende diabos, empresta diabos, e é o mesmo diabo .” Mas como isso havia se dado? E o autor da notícia continua a informar que “No casebre de papae Mané, está uma mulher do Rio Vermelho fazendo o diabo. Quando ele está tirando o diabo, a

mulher grita – Papae Mané, ele diz – Bomfim, ela – Papai Mané, ele – Bomfim. E com isto o tal ladrão angola passa-se galinhas pretas, bodes, vinho, doces e dinheiro, etc.”

O “Capitão” pergunta: “- O que queres que eu faça com este descarado negro velho?” O jornalista pede, então, que ele tome “providências sobre isso e até porque ele não respeita as famílias”. “Muxingueiro!”, esbraveja o “Capitão”.

Ele, então, recomenda: “Vão ao casebre deste negro velho feiticeiro, passe-lhe o calabrote com todo o peso do braço sobre o focinho”. Mas o jornalista-personagem retruca: “Isto não, Capitão.” E ele quer saber, afinal, “por quê?”. “Porque”, diz o outro, “ele tem um genro que parece-me desertor da antiga cavalaria, tanto que tem um cavalo que foi desse esquadrão”. Por fim, fala o “Capitão”: “deixe o muxingueiro executar as ordens e depois continua-se”.

Alguns anos depois, em 18 de fevereiro de 1871, *O Alabama* publicou na sua primeira página informações acerca da “vida especulativa” de uma senhora de idade. O jornal estava “oficiando” fatos ao “Ilm. Sr. Subdelegado do Pilar”, sobre a mulher de “cor preta, de nome Umbelina, conhecida por *maman Balunce*, moradora aos Coqueiros dessa freguesia, para viver à custa dos incautos”. O autor cria que tal autoridade, “logo que” tomasse “conhecimento” dos fatos a seguir, procurasse “extinguir esse foco de vícios e bruxarias.”

Em seguida, temos a descrição as suas atividades:

Arvorada pela superstição em adivinha, curandeira de malefícios, arranjadeira de ventura, é procurada por imensidade de pessoas, entrando nesse número embarcações, pescadores de baleia, negociantes, etc., que vão consultar a essa nova Pitonisa sobre o bom sucesso de seus negócios, levando a credulidade e fanatismo de alguns a nada empreender sem primeiro ouvir a inculcada profetisa.

O autor, então, reconhece que “cada um pode despender seu dinheiro da maneira que lhe aprouver”, e, “ninguém tem que tomar contas de semelhantes indivíduos”. Tomar conta dos mesmos, nem em ocasiões da “cegueira da mais grosseira crença”, quando se prestam “a alimentar a esperteza de quem quer viver à custa dos tolos”.

Os freqüentadores de sua casa era uma das preocupações do autor da notícia. Diz ele

o que é essencialmente contrário à civilização, à moralidade e à ordem social, é que a casa dessa mulher seja o valhacouto de um enxame de mulheres mandrionas, algumas das quais vivem em completa miséria, com uma existência de bruto, semi-

nuas, de cabelos horrivelmente crescidos, e até em estado de idiotismo; ou servindo de pasto a crápula e devassidão dos adeptos da seita.

Quatro meses depois, no dia primeiro de junho, assunto parecido volta a ser destacado na primeira página do jornal. Desta vez o “ofício” era dirigido “ao Illm. Sr. Subdelegado da Vitória”. A notícia tratava da “industriosa especulação do indivíduo de nome Manuel com candomblé ao Caminho do Inferno”. Manuel, segundo as informações colhidas pelo autor da notícia, metia-se “a dar ventura, curar de feitiço, realizar e impedir casamentos, reconciliar amantes desavindos”, aproveitando-se para “iludir aos inexpertos e ignorantes”.

Para *O Alabama*, o subdelegado da Vitória deveria “ao mesmo tempo fazer cessar os repetidos toques de *tabaque*, assim como” verificar “a verdadeira condição de tal indivíduo”, recolhendo-o “ao poder de sua senhora, a qual” vivia “ausente”.

O jornal não mais apelou para delegados e subdelegados de polícia de Salvador, para cobrar providências acerca de pessoas que “tiravam diabo do corpo” e que “davam ventura”. Em 21 de novembro do mesmo ano, atendendo a uma denúncia – não publicada, mas somente insinuada – de algum integrante do jornal, o mesmo noticiou que “o Sr. Dr. Chefe de polícia ordenou que fosse à sua presença Maria dos Anjos, a mulher que *tem o diabo no corpo*, e seu marido, Antonio José Cardoso”. O casal era de Valença e vieram a Salvador em definitivo, “para o fim de ser a mulher tratada pelo africano papae do Terreiro Miguel Augusto, cuja fama corre até lá”.

Em seguida, outro registro da ação do chefe de polícia, atendendo novamente àquele jornal. Em um “*zungú*” haviam sido “encontradas Efigênia Benta da Conceição, Juliana Ursulina, Maria das Virgens, Thomazia do Nascimento, as quais foram presas e depois soltas, a *pedido*, sendo dispensado André Avelino do Patrocínio, filho do *baba-loixa* (pae do terreiro) por se achar com a mulher de parto”. No seu interrogatório, “a Sra. Maria dos Anjos disse que não podia encarar o rosário da Virgem, nem pronunciar o nome de Nossa Senhora (mas nessa reunião pronunciou e nada sofreu)”. Então, “a polícia mandou levá-la à igreja da Piedade para ser exorcizada, sendo encarregado de tal comissão o nosso aspirante João de Deus”.

A esta informação, o “Capitão”, após alguns meses, reage: “Ora, basta! Não me esteja a massar com bruxarias. O remédio para isso é a casa de Correção”.

A última notícia que encontramos acerca de “dar ventura” e “tirar o diabo do corpo” em *O Alabama* data de 19 de dezembro do mesmo ano. Não era somente uma notícia, mas sim um anúncio, publicado no final da última página.

Baba-louxa, Azomé e Acromece, professores jubilados da extinta escola de Chico-papae, dão ventura e consultas, e tiram diabo do corpo, a preços cômodos. Previnem ao respeitável que nos seus estabelecimentos à Rua do Alvo, loja de no. 60 e casas térreas 57 e 92, podem ser procurados a qualquer hora do dia ou da noite para tudo que pertencer a arte da negromancia.

A seguir, passamos a conhecer as notícias pesquisadas que organizamos sob o título de observando os corpos.

5.3 – Observando os corpos

Na página três do dia 26 de janeiro de 1864, um diálogo entre jornalistas-personagens de *O Alabama* acerca de atividades relativa ao “candomblé”, em certa casa na Rua do Colégio, foi publicada. Tais atividades envolviam mulheres e nosso tema anterior, o poder de “dar ventura”.

O “Capitão” recebeu um “marinheiro” que foi até a tal casa, pedindo-lhe que descrevesse todo o ocorrido.

Há coisa de oito dias, fui à Rua do Colégio a uma casa e pressenti que por debaixo tinha um rumor. Como sou curioso, quis saber o que era e fui a um buraco que há no soalho observar e vi uma mulher parda, nua, a dançar enquanto outras duas tocavam. Ao redor havia bonecos, quartinhas, pombos, golfo em uma bacia, etc., etc. Finda a dança, veio uma galinha preta que foi aberta ao meio e passada diversas vezes em diferentes sentidos pelas costas da mulher, sendo isso acompanhado de palavras e gestos que não compreendia. Depois foi preparada posta ao fogo.

Mas as informações acerca do “ritual” observado não pararam por aí. Além do mais, a notícia, como o título dessa sessão de nosso trabalho versava sobre os detalhes dos corpos das pessoas no momento em que fatos “ocorriam no candomblé”. Depois, então, de falar sobre a “mulher parda” e os usos que fazia da “galinha morta”, o autor da notícia falava de um novo personagem. “Daí a duas horas entrou um velho que terá seus 60 e tantos, porém que aparenta ter menos, gordo, um pouco barrigudo, sobrecasaca preta, calça e coletes brancos, colarinho em pé, chapéu de pelo e guarda-sol perfilado”. O velho “sentou-se” iniciou um diálogo com a “mulher parda”:

- Que me guardou Umbelita?
- Tem galinha pra você yoyo Julinho.
- Venha lá isso.
- Diga-me, yoyo, quando são as partilhas?
- Deixa estar que muito breve.

Logo depois, o “velho” “saboreava a galinha que tinha servido de friccionar as costas da mulata e eu saí”.

O “Capitão” exigiu uma intervenção de *O Alabama*, dizendo ao personagem-jornalista para ir, junto a outro, chamado “Guilherme, às seis horas, agarrar essas bruxas e levá-las aos Sr. Subdelegado da Sé que lhes deve dar o conveniente destino”.

Outro subdelegado, o de Brotas, fora acionado pelo jornal em 18 de fevereiro, para intervir em um outro “candomblé” no Engenho Velho. No dia sete, havia ocorrido, no “terreiro ou casa de candomblé” onde é “mamãe a crioula Maria Julia”, uma “cena bárbara e repugnante”. Uma “mulher de nome Theophila” havia sido “surrada” “por haver faltado a certas prescrições” das quais “era obrigada como filha da casa”.

O autor da notícia exige severas providências da autoridade policial de Brotas: cumpre, portanto, que Vm. que, não só não dê licença para brinquedos, como, empregue toda diligência para acabar com os imensos terreiros que há nessa freguesia, para evitar-se a reprodução de fatos desses”.

Meses depois, em 14 de setembro, o subdelegado de Brotas foi, novamente, citado na primeira página. Uma notícia “participava-lhe que no sítio denominado beco do Acú, reúnem-se imensas mulheres na roça de uma Sra. Marocas, sob a direção de um africano de nome Domingos”. As tais reuniões seriam para àquelas pessoas “praticarem atos torpes, imorais e escandalosos, não só reprovados pela moral como por nossa santa religião, e que anda neste domingo entre outras práticas esfolarem um boi vivo.”

O jornal não dava trégua aos vários subdelegados das freguesias de Salvador. No dia 15 de novembro, também na primeira página, uma notícia “chama a atenção” do subdelegado da Sé “para um candomblé que há no Maciel de Baixo numa das lojas do sobrado do Sr. Paranhos”. Desse “candomblé é *papae* um preto de nome *Jebú*”. Esse “preto” inculcava-se “por grande mestre de deitar e tirar diabos, dar ventura e curar feitiço, etc.” Por tal motivo, ele reunia “ali, nos domingos, grande número de pessoas de toda qualidade”.

Na mesma coluna, e ainda na primeira página, o “Capitão” ordenou ao jornalista-personagem chamado “guarda marinha pedestre Guilherme” que fosse “à Rua

onde se fabrica *vassouras*” e visse “uma crioula, de nome Constança”. Haviam “informado” ao “Capitão” que ela reunia

em sua casa mulheres depravadas e bêbadas as quais não só escandalizam as famílias com as imoralidades que praticam, como insultam a vizinhança com descomposturas e palavradas; peço que traga a referida crioula a bordo deste navio para se lhe dar o conveniente destino. Cumpra.

Três dias depois, *O Alabama* pede “providências contra o candomblé” localizado no “Dendezeiro, caminho da Armação”. Desta vez, o jornal dirige-se “ao Illm. Sr. Chefe de Polícia”, e não mais a algum dos subdelegados. Segundo a notícia, havia “ali inúmeras mulheres, presas em diversos quartos (a título de cumprir certos *preceitos*), donde não podiam sair senão depois de seis meses”.

Segundo o autor da notícia, havia ramificações daquele “candomblé”. Em Salvador, “às portas da Ribeira, uma parda de nome Pacífica” era “a principal agente”. No “no domingo, uma infeliz de que já comeram 300\$rs, tem de levar um boi para o *sacrifício* em que se tem de consumir o seu restabelecimento do feitiço que lhe botaram”.

Mesmo dirigindo-se a uma autoridade pública bem mais importante do que os subdelegados, o jornal continua cobrando providências em relação às atividades dos “candomblés”. Assim termina a notícias: “estes e outros fatos que escandalizam o público e depõem contra a moralidade de nossa terra, devem quanto antes desaparecer; o que se espera da moralidade e energia de S.S.”.

Depois desta série de cobranças publicadas ao longo de 1864 somente no dia sete de agosto de 1866 encontramos, na primeira página de *O Alabama*, uma notícia sobre “candomblés” tendo como cerne o uso do corpo dos seus frequentadores.

Novamente, apareceu a figura de um subdelegado, ao qual o jornal lhe pedia que acabasse “com um candomblé que há em casa da africana Julia na Rua da Laranjeira”. Nesse lugar, “além de muitos atos reprovados que se praticam, é a vizinhança do lado de S. Miguel incomodada pelo toque do *tabaque*”. Por exemplo, “na noite de 2 para 3 não pôde ninguém por ali dormir com a infernal zoada que faziam”. Além disso, “nessa casa vão crioulas, mulatas, etc., e muito homem que passa por sério. Espera-se de S. S. a costumada providência”.

No ano seguinte, também na primeira página, o jornal tentou acionar o chefe de polícia para continua sua caça aos “candomblés”. No dia 15 de maio, a notícia

começava com o jornal “pedindo-lhe desculpa de se lhe estar todos os dias a massar com negócios de candomblé”. E justifica, em seguida, que eram “tantos os abusos praticados, que não se pode prescindir de constantemente chamar a sua atenção para eles”. Então, o autor da notícia vai direto ao ponto, após a irônica frase: “queira S. S. atender para o seguinte, uma vez que ainda está disposto a ler gazetilhas”.

“Nas Portas do Carmo, morava uma parda escura, de nome Casimira, a qual vendia peixe para uma crioula, também ali moradora, conhecida por Delphina do Papo”. Esta “foi com outras a um *terreiro* para o lado das Barreiras”. Este mesmo “terreiro” seria “chamado em língua africana *Querebetan* – fonte onde todos vão beber”. Lá, “*caiu no santo*” e, uma vez “caída no santo”, “morreu e até hoje” isso “está em segredo”. Inclusive, diz a notícia, segredo “até para seus parentes”. Isso ocorrera “há menos de um mês”.

O autor da notícia colocou a seguinte questão: “quem pode afirmar que essa morte não esteja revestida de circunstâncias criminosas?” Mesmo não estando, continua falando ao chefe de polícia, “S.S. não concorda que tal escândalo deve cessar?”.

Para aumentar as pressões sobre aquela autoridade pública a notícia falava de mais um fato “suspeito”, no mesmo “candomblé”. Naqueles dias, achava-se “encerrada naquele antro, uma inocente criancinha de três anos, de nome Maria, filha de uma mulher moradora à Quitandinha do Capim, chamada Anna e de João Honório, que está no sul”. Dito isso, cabia ao chefe de polícia fazer, “em seu alto critério, o que entendesse”.

Mais de um ano após esta notícia, ou denúncia, *O Alabama* “oficiou” ao “Illm. Sr. delegado do 1º. Distrito” que “na Rua do Bangala, número 37”, morava “uma africana, cuja casa é um perfeito lupanar de vícios e até de crimes”. Publicada em 26 de novembro de 1867, a notícia trazia uma série de informações acerca do que ocorria no tal “lupanar de vícios”.

As informações aparentam um grau muito grande de precisão, com detalhes. No início, o autor da notícia falava que “o pavimento superior desse casebre” seria “destinado a toda casta de libidinagem e depravação”. Já “o inferior” seria “consagrado a atos supersticiosos e ao culto de bruxarias”. Ao tal “casebre” ia “gente de toda classe tomar *ventura*”. Além disso, praticavam-se “certos atos, que repugnam e ofendem a religião”.

No local, um “alcouce”, “não há muito tempo foram apreendidas duas negras fugidas”. Esse “caso” não deveria “ser estranho à polícia”, uma vez que “à sua ordem foram elas aí presas”.

O lugar também é chamado, pelo autor da notícia, de “*zungu*”, de cujo “nome da mamãe era Odilia”. Esta teria “dois endiabrados cachorros, que investem e mordem a todos que por essa Rua passam, sucedendo serem vítimas dos ferinos dentes”. Por exemplo, “na quinta-feira, um marceneiro e um armador inspetor de quarteirão” foram por eles atacados, sendo que o segundo “teve de quebra uma bofetada da referida mamãe”. Esta foi “presa à ordem do chefe”, sendo “logo posta em liberdade”. Isso ocorreu, segundo o autor da notícia, porque “o amasio” da referida mamãe tinha “dinheiro” e, quando ia “preso”, sempre era “solto no mesmo instante”.

Mais uma vez, a notícia terminava com um pedido, quase uma exigência, ao delegado. Este, “que tantas provas tem dado de zelo e aptidão no desempenho do cargo que dignamente lhe foi confiado”, tinha mais uma oportunidade de confirmar “o juízo que a seu respeito formamos, fazendo acabar com semelhante espetáculo de imoralidades”.

No dia dois de setembro de 1868, voltava à cena às páginas de *O Alabama* um subdelegado. Também em notícia de primeira página, o autor da notícia pedia “ao Illm. Sr. Subdelegado de S. Pedro que” acabasse com “um maldito *candomblé* nos fundos da roça da viúva Serva, ao beco dos Barris, para onde são fatalmente atraídas, pela credulidade, pela credulidade, senhoras casadas”. Estas iam “procurar” rituais “específicos”, os quais fizessem “com que seus maridos não se” esquecessem “dos deveres conjugais”.

Além delas, “escravos” iam “pedir ingredientes para abrandar o ânimo de seus senhores”, “mulheres” iam “buscar os meios de fazer felicidade” e “até negociantes para terem bom andamento em seus negócios!”.

Em tom de indignação, o autor custava “a crer que esta terra ainda esteja em semelhante estado de barbaria”. Além do mais, também custava a crer que “a polícia” fosse “tola” “e que” visse “um especulador iludir a boa fé, a credulidade e a ignorância, com prejuízo dos chefes de família”. Tudo isso, “muitas vezes”, vinha acompanhado de “doses perniciosas facultadas pelo tal industrioso e administradas inocentemente pelos seus próprios fâmulos”.

Do subdelegado, terminava a notícia, “não convindo que” continuasse “semelhante imoralidade”, o jornal esperava “prontas providências”.

Vinte dias depois, na página dois do jornal, foi publicada uma notícia descrevendo o que estava ocorrendo em um “candomblé” da cidade. Aos domingos, no Engenho Velho, havia “uma *matança*”.

Em forma de diálogo, um dos interlocutores responde o que seria isso:

É um boi, que apresentam coberto de contas e enfeitado de búzios; sobre o dorso do animal vai montada uma mulher, vestida de vermelho, a qual é a grã-mestra, com um extenso turbante sobre a cabeça, tendo na mão direita um comprido penacho e na esquerda um instrumento simbólico, de que não sei o nome; em roda dela vão muitas mulheres, espécie de bacantes, a que chamam *vudunças feitas*, semi-nuas, tendo apenas sobre o corpo uma curta saietta e uma toalhinha na testa. Em lasciva e desonesta dança, vão caindo uma a uma fatigadas em certa espécie de torpor, pelo que são conduzidas para a *casinha*, lugar onde só penetra o *papae*, que é um preto chamado Antonio.

A narrativa continuava com outros detalhes de ações posteriores às até então narradas. “Depois de muitas cerimônias praticadas no interior do *pegi*, onde os profanos não entram, o *ogam* mais graduado consuma o sacrifício, que é precedido de um lauto banquete, cujas iguarias são todas adubadas de azeite de dendê.”

O “Capitão” voltava à cena, depois de algumas notícias de ausência, e esbraveja: “Homem, basta; eu não quero ouvir mais essa patifaria”. O narrador dos fatos, então, lhe afiançava

que o Engenho Velho transformou-se, nestes oito dias, numa cidadezinha: botequins, venda, bancas de jogo e mais de duas mil pessoas de todas as classes, as quais algumas identificadas com a polícia, estão ali reunidas. Mulheres de todas as considerações estão ali absorvidas naquelas práticas grosseiras e supersticiosas, esquecidas de seus deveres e obrigações. O Sr. havia de se admirar, se ali fosse, de ver as pessoas de consideração tocando *tabaque*.

O “Capitão”, com ar indignado, como em muitas das vezes, respondia que as mulheres, então, “por estes oito dias” não teriam “função”. E ainda exclamava: “e somos um povo civilizado!”. E, mais uma vez, quando não há ação policial que satisfaça ao jornal, a notícia terminava com uma cobrança de atitudes das autoridades: “E a polícia tolera que se esteja assim impunemente a afrontar a moral e a religião”.

