

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Marcos Estevam Vasconcelos Silva

SANTOS, ESPÍRITAS E FEITICEIROS: o papel e os significados das práticas de cura mágico-religiosas em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX.

Juiz de Fora

2022

Marcos Estevam Vasconcelos Silva

SANTOS, ESPÍRITAS E FEITICEIROS: o papel e os significados das práticas de cura mágico-religiosas em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Orientador: Dr. Robert Daibert Jr.

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Marcos Estevam Vasconcelos.

Santos, Espíritas e Feiticeiros : o papel e os significados das práticas de cura mágico-religiosas em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX. / Marcos Estevam Vasconcelos Silva. -- 2022.

244 p. : il.

Orientador: Robert Daibert Junior

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. Significados. 2. Práticas de cura. 3. Santos. 4. Espíritas. 5. Feiticeiros. I. Daibert Junior, Robert , orient. II. Título.

Marcos Estevam Vasconcelos Silva

SANTOS, ESPÍRITAS E FEITICEIROS: o papel e os significados das práticas de cura mágico-religiosas em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX.

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Tese defendida e aprovada em 26 de setembro de 2022

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robert Daibert Jr. - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dra. Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marcos Olender
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dra. Gabriela dos Reis Sampaio
Universidade Federal da Bahia

Prof.^a Dra. Tânia Salgado Pimenta
Casa de Oswaldo Cruz – Fiocruz

Dedico este trabalho à Francisco Marcio de Paula, Manuelina Maria de Jesus, Salathiel Damasio, Eugenio Vicente, Ricardo Carlos e à todos aqueles cujas histórias de suas vidas nos permitiram conhecer um pouco mais sobre a nossa própria história.

AGRADECIMENTOS

A execução dessa pesquisa, assim como tudo nessa vida, não teria sido possível sem o auxílio de incontáveis pessoas e de algumas instituições, sobretudo das públicas. Agradeço ao Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora por ter me acolhido no curso de doutorado e por ter me fornecido as ferramentas necessárias para a elaboração desse estudo. Agradeço a CAPES pela concessão de uma bolsa de estudo, indispensável para o desenvolvimento da pesquisa.

A minha família, especialmente a minha mãe Maria da Penha Vasconcelos Silva, a minha irmã Clerenice Vasconcelos, a meu sobrinho Pedro Henrique Vasconcelos e a minha esposa Fernanda Dias Ferreira, agradeço pelo apoio, pela paciência e por compartilhar comigo as incertezas e os sucessos dessa jornada.

A meu orientador Robert Daibert Jr., sou grato pela confiança, dedicação e amizade. Ainda que não tenha sido possível contar com sua orientação na graduação, o destino quis, para minha sorte, que nos reencontrássemos no doutorado. Obrigado pela oportunidade, pelas sugestões e intervenções sempre cirúrgicas e também pelos “puxões de orelha”.

À Elione Silva Guimarães, eterna amiga e professora, não tenho palavras para agradecer o carinho, a presteza e as proveitosas discussões que tivemos a respeito dessa pesquisa desde a sua gênese. Sem o seu apoio, fundamental para meu amadurecimento enquanto pessoa e pesquisador, certamente eu jamais teria chegado até aqui.

Agradeço a Francisco Limp Pinheiro, nosso querido Chicão, pelo incentivo, pela amizade, pelos livros emprestados e por sempre compartilhar comigo seu vasto conhecimento sobre a história e sobre a vida. Caso um dos capítulos desse trabalho venha a se tornar filme no futuro, saiba que o papel do protagonista é todo seu.

A professora Maria da Graça Floriano, agradeço pela ajuda na elaboração do projeto de pesquisa. Os encontros realizados em sua casa e suas aulas ministradas no curso de especialização em religiões e religiosidades afro-brasileiras, oferecido pela Universidade Federal de Juiz de Fora no ano de 2016, foram determinantes para a confecção dessa tese.

Aos amigos Saulo Emanuel Gomes, Marcell Torres, Luiz Guilherme Brito da Rocha e Evander Mendes Barbosa, agradeço pela compreensão e pela paciência nos momentos em que não pude dar-lhes a atenção que tanto mereciam.

Agradeço aos funcionários do Setor de Memória da Biblioteca Municipal Murilo Mendes, do Arquivo Histórico da Universidade Federal de Juiz de Fora (AHUFJF) e do Arquivo Histórico de Juiz de Fora (AHJF). Durante os anos em que frequentei esses espaços,

seja como estagiário ou pesquisador, a atenção, a boa vontade e a companhia de profissionais e amigos como Heliane Casarim, Edna Silveira, Tarcísio Daniel da Silva e Antônio Henrique Duarte Lacerda indubitavelmente tornaram minha jornada mais fácil, alegre e produtiva.

Aos professores e alunos dos cursos de mestrado e doutorado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, agradeço pelas discussões e pelas contribuições ao longo das disciplinas que compartilhamos.

A professora Tânia Salgado Pimenta, sou eternamente grato pela confiança depositada nessa pesquisa desde o momento em que, sendo uma das primeiras pessoas a ler o projeto, me concedeu uma carta de aceite para que eu pudesse concorrer a uma vaga no curso de doutorado do Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz. Agradeço também pelas indicações pontuais no exame de qualificação e pela disponibilidade em compor a banca examinadora.

Ao professor Marcos Olender, sou grato pelos apontamentos e sugestões no exame de qualificação e por integrar novamente a banca de defesa.

As professoras Gabriela dos Reis Sampaio e Sônia Regina Corrêa Lages, membros titulares da banca de defesa, agradeço imensamente pelo interesse, pela disponibilidade e pela avaliação deste estudo.

RESUMO

Esse estudo tem como objetivo analisar as práticas de cura mágico-religiosas no município mineiro de Juiz de Fora, entre 1910 e 1940. Ao longo do trabalho, investiga-se o papel e os significados dessas atividades e de seus representantes no cotidiano da população da cidade. A partir da análise de processos criminais e de periódicos, são analisadas as repressões que incidiam sobre indivíduos que atuavam ilegalmente no campo da cura, em uma complexa teia de significados que permeavam suas práticas. Por meio da análise dos dados coletados, compreende-se as relações estabelecidas entre “santos”, “espíritas” e “feiticeiros” e uma parcela significativa da população nas décadas iniciais do século XX. Alguns indícios e achados apontam que tais personagens eram essenciais para o restabelecimento da saúde do corpo e da alma de seus consulentes. Conforme demonstra a tese, esses membros das classes subalternas foram alvo de uma perseguição sistemática encabeçada pelos setores hegemônicos da sociedade de seu tempo e sofriram condenação de seus hábitos e costumes. Mas, apesar desse cenário desfavorável às suas práticas mágico-religiosas e, mesmo diante das tentativas da "medicina científica" local de "higienizar" o espaço urbano e de se firmar como a "arte de curar" hegemônica, esses personagens marginalizados deixaram registradas suas marcas no campo religioso brasileiro. Suas ações e seus saberes, por meio de atividades terapêutico-religiosas plurais, fluidas e porosas, fazem parte de uma história de luta e de resistência das classes subalternas das primeiras décadas do século XX.

Palavras-chave: Significados. Práticas de cura. Santos. Espíritas. Feiticeiros.

ABSTRACT

This study objectivate to analyze the magic-religious healing practices in the city of Juiz de Fora, Minas Gerais, between 1910 and 1940. Throughout the work, the role and meanings of these activities and their representatives in the daily life of the population of the city are investigated. From the analysis of law suits and periodicals, the repressions that focused on individuals who acted illegally in the field of healing are analyzed, in a complex web of meanings that permeated their practices. Through the analysis of the collected data, the relationships established between “saints”, “spiritists” and “sorcerers” and a significant portion of the population in the early decades of the 20th century are understood. Some evidence and findings point out that such characters were essential for the restoration of the health of the body and soul of their patients. As the thesis demonstrates, these members of the subaltern classes were the target of a systematic persecution headed by the hegemonic sectors of the society of their time and suffered condemnation of their habits and customs. But, despite this unfavorable scenario for their magical-religious practices and, even in the face of attempts by local "scientific medicine" to "sanitize" the urban space and to establish itself as the hegemonic "art of healing", these marginalized characters left their marks in the Brazilian religious field. Their actions and knowledge, through plural, fluid and porous therapeutic-religious activities, are part of a history of struggle and resistance of the subaltern classes of the first decades of the 20th century.

Key-words: Meanings. Healing practices. Sains. Spirititsts. Sorcerers.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Francisco Marcio de Paula, O “Santo do Poço Rico”	22
Figura 2 – Romeiros aguardando pelo trem com destino a João Ribeiro.....	46
Figura 3 – Manoelina Maria de Jesus, A “Santa de Coqueiros”.	47
Figura 4 – Manoelina e os membros da “Caravana Científica”.	51
Figura 5 – Romeiros em torno da casa de Manoelina.	52
Figura 6 – Manoelina, recuperada, continua suas bênçãos.....	54
Figura 7 – Objetos apreendidos no centro de Ricardo Carlos.	147

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O “SANTO DO POÇO RICO” E A “SANTA DE COQUEIROS”: PRÁTICAS ALTERNATIVAS DE CURA, RELIGIOSIDADE POPULAR E IMPRENSA NOS PRIMEIROS DÉCENIOS DO SÉCULO XX.	19
1.1. UMA MOVIMENTAÇÃO ATÍPICA NAS RUAS CENTRAIS DE JUIZ DE FORA. ...	19
1.2. FRANCISO DE PAULA: UM POUCO SOBRE A VIDA DO “SANTO”.	23
1.3. MANOELINA MARIA DE JESUS: UM POUCO SOBRE A VIDA DA “SANTA”.	43
1.4. ONDE OS CAMINHOS SE CRUZAM E AS PEÇAS SE ENCAIXAM: A SANTA DE COQUEIROS E O SANTO DO POÇO RICO.	60
2. O FEITICEIRO DO BOTANÁGUA: FEITIÇARIA E “ESPIRITISMOS” NA DÉCADA DE 1920.	78
2.1. UM BREVE PASSEIO PELAS MOVIMENTADAS RUAS DO BOTANÁGUA.	78
2.2. DE VOLTA ÀS IMEDIAÇÕES DO BOTANÁGUA.	98
3. A “RECODIFICAÇÃO” DO ESPIRITISMO KARDECISTA POR “OPERÁRIOS DE NÍVEL INTELECTUAL DEFICIENTE”.	131
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.	218
FONTES	224
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	224

INTRODUÇÃO:

Na noite do dia 15 de janeiro de 1932, Balthazar Lins de Albuquerque, subdelegado de polícia de São Pedro de Alcântara, na época distrito do Município de Mathias Barbosa, partiu acompanhado de três soldados da Força Pública Estadual até a casa de José Lourenço com o intuito de surpreendê-lo, uma vez que de acordo com uma investigação prévia, Lourenço praticava o "baixo espiritismo", "isto é, os canjerês", prejudicando, assim, “a boa ordem pública e ludibriando os tolos” ao fornecer “medicamentos em troca de avultadas quantias em dinheiro" (LESÃO CORPORAL, 15 de janeiro de 1932, p. 16).

Balthazar, não estando muito seguro de seu caminho, resolveu tomar José Correa como guia de sua comitiva após encontrá-lo inesperadamente na estrada. Depois de uma breve caminhada, o subdelegado, ao perceber que Corrêa se achava "muito sobressaltado" e ao observar que o mesmo carregava algumas velas em seus bolsos, objetos que, segundo Balthazar, eram utilizados com frequência na prática do "baixo-espiritismo", deduziu que Correa se tratava de um dos muitos "canjeiristas" que frequentavam a casa de José Lourenço.

Ao ter a voz de prisão efetuada pelas autoridades que o acompanhavam, Correa tentou fugir, porém foi imediatamente agarrado por Balthazar. Uma luta corporal foi travada e o primeiro, munido de uma navalha, desferiu diversos golpes que produziram apenas ferimentos leves nos braços do subdelegado. (LESÃO CORPORAL, 15 de janeiro de 1932, p. 2).

Mesmo depois do contratempo, a diligência policial seguiu seu curso. Chegando à casa de José Lourenço, o delegado Glycerino Ramalho Pinto, que provavelmente substituía seu parceiro ferido na liderança da comitiva, teve a:

[...] impressão [de que] acabavam de praticar 'atos da macumba', visto como haviam em redor dos mesmos feixes de raízes, santos de papel pregados nas paredes e, sob o assoalho, uma mesa de caixote com imagens de santos; que além do mais, João Lourenço trajava um cavú, isto é, uma vestimenta preta e que lhe cobria o corpo até a altura do joelho. (LESÃO CORPORAL, 15 de janeiro de 1932, p. 32).

O caso envolvendo José Correa é um bom exemplo, embora bastante sintetizado, é verdade, do percurso que faremos ao longo desse trabalho. Não por acaso ele foi escolhido para introduzir o que está por vir nas próximas páginas. Para percorrermos a estrada muitas vezes sinuosa e mal iluminada com destino às inúmeras casas semelhantes à de José Lourenço, tomaremos indivíduos com histórias semelhantes à de Correa como nossos guias. O objetivo da nossa comitiva – que em muito difere daquela liderada pelo subdelegado Balthazar - é investigar o papel e os significados das práticas de cura mágico-religiosas,

perseguidas pelas constantes investidas das autoridades e da imprensa, no cotidiano da população juizforana nas primeiras décadas do século XX.

Para desvendarmos esse universo e descortinarmos seus sentidos e significados a partir da reconstrução das experiências e das vivências daqueles que o habitavam, a companhia de incontáveis sujeitos como José Lourenço e José Correa, isto é, de pessoas que presidiam e que participavam de sessões semelhantes àquela descrita pelo delegado Glycerino Ramalho Pinto em janeiro de 1932, faz-se imprescindível para não nos perdermos no caminho. Dentro dessa perspectiva, optamos por adotar nesse estudo uma escala de observação reduzida a fim de detectarmos as possíveis “estruturas invisíveis” que outras abordagens historiográficas poderiam deixar passar despercebidas. Concordamos com as assertivas de Roger Chartier que “nessa escala reduzida, e sem dúvida somente nessa escala, podem ser compreendidas, sem reduções deterministas, as relações entre sistemas de crenças, de valores e de representações, por um lado, e pertencimento social, por outro”. (CHARTIER, 1987, p. 26 apud GINZBURG, 2007, p. 264).

Nessa empreitada, os processos criminais que se encontram preservados sob a guarda do Arquivo Histórico de Juiz de Fora (AHJF), foram fundamentais. O Código Penal Republicano de 1891, que de acordo com alguns pesquisadores marcou o início de uma repressão institucionalizada contra as práticas alternativas de cura no Brasil, repressão esta que, “sob o discurso do combate ao arcaísmo e a ignorância”, viria a se intensificar, principalmente em relação aos cultos afro-brasileiros, nos anos finais da década de 1920, trouxe um capítulo intitulado “Dos Crimes Contra a Saúde Pública” - que contava com nove artigos (156 a 164) – para enquadrar todos àqueles que se aventuravam ilegalmente pelo campo da cura.

Ainda que o objetivo desse tipo de processo fosse apurar as atividades “criminosas” de curandeiros, feiticeiros, espíritas e “falsos médicos”, em suas entrelinhas foi possível recuperar testemunhos de indivíduos anônimos e de diferentes grupos sociais, já que ao procurar reconstruir o crime ocorrido, “a justiça penetra no dia-a-dia dos envolvidos, exteriorizando suas vidas cotidianas, resgatando aspectos sociais, tais como padrões de família, organização e condições de trabalho, conflitos e relações sociais” (GUIMARÃES, 2006a, p. 43).

Tendo em vista essas possibilidades, os depoimentos das testemunhas envolvidas nos processos de Crime Contra a Saúde Pública, sobretudo nas peças em que os réus foram

indiciados nos artigos 156, 157 e 158¹ assumiram um papel determinante. Suas descrições, detalhadas ou não, acerca das sessões que participavam, desnudaram algumas questões fundamentais para os objetivos desse trabalho. Quase sempre fornecidos por pessoas bem próximas daqueles que presidiam as práticas mágico-religiosas, os depoimentos foram capazes de nos oferecer informações preciosas sobre as características de cada ritual, a natureza dos problemas que afligiam os consulentes dos curadores, as particularidades das terapêuticas, se os tratamentos dos curadores surtiam o efeito desejado ou se não correspondiam às expectativas, se os médicos acadêmicos já haviam sido requisitados, a forma como eles ficavam sabendo das atividades de um determinado curador, as relações e os conflitos que se estabeleciam e etc.

Mesmo outros documentos mais limitados em termos de informação foram suficientes para fornecer dados relevantes sobre as experiências, as crenças e os comportamentos daqueles grupos ou daquela comunidade. Afinal, como bem atestou Carlo Ginzburg, mesmo uma documentação “exígua e dispersa” pode ser aproveitada. (GINZBURG, 2006, p. 16).

Ainda que o breve relato dos acontecimentos do dia 15 de janeiro de 1932 envolvendo José Monteiro, José Correa e o subdelegado Balthazar seja capaz de demonstrar como determinados objetos (as raízes, os santos de papel, as imagens de santo sobre uma espécie de altar, as vestimentas e a própria vela) eram definitivos para que as autoridades identificassem, perseguissem e condenassem os praticantes e os frequentadores dos rituais pejorativamente classificados, principalmente pelos periódicos e pela polícia, como “canjerê”, “feitiçaria”, “macumba” ou “falso espiritismo”, ele não nos deixa claro, por exemplo os significados que aqueles artigos possuíam para indivíduos como Lourenço e por todos aqueles que buscavam

¹ Art. 156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentaria ou a farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

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

Paragrafo único. Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem causa.

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

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

Art. 158. Ministras ou simplesmente prescrever como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o officio do denominado curandeiro:

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

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

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

Se resultar a morte:

Pena – de prisão celular por seus a vinte e quatro anos. (GAMMA, 1929, p 186)

por seus préstimos. Em outros termos, nessas circunstâncias só nos é possível vislumbrá-los enquanto provas materiais de um crime e não enquanto objetos litúrgicos.

As circunstâncias as quais nos referimos no final do parágrafo anterior têm relações diretas como a natureza da fonte em análise. No caso específico do processo de Lesão Corporal (cuja estrutura investigativa é bastante diferente da dos processos de Crime Contra a Saúde Pública em que o quadro de depoentes geralmente é constituído por pessoas que participavam das práticas em averiguação) vale ressaltar que as testemunhas intimadas a prestar depoimento eram membros da força policial liderada por Balthazar. Como o objetivo da peça era apurar a agressão sofrida pelo subdelegado, as informações sobre os cultos conduzidos por José Lourenço aparecem apenas como pano de fundo ou como elemento causal da narrativa.

Essa limitação da fonte, que de certo modo ainda é capaz de revelar inúmeros aspectos acerca da perseguição que incidia sobre as práticas alternativas de cura naquele contexto, foi justamente o que dificultou em alguns casos o nosso acesso ao complexo universo daqueles que garantiam sentidos e significados àquelas práticas e àqueles símbolos. Dificultou, porém não impediu. Como vemos adiante, o segundo capítulo dessa tese foi confeccionado justamente a partir da análise de um processo de Lesão Corporal.

Mesmo as descrições mais “hostis”, como aquela que o delegado Glycerino Ramalho Pinto fez da sessão conduzida por José Lourenço em janeiro de 1932, nos abasteceram de um conteúdo que em determinadas situações parecia inacessível. O relato técnico e sucinto do delegado, em que tanto o ritual quanto os objetos de Lourenço figuram estritamente como provas materiais de seu crime, se trata de uma espécie de fresta por onde conseguimos penetrar num microcosmo. Por menor que seja essa fresta, ela ainda deixa transparecer que as atividades realizadas naqueles ambientes cercados por imagens e quadros de santos, velas, raízes e “cavus” eram “plurais, porosas e relativamente fluídas”. Dito de outro modo, elas se achavam interpenetradas por diversos elementos simbólicos do catolicismo, do espiritismo kardecista e das religiões e religiosidades africanas e afro-brasileiras.

Deixadas as pistas – ou as frestas - pelas testemunhas e/ou pelas autoridades (algo que pode soar contraditório uma vez que geralmente as autoridades são responsáveis por seguir as pistas e não por deixá-las), restou a nós a tarefa de desvendar quais eram as funções atribuídas por aqueles indivíduos ou por aqueles grupos aos líderes religiosos e aos “objetos” indispensáveis para a realização de seus cultos. Contudo, é importante lembrar que essa empreitada não foi assim tão simples. Infelizmente as classes subalternas “não deixaram seus

asilos repletos de documentos para os historiadores examinarem”², visto que a cultura produzida pelos subalternos quase sempre é “dominantemente oral”³.

Para contornar essa adversidade, diversos pesquisadores foram substanciais no amparo de nossa comitiva. Suas pesquisas, ao dialogarem com as informações obtidas nos relatos dos depoentes, nos permitiram interpretar os significados históricos das práticas mágico-religiosas e da utilização de determinados artefatos em seus rituais. Através desses estudos foi possível conhecer, por exemplo, as funções atribuídas ao líderes religiosos como importantes catalizadores de determinados grupos e comunidades e como figuras centrais na construção e na manutenção de suas identidades religiosas; o papel das ervas e das raízes no alívio das enfermidades que acometiam o corpo e a alma da população; o emprego da pólvora nos rituais de purificação de ambientes e corpos; a interferência de anjos, espíritos, entidades, orixás e outras forças cósmicas no cotidiano dos brasileiros; as finalidades das vestimentas e de outros adereços num universo religioso onde o corpo representava um mundo invisível habitado por ancestrais e deuses capazes de retornar ao plano físico durante o transe ritual; a importância das cruzes e dos santos católicos para os africanos antes mesmo de eles desembarcarem como escravos no Brasil e etc.

Cabe sublinhar ainda que os periódicos foi outra fonte utilizada nesse estudo em que discurso “hostil” formulado pelos articulistas em relação às práticas de cura mágico-religiosa também nos permitiu extrair algumas informações relevantes. Alinhada ao discurso médico e jurídico que vigorava nos primeiros decênios do século XX de que as grandes cidades deveriam ser “modernizadas”, “racionalizadas”, “higienizadas” e “medicalizadas”, a imprensa não media esforços para denunciar e cobrar medidas enérgicas das autoridades competentes acerca da atuação “descarada”, “supersticiosa”, “exploradora” e “criminosa” de “curandeiros”, “feiticeiros”, “canjeristas”, “falsos espíritos” e de outros indivíduos que se relacionavam com o sobrenatural.

Nessas denúncias e cobranças, os rituais que ocorriam nos “antros de feitiçaria” ou nos “pretensos centros espíritos” quase sempre eram descritos com detalhes. Muito embora essa riqueza de detalhes tivesse o objetivo de ridicularizar e de marginalizar as atividades presididas e frequentadas, na grande maioria das vezes, por pessoas pobres e negras, para nós eles serviram como uma espécie de atalho que nos conduziram até os diversos espaços liderados por personagens como José Lourenço e requisitados por sujeitos como José Correa.

² THOMPSON, E.P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

³ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Pois como magistralmente percebeu Carlo Ginzburg, até mesmo “uma crônica hostil pode fornecer testemunhos preciosos sobre o comportamento de uma comunidade”. (GINZBURG, 2006, p. 16).

Por falar nos periódicos, talvez esteja na hora de apresentarmos os capítulos. No primeiro, intitulado *O “Santo do Poço Rico” e a “Santa de Coqueiros”: práticas alternativas de cura, religiosidade popular e imprensa nos primeiros decênios do século XX*, procuramos discutir, através da trajetória de dois jovens negros considerados como santos por uma parcela expressiva da população de dois municípios mineiros (Juiz de Fora e Coqueiros), as diferentes percepções em torno do adoecimento e das possibilidades de cura com forte presença dos costumes e das religiosidades populares. Outro ponto observado foi as múltiplas investidas por parte grupos hegemônicos que enxergavam naquelas práticas e naqueles hábitos, avessos aos preceitos da medicina oficial, o “fanatismo religioso”. Utilizamos como fontes um inquérito policial e uma série de reportagens publicadas pelos periódico juizforano *Diário Mercantil* e pelo vespertino carioca *A Noite* que narraram o ir e vir de incontáveis homens, mulheres e crianças em busca das orações e das curas ofertadas pelo Santo do Poço Rico e pela Santa de Coqueiros nos primeiros anos da década de 1930.

No segundo, que recebeu o título de *O Feiticeiro do Botanágua: feitiçaria e “espiritismos” na década de 1920*, percorremos as movimentadas ruas do bairro do Botanágua com o auxílio das testemunhas presentes em um processo de Lesão Corporal para visitarmos as práticas de cura mágico-religiosas desempenhadas por um famoso curador. Nosso objetivo foi estabelecer um primeiro contato com as características de suas terapêuticas, com a importância sociocultural de suas atividades e com as relações que ele mantinha com as autoridades policiais e com seus consulentes num momento em que a cidade de Juiz de Fora se afirmava como uma área de presente industrialização, de consolidação da medicina oficial e de formação de “bairros operários”.

No terceiro e último capítulo, *A “Recodificação” do Espiritismo Kardecista por “operários de nível intelectual deficiente”*, revisitamos as atividades do famoso curador do Botanágua em seu centro “Imaculada Conceição” a partir da leitura de uma peça de Crime Contra a Saúde Pública em que ele figura como réu. Buscamos, com a ajuda de outros personagens que se dedicavam a atividades semelhantes às dele e que também foram indiciados no mesmo tipo de processo, observar em uma escala reduzida a penetração do espiritismo kardecista nas práticas mágico-religiosas desempenhadas por indivíduos que não representavam ou eram representados pelos grupos kardecistas socialmente estabelecidos.

Através da reconstituição de suas terapêuticas, que, embora preservassem diversos elementos do catolicismo e das religiões e religiosidades africanas e afro-brasileiras, se achavam alinhadas ao kardecismo em inúmeros aspectos, procuramos compreender, a partir do conceito de “circularidade cultural”, como as representações a respeito da doença e da cura confeccionadas pelos grandes escritores da doutrina espírita e colocadas em práticas pelos centros hegemônicos foram utilizadas e ressignificadas por personagens que, na perspectiva das autoridades policiais e judiciárias, por serem negros e pobres, não possuíam as mínimas condições intelectuais de absorvê-las e/ou de reproduzi-las.

Antes de partirmos para os capítulos e de conhecermos as trajetórias do Santo do Poço do Rico, da Santa de Coqueiros e do famoso curandeiro do bairro Botanágua, talvez seja importante comentar, mesmo que brevemente, sobre a estrutura narrativa que utilizamos para contar suas histórias. Talvez o leitor mais atento já tenha percebido a ausência de capítulos específicos, e de certo modo tradicionais, para contextualizar os espaços em que nossos personagens atuavam ou para discutir uma extensa lista de outros trabalhos acadêmicos que se dedicaram a temas semelhantes aos abordados nesse estudo. Essa ausência, obviamente, não significa que eles estão em algum lugar por aqui. Afinal, dissemos ainda nessa introdução que eles foram fundamentais para nossas análises.

Com o objetivo de tornar o texto mais convidativo à leitura, e também de exercitar um alinhamento entre a pesquisa empírica e os desafios teóricos, optamos por utilizar os referenciais teóricos e metodológicos nos momentos mais oportunos ao longo da reconstrução que empreendemos sobre os aspectos cotidianos de todos os nossos personagens, não mais anônimos.

Outra característica que procuramos manter, sempre que possível, foi a de evitar termos “sofisticados” e de difícil compreensão. Em primeiro lugar porque acreditamos que para superarmos o abismo que ainda existe entre a academia e a sociedade – provavelmente uma das origens do negacionismo que enfrentamos nos últimos anos - é preciso que não apenas o orientador, a banca examinadora ou nossos pares tenham condições de acessar nossas produções. Soa como uma grande e cruel contradição escrevermos sobre a história das classes subalternas sem garantirmos que elas possam conhecer e desfrutar minimamente de suas próprias histórias por meio das nossas palavras. Em segundo, por que este que vos escreve, pertencendo às classes subalternas, só tem condições de redigir e de contar uma história com as palavras que compõem o seu vocabulário. Uma ou outra mais sofisticada, que talvez tenha passado despercebida ao longo do texto, aprendemos num livro de vez enquanto.

No mais, desejamos que a leitura seja acessível e proveitosa.

1. O “SANTO DO POÇO RICO” E A “SANTA DE COQUEIROS”: PRÁTICAS ALTERNATIVAS DE CURA, RELIGIOSIDADE POPULAR E IMPRENSA NOS PRIMEIROS DÉCENIOS DO SÉCULO XX.

1.1. UMA MOVIMENTAÇÃO ATÍPICA NAS RUAS CENTRAIS DE JUIZ DE FORA.

Era outubro de 1932, a Avenida Rivelli, paralela à estrada de ferro Central do Brasil e responsável por ligar o bairro do Poço Rico ao centro da cidade de Juiz de Fora, estava mais movimentada do que de costume. Em meio a grande quantidade de trabalhadores e pessoas que habitavam e transitavam diariamente naquela região, se misturavam dezenas de carros e milhares de transeuntes apressados, empunhando garrafas, vidros e lenços - este último um adereço indispensável para amenizar o forte cheiro que vinha do tratamento de couros do Curtume Vitória⁴, um dos diversos estabelecimentos fabris e comerciais situados na região.

O movimento realmente apresentou ser surpreendente naquele início de mês, o Poço Rico, um dos bairros mais antigos da cidade, havia crescido bastante nos primeiros decênios do século XX. Ligado à Rodovia União e Indústria e ocupando um vasto perímetro “entre a linha da Central do Brasil e a Rua Osório de Almeida, desde a Rua do Espírito Santo até a primeira das Três Pontes” (OLIVEIRA, 1959, p. 35), o lugar era o principal ponto de acesso e de saída da zona sul de Juiz de Fora e podia ser comparado, segundo o articulista do periódico “O Lince”, “a uma pequena cidade próspera e ativa em todos os sentidos”, já que abrigava muitas residências e dezenas de indústrias e casas comerciais. (O LINCE, março de 1958, p. 18).

Assim como outros bairros e ruas que compunham a paisagem da “Manchester Mineira⁵” nas primeiras décadas do século XX, como o Morro do Santo Antônio - "parte superior da Igreja Matriz e das Ruas do Espírito Santo a Academia do Comercio" (ESTEVES, 1915, p. 168) -, a Serra (atual Rua Olegário Maciel), o Botánágua (Segmento da Avenida Sete de Setembro próximo ao bairro Costa Carvalho), a Santa Rita, a XV de Novembro (atual

⁴ Essa informação foi extraída em uma das diversas reportagens publicadas no Diário Mercantil sobre a movimentação nas proximidades do bairro Poço Rico em outubro de 1932. No dia 6 de outubro, o periódico alertava que para chegar até a Avenida Rivelli era obrigatório passar perto do Curtume Vitória. Devido à natureza industrial do estabelecimento era essencial o uso de lenços para evitar o odor desagradável do ambiente. (DIÁRIO MERCANTIL, 6 de outubro de 1932, p. 1).

⁵ O desenvolvimento das atividades urbanas e industriais que firmaram Juiz de Fora como o maior polo industrial de Minas Gerais até as primeiras décadas do século XX garantiu ao município alguns apelidos sugestivos como "Manchester Mineira", "Barcelona brasileira", "Princesa de Minas" e "Atenas de Minas". A esse respeito ver: MIRANDA, 1990, p. 122.

Avenida Getúlio Vargas), a São Sebastião, a Fonseca Hermes e a Rua do Comércio (atualmente Rua Batista de Oliveira), o Poço Rico era bastante movimentado a qualquer hora do dia e da noite. Sua localização privilegiada e sua ativa vida comercial atraíam pessoas de todas as classes sociais e com os mais variados interesses, o que contribuía para a fixação de um grande contingente de pessoas de baixa renda e operários, submetidos a longas jornadas de trabalho e incapazes de morar nas áreas suburbanas de Juiz de Fora devido ao elevado custo dos transportes públicos. (OLIVEIRA, 2010, p. 222-223).

Cabe ressaltar que em outubro de 1932, o único bonde da linha Poço Rico, administrado pela Companhia Mineira de Eletricidade, não estava sendo suficiente para atender à demanda naquele período. Devido à demora e à ausência de lugares disponíveis no transporte, homens, mulheres e crianças, de diferentes posições sociais e vindas de todos os cantos de Juiz de Fora – e até mesmo de outras cidades –, se aventuravam a pé pelos diversos cruzamentos, disputando espaço com os veículos ruidosos.

Para tentar amenizar as dificuldades dos usuários e obviamente aumentar seus lucros, a Companhia viu-se obrigada a disponibilizar mais um bonde durante toda a primeira quinzena de outubro daquele ano. Algo que os articulistas do periódico “Diário Mercantil”, responsáveis por cobrir os detalhes da estranha movimentação na região, julgavam insuficiente:

A Companhia Mineira de Eletricidade mantém naquela linha apenas um bonde, que não estava dando vazão [aos] que se destinavam àquele local. Ontem, entretanto, a Companhia resolveu que o serviço passasse a ser feito por dois bondes, o que pensamos, ainda é deficiente. Grande é o número de pessoas que viajam a pé, devido, não só a falta de lugar nos bondes como também pela demora causada pelo fato de só haver em tráfego dois daqueles veículos naquela linha. (DIÁRIO MERCANTIL, 4 de outubro de 1932, p. 4. Ênfase acrescentada).

Além da deficiência do serviço dos bondes, outra preocupação do Diário era com a fiscalização do trânsito. Como o fluxo de pessoas e de carros na Avenida Rivelli estava anormal, algumas medidas deveriam ser imediatamente tomadas pelo Poder Público para que acidentes fossem evitados. Conforme alertou o jornal:

Quem tiver de dirigir-se a aquela zona da cidade fica logo admirado com o movimento desusado de pessoas que transitam pela rua da Independência, rumo à Avenida Rivelli, a margem da Central do Brasil [...] Também o movimento de automóveis cresce dia a dia, vindo até mesmo de fora da cidade. Gente de toda a casta social por ali transita. (DIÁRIO MERCANTIL, 6 de outubro de 1932, p. 1).

Embora houvesse alguns contratemplos, como os problemas de superlotação nos bondes, o tumulto, o trânsito, o mau cheiro do curtume ou a “chuvinha impertinente e enfadonha” que caiu sobre Juiz de Fora no dia 5 de outubro daquele ano, responsável por deixar muitas pessoas ao relento, o fluxo nas avenidas próximas à Rivelli não diminuía. Muito pelo contrário, apenas se intensificava conforme avançava aquele mês de outubro atípico. (DIÁRIO MERCANTIL, 5 de outubro de 1932, p. 1).

Mas, afinal, o que estava causando todo esse alvoroço nas avenidas centrais de Juiz de Fora a ponto de mudar radicalmente a rotina da cidade e do bairro do Poço Rico? Porque tantos veículos e pessoas, vindos de outros bairros de Juiz de Fora e até mesmo de outras cidades, se dirigiam à Avenida Rivelli, congestionando o trânsito e tornando ineficiente o serviço dos bondes?