Ainda em setembro, no dia 26, encontramos a maior de todas as reportagens de nossas pesquisas em *O Alabama*. O texto tratava da movimentação de pessoas e, claro, dos usos de seus corpos nas ocasiões rituais do “candomblé”. O autor da notícia inicia o texto em tom de espanto: “Quem mais vive, mais vê e aprende. Ora se eu não tivesse vivido até hoje, não saberia que a política rolava até nos candomblés!”.

Novamente, vêm à baila os fatos que eram freqüentes no “Engenho Velho, aos domingos, num terreiro de feitiçarias”. Neste lugar, no último domingo, “houve grande funçonata, por ter vencido as eleições o partido *vermelho*”. Novamente, vemos a política imperial relacionada às relações sociais dos terreiros.

Lá chegando, disse o autor e testemunha ocular dos fatos do “candomblé”:

Vi bonitas crioulas, e como sou apaixonado pela *fruta*, quase que me torno *vermelho* porque, palavra de honra, tive vontade de trazer uma e *conservá-la* para mim. Estavam elegantemente vestidas com umas saêtas, umas toalhinhas com uns chocalhos pela cabeça e uns *rabos* de cavalos na mão, e no meio delas haviam algumas pretas africanas que, como *vudunças antigas*, tomaram parte na folia.

Em seguida, se ocupa em narrar fatos relacionados à liderança ritual do “*papae* de terreiro”. Este, “acompanhado de um outro preto velho, trouxe para o meio do círculo um boi todo enfeitado de fitas, contas, búzios e uma capa vermelha, etiqueta do sacrifício, e deu-se logo princípio ao *brinquedo*. Bum...bum...bum... Os tabaques zuniam, e um boi para o terreiro, dois pretos traziam”.

Outra figura aparece na narrativa, o “*ogam*”, que “passa no pescoço do boi, a espécie dos sacrifícios que faziam no tempo do paganismo, e reúnem-se todas as negras para beberem o sangue do animal, aos estrepitosos sons dos tabaques. Bum... Bum... Bum... Os tabaques zuniam, e o sangue do boi. As negras bebiam”.

O autor, então, pôs-se a fazer versos sobre os fatos subseqüentes:

O Leoncio no tabaque,/Com jeito batia,/Com a cabra Bernarda/Fazendo harmonia;/*Anaitó fudovum*,/As negras cantavam;/*Pracatá... pracatá*,/Os tabaques soavam!;/O homem de cara *brochada*,/Na função também se achou,/E de tabaque entre as pernas,/Mui habilmente tocou;/Bum... Bum... Bum.../Os tabaques zuniam,/E no *santo* as negras,/Quase todas caíam!;/*Agô... agô... agô... agô...!*/Era só o quem se ouvia;/*Iô... iô... iô... iô...!*/Era o Mattos que dizia.

A vida social no entorno do “terreiro” também era narrada, como “os diversos botequins que lá haviam”, nos quais “só se via a rapaziada do bom gosto e apreciadora da *fructa creoulal*, de copo na mão a virarem pela goela a bela *pinga*, debaixo de *vivas e hips*”. Esta parte era, novamente, completada com mais versos: “Grandes *vivas* se dava,/Ao som da folia,/Viva *S. Lourenço*,/O eco se repetia./Bum... bum... bum.../Os copos viravam,/E já nos botequins/ *Cachaça não achavam*”.

Por seu lado, “os rapazolas amadores da jogatina, retiraram-se para dentro dos matos e de lá a seu gosto, gritavam – *ás de copas, ás de ouro, conde, dama, rei, ás de*

paus; ganhei, perdi!”. Sobre eles, mais versos são compostos: “Bum... bum... bum.../Os tabaques zuniam,/E no jogo os rapazes,/Os cobres perdiam!”.

O autor perguntava aos leitores: “não acham que nós estamos muito *adiantados* e que a política vai em prosperidade no nosso país?”. E, em seguida, mais versos eram escritos: “Ai quem diria,/Quem até nos candomblés/Política haveria!”. Dando prosseguimento às afirmativas de que a política partidária do Império, em Salvador, teria, como já vimos em outra notícia, relação com “candomblés”, o autor faz um trocadilho político:

as negras *vermelhas*, isto é, *vermelha na cor política* e pretas na pele, que caíam no *santo*, eram logo levadas para um lugar que os *papaes* chamam *casinha*, no qual só tem entrada o *ogam* e aquelas pessoas de *postos*. E à proporção que elas iam caindo no *santo*. Com força o Leoncio,/O tabaque tocava,/E o Cali... noutro/O acompanhava.

Ao que parece, a parte seguinte tratava do recolhimento das pessoas que “caíam no santo” às suas respectivas “*casinhas*”. Em seu interior, passava-se uma “cena burlesca”, na opinião do autor. E, lembra ainda, que, nas “*casinhas*”, “os leitores bem devem saber as patifarias que os tais *papaes* praticam”. Afinal de contas, ironiza, tudo isto não seria “uma prova da nossa civilização! Uma prova de que o século XIX é o século das luzes e que trabalhamos para o *adiantamento* do nosso país!”. E escreveu os seguintes versos: “Agora cantará o *progresso* – Viva quem vence, Viva quem venceu; Quem caiu no *santo*, Foi o *vermelho* e não eu! O cú babá/O cú gere/Anani vermeio/Já ta maré”.

Três dias mais tarde, os “candomblés” do Engenho Velho continuaram a ser notícia em *O Alabama*. Na página três, uma série de versos, e dessa vez somente versos, são publicados para informar aos leitores dos fatos que estavam ocorrendo naquele lugar. Ao invés de tão-somente pedir, ou exigir, de autoridades policiais atitudes para reprimir os “candomblés”, dessa vez o autor dos versos-notícia denunciava o envolvimento de uma daquelas autoridades com os mesmos : “Querem saber de uma coisa/Que deve causar espanto,/Pois um subdelegado/Também não caiu no *santo*?/Foi com a família ver/No Engenho Velho a *matança*,/E ficou tão fascinado/Que deu com os quartos na dança”.

Como não poderia deixar de ser, mais uma vez, há a ênfase no uso do corpo de quem participava dos rituais do “candomblé”. Assim, o tal subdelegado: “no meio das crioulas,/Com um cumprido timão,/Ei-lo a mecher com o corpo/Com seu penacho na

mão”. A autoridade também teria ingerido comidas do “candomblé”: “Petiscou seu *afurá*,/Comeu azeite fervendo,/E junto do pé de *Lôcco*/Foi pelo chão se batendo”.

Novamente, a notícia terminou com de forma indignada sobre o envolvimento de autoridades com os rituais do “candomblé”: “Se até as autoridades,/São deste mal atacadas,/Não admira que o sejam/Boçais crioulas, coitadas...”.

Ainda sobre os “candomblés” existentes no Engenho Velho, no ano seguinte, 1869, em 14 de abril, a primeira página de *O Alabama* trazia uma notícia endereçada ao “Illm. Sr. Dr. Chefe de polícia”. O objetivo era “levar ao seu conhecimento” o fato de que lá havia, “entre outros, um *terreiro* de candomblé, conhecido pelo nome de *Bogum*, cujo chefe é *José Barbeiro*, com tenda no Cabeça”.

Neste lugar, havia falecido, “há pouco, uma mulher de cor preta, cuja morte, pelo que se diz, reclama da polícia a mais severa e perspicaz sindicância”. Segundo a notícia, o fato andava “envolvido em insondável mistério, recusando-se aqueles que dele” tinham “conhecimento a darem a menor explicação”. Essas pessoas seriam todas “prosélitos da seita”. Sobre uma das mulheres que teria “falecido naquele candomblé, uma dessas infelizes, a quem a ignorância e fanatismo levaram a crer em tais bruxarias”, porém, seria “mais ou menos comentado pela voz pública” que:

tinha caído no *santo* e achava-se na *casinha* do *noviciado*, em companhia das outras. No ato de fazer o *sapocan*, cerimônia que consiste em cortar os cabelos e poder transpor o limiar da tal casinha, depois de seis meses, a neófita não se ajeitava a certas danças que são de uso, e para ensiná-la era castigada quotidianamente pela *donunce*, espécie de grande mestra da ordem.

E a notícia continuava informando sobre os tais “castigos” e sobre suas conseqüências para a “vítima”:

Do gênero desses castigos, que consistiam em arrochos sobre os braços e enormes pedras nas cadeiras resultou que ela viesse a morrer e fosse precipitadamente enterrada, sendo imediatamente retiradas todas as outras neófitas para uma casa em S. Miguel, onde se acham, precaução esta tomada com receio de que, se a polícia tivesse conhecimento, lá fosse e as encontrasse.

Há uma novidade no desfecho da narrativa, em relação ao das que vimos até o momento. A novidade é a revelação de que o chefe de polícia havia reclamado, se “queixado, mais de uma vez, que tem encontrado inexatidão nas comunicações d*O Alabama*”. O jornal não desmente o fato, e responde afirmando que “isso era desculpável, porque ninguém é infalível, e uma outra vez pode-se ser mal informado”.

Entretanto, daquela vez, “asseverava o jornal”, o “caso era real”: “a morte da mulher deu-se na aludida *casinha*; o que cumpre ventilar é, se foi revestida das horríveis cores com que a pintam, o que espera-se de S. S.”

Dois dias depois, na página dois, o jornal publicou mais uma notícia, desta vez sem versos, afirmando que, mais uma vez “a polícia andou às voltas com a gente do candomblé”. A reclamação era de que a polícia andava lenta, “como um carro na lama”, na “repressão aos candomblés”:

Às duas horas da noite chegavam às Areias da Armação, as chamadas *Vudunças*, e todos os acessórios do candomblé, conduzidos da casa da africana Clara, em S. Miguel, para ali. De manhã, quando tudo já estava em salvaguarda, é que a polícia foi prender pobres raparigas, que moram na loja por baixo da referida africana, e que nenhuma ingerência têm no candomblé!...

No mesmo dia, na página quatro, uma notícia falava da ida de pessoas, no domingo anterior, para um “candomblé”. Tratava-se de “duas sujeitas da Ladeira da Praça com dois capadócios”, indo “para o Engenho da Conceição”. Depois, “de lá transportaram-se para as Campinas para o *zungü*”. O autor na sabia “os nomes dos capadócios”, mas um deles “parecia chamar-se *João Pintor*”. A notícia terminava com o autor esbravejando sobre o assunto: “estão tão enraizadas estas patifarias de candomblé, que eu já não me admiro de ver a gente de cor preta envolvida, quando até os brancos são os mais encarniçados adeptos da coisa”.

Somente em 17 de dezembro de 1870, na página sete, encontramos novamente notícias acerca da relação entre os usos dos corpos e o “candomblé”, organizadas nesta sessão de nosso trabalho. Trata-se da única notícia que encontramos na qual o jornal narra algum conflito entre seus personagens-jornalistas e alguém que freqüentava os “candomblés”. A classificamos nesta sessão pelo fato dessa pessoa ter agido sobre o corpo de uma mulher de modo condenável aos olhos de *O Alabama*.

A notícia falava de xingamentos, “uma descompostura”, que um sujeito, um “safado cigano”, teria passado nos “homens de *O Alabama*”, ao descer a Ladeira da Conceição: “Negros... mulatos de m...”. Este “cigano” seria um

ladrão de cavalo. Um miserável *mouriano*, que não gosta de cheirar *rosa*, por causa dos espinhos. Um cínico a quem o *Xico* odeia mortalmente, por ter tido a audácia de meter o chicote do cavalo em uma rapariga livre. O seu arrojo chegou ao ponto de dizer que era uma negra bêbada, quando ela é até uma mulher casada.

O autor da notícia estaria disposto a falar ao “Capitão” para que ele mandasse “o muxingueiro” dar um jeito no tal “cigano”. A conclusão do jornal era a de que, afinal de contas: “Cigano não tem direito,/Cigano não tem nação,/Cigano vive furtando,/Cigano morre ladrão.”.

O jornal continuava na página três do dia 29 de dezembro de 1870 a tratar da relação de pessoas diversas com os “candomblés”. O autor da notícia se ocupava de narrar a “festa do Moinho”, que teria ocorrido no último domingo. Explicava ao seu interlocutor que o que era aparentemente “uma devoção particular que em certo dia soleniza a Imaculada Conceição”, na verdade, “o que se dava lá era outra coisa”, isto é, “uma bacanal de todos os anos, um foco de desordens, uma folia orgíaca”.

Continuando, afirmava o autor da notícia que a tal festa era, também, “a aglomeração da sensualidade, da incontidência, do desregramento, do vício, fora das vistas da polícia”. Sobre a polícia, o outro diz que ela “é míope, que não vê de perto, nem de longe”. No que o autor responde que duvidava que ela não soubesse que “não houvera ano, desde que há a chamada festa do Moinho, que lá não houvesse desordens, pancadaria”. “Então acha que deve ser proibida?” – pergunta o interlocutor. E o autor responde: “Não; nesta terra onde todos são responsáveis por seus atos, não se pode estorvar ninguém de divertir-se como entenda”. O foco da reclamação estava na falta de ação de polícia que, ao ver “sair para um lugar retirado essa aluvião de gente e todo calibre”, deveria “ser providente e achar-se também no pagode para conter os excessos, evitar os crimes”.

O autor da notícia falava que os fatos a serem narrados foram coletados pela “companhia do olho vivo”, que “lá fora acampar”, “sem que a polícia de nada disso soubesse” – “ou por motivo de jogos, ou por causa de mulheres, ou por excesso de bebidas, ou por qualquer coisa”.

O informante do jornal, que não sabemos se era o próprio autor da notícia, observou “dois sujeitos *golpistas* sentados à beira da ladeira do Quebra-Bunda”. Estes sujeitos “faziam a adivinhação das *vermelhinhas* à espreita de algum incauto”. No que “passou um cavalheiro”, “eles o chamaram, pedindo-lhe para segurar o dinheiro de uma aposta que tinham feito”. Além disso, recomendaram “que só entregasse ao que ganhasse”. Na “segunda vez”, “foi ele quem teve de levantar a carta”. Na “terceira”, como “estava dentro da dança do candomblé”, deixou “100\$rs e o relógio em poder dos dois industriais”.

“Se para o ano que vem houver festa do Moinho”, conclui o autor, “a polícia que seja mais precatada para não haver o que houve neste ano”.

Quase um ano depois, houve nova “festa no Moinho”, também em um domingo. Desta vez era a “festa do *inhame novo*”, segundo notícia publicada na página 4 do dia 24 de novembro de 1871, quase um ano após a notícia anterior.

Para o autor da notícia, também dialogando, como na anterior, com um interlocutor, tratava-se de “uma usança africana, introduzida e adotada pelas massas ignorantes entre nós”. E explicava: “consiste na congregação dos primeiros frutos da colheita de cada ano às divindades africanas. Antes da celebração dessa cerimônia é vedado aos prosélitos das seitas africanas comerem dele”. Identificava a “congregação dos frutos” como algo que “que era preceito religiosamente observado entre os filhos da África”, estando “hoje entre imensa parte dos filhos deste país”.

Mas, o que seria o Moinho? Segundo o autor da notícia, era “um *candomblé*, cuja *mãe de terreiro*” era “uma africana” chamada “por *tia Julia*”. E, ao contrário do ano anterior, “esse ano não houve no Moinho as desordens dos demais anos, e das quais a polícia tem sido sempre advertida”. Por outro lado, continuavam “o complexo de incontinências, as cenas e extravagância e deboche que” se passavam “portas adentro, nessa infrene bacanal”. Descrever tudo isso, diz o autor, “é coisa impossível de fazer”. Mas ele tentou.

Primeiro falou das mulheres, que estavam “semi-nuas, cobrindo o corpo apenas com uma curta saêta, e uma tira de pano sobre os seios; tripudiavam em luxuriosos meneios, em desenvoltos esgares”. Junto com os homens, “em indistinto conluio constituíam o quadro mais indecente dessa depravada orgia. Os chamados *ogans* (mestres) exercendo sua ascendência em rasgos de consumada impudicícia”.

Em seguida, deu mais informações acerca das práticas dos rituais no “Moinho”.

Atos de ímpio sacrilégio, cenas de bárbaro fanatismo, o menoscabo aos preceitos do Decálogo, a reverência e cega adoração às buxigangas, e figuras ridículas de pau, a *varíola* adorada como uma divindade, e como complemento a esse tropel de desenvolturas, muitas das filiadas caindo em desacordo, por efeito talvez de alguma droga, para rematar a *festa* em deleites de impura saciedade.

Depois da descrição destas cenas, o interlocutor exclamou: “Que gente! Estupidamente embebida num estado de barbarismo supersticioso, prestando-se à especulação de espertos embusteiros. Não refletem na impossibilidade de a um tempo

crer num Deus verdadeiro, cumprir os preceitos da religião católica, e adorar à divindades gentílicas!

Mas ainda havia tempo para que o autor, mais uma vez, informasse o leitor, e não somente o seu interlocutor, do que ocorrera, domingo, no “Moinho”: certas “mulheres saíram de casa sem autorização de quem as domina e preferiram perder vantajosos interesses a faltar à *obrigação da festa do inhame novo*”.

A seguir, veremos os casos classificados por nós como relativos à “perturbação da vizinhança”, ocasionada pelas atividades dos “candomblés”.

5.4 – Perturbando a vizinhança

A primeira notícia que localizamos acerca desse assunto data de 18 de março de 1864, e foi publicada na primeira página do jornal. Tal como em várias das notícias da sessão anterior, o seu autor remetia-se a um subdelegado. Escreveu de modo direcionado ao que respondia pela freguesia de Santana para que ele mandasse “chamar à sua presença o preto João, morador contíguo à casa do coronel M. J. de A. Couto”.

A idéia era “mandá-lo para o centro das areias das Armações” com o fim de “melhor poder desenvolver suas bruxarias”. Desta forma não continuaria “a afrontar a civilização desta terra com os adjuntos de africanos libertos e escravos, de crioulos, pardos e brancos, que” viviam “toda noite a incomodar a gente com algazarras e tabaques, bocas de potes e cuias, etc.”

No dia 19 do mês seguinte, também em destaque na primeira página de *O Alabama*, o autor lembrava ao “Sr. subdelegado de Santo Antonio” sobre o assunto do qual tratava a “postura de n. 59”. Ela proibia “batuques, danças e ajuntamentos de escravos em qualquer lugar e à qualquer hora.” Assim, pedia-lhe “providências sobre os escravos do Sr. Comendador Pedroso, que todas as noites” incomodavam “sumamente a vizinhança”.

Pouco mais de dois anos mais tarde, no dia nove de agosto de 1866, o jornal tentava acionar o “Illm. Sr. Dr. Chefe de Polícia”. Uma notícia na página quatro pedia-lhe “providências para que não” houvesse “certos pontos da cidade e seus arrebaldes, como Cruz do Cosme, Engenho Velho, Campina, Quinta das Beatas, Engenho da Conceição, Matatú e outros, candomblés, onde se praticam os atos mais ofensivos à religião e à moral, servindo também de esconderijo a escravos fugidos, que aí se acoitam por muitos dias”.

Novamente, quase dois anos depois da notícia anterior, no dia quatro de janeiro de 1868, um diálogo entre personagens de *O Alabama* foi publicado na página seis.

O primeiro deles falava: “Temos bando a pé na estrada do Rio Vermelho! Não vê aquela taful caracterizada a macaco, enganchada numa palma de pindoba, na frente de uma tropilha de raparigas e rapazes, e a música de barbeiros batendo adiante?”. Na resposta do segundo interlocutor, novamente temos a referência ao “Moinho”: “Isso é a gente do *terreiro* de tia Julia, no Moinho, que subiu a pagode; não vê cada uma com sua insígnia?”. O outro pergunta: “E a polícia consente isso?”. E recebe, em seguida, a seguinte resposta: “Por que não?”.

Na continuação da notícia, os dois falavam acerca de “confusões” que ocorriam, com certa frequência, no “Moinho”. Um deles diz: “O pior é que as águas vão se turvando; e a patuscada vai se tornando em tribusana; já vejo facas fora e os cacetes volteando”. Afinal, diz o outro, com “este sol tão quente, tanta cachaça, havia de dar nesse resultado”.

Os dois passavam a falar de personagens que freqüentavam o “candomblé do Moinho”. Um deles perguntava: “Vê aquela desesperada que quer furar o bombo?”. E ele mesmo responde: “É a Pulcheria, segunda *mamãe* do *terreiro*.” Outra das personagens seria “o mestre Marcos Barbeiro”, que teria levado “horrenda pedrada”.