O responsável era Francisco Marcio de Paula, um garoto negro, na época com 16 anos de idade. Conhecido pelas alcunhas de “O Santo do Poço Rico”, “O Taumaturgo do bairro Poço Rico”, “Santinho” e “O Iluminado”, Francisco, que se vestia “pobrememente” com um “terninho de brim ‘zurrapa’” com duas rosas de cada lado do peito, um capacete de linho branco à cabeça com iniciais na frente, uma porção de rosários de imagens de santos no pescoço e na mão direita um crucifixo⁶, estava, segundo a população e a própria imprensa, realizando curas verdadeiramente milagrosas na “humilde” residência em que se achava hospedado na Avenida Rivelli, número 29. Dizendo-se enviado da “Santa” Manoelina de Coqueiros – personagem importante que veremos adiante -, o menino chegou a atrair, em apenas um dia, cerca de duas mil pessoas que buscavam se livrar das enfermidades da alma e do corpo através de suas benzeções e da água que distribuía.

Francisco rapidamente ganhou fama e destaque na cidade por conta de suas práticas de cura. Passou a figurar por vários dias nas páginas do jornal “Diário Mercantil”, disputando espaço com as reportagens acaloradas e sensacionais sobre a Revolução de 1932 e sobre os misteriosos buracos⁷ encontrados na Rua Batista de Oliveira. Notícias sobre a movimentação no bairro do Poço Rico, sobre diversas pessoas supostamente curadas pelo “santinho” e sobre o inquérito aberto pela polícia para apurar o caso do menino foram uma constante naquele mês.

⁶ As informações sobre as vestes de Francisco foram retiradas da reportagem publicada pelo periódico “A NOITE” no dia 18 de outubro de 1932.

⁷ Nos primeiros dias do mês de outubro de 1932 as autoridades municipais localizaram uma imensa galeria subterrânea na Rua Batista de Oliveira. Como alguns móveis foram encontrados no “buraco”, a imprensa discutiu por diversos dias os mistérios do “covil”, questionado se aquilo se tratava de um abrigo utilizado por ladrões ou apenas a moradia de um miserável.

Figura 1 – Francisco Marcio de Paula, O “Santo do Poço Rico”.



Fonte – A Noite, 18 de outubro de 1932, p. 4.

A história daquele “tumultuado” mês de outubro de 1932 e a curiosa trajetória de Francisco Marcio de Paula nos interessa na medida em que nos permite discutir, através da análise de múltiplas fontes sob uma perspectiva de Micro-História, algumas questões relevantes como a condenação dos hábitos, costumes e das religiosidades populares, vistas pelas classes dominantes⁸ como fruto da ignorância e do atraso e que constituíam um sério entrave ao desenvolvimento e ao progresso do país e o papel e os significados que as práticas alternativas de cura desempenhavam no cotidiano da população. Em relação a essa segunda questão, que basicamente norteará todos os esforços desse trabalho, interessa a se elucidar - como fez Giovanni Levi no caso do sucesso do exorcista Giovan Battista Chiesa – quais imagens de doença, etiologia e cura estão implícitas “nesse apanhado de história das desgraças da multidão”. (LEVI, 2000, p. 75).

⁸ O termo “classes dominantes” está sendo utilizado inspirado na abordagem feita por Pierre Bourdieu em sua obra **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo/Porto Alegre: EDUSP e ZOUK, 2008. De acordo com esse autor, as classes dominantes são aquelas que possuem acesso privilegiado a bens e recursos escassos, sendo estes materiais e simbólicos.

Para tanto, em consonância com as concepções de Carlo Ginzburg sobre a análise micro-histórica, acreditamos que a reconstrução das experiências e das vivências dos sujeitos envolvidos no caso de Francisco a partir de uma escala de observação reduzida seja capaz de auxiliar na percepção de algumas “estruturas invisíveis” que possivelmente passariam despercebidas em outras abordagens historiográficas. (GINZBURG, 1989, p. 178). Como Roger Chartier, pensa-se que “nessa escala reduzida, e sem dúvida somente nessa escala, podem ser compreendidas, sem reduções deterministas, as relações entre sistemas de crenças, de valores e de representações, por um lado, e pertencimento social, por outro”. (CHARTIER, 1987, p. 26 apud GINZBURG, 2007, p. 264).

1.2. FRANCISO DE PAULA: UM POUCO SOBRE A VIDA DO “SANTO”.

Francisco Marcio de Paula tinha apenas 16 anos quando ficou repentinamente “famoso” em Juiz de Fora por conta de suas práticas de cura. Nascido em Sacramento, distrito de Sarandi, no município de Juiz de Fora, era solteiro, lavrador, analfabeto e órfão de pai e mãe. Após a morte da mãe, que faleceu por volta de 1925, vítima de uma “doença do peito” (tuberculose), Francisco passou a residir, juntamente com seus três irmãos, na fazenda “Pouso Alegre”, propriedade do Sr. João Resende. Por lá, o garoto realizava “todos os trabalhos da lavoura, desde o amanho da terra até à ordenha de vacas”. (A NOITE, 18 de outubro de 1932, p. 4).

Em 1930, Francisco resolveu deixar a fazenda após “receber um aviso dos anjos que o alertaram sobre sua necessidade de abençoar a humanidade”. Viajou sozinho por diversas cidades “em cumprimento de sua missão de ‘enviado’ da ‘Santa de Coqueiros’”. Passou por São Pedro do Piquiri, Entre Rios, Paraíba do Sul, Japaraná, Barra do Pirai, Barão de Vassouras e Serraria. Em 1932 chegou a Juiz de Fora onde encontrou abrigo na casa de seu primo Cesário Marcondes. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 4, 4v). De acordo com a matéria publicada no Diário Mercantil no dia primeiro de outubro, Francisco, para permanecer na cidade, teve que “consultar sua protetora, o que fez concentrando-se”. Manoelina permitiu que o garoto ficasse um mês na cidade, “com a obrigação de que se entregasse exclusivamente a sua piedosa missão”. (DIÁRIO MERCANTIL, 1 de outubro de 1932, p. 2).

No inquérito em que Francisco foi réu, Cesário Marcondes disse que no dia sete de setembro de 1932 foi informado por José da Silva que havia um menino procurando por ele, se prontificando a estar com o garoto, percebeu que Francisco se achava “todo rasgado e

muito sujo”, com um chapéu de palha na cabeça e rodeado por muitas pessoas. Inicialmente não reconheceu a criança, pois há muito tempo não o via. Ficou surpreso e verificou que se tratava de Francisco Marcio de Paula no momento em que este mencionou ser filho da “finada Sebastiana”, sua prima-irmã. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 6, 6v, 7)

Após uma breve conversa, Francisco disse à Cesário Marcondes que “estava pelo mundo cumprindo missão, benzendo o povo e fazendo curas” e que posteriormente teria que ir até Coqueiros para se encontrar com a “Santa” Manuelina. Verificando o estado em que o garoto se achava, seu primo resolveu levá-lo para sua companhia, sobre os pais de Francisco, Marcondes disse que eles haviam falecido há aproximadamente sete anos, vítimas de tuberculose, e que após suas mortes, chegou a procurar pelo fazendeiro José Resende com o intuito de ficar com a guarda de Francisco e seus irmãos, já que eles eram submetidos a maus tratos. Ainda de acordo com Cesário Marcondes, durante todo o período de estadia de Francisco em sua residência, muitas pessoas foram até a Avenida Rivelli a procura das bênçãos fornecidas pelo garoto, principalmente depois que o jornal “Diário Mercantil” passou a publicar sobre os milagres do “santinho”. Na segunda feira - dia 3 de outubro de 1932 - por exemplo, cerca de duas mil foram até a sua casa.

É provável que as reportagens publicadas no “Diário Mercantil” realmente tenham sido responsáveis por atrair muitas pessoas para a residência em que Francisco se encontrava, visto que o jornal dedicou uma atenção especial ao caso do “Santo do Poço Rico”. A primeira vez que o “taumaturgo” apareceu nas páginas do periódico foi no dia primeiro de outubro de 1932. Com o título “Um ‘enviado’ de ‘santa’ Manuelina está operando milagres no Bairro Poço Rico”, o “Diário” discorria sobre a intensa movimentação de “romeiros” nos arredores da Avenida Rivelli e sobre os supostos milagres realizados por Francisco. Entre eles, estava o de uma mulher cega que teria recuperado a visão depois de 16 anos.

O “Diário” entrevista uma mulher que, depois de 16 anos, recuperou a vista. Dentre as pessoas indicadas como tendo sido favorecidas pelo “taumaturgo” do Poço Rico, figura a senhora Carolina Maria da Conceição, residente em São Mateus. Hoje nos dirigimos àquele bairro afim de falar à “beneficiada”, que reside no antigo beco dos Cachorros, hoje avenida Valladares.

Atendidos amavelmente pela venerada senhora, esta foi-nos logo dizendo, depois de saber o motivo de nossa visita: - Há 16 anos que vinha sofrendo grandemente da vista, sem poder sair de casa. Nada enxergava, além de uma grande mancha escura em torno de mim. Criei com toda dificuldade meus filhos. A caçula, que na época em que eu enxergava tinha apenas 5 anos, está hoje moça feita, com 21 anos.

Apesar de seus cinquenta e tantos anos, Carolina é ainda uma velha bem disposta e dada à palestra. Assim com ela conversamos, ouvindo contar fases de sua vida trabalhosa.

- Depois de tratar com vários médicos, diz-nos Carolina, passei a usar uma herva, conhecida por “andorinha”, encontrada nas proximidades da igreja São Mateus. Nenhuma melhora consegui.

Há dias ouviu falar do “iluminado” Francisco de Paula, resolvendo assim rumar para o Poço Rico, em busca de um “milagre” do “santo”. Foi, viu e venceu, voltando de lá curada, pois tendo começado a tomar a água terça-feira última, já veio duas vezes à cidade, podendo andar perfeitamente para todo o lado.

Está Carolina risonha, satisfeita por poder enxergar hoje as transformações por que passou a nossa cidade, durante os seus longos anos de treva quase absoluta. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 1 de outubro de 1932, p. 2).

Nos dias seguintes o “Diário” continuou ouvindo alguns indivíduos que buscavam pelas “bênçãos” de “São” Francisco Marcio de Paula. Segundo o articulista, em uma das várias ocasiões em que esteve na residência do garoto, era grande o movimento de pessoas com vidros e garrafas nas mãos. Animados, os consulentes comentavam sobre as inúmeras curas efetuadas por Francisco. Muitas citavam o caso de um homem cego que, privado da visão há muito tempo, se recuperou assim que “avistou” o “iluminado” e o de uma mulher, moradora da Avenida Costa Carvalho, que não tendo leite materno para amamentar o filho, conseguiu o “milagre” do “aleitamento imediato”. Na reportagem do dia 4 de outubro, o “Diário” trouxe com detalhes uma entrevista realizada com Dona Cecília de Freitas, a mulher que sofria de hipogalactia:

Na casinha n. 367 da Avenida Costa carvalho, reside o Sr. Antonio de Freitas, empregado na fábrica de banha do Poço Rico, em companhia de sua esposa, D. Cecília de Freitas, e de quatro filhos. Na residência de Francisco de Paula alguém nos informara que D. Cecília tinha sido curada pelo ‘santo’ e por isso lá fomos ter.

Recebeu-nos ela atenciosamente e passou então a narrar-nos as dificuldades com que sempre lutara para criar os filhos, em número de 4, contando-se o mais novo, nascido no dia 8 do mês passado. Não tinha leite e, assim, via-se obrigada a recorrer às vizinhas e pessoas amigas a que lhe ocasionava inúmeros contratempos e contrariedades.

Há dias, disse-nos ela, passou por lá o “iluminado” que distribuía benefícios a todos que o procuravam.

Um seu filho de 4 anos estava doente, sofrendo de furúnculos, e por isso resolveu apelar para o “milagre” do “santinho”.

Amigas então aconselharam-na a que pedisse ao “iluminado” que permitisse que ela tivesse leite para criar o mais novo, de um mês de idade.

Pediu e foi atendida. Pouco depois da saída do “iluminado”, a criança que sofria dos furúnculos conseguia notável melhora, e D. Cecília podia então amamentar pela primeira vez o seu caçula.

Estava feito o milagre e um sopro de felicidade envolvia então aquela casa com a alegria causada pelo acontecimento prodigioso.

Quando estivemos conversando com D. Cecília, ela teve a oportunidade de chamar várias de suas vizinhas, que foram unânimes em afirmar a veracidade de suas palavras no tocante à falta de leite que tanto a incomodava. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 4 de outubro de 1932, p. 2).

Ainda no dia 4 de outubro, em meio a outras descrições sobre as curas realizadas pelo garoto, o periódico fez questão de destacar que circulava entre alguns romeiros o boato de que o “Santo do Poço Rico” possuía “ainda mais ‘força’” que a “Santa de Coqueiros”:

Os comentários fervilham por toda a parte e inúmeros são os que afirmam possuir o “santinho” ainda mais “força” que Manuelina de Coqueiros.

Conforme dissemos, gente de toda a classe social tem procurado o “enviado” da “santa” de Coqueiros, na esperança de uma cura.

Ainda ontem lá encontramos um senhor, de boa aparência, que buscava o “iluminado” afim de obter a “cura” de sua vista. Estava ele acompanhado de uma senhora e uma linda criança de cerca de 6 anos. Ao que nos informaram, é ele irmão de um conhecido advogado de nosso fôro.

Esteve ele em demorada conferencia com o “santo” sempre acompanhado por sua esposa, que o amparava para caminhar. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 4 de outubro de 1932, p. 4)

No dia 5 surgiram novos relatos, aos muitos casos de curas citados por pessoas que frequentam a casa do “iluminado” somaram-se o do “Cego da Vila Meggiolaro”, que teria recuperado a visão por “intermédio da ‘benção’ do ‘iluminado’” depois de “longos anos de completa treva”, e o de uma parálitica, moradora da Rua São Geraldo, no bairro do Botanágua, que voltou a andar “perfeitamente sem auxílio das clássicas ‘muletas’” após consultar-se com o “santinho”. (DIÁRIO MERCANTIL, 5 de outubro de 1932, p. 1).

Continuando as reportagens sobre Francisco, o Diário Mercantil trouxe no dia 8 de outubro mais uma cura realizada pelo garoto. Tratava-se da exposição do caso de Conceição de Carvalho, uma moça natural de S. Pedro do Pequeri, que havia perdido a visão em 1930 e que teria vindo exclusivamente a Juiz de Fora em companhia de sua mãe para receber um milagre do “santinho”. De acordo com o jornal, Conceição, “cujo semblante deixava transparecer a satisfação de poder de novo ver a luz do sol”, afirmou à equipe de reportagem que antes de procurar pela humilde residência do “santinho”, de onde saiu enxergando perfeitamente a ponto de não necessitar mais de “andar pela mão de sua mãe”, havia realizado “ingentes esforços para curar-se, nada obtendo”. Disse que já tinha se tratado com diversos médicos, “tendo até procurado por várias vezes, na Santa Casa desta cidade, o Dr. Pedro, distinto oculista, não o encontrando”. (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de outubro de 1932, p. 4).

Em uma das últimas reportagens sobre o “Santo do Poço Rico”, veiculada na primeira página do dia 12 de outubro, o Diário “colheu” detalhes de uma “cura impressionante”. Conforme o periódico, “dentre os visitantes da casinha da margem da Central” estava o Sr. Ernesto Lazzarini Filho, morador da Avenida São Geraldo e “um grande admirador do ‘enviado de Manoelina’”, principalmente depois que Francisco curou sua filha de dois anos que se achava gravemente enferma, “vítima de moléstia pertinaz”.

Ainda de acordo com a reportagem, Lazzarini teria dito que para restituir a saúde de sua filha havia empregado todos os meios possíveis, tendo até mesmo vendido uma casa de sua propriedade pelo valor de 6:000\$000, quantia que gastou com honorários de diversos médicos estabelecidos em Juiz de Fora e com medicamentos fornecidos pelas farmácias locais. Após tomar conhecimento da “existência do ‘santo’”, Lazzarini resolveu levar sua filha até a Avenida Rivelli para que Francisco lhe “receitasse”. A partir de então, mesmo não sendo muito “crente”, passou a não duvidar das proezas de Francisco depois que viu sua filha “perfeitamente boa”. Finalizando, Lazzarini deixou claro na entrevista que estava à disposição de qualquer pessoa para confirmar o que disse para a equipe do Diário Mercantil. (DIÁRIO MERCANTIL, 12 de outubro de 1932, p. 1).

Antes da análise dos relatos daqueles que buscaram se livrar de suas aflições nas práticas de Francisco, seria importante discutir o interesse do Diário Mercantil em cobrir a trajetória do “Santo do Poço Rico”. Cabe ressaltar que esse periódico não costumava adotar uma postura de convivência com as práticas culturais populares, sobretudo com aquelas que envolviam uma intervenção no corpo doente. O “Diário”, assim como alguns de seus “concorrentes”, compactuava com os discursos formulados pela corporação médica e pelas autoridades municipais de que estas atividades deveriam ser combatidas sistematicamente.

No dia 11 de outubro de 1932, por exemplo, quando as “proezas” de Francisco ainda estampavam as páginas do Diário Mercantil, foi publicada neste mesmo periódico uma reportagem sobre as “macumbas” que, impulsionadas pelo “progresso”, “deixaram os longínquos subúrbios para vir instalar-se no próprio coração da cidade”. O texto, que inicialmente sublinhava a atuação da imprensa na perseguição aos “antros de feitiçaria”, cobrava medidas mais enérgicas das autoridades municipais:

Nos domínios da “macumba”

A ação da policia contra os antros de feitiçaria devia fazer-se sentir com persistência.

É soado, no noticiário dos jornais, o pedido de atenção da policia contra os antros de feitiçaria que infestam os quatros cantos da cidade.

Mas nem por isso se deve deixar de apontar a necessidade de uma séria providencia das autoridades no tocante ao assunto.

Urge uma medida que ponha cobro ao inqualificável abuso, que, encorajado pela falta de vigilância persistente, prolifera assustadoramente.

Dos lugares escusos para o centro da cidade:

Até há pouco o “feitiço” era praticado nos logares escusos da zona suburbana.

A “Serrinha”, no bairro de S. Mateus; o “Lamaçal”, no bairro dos Passos; o “Pito Aceso”, no bairro de Manoel Honorio; as “Três Pontes”, a “Borboleta”, etc., etc. eram então locais preferidos pelos adoradores dos “pais de santo”. Isto sem falar no reduto da celebre Mindoca, nas encostas do morro do Redentor. Mindoca teve uma

época de grande retumbância, e passou durante largo tempo a ter em sua casa o “candomblé” preferido. Os seus “arranjos” inspiravam mais confiança...

De vez enquanto, uma batida da policia deixava surpresa toda a população, que fica mais ou menos ao par da quantidade e da qualidade de frequentadores que eram apanhados no circulo de pólvora ou a bater palmas em circulo, entoando canções incompreensíveis e de ritmo exótico.

Mas o progresso não pode deixar de atingir também as “macumbas”, que deixaram os longínquos subúrbios para vir instalar-se no próprio coração da cidade.

A Diligência de ontem.

Ainda na noite de ontem a policia varejou um desses antros, à rua Floriano Peixoto, ponto central da cidade.

A “sessão” foi bruscamente interrompida pela policia, que além de imagens de santos, velas, garrafas de beberagem e outros apetrechos usados em toda sorte de “mandingas” apanhou em flagrante, prendendo-os, os indivíduos Albertino Tomaz de Sousa e Manuel da Silva Oliveira, tendo outros circunstantes conseguido evadir-se pelos fundos da casa. [sic passim] (DIÁRIO MERCANTIL, 11 de outubro de 1932, p. 6).

O Diário Mercantil, periódico que circulou em Juiz de Fora entre os anos de 1912 e 1983, é um exemplo de como uma parte da imprensa local esteve sintonizada com o discurso das autoridades republicanas. Desde o seu primeiro número, o Diário representou "o pensamento das elites da cidade industrial e cosmopolita". (MUSSE, 2008, p. 1). O fato de um médico ter se tornado dono deste periódico poucos anos após seu surgimento⁹ também é um dado importante e justifica o apoio do jornal às ações saneadoras empreendidas no município.

É importante ressaltar que o envolvimento dos membros dos grandes jornais com as transformações urbanísticas ocorridas nos anos iniciais do século XX não foi, nem de longe, uma particularidade da imprensa juizforana. No Rio de Janeiro, diversos cronistas que fizeram a defesa das medidas necessárias para a famosa "Regeneração". Figuras de renome como o poeta Olavo Bilac foram incentivadores "da reforma urbana e do espírito estético-higienista da regeneração, defendendo-a e ao prefeito com acalorado entusiasmo nos principais jornais do Rio". (SEVECENKO, 1998, p. 576). Obviamente existiam aqueles que não compactuavam com as medidas autoritárias da “Modernização”. Enquanto grande parte dos intelectuais aplaudiam nos jornais os resultados das transformações na área urbana do Rio, Lima Barreto, através de diversas crônicas, alertava para a falta de planejamento e principalmente para a injustiça cometida contra a população mais pobre da cidade. (CERQUEIRA, 2002, p. 26-27).

⁹ Em janeiro de 1917 o médico João Penido e o político Antônio Carlos de Andrada, ambos candidatos a deputado pelo Partido Republicano Mineiro, se tornaram proprietários do Diário Mercantil. Mesmo após essa mudança, o posicionamento político, social e econômico do periódico não sofreu alterações significativas. Seu objetivo principal ainda era defender os "interesses da nascente burguesia do interior do país." (MUSSE, 2008, p. 2).

Voltando para o caso do “Santo do Poço Rico”, diferentemente de muitos outros curadores que localizamos nas primeiras décadas do século XX - para os quais os jornais separaram um pequeno espaço nas páginas policiais -, as reportagens do Diário Mercantil nos fornecem mais informações sobre as práticas de Francisco do que a fonte judicial. Pode-se explicar essa questão em certo sentido atípica, partindo do princípio de que esse número reduzido de dados na fonte judicial se deve ao fato desta se tratar de um inquérito e não de um processo criminal. No entanto, a questão é mais interessante do que se parece, não é o inquérito que é pobre, mas sim o jornal que é extremamente rico em detalhes.

Além da grande quantidade de informações sobre Francisco, outro ponto que impressiona é o posicionamento que o “Diário” adotou em relação à sua trajetória em outubro de 1932. Se prestarmos atenção nas reportagens que começaram a ser publicadas no dia primeiro, nota-se que os textos, pelo menos inicialmente, não criticaram ou estereotiparam as práticas do “Santo do Poço Rico”. Até mesmo as entrevistas realizadas com pessoas que se diziam curadas pelos milagres do “taumaturgo” ficaram isentas de julgamentos. Levando-se em consideração que a imprensa local se incomodava com coisas parecidas, como os “antros de feitiçaria” – locais onde a população buscava amenizar os problemas da alma e do corpo -, a atuação de um ou outro curador menos requisitado pela população, as “arruaças” cometidas por ébrios e desordeiros ou então com as crianças jogando bola pelas ruas da cidade, a ausência de denúncias sobre o congestionamento do trânsito nas ruas paralelas à Avenida Rivelli e a insuficiência no serviço dos bondes, as consequências diretas da atuação de Francisco, é significativa.

Uma análise superficial sobre os motivos que levaram o “Diário” a conferir destaque aos milagres atribuídos a Francisco nos forçaria a concluir que o único objetivo da redação do periódico era vender exemplares, explorando um caso que estava “em alta” no período. Como viu-se, o garoto ficou repentinamente famoso na cidade e seu nome circulava por todos os cantos. É obvio que a publicação de reportagens detalhadas sobre suas curas atiçava a curiosidade da população, aumentando simultaneamente a procura pelo jornal e a busca pelas práticas do “santinho”. É possível imaginar, por exemplo, inúmeras pessoas nos diversos bares e cafés espalhados por Juiz de Fora formando uma pequena roda pela manhã para discutir de maneira acalorada, a partir da leitura do Diário Mercantil, o caso que ocupava a primeira página, alguns acreditando nos milagres de “São Francisco” e outros se posicionando de maneira cética. Provavelmente diversos leitores aguardavam ansiosamente pelo jovem jornalista responsável por arremessar matinalmente o “Diário” em seus quintais e encurtar as distâncias espaciais e de crenças entre os leitores e o “taumaturgo”. Sentados sob o cenário

encantador e convidativo para uma boa leitura das sombras das árvores do Parque Halfeld, os juizforanos puderam conhecer um pouco mais sobre a vida e as proezas do “Santo do Poço Rico”.

Diante desse quadro, o caso de Francisco parece atípico e contribuiu para expor uma aparente contradição na série de reportagens publicadas pelo Diário Mercantil no início da década de 1930. Se o objetivo das reportagens era apenas vender jornais, porque as curas de Francisco foram amplamente divulgadas nas páginas do periódico num momento em que práticas como as dele eram perseguidas pelas autoridades municipais e pela própria imprensa? Mesmo que a razão econômica fosse o único fator que norteava as escolhas de algumas reportagens que seriam publicadas, até que ponto os textos produzidos com o intuito de vender podiam contradizer o posicionamento ideológico do jornal? E há aqui outra questão: como vimos no depoimento de Cesário Marcondes, as matérias sobre Francisco que estamparam as páginas do Diário Mercantil nos primeiros dias de outubro de 1932 fizeram uma espécie de propaganda involuntária, intensificando o número de romeiros no bairro do Poço Rico.

Fosse com o objetivo de vender jornais ou não, o fato é que algumas reportagens publicadas nos periódicos juizforanos nas primeiras décadas do século XX demonstram como as práticas socioculturais e as dificuldades cotidianas enfrentadas pelas camadas subalternas despertavam a atenção dos articulistas. Em algumas delas buscava-se descrever com detalhes como essa população comia, se divertia, se relacionava, rezava, adoecia e se curava. Isso não significa afirmar que esses textos não tivessem a finalidade de julgar e quase sempre condenar tais práticas. Em alguns casos, no entanto, havia uma necessidade de levantar um número considerável de informações sobre essas manifestações para conhecê-las melhor antes de aplicar o veredito. Para tanto, era necessário que os articulistas adentrassem em um mundo que julgavam ser completamente diferente do seu. Diante dessa perspectiva, não apenas os inquisidores devem ser vistos como antropólogos¹⁰. Os articulistas também realizavam, à sua maneira, um belo trabalho etnográfico. Alguns exemplos emblemáticos dessa postura podem ser acompanhados nas linhas que se seguem.

No mês de fevereiro de 1906 o Jornal do Comércio publicou uma série de reportagens intitulada "Inquérito Sensacional". O objetivo das matérias era desvendar os segredos da noite juizforana, localizando os canjerês, as bruxas, as cartomantes, as casas de tavolagens e todos os tipos de ambientes "desconhecidos" da cidade. Encabeçada pelo articulista cujo

¹⁰ A esse respeito ver: GINZBURG, 1990.

pseudônimo era Xisto, a primeira expedição, publicada pelo periódico no dia 15 de fevereiro, foi em uma "espelunca" situada na Rua do Capim (atual Moraes e Castro). Juntamente com seu guia, um preto velho conhecido como Manduca, Xisto rumou por volta da meia noite, para o local conhecido popularmente como "Caverna do Tio Pedro".

Chegando até a "caverna", o articulista, após observar cuidadosamente o ambiente, afirmou ter reconhecido Balbina, uma "preta beijuda" que lhe prestava serviços como lavadeira, empolgada com seção que ali acontecia. Com mais um rápido passar de olhos avistou diversos animais mortos, ossos, algumas ervas sendo queimadas e também o marido de Balbina que havia sido em outros tempos escravo de seu pai.

Após Tio Pedro iniciar os trabalhos, Xisto disse ter ficado inconformado com o fato de o "patife" ter mencionado, em meio às suas baboseiras, as sagradas orações à virgem santíssima. Para ele, a polícia deveria dar uma batida no recinto. Depois dos preparativos iniciais, o curador começou a atender as pessoas que se encontravam em sua casa. Ainda segundo o articulista, uma pretinha afirmou estar sofrendo de dor de dente. Após benzer o local que doía, Tio Pedro receitou para a enferma um remédio para uso interno. Para outra pessoa que se achava com dor de cabeça, o curador indicou uma simpatia. Xisto, apesar de deixar claro na reportagem que não acreditava naquele tipo de tratamento, aproveitou a oportunidade para "consultar", dizendo estar com quebranto. Encerrada sua "consulta", os treze indivíduos que estavam presentes na seção foram embora, tomando como destino os lados do Lamaçal (atual bairro Bom Pastor) e da Rua São Mateus. (JORNAL DO COMÉRCIO, 15 de fevereiro de 1906, p. 1 apud PINTO, 2008, p, 75).

No dia seguinte, a missão do articulista e de seu assistente Manduca era visitar um maxixe e um canjerê de um "preto cego" localizado atrás do Asilo das Meninas Órfãs. Ao chegar ao local, Xisto ficou observando as pessoas que lá se encontravam dançando:

Dahi em diante distinguia os sons de um saliente maxixe.
Ao chegar em frente a casa fiquei horrorizado.
Não somente no salão, amplamente... (perdoem-me)... iluminado por uma fogueira acesa na rua, como também nesta, pretos e pretas, mulatos e multas, numa promiscuidade medonha, dançavam grosso fandangussu, ao som de uma harmônica viola e pandeiro tocados por três pretos beijudos e de carapinha arrumada em topete. [sic] (JORNAL DO COMÉRCIO, 23 de fevereiro de 1906, p. 1 apud PINTO, 2008, p, 75)

Em meio à contradança, ecoaram-se repentinamente alguns gritos informando que o delegado Costa, juntamente com seus praças, estava se aproximando. Imediatamente uma agitação tomou conta da casa do "preto cego". As portas se fecharam e diversas pessoas

saíram correndo em direção a mata que ficava próxima a Rua do Capim. Manduca partiu em direção a Xisto e encontrou o articulista dando gargalhadas ao lado do grupo responsável por assustar os frequentadores da sessão. Ao se aproximar, o preto velho percebeu que tudo aquilo não passava de uma brincadeira, uma vez que Raul, um amigo de Xisto, havia se passado pelo delegado com intuito de assustar os frequentadores.

Manduca não gostou nada da brincadeira e foi embora. Na edição seguinte era a vez de uma "adivinhona" ser visitada. No entanto, a reportagem sobre o maxixe e o canjerê do "preto cego" foi a última da série "Inquérito Sensacional". Provavelmente Xisto desanimou de dar continuidade após o desentendimento com seu assistente. (JORNAL DO COMÉRCIO, 23 de fevereiro de 1906, p. 1 apud PINTO, 2008, p, 75).

No dia 19 de março de 1913 o Diário Mercantil trouxe na primeira página uma reportagem intitulada “A Exploração dos Curandeiros”. O texto inicialmente discorria sobre um curador “completamente analfabeto” conhecido como “Braz de tal” que em “Sant’ Anna do Sapucaia, no município de Cataguases (MG), há cerca de 3 meses mais ou menos estava:

Explorando os incautos habitantes daquela zona, dizendo-se possuidor de poderes ocultos para curas de todas as moléstias, adivinhações e tendo já extraído do corpo de muitos cristãos ossos de defuntos, cabelos, insetos de todas as qualidades, bagaço de cana e uma infinidade de bugigangas (DIÁRIO MERCANTIL, 19 de março de 1913).

Após mencionar a quantia de dinheiro obtida pelo curador de Cataguases em cerca de 90 dias, que segundo a notícia se aproximava de 6: 000\$000, o articulista concluiu que:

Esse esperto Braz do município de Cataguases infelizmente não vive isolado no mundo. Muitos rivais possui ele por estes Brasis, onde o numero dos basbaques é bem superior ao das formigas que devastam as plantações e causam outros muitos danos ao homem. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 19 de março de 1913).

Deixada de lado a metáfora das formigas e das plantações, “Z”, pois assim foi como o articulista assinou no final da matéria, passou a narrar uma de suas expedições pelas ruas de Juiz de Fora à procura dos “Brazes” existentes na cidade. Segundo ele, saindo “casualmente à rua, ocorreu-lhe a vontade de procurar um desses homens, que se dizem possuidores de dons divinos para a cura de qualquer enfermidade, por mais rebelde que seja”. Foi quando passava próximo à esquina do Largo do Riachuelo que encontrou um indivíduo chamado “José Barcellos, ou antes, o *Sete Voltas*”, que segundo “Z” era um “conhecedor profundo de todos os escaninhos célebres” de Juiz de Fora.

Após os cumprimentos matinais de práxis, “Z” foi direto ao ponto perguntando a José Barcellos onde encontraria um “curandeiro ou adivinho” que pudesse resolver uma “dorzinha” que lhe roía um dos joelhos. *Sete Voltas*, perguntou-lhe se desejava consultar uma mulher ou um homem, pois se preferisse uma mulher tinha “ali mesmo uma *intaliana damnada* para estas cousas”. No entanto, “Z” afirmou que preferia um “homem, por ser mais comodo”. Obedecendo as vontades do articulista, *Sete Voltas* indicou que mais adiante, “pegado á Liga contra a Tiberculose”, havia “um mulato bão, fazedor de curas milagrosas” e que se este não servisse, ele indicaria “mais dez ou quinze” curadores que conhecia. Ironicamente “Z” afirmou na notícia que “em menos de cinco minutos de palestra com um typo popular de nossas ruas” tomou conhecimento de “nada menos de 17 feiticeiros”.

Prosseguindo na sua incansável busca, o articulista resolveu dar “um pulo até a casa do curador, vizinho da Liga Mineira contra Tuberculose¹¹”. Chegando até o local, “Z” questionou o indivíduo que lá se encontrava se era ele quem realizava curas milagrosas. O homem afirmou que era ele mesmo, mas que somente as realizava quando se encontrava feliz, pois tinha “epochas de caiporismo”, em que dificilmente davam resultados seus processos. Questionado por “Z” se no momento encontrava-se em uma dessas épocas, o curandeiro afirmou que não, pois no dia estava “feliz como nunca”, tendo realizado “curas verdadeiramente milagrosas”.

Indagando “Z” se o seu processo de cura era semelhante ao empregado pelo professor Baçu¹², o curador respondeu que era quase o mesmo “com pequena diferença: Occultismo e Sympatia”. Logo após o articulista mencionou que estava com uma dor no joelho esquerdo, pedindo que o indivíduo examinasse e lhe indicasse, em seguida, um “meio seguro de allivial-a”. De acordo com “Z”, o curador o fez sentar em uma cadeira de braço, levantando sua calça até “descobrir o joelho indicado” dizendo em seguida que estavam “em face de uma *estrepagia sopitambula*”. Usando toda a sua ironia, o articulista mencionou na reportagem que a custo conseguiu reprimir o riso.

O “mulato” deu continuidade a sua consulta afirmando que essa moléstia era comum em rapazes que estavam para se casar. “Z”, afirmou enfático que já era casado, respondendo

¹¹ O prédio da Liga Mineira Contra a Tuberculose situava-se no cruzamento da Avenida dos Andradas com a Avenida Barão de Cataguases onde hoje se encontra instalado o Hemominas.