Indignados pelo fato de “a polícia tolerar semelhantes candomblés, nos quais sempre há um sucesso trágico”, os dois resolvem “tomar os nomes da súa e levar para *O Alabama*”. Um pede para o outro: “você, que os conhece, vá ditando que eu escrevo”. E o ditado começa: “Pulcheria, Maria da Preguiça, Leopoldina Carrapato, Lourença Fateira, Joanna Bago Mole, Belmira, Aninha da Rua da Ajuda, Maria Carolina, Valéria, Maria Mãe de Filho, Juliana, as outras não conheço”. Em seguida, deveriam ser ditados os nomes “dos homens”. Foi o que ocorreu: “Faustino, Ambrosio, Salomão, Almeida Carniceiro, Folô, Jorge, Darico, Gregório, Miguel, Manuel Girota e Marcos”.

Uma vez tendo feito as duas listas, um deles conclui a notícia: “Bem, por aqui, se o chefe de polícia quiser pode mandar chamá-los”.

Meses mais tarde, em 29 de setembro, *O Alabama* oficiava, na primeira página, “ao Illm. Sr. subdelegado da Rua do Paço” que “no princípio do Caminho Novo, reúne-se todas as noites uma chusma de negros cativos e forros”. Nesse local, “em menoscabo da decência, proferem palavras obscenas”. Em virtude disso, seria “constantemente perturbado o repouso público”.

Novamente, o jornal passava as informações para uma autoridade policial, solicitando que a mesma as levasse em consideração para “dar as mais enérgicas providências afim de que se não” reproduzisse “semelhantes fatos ofensivos ao decoro e moral pública”.

A notícia posterior chamava a atenção do “Illm. Sr. subdelegado do distrito dos Mares”, no sentido de fazer-lhe “sentir a conveniência que” havia “em acabar com um intolerável e incômodo samba”. Este samba ocorria “nas noites de sábado, no Uruguay, e rara vez deixa de acabar pela madrugada em cacetadas”. Além do mais, dizia a notícia, havia “algazarra e amotinada berraria com que” inquietava “os moradores”.

Como não poderia deixar de ser, o jornal falava que “em vista do que, esperava-se que o subdelegado” levasse “em consideração o” que havia sido “exposto” na notícia.

Três anos depois, foi a vez, na última notícia por nós classificada nessa sessão, do “Illm. Sr. subdelegado do 2º. Distrito de Santo Antonio” receber informações sobre “candomblés perturbando a vizinhança”. No dia 21 de novembro de 1871, também na primeira página do jornal, a notícia contava que existiam “no distrito de jurisdição” da referida autoridade “dois famosos candomblés pertencentes um ao preto Rodolfo e outro a Justino e Luiza”. Nestes lugares, ocorriam “cenas retrógradas da civilização e ofensivas à religião católica romana”. Além disso, eram “focos de depravações”.

O autor da notícia pedia que a autoridade policial proibisse os tais “candomblés formalmente, não consentindo que a especulação” continuasse “a ter ascendência sobre a credulidade” pública.

A última sessão das notícias pesquisadas em *O Alabama* tratará das denúncias de envolvimento de autoridades públicas com os “candomblés” em Salvador. É ela que veremos a seguir.

5.5 – A convivência das autoridades públicas

A primeira notícia que enfatizava a convivência de autoridades públicas com as práticas dos “candomblés” em Salvador, em *O Alabama*, data de seis de março de 1867. Publicada nas páginas dois e três desse jornal, a sua narrativa é na forma de diálogo, como vimos que comumente eram construídas as notícias sobre fatos relativos aos “candomblés”.

“Essa nossa polícia é boa!... Consente coisas!...”. Diz o principal narrador da notícia. “O que foi?”, responde o seu interlocutor. O outro explica: “sabe que parte da gente mais ignorante da nossa população, e principalmente aquela que é oriunda da raça

africana, dá-se à prática de *candomblés*, onde toma-se ventura, levanta-se cabeça, e outras extravagâncias”. Dentre as práticas dos “*candomblés*”, informa o narrador, há “a cerimônia de *fechar o balaio*, o que significa o encerramento das festas da seita durante as semanas da quaresma”. Esta cerimônia “dura 11 dias, principiando no sábado anterior ao do entrudo, e acaba na terça-feira posterior à meia-noite”. Nesta época, “pratica-se” nos “*candomblés*” “tudo quanto há de mais abusivo, grosseiro e reprovado pela nossa religião”.

Mas, o que tinha a polícia a ver com tudo isso? Fato era, segundo o mesmo narrador, que naquele “ano a polícia consentiu a *folia* em larga escala, em diversos pontos dos arredores desta cidade”. Nestes “arredores”, havia “*terreiros*” nos quais “reuniram-se imensidades de africanos, e gente de toda a qualidade e até de alta posição, a celebrarem o mistério de *encerrar o balaio*”. Esse acontecimento não teria sido problemático para a cidade,

se não fossem os escândalos e até crimes que neles se dão: escravos fugidos da casa de seus senhores, pessoas inexperientes que por outras são levadas; e lá ficam por muitos meses, a título do *santo*, tirar o que não é mais nem menos do que o efeito de certas bebidas que faz a pessoa cair em adormecimento, e ser encerrada num quarto, defloramentos etc.

No que outro afirmou, completando as informações do narrador principal: “é preciso notar que só caem no *santo* mulheres; homens não”. E mais, diz o outro, “até mortes tem havido”.

“O que admiro é a polícia dar licença para isso. A subdelegacia do 2º. distrito de Santo Antonio deu mais de uma licença para tal divertimento”, indignava-se o narrador principal. E continuou: “onde é que já se viu uma polícia, que quer ter foros de enérgica e ilustrada, dar permissão para o exercício de usos grosseiros, que depõem contra a civilização do povo? Só a dos Srs. Galeão e Amaral”. Seu interlocutor lhe explicou que “a polícia atual” tinha “queda para o espiritismo”. E, afinal, havia “espiritismo de branco”, pois “esse outro é de negro”.

Disso tudo, por exemplo, pessoas diversas bebiam além do seu limite, como ocorreu com “o carroceiro da empresa do aceio, que varre na Rua do Tijolo”. Ele tinha ido “ao Engenho Velho apreciar o tal pagode e veio de lá moqueado de pau, que não se meche”.

Novamente, no dia dois de maio daquele mesmo ano o jornal iniciou uma notícia, também em forma de diálogo, com a seguinte exclamação: “ainda não vi polícia

mais candomblezeira do que esta!”. E o outro cobrava explicações do que acabara de se indignar: “antes você dissesse espiritista”. O problema não era ter dado essa explicação, segundo o interrogado. O problema era que “antes, essas práticas supersticiosas e ao mesmo tempo tenebrosas, tinham lugar em roças, fora da cidade, hoje” eram “são celebradas com o mais descarado aparato nas ventas da polícia”. E passou a contar os fatos que tanto o indignavam.

“Ainda ontem, dia 29, na mesma Rua, ao mesmo correr da repartição da polícia, houve uma dessas festanças”. O mais grave era que “a própria polícia estava envolvida nela”. Para se ter uma idéia da “gravidade dos fatos”, “o ordenança do Sr. delegado assistiu ao cerimonial, os soldados João de Deus Britto e Agostinho Francisco comeram, dançaram e tocaram *segun!*”. Se os “candomblés” pediam “licença para tocar e cantar, e a polícia” concedia, menos mal. Mas... “a polícia”, que “tem obrigação de velar” pela tranqüilidade pública, “não mandar observar o que se” passava “nesses antros, os horrores que se” davam “contra a natureza, os sacrilégios que se praticam em ofensa à religião”, aí já era algo inaceitável.

Seu interlocutor na notícia opinou, em seguida: “E, depois, consentir-se dentro da capital, alta noite, semelhante bacanal, ao passo que a polícia toma o vilão de qualquer capadócio que ande a *delirar* na Rua, a pretexto de perturbar o silêncio, e qualquer divertimento em uma casa, que não seja sobrado, é logo mandado acabar”.

O outro dá prosseguimento ao assunto através de outro fato: “Não há muitos dias que os moradores do final da Rua da Laranjeira foram vítimas da censurável condescendência da polícia. Durante nove noites, a começar do dia 18 do mês passado, tocou-se ali candomblé a valer, por alma de um Machado, *dignidade do Bogum*, que faleceu. A orgia principiava às nove horas e acabava às quatro da manhã!”.

“Admira que aquela Rua ficando fronteira à em que mora o Ilm. Sr. Delegado, ele não desse fé de tão incomodativa vozeria”, responde, com certo espanto, o outro.

Mas havia outro fato a ser narrado, reforçando o argumento de que as autoridades policiais da cidade eram freqüentadoras e, por isso, coniventes com as festas dos “candomblés”, envolvendo, pela segunda vez em nossas pesquisas, uma situação de conflito entre freqüentadores dos “candomblés” e alguém ligado a *O Alabama*:

Em uma dessas noites, um empregado da tipografia, onde se imprime nossa folha, passou por acaso por ali, ouvindo tão confuso alarido, aproximou-se por simples curiosidade para ver o que significava aquilo, e ao chegar, uma tal Juliana, que estava da parte de fora, foi dar o sinal de rebate, avisando às colegas que – *aí*

estava homem dO Alabama, que veio tomar nota. Depois de alguma agitação e alvoroço, foi o pobre filho de Adão e Eva atarracado com um chuveiro de insultos e impropérios, que lhe atirou aquela desenfreada caterva, sobressaindo uma tal Felismina Tarasca, cuja língua ferina corta mais do que a mais afiada navalha.

A notícia foi concluída com um dos interlocutores afirmando que havia uma espécie de proteção dos “candomblés” pela polícia: “E dê-se ele por feliz de não lhe irem ao pelo, porque a polícia ressonando no leito da indolência pouco se lhe dá que o cidadão pacífico seja ultrajado por uma cáfila insolente”.

No dia 25 agosto de 1869, *O Alabama* publicou, na página dois, uma pequena notícia sobre o mesmo tema, cuja frase inicial era a seguinte pergunta: “se a polícia não quer candomblés, como consente-os em suas barbas?”. O interlocutor, seguindo desse tipo de notícias publicadas por esse o jornal, sugere: “Manda os soldados *caçá-los* pelos matos e permite-os aqui dentro da cidade, no Beco do Açouguinho! Esta está bem boa!”.

O assunto era uma festa, que havia ocorrido no tal beco que, por isso, “ferveu em *brincadeira* por sete noites em sufrágio da alma de *tia Maria*. E hoje, segunda-feira, principiou desde que apareceu a luz do dia”.

Conclusão do diálogo: “esta polícia tem esquisitices!”.

Um dos jornalistas-personagens do jornal, no dia 23 do mês seguinte, perguntou ao “Capitão”, em notícia publicada na página sete se havia “abuso de autoridade” no seguinte “fato”: “O africano Joaquim, pai de terreiro numa *Chácara das Devotas*, arrombou a casa de uma pobre mulher de nome Joana Maria, arrancou a fechadura, substitui-a por outra de que se apossou, assim como de tudo que ela possuía, pelo motivo de se achar ela devendo as rendas da terra e ter saído a negócio”. A moça “recorreu à autoridade competente, mas sua queixa foi abafada; reclamou de novo e sua petição não foi atendida”.

A explicação da atitude de tal autoridade seria o que diziam “as más línguas”, isto é, “que o africano” tinha “grande privança com” àquela. Porque “quando” queria “bater o candomblé” mimoseia-va-o “com presentes no valor de cem a duzentos mil réis, além dos intervalos, uma vez por outra”. “Além disso, a tal autoridade” era “cego apologista do *santo vodum*, apresentando-se com sua família quando” havia “brinquedo”. Assim, “por essas razões”, “a pobre mulher não” havia obtido “justiça e o africano ficou fanfando”.

O “Capitão”, então, pergunta: “Mas quem” era “essa autoridade? E “de que lugar”. No que o informante responde que seria “um subdelegado, daqui”. “Daqui de onde?” – volta a querer saber o “Capitão”. “O *subdelegado* é daqui da *Bahia* mesmo, Capitão.” “Uma província com tantos subdelegados como esta, vá eu adivinhar”, termina esbravejando o “Capitão”.

No início do ano de 1870, o jornal publicou uma notícia sobre crimes ocorridos em “candomblés”. Foi nas páginas seis e sete do dia 12 de fevereiro de 1870. Tal como a narrativa anterior, esta também foi escrita como um diálogo entre um informante, jornalista-personagem, e o “Capitão”. O primeiro pergunta: “Capitão, não sabe o que houve na freguesia do Pirajá?”. Ele quer saber. E segue-se a história:

Mataram com um tiro a um rapaz de 17 para 18 anos, pouco além da Campina; foi realmente por ali sentida a morte dele por ter boa índole e ser prestimoso: chamava-se Odilio. Não se sabe a quem atribuir esta desgraça, porque não tinha desarmonia e era de hábitos pacíficos. Deixou uma mãe inconsolável por ser filho único e seu arrimo.

O “Capitão” lembra de que o “proprietário da Campina, o Sr. Cotia Brandão”, havia sido, naqueles dias, “ameaçado de morte”. Então, se o “moço não era mau, por que é” que havia sido morto?

O outro responde que a vítima estava “demandando ao pai Thomaz, do candomblé, rendeiro dele”. No último “dia de reis, um (gente boa e da cidade, lá mesmo, no Terreiro, porque é da gema)” lhe havia proposto “acomodação” e que se ele não acomodasse, “morreria”.

“E o que disse o Sr. Cotia?” – perguntou o “Capitão”. “Que, quando ele era menino, tinha medo de gente velha, porém nunca teve de caretas” – respondeu o outro. Mas, lembrou-se o “Capitão” de que diziam “que o Sr. Cotia não” queria “candomblé ali?”. O informante responde que, “pelo contrário, ele” queria que “batessem até feder, com tanto que pagassem a renda e que não exorbitassem”. Afinal, eram “20\$rs. por tarefa quanto levava a qualquer outro”. O problema era que o tal “Thomaz, desde 1847, pagava aos antecessores da mulher do Sr. Cotia 10\$rs. por um mare-magnum de terras, e ultimamente sua mulher elevou a 15\$rs., porque o preto regula-se por um arrendamento diuturno”. O Sr. Cotia diz “que ele não é mole”, “quer pôr as coisas a seu jeito e que é seu dono e põe preço” que bem quisier. Além do mais, “diziam que queria tomar as três casas do preto”. O “Capitão” concerta a informação, dizendo que não eram três casas, mas sim “duas, porque o mesmo arrendamento só o autorizou a fazer uma,

ficando para o possessório das terras quaisquer outras benfeitorias que não” fossem “legumes, etc.”.

A questão era que “o preto, tendo sido de certa casa”, tinha “proteção grátis do advogado, que” era “apologista acérrimo do candomblé”. Por outro lado, o jornal defenderia o Sr. Cotia, pois “queria ver este candomblé de menos, porque é miséria que se veja tanta gente pervertida nesta bandalheira, e mais lamentável ainda ver-se gente fina no meio. Mas, “acabem eles da maneira que for, matar” alguém é que o jornal “não admitia”.

Mas as ameaças que o Sr. Cotia teria recebido do “preto” deveriam, para “Capitão”, ser “levadas em consideração pelo Sr. Dr. chefe de polícia, para evitar um futuro sinistro a um pai de família”. Afinal, “os negros, além de insubordinados, dizem que têm desmedida proteção de lá mesmo, e você bem sabe o que é autoridade da roça para ter esta gente miúda de si”.

No que concluiu o informante que, apesar de concordar com o “Capitão”, o jornal deveria lembrar que “o Sr. Dr. Chefe de polícia” estava “avisado, e o Sr. Cotia não” deixaria “de ir à sua fazenda por causa de feiticeiros”.

Em vinte e três de junho do mesmo ano, a página dois de *O Alabama* publicou uma notícia cujo início era: “- Quanta superstição neste povo!”. O “povo” convivia com o “espiritismo de branco” e o “espiritismo de preto”. Segundo o narrador principal da notícia, esta crença não era “nova nesta terra de cristãos”, pois “antes do Luiz Olympio introduzi-la, já os africanos a praticavam”.

Naquela quarta-feira, haveria uma “sessão magna, em uma roça, para evocar a alma do *Chico Papae*, gran-sacerdote do fetichismo, falecido há mais de 5 anos, na Rua da Poeira”. Segundo as informações do jornal, “tudo quanto” fosse “crioula da *história*” estava “na roça, e muita gente fina também”. “À meia-noite em ponto, tem de aparecer a alma do morto para falar com *papae* Domingos e *mamãe* Mariquinhas Veludinho”. Depois disso, ela “manifestar-se-á aos prosélitos da seita, para o que irão para um mato onde não é permitido a nenhum olhar para trás”.

E não era somente essa “cerimônia” que ocorreria naquele dia: “no Engenho Velho, no *Bogum*, há grande candomblé no sábado, o sacrifício é de um boi; nas Campinas também há, saem duas *vuduças* da casinha”.

O interlocutor encerrava a notícia falando ao informante: “homem, você parece que anda mais enfronhado nesses negócios de candomblés do que a própria polícia”.

Pouco menos de um ano depois, houve outra notícia acerca da aparente cumplicidade das autoridades policiais com as “cerimônias” de candomblé, em Salvador. No dia 23 de maio de 1871, lia-se na página dois fatos relativos ao dia de “domingo”, no qual “houve candomblé em um dos chamados *terreiros* na Quinta das Beatas”. Além disso, segundo o diálogo entre os dois personagens-jornalistas, até o outro domingo as pessoas iriam “*meter a mão no azeite*”.

Tudo isso seria relativo à “saída de quatro *filhas da casa* que há seis meses estavam na casinha”. Havia “grande concorrência de gente de toda laia”, em uma “reunião do vício, do deboche, da embriaguez e do fanatismo”. Segundo o informante, havia no lugar uma “claque desenfreada, excitada pelos líquidos espirituosos”, pondo “em cena ali tudo que” havia “de desenvolto e turbulento”.

O interlocutor afirmou que “a polícia que” autorizava “com uma licença essa série de escândalos” punha-se “na moita” e “deixava os desordeiros livremente”. Ele tinha conhecimento de terem ocorrido, “nas Quintas”, “grandes desordens, muita pancadaria, cabeças quebradas, facas fora, revolver, etc.”. Até que “o dono das terras apareceu para acomodar o barulho e foi carregado pelos *santos* nas cabeças das *vuduns*”. Mesmo assim, com tudo isso, afirma ele, “a polícia, apesar de tudo, dá licença para eles”.

Na conclusão da notícia, o outro dizia que, “além das práticas grosseiras e fanáticas, em que se envolvem criaturas educadas na fé do catolicismo, além do menosprezo à religião, além das cenas contra a moral, a decência e a castidade, além de tudo isso que ocultamente passa, ainda há mais contra os candomblés, da parte de fora, o desenfreamento daqueles que os vão assistir”.

“- Sabe que a polícia há uns dias andou por *candomblé*?” Assim iniciava o texto da notícia publicada por *O Alabama* na página quatro do dia onze de novembro daquele ano. A polícia havia dia “nas campinas, no terreiro de *Agômé*”, para “tirar uma rapariga que estava enclausurada contra a vontade do homem que a” governava, “o qual foi quem a reclamou à polícia”.

Segundo o narrador principal dos participantes do diálogo, “quando seus agentes lá chegaram, a *mamãe* do terreiro (*gumbonda*) tinha recebido aviso para tomar as cautelas precisas”. “A crioula Paixão”, que exercia “o cargo de mestra das noviças, e que na linguagem do fetichismo significa *Equêde*”, havia retirado “todas as que se achavam na *casinha*, ficando apenas a rapariga reclamada”. Disse ainda, sobre essa

“rapariga”, que “a vestiram e apresentaram aos soldados e agentes quando lá se apresentaram aos quais trataram *por nossa gente*”.

Em seguida, o outro exclamou: “parece incrível que num país de católicos romanos se passem essas cenas de barbarias!”. O informante continuou sua narrativa, dizendo que

Mulheres crédulas e ignorantes entregam-se a crenças supersticiosas, iludidas pelo embuste de espertos africanos, e por efeitos de bebidas ou o que quer que seja, o uso da razão se lhes altera, caem em completo idiotismo, tornam-se estúpidas, sem consciência do próprio ser e nesse estado são enclausuradas em um quarto imundo por espaço de três a seis meses.

Aí nesse antro, passam vida mais de brutos do que de seres humanos; nuas, famintas; comem todas as castas de animais imundos que podem apanhar; sustentam-se em limo da costa e cata-sol; no chão, no lugar onde satisfazem as necessidades corporais, aí mesmo se for preciso comem, e não será por lhes cair qualquer bocado em tal lugar, que elas deixarão de engoli-lo.

Findo este tempo saem e ainda vão servir como escravas à pessoa que as *compra no santo*.

Na primeira página de sete dias mais tarde, *O Alabama* noticiava a seguinte avaliação os “candomblés”: “a crença das seitas africanas” estava “tão implantada na nossa população, que muito tarde há de ela desaparecer do seio das massas”. Prova disso era que “nem as autoridades religiosas” tratavam “de combater tão pernicioso vício instruindo o povo nos dogmas da religião que professamos”. Mas, “uma vez que por esse lado nada se” conseguia, “deviam as autoridades policiais” atuar “pela parte que lhes” tocava, isto é, “cortar o mal como pudessem”.

Seu interlocutor entra na conversa: “há gente que presta inabalável fé às divindade fetiches”.

Seria bom “chamar a atenção do Illm. Sr. Dr. Chefe de polícia para o caso” que estava “ocorrendo” em Salvador, e que seria narrado pelo informante logo em diante.

“No Bom-gosto do Campo Grande” havia “há um preto *curador* de nome Augusto”, que morava defronte “ao Sr. Franco Lima”. Um “incauto encasquetou que sua cara-metade era atormentada pelo espírito maligno, o qual lhe infiltrara no corpo a enfermidade que sofria, encarnando nele”. Por isso, “consultado o feiticeiro, declarou que o diabo só sairia do corpo dessa senhora se ela fosse para a sua casa para ser lá tratada”. Foi o que o marido fez “mudando imediatamente com sua esposa para o casebre do preto”.

Essa “infeliz senhora” passou “por tratos barbados e cruéis”: “de dois em dois dias” era “açoitada pelas costas, pelos braços e pelas pernas com galhos de murtha, desmanchando o brutal algoz um feche dessa planta no corpo da lastimável vítima”.

Com “o crédulo marido consentindo em tudo”, “na quinta-feira fez-se o *serviço* ao espírito do mal, e aquela” sobre a qual ele supunha “exercer seu poder, foi obrigada a beber sangue de um bode preto com que se fez a *matança* (sacrifício)”. O marido estava “gastando dinheiro” para a realização desta “cerimônia”.

Fosse “por efeito da moléstia, ou pelas bebidas que de propósito o preto” dava a tal “senhora”, ela tinha “ataques periódicos de convulsões, nos quais” estrebuchava e fazia “contorções de arrepiar”. Estas situações eram as que diziam que “o capeta vinha fazer das suas”.

O outro diz: “que cegueira! Que fanatismo!”. Não sabia como havia “gente que se” deixava “apoderar de tão absurdas e extravagantes idéias”, pois “crer que o diabo entre no corpo de um humano, fale, faça declarações, preveja o futuro, devasse as consciências, conheça as intenções íntimas!”. E conclui afirmando que desejava “que o Sr. Dr. Chefe de polícia mandasse ali de surpresa, agarrasse a todos, para ver se o diabo os avisava, antes de lá chegar a visita policial.”.

Três dias depois, uma última notícia dessa sessão de nosso trabalho. No dia 21, o “Capitão” foi informado acerca de algo que ainda não sabia acerca de um fato do qual ele supostamente teria conhecimento, “o da mulher *com o diabo no corpo*, que o africano curandeiro Augusto” estava “tratando”.

Segundo o seu informante, “os cabelos da mulher” haviam sido “cortados rentes e levados para uma touceira de bananeiras, onde teve lugar com eles uma agreste e estúpida cerimônia”. O “Capitão” respondeu, então, a ele que “isso nada” adiantava “ao que já se sabia”, porque “o que” havia “de mais novo” era “que o chefe de polícia” havia mandado “buscar o feiticeiro, sua doente e o marido desta”. E só.

No próximo capítulo, analisaremos o conjunto dessas notícias, mostrando as características que as perpassa e o que elas nos dizem sobre as crenças na magia, no poder do feitiço e das acusações de feitiçaria. Veremos, como nos capítulos anteriores, que há um perfil bem claro daqueles que eram acusados de feitiçaria. Veremos, também, através de quais elementos os acusadores produziam as acusações de feitiçaria, e como eles falavam dos acusados.

Capítulo 6

Navegando nos mares do candomblé a bordo de *O Alabama*: acusações de feitiçaria em Salvador, 1863-1871

O médico maranhense Nina Rodrigues descreveu, nos últimos anos do século XIX, o candomblé na Bahia como prática de origem iorubá, “africana”. Ora enfatizou a origem dos seus principais líderes, ora o fato de a cosmologia do candomblé ter penetrado nos diversos poros da sociedade baiana. Pessoas de várias posições sociais, mesmo aquelas que praticavam outras formas de religião – como o catolicismo e o espiritismo – participavam das atividades dos terreiros, fossem como membros, fossem como eventuais consulentes.²⁵⁷

Aquelas duas vertentes de interpretar a cosmologia e as relações sociais construídas no candomblé tiveram continuidade nas Ciências Sociais. Alguns autores caminham pela idéia de que essa religião tem como base a “africanidade”, ou seja, que as origens de suas práticas estão ligadas a formas de pensar o mundo oriundas de certas regiões da África.²⁵⁸ Outros autores, embora reconheçam que o tráfico atlântico de escravos tenha sido a origem primeira das práticas do candomblé, dedicaram-se a estudar essa religião através da sua “brasilidade”. Esses estudiosos enfatizaram as relações sociais estabelecidas nas várias regiões do Brasil por meio de práticas aqui produzidas, e o sincretismo com os mais diferentes tipos de referenciais que não somente os africanos.²⁵⁹

Nossa tese vem caminhando por esta última vertente para mostrar que na sociedade brasileira a crença no feitiço e o próprio candomblé não se restringiam apenas aos africanos e seus descendentes. Vimos nas notícias publicadas em *O Alabama* que, embora os líderes religiosos pertencessem àquele perfil sócio-jurídico, os freqüentadores dos terreiros pertenciam a várias posições e perfis sociais. O jornal *O*

²⁵⁷ Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*.

²⁵⁸ Roger Bastide, *O candomblé da Bahia: rito nagô*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001; Marco Aurélio Luz, *Cultura negra e ideologia do recalque*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1983 e *Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira*, Salvador, UFBA, 1995; Juana Elbein dos Santos, *Os nagô e a morte*, Petrópolis, Vozes, 1993; Renato Silveira, *O candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro de keto*, Salvador, Maianga, 2006; Pierre Fatumbi Verger, *Ewé: uso de plantas na sociedade ioruba*, São Paulo, Odebrecht, 1995 e *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, São Paulo, EdUSP, 1999.

²⁵⁹ Peter Fry, “Feijoada e *Soul Food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais”, in *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, pp. 47-53; Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988; Maggie, *Medo do feitiço e Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*, 3ª. edição revista, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

Alabama tratou as comunidades religiosas lideradas por africanos e seus descendentes a partir da categoria “terreiro” como lugares de culto e descreveu sua hierarquia, sua estrutura organizacional, seu calendário e suas cerimônias bem definidas afirmando que elas eram socialmente reconhecidas em Salvador. Os terreiros eram protegidos por policiais e políticos de diversos escalões na burocracia do Estado, como denunciava aquele jornal. Pensamos que esta participação de todos nos candomblés se dava porque todos partilhavam a crença, freqüentando uma série de seus rituais e festas.

Neste capítulo, tal como naqueles relativos aos casos de Juca Rosa, da Coroa da Salvação e de Pai Gavião, veremos parte dos eventos que ajudavam a compor o campo de tensões sociais descritas por esse jornal.

Quais são as características da sociedade escravista de Salvador, no século XIX, que podem nos ajudar a entender em parte as notícias de *O Alabama* que selecionamos e expomos no capítulo anterior? Como este jornal nos fala da crença no feitiço? Quais são as informações que dispomos para compreender alguns dos elementos que sustentavam a crença coletiva no feitiço que marcava aquela sociedade? São essas questões que responderemos nesse capítulo. Para tanto, seguiremos o método usado no Capítulo 1 que teve como base o caso de Juca Rosa, ou seja, buscaremos outras fontes e dados produzidos por membros daquela sociedade para montarmos o cenário das crenças mágico-religiosas narradas por *O Alabama*. Também neste capítulo, veremos que, como os agentes do Estado que participaram do julgamento de Juca Rosa no processo criminal, as pessoas que escreveram as notícias publicadas por *O Alabama* participavam da crença na magia através das acusações de feitiçaria feitas a alguns dos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, e não a todos eles.

6.1 – O perfil do jornal *O Alabama*

Afirmando ser “um periódico crítico e chistoso bissemanal” em seu subtítulo, o jornal *O Alabama* foi um dos periódicos brasileiros de maior duração no século XIX. Foi publicado, ininterruptamente, entre 1863 e 1900, em Salvador, entretanto, parece que só foram preservados os exemplares completos relativos à seqüência que vai de 1863 a 1871, e mais alguns poucos dos anos seguintes que estão guardados no Instituto Geográfico-Histórico da Bahia, em Salvador. O jornal dizia ser feito a bordo de um homônimo navio mítico, cujo desenho sempre vinha estampado na primeira página, ao lado do título. É possível que o seu nome tenha sido inspirado no de um navio norte-americano que na Guerra de Secessão havia visitado Brasil com o fim de comprar

gêneros e matérias-primas, como o algodão, cuja cultura havia sido, naqueles anos, bastante reduzida no Sul dos Estados Unidos da América.²⁶⁰

O tal navio imaginário “navegava em terra”, tendo no seu comando um severo e zeloso censor dos costumes morais da cidade, defensor das pessoas menos favorecidas, antiescravista e republicano. Estas características ficam claras nos comentários feitos pelo comandante nos seus editoriais, muitas vezes escritos em forma de diálogos satíricos com outros tripulantes. Esses homens sempre vinham trazer-lhe notícias da Cidade de Latronópolis, fatos por eles presenciados nas ruas da cidade. As notícias não poupavam pessoas de nenhum grupo político da cidade e nem classe social.

Logo no primeiro número, de 21 de dezembro de 1863, em seu editorial *O Alabama* afirmava “... que não é ladrão; é inimigo acérrimo dos ladrões! Cosmopolita, não tem, portanto contemplação com nacionalidade nem com partidos políticos ou de qualquer natureza; onde houver ladrões, aí achar-se-á”. E ainda ameaçava: “Não há a escolher na cidade de Latronópolis. Preparem-se, pois, que O Alabama anda em viagem por terra. Infeliz de quem com ele se abalroar”.

Esse jornal noticiava assuntos diversos da cidade de Salvador, para além de denunciar tudo àquilo que acreditava ser moralmente condenável, como, por exemplo, as festividades do Dois de Julho.²⁶¹ *O Alabama* cumpria à risca os propósitos de seu comandante:

(...) intrometia-se geralmente com base em cartas e recados de terceiros na vida pessoal de ricos e pobres, denunciando caloteiros, frades libidinosos, abusos de autoridade. Indignava-se com o espancamento de escravos, condenava o candomblé, o jogo, a derrubada de árvores do Terreiro de Jesus. Mantinha estreito relacionamento com a comunidade; recebia para publicação queixas e ameaças contra terceiros, anônimas ou assinadas por nítidos pseudônimos, tendo como ponto comum a ironia elegante e inteligente.²⁶²

Seus editores produziram uma campanha sistemática contra o candomblé, como vimos no capítulo anterior, caracterizando-o, geralmente, com as expressões moralmente degradantes “barbarismo, superstição e promiscuidade sexual”. Essa campanha era realizada através de notícias que denunciavam aos leitores os endereços

²⁶⁰ Ver Vivaldo da Costa Lima, “Um boicote de africanas na Bahia do século XIX”, in http://www.tropicologia.org.br/conferencia/1988boicotes_africanos.html, acesso em 26/dez/2007. Para recentes análises das idéias deste, ver os artigos contidos em Jeferson Bacelar & Cláudio Pereira (orgs.), *Vivaldo da Costa Lima: intérprete do afro-Brasil*, Salvador, EdUFBA, CEAO, 2007.

²⁶¹ Muitas dessas notícias foram analisadas por Hendrik Kraay, “Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX”, in *Afro-Ásia*, n. 23, 1999, pp. 9-44.

²⁶² Lima, “Um boicote de africanas na Bahia do século XIX”.

onde eram realizadas as cerimônias e as festas de candomblé, e os nomes dos seus líderes e frequentadores. A complacência de policiais e autoridades não era tolerada por *O Alabama*. Seus informantes descreviam as cenas que supostamente viam nos terreiros e nas suas cercanias, colhendo outras informações de conhecidos seus que tivessem ido aos mesmos. Algumas vezes, as notícias eram escritas a partir de fatos vividos pelos autores dentro dos terreiros de candomblé de Salvador. Os membros e frequentadores assíduos dos terreiros conheciam as pessoas ligadas a *O Alabama*, que não se rogava em incluir na narrativa os momentos em que esse reconhecimento ocorria.

Seus líderes eram acusados de estarem envolvidos com práticas divinatórias, sacrifício de animais, defloramentos e maus-tratos de mulheres e feitiçaria. Essa última acusação será explorada mais adiante.

6.2 – Frequentando terreiros

Segundo pesquisas realizadas por Harding, Reis e Parés, as notícias de *O Alabama* demonstram que os candomblés de Salvador, ao menos entre 1863 e 1871, reuniam pessoas de vários estatus jurídicos, isto é, escravos, libertos, africanos livres e livres, grupos étnicos e raciais diversificados, ou seja, africanos, crioulos, mestiços e brancos, jejes, nagôs, haussás, por exemplo, e posições de classe distintas. Seus líderes, apontados pelas notícias, eram libertos ou livres, pessoas com maior disposição de tempo continuado para as atividades de formação religiosa mais profunda, exigida nos terreiros de candomblé. A sociedade de Salvador era composta por aproximadamente de 30% a 40% de pessoas “de cor”, livres ou libertas, o que reforça a idéia de que tinham maior mobilidade social e capacidade de dispor de mais recursos econômicos do que os escravos. Mas os escravos eram encontrados, segundo as notícias, nos candomblés como consulentes eventuais e membros com menor número de obrigações do que os líderes. Outras vezes, eles buscavam refúgio nos terreiros, quando estavam fugidos de seus senhores.²⁶³

Na colônia, houve o caso, em 1761, de José Zacarias que, segundo documentos da Santa Inquisição portuguesa, era um “famoso profeta e adivinho na ilha de Itaparica”. Ele usava seus supostos conhecimentos para “ganhar e juntar grandes somas

²⁶³ Rachel Elizabeth Harding, *A refuge in thunder: candomblé and the alternative spaces of Blackness*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 2000; Reis, “Candomblé in nineteenth-century Bahia e Parés, *A formação do Candomblé*, pp. 132-134.

de dinheiro através das quais conseguiu se libertar da miséria da escravidão”.²⁶⁴ Mas os procedimentos mágicos dessas pessoas eram sustentados pela crença de que através dos mesmos atingiriam os fins almejados.

Como vimos, no Império a polícia se imiscuía na crença no feitiço, assim como na república, aceitando denúncias contra acusados de feitiçaria. Entretanto, não são muitos os documentos que revelam fatos dessa natureza.

6.3 – Agentes civilizadores contra os “candomblés”

Segundo pesquisas realizadas por Graden, *O Alabama* tinha como editor o “afro-baiano” Aristides Ricardo de Santana, de 1863 até 1887, quando, em 1890 novos editores assumiram.²⁶⁵ Muitas das notícias do jornal, que não somente àquelas relativas ao candomblé, criticavam acidamente o péssimo tratamento dado pelos senhores aos seus escravos, bem como valores conservadores que supostamente prevaleciam na cidade de Salvador. Rapidamente o jornal despertou especial atenção das autoridades políticas e policiais da cidade. Na sua correspondência privada, o presidente da província da Bahia dizia que *O Alabama* publicava uma série de informações “criando embaraços para todos os membros do governo e da administração” de Salvador.²⁶⁶

Outros membros da elite soteropolitana atacavam Aristides, inclusive fisicamente, como ocorreu com o médico Eloi Martins de Sousa e seu filho Braulio. As agressões físicas pelos golpes desferidos por ambos em Aristides, em 1872, provocaram a abertura de um processo jurídico. Em seu depoimento, Aristides afirmou ao juiz que o jovem Braulio o havia chamado de “orangotango”, e que o dr. Martins o havia denunciado como “um negro que vinha escrevendo contra os interesses dos brancos”. O processo fora arquivado por falta de evidências.²⁶⁷ Casos como esses, explorados em *O Alabama*, mostram como suas páginas eram lidas pela elite de Salvador e nela provocava reações entusiasmadas.

Os termos negativos com os quais Aristides descrevia o candomblé podem ser compreendidos por representarem a forte presença de crenças e comportamentos de origens nitidamente africanas na sociedade de Salvador. Naqueles anos, muitos dos membros das elites do Império queriam que o Brasil mantivesse cada vez mais distância do continente que simbolizava, para eles, o atraso, a barbárie e porque não a feitiçaria.

²⁶⁴ Reis, “Candomblé in nineteenth-century Bahia”, pp. 122-123.

²⁶⁵ Graden, ““So much superstition among these people!””.

²⁶⁶ Documento citado por Graden, ““So much superstition among these people!””, p. 58.

²⁶⁷ Documento citado por Graden, ““So much superstition among these people!””, p. 58.

Aristides via o candomblé como o caminho contrário à civilização do Brasil, e usava *O Alabama*, como vimos no capítulo anterior, para acusar líderes e frequentadores dos terreiros de candomblé de estarem conspirando contra os interesses da elite política de civilizar o Brasil. O candomblé era a chave de acesso ao passado que muitos membros das elites baianas precisavam esquecer, ao construírem a nova ordem social imperial – embora participassem do candomblé como protetores e como consulentes, como o próprio *O Alabama* denuncia.

Mas *O Alabama* estava preocupado com outras formas de estremecimento mais graves à propagação dos costumes da boa sociedade imperial: as cerimônias e as festas promovidas pelos terreiros de candomblé, momentos de desestabilização da ordem social da cidade de Salvador. Ao darem abrigo aos escravos fugidos, eles abalavam o regime escravista fortemente vigente naquela cidade, e ainda ofereciam forças para ameaçarem e atingirem seus senhores com feitiços – crença compartilhada por pessoas de todas as classes. Os libertos poderiam atingir posições sociais mais destacadas a partir dos papéis que assumiam nos terreiros, sendo pagos por adivinhações e para fazerem feitiços por encomenda de eventuais consulentes pertencentes à elite senhorial de Salvador. Não era à toa que *O Alabama* denunciava a ligação de vários membros dos terreiros com pessoas politicamente influentes da cidade, o que lhes garantia, muitas vezes, proteção policial – como vimos nas últimas páginas do capítulo anterior.

As festas em Salvador eram momentos de grande mistura de pessoas, labirintos de difícil penetração pelas autoridades policiais que queriam controlar seus participantes. Muitas delas acreditavam que rebeliões de escravos explodiriam no meio desses eventos públicos. Como a população negra da cidade era dominada pelos africanos, a classe senhorial soteropolitana temia que mais uma vez, tal como ocorrera no Recôncavo e no levante dos malês, nas quatro primeiras décadas do século XIX, eles liderassem novo movimento insurrecional. Entretanto, outras autoridades públicas acreditavam que as festas eram uma forma de os negros diminuírem suas tensões, tornando menos tenso o clima social da cidade. Os batuques e os sons de vários tipos de instrumentos acionavam ou a perseguição, ou a tolerância das autoridades, e sempre as faziam prestar atenção na presença dos africanos.²⁶⁸

²⁶⁸ Para essas e outras informações acerca das festas negras em Salvador, no século XIX, ver João José Reis, “Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX”, in Maria Clementina Pereira Cunha (org.), *Carnavais e outras frestas: ensaios de história social da cultura*, Campinas, Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, pp. 101-155.