¹² O professor indiano George Baçu, em uma de suas passagens por Juiz de Fora no ano de 1912, foi acusado pelo crime de Estelionato por conta de suas práticas de cura. Segundo a denúncia, Baçu, intitulado-se Doutor em diversas ciências e possuidor de um poder oculto de curar adquirido nos templos do "Hymalaya", estava atraindo para o Hotel em que se encontrava hospedado uma grande clientela formada, principalmente, por pessoas de "menos recursos pecuniários". Curiosamente, mesmo depois de ter sido processado, Baçu continuou anunciando seus préstimos nos periódicos locais. Na edição do dia 2 de julho de 1915 do jornal "O Pharol", por exemplo, George Baçu ainda divulgava os benefícios do seu "gabinete de Sciencias Ocultas".

em seguida o curador que isso não viria ao caso, pois receitaria “um remédio prompto e infalível”. A descrição segue e o articulista menciona todo o procedimento realizado pelo "mulato" que “fechou-se num quarto contíguo, de onde saíu minutos depois de mãos postas e olhos fechados” fazendo “em seguida o signal da cruz” e dizendo para ele fazer “durante cinco dias fricções com esta pomada”, dando a ele, logo em seguida, “uma latinha com um sebo fétido e asqueroso”. Segundo “Z” esta seria apenas a primeira etapa do tratamento. Em uma segundo momento, o articulista deveria procurar por um pé de mandioca e cortá-lo próximo à raiz. Em seguida o articulista deveria unir as duas partes separadas. Realizando este procedimento, "Z", em apenas uma semana, estaria completamente curado.

Após ser consultado, “Z” agradeceu e se despediu do curador que rapidamente o repreendeu afirmando que a consulta não havia sido paga. O articulista perguntou então o valor, tendo respondido o curador que era apenas “dez mil reis”. “Z” retrucou dizendo que era muito caro, e o "mulato", por sua vez, afirmou que este era o preço que todos pagavam por seu trabalho. Após um acesso de fúria, o articulista, segundo ele mesmo, atirou a latinha de pomada sobre uma mesa, afirmando que não pagaria nada e que ao sair dali iria denunciá-lo à polícia como “embusteiro, explorador e ladrão”. Prosseguiu seu sermão dizendo que a dor que possuía no joelho era fictícia e que o objetivo da visita era “apanhal-o em flagrante, no exercício da sua condemnada profissão”. Segundo a notícia, o homem pediu de joelhos para que “Z” não o denunciasse à polícia, tentando suborná-lo “com uma nota de 50\$000”. Finalizando a matéria, o incansável articulista ressaltou o motivo de sua busca pelas ruas de Juiz de Fora:

Prevenir ao publico incauto contra esses malvados que não trepidam em arrancar o dinheiro das gentes honestas, em troca de bugigangas e remédios, cujo efeito é mais nocivo, ás vezes, do que as águas pútridas e mefíticas dos paúes e atoleiros – Z. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 19 de março de 1913).

Apesar das diferenças no que diz respeito às práticas de cura ofertadas por Francisco e pelos outros curadores, é inegável que as reportagens supracitadas adotaram uma postura investigativa e descritiva capaz de “perseguir” e de narrar com detalhes às práticas do “Santo” e do “Embusteiro”. Tais publicações evidenciam, entre outros aspectos, como determinados articulistas estavam comprometidos com um “trabalho de campo” repleto de aventuras, bem próximo do desempenhado pelos detetives.

Outros textos localizados nos jornais que circulavam em Juiz de Fora no período nos permitem aproximar um pouco mais dessa postura adotada pelos articulistas. Em setembro de

1904, por exemplo, o jornal “O Pharol” destacou que os repórteres de Carangola (MG) estavam “farejando, cheios de curiosidade aguçada”, algumas pistas sobre um crime ocorrido naquela cidade. Em 17 de abril de 1931 o Diário Mercantil publicou um conto intitulado “O mysterio do Subterrâneo”. Nele o famoso repórter e agente de investigações Ravenhill buscava desvendar um assassinato cometido dentro de um trem em Londres.

Ainda no que diz respeito às características das reportagens investigativas, tais como aquelas que procuravam desvendaram aspectos da vida e das práticas de cura de Francisco e do “curandeiro” mulato, não é preciso ir até Londres para percebermos suas influências. Basta dirigir as atenções para a atuação de Paulo Barreto, mais conhecido como João do Rio, na capital federal da Belle Époque.

Entre os meses de janeiro e março de 1904 uma série de reportagens intitulada “As religiões no Rio” foi publicada na “Gazeta de Notícias” do Rio de Janeiro. Nesses textos, João do Rio, contando com o auxílio de alguns informantes – pessoas como *Sete Voltas Sete Voltas* que conheciam muito bem os “escaninhos célebres” das cidades – e adotando uma descrição histórico-informativa, procurou desvendar os mistérios das inúmeras religiões presentes na capital federal, que “como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa”. (RIO, 2015, p. 15).

São swendenborgianos, pagãos, literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da vida, reveladores do futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaôs de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto. [sic] (RIO, 2015, p. 15).

É importante frisar que as reportagens de João do Rio foram confeccionadas num momento de “modernização” da imprensa brasileira. Naquele contexto, periódicos como o “Jornal do Brasil” e o próprio “Gazeta de Notícias” buscavam introduzir algumas novidades da imprensa norte-americana e europeia, como o emprego de técnicas que proporcionavam um aumento significativo das tiragens, a introdução das charges e das fotografias em suas páginas, além das notícias realçadas por destaques em letras garrafais. Entre os novos recursos empregados pelos jornais estavam também as reportagens e as entrevistas, “que são à base de *As religiões no Rio*”. (BULHÕES, 2008, p. 79).

De acordo com Marcelo Bulhões, o jornalismo brasileiro enquanto atividade profissional e empresarial desenvolveu-se de maneira tardia, principalmente em comparação com o caso dos Estados Unidos, lugar em que essa forma de fazer jornalismo já existia desde

a década de 1830. Ainda segundo Bulhões, o caráter de negócio associado à imprensa brasileira, que veio a ocorrer somente a partir de 1890 com o surgimento dos estabelecimentos voltados para a produção de folhas noticiosas, está diretamente associado às transformações vivenciadas pela capital da República no início do século XX. Naquele momento houve um projeto de captação de capital estrangeiro simbolizado, entre outras coisas, pela grande remodelação urbana empreendida pelo governo de Rodrigues Alves. Foi somente a partir de então que as “esclerosadas folhas do velho jornalismo do tempo da Monarquia”, marcadas por uma espécie de doutrinação política, perderam espaço para uma atividade mais dinâmica, de caráter social e voltado para a “captação do interesse das massas urbanas”. Com isso, os jornais se transformaram em mais um item de consumo, direcionado para um público que buscava se alinhar “ao figurino civilizatório da modernidade”. Como reflexo direto dessas transformações, Bulhões sublinha que:

A notícia de fato passará a adquirir, aos poucos, a noção de produto comercial, em meio a tantos outros, na dinâmica da circulação de bens de consumo urbanos. E, como produto, estará cada vez mais destinada a incitar a curiosidade do público e ao mesmo tempo aplaca-la, trazendo “satisfação” a seus clientes, os leitores do jornal diário. Disputará a atenção do leitor com outros gêneros jornalísticos: a entrevista, a crônica, a coluna de variedades etc. Tais são os produtos de um novo tempo jornalístico. No lugar de doutrinação, entretenimento e informação. (BULHÕES, 2008, p. 79)

Diante desse quadro, percebe-se uma progressiva ampliação e sofisticação do registro do acontecimento. O que antes era apenas um breve registo factual, “quase telegráfico”, torna-se uma forma mais atraente de notícia, “dinamizada em atributos discursivos bastante convidativos: a reportagem”. (BULHÕES, 2008, p. 79). E foi justamente com João do Rio, inspirado por uma prática jornalística já estabelecida nos Estados Unidos e em alguns países da Europa de percorrer as ruas dos grandes centros em busca de informação e de material, que a reportagem se desenvolveu no Brasil:

Sendo uma modalidade noticiosa, a reportagem encontrará no trabalho de João do Rio, pseudônimo que Paulo Barreto passa a utilizar a partir de 1903, quando já atuava na Gazeta de Notícias, a maior expressão desse jornalismo novo. Vista em perspectiva, a imagem de João do Rio é a de quem compreendeu e assimilou os novos tempos da imprensa jornalística no Brasil, deslocando a imagem do escritor para as demandas que se apresentavam naquele contexto. Com ele o escritor veste o figurino do jornalista e, mais particularmente, do repórter. (BULHÕES, 2008, p. 79).

Não foi por acaso, portanto, que as reportagens de João do Rio sobre as religiões que “pululavam” nas ruas da capital federal alcançaram um sucesso imediato. Ainda em 1904 seus textos foram publicados em volume único pela livraria Garnier, atingindo nos anos seguintes a surpreendente edição de dez mil exemplares.

Muito embora a trajetória e a produção de João do Rio sejam riquíssimas, interessamos mais especificamente neste trabalho suas reportagens e crônicas sobre os cultos afro-brasileiros por meio das quais este escritor, influenciado por uma literatura decadentista, se esforçou para adentrar “nos subterrâneos da sociedade”, nos “antros” onde “a escoria social invocava os mortos e praticava a magia”. Através de uma “descida aos infernos”, aos moldes de Balzac, João do Rio procurou esmiuçar “os aspectos subterrâneos e aterrorizantes da vida urbana, em uma aproximação inquietante com o crime e a patologia”. (ISAIA, 2018, p. 85). Mediante a análise dos textos produzidos por indivíduos como João do Rio – e porque não do articulista “Z” - é possível perceber como os setores conservadores ligados à imprensa interpretavam os costumes e as manifestações culturais dos menos abastados, principalmente da população negra, e também detectar outros possíveis discursos que norteavam essas interpretações:

Apesar do olhar extremamente datado, marcado socialmente e identificado ideologicamente, João do Rio aparece como um escritor original, aparecendo “As religiões do Rio” como um documento de importância capital na história do jornalismo investigativo brasileiro. Suas reportagens, mesmo que beirando o sensacionalismo, mostram um autor que foi ao encontro da notícia, procurando-a, caçando-a de forma quase detetivesca. Sua “descida aos infernos” inclui uma descrição pormenorizada de forma preconceituosa e caricatural, constitui um “monumento” importantíssimo para o estudo do estranhamento fascinado e ambíguo com que a elite se debruçava sobre o universo mítico dos negros e dos pobres. (ISAIA, 2018, p. 90).

Partindo justamente desse pressuposto, Artur Cesar Isaia, em artigo intitulado *João do Rio: transe e patologia na capital federal da Belle Époque*, procurou demonstrar como os registros de João do Rio estavam marcados por uma “complexa constelação de ideias”, que perpassavam o discurso médico-psiquiátrico, a antropologia criminal, o evolucionismo, “além das óbvias referências às teorias interpretativas da sociedade, as quais apelavam para a raça como horizonte e chave de interpretação da realidade nacional”. (ISAIA, 2018, p. 86).

No que diz respeito ao discurso médico-psiquiátrico, Isaia sublinha que “embora não haja uma relação mais direta entre João do Rio e Nina Rodrigues, é inegável a coexistência de temas e olhares entre eles”. Algumas semelhanças entre seus pensamentos podem ser encontradas na associação em que ambos fizeram de transe e histeria. Para Nina Rodrigues,

existia uma pré-disposição histórica detectável na herança genética africana e manifestada tanto no transe do Candomblé quanto nos das religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, o universo mágico-mítico africano era uma anormalidade contagiosa que pairava sobre a sociedade “em sua íntima relação com os valores da elite branca”. (ISAIA, 2018, p. 92). A conformidade interdiscursiva entre João do Rio - para quem os negros eram muitas vezes indivíduos alucinados, degenerados, ignorantes, bêbados e imorais -, Nina Rodrigues e uma parte considerável da produção médica do período é perceptível, sobretudo, na crônica “O Feitiço”:

É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras. É todo um problema de hereditariedade e psicologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditaram no arsenal complicado da magia da idade média, na pompa de uma ciência que levava à força e às fogueiras sábios estranhos, derramando a loucura pelos compôs; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas. Nós continuamos fetiches no fundo como dizia o filósofo, mas rojando de medo diante do feitiço africano importando com os escravos, e indo buscar trêmulos a sortes nos antros, onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou históricas desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaio. (RIO, 1976, p. 35 apud ISAIA, 2018, p. 92).

A relação de João do Rio com o discurso médico em vigência na transição do século XIX para o XX é, portanto, notória. Para Rio, não restavam dúvidas de que existia “tanto uma sintomatologia histórica, quanto um foco difusor da patologia nas religiões afro-brasileiras”. Não por acaso, para legitimar sua visão sobre o transe no espiritismo e nas religiões afro-brasileiras, ele se amparava nas concepções do médico francês Jean-Martin Charcot sobre a associação entre sugestionabilidade e histeria, “as quais habitariam uma comum base patológica”. (ISAIA, 2018, p. 93-94).

Para além do discurso médico, João do Rio se aproximava do discurso jurídico que, amparado pela literatura médica, se apresentava como uma ferramenta “apolítica” e “técnico-científica” fundamental para “enxergar uma norma que se desvia naqueles parcialmente inseridos no contrato social”. Já o catolicismo, estabelecido enquanto padrão religioso em consonância com os valores e os esforços de médicos e juristas de normatizar e classificar a sociedade, também é uma característica marcante nos escritos do cronista:

Em João do Rio, o Catolicismo não deixa de aparecer como padrão religioso, totalmente articulado ao esforço jurídico e médico em normatizar e classificar a sociedade. Neste sentido, João do Rio registra uma cidade reveladora de tipos urbanos, que ratificavam comportamentos em choque com a norma jurídica, médica

e religiosa. Em relação à norma religiosa, João do Rio não vai poupar palavras pra descrever, não só o seu afastamento, quando descreve as práticas de herança africana, “fetichista”, quanto à sua aproximação, explicitamente relacionada ao Catolicismo. (ISAIA, 2018, p. 88-89).

Pelo menos dois pontos importantes podem ser extraídos das discussões tecidas acima a respeito dos textos de João do Rio. O primeiro é a importância e a influência desse personagem para o processo de “renovação” da imprensa brasileira nos primeiros decênios do século XX. Como viu-se, é possível perceber diversas semelhanças, principalmente em relação a uma “descida ao inferno”, entre “As religiões do Rio” e as reportagens publicadas pelo Jornal do Comércio - nas quais “Xisto” buscava desvendar os segredos da noite juizforana - e a reportagem de “Z” sobre a “Exploração dos Curandeiros” veiculada na primeira página do Diário Mercantil do dia 19 de março de 1913. Em um momento mais oportuno, voltaremos a discutir sobre essa possível padronização das notícias.

Já o segundo ponto é a capacidade que os escritos de João do Rio têm de demonstrar com maestria como alguns setores da sociedade, entre eles a grande imprensa, estavam em sintonia com o discurso médico em relação à questão da inferioridade da raça negra – e mais tarde da cultura dessa população - e a necessidade de se efetuar uma série de mudanças a partir de intervenções guiadas por um saber técnico-científico para que o Brasil se tornasse um país sadio e civilizado.

Retomando para a comparação dos textos publicados pelo Diário Mercantil em 1913 e 1932 e partindo agora para as diferenças, a mais notável delas é sem sombra de dúvida o tratamento que os articulistas dispensaram aos dois curadores. Enquanto o mulato é retratado por “Z” como um “charlatão” que não trepidava em arrancar dinheiro das pessoas honestas que buscavam por suas terapias supersticiosas, já Francisco é visto como um menino humilde, um “enviado da Santa Manuelina de Coqueiros” que realizava curas milagrosas na casa em que se achava hospedado no bairro Poço Rico.

Poderíamos tentar explicar essa diferença por múltiplas vias, a começar pelo intervalo de tempo que separa as duas publicações. Passados 19 anos é possível conjecturar que o Diário Mercantil talvez tenha mudado drasticamente sua postura ideológica em relação à atuação dos curadores estabelecidos em Juiz de Fora por inúmeros motivos. Uma significativa modificação em sua linha editorial ou quem sabe o fato de a imprensa “leiga” não precisar mais servir como veículo de propagação para o discurso formulado pelos esculápios em sua busca incansável pelo monopólio das “artes de curar” seria suficiente para explicar essa possível guinada. Em relação a essa última interpretação, se em 1913 era preciso que os

repórteres – sintonizados com a ideologia da corporação médica que lutava pela institucionalização de suas práticas - se aventurassem pelas ruas da cidade para alertar “o público incauto” sobre os riscos de optar pelos préstimos de um “curandeiro ignorante” e não pelos tratamentos de um “médico científico”, em 1932 essa “missão pedagógica” não faria mais sentido.

O problema é que pelo menos dois aspectos enfraquecem o alcance explicativo desse tipo de análise. O primeiro diz respeito à linha editorial e a propriedade do Diário Mercantil. Curiosamente, em 1932 e não em 1913 este jornal pertencia a um médico ligado a Sociedade de Medicina de Juiz de Fora. O segundo é que é possível encontrar matérias semelhantes àquela que vimos para o ano de 1913 após o surgimento do caso de Francisco nas páginas deste periódico. Em janeiro de 1941, por exemplo, o Dr. Olavo Lustosa, famoso pediatra e presidente da Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora, forneceu uma entrevista publicada na primeira página do “Diário Mercantil”, que neste período pertencia ao grupo “Diários Associados”. Com o sugestivo título “A ignorância e a Miséria Fazem Proliferar os Curandeiros e Charlatães”, o texto de Lustosa procurava demonstrar como era comum a “prática da medicina” por pessoas não autorizadas e que esse hábito dificilmente seria extinto:

A supressão de todas as modalidades de curandeirismo, queremos acreditar, não será conseguida em nossos dias, e quiçá em tempo algum. Desde a vizinha que aconselha um chá caseiro para tal ou qual fim, á vovó que ensina tratar desta ou daquela maneira a perturbação intestinal do netinho, até as “curiosas” mais “abelhudas” e os charlatães – raizeiros, farmacêuticos ou curandeiros – mais ousados, existe uma gama interminável de “entendidos”, que inoculam em suas vítimas sua ignorância a cada hora e a cada momento, usufruindo proveitos ou não, porém, sempre causando danos aos seus semelhantes. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 18 de janeiro de 1941, p. 1)

Para minimizar os efeitos negativos desse “hábito”, Lustosa defendia medidas repressivas e educativas:

A difusão do exercício ilegal da medicina, em geral e entre nós, deve ser encarada por duas faces: de um lado estão os “raizeiros”, alguns farmacêuticos, as “curiosas” e os curandeiros, contra os quais são necessárias medidas de repressão; do outro está a massa de clientes ignorantes ou paupérrimos – crédulos, devotos ou fãs – que esperam alívio para seus males, sendo que contra estes, uma medida geral se impõe: a educação e a instrução. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 18 de janeiro de 1941, p. 1)

Como é possível perceber, o repórter “Z” e o médico Olavo Lustosa estavam basicamente encarregados de uma mesma missão: ambos procuravam alertar e “educar” a população “ignorante” ou “paupérrima” para livrá-la das garras dos “exploradores” e

“embusteiros”. Suas visões semelhantes sobre os curadores, publicadas no mesmo jornal, mas em períodos diferentes, são capazes de evidenciar que em 1941, assim como em 1913, a imprensa ainda se alinhava discursivamente com os interesses da corporação médica e que as narrativas produzidas e reproduzidas por essas instituições com o objetivo de angariar legitimidade para os tratamentos científicos dos esculápios encontravam sérias dificuldades para se materializar na prática social.

Se por um lado não é possível detectar uma diferença na postura ideológica da imprensa juizforana nesses quase 30 anos, por outro cabe destacar algumas transformações ocorridas no discurso médico durante esse período. Emerson Giumbelli, ao discorrer sobre a condenação e a legitimação do espiritismo e de outras práticas de cura nas primeiras décadas do século XX, sublinhou que a partir de 1920 o pensamento presente de modo generalizado no meio médico de que o combate ao espiritismo deveria “incorporar intervenções sobre espaços como o jurídico e o social” aparece inserido em uma noção de higiene mental, “que expressava exatamente uma modalidade de intervenção social a partir do saber médico capaz de articular medidas ‘repressivas’ e ‘pedagógicas’”. (GIUMBELLI, 1997, p. 211).

Ainda segundo Giumbelli, essa noção de “higiene mental”, para a qual as questões sociais e culturais não se encontravam limitadas às aplicações teóricas baseadas em pressupostos e “raciocínios biologicistas” e eram tão importantes quanto a raça e a degeneração, foi introduzida no discurso médico brasileiro ainda no final de 1910, ganhando, em pouco tempo, diversos adeptos e disseminadores. No início da década de 1920, o conceito já havia se consolidado a tal ponto que:

[...] a Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal incluiu a promoção da “higiene mental” entre suas finalidades; em 1924 ela fez parte dos temas oficiais do II Congresso Brasileiro de Higiene, que foram, durante a década de 20, o principal fórum de debates médicos e instância de interlocução com os poderes governamentais. (GIUMBELLI, 1997, p. 211).

Refletindo sobre a designação “higiene mental” e seu principal significado – “a profilaxia de doenças mentais” - Giumbelli ressalta que ambos se formularam em analogia e em continuidade com a antiga noção de “higiene pública”. Nesse sentido, criou-se um espaço diferenciado de intervenção social que não se pautava mais sobre as doenças que acometiam fisicamente os indivíduos – essas ficaram a cargo dos sanitaristas e dos epidemiólogos -, mas sim sobre os fatores de “degradação mental”. Entretanto esse “novo” discurso visava dar continuidade, em um nível diferente, a “ação civilizatória” que a ‘higiene pública’ prometera realizar nas cidades, através de intervenções físicas, arquitetônicas e humanas”. Em outros

termos, “pela eleição do ‘mental’ como campo de intervenção, procurava-se cumprir com maior radicalidade a missão a que se tinha proposto a medicina em relação à população, agora enfatizando a fundamentalidade de fatores como ‘crenças’ e ‘hábitos’”. (GIUMBELLI, 1997, p. 212)

Nesse sentido, segundo Giumbelli, a “higiene mental” deve ser entendida como um conjunto de formulações e atuações que representava o modo de intervenção de uma parcela da classe médica em um debate mais amplo, que envolvia literatos e outros cientistas preocupados com o “caráter” e a “viabilidade” de uma nação ameaçada não apenas por sua diversidade racial, “mas também pela coexistência de múltiplas culturas, crenças e etc.”. (GIUMBELLI, 1997, p. 213).

Ainda no que diz respeito a essa “passagem de perspectiva biologicista sobre as questões sociais para outra, de caráter mais propriamente culturalista” no discurso médico, o autor destaca que a atividade intelectual de Arthur Ramos, dedicada quase que exclusivamente a refletir sobre “a questão do negro”, talvez seja o exemplo mais paradigmático. Adotando uma linha interpretativa em que as produções culturais dos negros não seriam determinadas por fatores “antropológico-raciais”, mas expressariam uma manifestação “mágica” e “pré-lógica”, Ramos negava, por exemplo, que os “fenômenos de possessão”, que incluíam os “estados de santo” dos candomblés ou as “manifestações de espírito” pudessem ser reduzidos a um sinal de histeria, como Nina Rodrigues havia proposto anteriormente. Para Arthur Ramos, as perturbações que ocorriam durante os estados de possessão deveriam ser observadas pelo prisma dos mecanismos mentais (aglutinações de imagens, simbolismos) e físicos (catalepsia e/ou convulsões) de ordem “‘ancestral’, ‘primitiva’”. Nessa lógica, a manifestação desses fenômenos se pautava em uma condição mental, que era simultaneamente psicológica e cultural, e não em uma disposição hereditária ou biológica. (GIUMBELLI, 1997, p. 214)

Outro ponto interessante nos escritos de Artur Ramos que reforça como a cultura, para este autor, era um termo fundamental para a compreensão das questões sociais é sua distinção entre charlatanismo e curandeirismo. Segundo Ramos, charlatão era aquele indivíduo que, possuindo uma habilitação acadêmica, violava os códigos do seu ofício com a finalidade de angariar uma maior clientela e conseqüentemente um aumento considerável de seus lucros. Já o curandeiro era uma espécie de “charlatão involuntário”, ou seja, uma categoria composta por indivíduos pertencentes às “classes inferiores da sociedade”, cujas práticas derivavam de uma “psicologia específica” que fazia da doença e da cura algo sobrenatural. Essas práticas, ainda segundo Artur Ramos, eram orientadas por “concepções mágicas” que advinham da

cultura negra e indígena, misturadas “a coisas como ‘espiritismo’, ‘quiromancia’ e ‘magnetismo’”. Se por um lado os charlatães deveriam ser punidos com base nos artigos específicos do terceiro capítulo do código penal de 1891, a situação dos curandeiros:

Implicava um trabalho lento e tenaz de educação no meio, no esforço para a consecução de tipos mais adiantados de mentalidade (...). É o combate decisivo da cultura contra a superstição, do justo e do racional contra o logro místico e a abusão fetichista. (RAMOS, 1931, p. 980 apud GIUMBELLI, 1997, p. 215).

Em relação à educação da população como forma de afastá-la das práticas alternativas de cura, o pensamento de Artur Ramos apresenta diversos pontos em comum com a fala Olavo Lustosa, o médico presidente da Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora que concedeu a entrevista para o “Diário” em 1941. Muito embora para Lustosa os curandeiros fossem também charlatães, a educação e a instrução da “massa de clientes ignorantes ou paupérrimos”, tal como para Ramos, era a única maneira de eliminar a “superstição” e o “abusão fetichista”.

No próximo item continuaremos a discutir, entre outras questões, o papel do discurso médico e as implicações da perspectiva culturalista e psicológica na lida com as práticas alternativas de cura. Para tanto, analisaremos o caso de Manoelina Maria de Jesus, a “Santa de Coqueiros” de quem o “Diário Mercantil” afirmava que Francisco Marcio de Paula era um “enviado”.

1.3. MANOELINA MARIA DE JESUS: UM POUCO SOBRE A VIDA DA “SANTA”.

Manoelina Maria de Jesus era uma jovem negra, pobre e analfabeta. Tinha entre 18 e 20 anos quando ficou nacionalmente conhecida como a “Santa de Coqueiros”. A camponesa era a terceira dos 19 filhos do lavrador Miguel José da Rocha e sua esposa legítima Rosaria Maria da Conceição.

De acordo com o “A Noite”, vespertino do Rio de Janeiro que investigou a fundo a trajetória da “Santa” mineira, em outubro de 1930, Manoelina, após sofrer de acessos repetidos de tosse, foi diagnosticada com Tuberculose. Rapidamente a doença se agravou, e a febre, responsável por fazer com que a jovem parasse de se alimentar, “a reduziu à condição de esqueleto humano”. No dia 12 de novembro de 1931, Miguel José da Rocha, verificando a gravidade da enfermidade da filha, se dirigiu até a cidade de Entre Rios para chamar o médico

Dr. José Cunha e o padre Randolpho Penna. O primeiro para fornecer um atestado de óbito e o segundo para ministrar a extrema unção.

No dia 13 de novembro, quando a casa de Manoelina se encontrava repleta de vizinhos, “que iam fazer o quarto à enferma”, a jovem chamou sua mãe até o leito afirmando que possuía um segredo para lhe dizer. Após todos se retirarem do recinto, a jovem teria mencionado a Dona Rosaria que um anjo lhe aparecera informando sobre seu restabelecimento “porque a ela Deus confiara a grande missão de prestar caridade”. Dona Rosaria não acreditou nas palavras da filha e atribuiu toda a conversa ao delírio da febre. Miguel José da Rocha, no entanto, “achou possível o fato e saiu a matraquear pelos campos”, criando na vizinhança uma atmosfera de curiosidade em torno da filha. (A NOITE, 30 de março de 1931, p. 1).

Pouco tempo depois do aviso angelical, a jovem antes desenganada pelo Dr. José Cunha, teria aparecido na cozinha completamente curada da doença que a infringia. No mesmo dia, sua casa se encheu de curiosos “que queriam ver com os próprios olhos a moça locomover-se”. Ansiosos, os vizinhos aguardavam por Manoelina que se achava fechada em seu quarto, cantando e dialogando. Ambos se espantaram com as músicas entoadas, “que tinham ritmos estranhos, algo de celestial, de divino”. Espreitando nas imediações do quarto, todos escutavam a jovem falando sozinha, “como se tivesse aprendendo com alguém alguma cantiga”.

Nos dias seguintes a camponesa permaneceu reclusa no quarto orando em jejum. Segundo a entrevista concedida por seu pai ao periódico “A Noite”, Manoelina não dormia e não tinha qualquer necessidade fisiológica. Alimentava-se apenas com um vinho misterioso que aparecia em um cálice nos dias de quarta-feira. Graças a esse comportamento, a jovem passou a ser considerada como “Santa” no lugarejo de Coqueiros.

Ainda de acordo com uma das reportagens do jornal, o primeiro milagre de Manoelina teria sido realizado imediatamente após a sua recuperação. Certo dia, Dona Rosaria, queixando-se de uma coceira que a incomodava há muitos anos, foi informada pela filha que ela seria capaz de livrá-la de seu incômodo. Entrando em seu quarto, a “santa” pegou um copo com água e o benzeu, dando-o em seguida para que sua mãe bebesse. Se mostrando cética em relação às capacidades da filha, Dona Rosaria arremessou o líquido fora. No mesmo dia, Maria Etelvina da Conceição Bemvinda, “uma pobre mulher, que, em consequência de uma congestão, ficara parálitica de um braço”, estava na residência de Manoelina. Esta senhora, “que para tudo apelava”, teria dito à camponesa: - “sua mãe não acredita, mas eu acredito”. Pouco tempo depois de ingerir a água benta, Maria Etelvina conseguiu abrir a mão paralisada,

cujas unhas que foram crescendo ao longo dos anos entranharam-se na carne. (A NOITE, 30 de março de 1931, p. 1).

Impulsionados pelos rumores da vizinhança e pelas reportagens confeccionadas pelos repórteres que investigavam o caso a fundo, os milagres de Manoelina se intensificaram e ultrapassaram as fronteiras de Coqueiros. No dia 31 de março de 1931 o “A Noite” descreveu algumas das curas efetuadas pela “taumaturga”:

O povo de Coqueiros, em Entre Rios e em João Ribeiro, lugares por onde andamos em **investigações**, assevera que Manoelina curou as seguintes pessoas:

Maria Etelvina da Conceição Bemvinda, que tinha o braço paralisado e a mão fechada, com as unhas enterradas na carne. Depois de benzida, abriu a mão e moveu o braço, ficando curada inteiramente.

- A esposa de Pedro Felizardo, residente em Saussuhy, não enxergava nada, absolutamente. A “Santa” benzeu-a e ela ficou curada!

- Uma menina de Queluz de Minas, que sofria de paralisia geral, também ficou curada indo à casa de Manoelina.

- Orozimbo Antonio dos Santos, residente em São Gonçalo, diz também que um cego, que ele conhece, recuperou a vista, apenas foi benzido pela “Santa de Coqueiros”.

- Afonso Maia, residente em Restinga, distrito de Santa Rita, afirma que também está melhor de sua paralisia geral.

- O menor José, de 4 anos, filho de José Luiz, natural de Rozendo Costa, nunca havia andado. Agora, depois que foi à “Santa”, já anda.

- Afinal, Candida de Jesus, residente em Passa Tempo declara que, sofrendo, há muitos meses, de pertinaz febre, se curou com a água, que lhe deu a beber a “Santa” de Coqueiros.

O povo celebra outros, muitos outros “milagres”, que teriam sido feitos por Manoelina Maria de Jesus [...]. [sic] (A NOITE, 31 de março de 1931, p. 1-3).

De forma repentina, o pacato lugarejo se transformou em um centro agitado de fé e curiosidade. Pessoas de todos os cantos do país e de diferentes classes sociais se dirigiam para a humilde casa da Santa a pé, a cavalo, de carro ou transportadas por caminhões superlotados. Sobre as condições destes últimos veículos, uma pequena nota divulgada pelo Diário Mercantil em 16 de abril de 1931 noticia-se uma pequena mostra:

Iam ver a “santa”

Um auto-caminhão de Ubá, que há dias vem trafegando entre Juiz de Fora e Coqueiros, levando pessoas que desejam ver a “santa” Manuelina, passou ontem por Palmyra, com destino àquela localidade, completamente lotado.

Na vizinha cidade, ao procurar transpor uma ponte em construção na avenida Quinze de Novembro, o caminhão chocou-se de encontro ao alicerce de cimento armado, avariando-se.

Doze passageiros ficaram levemente feridos. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 16 de abril de 1931, p. 2).

Antes da Central do Brasil disponibilizar mais trens com destino à estação de João Ribeiro, os romeiros que preferiam viajar sob os trilhos encontravam adversidades semelhantes:

Os trens N1 e N3 correram ontem (dia 26 de abril) com grande número de passageiros, chegando a exceder as lotações dos seus carros. Em diversas estações da Central do Brasil, deixaram de embarcar outros viajantes que se destinavam a João Ribeiro, como, por exemplo, em Entre Rios, onde noventa passageiros tiveram que desistir da viagem, que pretendiam realizar. (A NOITE, 27 de abril de 1931, p. 3).

Figura 2 – Romeiros aguardando pelo trem com destino a João Ribeiro



Fonte – A Noite, 29 de abril de 1931, p.1.

Como era de se esperar, nem todos acreditavam nos milagres de Manoelina. Quando o assunto era a veracidade dos feitos da “Santa de Coqueiros”, havia crentes e céticos espalhados entre a população os próprios membros da Igreja Católica. No caso dos religiosos, por exemplo, de um lado estava o monsenhor de Mariana José Silvério Horta que defendia a continuidade das obras de Manoelina, desde que a jovem não consolasse os doentes por ostentação ou vaidade, e de outro o vigário de Entre Rios Randolpho Pena - aquele que foi chamado para ministrar a extrema unção à Manoelina em seu leito de morte - que dirigia críticas duríssimas às práticas da “Santa”.

Em entrevista concedida ao “A Noite” em maio de 1931, Manoelina relatou os detalhes de uma visita do vigário Randolpho Pena à sua residência. Segundo a jovem, o sacerdote, após se surpreender com o número de doentes no local, a repreendeu afirmando que aquele “espetáculo” era deprimente para a religião católica, já que ela estava “servindo de instrumento inconsciente de exploração!”. Outra insatisfação de Pena era com as vestes de Manoelina que se assemelhavam às das santas canonizadas, “tendo um diadema à cabeça, um

crucifixo atado à cintura e, à guisa de habito religioso, espesso roupão de banho e as alpercatas típicas das franciscanas”. (A NOITE, 1 de abril de 1931, p. 3).

Figura 3 – Manoelina Maria de Jesus, A “Santa de Coqueiros”



Fonte – A Noite, 1 de maio de 1931, p. 1

No periódico editado pelo padre Randolpho, intitulado “O Sinal da Matriz”, ele vociferava publicamente:

Basta de asneiras: continuamos a dizer que no caso dos Coqueiros há uma: pouco limpa exploração. É uma vergonha para a nossa cidade a expor a mostra esta miséria. – Ademais os Católicos que cooperam para isto, estão trabalhando para o descredito da Igreja e incorrendo nos pecados de superstição. Ponhamos as coisas em pratos limpos: “Res non verba. Esto vir et vir probus”- lhe direi: não precisa de junta médica. Temos na cidade dois médicos inteligentes, competentes e estudiosos e que nos merecem toda a confiança. Arrange com eles um atestado, assinado “pelos dois”, certificando que a sua constituinte, não está sendo vitima de exploração, e que de fato não se alimenta há coisa de quatro meses, que as curas registradas no seu jornal são verídicas e que não são de doentes imaginários ou falsos ou sugestionados e que a filha de Manoel do Retiro Velho é a “humilde e santa Manoelina dos Coqueiros” dou as minhas mãos a palmatoria”. [sic] (A NOITE, 1 de abril de 1931, p. 3).

Entre os que não vestiam batinas o cenário era bastante semelhante, sendo possível encontrar aqueles que acreditavam nos milagres e os que questionavam a santidade de Manoelina. No primeiro grupo, por exemplo, se achava o barbeiro Achim Ribeiro de Souza,

cuja esposa sofria de terríveis dores de dente, havia sido curada graças às benzeções de Manoelina. Um suposto médico juizforano, Dr. Francisco das Chagas Sobreira, foi outro “crente” entrevistado pelo “A Noite”. Na conversa que teve com a equipe do jornal em João Ribeiro, Sobreira afirmou que partiria para Coqueiros com o objetivo de conhecer a “Santa”. Questionado sobre seu posicionamento em relação aos milagres de Manoelina, Sobreira afirmou que tinha um amigo e cliente, “um homem de bons recursos”, chamado Antônio Gonçalves Soares que sofria de Hidropsia. Após verificar o “estado atacado” da doença de seu paciente, sugeriu que sua esposa “preparasse o espírito do marido, afim de que ele pusesse em ordem seus negócios, pois a morte lhe sobreviria, mais dias menos dias”. Ciente da gravidade de sua enfermidade, Antônio ouviu falar dos milagres de Manoelina e então lhe perguntou se era conveniente ir até Coqueiros. Sobreira afirmou que sim, justificando na entrevista “porque afinal, a um doente desenganado nada se deve negar”. Após visitar a casa da Santa, Antônio Gonçalves voltou inteiramente curado da hidropsia, “que o fulminaria, dentro de horas, de dias, de semanas, afinal!”. Diante do ocorrido, o suposto médico passou a acreditar nos milagres atribuídos a Santa Manoelina, “dispondo-se a endereçar a Coqueiros os doentes desenganados, obtendo bons resultados”. (A NOITE, 2 de abril de 1931, p. 3).

Curiosamente havia também os que ficam em “cima do muro”, ou seja, aqueles que acreditavam e não acreditavam nos milagres da “taumaturga”. Esse era o caso do “Chauffeur” do carro número 15 da Praça de Entre Rios. Questionado pela repórter do “A Noite” sobre as proezas da “Santa”, o motorista respondeu que não gostava de se manifestar sobre o assunto. Indagado pelo repórter se não opinava por medo, o homem respondeu que era por precaução pelo que tinha acontecido com Venâncio Rodrigues. Segundo o entrevistado, Venâncio era seu colega e dirigia o carro 122 da Praça de Queluz. Quando os rumores sobre as curas de Manoelina se espalharam, Venâncio partiu para a cidade de João Ribeiro para transportar os passageiros que rumavam em direção a Coqueiros. Ouvindo dizer que a “Santa” se alimentava apenas de um vinho que aparecia misteriosamente no cálice, o motorista do carro 122 se mostrou incrédulo. Certa vez, entrando no quarto de Manoelina para “ver como era aquilo”, foi chamado pela “Santa” para receber a água benta, mas se negou, afirmando que não acreditava em seus milagres e muito menos no vinho misterioso. A camponesa, então, pediu para que ele fosse até sua casa na próxima quarta feira, às 6 horas. Chegado o dia, Manoelina solicitou que o “descrente” procurasse no quarto por qualquer quantidade de vinho. Após verificar e não encontrar a bebida, a jovem lhe deu um cálice vazio e um guardanapo, ordenando que o recipiente fosse colocado sobre uma mesa e coberto com o pano. Após ajoelhar, orar e se levantar, Manoelina pediu para que ele checasse novamente o cálice. Para a

surpresa de Venâncio, o mesmo “transbordava da preciosa bebida!”. Manoelina perguntou se ele acredita agora. O motorista, porém, não conseguia falar. Sem saber onde estava, abriu a porta do quarto e “desatinou” a pular e a gritar: “É Santa! É Santa sim! Manoelina é Santa! E, perdendo-se nos campos, desapareceu até hoje”. (A NOITE, 31 de março de 1931).

A divulgação de histórias como a de Venâncio por veículos de comunicação em massa poderosíssimos como a imprensa e os motoristas, certamente contribuía para reduzir o número de pessoas que duvidavam dos milagres da “Santa de Coqueiros”. No dia 2 de abril de 1931 o “A Noite” reuniu e publicou uma série de narrativas que provavelmente “inculcou” muitos incrédulos:

Lendas e narrativas

Em torno, porém, da “Santa” criaram-se muitas lendas e fazem-se as mais bizarras narrativas.

Vamos fixar aqui alguns aspectos curiosos desse sistema oral, que recolhemos em João Ribeiro, Entre Rios e Coqueiros.

Asseveram as populações desses três lugares:

- que o padre José Maria Fernandes, vigário de S. João de’El- Rey, combateu, do púlpito, com grande veemência, logo que Manoelina apareceu, os “milagres” que a ela o povo atribuía. Certa vez, porém, ao entrar no templo, viu, distintamente, a mão estranha de uma mulher, que lhe acenava, impondo silêncio. Teve medo e calou-se...

- que, em Santiago, uns romeiros entraram numa farmácia e pediram rolhas para os vasilhames que conduziam à “Santa”. O farmacêutico disse-lhes, então, com ar de deboche:

- “Vou fechar a farmácia, porque a “Santa” não receita meus remédios”. Palavras não eram ditas, e, ao abrir nova garrafa de álcool, verificou-se uma explosão, morrendo o boticário e incendiando a botica.

- que José Benedito, residente no arraial da Gloria, distrito de Santa Rita, disse, certa vez, com ares de pilheria: - “Qualquer dia irei buscar a “Santa” na garupa do meu cavalo, afim de casá-la com um tio muito feio, que eu tenho!”

Quando foi montar no animal, horas depois, caiu e foi carregado sem sentidos.

- que Sanico Felício, residente em Santiago, não queria que a mulher fosse ver a “Santa”. Aquilo era bruxaria! A esposa, porém, tanto insistiu, que ele foi com ela.

No caminho, uma das montas perdeu o casco!

- que João Marinho, residente no Arraial do Gil, disse a um conhecido que queria ver a “Santa”: - deixe de ser “besta”: - aquilo é caldo grosso no feijão!

No dia seguinte, morreu sob as rodas de um carro, exatamente quando transportava feijão.

- que, em Sambambaia dos Padres, um individuo, após blasfemar contra a “Santa”, recebeu um tiro na boca, tendo morte instantânea.

- que, nas proximidades do Rio do Peixe, outro individuo disse que iria dar um ponta-pé no ventre da “Santa”.

Horas depois ficara paralítico de uma das pernas!

- que dois indivíduos um preto e um branco, saíram de casa da “Santa”, cada qual conduzindo sai garrafa de agua benta. À pouca distancia, o preto parou e disse: - “vou jogar fora essa porcaria”.

Mal acabava de dizer, o vasilhame estourou-lhe na mão, ferindo-o gravemente.

- que Divio Baiadino, residente em Boa Vista, jogava o “monte”, quando vieram à baila os “milagres” de Manoelina. Divio disse, então: - a besta que eu tenho ali fora, faz mais milagres que ela.

Quando foi montar na “besta milagrosa”, caiu ao solo com a alimária, que morreu!

- que João Mendonça, de São Sebastião do Gil, também caçou da “Santa” e teve tamanha disenteria, que, não podendo curar-se com remédios de farmácia, se viu na necessidade de recorrer à Manoelina.

A “Santa” benzeu-o e ele ficou curado instantaneamente!

Seria enfadonho enumerar, aqui, os episódios, que vão formando entre o povo, e que amanhã hão de pertencer à tradição oral.

O povo é fértil e imaginoso... [sic] (A NOITE, 2 de abril de 1931, p. 1-3).

Para solucionar definitivamente os “mistérios” que envolviam o caso de Manoelina, o “A Noite” resolveu organizar uma “caravana científica” em abril de 1931. Foram convidados para liderar as investigações os “mestres da psiquiatria” Dr. Hermelino Lopes Rodrigues, ex-diretor do Hospital Nacional de Alienados, e o professor Alfredo Bahena, diretor da Faculdade de Medicina da Universidade de Belo Horizonte. Para justificar sua iniciativa, o periódico procurou deixar claro que:

Tem sido de absoluta imparcialidade a atitude da A NOITE em face dos “milagres” atribuídos a Manoelina Maria de Jesus. Não obstante o grande número de espontâneos depoimentos que atestam os benefícios da “Santa de Coqueiros”, temos registrado opiniões sem opinar. Do mesmo modo que acolhemos os que proclamam as “curas”, damos divulgação aos conceitos e críticas dos que duvidam e dos que negam, por isso que, sem endossarmos as opiniões em foco, seja ou não favoráveis a Manoelina, nós nos conservamos, hoje, na mesma posição inicial de simples observadores desses fenômenos ruidosos, que apaixonam todas as classes sociais. E porque as opiniões se entrechoquem, sempre e cada vez mais controvertidas, a A NOITE, com a isenção de sempre, promoveu a prova científica já sabida, entregando, assim, a homens de grande saber a explicação dos fatos.

O que é certo é existir na atuação rumorosa de Manoelina Maria de Jesus algo que justifique a necessidade do esclarecimento que todos esperam da caravana médica que vai submeter a exame metucioso. Colocada, intencionalmente, à margem dos acontecimentos, a A NOITE, sem estimular superstições, nada afirmando nem negando nada, aceitará, encerrando episódio de tamanha repercussão, as conclusões do laudo científico. [sic] (A NOITE, 24 de abril de 1931, p. 1).

A “caravana científica” – sem a presença do professor Alfredo Bahena, que por motivos pessoais não pôde se juntar a comitiva - chegou a João Ribeiro no dia 26 de abril e se dirigiu imediatamente para a casa de Manoelina. No humilde casebre situado em Coqueiros, os “cientistas” interrogaram e examinaram a “Santa” por vários minutos e não apresentaram os resultados para jornal. O Dr. Lopes Rodrigues alegou que seus diagnósticos teriam que passar pela análise de seu mentor, o Dr. Juliano Moreira, antes de serem divulgados. Nos dias seguintes a “caravana” continuou realizando novos interrogatórios e “exames orgânicos” em Manoelina e também nas pessoas que se diziam curadas por ela. O juizforano Carlos Duarte, que sofria de paralisia do lado esquerdo do corpo foi um dos examinados pelo Prof. Lopes Rodrigues, que, utilizando um “aparelho especial”, atestou as melhoras alegadas pelo enfermo.

Figura 4 – Manoelina e os membros da “Caravana Científica”



Fonte – A Noite, 28 de abril de 1931, p. 1.

Em 30 de abril os médicos decidiram suspender as atividades da caravana devido ao estado de saúde de Manoelina. Naquela ocasião, a jovem, que se achava acamada por conta de uma febre alta, não se alimentava e recusava os medicamentos prescritos pelos médicos. “Moribunda”, dizia que os anjos informaram-na que sua missão na terra havia terminado e que ela, juntamente com seu irmão de três anos, descansaria em breve. Questionado pela equipe do “A noite” sobre a moléstia da jovem, o Dr. Hermelino Lopez Rodrigues afirmou que seu estado era delicado, tratando-se provavelmente de uma “pneumonia dupla”. Para o professor, Manoelina estava “sendo vítima da ignorância de sua família”. Seu reestabelecimento seria possível “se a forçassem a aceitar os recursos da ciencia. Ela, porém, os recusa e sua família aprova sua atitude”. (A NOITE, 4 de maio de 1931, p. 4).

Durante o período em que Manoelina permaneceu enferma, o número de romeiros se intensificou. Pessoas de todos os lugares do Brasil, principalmente do interior de São Paulo e do Rio de Janeiro, continuavam desembarcando em João Ribeiro com destino a Coqueiros. O “A Noite” também prosseguiu com sua cobertura sobre o caso, divulgando boletins diários sobre o estado de saúde da “Santa” e narrando os inúmeros milagres realizados por ela em seu leito. Cegos que recuperaram completamente a visão, paralíticos que voltaram a andar e mudos que passaram a falar, foram uma constante nas primeiras páginas.

Figura 5: Romeiros em torno da casa de Manoelina



Fonte – A Noite, 4 de maio de 1931, p. 1

Conforme os milagres de Manoelina aumentavam, as tiragens do “A Noite” seguiam a mesma proporção. Segundo dados divulgados na edição de oito de maio de 1931, no dia primeiro de abril foram impressos 124.000 exemplares. Já no dia 30, quando o suspense pairava sobre os diagnósticos dos médicos encarregados de examinar a “taumaturga”, esse número ultrapassou a marca de 214.000. O jornal atribuía o “boom” de “crentes” e de leitores justamente à nomeação da “caravana científica”:

A romaria toma proporções assustadoras

Os trens da Central despejam, agora, em João Ribeiro, verdadeiras multidões. Os próprios moradores da localidade asseveram que nunca viram tamanha afluência de povo. E todos creem que o fato se explica pela nomeação da junta de cientistas, feita pela A NOITE.

Hoje desembarcaram, aqui, cerca de novecentas pessoas, e Manoelina atendeu a quase outras tantas, vindas de outros lugares. [sic] (A NOITE, 08 de maio de 1931, p. 1).

Os membros do “Syndicato Médico” do Rio de Janeiro concordaram com as conclusões do periódico sobre os possíveis impactos causados pelos trabalhos dos médicos que lideraram a “caravana” em Coqueiros. Ainda na primeira quinzena de maio de 1931, o Dr. Juliano Moreira recebeu uma carta da comissão do Sindicato pedindo para que ele desmentisse a associação de seu nome ao inquérito realizado por seu discípulo, o Dr. Lopes Rodrigues. A resposta de Moreira, publicada na íntegra pelo “A Noite” em 13 de maio de 1931, sugere que uma das preocupações dos esculápios do Rio de Janeiro era justamente a

intensificação de romeiros em Coqueiros desencadeada pelo início das atividades da junta médica:

O Vespertino A NOITE, diante das narrativas de um seu correspondente, lembrou-se de convidar um grupo de médicos do Rio de Janeiro a irem observar a Manoelina. Sendo a primeira vez que no Brasil um jornalista se lembra de entregar a médicos o estudo de casos por muita gente considerados sobrenaturais, era digno de ponderação o convite. Nos países mais adiantados do mundo, Alemanha, França, Bélgica, etc., Academias e Sociedades sabias não tem negligenciado o exame de casos análogos. Ainda ultimamente o de Thereza Neumann deu lugar, na Alemanha, não só ao aparecimento de uma vasta literatura como ainda psychiatras de valor como o prof. Ewald, não se desdenharam, de irem observá-la. De uma recentíssima monografia de nosso egrégio patricio o Dr. Silva Mello, intitulada: “O estranho caso de Tereza Neumann”, vê se o grande interesse científico que ele envolve e despertou nos meios europeus, não só entre theologos, como ainda entre médicos.

Fossem ricas nossas sociedades médicas, não trepidaria eu em propor fosses estudados os casos análogos aos de Manoelina “in-loco” e depois em clinicas especiais por entrevistas de neurologos e psychiatras. Tão dignos como eles de acurada observação são também os meios em que vivem como ainda as multidões adventícias que só acotovelam em derredor; as variantes de sugestibilidade, a duração das crenças resultantes das gentes das várias camadas sociais, etc.

Pensando assim e não me sendo possível deslocar-me daqui, lembrei ao redator do vespertino que me transmitiu o convite para ir a Coqueiros, que muito fácil seria convidar o professor de Psychiatria da Faculdade medica de Belo Horizonte, especialista com tirocínio no hospital daqui e de lá, para ir até o lugar em questão acompanhado de uma entrevista da mesma reputada Faculdade, a fazer um primeiro exame que seria continuado na mesma capital de Minas, se a tanto se prestasse a principal observada. Haveria outro meio mais christão de levar assistência médica e social a pobre paciente de Coqueiros!!

Com tais intuitos foi convidado o professor Lopes Rodrigues e nesta qualidade lá foi em companhia do professor Teixeira, já que não foi possível levar o professor Balena. **Deste alvitre posso garantir não resultou o aumento dos romeiros àquele sertão porque sei de muitos doentes que adiaram viagens projetadas aguardando o parecer dos médicos que lá fora ou por docilidade dos conselhos suasórios dos seus respectivos médicos.** Como no caso do profeta da Gávea e outros congêneres a exaltação da credence popular passaria como passam os eclipses e até outros phenômenos cósmicos mais graves,

Tranquelize-se, pois, meu bondoso colega Jayme Poggi. **Temos bem mais duradouros males a cuidar! Para os análogos aos de Manoelina melhor é educarmos as massas populares. É um bom conselho da bem orientada hygiene psychica.** [sic] (A NOITE, 13 de maio de 1931, p. 3. Grifo nosso).

O “súbito e inesperado” restabelecimento de Manoelina no início do mês de maio causou uma grande sensação, “estimulando superstições” e provocando as mais variadas conjecturas. Para a população, a missão de Manoelina não teria terminado e sua recuperação era o resultado das orações de incontáveis homens e mulheres, de todas as classes e credos. Os milhares de enfermos, que antes se contentavam com a água benzida pela camponesa, passaram a recolher “reliquias” da casa da “Santa”, depredando as cercas e as paredes de barro.

Figura 6: Manoelina, recuperada, continua suas bênçãos.



Fonte – A Noite, 11 de maio de 1931, p. 1

A euforia, no entanto, durou pouco tempo. No dia 8 de junho de 1931, quando o repórter do “A Noite” se preparava para iniciar mais uma de suas matérias sobre a “Santa de Coqueiros”, foi repreendido por alguns policiais que montavam guarda na residência de Manoelina e informado de que ela estava “expressamente proibida de continuar a dar ‘bênçãos’”. Visando se livrar da intervenção policial, a jovem se transferiu, juntamente com a família, para Dom Silvério. Chegou àquele distrito no dia 11 com a pretensão de iniciar a nova etapa de sua missão já no dia seguinte. Por lá foi ovacionada por uma multidão que a aguardava ansiosamente. (A NOITE, 11 de junho de 1931, p. 2).

Eis que no dia 11 de junho Manoelina foi surpreendida em Dom Silvério pelo major Mello Franco e levada para o Instituto Raul Soares em Belo Horizonte. As ordens da internação teriam partido do próprio Secretário do Interior, que alegava que Manoelina deveria tratar “convincentemente” da sua saúde, “seriamente combalida”. A medida também tinha como objetivo evitar que a casa da “Santa” continuasse “assediada por grande multidão de pessoas atacadas de todas as moléstias, bem como de indivíduos sem fé, que ali iam explorar a credulidade dos romeiros”. (A NOITE, 12 de junho de 1931, p. 2).

A “internação” de Manoelina gerou protestos. De acordo com uma reportagem do “A Noite”, o major Mello Franco “se viu em palpos de aranha” para conseguir escoltar a “Santa”. Alguns romeiros falaram até em assassiná-lo. Uma das críticas mais duras partiu do periódico responsável por divulgar os “milagres de Manoelina” desde o início de sua trajetória como “Santa”. No dia 12 de junho, sob o título “A ‘Santa’ de Coqueiros. Manoelina foi levada presa

para Belo Horizonte e internada, ali, num manicômio!”, a redação de a “A Noite” mostrou toda a sua indignação com a “violência inútil da polícia de Minas”:

É verdadeiramente estranhável e lamentável a atitude que acaba de tomar a polícia de Minas, a respeito de Manoelina Maria de Jesus. As muitas dezenas de milhares de pessoas, que, dominadas pela fé e pela esperança, foram até Coqueiros, gente proveniente não apenas de Minas como de vários Estados próximos e desta capital, puderam constatar e estão em condições insuspeitas de testemunhar que a pobre camponesa é uma criatura inofensiva e que as “curas” que realizava o foram em tais condições de desinteresse, de abnegação e de humanitarismo que ninguém, mesmo entre os que mais se encarniçaram em persegui-la, pode incriminá-la de um deslize. Numerosos médicos, entre eles dois professores, dos mais distintos, da Universidade de Belo Horizonte, os Drs. Lopes Rodrigues e Mello Teixeira, que também foram a Coqueiros, ali verificaram, em exames detidos e prolongados, que Manoelina não era nenhuma louca. O médico local, Dr. José Cunha, que a conhece há muitos anos, o mesmo atestou.

Por que, pois, essa violência, perfeitamente dispensável, de meter Manoelina num manicômio.

Ainda mais: a própria polícia mineira, pelo delegado de Entre Rios, teve oportunidade de verificar, durante três meses, que Manoelina não recebia dinheiro.

A humilde camponesa repetidamente declarou que nada recebia nem podia receber e, realmente, ela, como as demais pessoas de sua família, se recusavam terminantemente a receber qualquer importância.

Também por esse lado, e exatamente porque não havia exploração da credulidade pública, a polícia de Minas não pode justificar seu ato de violência.

O chefe dos serviços sanitários de Minas, em declarações públicas e reiteradas, a um jornal de Belo Horizonte, e num telegrama enviado ao Sindicato Medico desta capital, afirmou que o “caso de Manoelina” estava fora das suas atribuições, que nele não podia intervir, porque “Manoelina ‘não receitava, ‘não cobrava dinheiro’ dos que a procuravam e, portanto, ‘não se tratava do exercício ilegal da medicina’”.

Esta declaração tem pouco mais de quinze dias. Desde então, Manoelina, como todos sabem, em nada mudou. Ao contrário, pretendeu até submeter-se com humildade e resignação aos preceitos da religião. Mão a deixaram em paz. E, então, depois de ver invadida a sua pobre cabana pelos agentes da autoridade, viu-se dali expulsa, obrigada a buscar nova morada, agora em Brumadinho, como ontem noticiávamos, a fim de poder atender, em paz e tranquilidade, aos sofrendores que a procuravam na esperança de um benefício.

Por tudo isto se vê que a internação de Manoelina num manicômio de Belo Horizonte é um ato que a polícia de Minas não pode justificar. É uma violência inútil. Se a recolhessem a um estabelecimento religioso ou de ensino, ainda se poderia tolerar tal providencia, embora não deixasse ela de ser, da mesma forma, um atentado a liberdade individual e a liberdade de pensamento da pobre camponesa. A um manicômio, como foi feito, é um ato arbitrário, um tão grande excesso de autoridade, que contra ele, estamos certos, se vão levantar os mais legítimos protestos. [sic] (A NOITE, 12 de junho de 1931, p. 2).

O professor Lopes Rodrigues, que acompanhava o caso de perto, também se manifestou sobre a reclusão da santa. Para ele, a internação de Manoelina no Instituto Raul Soares era incoerente “porque este manicômio se destina exclusivamente a loucos declarados, e Manoelina não é louca e sim uma infeliz débil mental”. (A NOITE, 13 de junho de 1931, p. 2). Chocado com “a arbitrariedade da polícia de Minas”, o Dr. Arthur Nunes da Silva,

professor da Faculdade de Direito de Niterói, colocou “à disposição de Manoelina os seus serviços profissionais”:

À ilustrada redação da A NOITE – Tenho o prazer de felicitar essa redação pelo seu artigo de ontem, verberando o procedimento da policia de Minas pela traiçoeira prisão da camponesa Manoelina e, como não sei qual o distinto colega que requereu em seu favor uma ordem de “habeas-corporus” em Bello Horizonte, rogo a gentileza de oferecer, por intermédio de vosso representante, os meus serviços profissionais gratuitos no caso que o recurso venha ao Supremo Tribunal, onde as despesas judiciais correrão por minha conta.

Sempre com apreço e consideração e com meus agradecimentos, sou seu constante leitor; professor Arthur Nunes da Silva. Residência: avenida Paulo Frontin n. 257. – Rio. [sic] (A NOITE, 15 de junho de 1931, p. 3)

Antes mesmo do “habeas-corporus” impetrado pelo advogado Dr. Carlos Corrêa ter sido julgado pelo Superior Tribunal de Belo Horizonte, Manoelina Maria de Jesus foi posta em liberdade no dia 16 de junho. Na edição do dia seguinte, o “A Noite” aproveitou para parabenizar “o povo” de Minas Gerais e do Rio de Janeiro pela mobilização em favor da “Santa”. De acordo com o jornal, a liberdade de Manoelina era “uma vitória da opinião pública e da lei, pois a lei, pelos íntegros magistrados mineiros, seria restabelecida em todo o seu império e protegeria Manoelina como se fazia mister”. (A NOITE, 17 de junho de 1931, p. 2).

Livre do manicômio e da polícia, a jovem camponesa retornou para Dom Silvério. Naquele distrito, a “afluência” deromeiros continuou a todo vapor. A água milagrosa fornecida pela Santa alcançou localidades cada vez mais distantes. Em 20 de junho de 1931 uma “sensacional reportagem” publicada pelo vespertino “O Estado” discorria sobre os casos da senhora Felicidade Portela e do menino Lindomar Alves - ambos do sul do país - curados pelo liquido benzido. (A NOITE, 20 de junho de 1931). “Crentes” de diversas cidades diziam enxergar o rosto de Manoelina nas garrafas. No dia 21 de junho de 1931 o boato de que a imagem da “Santa de Coqueiros” teria aparecido dentro da garrafa de água benta em uma casa situada na “rua do Redemptor, próximo à Cathedral”, causou um reboliço na região central de Juiz de Fora. Diversas pessoas se dirigiram até a casa do “Chauffeur” Pedro Barbosa para verificar o “aparecimento do extranho fenômeno”. (A NOITE, 22 de junho de 1931, p. 1).

Embora continuasse requisitada por um número considerável de enfermos, Manoelina foi perdendo visibilidade nas páginas dos jornais com o passar do tempo. Em março de 1932 o “A Noite” procurou investigar como vivia “Maria de Jesus”, em Dom Silvério. O próprio periódico afirmou que a “camponesa humilde e rústica que atraiu a um lugarejo bucólico e escondido dezenas de milhares de almas em supplicio, não fora mais lembrada pela imprensa.

Depois de um longo período de extraordinária evidência, cairá no esquecimento”. (A NOITE, 28 de março de 1932, p. 1).

Mas é bem verdade que a “Santa de Coqueiros” “empolgou profundamente o espírito público”. Os periódicos, juntamente com aqueles classificados pela imprensa como “a alma ingênua do povo”, trataram de descobrir a cada dia um novo “Santo”. Um deles, que atuava “num recanto destas Alterosas” era o nosso já conhecido Francisco Marcio de Paula, cuja trajetória também foi noticiada pelo “A Noite” em sua edição do dia 19 de outubro de 1932.

Em 1941, “O Jornal”, um periódico que circulava no Rio de Janeiro, trouxe uma pequena nota afirmando que no distrito mineiro de Casa Branca, localizado a quatro quilômetros da antiga Queluz, havia surgido uma “sucessora de Manoelina de Coqueiros”. A “iluminada”, que se chamava Castorina, estava atraindo para a região uma verdadeira multidão. Ainda segundo os informantes do “O Jornal”, em pouco tempo a fama de Castorina seria “muito maior do que a de Manoelina”. (O JORNAL, 15 de janeiro de 1941, p. 6).

Já em 1947 as curas supostamente realizadas pelo Padre Antônio Pinto, também conhecido como o “Vigário de Urucania”, despertou mais uma vez a atenção da população, dos jornais, dos rádios e até mesmo dos cinemas, que exibiam uma quantidade impressionante de pessoas portadoras das mais variadas enfermidades, incluindo surdos, cegos e paralíticos, que se dirigiam até Urucania em busca dos milagres do padre.

Em meio a um ambiente de excitação criado em torno do “Vigário de Urucania”, os articulistas do periódico carioca “Tribuna Popular” procuraram fugir daquilo que classificaram como “manchetes sensacionalistas”, cujo objetivo era desviar “o interesse e a preocupação de certas camadas populares pelos seus verdadeiros problemas”. Nesse sentido, colocaram-se a disposição para “restabelecer a verdade científica sobre tais fenômenos que surgem no Brasil e em outros países em que o nível intelectual da população ainda é baixo”.

Sob o título “A psicoterapia corresponde em ciência, aos ‘milagres’ dos ‘santos’”, a “Tribuna Popular” trouxe, durante todo o mês de setembro de 1947, uma série de entrevistas “com os mais notáveis cientistas brasileiros”. O objetivo dos textos, de acordo com o periódico, era iluminar o caso dos santos e “elevá-lo a um plano superior, acima de interesses subalternos e muitas vezes inconfessáveis”. (TRIBUNA POPULAR, 26 de setembro de 1947, p. 1).

O primeiro a opinar sobre o “sacerdote de Urucania” foi o professor Nobre de Melo, livre-docente de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade do Brasil e Psiquiatra do Serviço nacional de Doenças Mentais. Para Mello, a atuação irresponsável, exploradora e sensacionalista da imprensa diante do surgimento de fenômenos como o do Padre Antônio

Ribeiro podiam acarretar em consequências funestas, uma vez que contribuía para um acúmulo de enfermos, quase todos desprovidos de recursos materiais, em uma pequena localidade:

A quase totalidade dos romeiros pertence às camadas mais pobres da população, desprovidos, portanto, de recursos. Só a custa de enorme sacrifícios conseguem transportar-se para o lugar em que reside o “santo” que está fazendo milagres. Lá vão sofrer toda sorte de provações que agravarão seu estado patológico. Uma decepção pode acarretar consequências muito serias. Inclusive a morte. (TRIBUNA POPULAR, 26 de setembro de 1947, p. 2).

Ainda de acordo com Nobre de Melo, era necessário impedir a exploração desses fatos que a “ciência conhece e explica, mas que aos olhos dos leigos menos instruídos, parecem sobrenaturais e impressionam grandes setores da população”. Na sua interpretação, as “doenças funcionais” que geralmente se desenvolvem sem causar lesões orgânicas – aquelas que eram curadas pelos “santos” e interpretadas pelo senso comum como “milagres” – podiam “ser removidas mediante a psicoterapia, cujo princípio fundamental reside na confiança que o enfermo deposita no seu curador”. (TRIBUNA POPULAR, 26 de setembro de 1947, p. 2).

Por fim, Nobre de Melo procurou discorrer de maneira geral sobre o longo “cortejo” dos taumaturgos, santos e milagreiros que havia se tornado o “assunto predileto da imprensa sensacionalista” nas últimas décadas. Para tanto, utilizou-se do exemplo de Manoelina:

Quero lembrar a “Santa Manoelina de Coqueiros”, infeliz demente que foi alvo de enorme exploração por parte de vários jornais, muito especialmente “A Noite”. Após terem sido desmascarados seus tão divulgados “milagres” foi ela recolhida ao Instituto Raul Soares, de Belo Horizonte, estabelecimento especializado no tratamento de doenças mentais. Mais tarde tendo alta, casou-se com um soldado de polícia e é atualmente mãe de vários filhos, vivendo recatadamente, totalmente esquecida de seus supostos milagres. Tratava-se de uma enferma, que foi curada. Mas os que tanta sensação criaram em torno dela, continuam à procura de motivos para a mesma exploração. (TRIBUNA POPULAR, 26 de setembro de 1947, p. 1)

Na edição do dia 23 de setembro de 1947, o convidado foi o professor Artur Ramos, então catedrático de Antropologia da Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil, e, segundo a “Tribuna”, “a maior autoridade brasileira em africanologia e etnografia religiosa”.

Em consonância com as considerações do professor Nobre de Melo, Artur Ramos sublinhou que, embora fosse necessária uma “verificação objetiva dos fenômenos” para discorrer com precisão sobre os fatos ocorridos em Rio Casca, alguns casos análogos surgidos em outras épocas e em outros lugares lhe permitia enquadrar o caso do padre Antônio Pinto

numa série de curas sugestivas e místicas “dentro do velho conceito de Charcot de ‘La foi qui guérit’”. Em outros termos, frisou que indivíduos como o “Vigário de Urucania” curavam apenas as doenças curáveis, “isto é, aquelas que podem ser removidas pelos processos sugestivos, uma vez restabelecido o ‘rapport’ entre o agente e o paciente. Tudo perfeitamente explicável dentro das leis científicas que regem o mundo psíquico”. (TRIBUNA POPULAR, 23 de setembro de 1947, p. 1).

Ainda conforme Ramos, as “leis científicas do mundo psíquico” eram capazes de explicar até mesmo as curas de doenças “orgânicas” mais severas, consideradas incuráveis, “como paralisias, cegueiras, etc., até as úlceras e outros males objetivos”. Entretanto, era necessário “separar o que é realmente funcional do que é orgânico”, já que os ambientes de sugestibilidade criavam coisas que não existiam. Como exemplo, Ramos destacou a reportagem de outro jornal que teria afirmado que uma “cega de nascença”, após ter sido milagrosamente curada pelo padre, conseguiu distinguir a cor da gravata do repórter que a entrevistou:

Por ai se vê que não podia tratar-se de uma cegueira de nascença, pela simples razão que o cego de nascença não pode ter a representação sensorial da cor, que é uma função do órgão visual. A representação do mundo é tátil, e só lentamente, com a aprendizagem, é que o cego “que nunca viu” irá distinguindo e enumerando formas e cores. No caso do “milagre”, tratar-se-ia de uma cegueira psicogena, “curável”. [sic] (TRIBUNA POPULAR, 23 de setembro de 1947, p. 2)

Sobre a figura do Padre Antônio Ribeiro, Artur Ramos destacou que este não era o principal responsável pelo ambiente “místico” e “supersticioso” que se formou a seu redor. Para ele, o fenômeno de Rio Casca era “a reprodução, pura e simples, de uma multidão de casos análogos que brotam da fé mística, da superstição, da ignorância, em suma, das profundezas do irracional”.

Concluindo a entrevista concedida à Tribuna Popular, o catedrático de Antropologia da Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil apresentou uma observação de caráter sociológico para explicar os casos de “curas místicas”, como as realizadas pela “Santa de Coqueiros” e pelo “Vigário de Urucania”. Segundo ele, esses fenômenos, por resultarem da fome, da ignorância, da superstição e do logro, se manifestavam, sobretudo, em “períodos de desajustamentos”. Em suas palavras:

Houve um tempo em que esses fanáticos e crentes se reuniam em epidemias mentais nos sertões brasileiros. Hoje o fenômeno se passa às portas da capital da República e sacode a população num frêmito de superstição. Isso é bem um indicio de que os nossos problemas atingiram a um ponto crítico. Uma população doente, desajustada, faminta, maltratada, cansada, desiludida. Caldo de cultura para as ideias fantásticas

que são alimentadas até por aqueles que deviam orientá-la e cuidar de seus problemas. Capítulo de uma “sociologia das calamidades” de Sorokin. Rio Casca, Urucania, programas de rádios e notícias sensacionalistas sobre o fenômeno, populações que migram para o local das “curas”, que é tudo isso senão um exemplo, um pobre e triste exemplo do “homem e sociedade em calamidade?”. [sic] (TRIBUNA POPULAR, 26 de setembro de 1947, p. 2)

Divergindo da proposta adotada pela “Tribuna Popular”, para a “Revista da Semana” em sua edição de 1948 não era necessário recorrer às explicações complexas dos especialistas, “gente superior e sofisticada” que atribuía os milagres dos iluminados a uma questão de “sugestão coletiva”, nem tampouco à crença do povo, que, confiante na bondade divina, estava sempre em busca de proteção e ansiosos por milagres, para compreender o “sucesso dos santos surgidos no Brasil”. Na concepção de seus editores, tudo não passava, conforme alertava o título da matéria, de uma “questão de moda”. (REVISTA DA SEMANA, 1948, edição 00030, p. 32).