Segundo Reis, a província da Bahia conviveu, em diferentes momentos do século XIX, com dois paradigmas de vigilância aos escravos. O primeiro seria o de João de Saldanha da Gama Mello e Torres Guedes Brito, o conde da Ponte, que assumiu o cargo de governador da Bahia em 1807. O conde contava com articulada rede de espiões e acreditava que assim acabaria com as insurreições escravas. Ele proibia que os senhores dessem aos escravos a liberdade de cantar e dançar e se reunir com grande frequência. Esse método de controle do conde foi ineficaz, pois ocorreram insurreições de vulto em Salvador e no Recôncavo, em 1808 e 1809. O outro paradigma foi o do substituto do conde da Ponte. Trata-se de Marcos de Noronha e Brito, o conde dos Arcos, que governou a Bahia de 1810 a 1818. Sua opinião era a de que os senhores eram excessivamente severos com seus escravos, inclusive nas punições. Para ele, os escravos deviam ter liberdade para praticar suas danças e religiões, evitando insurreições. Os escravos, dessa forma, perceberiam que não havia “uma ordem dos brancos” os submetendo, abafando a manifestação de seus costumes. Tal como seu antecessor, sua estratégia fracassou, posto que insurreições escravas ocorreram durante seu governo – em 1814, por exemplo, escravos de Itapuã e de Salvador se uniram ao redor de um “babarolixá subversivo”.²⁶⁹

Os costumes dos escravos faziam tremer membros da classe senhorial sempre quando eles acreditavam estarem ligados a prenúncios de insurreição. E muitas vezes batuques e demais ações dos escravos estavam, posto que muitos dos membros da classe senhorial conheciam seus significados. Do mesmo modo, eles conheciam códigos específicos das cerimônias chamadas candomblé, como mostram as notícias de *O Alabama*. O medo do feitiço estava acompanhado por uma relação de intimidade dos jornalistas com os endereços onde se praticava a “feitiçaria” e onde “ocorriam os candomblés”. Eram os lugares de onde os costumes ligados às pessoas classificadas como africanos ou seus descendentes poderiam se proliferar, contaminando a sociedade com a “incivilidade” e a “barbárie”, tirando-a do trilho da civilização. Aquelas pessoas eram o alvo principal das acusações de feitiçaria de *O Alabama*.

No candomblé, as festas também eram momentos privilegiados, segundo *O Alabama*, para que a população tivesse conhecimento, por suas notícias, da quantidade de descendentes de africanos e pessoas livres que para lá se encaminhavam e se aglomeravam desde as ruas vizinhas. Isso demonstrava como essas práticas mágico-

²⁶⁹ Cf. Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 70-93.

religiosas, segundo os editores do jornal, prejudicavam o processo civilizatório da sociedade baiana. Essas mesmas características podiam ser encontradas na festa do Divino Espírito Santo, naqueles anos, ocorrida na Corte. Semelhantemente aos pedidos de autorização que descendentes de africanos enviavam às autoridades para montarem suas barraquinhas nas festas, pontos de aglutinação de escravos e libertos, segundo autoridades policiais da Corte, para *O Alabama*, em Salvador, os terreiros faziam a manutenção e a disseminação de costumes ditos africanos que membros da elite política da cidade queriam abolir.²⁷⁰ Ironicamente, o jornal que foi um dos elementos centrais nas campanhas de perseguição ao candomblé é até hoje a mais rica fonte de informações acerca dessa religião no século XIX.

Segundo Graden, as notícias de *O Alabama* representavam um dilema vivido pelos intelectuais que nele escreviam, na década de 1860: como expressar a compaixão pelos diversos descendentes de africanos que habitavam em grande escala a cidade de Salvador, que freqüentavam as cerimônias de candomblé, sem reconhecer que os terreiros ofereciam-lhes ajuda e conforto espiritual? Ao tentar transcrever as palavras rituais das cerimônias presenciadas pelos informantes e colaboradores, o jornal dava voz aos menos favorecidos, em seus termos, que viviam em grande parte nos terreiros. Outras notícias mostravam como os acusados de serem feiticeiros, modo pelo qual assim eram caracterizadas as proeminentes figuras dos terreiros, desfrutavam da crença de brancos da cidade que neles reconheciam uma forma legítima de resolver seus problemas, atingir objetivos urgentes e específicos – tanto no amor, quanto na política. Muitas daquelas figuras eram mulheres. Assim, *O Alabama* mostrava que os terreiros de Salvador eram lugares onde havia uma dupla inversão da hierarquia social: descendentes de africanos e mulheres tinham autoridade sobre a vida de homens brancos, membros das elites de Salvador, sendo por eles procuradas para solucionar seus problemas.

6.4 – O cheiro da civilização e o da barbárie

No primeiro dia de dezembro de 1851, o presidente da Comissão de Higiene Pública, dr. José Vieira de Faria Aragão Ataliba, escreveu ao presidente da Câmara de Vereadores de Salvador informando que, a partir daquela data, “para desempenho de

²⁷⁰ Para essas informações acerca da festa do Divino Espírito Santo, ver Martha Abreu, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Rio de Janeiro, São Paulo, Nova Fronteira, FAPESP, 1999, pp. 249-294.

deveres a cargo da Comissão Pública de Higiene”, os vereadores deveriam “fornecer uma lista dos médicos, cirurgiões, boticários, dentistas e parteiras”, que possuíssem diplomas registrados nos livros da Secretaria Municipal, declarando quais “corporações” haviam-lhes conferido os mesmos.²⁷¹ A Junta de Higiene Pública era um dos braços do Estado Imperial no combate à insalubridade. Desde a epidemia de febre amarela, em 1850, o governo vinha buscando controlar as condições sociais de higiene e saúde, aumentando seu grau de ação em 1855, após epidemia de cólera. Como vimos no documento, políticos das províncias do Império articulavam meios legais para dizer quem tinha autorização, o poder institucionalizado, para exercer profissões ligadas à saúde da população.

O governo da província da Bahia, tal como o do Rio de Janeiro, não legislou sobre a ação dos acusados de feitiçaria e de seus acusadores. Afamados feiticeiros eram procurados por pessoas de todas as classes sociais para curar diversos tipos de doenças que as afligiam – como Juca Rosa, por exemplo. Nem assim essas pessoas deixaram de serem vistas por membros da classe senhorial, e nas notícias de *O Alabama*, como portadoras dos costumes mais bárbaros que habitavam o Império. Como as autoridades públicas entendiam que esses costumes, assim como a pobreza e a criminalidade, eram passados através do contágio, então suas atitudes foram voltadas para a perseguição e destruição dos terrenos férteis de sua propagação. Assim, medidas eram tomadas pelos governos Imperial e provinciais para combater todos os tipos de vícios, tais como os jogos de azar e as práticas mágicas. Esses comportamentos eram encarados por dirigentes imperiais como vícios ligados ao que de mais atrasado existia no país em termos morais, isto é, aos lugares onde se aglomeravam os africanos e seus descendentes. Esses lugares atraíam outras tantas pessoas, tirando-as dos caminhos da civilização. Alguns destes lugares, para *O Alabama*, eram “candomblés” hoje considerados os autênticos terreiros nagôs.

Vimos como muitas das notícias de *O Alabama* tratam de alguns terreiros de candomblé e de outras situações onde imperava a ação mágico-religiosa em Salvador como lugares de propagação da barbárie, verdadeiros empecilhos para a civilização. As referências aos sentidos, como ao cheiro das comidas e ao ambiente dos terreiros eram componentes freqüentes da argumentação do jornal contra a tolerância de muitas pessoas da cidade aos rituais e festas dos candomblés. Nestes, muitos dos sacrifícios de

²⁷¹ Arquivo História Municipal de Salvador, doravante AHMSSA, Câmara, Ofícios da Inspeção de Higiene da Bahia, Comissão de Higiene Pública.

animais eram realizados sem o menor controle, segundo àquele jornal, das autoridades públicas – símbolos da desorganização da cidade e mais um perigo a sua civilização.

A partir de 1853, por exemplo, a Comissão de Higiene Pública de Salvador inicia fiscalização mais assídua sobre o funcionamento do Matadouro Público. Encontramos inúmeros ofícios de moradores pedindo que as carnes fossem vendidas com mais rapidez, pois seu cheiro demonstrava o quanto chegavam estragadas à população. O cheiro dos alimentos passava, assim, a ser classificado pelas autoridades, e seu olfato determinava o que estava ou não estragado. Elas tinham o poder de dizer o que estava mais perto da civilização ou da barbárie através do seu olfato. Algumas pessoas queixavam-se do cheiro de lixo, fezes, em alguns lugares da cidade, e pediam providência àquela Comissão. Nos ofícios respondidos por alguns de seus membros, percebemos que na maior parte das vezes não há concordância com a reclamação pelo simples fato de o mau cheiro não ter sido sentido por ele – que havia estado no local. Afinal, não era o olfato do reclamante autorizado para pedir as medidas contra o mau cheiro que contava, mas sim o do membro da Comissão.

Os alimentos também eram classificados através do seu cheiro, se estavam adequados ou não para serem consumidos, pelos médicos da municipalidade. Membros da Comissão de Higiene, em nove de março de 1857, foram examinar se “latas de chá recentemente chegadas à Salvador, e vendidas nas ruas, tinham qualidade para alimentação, atestada pelo seu cheiro”. No ano seguinte, em 20 de novembro, o médico Antonio Góes Tourinho denunciou à Câmara dos Vereadores a existência de “talhas podres e rezes de carnes fedorentas, jogadas ao mar”. O cheiro era tão forte que, segundo o médico, havia atraído cães, mesmo com alguns de seus pedaços já estando sob a terra. Poucos anos depois, em 24 de abril de 1864, o dr. José Eduardo de Carvalho, a pedido do subdelegado da freguesia da Sé, “examinou uma porção de farinha de mandioca, que constava existir no armazém n. 9 do Cais”. Eram “300 sacas de farinha” e, caso estivessem estragadas, fariam bastante falta aos comerciantes e à numerosa parte da população. O médico “julgou-as de boa qualidade, não estando deterioradas, e sendo próprias para a alimentação”.²⁷²

Em boa parte do século XIX, a cidade de Salvador não era separada por áreas de moradores “mais ou menos nobres”. Ao lado das casas de pessoas mais abastadas, erguiam-se as de africanos e seus descendentes. Durante as investigações sobre os

²⁷² AHMSSA, Câmara, Médicos da Municipalidade.

lugares onde possivelmente ainda se encontravam participantes do levante dos malês, por exemplo, Caetano Vivente de Galião, Juiz de Paz da freguesia da Sé, escreveu ao presidente da Câmara de Vereadores de Salvador, em 29 de janeiro de 1835, que na Ladeira da Praça foram vistos africanos que “reuniram-se, feriram e mataram concidadãos na noite do dia 24”. Segundo a autoridade, os “proprietários” não ficaram nada felizes com essa notícia.²⁷³ Somente em 1855, algumas famílias ricas buscaram, na Vitória, um lugar mais exclusivo e, por isso, aprazível para morar, em relação à maior parcela da população da cidade. Isso foi intensificado após o término da epidemia de cólera, em 1856, pois a classe senhorial associava a possibilidade de novos surtos aos ambientes habitados por membros das “classes perigosas”. Quanto mais longe estivessem dos africanos e seus descendentes, muitos deles moradores e frequentadores da Freguesia da Sé, mais longe estariam das doenças mortais que acreditavam serem os transmissores. Mas, na realidade, o sistema de esgotamento sanitário era precário, independente da classe social do morador. As fezes eram despejadas, muitas vezes, nas praças e nas ruas, onde também atiravam água do serviço doméstico, lixo e diversos outros detritos. Esse ambiente insalubre, somado à crença de muitas pessoas da boa sociedade de que comportamentos moralmente condenáveis segundo os preceitos cristãos faziam com que Salvador fosse alvo da ira da ideologia médica e da vontade de Deus.²⁷⁴ Essa realidade foi reconhecida pelo presidente da província da Bahia, Antonio Joaquim da Silva Gomes, no subtítulo “Aceio e Limpeza da cidade”, do seu Relatório de 1864.²⁷⁵

Para mudar esse cenário, influentes moradores dessas novas áreas da cidade pediam a sua “arborização e o investimento no calçamento das ruas”, tornando, assim, a cidade “mais aprazível”. Era preciso “civilizar” Salvador.²⁷⁶ Durante toda a segunda metade do século XIX, membros da elite política da cidade travaram lutas para conseguir melhorar as condições de higiene urbana. Não são poucas as fontes, ofícios e correspondências, que mostram o diálogo intenso entre médicos e vereadores cobrando uns dos outros soluções eficazes sobre o recolhimento do lixo, e outros símbolos da limpeza das aparências externas da sujeira.

²⁷³ AHMSSA, Ofícios da Câmara – escravidão.

²⁷⁴ Para informações acerca da epidemia de cólera em Salvador, em 1855, e o ambiente social da propagação da ideologia política da higiene médico-sanitária nessa cidade, ver Ornildo Reis David, *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*, Salvador, EdUFBA, Sarah Letras, 1996.

²⁷⁵ Cf. Relatório do Presidente da Província da Bahia (1864) – <http://www.crl.edu/content/provopen.htm> (acesso em 15/janeiro/2008).

²⁷⁶ AHMSSA, Correspondência da Câmara com a Assembléia Provincial (1851-1880), fl. 52.

Chegou às mãos dos vereadores, em quatro de junho de 1866, um relatório da Inspeção de Higiene da Bahia e da Comissão de Higiene Pública detalhando os lugares da cidade onde o lixo e o mau-cheiro imperavam. A Calçada do Bonfim, por exemplo, “por ser um local mais baixo e arenoso”, obstruía as valas onde o lixo era despejado dos lugares mais altos da cidade. Ali, também, “formavam-se grandes depósitos de águas estagnadas, de onde se originam febres intermitentes”. Os médicos, autores do documento, pediam que os vereadores tomassem quatro medidas para resolver essa situação. A primeira era fazer com que “um tal Souza Carvalho”, proprietário de algumas casas naquela região, desobstruísse as valas das mesmas; a segunda era que “mandassem limpar todas as valas, instalando canos que as comunicassem” entre si; a terceira era colocar um “cano na direção do mar, de cima para baixo do terreno”. Por último, queriam que os vereadores pedissem “à Companhia da Estrada de Ferro que aumentasse o esgoto do cano que fez”.²⁷⁷

Os ambientes da cidade eram, assim, cada vez mais classificados através do seu cheiro, e o de alguns dos “candomblés” também, através do de suas comidas, das suas festas, dos seus participantes. Era o “cheiro da barbárie”, como noticiava *O Alabama*, com características próprias, inoportuno ao meio físico que parte da boa sociedade imperial queria civilizar. O cheiro do erotismo, daquilo que a boa sociedade não conseguia controlar, dos impulsos sexuais dos freqüentadores dos terreiros, das clientes de Juca Rosa, no Rio de Janeiro, e de Pai Gavião, nas fazendas de Itu e cercanias. O olfato mostrava o caminho dos hábitos de um tipo de vida nociva ao equilíbrio social e político, e a necessidade de as autoridades públicas controlarem o ar respirado na cidade para o bem-estar da boa sociedade.²⁷⁸

6.5 – As ruas de Salvador: a cidade como palco da ação político-religiosa

Notícias diversas denunciavam que pessoas livres freqüentavam tanto os rituais católicos, “a verdadeira religião” para o governo e a boa sociedade imperial, quanto os dos terreiros. A vida religiosa de Salvador era mesmo múltipla em perfis sociais, como

²⁷⁷ AHMSSA, Câmara, Ofícios da Inspeção de Higiene da Bahia, Comissão de Higiene Pública.

²⁷⁸ Sobre a construção social do olfato, e a vida social através da classificação dos sentidos, ver Alain Corbain, *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987 e os artigos de *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1981, v. 40, n. 1, principalmente o de Pierre Bourdieu & Yvette Delsaut, “Pour une sociologie de la perception,” pp. 3-9. Há capítulos e passagens específicas e muito sugestivas em termos metodológicos sobre a vida social através do olfato em Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe. Siècle*, Paris, Albin Michel, 1947 e Robert Mandrou, *Introduction à La France Moderne: essai de psychologie historique (1500-1640)*, Paris, Albin Michel, 1998.

mostram outras fontes que não somente as notícias de *O Alabama*. Era comum membros da elite letrada escreverem suas opiniões acerca das práticas religiosas na cidade, noutros de seus jornais. E isso não ocorria somente com relação aos “candomblés”. Pessoas ligadas oficialmente às práticas católicas exerciam vigilância sobre as mesmas, procurando regulá-las e validá-las segundo critérios morais.

Entre 1849 e 1850, o jornal *Noticiador Catholico*, em números seguidos, publicou coluna intitulada “Abusos que o progresso atual condena”, assinada por seu então jovem redator, o padre Mariano de Santa Rosa de Lima, filho de importante membro da elite política da Bahia, o barão de Itaparica. A coluna inventariava e condenava atitudes públicas de fé ligadas ao catolicismo, em Salvador. Dizia o autor: “estamos numa cidade em que não há rua quase que não tenha a sua companhia de cantadores de terço”. Os presépios de Natal eram condenados pelos padres, que estavam incumbidos pela Igreja de tolher as iniciativas dos leigos nas camadas mais pobres da população, controlando rigidamente as ações grupais no âmbito dos cultos católicos. Clérigo algum poderia apoiar atitudes do baixo clero, em Salvador. As ruas da cidade eram o palco da presença visível de irmãos pedintes e beatas, figuras desprezadas e condenadas pelo alto clero. Em muitas cartas, deles os clérigos falam como pessoas caricaturescas, importunas ao abordarem transeuntes, e piegas nos argumentos desses apelos.²⁷⁹ A cidade de Salvador convivia com mendigos e pedintes, fato que o próprio *O Alabama* denunciava. Em 31 de março de 1864, por exemplo, o jornal pedia que uma crioula, moradora na Soledade, fosse recolhida ao Asilo de Mendigos.²⁸⁰ Para parte da boa sociedade imperial as epidemias de que assolaram a cidade de Salvador, em 1855, fizeram o favor de eliminar grande quantidade de pessoas pobres, alvos certos das doenças.

Os olhos de parte da elite letrada estavam voltados para os comportamentos do povo das ruas, composto em larga medida por trabalhadores e trabalhadoras escravos, africanos livres e seus descendentes. A vigilância era exercida seguida do respaldo jurídico do poder público, ao contrário daquela exercida por *O Alabama*, uma vez que a prática do candomblé ou as acusações de feitiçaria não eram, como vimos, inscritas como crimes no *Código Criminal* do Império.

²⁷⁹ Cândido da Costa e Silva, *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*, Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, EdUFBA, 2000, pp. 104-106.

²⁸⁰ Para informações acerca da geografia da pobreza na Bahia do século XIX, ver Walter Fraga Filho, *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*, São Paulo, Salvador, HUCITEC, EDUFBA, 1996.

As pessoas eram acusadas, na cidade de Salvador, de usar poderes mágicos para fazer o mal a outras já há alguns anos. No centro do alvo dessas acusações feitas pela classe senhorial e também pelos próprios escravos e homens livres estavam escravos, principalmente africanos, e africanos livres, como vimos nos capítulos anteriores. Para entendermos a abundância das notícias de *O Alabama* sobre alguns dos terreiros de candomblé da cidade, acusando-os de praticar o mal mediante o uso de poderes mágicos, é preciso saber mais sobre o cenário de articulações dessa crença em Salvador, nos anos anteriores à publicação desse jornal. São informações preciosas sobre a relação tensa estabelecida entre os acusadores e os acusados, em momentos de crise política.

Antes de tudo, não devemos perder de vista que as ruas da cidade de Salvador foram palco da mais marcante insurreição de escravos das Américas, conhecida como Revolta dos Malês. Na noite de 24 para 25 de janeiro de 1835, um grupo de africanos escravos e libertos ocupou as ruas da cidade, enfrentando por mais de três horas soldados e civis armados. Os malês, termo pelo qual eram conhecidos na Bahia da época os africanos muçulmanos, eram os cabeças do movimento.²⁸¹

A década de 1830 trazia, também, as tensões provocadas pela grave crise econômica que a província passava. A retração na agricultura do açúcar correspondeu à crise na produção de alimentos, produção cuja fragilidade era característica central em uma economia voltada para a exportação de uma única lavoura. A crise se deveu em grande medida por quatro anos seguidos de seca, de 1830 a 1833. Isso levou ao governo da província a pedir auxílio à Corte, que enviou farinha de mandioca – alimento básico da população. Nesse quadro, a elite senhorial sentia seus recursos minguarem com a carestia de alimentos, bem como a energia para vigiar de perto seus escravos. Para agravar a situação, ocorreu derrame de moedas falsas na província como um todo, levando os comerciantes a um clima de insegurança ainda maior. A Sabinada, ocorrida em 1837 com a participação de pessoas de várias classes sociais de Salvador, bebeu, tal como os escravos islamizados e demais africanos que aderiram ao levante de 1835, desse caldo de agitação social.²⁸² Após o levante dos malês, foram tantos os africanos presos e condenados que faltavam instrumentos físicos para sua punição. Em 13 de abril de 1836, o carcereiro Antonio Pereira de Almeida escreveu ao presidente da Câmara

²⁸¹ Reis, *Rebelião escrava no Brasil*.