No dia 14 de fevereiro de 1960, depois de uma prolongada enfermidade, “durante a qual se recusou a tomar alimentos e medicamentos”, Manoelina Maria de Jesus faleceu em Crucilândia (MG) aos 45 anos de idade. Seu enterro reuniu cerca de duas mil pessoas que “fizeram uso da palavra” para agradecer seus “‘milagres’ e ‘curas’”. (CORREIO DA MANHÃ, 19 de março de 1960, p. 1).

1.4. ONDE OS CAMINHOS SE CRUZAM E AS PEÇAS SE ENCAIXAM: A SANTA DE COQUEIROS E O SANTO DO POÇO RICO.

É hora de voltarmos de nossa pequena viagem, em um “auto-caminhão” repleto de “romeiros”, partiremos de Coqueiros com destino à Juiz de Fora. Embora o cenário tenha se complicado por lá, Francisco Marcio de Paula nos aguarda ansiosamente em sua residência para revelar o desfecho de sua história.

As reportagens que vimos anteriormente no “Diário Mercantil” que descreviam os “milagres” de Francisco não foram responsáveis por divulgá-los apenas entre aqueles que acreditavam e buscavam por seus préstimos. Chegando ao conhecimento da polícia que no bairro do Poço Rico “um menor orphão de pae e mae”, estava atraindo “a curiosidade pública, anunciando ter feito curas assombrosas”, o delegado João Valladão determinou que fossem tomadas as providencias necessárias, instaurando um Inquérito para colher as declarações de Francisco e de seu primo Cesário Marcondes. Valladão achou também conveniente realizar um “exame de sanidade” “na pessoa do mencionado menor”, nomeando como peritos os

médicos Simeão de Faria e Joaquim Geraldo de Assis. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 2).

Em 7 de outubro de 1932, às 13 horas da tarde, Francisco foi submetido ao exame solicitado pelo delegado, nele, os peritos atestaram que o “santinho” era um “débil mental, com manifestações paranoicas, mania religiosa e de perseguição, apresentando sinais clínicos de uma fraqueza pulmonar incipiente, pelo que convém a sua reclusão em um estabelecimento apropriado”. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 9).

No mesmo dia em que o diagnóstico foi revelado, o delegado resolveu finalizar o Inquérito e encaminhá-lo ao Juiz de Direito da Primeira Vara de Juiz de Fora. Na conclusão do documento, Valladão fez questão de sublinhar que Francisco Marcio de Paula era um menor abandonado e que Cesário Marcondes, detentor provisório de sua guarda, o “explorava, consciente ou inconscientemente”, algo que o tornava incapaz de cuidar do menino por não compreender sua “triste situação” mental. Desta forma, impunha-se a necessidade de uma medida de proteção ao “infeliz”, pois só assim poderia ele receber o tratamento médico de que tanto necessitava. Para as autoridades, a reclusão de Francisco em uma instituição da cidade também era essencial para afastá-lo da aglomeração dos “crentes”, vindo de todas as partes. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 10).

Após a realização do exame, o “Diário Mercantil” publicou um longo texto mostrando sua insatisfação com as conclusões dos médicos Simeão de Faria e Joaquim Geraldo de Assis que constataram a “debilidade mental” de Francisco. Inicialmente a reportagem buscou explicar os motivos que levaram o periódico a cobrir com tantos detalhes o caso do “Santo do Poço Rico”. De acordo com o “Diário”, em diversos países do mundo estavam aparecendo alguns “santos improvisados”, indivíduos extremamente venerados pelo povo graças às “curas miraculosas” que lhes eram atribuídas. Ainda na década de 1930, inúmeros jornais como o “New York Herald”, o “Diário de Lisboa” e o “A Noite”, este último um dos “vespertinos de maior tiragem do Brasil”, haviam publicado extensas reportagens sobre a atuação desses indivíduos. Como a missão da imprensa era informar o público, era justo que os periódicos não se calassem diante “de um fato sensacional” como o de Francisco, “que obrigou a Companhia Mineira de Eletricidade a duplicar o número de bondes na linha do Poço Rico”. Ainda conforme a matéria, o que o “Diário Mercantil” fez foi justamente o que fizeram o “New York Herald”, o “Diário de Lisboa”, “A Noite” e tantos outros jornais: descrever o “santo” e a sua residência, recolher “impressões do momento e do ambiente” e, “a fruto da curiosidade”, ouvir diversas pessoas que se diziam curadas pelos tratamentos de Francisco.

Tanto que procurou sempre empregar entre aspas algumas palavras, como “santo”, “milagre”, “cura”, “iluminado” e etc., significando que a elas era dado um tom irônico, de relativização.

Sobre as pessoas que frequentavam a casa do “Santo do Poço Rico”, a reportagem afirmou que estas eram movidas pelo “espírito da curiosidade”. Já Francisco, era apenas uma “infeliz criança ignorante”, produzida pelo meio supersticioso em que vivia. Retornando a discussão para o surgimento dos “santos” em diversos países do Globo e buscando questionar o resultado do exame de sanidade realizado em Francisco no dia anterior, o articulista procurou destacar que os “predestinados” estavam sendo “submetidos a numerosas juntas de psiquiatras”. A própria Manuelina de Coqueiros, de quem “O santo do Poço Rico” se dizia enviado, havia sido objeto de estudo de uma “brilhante” monografia confeccionada pelo Dr. Silvério Mello. E que mesmo após o Dr. Silvério, um médico especialista do Rio de Janeiro, passar um longo tempo em Coqueiros investigando minuciosamente o caso de Manuelina, este não chegou a uma “conclusão definitiva sobre a natureza da moléstia, ou sobre se tratava ou não de uma debilidade mental”. Diante desse fato, como poderia então, os peritos Simião de Faria e Joaquim Geraldo de Assis, “após uma ligeira conversa com Francisco”, concluir precocemente que o menor era um paranoico?

Na opinião do “Diário”, os “santos” podiam não ser, de fato, “indivíduos normais”, mas eram, acima de tudo, “reflexos do meio ignorante e supersticioso” em que viviam e eram criados. Desta forma, seus articulistas não acreditavam que Francisco Marcio de Paula, “uma criança de 16 anos, com organismo ainda em formação”, era um paranoico. Talvez se tratasse apenas de um menor “explorado por uma quadrilha de espertalhões, cumprindo a polícia abrir inquérito para complementar a acertada providencia de o ter enviado ao juiz de menores”. (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de outubro de 1932, p. 4).

Diante da possibilidade de internação de Francisco Marcio de Paula, a população juizforana também reagiu imediatamente. No dia 13 de outubro de 1932 cerca de 290 pessoas assinaram um documento endereçado ao Juiz da Primeira Vara pedindo que Francisco continuasse realizando seus milagres e permanecesse morando com seu primo Cesário Marcondes:

O abaixo assignados confiantes no espirito de justiça de V. S vem expor o seguinte:
 - Conforme é já sabido de acordo com a indicação fornecida pelo sr. Dr. Delegado de Polícia, V.S determinou que o menor Francisco Marcio de Paula que vem obtendo curas inegáveis e reconhecidas por todos que vem frequentando a sua casa, fosse internado num asylo. Entretanto desejosos todos da não internação do referido menor viemos todos a presença de V. S solicitar permissão para que Francisco Marcio de Paula fique residindo com seu parente com que vem morando há quase dois meses, curando os pobres coitados que não dispõem de recursos para

recorrerem a sciencia medica, ou mesmo aqueles que já trataram pela sciencia e nada conseguiram.
 Confiante no espirito justiceiro de V. S
 Pedem e Esperam
 Deferimento
 Juiz de Fora, 13 de outubro de 1932. [sic] (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 16).

Em cinco de novembro de 1932, o Juiz A. Martins finalizou o inquérito ordenando que a peça fosse arquivada. Atendendo parcialmente os pedidos daqueles que participaram do abaixo-assinado, o magistrado confiou a guarda de Francisco Marcio de Paula a seu primo Cesário Marcondes “com recomendação de zelar pela sua saúde e educação e proibição de especular-se com a credice popular que pretende transformá-lo em milagreiro”. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 23).

Como pudemos perceber, as histórias de Francisco Marcio de Paula e Manoelina Maria de Jesus possuem muitos pontos em comum, ambos eram negros, pobres e analfabetos, foram “beatificados” pela população, tiveram seus milagres divulgados pela grande imprensa, foram diagnosticados pelos médicos como “débeis mentais” e acabaram perseguidos pelas autoridades por conta de suas práticas de cura.

Quando nos deparamos com o caso do “Santo do Poço Rico” ficamos surpresos e eufóricos com sua possível excepcionalidade. Embora a trajetória daquele garoto que conquistou parte da população juizforana fosse repleta de aspectos interessantes, como o número elevado de enfermos que buscaram por seus préstimos e a possibilidade de explorar o discurso médico em relação às manifestações culturais das classes menos favorecidas, o que nos chamou atenção em um primeiro momento foi o posicionamento que o “Diário Mercantil” adotou em relação à sua atuação. Pouco tempo antes de encontramos o santinho nas páginas do periódico, havíamos confeccionado uma dissertação de mestrado onde procuramos discutir justamente a constituição do campo da medicina acadêmica em Juiz de Fora, sua penetração social e as tensões entre o paradigma científico e as práticas alternativas de cura que conformavam o imaginário coletivo da cidade nos primeiros decênios do século XX. A análise dos jornais que circulavam no município naquele período evidenciou que uma parte significativa da imprensa local - principalmente o Diário Mercantil - serviu como um instrumento de divulgação do discurso médico-higienista, lançando mão de estratégias discursivas e coercitivas que combatiam e estigmatizavam os curadores e seus “clientes”.

Desconhecíamos por completo as proezas da “Santa de Coqueiros”. No entanto, conforme avançamos na leitura das fontes disponíveis sobre o caso de Francisco, percebemos que Manoelina era uma peça fundamental de nosso quebra-cabeça. O fato de seu nome

aparecer com destaque nos títulos das reportagens sobre “O Santo do Poço Rico” indicou que ela seria indispensável para a realização de nossas análises. Tivemos, então, a necessidade e a obrigação de investigar os pormenores da vida da Santa. Não foi preciso muito esforço para percebermos as similitudes entre os dois casos e que o “sucesso” de Francisco em 1932 foi, na verdade, o desdobramento de um fenômeno muito mais amplo que se iniciou em Coqueiros no ano anterior e que não viria a se encerrar em Juiz de Fora.

Os textos antes contraditórios publicados pelo “Diário Mercantil” em outubro de 1932 foram se tornando inteligíveis na medida em que aprofundamos nos trabalhos realizados pela equipe do “A Noite” em Coqueiros. A inspiração do articulista do “Diário” em relação às reportagens produzidas por seus colegas do Rio de Janeiro - confessado por ele na ocasião em que contestou o diagnóstico do exame de sanidade de Francisco - deu contornos mais nítidos às diversas semelhanças entre as duas séries de reportagens, como a ênfase na movimentação de romeiros, as descrições dos milagres, as entrevistas com aqueles que se diziam curados pelos “Santos” e a suposta imparcialidade diante dos “estranhos fenômenos”.

É indiscutível que as reportagens sobre Manoelina e Francisco – e também as outras sobre os demais santos que surgiram no Brasil após a repercussão do caso da “Santa de Coqueiros” - tinham como objetivo vender exemplares. Como vimos, as tiragens do “A Noite” aumentaram quase 100% no período em que a “Santa de Coqueiros” esteve no auge, principalmente depois do suspense criado em torno dos diagnósticos da “caravana científica”. No caso específico do “Santo do Poço Rico”, obviamente a redação do “Diário Mercantil” pegou carona na empreitada bem sucedida do jornal do Rio e seguindo uma “formula pronta”, fez de Francisco uma ótima oportunidade de aumentar seus lucros. Entretanto, o interessante é que os pontos em comum nas reportagens publicadas pelos dois periódicos são capazes de desnudar uma característica da imprensa que extrapola, de certo modo, a questão econômica.

Ainda nesse capítulo pode-se observar como João do Rio desempenhou um papel importante ao introduzir no Brasil um novo modo de se fazer jornalismo. Suas crônicas, pautadas na “novidade” de imergir no universo das manifestações culturais das classes subalternas para a coleta de seus dados, atingiram um sucesso imediato e serviram de referência para inúmeras reportagens posteriores. A série “Inquérito Sensacional” publicada pelo Jornal do Comércio e assinada por “Xisto” em 1906, isto é, apenas dois anos após os textos que deram origem a “As religiões do Rio”, dada a sua semelhança, tanto estilística como ideológica, é um exemplo significativo dessa influência.

Em texto intitulado *Jornalismo: toda notícia que couber, a gente pública*, Robert Darnton, ao discorrer sobre sua experiência como jornalista no “The New York Times”, traz algumas questões interessantes que nos ajudam a entender um pouco mais sobre os bastidores dos articulistas em suas salas de redação.

De acordo com Darnton, como em todos os outros ofícios “o jornalismo tem sua mitologia própria. [...] Os repórteres sentem uma obrigação de ‘se medirem’ com os padrões estabelecidos no passado, embora saibam que devem parecer pequenos ao lado de seus míticos titãs”. (DARTON, 2010, p. 98). Sobre a padronização das notícias, ou “como fazer biscoitos com uma velha forminha de bolacha”, o historiador assevera que:

As grandes matérias seguem modelos especiais e têm um sabor arcaico, como se fosse metamorfoses de Ur-matérias que se perderam na profundidade dos tempos. A primeira coisa que um repórter de cidades faz depois de receber uma tarefa é procurar material pertinente entre casos anteriores arquivados na “morgue”. A mão morta do passado, portanto, modela sua percepção do presente. [...] Mas a nova informação que ele adquire precisa se adequar a categorias herdadas de seus predecessores. Assim, muitas matérias apresentam formas consideravelmente parecidas, refiram-se elas a “notícias cruas” ou a “traços” mais estilizados. (DARTON, 2010, p. 103).

O fato é que alguns periódicos como o “A Noite” e o “Diário Mercantil”, ao conferirem destaque aos “supostos milagres” realizados por Manoelina e Francisco, deram visibilidade às suas práticas. Em tese intitulada *Três Santas do Povo: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais*, Simone Geralda de Oliveira procurou identificar como são construídas as santidades populares, as formas de vivência dessas santidades e as relações sociais que permeiam tais fenômenos. Sobre o papel da imprensa nos casos de santificações, Oliveira chamou a atenção para a importância do discurso jornalístico na construção e na divulgação das crenças nos “santos do povo”. Conforme sublinhou a pesquisadora, tanto os periódicos especializados quanto os leigos são responsáveis por moldar e difundir boa parte dos cultos prestados a esses personagens. (OLIVEIRA, 2008, p. 113-114).

Essa visibilidade de Manoelina e Francisco, por outro lado, fez com que alguns periódicos rompessem com certos padrões ideológicos que orientavam a grande imprensa no início da década de 1930. No caso da “Santa de Coqueiros”, essa questão fica evidente quando analisamos o posicionamento dos “concorrentes” do “A Noite”. Em maio de 1931, por exemplo, o diário carioca “A Esquerda” criticou a postura de alguns veículos de comunicação que sacrificavam “a finalidade educativa e moralizadora” da imprensa ao se utilizarem de certos recursos para aumentar suas tiragens:

A industrialização das Crendices

O recurso que certos jornais consideram mais indicado para elevar a tiragem, embora sacrificando a finalidade educativa e moralizadora que a imprensa deve ter, é a exploração das superstições populares, com a criação de lendas, com a invenção de milagres, com a atribuição de dons divinos a indivíduos que, com a maior semcerimonia, consagram como “santos”...

São recentes as explorações em torno do “professor” Mozart, do “professor” Nyemeyer e da “santa” Dica, de Mato Grosso. É o preconceito da intrugice e do fanatismo, feito pela própria imprensa cujo dever era o de combatel-o. Agora, estamos diante de um novo caso dessa ordem: o da “santa” Manoelina de Coqueiros, que a reportagem exagerada de dois vespertinos vem dado como possuidora de virtudes sobrenaturais.

Adoece a “santa” sem que algo de positivo seja apurado pelos psychiatras sobre as suas alucinações mysticas. Um “enviado especial”, em Coqueiros, registra os menores movimentos da enferma.

A “santa” não fala.

A “santa” não come. A “santa” mexeu o pé. A “santa” bolou com o braço. A “santa” cuspiu. E nisso, diariamente, se vão columnas e mais columnas... É positivamente contristador que em uma terra civilizada, ainda haja campo para explorações tão deprimentes para a nossa cultura.

O que é mais curioso, porém, é que um desses jornais já chegou a insinuar a canonização da “santa” de Coqueiros... Isso, decididamente, já é demais... Já é ignorar os limites do ridículo. [sic] (A ESQUERDA, 9 de maio de 1931, p. 2).

O “Diário Mercantil”, em texto publicado na primeira página do dia 8 de abril de 1931, também denunciou os métodos empregados pelo “A Noite” em suas reportagens sobre o “caso Manoelina”. Segundo a matéria, a ampla divulgação dos supostos milagres da “santa” pelo “espalhafatoso jornal carioca” era responsável por levar milhares de enfermos até Coqueiros. Enfermos estes que desconheciam por completo as “artimanhas” do vespertino do Rio. (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de abril de 1931, p.1.).

Ainda de acordo com o jornal juizforano, a estratégia utilizada pelo “A Noite” para construir a imagem da “Santa Manoelina” foi a mesma empregada alguns anos antes no caso do famoso “fakir da Rua dos Barbonos”, em que um repórter teria se passado por um indiano “para mostrar quão fácil é explorar-se a credulidade popular”. Dentro dessa perspectiva, “a Santa de Coqueiros não passava de um “mutatis mutandis”, um caso semelhante ao do fakir”. A prova definitiva dessa “fabricação de noticiais” era a entrevista publicada pelo “A Noite” no dia 2 de abril com “um notável médico de Juiz de Fora”, o Dr. Francisco das Chagas Sobreira. Na verdade, segundo o Diário, o Dr. Sobreira era o “famoso curandeiro” França Sobreira, “Especimen completo do roceiro, quasi analphabeto, incapaz de articular com acerto dez palavras”. (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de abril de 1931, p.1).

Embora seja impossível negar que uma parte da imprensa tenha sido responsável por construir as imagens e ampliar a credibilidade da “Santa de Coqueiros” e do “Santo do Poço Rico”, não se trata de afirmar aqui que ela foi à única responsável por gerar a autoridade

social desses curadores. Longe disto. Indivíduos como Manoelina e Francisco, mesmo sendo alvos de uma perseguição sistemática nas primeiras décadas do século XX, desempenhavam um papel fundamental na vida de uma parcela significativa da sociedade. Existiam elementos em suas práticas que as tornavam indispensáveis.

Ao longo do capítulo, vimos que para explicar a grande procura da população pelos curadores nas primeiras décadas do século XX, o discurso formulado pelas classes hegemônicas se pautava basicamente em duas questões fundamentais: a ignorância e a falta de recursos pecuniários. Na fala dos articulistas, dos agentes do poder público e de diversos médicos como Juliano Moreira, Olavo Lustosa e Artur Ramos, apenas a “educação” seria capaz de afastar os enfermos dessas práticas supersticiosas e “milagrosas” e aproximá-los da medicina acadêmica. O simples fato de palavras como “ignorância” e “educação” aparecer nos textos deixados por esses grupos demonstra que eles tinham ciência de que o prestígio dos curadores não se resumia exclusivamente a fatores econômicos. É possível interpretar o termo “ignorância” nas entrelinhas desse discurso hegemônico um conjunto de fatores socioculturais responsáveis por conectar uma parte significativa da população com as práticas de cura alternativas a oficial.

Com relação a esses “elos”, poderíamos iniciar a discussão com um trecho da entrevista concedida pelo professor Nobre de Melo à “Tribuna Popular” na ocasião da excitação criada em torno dos milagres realizados pelo padre Antônio Pinto. Ao discorrer sobre as curas atribuídas ao “Sacerdote de Urucania”, sem negá-las por completo, Melo destacou que as doenças podiam ser removidas por meio da “psicoterapia”, cujo princípio básico residia na confiança que os enfermos depositavam em seus curadores. Curiosamente esse discurso de Nobre de Melo, salvo as devidas proporções, possui algumas semelhanças com as considerações tecidas por alguns historiadores contemporâneos que buscaram compreender a importância que as práticas alternativas de cura desempenhavam no cotidiano da população brasileira nos séculos XIX e XX. Para Beatriz Weber, por exemplo, durante as primeiras décadas do século XX a medicina acadêmica ainda se apresentava apenas como mais uma entre as inúmeras possibilidades de intervenção no corpo doente e provavelmente não era vista como a melhor, já que “oferecia tratamentos agressivos e dolorosos, como a cirurgia, o isolamento dos doentes, as sangrias e as purgas”. Essa situação abria brechas para outras práticas de cura, principalmente as mágicas, cujas terapias “eram indolores e ofereciam certo alívio e reconforto psicológico, sem afastar os doentes de seus amigos e parentes”. (WEBER, 1999, p. 187).

Ainda de acordo com Beatriz Weber, o discurso da “modernização” que se consolidava na transição do século XIX para o XX tinha como objetivo transferir para a ciência – no caso para a medicina – a crença na cura e no tratamento de certas dificuldades cotidianas, “emancipando a religião das esferas seculares da vida”. Muito embora algumas religiões tradicionais, como o catolicismo oficial e o protestantismo, tenham tentado adaptar-se a essa nova realidade, afastando-se progressivamente do mistério e do sagrado, uma grande parcela da população “não procedeu ao desencantamento do mundo e da vida”. (WEBER, 1999, p. 187). Ao contrário dessas religiões tradicionais, diversas crenças populares, “especialmente as religiões afro-brasileiras, mas não somente elas”, acabaram ocupando um espaço que a ciência se mostrava incapaz de preencher, como “o espaço da angustia, das incertezas existenciais e dos imponderáveis do cotidiano”. Dentro dessa perspectiva:

Sustentaram uma visão religiosa globalizante, mantendo o encantamento do mundo e do homem e cultivando os ritos, mitos símbolos, mistérios e magias, articulados de forma muito própria. As crenças populares mantiveram uma maneira de ser religiosa, que permanece para boa parte da população. As dificuldades em conseguir emprego, dinheiro, em manter relações amorosas, etc. são incorporadas, explicadas e exorcizadas pelas práticas místicas, criadoras de uma renovada esperança. Apesar das incertezas da vida cotidiana, ofereciam alguma explicação organizada para as dificuldades e uma perspectiva de solução. (WEBER, 1999, p. 187).

Aproximando-se das considerações de Beatriz Weber, Tânia Salgado Pimenta assevera que as interpretações de alguns terapeutas sobre as origens das doenças e a melhor maneira de curá-las no século XIX não se diferenciavam da visão de mundo de uma parcela significativa da população. Para ambos, influenciados desde os primeiros séculos da colonização por tradições culturais distintas, como a indígena, a africana e as relativas a setores populares europeus, os males que afligiam o corpo eram associados a elementos sobrenaturais. O próprio conhecimento que os curandeiros detinham sobre as plantas medicinais, por exemplo, era orientado por suas crenças religiosas. (PIMENTA, 2003, p. 324). Nesse sentido, a autora enfatizou a interferência das múltiplas concepções de doença e cura nas relações entre aqueles que exerciam a arte de curar e os enfermos. Ente essas, destaca-se indubitavelmente a confiança da população nos métodos dos curadores:

É importante não esquecer que essa relação se estabelece, em geral, num momento de fragilidade desse último, que recorre a um terapeuta em quem possa confiar. Para tanto, seria necessário que essas pessoas compartilhassem, em alguma medida, concepções de doença e cura. Podemos, então, imaginar os conflitos gerados numa relação em que médico e doente tivessem concepções bem diferentes sobre a etiologia e o tratamento das doenças – o que, relacionando-se aos grupos sociais aos

quais pertenciam, não era difícil de acontecer em meados do século XIX. (PIMENTA, 2003, p. 323-324).

Gabriela dos Reis Sampaio foi outra historiadora que chamou a atenção para a importância da eficácia simbólica atribuída às diversas formas de tratamento no momento de escolha dos “pacientes”. Para esta pesquisadora, nas situações em que era necessário optar por um determinado terapeuta, elementos como o carisma ou a confiança/crença em suas capacidades curativas acabavam sendo muito mais importantes do que as “explicações racionais desse ou daquele procedimento”. Principalmente se levarmos em conta que no século XIX o imaginário sobre a doença e a cura, “ainda que atravessado por diferenças específicas, de acordo com as experiências de classe, raça ou gênero dos mais variados sujeitos”, baseava-se num entendimento integrado do funcionamento do corpo e do espírito, onde os problemas emocionais e/ou físicos eram vistos como uma interferência direta de um elemento sobrenatural. Ainda segundo Sampaio, essa crença, amplamente difundida entre as classes subalternas e entre os “grupos economicamente poderosos”, é fundamental para a compreensão da desconfiança da população com relação às práticas médicas tradicionais, “com base na medicina europeia, na qual cada doença era tratada de forma separada do resto do corpo e do espírito”, e da popularidade de terapeutas como os curandeiros e os sangradores. (SAMPAIO, 2003, p. 412).

As considerações tecidas acima a respeito das concepções das doenças e da cura são muito próximas das utilizadas por Giovanni Levi em *A Herança Imaterial*. Em suas análises sobre o sucesso da pregação de Giovan Battista Chiesa no Piemonte do século XVII, Levi discutiu a diversidade e a não linearidade das percepções das causas da doença nas sociedades ao longo do tempo, passando pelos conceitos médicos e mágico-religiosos.

Para mensurar os “ativos contemporaneamente em cada sociedade, com diferenças (no tempo, através de grupos sociais, e nos lugares) de ênfase e de percepção na prevalência ou na interligação de fatores causais”, o historiador italiano utilizou a distinção entre duas etiologias, uma “personalista” e outra “naturalista”. Por sistema personalista Levi entende “o de uma cultura dentro da qual se considere que a doença possa ser o efeito mais ou menos ativo e intencional da intervenção de um agente que tenha um seu significado (seja ele divino, sobrenatural ou humano)”. Esse sistema se ocupa, portanto, “daqueles que estão doentes e da razão, e não apenas do modo, de estarem doentes”. Já por naturalista, Levi compreende um sistema onde a doença é explicada em termos impessoais, “como se os elementos físicos que compõe o corpo se encontrassem em desordem e com seu equilíbrio perturbado, e a causa desta situação pudesse ser totalmente explicada em termos naturais”. (LEVI, 2000, p. 75-76).

Ainda conforme asseverou Levi, essa descrição dos sistemas é na realidade uma abstração, uma vez que:

Os sistemas etiológicos, em geral, foram, ou ainda são, o fruto da convivência relativamente calibrada de elementos de ambos os sistemas, com variações que não se referem apenas a culturas e tempos diversos mas que servem para diferenciar os comportamentos entre grupos e indivíduos mesmo no interior de cada sociedade e situação separadamente. (LEVI, 2000, p. 76).

Toda essa discussão sobre os sistemas etiológicos e uma possível “convivência relativamente calibrada de elementos” pode auxiliar-nos a compreender porque muitas pessoas procuraram pelas curas milagrosas de Manoelina e Francisco. Muito embora as fontes disponíveis não tenham trazido muitos detalhes acerca da interpretação da população em relação às causas das doenças que lhes acometiam, não é preciso muito esforço intelectual para conjecturar que os milhares de enfermos que se aventuraram em busca das bênçãos dos dois Santos acreditavam em suas capacidades sobrenaturais de tratar as doenças.

Curiosamente, no caso específico do Santo do Poço Rico as informações extraídas das entrevistas veiculadas pelo “Diário Mercantil” apontam que indivíduos como Dona Carolina, Cecília de Freitas, Conceição de Carvalho e Ernesto Lazzarini Filho, cuja filha, vítima de uma doença pertinaz, foi curada pelo milagre do santinho, apenas resolveram buscar pelas práticas de Francisco após terem se tratado, sem sucesso, com diversos médicos e farmacêuticos estabelecidos em Juiz de Fora. É ainda mais emblemático o conteúdo presente no abaixo-assinado anexado ao inquérito em que Francisco foi réu e que foi enviado à justiça na ocasião em que o Delegado Valladão determinou a reclusão de Francisco. Nele é possível detectar que Francisco era fundamental para aquelas pessoas, justamente porque curava os pobres que não dispunham de recursos para recorrer a “sciencia médica” e também aqueles que já haviam se tratado pela “sciencia” e nada conseguiram.

No cenário construído pela imprensa em torno dos milagres realizados por Manoelina em Coqueiros, também figuram com frequência os relatos de cura de doenças que os médicos pareciam ser incapazes de lidar naquele contexto. Afinal, eram os cegos, os mudos, os surdos e os paralíticos que estamparam diariamente as primeiras páginas do “A Noite” no primeiro semestre de 1931.

A princípio essas informações parecem sugerir que no contexto analisado a população apenas recorria às práticas de cura “sobrenaturais”, semelhantes às desempenhadas por Francisco e Manoelina, como último recurso, ou seja, quando as explicações e intervenções médicas não eram mais capazes de reestabelecer a saúde daqueles que as procuravam. O

próprio Giovanni Levi em sua discussão sobre o sucesso das pregações de Giovan Battista Chiesa salientou que normalmente se recorre a explicações sobrenaturais para as doenças quando as explicações naturais não tem sucesso ou quando “as doenças se encontram nos limites entre a vida e a morte”. Contudo, o historiador italiano sublinha um aspecto importante nas relações estabelecidas entre doentes, curadores e médicos. De acordo com ele, existe nas mais diversas sociedades e contextos históricos uma complementariedade entre as técnicas de cura que se sustentam reciprocamente. Nesse sentido, “a ineficácia de uma dela conduz não apenas a um outro curandeiro mas, igualmente, a uma etiologia diferente”. (LEVI, 2000, p. 80).

Outro ponto interessante destacado por Levi é o fato de que a presença de uma ideologia pluricausal na sociedade, “ampliada ao ponto de aceitar as causas sobrenaturais como coisa banal”, inviabilizava a constatação de doenças incuráveis. Nesse âmbito se estabelece “um mecanismo infinito de busca de causas e explicações em uma situação de ausência de certezas definitivas, o que, em última análise, multiplica a sobreposição de doenças e de culpas, da natureza e do sobrenatural, do corpo e da alma”. (LEVI, 2000, p. 79).

Voltando para os casos da Santa de Coqueiros e do Santo do Poço Rico narrados pelas páginas do “Diário Mercantil” e do “A Noite”, é necessário atentarmos para um ponto fundamental presente nas descrições das curas realizadas por nossos personagens. Vale ressaltar que, para os propósitos da imprensa, era justamente o caráter miraculoso e sensacionalista dos feitos de Francisco e Manoelina que servia como uma ferramenta para aguçar a curiosidade e despertar o interesse dos leitores. E se levarmos em consideração os apontamentos de Levi sobre a relação entre a aceitação do sobrenatural como causa das doenças e a inexistência de doenças incuráveis e associá-las à confiança de uma parte significativa da população nas eficácias das curas realizadas por indivíduos não diplomados na primeira metade do século XX, é possível conjecturar os efeitos sociais causados por essa visibilidade de Manoelina e Francisco nas reportagens bem elaboradas por jornais de grande circulação, acostumados a enquadrar as crenças e os costumes dos grupos subalternos de maneira pejorativa e quase sempre nas páginas policiais. Tomadas emprestadas as palavras de Giovanni Levi:

Havia outros homens que curavam os males gerados por causas naturais ou que se ocupavam do sobrenatural; portanto, não se pode explicar o sucesso de um novo curandeiro só em função das curas obtidas ou das novas esperanças que ele oferecia para aqueles já desiludidos com outros curandeiros. Também não podemos reduzir completamente um fenômeno emergente à cultura prevalente em circunstâncias normais. É, na realidade, a ampliação e restrição da variedade das causas que geram

as doenças, o que produz um determinado comportamento dos homens em relação à possibilidade de intervenção e de cura. Isto se dá não só do ponto de vista da diversa identificação das técnicas e das pessoas capazes de curar, mas também em relação ao sentimento geral da confiança na eficácia das curas e na autoridade social de um gênero específico de curandeiro. (LEVI, 2000, p. 76-77).

Se retirarmos as “auréolas” dos nossos Santos existe ainda outro fator que certamente contribuiu para reforçar o sentimento de confiança da população nas capacidades curativas de Francisco e Manoelina. Trata-se da proximidade social entre eles e os “fiéis”. Para muitos que buscaram por seus préstimos na década de 1930, Francisco e Manoelina representavam muito mais do que indivíduos especiais cujos dons divinos lhes permitiam realizar curas milagrosas. Eles eram, antes de qualquer coisa, dois jovens negros, de carne e osso, que pertenciam às classes subalternas e que compartilhavam, portanto, das mesmas dificuldades cotidianas.

Em artigo interessante sobre as práticas médicas estabelecidas na Campinas Oitocentista, Regina Xavier procurou demonstrar como as relações entre “pacientes” e curadores eram entrecruzadas por “várias formas de perceber as doenças e suas curas, em um processo no qual todas essas significações se relacionavam com os modos de vida adotados voluntária ou involuntariamente pela população”. Ainda de acordo com Xavier, no caso específico dos terapeutas populares a condição social e as experiências compartilhadas com os grupos menos privilegiados garantiam maiores possibilidades de comunicação e os colocavam em uma posição muito mais vantajosa em relação aos médicos acadêmicos. O fato da maioria dos curadores no período estudado pela autora ser africanos, escravizados ou não, permitia que eles compreendessem “as dificuldades que os negros ou a população mais pobre enfrentavam no dia-a-dia”, estabelecendo, em contraposição ao discurso autoritário muitas vezes adotado pela medicina científica, “uma relação mais solidária com seus pacientes”. (XAVIER, 2003, p. 341).

Outro ponto interessante é que algumas das virtudes “naturais e humanas” de Francisco e Manoelina, como o ascetismo, a fé, a humildade e a pobreza— características reforçadas a todo o momento pela imprensa através das descrições de suas histórias de vida -, além de corresponderem a elementos próprios das santificações oficiais e/ou populares¹³, permitiam com que uma parcela significativa da população se identificasse com suas trajetórias.

Simone Geralda de Oliveira, discutindo as múltiplas explicações para o surgimento das devoções e das santificações produzidas pela população, sublinhou justamente a

¹³ Sobre alguns elementos de santidade no Ocidente ao longo da história ver: (OLIVEIRA, 2008)

importância da proximidade entre as histórias dos santos e as de seus devotos. Segundo Oliveira, em muitos casos a santidade de indivíduos eleitos pelo povo é construída a partir das experiências e das expectativas da sociedade, o que torna muito frequente encontrar elementos em comum em suas histórias e memórias:

[...] é essencial que o devoto se reconheça em seus representantes, tenha com os mesmo uma relação de proximidade e até mesmo de intimidade, fatores que advêm do conhecimento mútuo entre as partes envolvidas. As crenças nos santos têm relação direta com a produção de sentido para seus devotos, sejam estes oficiais ou não. (OLIVEIRA, 2008, p. 70).

Essas trocas simbólicas a que se refere Oliveira são importantes na medida em que nos possibilitam interpretar os devotos, em suas relações com os “santos do povo”, não como meros receptores de milagres, mas como sujeitos, “partícipes imprescindíveis na construção do santo, redundando numa relação onde um não existe sem o outro”. (OLIVEIRA, 2008, p. 69).

A adoção dessa perspectiva de análise, nos ajuda a pensar os casos de Manoelina e Francisco para além da visibilidade individual que esses dois personagens alcançaram. A partir de suas trajetórias é possível vislumbrar a evidência, mesmo que efêmera e simbólica, de um determinado grupo social do qual eles faziam parte e representavam. No momento em que seus valores e suas crenças passaram a estampar as páginas de periódicos de grande circulação, antes acostumados a estigmatizá-las, ironizá-las ou mesmo persegui-las, houve uma relativa inversão de valores. Em outros termos, é como se durante o curto período em que estiveram em destaque, os dois Santos tivessem sido capazes de retirar um complexo e heterogêneo universo simbólico, sobretudo o de influência negra, compartilhado pelos grupos subalternos do limbo das páginas policiais e transportá-lo diretamente para as colunas de destaque das primeiras páginas, espaço quase sempre destinado à fé e aos feitos de homens brancos, abastados e letrados.

E é óbvio que essa migração simbólica de uma página para outra foi mais que suficiente para gerar a insatisfação de alguns setores da sociedade. Não por acaso, padres, delegados, policiais, secretários de segurança, professores, esculápios, Sindicatos de Médicos e até mesmo outros jornais, se esforçaram para manter o *status quo*. É representativa, nesse sentido, a postura de periódicos como o “A Esquerda”, que se mostraram inconformados com as coberturas sensacionalistas do “A Noite” sobre a trajetória de Manoelina, que, segundo ele, sacrificavam a “finalidade educativa e moralizadora” dos veículos de comunicação.

Como e vimos e ainda teremos a oportunidade de aprofundar no próximo capítulo, durante os primeiros decênios do século XX indivíduos como Francisco e Manoelina, mesmo sendo criminalizados e estigmatizados pelas constantes investidas dos grupos hegemônicos, não deixaram de ser requisitados por uma parcela significativa da população. Em Juiz de Fora, era enorme a quantidade e a variedade de curadores que atuavam no mesmo período que o “Santo do Poço Rico”. Mas nenhum deles alcançou a visibilidade de Francisco.

O destaque do garoto obviamente está relacionado à ampla divulgação de seu caso em um jornal de grande circulação e aos elementos discutidos nas linhas acima, responsáveis por conferir credibilidade às práticas alternativas de cura, como a presença de uma etiologia “personalista” na sociedade e a proximidade dos curadores com uma parcela significativa da população. Entretanto, acreditamos que outro fator foi preponderante para o “êxito” do santinho: sua autoridade social, firmada, entre outras coisas, pela herança imaterial deixada por Manoelina. Afinal é bastante provável que sem a Santa de Coqueiros o Santo do Poço Rico jamais teria existido. Pelo menos não da mesma forma como sua imagem chegou até nós.

Talvez o leitor não se lembre – e a culpa disso é deste pesquisador que já se alonga por demais – que o nome de Manoelina acompanhou Francisco durante toda a sua curta jornada como o Santo do Poço Rico. Ainda nas primeiras declarações do santinho – filtradas e/ou inventadas pela equipe de reportagem do “Diário Mercantil” - ele teria afirmado que para permanecer em Juiz de Fora, precisou consultar-se com sua “protetora” Manoelina, o que fez por meio de orações. Todas as demais matérias sobre o Santo do Poço Rico trouxeram em seu título a informação de que Francisco era um enviado de Manoelina. Em uma delas, inclusive, o periódico fez questão de sublinhar que o jovem era ainda mais poderoso que a “Santa de Coqueiros”.

O próprio depoimento de Cesário Marcondes no inquérito policial também traz uma suposta ligação entre os dois Santos. Segundo ele, no momento em que se encontrou pela primeira vez com Francisco, este teria dito que deveria ir, mais cedo ou mais tarde, até Coqueiros para se encontrar com Manoelina. Cabe lembrar, no entanto, que o inquérito foi aberto dias depois do Santo do Poço Rico ter alcançado a visibilidade nas páginas do “Diário Mercantil”, algo que pode ter influenciado a fala de Marcondes no sentido de abraçar, voluntariamente ou não, a campanha do jornal.

A verdade é que jamais saberemos se Santo do Poço Rico realmente se considerava um enviado da Santa de Coqueiros. Ainda que não possamos ignorar por completo a possibilidade dessa conexão entre o Santo do Poço Rico e a Santa de Coqueiros ter sido

fabricada pelo “Diário Mercantil” com o objetivo de confeccionar e de explorar a imagem do garoto, pode-se conjecturar sobre a existência de um fio invisível responsável por conectar não os dois “santos”, mas sim os dois jovens. Dentro dessa perspectiva, é provável que a história de uma jovem mulher negra e pobre, que venceu inúmeros contratemplos e a própria morte para se tornar uma Santa, tenha comovido e/ou inspirado Francisco de alguma maneira durante o período em que ele perambulava, sem seus pais e seus irmãos, por diversas regiões de Minas Gerais.

Deixadas de lado as especulações, o que nos interessa nessa parte final é mais a influência da Santa de Coqueiros na sociedade juizforana do que propriamente na formação social e/ou religiosa de Francisco. Como visto ao longo do capítulo, durante todo o primeiro semestre de 1931 a fama de Manoelina ultrapassou as fronteiras de seu vilarejo, atingindo algumas localidades distantes e outras relativamente próximas como Juiz de Fora. Embora os jornais juizforanos não tenham dado muita importância para o fenômeno de Coqueiros, havia entre a população muita curiosidade em relação às curas prodigiosas efetuadas pela Santa.

No mês de abril de 1931, por exemplo, os articulistas da revista “O Lynce” se viram na “obrigação de cumprir o dever jornalístico” e atender aos insistentes pedidos de seus leitores que cobravam por uma opinião a respeito das “curas tidas como ‘milagrosas’ produzidas por uma moça, considerada ‘santa’, numa localidade próxima de Entre Rios, cidade mineira”. Antes de expor suas hipóteses sobre o caso, que para eles não passava de um “assumpto forçado”, trataram de destacar que as informações “confusas e cheias de fanatismo” os impossibilitavam de fazer uma explanação com “base impecável” do que realmente se passava em Coqueiros. Essa situação por outro lado, não os impediam de adiantar que a jovem não era santa e que suas curas, tão amplamente divulgadas, não se tratavam de milagres.

Mais adiante, condenaram a exploração que muitos estavam fazendo em torno da imagem de Manoelina, “vestindo-a com roupas especiais, colocando-lhe rosários e a cruz de Cristo e pondo-a em posições místicas”. Para os articulistas, essa teatralização era um “grave erro contra a justiça de Deus”, visto que a jovem necessitava, na verdade, de uma “digna de proteção moral do governo e da sciencia, como daqueles que desejam sincera e imparcialmente demonstrar ao mundo a grandiosa benemerência de Deus”. Nesse sentido, católicos, protestantes espíritas e maçons tinham o dever de “estudar essa moça e depois dizerem a verdade do que encontrarem”. (O LYNCE, 25 de abril de 1931, p. 1).

Depois da primeira reportagem publicada em abril, a revista só voltou a comentar sobre o caso da Santa de Coqueiros em duas ocasiões. Na edição de junho, quando Manoelina

havia sido internada no Instituto Raul Soares, os articulistas buscaram explicar a ausência de matérias afirmando que se recusaram a “acompanhar o entusiasmo público pelas prodigiosas curas feitas por Manoelina” por serem “contrários à idolatria”. Ao sublinhar que a jovem não passava de “um instrumento de mediumnidade, dom esse, que é alias uma graça de Deus e muito comum, tanto que pode se manifestar em qualquer lar, rico ou humilde, catholico ou protestante, etc”, a redação não perdeu a oportunidade de contestar a polémica decisão da polícia mineira de “trancar” a “Santa” em uma instituição psiquiátrica:

Qual o resultado definitivo a que chegou a comissão de médicos que a examinou? Não sabemos, porque eles só falam vagamente; - porque, só agora, após ter Manoelina anunciado que depois do mez de maio não faria curas, é que a policia resolveu recolhê-la a um instituto?

Somente isto: Deus, na sua infinita misericórdia não dá privilégios a ninguém mas, concede a caridade a todo o humano, digno dela; por isso, Manoelina, apesar da sua posição humilde, de ser mulata e sem instrução tinha pelo seu mérito, vindo de outras encarnações, a proteção de bons anjos que não deixou-a sofrer violências, quando no período da mediumnidade e nem o clero e nem aqueles que não creem nesses phenomenos, tiveram forças para desviar os christãos que numa justa anciã de curar-se das enfermidades, iam procurar-a...

Se, os enfermos podem procurar as aguas de Maria de Lourdes e outros ídolos catholicos, porque, não podiam os enfermos brasileiros procurarem a agua fluida (para nós) ou benta, para os catholicos?

Não aceitamos Manoelina como santa, mas, deixemos que os enfermos, de acordo com seu modo de pensar, a procurem. As palavras de Christo não passarão – e o phenomeno de Manoelina é uma prova de que o – Consolador – prometido pelo meigo Nazareno governa já o planeta terra.

Não aceitamos Manoelina como santa, mas, deixemos que os enfermos, de acordo com seu modo de pensar, a procurem. As palavras de Christo não passarão – e o phenomeno de Manoelina é uma prova de que o – Consolador – prometido pelo meigo Nazareno governa já o planeta terra. [sic passim] (O LYNCE, 20 de junho de 1931, p. 1).

Em sua edição do mês de julho, “O Lynce” tratou pela última vez de reforçar seu ponto de vista religioso sobre Manoelina, uma mulher cujo corpo estava “servindo de instrumento para a incorporação de uma alma que recebeu de Deus a grandiosa missão de vir consolar os doentes que rastejam na terra”. De novidade, trouxe apenas uma informação que nos ajuda a ter uma dimensão da reação da população juizforana diante da repercussão do fenômeno da Santa de Coqueiros:

E, o phenomeno, que milhares de pessoas em nossa cidade acabam de afirmar que viram, vem confirmar o nosso ponto de vista, pois, em uma casa sita no morro de Santo Antonio, onde tiraram até photographias e acorreram milhares de pessoas, durante dias, foi exposto à janela, afim do público verificar melhor, um litro contendo agua fluida (ou benta) por Manoelina, em cujo liquido se notam as feições dessa moça. Há quem diz que não viu nada, mas a maioria diz que viu o phenomeno. Como lá não fomos, nada podemos adiantar. O certo, porém, é que depende de muito estudo para definir, se é mesmo um phenomeno ou uma sugestão das pessoas que ali foram ver Manoelina... em espirito.

Se não for uma sugestão, só devemos pensar que Deus, na sua infinita misericórdia, permitiu que os guias espirituais de Manoelina fizessem estampar dessa maneira o corpo da moça, afim de esclarecer aos – cegos que não querem ver – a verdade sobre as curas que ella vinha fazendo. [sic] (O LYNCE, 4 de julho de 1931, p. 1).

A presença de juizforanos entre os romeiros, a suposta cobrança dos leitores em abril para que o “O Lynce” noticiasse o fenômeno de Coqueiros e a movimentação de milhares de pessoas narradas pela revista em julho causada pela aparição do rosto de Manoelina numa garrafa d’água exposta na região central de Juiz de Fora são indícios de que as práticas da Santa eram bastante conhecidas na cidade e que a população se encontrava sintonizada com os eventos de Coqueiros, mesmo sem contar com uma ampla divulgação dos jornais locais.

Isso nos permite conjecturar que em outubro de 1932, quando surgiu a figura do Santo do Poço Rico, a população juizforana ainda não havia se esquecido dos milagres realizados por Manoelina no ano anterior. Caso tivessem, as reportagens do “Diário Mercantil”, que sempre associavam o Santo do Poço Rico à Santa de Coqueiros, faziam questão não apenas de reavivar, mas de ressignificar suas memórias:

A memória social é construída a partir do mundo real e é a partir dele também que são construídos os sentidos e os elementos das santidades não-canônicas. A santidade muda a sua face segundo o contexto em que se apresenta, sofre os influxos socioculturais das regiões onde se manifesta embora os santos mantenham alguns traços comuns entre si, especialmente no que se refere à maneira como são cultuados e aos elementos indicativos de suas santidades, o que vale também para os santos do povo. (OLIVEIRA, 2008, p. 70).

Diante desse cenário, podemos concluir que as visões etiológicas, a popularidade dos curadores, as reportagens do “A Noite” e do “Diário Mercantil” e a fama de Manoelina na cidade contribuíram para “santificar” Francisco. Todos esses elementos somados deram credibilidade às curas milagrosas do garoto e firmaram sua autoridade social.

Em outubro de 1932 o garoto herdou algo de imaterial. E o palco para sua ascensão e queda repentina já estava parcialmente montado. A imprensa local tinha o modelo a ser seguido. A população juizforana possuía um santo para chamar de seu. E os médicos e as autoridades policiais, um jovem negro e pobre para diagnosticar como “débil mental”.

2. O FEITICEIRO DO BOTANÁGUA: FEITIÇARIA E “ESPIRITISMOS” NA DÉCADA DE 1920.

2.1. UM BREVE PASSEIO PELAS MOVIMENTADAS RUAS DO BOTANÁGUA.

A noite do dia 10 de novembro de 1920 já se aproximava do fim, pelo menos para alguns juizforanos. Por volta das oito horas e meia daquela quarta-feira, o empregado do comércio Absalão de Almeida Moreira, depois de mais um dia de labuta, se achava na sala de visitas de sua residência localizada no Botanágua, aproveitando o pouco tempo que lhe restava para colocar a conversa em dia com seus familiares antes de se recolher para o leito¹⁴.

Naquele mesmo horário, o carroceiro Carlos de Souza, que era vizinho próximo de Absalão, já estava mais do que atrasado para o descanso. Provavelmente exausto graças à natureza de seu ofício e ciente de que sua luta recomeçaria logo pela manhã no dia seguinte, ele certamente não via a hora de recostar sua cabeça em um travesseiro. Feito isso, lhe restava apenas torcer para que a madrugada fosse fresca e silenciosa o suficiente para não atrapalhar seu sono e que as horas passassem o mais devagar possível.

Para a infelicidade de Carlos, sua estimada esposa Floripes de Souza Werneck não lhe fazia companhia na cama, a jovem, que sem sombra de dúvidas também estava afadigada, uma vez que era ela a responsável por todas as atividades do lar, o que incluía, obviamente, o preparo da última refeição do casal - afinal quem é que consegue dormir de barriga vazia? -, preferiu aproveitar o fim da noite para colocar a prosa em dia com seu pai, sua irmã Maria Carolina Ferreira Matoso e com o comerciante português Manoel dos Santos Palmeirão na calçada de sua casa. Vale lembrar que se por um lado os dias de novembro geralmente são muito quentes - e os de 1920 mantiveram uma temperatura média de 30^{o15} -, as noites são quase sempre agradáveis e convidativas para uma boa conversa com familiares e amigos sob os belos e luminosos raios da lua. Isso se as nuvens ou outros contratempos não prejudicarem esse cenário, é claro.

Naquela ocasião, havia outros que, a exemplo de Floripes, não estavam dispostos a repousar “cedo”. Esse era o caso do carpinteiro Salathiel Damásio da Rocha, da sua “mulher” e do cabouqueiro Joaquim Bento da Silva que se encontravam na residência do casal,

¹⁴ Todas as informações sobre os personagens foram extraídas de seus depoimentos em um processo de Lesão Corporal datado de 01 de fevereiro de 1921.

¹⁵ Essa informação foi extraída das páginas do periódico “Diário Mercantil”, responsável por informar a temperatura dos dias de novembro de 1920. Infelizmente o “Diário” não publicou a série “O Tempo” em sua edição do dia dez, o que nos levou a traçar uma média apenas para ilustrar o cenário que procuramos construir.

apreciando a movimentação através da “sala da frente”. Uma rápida espiada pela janela lhes permitia avistar, do outro lado da rua, o grupo formado por Floripes e Manoel Palmeirão e também a “venda” de Oscar Mattoso.

Seguramente o estabelecimento comercial de Oscar Matoso – que era esposo de Maria Carolina e, portanto, cunhado de Floripes - não estava vazio naquele horário. Esses ambientes, que não eram raros nas ruas centrais e nas áreas suburbanas de Juiz de Fora, geralmente reuniam até “altas horas” uma turma disposta a apreciar uma bebida forte enquanto tocavam instrumentos musicais ou se divertiam com um intenso carteadado. E é claro que tanto o período de funcionamento das “vendas” quanto os hábitos de seus frequentadores incomodavam alguns indivíduos mais “moralistas”, como atesta uma matéria publicada pelo periódico “O Pharol” em maio de 1924:

A cidade, nos seus pontos mais afastados do centro, está cheia de vendas, tascas e botequins lóbregos, onde reúnem, à noite, vadios, ratoneiros, marafonas de baixa espécie e indivíduos suspeitos, que ali ficam a discutir, a tocar sanfona e a beber cachaça, perturbando a ordem e o sossego.

Taes botequins, que deveriam cerrar as portas às 7 horas da noite, ficam com elas escancaradas até de madrugada.

E, neles, além do mais, joga-se também: o vinte e um, o busio, o vispora e outros jogos.

A polícia, como sempre, brilha pela ausência.

Ou, quando aparece, não se importa.

O resultado é que a cidade se vae enchendo de vadios, ébrios e ratoneiros, criados e educados nos taes botequins de má fama, que se notam, no Botanagua, no Lamaçal, na Tapera, em Manoel Honório, na várzea da Piáu, etc., etc.

Os srs. Delegados de policia bem que podiam organizar, todas as noites, canoas para apanhar esses vadios e obrigar as tascas a se fecharem. [sic] (O PHAROL, 27 de maio de 1924, p. 1).

Apesar do horário já avançado, pelo menos para certos padrões da época, é possível conjecturar que ficar até mais tarde nas vendas, nas barbearias¹⁶, ou mesmo nas calçadas e nas casas dos vizinhos, muitas vezes vencendo o sono e as limitações de um corpo exaurido, fazia parte do cotidiano de muitos moradores e frequentadores do Botanágua. Embora a noite fosse indispensável para o descanso de indivíduos como Carlos, que abandonavam o conforto da cama antes mesmo do nascer do sol para pegar cedo no batente, aquele era o único período do dia que lhes oferecia um raro vislumbre de distração e de sociabilidade.

¹⁶ Ao que tudo indica o horário de funcionamento das barbearias, a exemplo do das vendas, era bastante estendido naquele período. Tanto que a resolução n. 859 de 20 de outubro de 1920, responsável por regular “as horas de abertura dos salões de barbeiro”, determinou o fechamento desses estabelecimentos às 8 horas da noite, com exceção dos sábados e feriados em que podiam funcionar até meia noite e quatro horas da tarde (Diário Mercantil, 27 de outubro de 1920, p. 2).

Na década em que por lá viveram Carlos, Floripes, Palmeirão, Salathiel e companhia, o Botanágua era um dos maiores e mais populosos bairros de Juiz de Fora. Tendo a Avenida Sete de Setembro como a principal via de acesso entre as extremidades do Vitorino Braga e do Costa Carvalho e as pontes da Rua Halfeld e da Rua Carlos Otto como única forma de vencer as águas escuras do Rio Paraibuna para se chegar ao centro da cidade, o arrabalde concentrava em seu vasto perímetro muitos estabelecimentos industriais e casas comerciais que movimentavam estoques dos mais variados produtos e gêneros, como as fábricas de cerveja e de camisas da viúva C. Stiebler e Filhos, a fábrica de Sabão Martins, Barbosa & CIA, as quitandas de Antônio Chaves e João Rosa Machado, o botequim de Braga & Mello e a barbearia de Ernesto Lazarine¹⁷.

Muito provavelmente o movimento no bairro era intenso a qualquer hora do dia e da noite. Além dos muitos empregados do comércio, como Absalão, e dos incontáveis “clientes” que apreciavam uma boa cerveja, uma bela camisa e um caprichado trato no cabelo e no bigode, por lá também circulavam com frequência os boiadeiros que, proibidos de passar pelas ruas centrais em 1920¹⁸, tocavam o gado em direção a seu último suspiro no matadouro, os vendedores ambulantes, os carroceiros, as lavadeiras, os punguistas e os *Bon Vivants*.

Por falar nas especialistas em deixar as roupas limpas e cheirosas - com ou sem os sabões adquiridos na fábrica de Martins, Barbosa & CIA -, uma das muitas versões¹⁹ sobre a origem do nome “Botanágua” é atribuída a elas. Segundo uma reportagem especial sobre o bairro Costa Carvalho publicada pelo “Diário da Tarde” em abril de 1967, sua antiga nomenclatura remetia ao grande número de lavadeiras que ali residiram nas décadas passadas. Quando essas mulheres sugeriam a lavagem de uma peça ou de objeto nas águas do Paraibuna, elas diziam: “bota n’água”. Com o passar do tempo, a expressão supostamente

¹⁷ Informações extraídas a partir da publicação dos impostos sobre indústrias e profissões no “Diário Mercantil” em dezembro de 1920. (DIÁRIO MERCANTIL, 25 de dezembro de 1920, p.3).

¹⁸ Em novembro de 1920 foi publicado no Diário Mercantil um Edital da Câmara Municipal que proibia o trânsito de animais com destino ao Matadouro no centro de Juiz de Fora. Todo o gado vindo de Creosotagem, Colônia de São Pedro e Gramma teriam que passar pelas ruas Bernardo Mascarenhas, Carlos Otto, Osório de Almeida e Botanágua. (DIÁRIO MERCANTIL, 22 de novembro de 1920, p. 2).

¹⁹ De acordo com uma matéria publicada pelo “Diário Mercantil” em 31 de janeiro de 1912, ainda no período de formação de Juiz de Fora, ou seja, quando esta ainda era um “simples arraial”, a população costumava despejar os lixos e outros dejetos acumulados nas ruas e nas casas em locais mais afastados. Um dos pontos preferidos era justamente a margem esquerda do Rio Paraibuna. Ainda segundo o periódico, naquele tempo a vizinhança, já preocupada com a questão da “Higiene”, protestava frequentemente contra o “hábito dos portadores de imundice” bravejando: “- não atire essa sujeira ahi, que você vai arranjar é epidemia para a gente; ponha o lixo no Rio, *bota n’água* que é melhor”. Um dos moradores mais insatisfeitos e enfáticos era uma velha senhora “ciosa de limpeza do bairro” que gritava da janela de sua residência toda vez que se deparava com “um homem, uma mulher ou uma criança levando cisco para deixar ali: - Ponha o lixo no Rio, *bota n’água*, que é melhor”. (DIÁRIO MERCANTIL, 31 de janeiro de 1912, p. 2). Outra explicação para a origem do nome encontra-se no “Álbum do Município de Juiz de Fora” de Albino Esteves. Conforme sublinha Esteves, diante de um crime de morte ou um infanticídio e da necessidade de se livrar do cadáver, alguém aconselhou “Bota Nágua”.

cunhada pela categoria teria se popularizado entre “o povo juizforano”. (DIÁRIO DA TARDE, 29 de abril de 1967, p. 2).

Outra característica marcante da paisagem do Botanágua era a presença dos “prédios”, cortiços, barracões e casas de cômodo, habitações onde as famílias operárias e de baixa renda, como provavelmente as de Oscar Mattoso e Salathiel, buscavam escapar do relento da noite o mais próximo possível de seus locais de trabalho para contarem com alguns minutos extras de sono e se livrarem dos altos custos dos transportes públicos. No geral, as condições dessas moradias, quase sempre alugadas a preços mais modestos, mas nem por isso fáceis de serem quitados em dia, eram precárias. Muitas não contavam com janelas suficientes para uma ventilação adequada ou mesmo com instalações sanitárias e de água. (OLIVEIRA, 2010, p. 222-223).

Manoel dos Santos Palmeirão – aquele que palestrava com Floripes e seus familiares na noite de quarta-feira - era um dos proprietários que lucravam bastante com a locação dessas habitações. Desde pelo menos o início da década de 1910, o português, que também possuía um armazém de secos e molhados na Rua Halfeld²⁰ e um hotel no centro da cidade²¹, era dono de diversos imóveis localizados no Botanágua. Somente no ano de 1913, por exemplo, Palmeirão apresentou uma planta à Câmara Municipal pedindo licença para construir oito “casas pequenas na Rua do Botanágua”. (O PHAROL, 8 de julho de 1913, p.1). Cerca de dois anos mais tarde, quando adquiriu um terreno pela quantia de 600\$000, ele solicitou outra autorização para erguer um prédio no arrabalde. (O PHAROL, 23 de março de 1915, p.1). Em 1918, ocasião em que efetuou a compra dos imóveis de número 594 e 602 pela importância de 700\$000, o português já contava com tantas propriedades que uma parte do bairro era conhecida popularmente como “Avenida Palmeirão”.

Os que Reclamam

Vários moradores da avenida Palmeirão, no Botanágua, tem vindo a esta redação pedir-nos reclamemos do Sr. Dr. Ribeiro de Abreu, digno delegado de policia, uma

²⁰ No mês de maio de 1908, Ernesto Pedro do Nascimento, de 13 anos de idade, e Balbino Dias, de 11 anos, foram acusados de roubar frutas, doces, alguns trocados e diversas fitas cinematográficas do armazém de secos e molhados de Manoel Palmeirão. As duas crianças trabalhavam e residiam naquele estabelecimento. (JORNAL DO COMÉRCIO, 15 de maio de 1908, p. 1).

²¹ Em 1913 Palmeirão anunciou por diversas vezes no jornal “O Pharol” a venda de dois hotéis, um chamado “Central”, localizado em Entre Rios – Estado do Rio –, e o outro chamado “Estação”, situado no centro de Juiz de Fora. Provavelmente o português não foi bem sucedido ou então mudou de ideia em relação à venda do “Hotel Estação”. No ano de 1916, ocasião em que Torquato Ferra de Silva Mello veio para Juiz de Fora em busca de um emprego como tipógrafo, Palmeirão ainda era o proprietário daquele estabelecimento. Foi nele que o jovem de 19 anos, após ter sido recusado pelas diversas oficinas locais, pôs fim a sua vida ingerindo uma grande quantidade de um produto químico conhecido como “Lysol”. (O PHAROL, 22 de março de 1916, p. 1).

providencia qualquer contra uma mulher ali conhecida por Amelia Lavadeira, a qual provoca a Deus e a todo mundo, dirigindo impropérios e palavrões à vizinhança. E Isso quase todos os dias, de maneira que a vida é um inferno naquela avenida. A mulher em questão precisa ser chamada à policia, afim de acalmar os nervos, que traz tão excitados. Com certeza o Sr. Dr. Ribeiro de Abreu dará uma providencia a bem dos moradores da avenida Palmeirão. (O PHAROL, 15 de março de 1918, p. 1).

Como é bem sabido, quantidade nem sempre é sinônimo de qualidade. Um abaixo-assinado enviado à Câmara Municipal por Manoel Palmeirão e outros proprietários em 1918, ambos insatisfeitos com as notificações dos fiscais municipais que constataram algumas irregularidades nas instalações sanitárias e de água de suas propriedades, é capaz de nos dar algumas mostras das condições das casas que eram alugadas no Botanágua.

No documento, Manoel Palmeirão e seus pares alegaram que imediatamente após a conclusão das obras de seus prédios eles mandaram fazer todas as instalações sanitárias e de água conforme as determinações da Câmara. Tais instalações, efetuadas há no máximo 10 anos e fiscalizadas pelos engenheiros e empregados da municipalidade, foram classificadas como “boas” e “suficientes”. Para os proprietários, portanto, a exigência de que as dispendiosas modificações ou as novas instalações fossem efetuadas no prazo máximo de 60 dias tratava-se de uma medida “arbitraria” e “injusta”, principalmente naquele período marcado por “tantas dificuldades”. Além da falta de dinheiro, dos “avultados” impostos prediais, do preço da água e dos frequentes concertos, todos afirmaram que sofriam enormes prejuízos com os “inquilinos mau pagadores”.

Se as coisas não estavam fáceis para proprietários bem-sucedidos como Palmeirão, imaginemos a situação dos inquilinos. Ao que tudo indica, alugar uma casa, mesmo que precária, não era uma tarefa simples em 1920. De acordo com uma publicação do Diário Mercantil, naquele ano Juiz de Fora atravessava uma grave “crise das habitações”, ocasionada, sobretudo, pela “falta de moradias” e pela “alta dos alugueis”. O problema era tão sério que os grupos socialmente mais vulneráveis estavam construindo “algumas casinholas toscas, cobertas de folhas de caixas de phosphoros e sem hygiene” em terrenos arrendados coletivamente. No mês de novembro, cerca de 30 famílias foram intimadas pela municipalidade a desocupar os “cafúas” erguidos na propriedade do Coronel José Lemos, situada no Bairro Manuel Honório. Após alegarem a crise, os moradores conseguiram por meio de um compromisso assinado por todos eles “que a municipalidade lhes concedesse licença para irem habitando os casebres clandestinos, em caráter provisório”. (DIÁRIO MERCANTIL, 10 de novembro de 1920, p. 1).

Para aqueles que ainda tentavam enfrentar os altos custos dos alugueis, o dia de quitá-los certamente representava apenas mais uma etapa de uma longa e cíclica aventura chamada sobrevivência. Não é preciso muito esforço para compreender que diante de uma vida repleta de dificuldades, liquidar as contas trata-se de uma questão de “baixa prioridade”. Quando os ganhos são minguados e algumas despesas mais urgentes, como comer, por exemplo, são muitas, geralmente os senhorios esperam um pouco mais para receber aquilo que lhes é de direito.

Em muitos casos, quando essa espera ultrapassava os limites do tolerável e os inquilinos eram inseridos definitivamente na categoria de “maus pagadores”, a polícia era acionada para tentar resolver os conflitos. Em fevereiro de 1919, o Sr. Ubaldino José de Oliveira, proprietário de uma casa situada no Botánágua, resolveu procurar a delegacia depois que sua inquilina Sebastiana Rosalina, que lhe devia alguns meses de aluguel, perdeu a paciência e o insultou durante uma das cobranças:

Queixa à Policia.

Apresentou-se hontem na delegacia de policia o Sr. Ubaldino José de Oliveira, o qual à autoridade policial pediu providencias no sentido de uma sua inquilina, de nome Sebastiana Rosalina, residente á rua Botanagua, effectuar o pagamento de aluguel da casa por ela ocupada, que há algum tempo não tem sido liquidada.

A policia tomou as necessárias providencias, por ter o queixoso alegado que é constantemente insultado pela referida mulher. [sic] (O PHAROL, 8 de fevereiro de 1919, p. 1).

Como se já não bastasse, as longas jornadas de trabalho, os baixos salários e a “crise das habitações” não eram os únicos desafios enfrentados por nossos personagens. Ainda nos anos iniciais da década de 1920, momento em que segundo os articulistas do “O Pharol” o centro de Juiz de Fora já se achava devidamente “embelezado” e “saneado” – lembremos que pelo menos o gado era proibido de passar por lá -, os moradores do Botánágua não contavam com alguns serviços públicos indispensáveis, como escola, serviço de bonde, iluminação adequada²² e instalações de água e esgoto:

Notas & Factos

O governo municipal, que deve ser previdente como todos os governos dignos desse nome, precisa voltar as suas vistas para os nossos subúrbios. O centro urbano está cheio, está congestionado: a população alastra-se para os lados de Mariano,

²² No dia 25 de março de 1919 uma comissão formada por moradores do Botánágua apresentou um abaixo assinado contendo mais de 100 assinaturas ao então presidente da Câmara Municipal, Sr. José Procópio Teixeira, cobrando por melhorias no serviço de iluminação pública daquele bairro. (O PHAROL, 27 de março de 1919, p. 1). (O PHAROL, 27 de março de 1919, p. 1). Ainda no ano de 1922 é possível encontrar diversas reportagens discutindo a necessidade de se instalar uma escola e um serviço de bonde no Botánágua.

Lamaçal, Botanagua, etc., onde ruas novas se abrem e casas são construídas às centenas.

Bello signal é esse, signal de progresso e desenvolvimento.

Mas... a Camara não tem auxiliado esse movimento.

Esses subúrbios não têm esgotos nem agua. E sem esgotos e sem agua é claro que tal desenvolvimento, longe de ser um bem, se torna até perigoso.

Deixe, pois, a Camara, o centro da cidade, que já está suficientemente embelezado e saneado, e volte a sua atenção para os subúrbios, por onde a cidade se alastra rapidamente.

Agua e esgoto por toda a parte – e dentro de vinte annos estaremos com o dobro da população actual. [sic] (O PHAROL, 21 de setembro de 1922, p. 1).

Além dos inúmeros problemas de infraestrutura, os costumes de muitos dos moradores e frequentadores do Botánagua, considerados como “desviantes” pelos setores que difundiam uma ética do trabalho através de um discurso elitista, agressivo, “persuasivo e mobilizador da mão de obra potencialmente útil” (OLIVEIRA, 2010, p. 218), era outro assunto que levava o arrabalde a figurar diariamente nas páginas dos principais periódicos locais.

O trânsito constante de indivíduos “desocupados” e “imorais”, tanto pelas áreas centrais como pelas zonas suburbanas da cidade, incomodava profundamente alguns setores da sociedade juizforana. Para os articulistas, que cobravam diariamente por medidas a serem tomadas pelas autoridades, lugares classificados como redutos de prostitutas, jogadores, vadios, ébrios e menores vagabundos, como o Morro do Santo Antônio, o Largo do Riachuelo²³ a Rua Santa Rita, a Rua Fonseca Hermes e o próprio Botánagua, precisavam de uma vigilância policial constante:

Polícia de Costumes

Os nossos ilustres confrades da "Gazeta Comercial" secundaram a nota que há dias publicamos, com relação ao saneamento da rua Fonseca Hermes do baixo mulherio que a infesta.

A nossa polícia, como se faz em todos os grandes centros andaria muito bem se afastasse tais decahidas para pontos mais isolados. A rua Fonseca Hermes, muito movimentada e por onde as famílias são obrigadas a transitar, é que não pode continuar a ser teatro de arruaças e scenas escandalosas, como até o presente tem acontecido.

As reclamações, nesse sentido, são gerais e nós, ainda uma vez, as endereçamos à polícia na esperança de que providencias radicais sejam tomadas para o completo expurgo desses maos elementos da rua Fonseca Hermes. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 8 de janeiro de 1925, p. 1).

Caras extranhas e bairros sem policiamento.

A cidade está cheia de caras extranhas e patibulares.

²³ Alguns locais situados no quarteirão central de Juiz de Fora, como o Largo do Riachuelo, por exemplo, já despertava a preocupação das autoridades da cidade antes mesmo da abolição da escravidão. Segundo a historiadora Elione Guimarães, era bastante comum a circulação de escravos, libertos e homens livres pobres nesses locais devido a presença de residências populares, bares, bailes e casas de jogos. (GUIMARÃES, 2006a, p. 76).