²⁸² Ver Paulo Cesar Souza, *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia, 1837*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 129-157. Sobre a economia da farinha de mandioca na Bahia e o consumo deste produto no mercado local de Salvador, ver Bert J. Barickman, *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004, pp. 116-127.

Municipal de Salvador solicitando “correias e cordas” para aplicar as “sentenças de açoites aos africanos assim condenados”.²⁸³

Salvador voltou a ser palco de outra manifestação religiosa e política com a participação de parte da população escravizada, pouco mais de um ano após a Revolta dos Malês. Em 25 de outubro de 1836, manifestação de protesto convocada pelas irmandades e ordens terceiras da cidade, organizações católicas que tinham, entre outras funções, o encargo de cuidar dos funerais de seus membros, deu início ao episódio que ficou conhecido como Cemiterada. O movimento era contra a lei que entraria em vigor no dia 26, proibindo o tradicional costume de enterros nas igrejas. Além disso, a lei concedia a uma companhia privada o monopólio dos enterros em Salvador por trinta anos.²⁸⁴

Esse foi o último dos grandes protestos violentos de rua na cidade de Salvador, no século XIX. Outras formas de protesto político ocorreriam nos anos seguintes, mas respeitando o aumento do cerco policial sobre os africanos e seus descendentes fechado desde a insurreição dos malês e a Cemiterada. Em 23 de junho de 1838, o jornal baiano *Correio Mercantil* publicava o “Relatório da Repartição dos Negócios da Justiça, Apresentado à Assembléia Geral Legislativa na Sessão Ordinária de 1838, pelo respectivo Ministro e Secretário de Estado Bernardo Pereira de Vasconcellos” logo na primeira página. Esse documento mostrava à elite baiana como o Estado Imperial estava agindo para “conter as insurreições de escravos e as rebeliões de livres”, que atingiam em cheio a tão almejada estabilidade política do Império do Brasil. Os itens publicados naquela página foram “Polícia” e “Administração da Justiça”. O primeiro versava sobre a reorganização do aparato repressivo do Estado para “evitar os crimes e punir exemplarmente os criminosos”. O segundo falava da “necessidade de empregar os artigos do *Código Criminal*, conjunto de leis que para isso servia e que havia sido com muito esforço político construído com rapidez, diante dos costumes peculiares do povo da nova nação”.²⁸⁵ De todo o modo, o Estado Imperial passava a se esforçar para controlar cada vez mais as ações de todos os grupos que contra a “unidade territorial e a ordem pública” se voltassem.

Havia, como as notícias de *O Alabama* apontavam, um paradoxo para a classe senhorial em Salvador. Ela queria civilizar a cidade, mas, sem o trabalho dos africanos,

²⁸³ AHMSSA, Ofícios da Câmara – escravidão.

²⁸⁴ Para uma descrição da Cemiterada, ver João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

²⁸⁵ CEDIG-UFBA.

“bárbaros e incivilizados”, nas ruas, a cidade não funcionava. E muitos deles sabiam disso. Eles eram responsáveis pela circulação de pessoas e coisas: pacotes pequenos e grandes, envelopes de cartas, caixas de açúcar, tinhas de água ou fezes, e diversas cadeiras de arruar. Segundo estimativas, os negros da cidade chegavam a 40% do total da população e, somados aos algo de 30% a 40% de escravos, fora os libertos e os africanos livres, formavam ampla maioria da população soteropolitana, no final dos anos 1850 e início dos 1860.²⁸⁶ Quaisquer movimentos de insatisfação envolvendo essa parte da sociedade deixavam as autoridades públicas de Salvador de olhos bem abertos.

Assim, a cidade conviveu com formas não menos contundentes de luta política de africanos e seus descendentes. No primeiro dia de junho de 1857, uma segunda-feira, as ruas de Salvador amanheceram sem o seu costumeiro movimento. Os negros cruzaram os braços, recusando-se a trabalhar em protesto contra uma postura municipal que obrigava os “ganhadores”²⁸⁷ a trabalhar somente com a compra de uma licença.²⁸⁸ Mais uma vez, as autoridades públicas tentavam controlar a circulação dos escravos nas ruas de Salvador, e a ação organizada fora liderada por escravos africanos, reconhecidos como tradicionais líderes da escravaria daquela cidade. A greve durou três dias, e, em meio aos acalorados debates na Câmara Municipal de Salvador, vereadores chamavam os grevistas de “novos revolucionários” de uma “província agora governada por africanos”.²⁸⁹

Depois da revolta dos malês, a cidade de Salvador assistiu ao aumento do aparato policial sobre os escravos e demais descendentes de africanos que trabalhavam nas ruas da cidade. As atividades remuneradas que estas pessoas poderiam exercer davam-lhes a possibilidade de comprar sua alforria. Isso reforça o fato de muitos dos líderes dos terreiros serem libertos e conhecerem, pelas características de sua forma de viver, pessoas de várias classes sociais, antes mesmo de exercerem aquele papel.

²⁸⁶ Esses dados foram levantados por Kátia M. de Q. Mattoso, *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*, São Paulo, HUCITEC, 1978, p. 138 e Ana Amélia Vieira Nascimento, *Dez freguesias de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX*, Salvador, EDUFBA, 2007, p. 65.

²⁸⁷ Como eram conhecidos os trabalhadores das ruas de Salvador, em larga medida negros, escravos ou não.

²⁸⁸ Sobre todas as informações acerca da greve de 1857, ver João José Reis, “A greve negra de 1857 na Bahia”, in *Revista USP*, n. 18, jun. /jul. /ago., 1993, pp. 7-29. Sobre os africanos livres em Salvador, ver Afonso Bandeira Florence, “Nem escravos, nem libertos: os “africanos livres” na Bahia”, in *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 121, 1989, pp. 58-69.

²⁸⁹ Cf. Reis, “A greve negra de 1857 na Bahia”, p. 26.

6.6 – Os “candomblés” como território do poder feminino

Uma das características-chave apontadas pelas notícias de *O Alabama* sobre o perfil das pessoas que detinham o poder central na hierarquia de alguns dos terreiros de candomblé de Salvador era o fato de serem mulheres libertas. A cidade vinha há alguns anos convivendo com o poder de escravas e libertas em pontos centrais da vida social, em situações nas quais a classe senhorial delas dependia para viver – como nas questões relativas ao comércio de produtos oriundos do Recôncavo, aportados na Baía de São Salvador através dos saveiristas. Veremos mais informações importantes para compreendermos as notícias daquele jornal que acusava alguns dos terreiros de candomblé de produzir infortúnios à sociedade soteropolitana. Aquelas mulheres mencionadas eram alvo dessas acusações, ao serem lideranças dos terreiros acusados pelo jornal, porque também representavam uma dupla afronta aos valores políticos da classe senhorial: elas invertiam a dominação masculina pretensamente civilizada na cidade, posto que muitos dos membros da boa sociedade imperial freqüentavam esses terreiros, e também mostravam como pessoas não-brancas poderiam exercer poder na vida de pessoas consideradas brancas.

As escravas ganhadeiras eram aquelas que viviam no sistema de ganho de rua, isto é, elas eram obrigadas a dar ao seu senhor uma quantia previamente estabelecida do dinheiro que conseguiam, nos diversos trabalhos. Essa soma era previamente acordada com o senhor, de maneira informal, posto que não houvesse lei regulamentando esse tipo de relação. Em grande parte dos casos encontrados, os senhores respeitavam os termos do acordo. As ganhadeiras conseguiam acumular dinheiro para comprar suas cartas de alforria, uma vez que estavam plenamente inseridas na economia monetária de Salvador. Muitas delas conseguiam autorização para dormir algumas noites fora da casa de seu senhor, chamado, na época, de direito de viver sobre si. Quando eram escravas, não era nada fácil conseguir cumprir o acordo, sendo necessário ampliar ao máximo as redes de alianças com homens que possuíam boas somas de dinheiro para pagarem pelos seus serviços. Ao contrário, quando eram libertas ficavam com todo o dinheiro conseguido com seu trabalho.

De toda a sorte, escravas ou libertas, as ganhadeiras exerceram controle do comércio varejista de produtos perecíveis, em Salvador: monopolizavam, desde o final do século XVIII, a distribuição de carnes, peixes, verduras e até mesmo produtos furtados. Os comerciantes sabiam que ao venderem seus produtos a essas mulheres, conseguiriam lucros mais rápido uma vez que elas vendiam esses alimentos diretamente

para pessoas de várias classes sociais. As ganhadeiras andavam livremente pela cidade, equilibrando gamelas e cestas na cabeça, parando parte do dia nas praças, verdadeiros mercados públicos, e feiras livres. Algumas delas levavam seus filhos amarrados às costas por um extenso pano. Nas suas cabanas, ou quitandas, além dos panos da Costa e outras miudezas, tinham sempre ao lado fogões nos quais assavam suas guloseimas aos não menos gulosos clientes, como mingaus.

Uma vez sendo africana, a ganhadeira tinha que pagar “licenças para poderem mercadejar”. As autoridades públicas de Salvador, depois do levante dos malês, queriam controlar todos os passos dos africanos nas ruas da cidade. Segundo a lei que cobrava a taxa pela licença de comerciar nas ruas, as crioulas, escravas nascidas no Brasil, estavam isentas de qualquer pagamento. Além da taxa, era necessário que a mulher escrava ou liberta pedisse licença à Câmara Municipal e pagasse uma taxa de matrícula. Sem isso, poderia ser presa. As autoridades encontravam-se em um dilema: coibir a atividade comercial das ganhadeiras africanas, forçando-as a voltarem para a África, sem que essa atitude inviabilizasse a vida comercial da cidade de Salvador. Esse mesmo dilema, aliás, ocorria noutras cidades escravistas do Império, como Rio de Janeiro e Recife.²⁹⁰

Provavelmente as líderes religiosas dos “candomblés”, por várias vezes mencionadas em *O Alabama*, eram libertas que através das atividades de ganho conseguiram ascensão social. Não eram poucos os senhores que, quando endividados, vendiam cartas de alforria a suas escravas, muitas das vezes ainda com poucos anos de vida.²⁹¹ Os estudos sobre alforrias em Salvador mostram como os escravos urbanos tinham mais facilidades para obtê-las, uma vez que lidavam com atividades monetárias diversas. Estavam, também, mais próximos da justiça e por isso tinham maior acesso aos meios e às técnicas jurídicas para fazer os acordos pela alforria serem cumpridos

²⁹⁰ Todas essas informações sobre as ganhadeiras em Salvador, no século XIX, estão em Cecília C. Moreira Soares, *Mulher negra na Bahia no século XIX*, Salvador, EdUNEB, 2007. Algumas informações foram cotejadas de Luiz R. B. Mott, “Subsídios à história do pequeno comércio no Brasil”, in *Revista de História*, v. 53, n. 105, 1976; Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984; Maria de Lúcia B. Mott, *Submissão e resistência: a mulher negra na luta contra a escravidão*, São Paulo, Contexto, 1988; Queiroz, “Viajantes, século XIX” e Sonia Maria Giacomini, *Mulher e escrava: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil*, Petrópolis, vozes, 1988. Para informações gerais acerca da diversidade de relações e estatús econômicos em Salvador, no Império, ver Kátia M. de Queirós Mattoso, “A opulência na província da Bahia”, in Fernando A. Novais (dir. col.) & Luiz Felipe de Alencastro (org. vol.), *História da vida privada no Brasil*. V. 2 – Império: a corte e a modernidade nacional, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 143-179.

²⁹¹ Cf. Isabel Cristina Ferreira dos Reis, *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*, Salvador, Centro de Estudos Baianos, 2001.

diante de ameaças senhoriais.²⁹² Em Salvador, no século XIX, predominou as cartas de alforria concedidas a mulheres em relação aos homens, mesmo sendo elas a minoria da população escrava da cidade.²⁹³

6.7 – Contrariando *O Alabama...* Candomblé como ação (dos jeje) no mundo

A formação do Candomblé na Bahia teve como pilar central a nação jeje. É esta afirmação de Parés, fruto de pesquisa de sete anos, envolvendo resenhas da literatura especializada e atual sobre o tráfico de escravos para a Bahia de Todos os Santos, as disputas internacionais pelos domínios desta atividade econômica, as relações internas de povos africanos com comerciantes europeus por aquela atividade comercial, pesquisa em fontes primárias de diversos arquivos, além de trabalho etnográfico em terreiros de Salvador e de Cachoeira, cidade do Recôncavo da Bahia.²⁹⁴ Mas, por que os jeje, e não mais os nagô, entram no centro da discussão sobre a construção do candomblé como instituição religiosa na Bahia?

A resposta a esta pergunta pode estar, em parte, no trabalho de Dantas. A autora argumentou que a formação dos terreiros de candomblé não obedeceu a uma extensão da África no Brasil, através dos conflitos entre senhores dominantes e escravos dominados. A formação dos terreiros ocorreu, para Dantas, segundo complexas relações de aliança e conflito entre diversos tipos de senhores, escravos, libertos, africanos, africanos livres, políticos, médicos, policiais, homens de negócio, pais e mães-de-santo, líderes de outras religiões, intelectuais, escritores e, entre eles, antropólogos.²⁹⁵ Ou seja, para que se possam estabelecer análises empíricas acerca da história da construção do candomblé, para a autora, deve-se levar em consideração a complexidade das formas de comportamento da sociedade brasileira, inclusive no longo período da escravidão, sem

²⁹² Ver Ana Lourdes Costa, *Ekabo! Trabalho escravo, e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*, Salvador, Departamento de Arquitetura e Urbanismo da UFBA, 1988, dissertação de mestrado. Mesmo que voltada para o Rio de Janeiro do século XIX, muitas informações acerca a luta de escravas pela sua liberdade jurídica são analisadas em Keila Grinberg, *Liberata, a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994. Sobre as possibilidades e as formas de mobilidade social de africanas e suas descendentes, dentro da escravidão urbana e rural, ver, respectivamente, Sandra Lauderdale Graham, *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992 e *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

²⁹³ Kátia Queirós Mattoso, “A propósito das cartas de alforria, Bahia (1779-1850)”, in *Anais de História*, n. 4, 1972 e “Capítulo VII – A carta de alforria”, in *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 176-198.

²⁹⁴ Parés, *A formação do Candomblé*.

²⁹⁵ Dantas, *Vovó nagô e papai branco*.

engessá-la em categorias raciais que já forneçam, de antemão, todo o roteiro da pesquisa, inclusive sua conclusão.

Nessa linha, o argumento de Parés não está centrado no desmerecimento dos nagôs, e dos termos iorubá, na construção do candomblé da Bahia como instituição religiosa. Os alicerces do seu argumento são a demonstração empírica da presença dos chamados jeje e seus descendentes, principalmente até a década de 1860, na formação ritual e lingüística do candomblé na Bahia. Esta demonstração está pautada em duas linhas-mestras: a movimentação do tráfico de escravos africanos da Costa da Mina para a Bahia de Todos os Santos e as fontes documentais produzidas pelo envolvimento de policiais e membros da elite política com rituais de candomblé, no século XIX.

No início de sua argumentação, o autor volta seus olhos para a origem dos chamados escravos jeje da Bahia. Os grupos étnicos africanos classificados como jeje pertenciam à área denominada por Parés como “área dos gbe falantes”, região setentrional do atual Togo, da República do Benin e o sudoeste da Nigéria. Foi entre os grupos que habitavam esta região que teria surgido o termo “vodum”, utilizado para identificar as divindades ou forças invisíveis do mundo espiritual. Esta pequena palavra designa, para o autor, uma crença que aparece em vários documentos sobre a América portuguesa, o Império do Brasil e a Primeira República, ou seja, a de que pessoas acreditam no poder de “espíritos” ou “entidades espirituais” para intervir em seu mundo, na vida cotidiana.

Este dado é fundamental para que se possa compreender a construção de uma identidade coletiva entre os jeje, desembarcados maciçamente na Bahia de Todos os Santos na primeira metade do século XVIII. Este evento ocorreu graças aos fortes laços estabelecidos entre os portos da Bahia e os da África gbe-falante pelos traficantes de escravos baianos, que em muito se aproveitaram da produção de fumo do Recôncavo para comprar escravos naquela área. Alguns libertos retornados trataram de intermediar as relações econômicas entre os traficantes e as elites políticas locais, em cidades como Uidá, dando continuidade ao comércio de escravos, mesmo na clandestinidade, até por volta de 1850 – quando o governo imperial brasileiro se empenhou na aplicação da Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico internacional de escravos para o Brasil, definitivamente.

Se, de um lado, temos o impacto demográfico de uma leva de africanos escravizados que compartilhavam a crença no “vodum”, em Salvador, de outro, temos a ação policial se imiscuindo na prática religiosa, produzindo uma série de relatos ricos

em dados sobre a composição social dos calundus e dos candomblés, os objetos rituais utilizados bem como alguns dos termos religiosos, mesmo sem que o Estado Imperial legisse sobre as atitudes dos acusados de serem feiticeiros e seus acusadores. A postura n. 59, de 27 de fevereiro de 1857, proibia os batuques, as danças e as reuniões de escravos, em qualquer lugar e hora, sob pena de oito dias de prisão.²⁹⁶ Mas os livres e os libertos não tinham o dever de respeitar esta postura. Pagando uma licença à polícia, podiam organizar livremente as suas festas, muitas delas ligadas ao candomblé. Quando ocorriam batidas policiais nos calundus ou nos candomblés, fossem para encontrar escravos fugidos, ou para reprimir batuques e festas não-autorizadas, ou simplesmente para perseguir as práticas religiosas das “classes perigosas”, autos de apreensões e processos criminais eram produzidos. Tais fontes mostram que os espaços das práticas religiosas dos calundus, e depois dos candomblés, eram lugares de diferenciação e porque não de constituição das diversas nações africanas, e de convivência entre pessoas de várias posições sociais. As nações foram se definindo na relação entre os escravos crioulos e africanos, africanos livres, libertos e livres em torno das formas de ocupação do espaço urbano, e dos pontos de encontro onde eram estabelecidos os contatos. Foram também se configurando a partir das acusações de feitiçaria que partiam da elite, como do jornal *O Alabama*, mas também dos próprios envolvidos nesses rituais e crenças.

Outra característica foi fundamental para o dimensionamento geográfico dos agentes sociais não-senhoriais em torno da religiosidade: a fundação e a manutenção de espaços estáveis para a adoração de “ídolos” ou “figuras”, que seria típico das tradições da Costa da Mina, onde habitavam muitos dos escravos jeje. No início, ainda na colônia, tais espaços eram domésticos, muitas vezes para a adoração de uma divindade, passando, aos poucos, aos espaços extradomésticos, com níveis de hierarquia mais complexos dentro de um calendário litúrgico melhor definido.

Como, então, as crenças mágicas foram institucionalizadas e ganhando um corpo explicativo racionalizado no candomblé da Bahia? Esta é uma questão que perpassa todo o estudo de Parés e que serve de elo entre a construção da parte historiográfica de seu trabalho e daquela baseada em entrevistas e etnografias produzidas em terreiros de candomblé na Bahia.

²⁹⁶ Cf. AHMSSA, Livro de Posturas – 1857.

O sucesso da institucionalização do candomblé está ligado, segundo Parés, a outra característica: a relação entre ganhar dinheiro e obter êxito nesta empreitada através do recurso às forças mágicas. Afinal, em situações cotidianas de maior dramaticidade emocional – como era a vida de escravos, libertos e africanos livres, em todas as cidades escravistas do Atlântico – o recurso às crenças mágicas era uma garantia a mais para a obtenção do fim desejado.