Quase em todos os pontos dos subúrbios se encontram indivíduos encostados às portas de espeluncas de baixa ordem e de casas comerciais.

Um bairro que está completamente abandonado é o do Botanaagua. Durante a noite, não se vê por lá um policial. E esse é o motivo porque os gatunos assaltam casas, carregando roupas que encontram nos coradouros, e esperam na calada da noite algum tardio transeunte para pojá-lo do dinheiro que carrega. Outro bairro sem policiamento também é o de Julio Modesto.

As autoridades policiais devem fazer qualquer coisa por esses dois bairros acima aludidos, pois é uma necessidade para a garantia de seus moradores e também dos transeuntes retardatários. [sic] (O PHAROL, 18 de março de 1926, p. 1).

Sobre essa condenação das práticas culturais dos populares nos primeiros decênios do século XX é importante sublinhar que a instauração da República em 1889 trouxe mudanças significativas na forma como as classes hegemônicas passaram a enxergar tais manifestações. Não que houvesse no Império uma maior tolerância com a cultura popular, pois como bem percebeu Sidney Chalhoub “é preciso muita ginástica intelectual e retórica barroca para descrever como ‘tolerante’ uma classe dominante que escravizava, intimidava e torturava tanto quanto a classe dos escravocratas brasileiros”. (CHALHOUB, 1996, p. 184). Mas é bem verdade que as mudanças estruturais no campo socioeconômico ocorridas na transição do século XIX para o XX criaram a necessidade de novas formas de dominação social, e nesse cenário tudo que tivesse relacionado com as manifestações culturais dos menos abastados necessitava de correção e, sobretudo, de punição.

Ao demonstrar o panorama ambíguo da cidade do Rio de Janeiro nos primeiros anos do regime republicano, Nicolau Sevcenko nos fornece algumas informações úteis sobre esse contexto. Segundo o historiador, o Rio de Janeiro, apesar de algumas dificuldades políticas e econômicas, sintonizava-se cada vez mais com a expansão do comércio europeu, algo que acabou evidenciando o descompasso existente entre essas sociedades. Tornou-se cada vez mais claro para as classes hegemônicas o anacronismo entre a velha estrutura urbana da cidade e as necessidades impostas pelo “novo” tempo (SEVCENKO, 1995, p. 29).

Algumas ruas estreitas, características de uma cidade colonial, dificultavam a conexão entre o porto e o comércio. As áreas insalubres, por sua vez, transformavam a febre amarela e a varíola, assim como outras doenças, em endemias incontroláveis. O medo das doenças, assim como o número expressivo de mestiços, era visto com um entrave para a entrada de capital e de força de trabalho vindos da Europa. Tornou-se então necessário apagar a imagem de uma cidade atrasada, insalubre e insegura, formada por uma população sem instrução e que vivia em constante desconforto, sujeira e promiscuidade. Era preciso, mais do que nunca, oferecer ao mundo uma imagem de credibilidade, de uma “cidade civilizada”.

Para a nova burguesia da Corte, acompanhar a civilização significava alinhar-se tanto aos padrões quanto ao ritmo da economia europeia. A imagem do progresso, aos moldes do que era vivenciado pelos países europeus, transformou-se “na obsessão coletiva da nova burguesia” (SEVCENKO, 1995, p. 29). Para instaurá-lo no Rio de Janeiro, segundo Sevcenko, foi necessário transformar o espaço público, o modo de vida e, sobretudo a mentalidade da população. Nessa perspectiva, o historiador enumera quatro princípios fundamentais que regularam o transcurso dessas transformações:

A condenação dos hábitos e costumes ligados pela memória à sociedade tradicional; a negação de todo e qualquer elemento de cultura popular que pudesse macular a imagem civilizada da sociedade dominante; uma política rigorosa de expulsão dos grupos populares da área central da cidade, que será praticamente isolada para o desfrute exclusivo das camadas aburguesadas; e um cosmopolitismo agressivo, profundamente identificado com a vida parisiense. (SEVCENKO, 1995, p. 30).

Ainda de acordo com Sevcenko, o cenário que surgia exigia novos figurinos. Nesse momento, assiste-se, a condenação de comportamentos tradicionais que passaram a ser vistos como “desviados” diante dos novos parâmetros estabelecidos. Era a “luta contra a caturrice, a doença, o atraso” contra as “trevas e a ignorância” (SEVCENKO, 1995, p. 33). Eventos e comemorações populares, como as festas de Judas e do bumba meu boi, passaram a ser proibidas. Nota-se também um aumento no combate contra toda e qualquer forma de religiosidade popular. Líderes messiânicos, curandeiros entre outros foram constantemente perseguidos²⁴.

Ao se debruçar sobre o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *belle époque*, Sidney Chalhoub também chamou a atenção para o reordenamento do mundo laboral nas décadas que sucederam à abolição da escravidão. De acordo com o historiador, na transição do século XIX para o XX foi necessário, pelo menos para a constituição de uma ordem social burguesa - cujo objetivo era impulsionar o país no sentido do “novo” e da “civilização” -, que o conceito de trabalho adquirisse uma valorização positiva a partir de uma conexão com “conceitos vizinhos como os de ordem e progresso”. Em outros termos, numa sociedade pautada na expropriação absoluta do trabalhador, o conceito de trabalho passou a ganhar tonalidades de “princípio regulador”, se revestindo, aos poucos, de uma “roupagem dignificadora e civilizadora” Como assevera Chalhoub:

²⁴ Gilberto Freyre (2004) também descreve em detalhes a perseguição aos curandeiros no século XIX como sendo uma das etapas do processo de reeuropeização do Brasil.

Este era o princípio supremo, o trabalho, que iria, até mesmo, despertar o nosso sentimento de “nacionalidade”, superar a “preguiça” e a “rotina” associadas a uma sociedade colonial e abrir desta forma as portas do país à livre entrada dos costumes civilizados – e do capital – das nações europeias mais avançadas. (CHALHOUB, 2001, p. 49).

O primeiro movimento em direção à transformação da massa de expropriados em trabalhadores assalariados se deu, segundo Chalhoub, a partir da conversão da “mente” ou do “espírito” dos homens livres. O objetivo era internalizar “a noção de que o trabalho era um bem, o valor supremo regulador do pacto social”. Não obstante, esse processo de “controle de espíritos e mentes”, complementado por uma vigilância policial que se ocupava da “correção” daqueles que não se sintonizavam com esse projeto em curso, ultrapassava as barreiras da disciplinarização do tempo e do espaço do trabalho e se estendia aos padrões de conduta familiar e social. Dentro dessa perspectiva, o controle social das classes trabalhadora:

[...] compreende todas as esferas da vida, todas as situações possíveis do cotidiano, pois este controle se exerce desde a tentativa de disciplinarização rígida do tempo e do espaço na situação de trabalho até o problema da normatização das relações pessoais ou familiares dos trabalhadores, passando, também, pela vigilância contínua do botequim e da rua, espaços consagrados ao lazer popular. (CHALHOUB, 2001, p. 51).

Guardadas as devidas proporções, em Juiz de Fora a situação era bastante semelhante à do Rio. O processo de urbanização e modernização da cidade nos anos finais do século XIX, tal como o da capital federal, não foi capaz de solucionar muitos problemas. Pelo contrário, contribuiu para o surgimento de outros. A cidade frequentemente enfrentava diversos surtos epidêmicos, resultado direto da insalubridade e da falta de saneamento básico, convivia com a falta de habitações populares, com a carestia de vida, e com os altos índices de desemprego, analfabetismo e mortalidade. (CHRISTO, 1994, p. 12). Durante as décadas iniciais do século XX ainda eram latentes os “distúrbios” relacionados à segurança da propriedade, ao crescimento da vadiagem, à presença de prostitutas e de menores infratores, entre outros. (PINTO, 2008, p. 25).

Sônia Regina Miranda, ao analisar a intervenção do poder público no espaço urbano de Juiz de Fora nas primeiras décadas do regime Republicano, percebeu, tal como Chalhoub, a presença de um controle sistemático sobre as formas de trabalho, principalmente aquelas de domínio do mercado informal. Para Miranda, os indivíduos à margem da ideologia de trabalho capitalista inaugurada com a proclamação da República, estariam afastados da nova concepção de moral burguesa e, por isso, mereciam correção. Todos aqueles que não se

adequaram aos interesses capitalistas de expansão urbana e industrial se viram perseguidos por múltiplas formas de controle social, que variavam desde cumprimento de penas em cadeias até Colônias Correcionais.

Na transição do século XIX para o XX a cidade de Juiz de Fora, pelo fato de ter sido um centro que atraiu um número significativo de pessoas de várias regiões de Minas Gerais, contava com inúmeras práticas de sobrevivência que podem ser caracterizadas como "alternativas". Havia atividades necessárias para o abastecimento da população, como as desempenhadas por carroceiros como Carlos, quitandeiros, criadores de animais, ambulantes e etc. que "situavam em uma margem de tolerância da ação pública" (MIRANDA, 1990, p. 261). Muito embora essas atividades fossem estigmatizadas do ponto de vista social²⁵, elas eram toleradas pelo poder público, necessitando apenas de controle, uma vez que possuíam um papel importante para a economia da cidade.

Por outro lado, existiam algumas práticas de sobrevivência ligadas ao desemprego e a mendicância como os "curandeiros", as prostitutas e aqueles que se dedicavam aos jogos de azar até "altas horas" em "vendas" como a de Oscar Mattoso. Estas atividades, como vimos, eram mantidas "frequentemente no espaço do delito e, portanto, sujeitas à repressão constantes". (MIRANDA, 1990, p. 263). A perseguição instaurada contra grande parte dessas práticas em Juiz de Fora, segundo Sônia Miranda, estava diretamente associada a um projeto dominante cuja meta era colocar em um mesmo patamar Trabalho e Civilização, condenando a vadiagem, a desordem e a vida mundana:

Percebe-se que sob a égide do discurso modernizante de exaltação ao trabalho e repressão à imoralidade emergia a questão central da existência de práticas de subsistência completamente alheias à ordem capitalista baseada no trabalho assalariado e potencialmente ameaçadora dessa ordem, caso deixasse de ser numérica e ideologicamente marginal. (MIRANDA, 1990, p 260).

Outra questão importante apontada por Miranda foi o esforço do poder público local em "forjar significações a partir da definição de padrões de percepção espacial em que o mundo do trabalho e a tradição fosse seu eixo central em oposição e negação a tudo o que representasse o costume popular". É possível verificar, ainda nas primeiras décadas do século XX, a mudança gradual da nomenclatura de vários logradouros públicos de Juiz de Fora. Bairros e ruas com denominações "pitorescas", como Morro Seco, Pito Aceso, Grota dos

²⁵ É possível perceber um esforço, principalmente por parte da imprensa local, para negativar a imagem dos carroceiros e quitandeiros. Para os diversos jornais de Juiz de Fora, as inúmeras carroças que circulavam pela cidade, além de "enfeá-la", lotavam o centro de mosquitos e mau cheiro. Os carroceiros eram também culpados diariamente pelo atraso dos bondes. Os quitandeiros e vendedores ambulantes eram bastante discriminados pelo barulho que faziam e pela pobreza e sujeira em que se encontravam.

Macacos e Botânica tiveram seus nomes substituídos por outros "desprovidos de qualquer traço de cultura popular como São Mateus, Manoel Honório, Bonfim e Costa Carvalho". (MIRANDA, 1990, p. 271-272).

Ainda no que tange a essa lógica de normatizar e controlar as "práticas alternativas de sobrevivência", Miranda destaca que o discurso higienista foi um mecanismo importante utilizado pelo poder público de Juiz de Fora nessa empreitada. Mantendo a "associação VADIAGEM, DESORDEM, VIDA MUNDANA potencializada pela ausência de higiene e doença", as autoridades ampliaram a "valoração positiva dada ao trabalho e à sua decorrência no plano de saúde: a higiene". (MIRANDA, 1990, p. 274, destaque do autor).

Não por acaso, a institucionalização da medicina acadêmica e a maior participação dos médicos na esfera pública, algo que acontece em Juiz de Fora ainda na transição do século XIX para o XX, sobretudo com a criação da Sociedade de Medicina e Cirurgia em 1890 e a Junta/Diretoria de Higiene em 1892, marca um período interessante no que diz respeito a essas normatizações. Embora a Sociedade de Medicina e Cirurgia fosse uma instituição de classe, seus membros sempre procuraram mantê-la como uma entidade ligada à administração pública. Já nos primeiros anos após sua fundação, diversas solicitações foram dirigidas ao poder público "com a finalidade de comprometê-lo com seus ideais de salubridade". Entre os principais interesses estavam o recenseamento, a execução dos artigos do Código de Posturas referentes à saúde pública, o saneamento dos cortiços situados no centro da cidade e o desenvolvimento de planos de habitações populares. (CHRISTO, 1994, p. 128).

Mesmo que a princípio as autoridades municipais não tenham cedido às pressões da SMCJF, esse quadro viria a se alterar de forma significativa a partir das primeiras eleições municipais. No período republicano, a recém-constituída Câmara de Juiz de Fora passou a contar com um número significativo de médicos integrantes da SMCJF, algo que contribuiu para que a instituição fosse progressivamente "ouvida pelo poder público". (CHRISTO, 1994, p. 128). De acordo com Jeferson de Almeida Pinto, já nos anos iniciais do século XX, diversos vereadores juizforanos eram médicos interessados diretamente na higienização do espaço público da cidade. (PINTO, 2008, p. 38).

A partir do ingresso dos médicos locais na esfera política, uma parte das medidas formuladas pelos membros da SMCJF em relação à higienização do espaço urbano da cidade foi sendo incorporada pela municipalidade, visando estimular algumas condutas desejadas. (MIRANDA, 1990, p. 274). Certas resoluções, como as de número 3, 4 e 20, publicadas em maio de 1892, passariam a atender diretamente os interesses dos médicos, criando a Inspeção de Higiene, os serviços de limpeza pública e privada e o de incineração de lixo. (CHRISTO,

1994, p. 128). Já outras, como as de número 127 e 128, fortaleceriam ainda mais a SMCJF e a Inspetoria de Higiene na medida em que ampliariam a realização de visitas sanitárias em habitações coletivas e particulares como hotéis, casas de pensão, cortiços entre outras, e regulamentariam as vistorias dos Inspectores de Higiene, permitindo às autoridades sanitárias recorrer ao auxílio da polícia quando houvesse resistência dos moradores. (OLIVEIRA, 2010, p. 226).

De acordo com Maraliz Viera Christo, essa empreitada da SMCJF de delimitar a ocupação das áreas urbanas da "Manchester Mineira" "em nome das medidas profiláticas" acabou exercendo "um forte poder político sobre os indivíduos". Um dos exemplos dessa atuação, segundo a historiadora, foi a tentativa de expulsar os pobres das áreas centrais da cidade. Além das habitações populares, como os cortiços, outras instituições ligadas às classes menos bastadas se tornaram alvos dos médicos ligados à instituição. Em 1890, por exemplo, quando a Sociedade Protetora dos Pobres planejou construir um asilo para os mendigos na Rua Antônio Dias, a Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora foi contrária à execução da obra:

A sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora, que vela zelosamente pela salubridade desta florescente cidade, entendeu aconselhar-me para que não construísse o referido asilo no supracitado terreno, por estar no centro da cidade e ser um foco de infecção que pode mais tarde causar inconvenientes à higiene pública. (OLIVEIRA. SMCJF. Rev. IHGB, p. 99 apud CHRISTO, 1994, p. 129).

A busca pela erradicação dos pobres e suas habitações do centro de Juiz de Fora certamente significava muito mais do que apenas uma preocupação com o embelezamento e com a "salubridade" daquele espaço. Ao analisar a perseguição que incidia sobre os cortiços no Rio de Janeiro na transição do século XIX para o XX, Sidney Chalhoub percebeu que as habitações populares eram consideradas pelas classes conservadoras daquele período como uma ameaça para as condições higiênicas da cidade e um problema sério para o controle social dos pobres que nelas residiam. Ainda de acordo com Chalhoub, o termo cortiço era quase sempre utilizado pelas autoridades sanitárias quando estas desejavam estigmatizar em definitivo uma habitação e seus moradores. Logo, havia uma semelhança entre os conceitos de cortiço e de "classes perigosas", uma vez que ambos eram aplicados para descrever "realidades" a respeito dos hábitos dos pobres, se caracterizando "muito mais pela fluidez, pela ambiguidade, do que por qualquer esforço consequente de precisão de conceitos". (CHALHOUB, 1996, p. 39).

Vale ressaltar que as ações “saneadoras” empreendidas pelos médicos em conjunto com as autoridades municipais geravam diferentes reações por parte da população juizforana. Além daquelas organizadas pelos proprietários que, a exemplo de Palmeirão, não concordavam com as determinações da câmara em relação às instalações precárias de seus imóveis disponíveis para locação, havia por parte dos moradores uma omissão de casos de doenças diante do receio de que seus lares - e suas privacidades - fossem invadidos, expostos e “higienizados”. Essa situação, obviamente, acabava abrindo espaço para a atuação de outros agentes não diplomados que se aventuravam pelo campo da cura. Para os esculápios, mas também para os articulistas dos principais jornais locais, tanto a omissão quanto a aproximação de uma parcela significativa da população com esses curadores tratavam-se de um reflexo da "ignorância" dos incultos que confiavam mais nos "bruxos" do que na ciência disseminada pelos doutos. (MIRANDA, 1990: 274).

As práticas de tais "bruxos", que podem ser aqui interpretados como os “espiritas”, os curandeiros e os feiticeiros, cujas casas ou “centros”, espalhados pela cidade, muitas vezes até mesmo pelas regiões centrais, serviam de espaço para que a população mantivesse seus laços de fé e de sociabilidade, passaram a ser uma preocupação constante das classes hegemônicas juizforanas:

Notas & Factos

A polícia há dias anunciou ou fez anunciar que ia dar cabo do “canjerê” na cidade. Todo o mundo bateu palmas a essa resolução sensata, proveitosa e magnífica. Mas... tudo, infelizmente, ficou apenas em promessa.

A polícia parece que prendeu realmente um feiticeiro no Botanagua, e foi só.

Ora, a cidade está cheia de “canjerê”, centros “espiritas” e casas de feitiçaria, onde gente da mais baixa espécie se entrega à prática da bruxaria, iludindo os incautos e vivendo á tripa fôrra, numa vadiagem terrível.

Em todos os arrabaldes e mesmo no centro da cidade, esses “centros” pululam. Só os não vê, quem não quer.

No Botanagua, no Lamaçal, no Zinco, em Manoel Honório, por toda parte eles enxameiam. Centenas e centenas de vadios, de ambos os sexos, vivem disso, dessa exploração grosseira e repugnante.

Será possível que a policia queira deixar tudo como está, dando ampla liberdade a esses malandros perigosos?

Acreditamos que não.

Mas é preciso que a energia policial não se limite apenas a promessas e a notícias nos jornais.

É necessário agir. [sic] (O PHAROL, 4 de março de 1923, p. 1. Ênfase acrescentada).

Para fazer companhia ao feiticeiro do Botanágua que, de acordo a citação acima, foi preso no início de 1923 - e que muito provavelmente se trata de um personagem que já conhecemos nesse capítulo, mas que por hora não vamos revelar seu nome para não atrapalhar o curso da narrativa -, encontramos uma série de reportagens publicadas pelo periódico

“Diário Mercantil” em novembro de 1913 envolvendo uma feiticeira negra, conhecida como Silvina Custodia, que também atuava por aquelas bandas. Os textos, além de nos permitir conhecer um pouco mais sobre as crenças da população juizforana e sobre a atuação dos “feiticeiros”, ilustram com precisão a forma com que as classes conservadoras interpretavam os hábitos e costumes da população pobre e afrodescendente nos primeiros decênios do século XX.

Com o sugestivo título “Reptil Fatídico: os sortilégios de uma bruxa na Avenida Costa Carvalho”, o “Diário” dedicou atenção especial para o caso de uma criança que supostamente havia sido vítima dos feitiços mortais de Silvina. Apesar de a primeira reportagem ser um tanto quanto extensa, achamos conveniente citá-la na íntegra para que o leitor possa apreciar o sensacionalismo com que o periódico apresentou o fato:

A Avenida Costa Carvalho reside em companhia de sua família o Sr. Eurico de Miranda Rosa, cidadão trabalhador, pacato e bastante estimado.

Junto ao prédio que lhe serve de residência, mora a crioula Silvina Custodia, mulher velha, de aspecto repelente, feiticeira conhecida e temida nas redondezas.

Contam-se a respeito dessa megera cousas espantosas, indescritíveis, quase inverossímeis mesmo...

Nos domínios da feitiçaria ocupa Custodia lugar de destaque, pois, movimentando um original cenário de pedaços de folha de flandres enferrujada, cacos de telha, caveiras de gato e cachorro, trapos sujos e imprestáveis, imagens mutiladas e outros objetos, consegue, no dizer dos seus adeptos e adversários, tudo quanto deseja: prevê o futuro, discorre sobre o passado, desvenda o presente...

Além disso, serve de veículo às vinganças, às más paixões humanas, satisfaz a namorados caiporas, espalha sobre os lares a Desgraça ou a Felicidade, a seu bel prazer, afirmam os que já experimentaram a força de seus sortilégios.

E’ consultada por muita gente boa e faz da feitiçaria um lucrativo meio de vida.

Retornemos, porém, o fio da narração:

Há tempos teve Silvina Custodia uma discussão com a senhora do Sr. Miranda Rosa e, no final, com anátema cruel, em voz soturna e ademais, mistérios prometera matar por meio da feitiçaria, aos poucos, todos os filhos do casal Rosa.

Disse e retirou-se.

A senhora do Sr. Miranda Rosa nenhuma importância ligou às ameaças da megera, até que, semanas atrás, depois de muitos sofrimentos, faleceu uma sua filha.

Emagreceu repentinamente, perdeu o peso e morreu, mau grado os cuidados médicos que a rodearam.

Mme. Miranda Rosa lembrou-se então das ameaças da preta e num assomo de cólera repreendeu-a asperamente.

A megera disse-lhe, com a mesma voz soturna e horrível, que os outros filhos do casal teriam o mesmo fim do primeiro: morreriam aos poucos, sem se poder diagnosticar a moléstia.

“No telhado da casa em que vocês moram, gritou a feiticeira, eu coloquei uma cabeça de cobra coral: ela fará que as minhas ameaças se cumpram e nenhum poder, senão o meu, poderá retirá-la dali”.

Mme. Miranda Rosa ficou apreensiva e passou o ocorrido a seu marido, que não deu crédito às lúgubres promessas da crioula-feiticeira.

Agora, porém, adoeceu uma outra filha do Sr. Miranda Rosa, que, como a primeira, emagreceu inesperadamente, perdeu o peso e se acha, desde anteontem, em estado grave.

Diante disso, o Sr. Miranda Rosa e sua mulher entenderam participar o caso á

polícia, o que fizeram ontem, tendo narrado ao Sr. Dr. Paulo Guaraciaba o que acima fica inserto.

Vejamos, todavia, si a nossa atilada polícia, depois de alguns esforços, obtém sobre a megera uma memorável vitória, fazendo desaparecer do teto da casa do Sr. Miranda Rosa a cabeça do réptil fatídico... [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 11 de novembro de 1913, p. 1).

No dia 12 de novembro o periódico trouxe, sem muitos detalhes, uma nota sobre a prisão e o interrogatório da suposta feiticeira. Já no dia 13, sob a chamada “Morte da Menor Julieta”, o “Diário” apresentou uma nova e contraditória versão sobre o caso, baseada no depoimento do pai da criança. Segundo o texto, o contato de Silvina com a família da criança teria acontecido após a “preta” ter pedido para coletar bambu na residência da família na ocasião em que a Sra. Miranda combatia a doença de uma de suas filhas. Quando Silvina avistou a pequena criança “prostrada na pequena cama” ela imediatamente informou que ela havia sido vítima de um feitiço, onde um esqueleto de cobra coral teria sido jogado no telhado de sua residência. Segundo Eurico de Miranda, sua mulher “nunca teve questão com a megera, tendo mesmo permitido que as duas crianças, agora mortas, fossem levadas a casa dela”.

Nas edições seguintes encontramos²⁶ apenas algumas notas sobre a necropsia realizada no corpo de Julieta, onde nada de anormal foi encontrado. De novidade, apenas o verdadeiro nome de Silvina Custodia que era Deolinda de Oliveira, assim como poucas informações sobre o “preto” Arthur Machado, de 30 anos presumíveis, que era o “marido da bruxa”.

As matérias elaboradas pelos articulistas do Diário Mercantil sobre a "feiticeira do Costa Carvalho" nos fez recordar de um conto de Artur Cortines, publicado pelo “Correio Paulistano” em julho de 1888. Sob o título “Tia Josepha”, o texto de Cortines apresenta a estória de uma “negra”, cujas características são bastante semelhantes às de Silvina Custodia:

Tia Josepha

Uma preta cozinheira, a tia Josepha dos pastéis e sabia fazer vender a arte. Fabricava uns pasteizinhos de carne, macios, alourados, apetitosos e vendia-os bem. Tinha certa popularidade na cidade e era parteira e preparava mezinhas. Dava-as a beber na ausência dos médicos, as parturientes e fazia-lhes para a convalescência, magníficos pastéis. Uma preciosidade e uma *humanitária*, a tia Josepha. Morava com seu homem, um preto velho pedreiro, o Manoel Congo, em uma casa baixa, grande e fria ao lado do cemitério. Apareceram os dois um belo dia na cidade, vindos da corte. Alugaram aquele casarão que estava há muito desabitado, porque diziam era mal assombrado, por uma ninharia. Modificaram-no um pouco, instalaram-se e começaram a trabalhar, ela nos seus pasteizinhos, e ele no seu ofício de pedreiro. A princípio, o negócio não correu bem, o primeiro sortimento de pastéis voltou intacto

²⁶ Realizamos uma perseguição nominativa na intenção de localizar outras fontes que nos permitisse obter mais informações sobre Silvina, ou, Deolinda de Oliveira. Infelizmente sua história terminou para nós com as publicações sobre seus “feitiços” nas páginas do Diário Mercantil.

para a casa. A cara da negra, cheia de cortes feios cicatrizados, cabeludo, formando uma pele lustrosa e esticada, desenhando arabescos extravagantes e esquisitos, era um obstáculo repugnante entre as gulodices e os pastéis. Um espantinho de crianças respeitado e temido: A FEITICEIRA. Todas as noites, das 7 às 10 horas, a tia Josepha arrastava as chinelas, balançava os quadris pausadamente, cadenciadamente palmilhava as ruas da cidade, tabuleiro à cabeça, cheio de pasteis bem arrumados e cobertos com toalha de linho. As crianças, ao aproximarem-se a velha, corriam para dentro de casa e com os olhos úmidos e brilhantes, arregalados de curiosidade e terror. A pasteleira as devorava com os olhinhos de gata, infectados de sangue a sorrir e lá se ia maneando as fartas ancas de africana cantando. A população da cidade, um tanto supersticiosa, receava a velha. Era bem possível, conjecturava, que os pastéis fossem manipulados pelo diabo. Açougueiro onde ela premunisse de carne não era conhecido.

Corriam ainda versões sobre a casa onde moravam. Almas de outro mundo dançavam sobre a casa onde morava (...). Uma beata insuspeita afirmava ter visto com seus próprios olhos, familiarizados com visões do além túmulo, uma cavalo sem cabeça (...). Um dia, um cidadão menos supersticioso, um ateu - como lá o chamavam, comprou alguns pastéis, achou-os deliciosos e a carne tenra e de sabor esquisito. Começaram a ter extração os pasteis da tia Josepha. Um fato concorreu para a população desfeitiçar a velha. Livrou a Marocas, mulher de Juca sapateiro, de uma febre maligna, consequência de mau parto (...) transformando em milagre e, daquele dia em diante, fez concorrência aos químicos da terra. Era convidada para assistir partos, entrava antes dos médicos (...) Dai a sua popularidade

Chamaram-na um dia para ver um doente - a Nini, a filha de D. Eulalia, mulher do Tabelião Freitas. A filha tinha uma constipação e febre e delirava (...) A moléstia marchava rápida e assustadoramente, as beberagens de tia Josepha não produziam o menor efeito. O médico, afinal chamado, desenganou-a dizendo que o tinham chamado muito tarde (...) Uma noite, a Nini, num acesso de febre, torcendo os mínimos bracinhos numa contorção de músculos, violenta e rápida, espirou nos bracinhos de D. Eulalia ... [segue a descrição do enterro]. No cemitério estava pronto o nicho, cavado como uma gaveta na espessa parede de tijolos que ia tapa-lo (...) Meia hora depois de tudo acabado, o Manoel Congo rebocava tranquilamente a parede que fechava Nini para sempre no seu pequeno túmulo (...) Reações violentas e esgotamentos nervosos (...) invadiram o organismo da pobre mãe. A Josepha, que a visitava a miúdo, obsequiava-lhe sempre com uns pasteizinhos de coelho, polvilhados de açúcar muito saborosos. Ao assentamento da pedra, a mãe quis ver ultimamente a filha (...).

O Freitas opôs-se energeticamente, mas vendido acedeu. Ao levantar o tampo do caixão (...) lá dentro só viu-se ossos, uns ossos muitos polidos, muito claros e uma caveira de criança a rir-se. Nada de Nini, nem sequer o travesseirinho de cetim (...) O acontecimento convulsionou-se e pairou sobre a pacífica cidade (...) A superstição criou asas, avolumou-se e pairou sinistra e ameaçadora sobre a casa de Tia Josepha e Manoel Congo. A polícia cercou o casarão e nada ou quase nada descobriu, fios de cabelos, cachos louros, fitas, fragmentos de roupa de crianças. O povo invadiu a casa, cômico de que ali estava a explicação daquela transformação rápida de Nini. Encontraram debaixo de uma mesa da cozinha, artelhos e falanges, pequenos ossos, indubitavelmente de crianças. O povo quis esquarterar os dois negros. A Josepha, sentindo-se perdida, ria-se abominavelmente, arregaçando os grossos beijos vermelhos, sarcástica e medonha. A notícia voou pela cidade. D. Eulalia, ao sabe-lo, ergueu-se da cama, onde gemia semi-louca. Passou-lhe uma ideia rápida pela mente, sentiu um nojo enorme, invencível, doía-lhe o estomago, apertava-o com ambas as mãos, esforçando-se para não lançar, os vômitos subiam, subiam...

Tinha comido a sua filha em pastéis. [sic] (CORTINES, 28 de julho de 1888 apud SCHWARCZ, 1987, p. 237-239).

Uma rápida comparação entre o texto que apareceu no “Diário Mercantil” em novembro de 1913 e o conto publicado no “Correio Paulistano” em julho de 1888 nos permite perceber algumas semelhanças entre as personagens Silvina Custodia e Tia Josepha. Ambas

eram negras e consideradas feias - a ponto de inspirar medo naqueles que as viam -, eram requisitadas pela população - tia Josepha pelas mesinhas, pelos partos que realizava e, mais tarde, pelos deliciosos pastéis que fabricava e Silvina pelo domínio dos mais variados feitiços -, possuíam maridos negros e foram responsabilizadas pela morte de crianças.

Não há motivos para acreditarmos em coincidência, principalmente se levarmos em consideração o contexto histórico em que as duas publicações estão inseridas. Apesar de aproximadamente vinte e cinco anos e alguns quilômetros separar os dois textos, ambos retratam os primeiros anos/décadas que sucederam a abolição da escravidão no país. Dessa forma, alguns "fios invisíveis" são responsáveis por suas semelhanças. Muito embora exista a possibilidade da personagem de Cortines nunca ter existido, os diversos elementos em comum que sustentavam a elaboração de crônicas e matérias como as publicadas pelo "Correio Paulistano" e pelo "Diário Mercantil" demonstram que, pelo menos na cabeça dos articulistas e dos demais membros das classes conservadoras brasileiras, havia milhares, ou melhor, milhões de "Josephas".

A veiculação desses textos por periódicos de grande circulação evidencia, entre outras coisas, como uma parte da imprensa estava comprometida com o discurso de "sanear" o espaço urbano. Para Celia Maria Marinho de Azevedo, que também trabalhou com o conto de Arthur Cortines em "Onda Negra, Medo Branco", histórias como as de Tia Josepha podem ser compreendidas:

[...] como um pequenino lance dentro de uma estratégia abrangente de higienização do espaço urbano, que de um lado visava combater o curandeirismo e as práticas culturais afro-brasileiras e, de outro, procurava deslocar os negros [e também os pobres], das áreas centrais das cidades. (AZEVEDO, 2004, p. 16-17).

No caso de Juiz de Fora, o discurso elaborado pelos médicos acadêmicos e pelos articulistas evidencia que o fato de uma parcela significativa da população da cidade optar pelas práticas desses "indivíduos perigosos" num momento em que a medicina acadêmica na cidade se encontrava praticamente institucionalizada, era incompreensível. A leitura dos jornais expõe, por exemplo, a existência de um discurso sinérgico entre as autoridades municipais, a grande imprensa e os médicos acadêmicos. Todos concordavam, de uma forma ou de outra, que diversas mudanças eram necessárias para que Juiz de Fora trilhasse o caminho da civilização e do progresso. Isso explica, em parte, a grande quantidade de matérias publicadas nos jornais aplaudindo as medidas autoritárias tomadas pelo poder

público no sentido de reprimir a vadiagem, a mendicância, a prostituição, a jogatina, a beberagem, as casas insalubres, as práticas alternativas de cura e etc.

Em meio a esse discurso característico das primeiras décadas do regime republicano, modernizar as cidades não significava, portanto, intervir apenas nos espaços urbanos, construindo ruas largas, iluminando-as, impedindo o trânsito de animais e colocando a baixo as habitações consideradas insalubres. Representava também "medicalizar" esses espaços e os corpos que os ocupavam, controlando os hábitos e os costumes dos indivíduos, ditando novas formas de relações familiares e novos padrões de comportamento. E foi justamente nesse contexto que os médicos acadêmicos passaram a ser considerados, tanto por eles mesmos quanto pela imprensa e pelas autoridades republicanas, como figuras indispensáveis para guiar o país rumo ao "progresso" e à "civilização". Eles seriam os detentores de um saber indispensável para a resolução dos principais problemas sociais que acometiam os centros urbanos, como a loucura, a promiscuidade, a prostituição, os mais variados vícios e as diversas epidemias que atrapalhavam o funcionamento da economia brasileira. Nas palavras de Emerson Giumbelli:

Os médicos tornaram-se um misto de cientistas sociais, planejadores urbanos e analistas de instituições. Por outro lado, a medicina constitui-se como um apoio científico e por isso autorizado, ao poder de Estado oferecendo orientações sobre como ordenar as cidades e potencializar a vida de sua população. (GIUMBELLI, 1997, p. 90).

O problema é que nem todos os setores da sociedade pareciam compartilhar dessa mesma opinião. Para muitos, desde os últimos anos do século XIX, os médicos acadêmicos não materializam todos esses significados e, portanto, não passavam de indivíduos com um comportamento próprio, que agiam de uma maneira estranha, donos de um vocabulário ininteligível e portadores de um método de intervir no corpo doente muito diferente dos "tradicionais"²⁷. (FIGUEIREDO, 2008, p. 23).