Ao estudar a formação dos terreiros como a de congregações religiosas, Parés demonstra que tal fenômeno estava relacionado ao tempo e ao dinheiro disponíveis, mais ligados ao estilo de vida dos libertos e das escravas, que ganhavam a vida em atividades comerciais, em grande parte das cidades escravas das Américas. Os candomblés serviam, como os quilombos e as casas de zungu, estas últimas, na Corte, como lugares de pouso para escravos fugidos dos seus senhores, que, pela natureza das atividades características de sua condição social, não podiam manter uma relação ritual constante com o candomblé.²⁹⁷ Com um grau de mobilidade social maior, os líderes religiosos dos calundus ou dos candomblés, desde o período colonial, conseguiam sedimentar alianças com membros de outras classes sociais, ampliando o poder político através da crença nos “voduns” para manter as casas de culto em plena atividade. Neste sentido, Parés argumenta que as figuras conhecidas como ogãs eram recrutadas entre pessoas influentes para interceder a favor dos candomblés, impedindo a prisão de seus líderes e a interrupção de suas atividades rituais. A argumentação de Parés, então, entrelaça relações políticas, formas de uso do dinheiro na sociedade escravista da Bahia, e a visão de mundo dos agentes sociais baseada na crença na eficácia dos poderes mágicos mudarem situações de suas vidas. Não vimos poucas informações em *O Alabama*, no capítulo anterior, que exemplificam cada uma dessas características dos “candomblés” em Salvador.

Este clima social teria sido favorável à predominância da tradição jeje no candomblé dos anos 1860, o que poderia ser confirmado na análise minuciosa de Parés das notícias de *O Alabama*, que alude a um nível complexo e bem estruturado de

²⁹⁷ Para os quilombos como lugares de recepção de escravos fugidos, ver Flávio dos Santos Gomes, *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995 (2ª. Edição revista e ampliada, São Paulo, Companhia das Letras, 2006) e *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil – séculos XVII-XIX*, São Paulo, Editora UNESP, Editora Polis, 2005. Para as casas de zungu na Corte, ver Carlos Eugênio Líbano Soares, *Zungu: rumor de muitas vozes*, Rio de Janeiro, Arquivo público do Estado do Rio de Janeiro, 1998. Vale notar que ambos autores montam seus argumentos levando em consideração os quilombos e as casas de zungu como espaços dinâmicos de construção de alianças e de resolução de conflitos.

institucionalização religiosa em Salvador. Na cidade, predominavam os “indivíduos”, praticantes de candomblé, mas que não lideravam hierarquia complexa alguma, desenvolvendo práticas de “exorcismo” e de “cura”, cultuando uma única entidade. Já nas roças ao redor da cidade, para onde escravos fugidos seguiam com maior frequência e onde se localizavam quilombos diversos, estariam os candomblés com uma hierarquia mais complexa e o culto de mais de uma divindade espiritual. Trata-se, segundo Parés, mais uma vez, de um traço da matriz de culto religioso jeje, e não nagô. Independentemente da matriz, notícias de *O Alabama* falam que, mesmo para os terreiros um pouco mais distantes da cidade de Salvador, pessoas de várias posições sociais freqüentemente se dirigiam a eles.

Conforme Parés há outros indícios desta marcante e fundamental presença. Ele encontrou, em *O Alabama*, um maior número de termos jeje do que nagô, na década de 1860 e que, por mais imprecisões jornalísticas que possam ter sofrido, indicam que havia uma rede de relações ampla entre congregações religiosas de fortes traços jeje. Estas redes consolidavam formas de solidariedade em momentos mais críticos da repressão promovida por membros da boa sociedade imperial. Apoiando-se na historiografia recente sobre as irmandades religiosas do período colonial, Parés argumenta que as intensas ligações entre os grupos religiosos no século XIX tinham relação com um comportamento de longa duração, remontando ao incentivo senhorial para a formação daquelas irmandades, as quais contavam com a participação ativa de escravos, africanos livres e libertos.

Mas, e após os anos 1860, como ficou a influência jeje na institucionalização do candomblé na Bahia?

6.8 – À guisa de conclusão

Nos anos 1871-1891, houve o que ficou conhecido entre os intelectuais que estudaram as “religiões afro” na Bahia e o “povo-de-santo” como “processo de nagoização” do candomblé da Bahia, quando a identidade nagô-iorubá sobrepujou as referências às características jeje. Neste período, a “africanidade” foi construída como uma forma de resistência das antigas casas de culto, mesmo já crioulas no século XIX, para se manterem à frente das casas fundadas mais recentemente. A idéia de que as “coisas da África” eram mais fortes do que as “crioulas”, nos efeitos dos feitiços, perpassava fortemente vários grupos sociais. Assim, aquilo que as pessoas não diziam ser “africano”, passou a ser dito africano. Também neste período muitos terreiros

baianos se comunicavam com a Costa da Mina, legitimando a sua hierarquia frente aos outros terreiros que não tinham estes vínculos diretamente estabelecidos.²⁹⁸

Nina Rodrigues foi o maior divulgador da idéia de que, apesar de todas as pessoas poderem aderir ao candomblé iorubano, os negros eram aqueles que tinham um transe verdadeiro. O transe teria variações de intensidade de acordo com a maior ou menor aproximação da pessoa aos costumes africanos. O candomblé, assim, para Nina Rodrigues, não era somente africano, mas sim africano/negro e baiano: primeiro, por suas origens, depois pelo fato de suas lideranças serem negros que recebem, no transe, os orixás, e, por último, porque sua cosmologia perpassava pessoas de todas as posições sociais na Bahia. Esses argumentos são paradoxais, posto que mostram a universalidade da crença no feitiço, e a especificidade da relação das pessoas com os orixás, através da maior ou menor capacidade racial para entrar em transe. Essa foi a perspectiva que predominou nos discursos de diversos dos seguidores de Nina Rodrigues, como também nos de adeptos do candomblé.²⁹⁹

Entretanto, vimos como antes mesmo de Nina Rodrigues formular seus argumentos e publicá-los, eles aparecem em diversos documentos produzidos pela boa sociedade imperial sobre acusações de feitiçaria, no Sudeste e em Salvador. Isso revela que o paradoxo visto acima já ocorria no século XIX. Por um lado, tratava-se de costumes e crenças ligadas aos africanos e seus descendentes, os acusados de feitiçaria, os difusores da “incivilidade” e da “barbárie”. Por outro, a crença era compartilhada por pessoas de todas as posições sociais, freqüentando os lugares onde ocorriam consultas, festas e rituais ligados às “práticas de feitiçaria” e aos “candomblés”.

Demonstramos tudo isso ao longo dessa tese, através de diferentes tipos de fontes documentais. Demonstramos, também, o fascínio exercido pelos “objetos de feitiçaria” nas pessoas da boa sociedade imperial, fossem elas delegados, subdelegados, magistrados, romancistas e senhores de escravos. Essas pessoas reconheciam certos objetos como elementos centrais para a localização da existência de um feiticeiro nas redondezas, e para acreditar que os infortúnios foram causados pela sua ação. O acusado de feitiçaria teria manipulado os objetos de uma maneira que somente ele, africano ou seu descendente, poderia fazê-lo com eficácia. A crença nos feitos dos acusados de

²⁹⁸ Para uma discussão detalhada das ditas “nações africanas” em Salvador e no seu entorno, ver Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX”, in *Revista USP*, São Paulo, n. 28, dezembro/fevereiro, 1995/1996, pp. 175-193 e “Quem eram os “negros da Guiné?” A origem dos africanos na Bahia”, in *Afro-Ásia*, n. 19-20, 1997, pp. 37-73.

²⁹⁹ Sobre detalhes desse debate, ver Robson Rogério Cruz, “*Branco não tem santo*”: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé, Rio de Janeiro, PPGSA-IFCS/UFRJ, 2008, Tese de Doutorado.

feiticiária pela boa sociedade imperial certamente impulsionou a fama dos “candomblés” de Salvador, narrados em *O Alabama*, que vieram a ser dos mais famosos até os dias atuais, depois de se tornarem autênticos terreiros nagôs.

Mas o século XX foi palco de uma proliferação de candomblés baseados, direta ou indiretamente, em certas características da religião “vodum”, ou seja, o culto a uma constelação ou a grupos de divindades, com rituais que utilizam a performance seriada. As etnografias produzidas por Parés demonstram como tais características, construídas historicamente através da influência, e não de uma herança determinante, da religiosidade dos jeje na Bahia, se transformaram em pontos centrais da vida social dos candomblés, e do exercício ritual da crença nas divindades, essencialmente dinâmicas. Na formação do candomblé, além destes elementos, encontra-se também a capacidade, oriunda do “vodum”, de, ao longo dos séculos, incluir outras divindades aos panteões existentes. Assim, Parés compreende a palavra formação como conceito que possibilita a leitura das fontes documentais e etnográficas levando em consideração o dinamismo das relações entre pessoas de várias classes sociais ao longo dos anos. Mais do que similaridades e repetições de comportamentos supostamente africanos, o dados levantados mostram como as pessoas viveram o mundo religioso dos terreiros através de um sem número de referenciais.

O sentido do termo formação usado por Parés não remonta, assim, o entendimento do modo pelo qual as características dos candomblés na Bahia, no presente, foram gestadas no passado para que se possa entender como chegamos ao presente. Ao compreendermos isso, ter-se-ia as bases para a definição dos rumos da nossa sociedade, vista por certos grupos, recentemente, como monolítica, homogênea, e racialmente bipartida. Parés usa o conceito de formação no sentido de pensar o passado à luz do cruzamento dos dados coletados das fontes impressas, das conclusões da historiografia pertinente ao assunto, da memória oral e da prática ritual – “etnografada” pelo autor – de certas casas de candomblé de Salvador e do Recôncavo Baiano. Ele não coloca o presente em estado pronto e inquestionável, mas como fruto de uma construção narrativa e das percepções que os agentes sociais têm do passado. Influência de referenciais religiosos não significa pureza cultural impávida.

Concordamos com Parés que é preciso levar em conta as condições sociais de possibilidade para a entendermos a força do candomblé na Bahia como religiosidade institucionalizada. Condições estas historicamente construídas e com uma compreensão memorial do “povo-de-santo” nos dias atuais. No entanto, queremos acrescentar que as

informações acerca do candomblé no século XIX são, em larga medida, fruto de acusações morais do perfil daquelas estudadas por Evans-Pritchard. São acusações de feitiçaria, feitas por autoridades públicas ou pelos que escreviam em *O Alabama*, isto é, de que pessoas provocam infortúnios por meio de técnicas e poderes mágicos eficazes. E isso só é possível se a sociedade legitimar a crença e o medo nos efeitos desses poderes, perseguindo e combatendo os feiticeiros, denunciando-os. Nestes termos, candomblé não deve ser compreendido como uma série de práticas religiosas congeladas em uma África longínqua, imemorial, da vida social dos terreiros. Deve ser compreendido através do movimento constante da própria vida social. Ainda, e sempre, em formação, segundo, inclusive, as notícias de *O Alabama*.

As informações levantadas por Parés podem indicar que os terreiros jeje, mais do que os nagô, foram acusados com maior frequência de feitiçaria, pelo jornal *O Alabama*. O fato é que os africanos, ou aqueles assim definidos ao longo do século XIX e seus descendentes, foram alvo de acusações de feitiçaria, que emergiam no Império em momentos de crise política que estavam relacionados com inflexões nas leis escravistas. Nesses momentos, a ilegalidade tolerada da crença no feitiço, mesmo sem uma lei que a criminalizasse, no Império, da boa sociedade imperial pôde ser vista, revelada, e não escondida nos ermos lugares de difícil acesso. A perseguição aos feiticeiros é a fundação da crença na feitiçaria.

Conclusão

O controle satisfatório do poder da magia e da feitiçaria

A classe senhorial desenvolveu mecanismos para conviver com ações violentas por parte dos escravos, desde que não ameaçassem seu poder político. Ela também convivia com a crença no feitiço, e não se incomodava com ele até o momento no qual vislumbrava algum abalo no exercício da coerção sobre seus subordinados. Isso porque ela acreditava no feitiço, isto é, no fato de pessoas causarem infortúnio a outras mediante poderes mágicos. Seus membros compartilhavam da explicação do porquê as coisas acontecerem no mundo a partir de uma acusação de feitiçaria, a partir da ação do feiticeiro. Ao atribuir o poder ao feitiço, aos feiticeiros africanos ou seus descendentes escravos, libertos e até livres ela admitia não ter poderes para controlar os efeitos da magia praticada por essas pessoas. Ela demonstrava que acreditava nos poderes do feitiço, e temia algumas das conseqüências daquilo que não poderia controlar. Por isso o Estado Imperial, mesmo sem uma lei específica que criminalizasse a feitiçaria, regulou as acusações e assim iniciou o processo de domesticação da crença, legislando sobre a magia, sobre acusações de feitiçaria, processo esse que se consolidou na República.

O Segundo Reinado foi uma época de grande agitação na elite escravista. Logo nos primeiros meses de 1850 o Estado Imperial proibiu e coibiu, por lei, o tráfico internacional de escravos para o Brasil, através de aparato policial e rede de articulações diplomáticas eficiente para fazê-la valer. Muitos escravos entenderam a aprovação dessa lei como um enfraquecimento do poder senhorial, e uma excelente oportunidade para insurreições. Vimos como em 1854, liderados por Pai Gavião, escravos da cidade de Itu e cercanias por pouco não executaram uma das maiores, se não a maior, insurreição de escravos das Américas. Através da liderança de Pai Gavião, reunindo-se nos rituais por ele comandados, escravos juntavam grande número de armas de fogo e coragem para “matar todos os brancos da região”. Membros da classe senhorial local convocaram José Cabinda, escravo que dava voz a Pai Gavião, para um depoimento na delegacia de Itu. O medo das insurreições e o do feitiço estiveram lado a lado.

As décadas seguintes foram marcadas por intensos debates internacionais acerca do final da escravidão no Atlântico, principalmente após esse regime ser derrubado nos Estados Unidos da América, em 1863. A partir de 1864, d. Pedro II estava pessoalmente empenhado em acabar com o trabalho escravo no Brasil. Fruto de suas ações, bem como de outros políticos a ele ligados e às pressões das insurreições de escravos e do

crescente número de compra de cartas de alforria na Corte, foi aprovado depois de meses de batalha política a Lei de 28 de Setembro de 1871, conhecida como “Lei do Ventre Livre”. A partir de então, os escravos tinham por lei o direito de juntar pecúlio para a compra de sua liberdade, agora legalizada pelo Estado, e senhor algum poderia recusar sua venda.

O clima de tensão acerca de quando a escravidão acabaria no Brasil corria em paralelo com a crença de pessoas de todas as classes sociais no feitiço, e no poder dos feiticeiros, de que a feitiçaria era uma maneira de entender o porquê das coisas ocorrerem. O Estado Imperial não havia, até 1869, se envolvido através de processos judiciais na regulação da crença na magia. Neste ano, foi aberto um processo criminal para julgar acusados de feitiçaria na cidade de Cunha, província do Rio de Janeiro. Meses depois de aprovada a “Lei do Ventre Livre”, foi instaurado, na Corte, outro processo criminal para julgar um homem livre da acusação de feitiçaria. Romances foram escritos por membros da boa sociedade imperial tendo feiticeiros como personagens descritos em detalhes. Eram pessoas que levavam perigo à boa sociedade imperial, que podiam lhe fazer o mal, causando-lhe infortúnios através de poderes mágicos.

Na cidade de Salvador, a partir de 1863, o jornal *O Alabama* passou a noticiar freqüentemente fatos relativos aos “terreiros de candomblé”. Suas notícias denunciavam seus freqüentadores, difamavam sua forma de usar o corpo e profanar sua fé, elementos designadores da “barbárie” herdada da África e inibidora do “processo civilizatório” necessário para a boa sociedade imperial. Outras notícias desse jornal forneciam pistas e até mesmo diziam quem eram as pessoas que iam aos diversos “terreiros” daquela cidade, para tentar coibir a propagação de práticas religiosas nefandas para melhorar as condições sociais do Império. *O Alabama* contava com uma rede de informantes que narravam o que se passava nos rituais dos terreiros. Além disso, as notícias chamavam atenção dos leitores para “outras práticas incivilizadas”, como “dar ventura” e “tirar o diabo do corpo”. Os “terreiros” contavam com “proteção de autoridades” para funcionar sem serem perseguidos. Mas por que seriam?

O *Código Criminal* do Império, de 1830, ao contrário da legislação colonial portuguesa, organizada nas *Ordenações Manoelinas* e depois *Filipinas*, não previa como comportamentos criminalizáveis a prática de feitiçaria ou da magia e qualquer pessoa de acusar e nem ser acusada de praticá-las. O Estado não julgava as crenças no

Império. Nessa tese demonstramos como esse fato ocorreu simultaneamente no Sudeste escravista e na cidade de Salvador.

Em Salvador, as notícias de *O Alabama* denunciavam o Estado de se imiscuir na crença, quando policiais e pessoas de influência política na cidade protegiam os candomblés de possíveis perseguições daqueles que antipatizavam por práticas religiosas oriundas de africanos e seus descendentes. O jornal ainda informava que essas mesmas pessoas também eram freqüentadoras das festas e dos rituais do candomblé, legitimando o fato de a crença e o medo do feitiço perpassar membros de todas as classes sociais.

Segundo nossas pesquisas, processo criminal algum fora instaurado durante o Segundo Reinado, em Salvador, para julgar pessoas acusadas de feitiçaria, ao contrário da Corte, onde o medo da “onda negra” alarmava a classe senhorial. Membros desta classe possivelmente não queriam, naqueles anos de intensos debates acerca do final da escravidão no Brasil, perder o controle ou a sensação de controle sobre as ações de escravos, libertos e africanos livres.

As notícias acerca da grande insurreição prometida e planejada pelos Filhos das Trevas, sob o comando de Pai Gavião, em 1854, na cidade de Itu e cercanias, informaram que membros da classe senhorial acreditaram no plano. Eles, em momento algum, segundo o jornal *Correio Paulistano*, duvidaram do poder de Pai Gavião. Por isso investigaram a fundo o tal plano de insurreição e se realmente havia condições para que fosse executado. Pai Gavião havia prometido, inclusive, que os Filhos das Trevas matariam todos os “brancos” daquela região. A linguagem da feitiçaria foi aquela utilizada para expressar o medo da rebelião.

Os acusados de feitiçaria eram pessoas identificadas como sendo africanos ou seus descendentes, tanto no Sudeste quanto em Salvador. Eles eram acusados de feitiçaria, de propagarem costumes “incivilizados” e “bárbaros” no ceio da nação que se queria civilizada. As acusações de feitiçaria, vindas de membros da classe senhorial e também da escravaria, de libertos e forros e da boa sociedade imperial revelam que as pessoas desses dois grupos também freqüentavam os lugares onde encontravam o feitiço. Elas reconheciam, nas acusações, a prova do feitiço através dos objetos supostamente utilizados pelos acusados de feitiçaria.

A crença no feitiço reunia e juntava pessoas de várias classes sociais, mesmo quando envolviam planos de insurreição dos escravos. Todos tinham medo do feitiço. Encontramos vários tipos de discursos e autores em documentos produzidos mesmo sem

que o Estado regulasse, pelo *Código Criminal* de 1830, especificamente, a magia e a feitiçaria. Ao contrário da grande quantidade de fontes produzidas pela repressão policial e jurídica a certos tipos de práticas mágicas tanto no período colonial quanto no republicano, as poucas fontes que encontramos para o período imperial demonstraram que havia a crença na magia e o medo do feitiço em todas as classes sociais. E só pudemos ver isso quando mudamos o olhar da presença da repressão à feitiçaria do *Código* para o cotidiano da sociedade imperial, tanto no Sudeste quanto em Salvador. Aí estava o germe para a regulação legal da crença na magia e da prática de feitiçaria, logo no amanhecer do regime republicano brasileiro.

Fontes

1) Arquivo Nacional (AN)

1.1) Processos-Crime – Corte de Apelação

Réu: José Sebastião da Rosa, maço 196, caixa 11139, número 1081, galeria C, ano 1871;

Réus: Pascoal e outros escravos, Número 50, caixa 28, galeria C, ano 1870;

Réus: Maço 222, número 2161, galeria C.

1.2) Correspondência do ministro da Guerra com presidente de província de São Paulo, 1880-1884.

IG1 – 162.

1.3) Polícia da Corte

IJ6 – 517, Série Justiça

1.4) Casa de Correção do Distrito

IIIJ7 – 152, n. 312; n. 5

IIIJ7 – 151, n. 187.

1.5) IJ1 – Ofícios do Presidente da Província do Rio de Janeiro

867.

1.6) IJ1 – Ofícios dos presidentes da província do Rio de Janeiro ao ministro da Justiça 470 e 471.

2) Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ)

Fundo: Presidentes de Província do Rio de Janeiro

Coleções: 5 e 80.

3) Biblioteca da Faculdade de Direito – UFBA

Código Criminal do Império do Brazil anotado com os atos dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário, que têm alterado e interpretado suas disposições desde que foi publicado, e com o cálculo das penas em todas as suas aplicações por Araújo Figueiras Júnior (Bacharel em Direito). 2ª. Edição cuidadosamente revista e aumentada com os atos dos Poderes supra-referidos, expedidos depois da 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1876.

4) Biblioteca Nacional (BN)

Periódicos

4.1) Seção de Periódicos (PR)

Correio Mercantil

4.2) Seção de Obras Raras (PR-SOR)

Correio Paulistano

5) Ordenações Filipinas

<http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas>

6) Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHBA)

O Alabama

7) Obras Literárias

7.1) FREIRE, Ezequiel. “Pedro Gobá”. <http://www.bibvirt.futuro.usp.br> (acesso em 05/julho/2007).

7.2) GUIMARÃES, Bernardo. *O Garimpeiro*. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000058.pdf> (acesso em 14/julho/2007).

7.3) MACEDO, Joaquim Manoel de. *As Vítimas-Algozes*. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000124.pdf> (acesso em 02/novembro/2007). Publicado em 1869.

7.4) RIBEIRO, Júlio. *A Carne*. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000112.pdf> (acesso em 15/novembro/2007). Publicado em 1888.

7.5) ALENCAR, José de. *O Tronco do Ipê*. Prefácio de Gilberto Freyre. 4ª. Edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957. Publicado em 1871.

8) Arquivo Histórico Municipal de Salvador (AHMSSA)

8.1) Câmara, Ofícios da Inspeção de Higiene da Bahia, Comissão de Higiene Pública.

8.2) Câmara, Médicos da Municipalidade.

8.3) Correspondência da Câmara com a Assembléia Provincial (1851-1880), fl. 52.

8.4) Câmara, Ofícios da Inspeção de Higiene da Bahia, Comissão de Higiene Pública.

8.5) Livro de Posturas – 1857.

8.6) Ofícios da Câmara – escravidão.

9) Centro de Documentação Digitalizada – CEDIG-UFBA

9.1) *O Alabama*

9.2) *Noticiador Catholico*

10) Center for Research Libraries – Brazilian Government Document Digitalization Project (Chicago University): Relatórios dos Presidentes de Província – <http://www.crl.edu/content/provopen.htm>

10.1) Relatório do Presidente da Província da Bahia (1864) – <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u169/000017.html> (acesso em 15/janeiro/2008).

Referências

- ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro, São Paulo: Nova Fronteira, FAPESP, 1999.
- Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1981, v. 40, n. 1.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. “Escravos e proletários: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872.” In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 21, julho, 1988, pp. 30-56.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1822)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- ALONSO, Angela. *Idéias em movimento: a geração de 1870 na crise do Brasil-Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989 (São Paulo: Companhia das Letras, 2008).
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites, século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- BACELAR, Jeferson & PEREIRA, Cláudio (orgs.). *Vivaldo da Costa Lima: intérprete do afro-Brasil*. Salvador: EdUFBA, CEAQ, 2007.
- BANTON, Michael. *A idéia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BARICKMAN, Bert J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- BARTH, Fredrick. “Grupos étnicos e suas fronteiras.” In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATISTA, Vera Malaguti. *O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BELLINI, Ligia. “Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria.” In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp. 72-86
- BOURDIEU, Pierre & DELSAUT, Yvette. “Pour une sociologie de la perception.” In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1981, v. 40, n. 1, pp. 3-9.

- BURKE, Peter. *A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAMILOTTI, Virgínia Célia. *João do Rio: idéias sem lugar*. Campinas: UNICAMP, Depto. de História, 2004, Tese de Doutorado.
- CARVALHO, José Murilo de (org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *D. Pedro II: ser ou não ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *I – A construção da ordem: a elite política imperial; II – Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.
- CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (orgs.). *A história contada: capítulos de História Social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- CORBAIN, Alain. *Saberes e odores: o olfato e o imaginário social nos séculos dezoito e dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CORRÊA, Mariza. *Morte em família: representações jurídicas e papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal, 1983
- COSTA, Ana Lourdes. *Ekabo! Trabalho escravo, e condições de moradia e reordenamento urbano em Salvador no século XIX*. Salvador: Departamento de Arquitetura e Urbanismo da UFBA, 1988, Dissertação de mestrado.
- COUCEIRO, Luiz Alberto. *Pai Gavião e a Coroa da Salvação: crença e acusações de feitiçaria no Império do Brasil*, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – IFCS/UFRJ, 2004, Dissertação de Mestrado – Concentração em Antropologia (Salvador: EDUFBA – Prelo).
- _____. *Bumerangue encapsulado: um estudo sobre a construção social da subjetividade numa cidade escravista, Rio de Janeiro, c.1860-c.1888*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

- COUCEIRO, Luiz Alberto. “Acusações atlânticas: o caso dos escravos num navio fantasma – Rio de Janeiro, 1861.” In: *Revista de História/USP – Dossiê História Atlântica*, n. 152, 1º. semestre de 2005, pp. 57-77.
- _____. “A disparada do burro e a cartilha do feitor: lógicas morais na construção de redes de sociabilidade entre escravos e livres em fazendas do sudeste, 1860-1888.” In: *Revista de Antropologia – USP*, n. 46 (1), 2003, pp. 41-83.
- CRAWFORD, J. R. *Witchcraft and sorcery in Rhodesia*. London: Oxford University Press, 1967.
- CRUZ, Robson Rogério. “*Branco não tem santo*”: representações de raça, cor e etnicidade no candomblé. Rio de Janeiro: PPGSA-IFCS/UFRJ, 2008, Tese de Doutorado.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. “Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX.” In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, EdUSP, 1986, pp. 123-144.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Intenção e gesto: pessoa, cor e produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DAVID, Ornildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia na Bahia no século XIX*. Salvador: EdUFBA, Sarah Letras, 1996.
- DAVIES, Natalie. *História de perdão e seus narradores na França do século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DEAN, Warren Dean. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DIENER, Pablo. “O catálogo fundamentado da obra de J. M. Rugendas e algumas idéias para a interpretação de seus trabalhos sobre o Brasil.” In: *Revista USP*, n. 30, junho-agosto 1996, pp. 46-57.

- DOUGLAS, Mary. "Introduction: thirty years after *Witchcraft, oracles and magic*." In: DOUGLAS, Mary (ed.). *Witchcraft confessions and accusations*. London: Tavistock Publication, 1970, pp. xii-xxxviii.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e Filosofia*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1970.
- ELIAS, Norbert. "Part II: The fishermen in the Maelstrom." In: *Involvement and detachment*. Oxford & New York: Basil Blackwell, 1987, pp. 43-118.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Carlos Eugênio Líbano & GOMES, Flávio dos Santos. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- _____. "Être affecté." In: *Gradhiva – Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, 1990, pp. 3-9.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe. Siècle*. Paris: Albin Michel, 1947.
- FILHO, Walter Fraga. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX*. São Paulo, Salvador: HUCITEC, EDUFBA, 1996.
- FLORENCE, Afonso Bandeira. "Nem escravos, nem libertos: os "africanos livres" na Bahia." In: *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 121, 1989, pp. 58-69.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: NAU, Depto. de Letras – PUC/RJ, 1999.
- _____. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 15ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 9ª. Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. "O olho do poder." In: *Microfísica do poder*. 14ª edição. Rio de Janeiro, Graal, 1999, pp. 209-226.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: IEB/USP, 1969.
- FRY, Peter. *Spirits of protest: spirit-mediums and the articulation of consensus amongst the Zezuru of Southern Rhodesia*. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1976.

- FRY, Peter. “Feijoada e *Soul Food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais.” In: *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, pp. 47-53.
- GEGGUS, David (org.). *The impact of Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- _____. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura.” In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, pp. 13-41.
- _____. “Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa.” In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, pp. e 278-231.
- GELL, Alfred. “The technology of enchantment and the enchantment of technology.” In: COOTE, Jeremy & SHELTON, Anthony (eds.). *Anthropology, art and aesthetics*. New York: Clarendon Press, 1994, pp. 40-65.
- GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1974, *Cadernos de Antropologia 4*.
- _____. *Custom and conflict in África*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- _____. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna.” In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org. e intr.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, pp. 227-344.
- GOMES, Flávio dos Santos. *História de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995 (2ª. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006).
- _____. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil – séculos XVII-XIX*. São Paulo: Editora UNESP, Editora Polis, 2005.
- _____. “Experiências transatlânticas e significados locais: idéias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil escravista.” In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 2002, pp. 209-246.

- GOMES, Flávio dos Santos. "História, protesto e cultura política no Brasil escravista." In: SOUSA, Jorge Prata de (org.). *Escravidão: ofícios e liberdade*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, pp. 65-97.
- GOULD, Stephen Jay. *A falsa medida do homem*. 2ª. Edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GRADEN, Dale T. "'So much superstition among these people!': Candomblé and the dilemmas of Afro-Brazilian intellectuals, 1864-1871." In: KRAAY, Hendrik (ed.). *Afro-Brazilian culture and politics*. Armonk, London: ME Sharpe, 1998, pp. 57-73.
- _____. "An act 'even of public security': slave resistance, social tensions, and the end of the international slave trade to Brazil, 1835-1856." In: *The Hispanic American Historical Review*, v. 76, n. 2, may, 1996, pp. 249-282.
- GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Caetana diz não: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GRINBERG, Keila. *Liberata, a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. "Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional." In: *Estudos Históricos*, n. 1, 1988, pp. 5-27.
- HARDING, Rachel Elizabeth. *A refuge in thunder: candomblé and the alternative spaces of Blackness*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- KRAAY, Hendrik. "Entre o Brasil e a Bahia: as comemorações do Dois de Julho em Salvador, século XIX." In: *Afro-Ásia*, n. 23, 1999, pp. 9-44.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era do capital, 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- João do Rio (Paulo Barreto). *As religiões no Rio* (Apresentação, organização e notas de João Carlos Rodrigues). Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, *Col. Sabor Literário*.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LAMOUNIER, Maria Lúcia. *Da escravidão ao trabalho livre: a Lei de Locação de Serviços de 1879*. Campinas: Papirus, 1988
- LEACH, Edmund. "Cabelo mágico." In: *Edmund Leach* (textos selecionados e organizados por Roberto Da Matta). São Paulo: Ática, 1983, *Col. Grandes Cientistas Sociais*, n. 38, pp. 139-159.

- LEFEBVRE, Georges. *O grande medo de 1879*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia de viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia.” In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, pp. 193-213
- LIMA, Vivaldo da Costa. “Um boicote de africanas na Bahia do século XIX.” In: http://www.tropiologia.org.br/conferencia/1988boicotes_africanos.html (acesso em 26/dez/2007).
- LOVEJOY, Paul. “Identidade e miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas.” In: *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO/UFBA, n. 27, 2002, pp. 9-39.
- LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- _____. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1820-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. “Um mitógrafo no Império: a construção dos mitos da história nacionalista do século XIX.” In: *Estudos Históricos*, n. 25, 2000-2001.
- _____. “Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão.” In: *Escravidão – Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, v. 8, n. 16, mar.-ago. 1988, pp. 143-160.
- MAGGIE, Yvonne Maggie. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª. edição revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MALIK, Kenan. *The meaning of race: race, history and culture in Western society*. London: MacMillan, 1996.
- MALINOWSKI, Bronislaw. “Capítulo XVII. A magia do kula.” *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. In: *Malinowski*. 3ª. Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1984, pp. 292-312, *Coleção Os Pensadores*, v. XLIII.

- MALINOWSKI, Bronislaw. "Magic, Science and Religion." In: *Magic, Science and Religion and other essays*. New York: Doubleday Anchor Books, 1955, pp. 17-92.
- _____. "Part VI. An ethnographic theory of the magical word." In: *Coral Gradens and their magic*, v. II. London, George Allen and Unwin Ltd., 1935, pp. 213-248.
- MANDROU, Robert. *Introducion à La France Moderne: essai de psychologie historique (1500-1640)*. Paris: Albin Michel, 1998.
- MANTHORNE, Katherine E. "O imaginário brasileiro para o público norte-americano do século XIX." In: *Revista USP*, n. 30, junho-agosto 1996, pp. 58-71.
- MARWICK, Max G. "The sociology of sorcery in a Central African tribe." In: MIDDLETON, John (ed.). *Magic, witchcraft and curing*. New York: The American Museum of Natural History, 1967, pp. 101-126.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do Estado imperial*. 2ª. Edição. São Paulo: HUCITEC, INL, 1990.
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- _____. "A opulência na província da Bahia." In: NOVAIS, Fernando A. (dir. col.) & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org. vol.). *História da vida privada no Brasil*. V. 2 – Império: a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 143-179.
- _____. "Capítulo VII – A carta de alforria." In: *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 176-198.
- _____. "A propósito das cartas de alforria, Bahia (1779-1850)." In: *Anais de História*, n. 4, 1972.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. "Esboço de uma teoria geral da magia." In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1902-1903], pp. 47-181.
- MAYER, Arno J. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MCLEOD, Malcolm D. "Oracles and accusations among the Azande." In: SINGER, André & STREET, Brian V. (eds.). *Zande themes: essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, pp. 158-178.

- MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Entre a mão e os anéis: a Lei dos Sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, 1999.
- MIDDELTON, John (dir.). *Magic, witchcraft and curing*. New York: The Natural Press, 1967.
- _____ & WINTER, E. H. (dir.). *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963;
- MITCHELL, Clyde J. *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press, 1956, Rhodes Livingstone Papers, n. 27.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial (1820 - 1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.
- MOTA, Isadora Moura. “*O vulcão negro da Chapada*”: rebelião escrava nos sertões diamantinos (Minas Gerais, 1864). Campinas: UNICAMP, Depto. de História, 2005, Dissertação de Mestrado.
- MOTT, Luiz R. B. “Subsídios à história do pequeno comércio no Brasil.” In: *Revista de História*, v. 53, n. 105, 1976.
- MOTT, Maria de Lúcia B. *Submissão e resistência: a mulher negra na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.
- NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. *Dez freguesias de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2007.
- ODALIA, Nilo. *As formas do mesmo: ensaios sobre o pensamento historiográfico de Varnhagen e Oliveira Vianna*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- OLIVEIRA, Fabiana Luci de & SILVA, Virgínia Ferreira da. “Processos judiciais como fonte de dados: poder e interpretação.” In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 7, n. 13, jan./jun. 2005, pp. 244-259.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. “Quem eram os “negros da Guiné?” A origem dos africanos na Bahia.” In: *Afro-Ásia*, n. 19-20, 1997, pp. 37-73.
- _____. “Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX.” In: *Revista USP*, São Paulo, n. 28, dezembro/fevereiro, 1995/1996, pp. 175-193.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006, pp. 132-134.
- PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da casa imperial: juriconsultos, escravidão e a Lei de 1871*. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, 2001.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Viajantes, século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro.” In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 28, 1988, pp. 53-76.
- REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835 – edição revista e ampliada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 421-435.
- _____. “Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX.” In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnavais e outras frestas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, 2002, pp. 101-155.
- _____. “Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients.” In: MANN, Kristin & BAY, Edna (eds.). *Rethinking the African diaspora: the making of a Black Atlantic world in the bight of Benin and Brazil*. London: Frank Cass, 2001, pp. 116-134.
- _____. “A greve negra de 1857 na Bahia.” In: *Revista USP*, n. 18, jun. /jul. /ago., 1993, pp. 7-29.
- _____. “Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé do Accú.” In: REIS, João José & SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 32-61.
- _____. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu no Pasto de Cachoeira, 1785.” In: *Revista de História – Escravidão*, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, vol. 8, no. 16, 1988, pp. 57-81.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos* (Fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry). Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Editora UFRJ, 2006.

- ROWLANDS, Alison. "Witchcraft and old women in Early Modern German." In: *Past & Present*, n. 173, 2001, pp. 50-89.
- RUCKER, Walter. "Conjure, magic and power: the influence of Afro-Atlantic religious practices on slave resistance and rebellion." In: *Journal of Black Studies*, v. 32, n. 1, sep. 2001, pp. 84-103.
- RÜGER, Jan. "Nation, Empire and Navy: identity politics in the United Kingdom, 1887-1914." In: *Past & Present*, n. 185, nov. 2004, pp. 159-187.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro*. Campinas: Editora da UNICAMP, CECULT, 2001.
- _____. *A história do feitiçeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: CECULT/Depto. de História da UNICAMP, 2000, Tese de Doutorado. (Rio de Janeiro: Arquivo Nacional – Prelo)
- _____. "Majestades do oculto: imagens de líderes religiosos negros na literatura dos oitocentos no Brasil." In: BELLINI, Ligia e outros. *Formas de crer: ensaios de história religiosa no mundo afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio, EDUFBA, 2006, pp. 249-271.
- _____. "Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial." In: *Tempo*, n. 11, pp. 157-169.
- _____. "Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial." In: CHALHOUB, Sidney e outros. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, pp. 387-426.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SAVAGE, John Savage. "'Black magic' and white terror: slave poisoning and colonial society in Early 19th Century Martinique." In: *Journal of Social History*, v. 40, n. 3, Spring 2007, pp. 635-662.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégios de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- SILVA, Cândido da Costa e. *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, EdUFBA, 2000.
- SILVA, Marilene Rosa Nogueira. *Negro na rua: a nova face da escravidão*. São Paulo: HUCITEC, 1988.
- SILVEIRA, Renato. *O candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro de keto*. Salvador: Maianga, 2006.
- SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- _____. “A árvore de *Nsanda* transplantada: cultos *kongo* de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX).” In: LIBBY, Douglas Cole & FURTADO, Júnia (orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 273-314.
- _____. “As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem Alegórica* de Johann Moritz Rugendas.” In: *Revista de História da Arte e Arqueologia*, Campinas, Centro de Pesquisa da Arte e Arqueologia/IFCH-UNICAMP, n. 2, 1995-1996, pp. 271-294.
- _____. “‘Malungu, Ngoma vem!’: África coberta e descoberta do [sic: leia-se “no”] Brasil.” In: *Revista USP*, n. 12, dez./jan./fev. 1991-92, pp. 48-67
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras na corte imperial, 1850-1890*. Rio de Janeiro: ACCESS, 1999.
- _____. *Zungu: rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.
- SOARES, Cecília C. Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: EdUNEB, 2007.
- SOARES, Luiz Carlos. *Povo de Cam na Capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do séc. XIX*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- _____. “Os escravos ao ganho no Rio de Janeiro do século XIX.” In: *Revista brasileira de história: escravidão*, v. 8, n. 16, São Paulo, ANPUH, Marco Zero, 1988, pp. 107-142.
- SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência: mulheres pobres e ordem urbana (1890-1920)*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1989.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

- SOUZA, Paulo Cesar. *A Sabinada: a revolta separatista da Bahia, 1837*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SÜSSEKIND, Flora. “Palavras loucas, orelhas: os relatos de viagem dos românticos brasileiros.” In: *Revista USP*, n. 30, junho-agosto 1996, pp. 94-107.
- THOMPSON, E. P. *Senhores e caçadores: a origem da Lei Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. “A economia moral da multidão inglesa no século XVIII.” In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 150-202.
- _____. “Economia moral revisitada.” In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 203-266.
- THORNTON, Robert. “Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for Anthropology.” In: *Man: New Series*, v. 18, n. 3, sep., 1983, pp. 502-520.
- TURNER, Victor W. “Brujeria y hichicheria: taxonomia versus dinâmica.” In: *La selva de los simbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1967, pp. 124-141.
- VANHEE, Hein. “Central African popular christianity and the making Haitian vodou religion.” In: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 243-264.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: uso de plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Odebrecht, 1995.
- _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: EdUSP, 1999.
- VOGT, Carlos Vogt & FRY, Peter (com a colaboração de Robert Wayne Slenes). *Cafundó, a África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo, Campinas: Companhia das Letras, Editora da UNICAMP, 1996.
- VOVELLE, Michel. *A mentalidade revolucionária: sociedade e mentalidades na Revolução Francesa*. Lisboa: Edições Salamandra, 1987.
- ZENHA, Celeste. “O Brasil de Rugendas nas edições populares ilustradas.” In: *Topoi*, v. 5, 2002, pp. 134-160.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)