Aos articulistas e demais membros dos setores dominantes, engajados com as transformações sociais dos primeiros decênios do século XX, couberam a missão de convencer a população que os tempos haviam mudado e que, pelo menos no campo da cura, os médicos científicos representavam o futuro. Para tanto, duas etapas pareciam imprescindíveis. A primeira era trabalhar na construção de uma imagem positiva, que

²⁷ A partir da segunda metade do século XIX é possível perceber a intenção da medicina acadêmica de se diferenciar das demais práticas de cura. Nesse contexto, cabia aos médicos adotar uma postura científica, orientados por "um conjunto de etiquetas e regras de comportamento que traduziam valores profissionais" (EDLER, apud SCOTON, 2007, p. 25).

valorizasse a eficiência e os atributos dos médicos acadêmicos, apresentando-os como cidadãos humanitários, bondosos e caritativos, sempre dispostos a realizar os atos e as curas mais memoráveis. Nessa empreitada, era, então, fundamental que os periódicos despertassem a atenção e o interesse da população para as práticas "científicas" dos médicos.

Já a segunda tratava-se de uma “missão pedagógica de 'persuasão' e 'doutrinação do povo'”, cujo objetivo era desqualificar todas as outras "artes de curar", deixando claro para a sociedade que os "concorrentes" diretos dos médicos acadêmicos representavam um sério risco à saúde pública. (SAMPAIO, 2001, p. 22). Enquanto os “doutores” eram vistos como os arautos da "Luz", da civilização e do novo século, os "charlatães", indivíduos sem qualquer embasamento científico, que não possuíam leitura e nem tampouco os longos anos de estudo dos "verdadeiros médicos", eram associados ao atraso, ao ilegítimo e, sobretudo, à ignorância. Como atestou Beatriz Weber ao se referir sobre as denúncias que recaíam sobre esses personagens:

É importante que interpretemos essas denúncias e críticas como a opinião de intelectuais ou setores ligados aos próprios médicos formados. Expressavam um grupo social que tinha uma visão sobre a "civilização", estado ideal que devia ser atingido e do qual os curandeiros não faziam parte. Aliás, consideravam que a população que se utilizava de seus serviços devia ser educada e regenerada por intermédio da denúncia para evitar que outros seguissem o mesmo caminho. (WEBER, 1999, p. 194).

O Código Penal de 1890 é um exemplo claro de como a atuação dos terapeutas populares não seriam toleradas. Instituído por meio do decreto 847 de 11 de outubro de 1890, o Código “foi o primeiro grande conjunto de leis a definir a nova ordem jurídica associada ao nascente regime republicano”. (GIUMBELLI, 1997, p. 79). Contando com três artigos específicos no capítulo intitulado “Dos Crimes Contra a Saúde Pública”, o documento foi responsável por institucionalizar a postura defendida pelas classes conservadoras, sobretudo pela corporação médica, de reprimir a atuação de indivíduos não diplomados, associados à supersticiosidade, à religiosidade e ao atraso da população:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentaria ou a farmácia: praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.
 Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.
 Parágrafo único. Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus autores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de

moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

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

Paragrafo 1º Se, por influencia, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas:

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

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

Art. 158. Ministras ou simplesmente prescrever como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício do denominado curandeiro:

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

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

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

Se resultar a morte:

Pena – de prisão celular por seus a vinte e quatro anos. [sic] (GAMMA, 1929, p 186)

Não que houvesse no Império uma tolerância com as práticas alternativas de cura. Como bem atestou alguns autores, como, por exemplo, Gabriela dos Reis Sampaio, "o império tinha suas formas de punir e também reprimia, e muito, cultos e práticas de curandeiros". A diferença, entretanto, era que não havia artigos específicos para enquadrar esses indivíduos no código penal desse período. "Punia-se por meio dos mecanismos do paternalismo". (SAMPAIO, 2003, p. 414). Marcelo Rodriguez Dias, ao analisar as práticas alternativas de cura na Comarca do Rio das Mortes (MG) durante a segunda metade do século XIX, destacou que "no Império, os crimes de curandeirismo geralmente eram caracterizados como contravenção no artigo 264 (Estelionato), ou, então, punidos como infrações dos Códigos de Posturas Municipais disseminados pelas localidades do país". (DIAS, 2009, p. 2).

Para não perdermos o raciocínio do discurso, principalmente depois de algumas boas idas e vindas, não aprofundaremos, pelo menos por enquanto, na atuação de curandeiros, espíritas e feiticeiros e na repressão que incidia sobre suas práticas. Muito em breve falaremos (novamente) de um personagem que nos permitirá amarar todas essas questões. Por hora, é necessário retornarmos para nosso ponto de partida, isto é, para aquela noite do dia 10 de novembro de 1920.

2.2. DE VOLTA ÀS IMEDIAÇÕES DO BOTANÁGUA.

Como vimos anteriormente, o Botánágua, graças as suas características de um bairro bastante movimentado, estava longe de ser um lugar onde o silêncio e paz fizessem parte de seu cotidiano. Naquela quarta-feira, entretanto, tudo parecia caminhar para um fim de noite atípico na vizinhança, pelo menos no que diz respeito à ausência de conflitos. Com relação ao silêncio não podemos assegurar, uma vez que a “venda” de Oscar Mattoso ainda não havia baixado as portas e alguns moradores como Floripes, Maria Carolina Ferreira Matoso e Manoel dos Santos Palmeirão pareciam bastante empolgados com a proza defronte a casa de Salathiel Damasio.

Embora os vizinhos fossem indispensáveis para o alívio das incontáveis dificuldades físicas e psicológicas do cotidiano, principalmente nos momentos de crise, como auxiliar nos cuidados com os doentes, emprestar uma ferramenta, um bambu para o reparo da cerca, um alimento desfalcado na despensa, uma pequena quantia em dinheiro para quitar o aluguel atrasado ou apenas o ombro amigo para o desabafo das angústias e incertezas, era justamente nessas relações que surgiam brechas para as discussões e os conflitos que despertavam a atenção, a preocupação e obviamente a curiosidade de todos os moradores de uma rua, quiçá de um bairro. Sobre esse último aspecto, nossos personagens tem algumas coisas para nos dizer. Por volta das oito horas e meia da noite daquele dia dez de novembro, o simples fato de Salathiel Damasio ter avistado Manoel Palmeirão enquanto observava a movimentação através da janela de sua sala, foi mais que suficiente para dar início a uma forte confusão que viria a atrapalhar a diversão de muitas pessoas e ainda prejudicar o descanso do pobre coitado do Carlos.

Para entendermos o estopim da desavença é preciso voltar algumas horas naquele dia. Cabe ressaltar que Salathiel e Manoel Palmeirão aparentemente mantinham um bom relacionamento antes do incidente que narraremos a seguir. De acordo com seus vizinhos, Salathiel era um dos muitos inquilinos de Palmeirão e o comerciante frequentava com certa frequência a casa do carpinteiro, onde funcionava uma pequena oficina para cuja montagem o português havia sido o fiador²⁸.

Às dez horas da manhã, Palmeirão se dirigiu até a residência de Salathiel para buscar uma trena de sua propriedade. Ao recebê-lo e tomar conhecimento do motivo da visita, Salathiel afirmou que não havia nenhuma ferramenta em sua posse e que se caso fosse do desejo do português, ele mesmo poderia examinar a caixa onde todos os seus instrumentos de

²⁸ Depoimento de Joaquim Bento da Silva. (Lesão Corporal, 01 de fevereiro de 1921, p, 47v).

trabalho se achavam guardados. Após vasculhar a caixa e espalhar diversos objetos pelo chão, Palmeirão partiu sem dizer uma única palavra.

Pouco tempo depois desse incidente, Salathiel, ao se encontrar com Oscar Mattoso provavelmente em sua venda, foi informado que Palmeirão estava espalhando pela vizinhança que ele não passava de um feiticeiro. Inconformado com a atitude do português, o carpinteiro aguardou ansiosamente para lhe cobrar uma explicação. E a oportunidade apareceu justamente por volta das oito horas e meia da noite, quando seu “desafeto” estava próximo à sua casa, conversando com Floripes e seus familiares.

Ao se deparar com Manoel Palmeirão do outro lado da rua, Salathiel não pensou duas vezes antes de chamá-lo para questionar o motivo do destrate: - “O! Senhor Palmeirão faz o favor de chegar aqui”²⁹. Perguntado se era verdade que ele estava dizendo para todos no Botánágua que Salathiel era um feiticeiro, o português afirmou prontamente que sim, pois ele “vivia ali iludindo a todos com o espiritismo” e que seu espiritismo não “passava de um canjerê”. E que falava isso por “experiência própria”, já que ele mesmo havia sido “vítima” das “invencionices” de Salathiel, quando foi até o Rio de Janeiro e não localizou os indivíduos acusados de tê-lo enfeitado.

Insatisfeito com a resposta, Salathiel gritou da janela que Palmeirão não sustentaria aquela versão com ele do lado de fora. O português retrucou “que sustentaria em qualquer lugar”. Foi então que Salathiel se afastou e partiu em direção a porta. Diante desse movimento estranho, Palmeirão caminhou para o meio da rua com a intenção de aguardar por sua aproximação.

Naquele momento, contudo, a bulha já havia despertado a atenção e a curiosidade da vizinhança, e algumas pessoas já estavam prontas para impedir – e é claro assistir - a pugna entre os dois “valentões”. Absalão de Almeida Moreira, por exemplo, que se achava na sala de visitas de sua residência, quando escutou os gritos de uma mulher que implorava “acode!”, “acudam!”, “misericórdia!” e identificou que eles partiam da casa de Salathiel, foi para lá às pressas. Maria Carolina Ferreira Matoso, que há pouco conversava com Palmeirão, partiu em disparada até a “venda” para chamar seu esposo. Ao se aproximar da casa de Salathiel, Oscar Matoso o encontrou imobilizado por um grupo de “populares”. Floripes, por sua vez, correu até sua residência com o intuito de pedir a ajuda de seu amado Carlos, que muito provavelmente não aprovou a interrupção abrupta de seu descanso.

²⁹ Depoimento de Floripes de Souza Werneck. (Lesão Corporal, 01 de fevereiro de 1921, p, 56).

Ainda muito agitado quando agarrado por seus amigos e vizinhos, Salathiel, um “sujeito alto, cheio de corpo”, desferiu um chute que, por sorte, não acertou em ninguém. Palmeirão, por outro lado, que era “mais baixo, porém mais gordo”, conseguiu se desvencilhar daqueles que o seguravam e com um revólver em punho avançou em direção a seu “adversário”, aplicando-lhe uma severa coronhada. Ferido na cabeça, Salathiel retornou para o interior de sua residência resmungando: “pra que vocês me seguraram para esse bandido me ferir?” e de lá saiu empunhando um pedaço de pau “lavrado”, semelhante a um “pé de mesa”. Seus esforços, contudo, foram em vão, visto que Palmeirão, que se achava novamente segurado pela população enquanto se queixava: “me deixem para que eu acabe de amassar o negro”³⁰, já havia se afastado suficientemente do local da briga. À Salathiel, restou apenas ir até o centro da cidade para apresentar queixa do fato às autoridades policiais.

Essa história, que num primeiro momento pode ser interpretada como um desentendimento corriqueiro entre vizinhos numa noite qualquer de 1920, cujo desfecho não foi positivo para os envolvidos – Salathiel saiu com um corte na cabeça, Palmeirão com problemas diante da justiça e os demais com o compromisso entediante de prestar depoimento na delegacia no dia seguinte -, nos interessa por dois motivos específicos: primeiro porque ela envolve a figura do “famoso” curandeiro Salathiel Damásio, cujas práticas eram bastante conhecidas pela população, pela imprensa e também pela polícia na década de 1920. Segundo, porque as informações contidas no processo de Lesão Corporal nos permitem continuar a discussão iniciada no primeiro capítulo sobre o papel e os significados que as práticas alternativas de cura desempenhavam no cotidiano da população nos primeiros decênios do século XX.

Muito embora a fonte em análise se trate de um processo cuja finalidade era apurar a agressão cometida por Palmeirão, a atuação de Salathiel no campo da cura acabou ganhando destaque na peça, principalmente nos depoimentos das testemunhas. Em determinados momentos, como nos de averiguação das condutas dos envolvidos, suas atividades parecem ter preocupado mais as autoridades do que a pancada que recebeu naquela noite. Em outros termos, é como se a coronhada desferida pelo comerciante português que resultou num “ferimento de forma alongada, medindo três centímetros de extensão, de bordas lisas dirigindo obliquamente de trás para diante e do direito para a esquerda, na região superior do parietal esquerdo”, fosse justificável diante do fato de Salathiel viver “iludindo a todos com o

³⁰ Depoimento de Absalão de Almeida. (Lesão Corporal, 01 de fevereiro de 1921, p, 15).

seu espiritismo” que, segundo Palmeirão, não “passava de um canjerê”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1923, p. 8-8v).

Existem alguns indícios no processo de que explorar as práticas “obscuras” e “criminosas” de Salathiel para relativizar a agressão cometida por seu desafeto foi uma estratégia astuta da defesa – e também bem sucedida, já que em outubro de 1920 Manoel Palmeirão foi absolvido pelo júri popular. Afinal, como vimos nesse texto, a atuação de indivíduos como Salathiel era sistematicamente perseguida e condenada pelas classes conservadoras nas primeiras décadas do século XX. E é obvio que o advogado do português tinha ciência disto. Tanto que durante o segundo depoimento de Absalão de Almeida: “dada a palavra ao réu, por intermédio de seu advogado, Doutor Pedro Marques de Almeida, inquerida disse a testemunha: que não sabe se Salathiel tem o habito de curar pelo espiritismo”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1923, p. 35).

A tática empregada pelo Doutor Pedro Marques de Almeida, que ao que tudo indica foi bem acolhida pelas autoridades, apesar de não aparecer de forma direta como no caso de Absalão, provavelmente foi aplicada durante a condução dos outros depoimentos, uma vez que todas as testemunhas mencionaram, direta ou indiretamente, que Salathiel tinha algum tipo de envolvimento com curas sobrenaturais ligadas ao curandeirismo/espiritismo/feiticeira. Se levarmos em conta que os depoimentos constituem uma “situação-limite” e que estes são marcados pela presença da mediação, seja esta exercida por advogados de defesa, promotores ou delegados (BARROS, 2012, p. 9), é possível conjecturar que os vizinhos foram, no mínimo, induzidos a fornecer detalhes sobre as práticas de cura “ilegais” de Salathiel, as quais, curiosamente, muitos deles participavam.

E é justamente essa particularidade da fonte que nos permite introduzir e acompanhar de pertinho a trajetória de Salathiel, estabelecendo um primeiro contato com as características de suas práticas, com a importância sociocultural de seus tratamentos e com as interações que ele mantinha com aqueles que buscavam por seus préstimos. A partir dessas interações, nosso objetivo é tentar mensurar os significados conferidos por indivíduos e por diferentes grupos sociais à experiência da doença e da melhor forma de curá-la em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX.

Antes, porém, de adentrarmos definitivamente nessas questões, talvez seja interessante dedicarmos um pouco mais de atenção a alguns termos que foram utilizados pelos envolvidos no processo durante os momentos em que eles se referiram às atividades de Salathiel. Devido às lacunas existentes no processo, esse caminho se apresenta como uma possibilidade de

extrairmos um número maior de informações que pode nos ajudar a pensar as características que norteavam a atuação do curador e as ações daqueles que frequentavam suas sessões.

Nesse sentido, seria interessante começarmos pelo termo “canjerê”, escolhido por Manoel Palmeirão para (des)classificar o “espiritismo” de Salathiel diante das autoridades. A estruturação dessa fala específica do português sugere que, pelo menos na sua interpretação, as atividades “ilusórias” de Salathiel se distanciavam do espiritismo e se aproximavam daquilo que ele classificou sem mais detalhes como “canjerê”.

Diversos pesquisadores das religiões em Juiz de Fora buscaram traçar algumas considerações acerca da utilização dessa expressão nas primeiras décadas do século XX. Jaqueline Dias, por exemplo, que se debruçou sobre a repressão que incidia sobre as tradições afro-brasileiras na cidade durante a vigência do primeiro Código Penal republicano, destacou seu caráter pejorativo quando utilizado para nomeá-las. Para a pesquisadora, que se valeu de diversos processos criminais, o “canjerê” era conhecido “tanto pelas pessoas envolvidas nos crimes quanto pelo aparelho burocrático-judicial em que não havia o questionamento sobre tal expressão”. Com bastante frequência, as práticas dos raizeiros e dos curandeiros também eram classificadas a partir dela. (DIAS, 2006, p. 105).

Dilaine Soares Sampaio, ao investigar o olhar jornalístico sobre os canjerês na cidade durante a primeira década do século XX, percebeu como essa classificação era empregada no período para descrever de maneira depreciativa os “fenômenos observados” que hoje em dia, “de modo bem controverso”, denomina-se na literatura antropológica de “religiões afro-brasileiras”. (SAMPAIO, 2008, p. 24). Conforme destacou Sampaio, o uso dessa categoria não era exclusivo dos textos jornalísticos, já que ele também figurava nos processos criminais para identificar as “tradições afro-brasileiras”. Amparada pelas considerações de Jaqueline Dias, Dilaine Sampaio asseverou que após 1930 o termo “baixo espiritismo” se tornou mais frequente para caracterizar tais tradições. (SAMPAIO, 2008, p. 34).

Emerson Giumbelli, ao demonstrar o processo de construção e utilização da categoria “baixo espiritismo” por agentes religiosos, abordagens jornalistas e autoridades judiciais, traz algumas informações complementares. Segundo o pesquisador, na literatura pós 1930 confeccionada pelos punhos de cientistas sociais e médicos sobre os “cultos afro-brasileiros” não era rara a utilização da expressão “baixo espiritismo”. Nesses textos havia pelo menos dois elementos básicos para sua definição, sendo eles o “‘sincretismo’ de formas culturais originalmente africanas com elementos advindos do ‘espiritismo’ e a existência de práticas curativas inspiradas na mediunidade”. (GIUMBELLI, 2003, p. 251).

Enquanto os estudos antropológicos e sociológicos incorporavam o termo “baixo espiritismo” às suas análises “sobre os destinos da tradição banto”, considerando o charlatanismo/curandeirismo como fatores de degeneração da herança africana, os médicos, mesmo reconhecendo a expressão e atribuindo a ela uma utilidade descritiva, evitavam sua utilização pelo simples fato de não corresponder à uma distinção efetiva, uma vez que “se por um lado existiam várias modalidades de ‘espiritismo’, por outro todas elas deveriam ser englobadas em um dos termos da oposição, mais básica, que se fazia entre o ‘verdadeiro’ e o ‘ilusório’, entre o ‘científico’ e o ‘sobrenaturalismo’”. (GIUMBELLI, 2003, p. 253).

Em relação ao material produzido pelas autoridades responsáveis pela repressão dos crimes cometidos contra a saúde pública, Giumbelli destaca que a partir do final da década de 1920, a expressão “baixo espiritismo” passou a assumir um papel “demarcador do gradiente de práticas consideradas ilícitas”. Diferentemente da função descritiva dos discursos médicos e antropológico, nos inquéritos e na elaboração das denúncias, ela aparece claramente com um propósito acusatório, servindo como uma espécie de orientação para as ações repressivas. Se antes dos anos finais da década de 20 os termos mais comuns para descrever as infrações eram aqueles previstos no Código Penal, como “espiritismo”, “curandeirismo” e “magia” (também traduzido por “feitiçaria” ou “bruxaria”), a partir de 1930 a categoria “baixo espiritismo” aparece nos registros policiais ao lado de outras designações associadas ao exercício ilegal da medicina “que compartilhavam com ela a condição de não estarem inscritas no texto legal”, como “macumba”, “candomblé” e “magia negra”. Não por acaso, é comum encontrar nos depoimentos prestados por indivíduos denunciados alusões de que suas práticas “espíritas” se destinam a “fazer o bem”, “fazer a caridade”, “dar saúde” ou simplesmente “dizer rezas”, o que demonstra que “aquelas categorias fazem sentido e ganham utilidade exatamente para os agentes das ações repressivas, sendo nelas e por elas que se reproduzem e confirmam”. (GIUMBELLI, 2003, p. 254-255).

Apoiando-se nos estudos de Yvonne Maggie, Giumbelli salientou que o final da década de 1920 é também o momento a partir do qual a perícia dos objetos apreendidos pelas batidas policiais fica “mais sofisticada”. Em um trabalho conjunto, policiais e peritos buscarão construir uma descrição minuciosa das práticas por eles criminalizadas, categorizando-as “em relação àquelas que estariam a salvo das medidas legais”. No caso dos peritos, partindo da descrição contida nos autos de flagrante e da análise dos objetos confiscados, eles formularão uma narrativa capaz de provar os crimes através da materialidade dos fatos. Seus pareceres serão importantes não apenas para o destino do réu,

mas para a construção e a reprodução de “caracterizações que serão incorporadas pelo discurso de promotores e juízes”. (GIUMBELLI, 2003, p. 256)

Muito antes de ser integrada ao vocabulário dos magistrados, a expressão “baixo espiritismo” tinha, portanto, um papel importante para o aparato policial, aperfeiçoado e potencializado pela figura do perito. Como vimos, ela servia para designar a natureza e/ou a finalidade dos objetos, “os quais adquiriam significado quando reinseridos em contextos rituais identificados como ‘sessões de macumba’ ou de ‘candomblé’”. Entretanto, como assevera Giumbelli, não se pode supor “uma intercambialidade automática” entre esses termos, pois a expressão “baixo espiritismo”, quando comparada às demais, “comportará um escopo sempre mais amplo de práticas e agentes e remeterá para significados também mais abrangentes”. (GIUMBELLI, 2003, p. 257).

Acerca da origem da expressão, Giumbelli sublinhou que ela partiu de uma outra designação, a de “falso espiritismo”, utilizada até fins da década de 1920 pelas autoridades policiais e judiciárias e pelos próprios espíritas “para dar conta das fraturas reconhecidas como internas ao seu campo de práticas”. (GIUMBELLI, 2003, p. 260). Através de suas análises sobre as atividades e os posicionamentos doutrinários da Federação Espírita Brasileira (FEB), instituição fundada em 1884 por um grupo de kardecistas para a divulgação da doutrina, Giumbelli procurou verificar, entre outras questões, a lógica que teria orientado a produção de distinções entre o “falso” e o “verdadeiro espiritismo”. Para ele, uma delas pode ser localizada nas próprias colocações de Allan Kardec em um dos capítulos do *Livro dos Médiuns* dedicado inteiramente “as formas espúrias em que se envolve o ‘espiritismo’”, no qual ele separa em dois grandes grupos “as ‘fraudes’ e as ‘charlatanices’, as primeiras relacionadas aos enganadores e as outras aos que exploram pecuniariamente o exercício da mediunidade”. Dentro dessa perspectiva, fica evidente que os próprios espíritas reconheciam que “em torno da ‘mediunidade’, efetiva ou simulada, desenvolviam-se apropriações irregulares e reprováveis”. (GIUMBELLI, 2003, p. 260).

Outras oposições entre “verdadeiros” e “falsos” espíritas foram percebidas por Giumbelli no desenrolar de um conflito travado entre os próprios membros da FEB nas últimas décadas do século XIX. Diante de um impasse, alguns dos líderes da instituição denunciaram a existência de “inimigos ocultos do meio espírita” e proclamaram um “espiritismo em seu verdadeiro caráter”. Para justificar a fidelidade à “essência da doutrina”, eles exploraram especialmente as oposições entre “ignorância/estudo” e “especulação/caridade”. Dessa forma, tanto o “preparo doutrinário” quanto “o exercício da ‘mediunidade’ totalmente desinteressado (sem cobrança pecuniária)” foram “elevados a

caracteres distintivos não só do “verdadeiro” espiritismo, como também da própria identidade do espírita e, especialmente, do ‘médium’”. (GIUMBELLI, 2003, p. 261).

Ainda segundo Emerson Giumbelli, a existência e a circulação de categorias como “falso espiritismo” e “baixo espiritismo”, operadas por “uma referência à intenção dos protagonistas e à finalidade das práticas”, foi fundamental para que houvesse uma aproximação entre espíritas e “agentes opressores”. Afinal, a criminalização do espiritismo sob o discurso de “proteção à saúde pública” se insere justamente num contexto em que a categoria médica buscava “resguardar em termos legais o monopólio do exercício da ‘arte de curar’”. (GIUMBELLI, 2003, p. 254)

O Código Penal de 1891, por exemplo, além de prever punições para a prática médica desempenhada por indivíduos sem formação acadêmica (artigo 156) e o crime de curandeirismo (158) – infrações que muitas vezes também eram atribuídas aos espíritas -, criminalizava o espiritismo, assim com a magia e a cartomancia, por meio do artigo 157. Segundo Giumbelli, o que conferia especificidade aos saberes e as práticas condenadas pelo artigo 157 em relação as demais era a identificação de seu poder de ilusão ou fascinação:

O problema não é só que o “espiritismo” a “magia”, os “talismãs” e a “cartomancia” não possuem virtualidades terapêuticas, mas que, sem poder curar, pretendam “inculcar” essa possibilidade. Por trás desse reconhecimento, está a ideia de que as práticas espíritas seriam “manobras fraudulentas”, reforçadas em seu poder de persuasão por um apelo ao “sobrenatural”, e de que o espírita é um “ilusionista” e um “proveitador”. (GIUMBELLI, 2003, p. 254).

Não por acaso, nos jornais de grande circulação, assim como nos discursos elaborados pelos médicos e pelas autoridades municipais e judiciárias, o “espiritismo”, ainda que frequentado por pessoas das classes mais privilegiadas, que negavam a “superstição” e destacavam o caráter de observação “científico” da doutrina, era constantemente associado ao curandeirismo. Os “espíritas”, além de representarem um sério risco à saúde física e mental daqueles que procuravam por seus préstimos, “eram tratados como ‘especuladores’ à frente de uma ‘indústria lucrativa’ sustentada pela ‘ignorância/credulidade’ da população”. (GIUMBELLI, 1997, p. 89). Eventualmente, os “médiuns receitistas”, que em contato com o espírito de um médico já falecido diagnosticavam doenças e prescreviam tratamentos quase sempre homeopáticos, e os “médiuns curadores”, que não receitavam medicamentos e se limitavam a “impor as mãos sobre os enfermos, supondo que com isso transmitissem os ‘fluidos’ benfazejos de ‘espíritos auxiliares’”, eram comparados a outros agentes que atuavam ilegalmente no campo da cura, assim como:

[...] os benzedores, as raizeiras, os pais de santo e outras figuras conhecidas por suas mezinhas, banhos de ervas e fórmulas curativas – especialmente quando levamos em conta que a maior parte de sua clientela era constituída pelo que se chamava então de “gente do povo”. (GIUMBELLI, 1997, p. 76-77)

Trazendo essa discussão para Juiz de Fora, uma carta endereçada à redação do periódico “Diário Mercantil” em dezembro de 1920 é capaz de demonstrar com precisão esses elementos associados à desqualificação do espiritismo, sobretudo à dos “médiums”:

Os “médiums” espiritas no exercício da medicina

Uma carta ao “Diário”

Recebemos hoje a seguinte carta:

Sr. Redactor – Parece incrível que, em pleno século XX, quando as sciencias, em alguns ramos, senão em quase todos, já não tem mais para onde estenderem o seu aperfeiçoamento, a bruxaria, as credices de antanho, ainda façam victimas, ainda empolguem uma grande parte da população, com as suas explorações torpes, com as suas “curas maravilhosas”.

Entretanto, é doloroso dizer se, isso se observa na mais culta cidade de Minas – Juiz de Fora -, até mesmo nas barbas da polícia, que finge não ver irregularidades de tamanho vulto.

Já não falemos na Mindoca e no João Monteiro Nunes, mas, mesmo no centro da cidade, à rua do Sampaio, existe um dos taes “Centros Espiritas”, onde se fornecem remédios: - “agua fria numa garrafa” – e onde à noite se promovem scenas intoleráveis, com gritos e correrias, que perturbam a tranquilidade das famílias nas vizinhanças do local “mal assombrado”.

Os seus processos de matar, dizem os “médiums”, são inofensivos... apenas ministramos agua fria, justificam eles.

Mas, o fato é que muitas pessoas ignorantes tem abandonado os médicos, quando atacados de moléstias graves, e se entregando inteiramente a estes embusteiros, que os vão deixando, na sua bôa fé, morrer à mingua de socorros.

Trata-se, como se vê, de um crime gravíssimo, que está a exigir uma punição enérgica da justiça;

Ninguém tem o direito de matar impunemente o seu semelhante. E os chamados “Centros Espiritas” tem ocasionado a morte de dezenas e dezenas de pessoas.

De v. s., Sr. redactor, é criado e obrigado o amigo e admirador – José Senna. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 28 de dezembro de 1920, p. 1).

Outros dois textos publicados pelo “O Pharol” em 1912 nos permitem acompanhar, para além do discurso médico em relação à atuação dos espiritas, as estratégias elaboradas pelos seguidores da doutrina de Kardec na tentativa de diferenciar suas práticas da dos “charlatães” e escapar das garras dos aparelhos repressores.

No dia seis de fevereiro, um texto intitulado *Protestos da Classe Médica* estampou a primeira página do periódico local. Tratava-se da reprodução de um ofício confeccionado por alguns médicos juizforanos que havia sido encaminhado aos seus “eminentes colegas da cidade de São Paulo”. O objetivo era manifestar apoio na defesa dos “sagrados interesses” da classe médica, feridos “em suas nobres e humanitárias prerrogativas” pela decisão do Exmo.

Sr. Ministro Rivadávia Correia de decretar a liberdade da profissão médica³¹. Segundo os doutos juizforanos, o decreto ameaçava a saúde pública, pois em um país onde a “ignorância” andava de mãos dadas com a “superstição” e o espiritismo vivia “as escancaras”, entregar os doentes a esses indivíduos significava atentar contra "a saúde, bem inestimável, e a moral, tesouro não menor". (O PHAROL, 06 de fevereiro de 1912, p. 1). Como são raros e muito prazerosos os momentos em que temos a capacidade de compreender aquilo que é escrito por médicos – seja pela caligrafia ou pelos termos utilizados -, resolvemos transcrever, na integra, o ofício que se segue.

Os médicos residentes na cidade de Juiz de Fora congratulam-se com os seus eminentes colegas da cidade de S. Paulo pela maneira altiva e independente com que estão defendendo os sagrados interesses da classe médica, ferida em suas nobres e humanitárias prerrogativas pelo acto do Exmo. Sr. ministro do interior, decretando a liberdade da profissão médica.

Sob a égide da lei sabia e previdente, vedando o exercício da medicina as pessoas não diplomadas pelas faculdades médicas, viveram os médicos um século, prestando inestimáveis serviços à humanidade com preterição de interesses pecuniários e com sacrifícios de saúde e ate de vida.

Não podem os médicos da cidade de Juiz de Fora ficar indiferente a sorte reservada a profissão médica e aderem entusiasta e calorosamente aos protestos dos ilustres colegas de S. Paulo, representados pela escola de medicina e escolhem seu patrono o insigne brasileiro conselheiro Dr. Ruy Barbosa.

Em um país como o nosso, em que a ignorância está de mãos dadas com a superstição, em que o espiritismo vive as escancaras, entregar os vitais interesses da saúde pública a indivíduos ignorantes e gananciosos, invocando a proteção de uma seita, que, embora científica, neste ponto claudica, é cometer gravíssimo erro, prejudicando a saúde, bem inestimável, e a moral, tesouro não menor.

Não é o interesse monetário que move a classe médica de Juiz de Fora, prestando seu apoio a de S. Paulo que, em breve, terá a franca adesão de toda a classe médica do Brasil. As provas do altruismo, desinteresse e abnegação, que temos dado, demonstram cabalmente que nesta campanha só visamos "Salus populi, suprema lex"³².

Juiz de Fora, 3 de fevereiro de 1912 - Dr. Duarte de Abreu, Dr. José Cesário Monteiro da Silva, Dr. Martinho da Rocha, com restrição aos diplomados por escolas estrangeiras; Dr. Lindolpho F. Lage, Dr. Ambrosio Vieira Braga, Dr. José Mendonça, Dr. Rubens Campos, Dr. Manoel Gonçalves Barroso, Dr. Almada Horta, Dr. Hermenegildo Villaça, Dr. João D'Ávila, Dr. Jorge Dutra, Dr. Afonso de Moraes e Dr. Emilio José Loureiro. [sic] (O PHAROL, 06 de fevereiro de 1912, p. 1).

Após a publicação do protesto lavrado pelos médicos, a reação dos espíritas foi imediata. No dia seguinte, o presidente do “Centro Espírita União, Humildade, e Caridade” endereçou uma carta à redação do “O Pharol” expondo sua insatisfação com o posicionamento dos esculápios:

³¹ Trata-se da Reforma Rivadávia levada a termo pelo Governo Federal entre os anos de 1911 a 1915. Uma das pautas desta reforma era o livre exercício da medicina no Brasil.

³² Máxima do direito romano cuja tradução seria: "A salvação do povo seja a suprema lei".

Sr. redator, - o protesto que a ilustre classe médica de Juiz de Fora fez inserir na imprensa local, carece num ponto, de respeitoso reparo.

É o referente ao Espiritismo.

Adeptos de uma doutrina, praticamos ou procuramos, pelo menos, praticar os seus ensinamentos, e isto sem visar pessoas nem buscar torcer opiniões.

Distribuindo o Centro, diariamente, aos pobres e aos crentes, as suas receitas homeopáticas, recebidas mediunicamente, não atenta o mesmo nem à liberdade individual nem aos interesses da ilustre corporação que ora levanta um enérgico protesto contra o Espiritismo, porque de facto, o Centro Spirita União, Humildade e Caridade, sem remuneração de espécie alguma, com esse gesto humanitário só secunda, e muito humildemente, a classe médica na pratica da mais santa das virtudes - a Caridade.

Assim sendo, o Centro Spirita e seus componentes, bem como os crentes bem intencionados e que se movem dentro da doutrina, só poderão ter um gesto: - o de aplauso aos médicos que profligam quantos se prevaleçam da doutrina spirita ou de outro qualquer meio para explorar a miséria humana.

Tanto é isto a expressão da verdade, que ficam, desde já, os senhores subscritores do protesto médico, sem formalidade de especie alguma, convidados a visitar, com o maior rigor possível, as sessões curativas do Centro, diariamente, das 9 as 10 da manhã nas segundas, quartas e sexta-feiras, e das 6 as 7 da noite, nos demais dias, excetuados os domingos.

Será uma visita que muito nos agradará. [sic] (O PHAROL, 7 de fevereiro de 1912, p. 1).

Em um primeiro momento a carta confeccionada pelo presidente do “Centro” é capaz de iluminar alguns aspectos das práticas de cura que desempenhadas pelos grupos espíritas estabelecidos em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX. Como o documento deixa transparecer, os “médiuns” do Centro União, Humildade e Caridade distribuíaam receitas homeopáticas recebidas “mediunicamente” para os pobres e os frequentadores em geral. Todo o tratamento não envolvia nenhum tipo remuneração, uma característica que, segundo seu presidente, não atentava contra os interesses da classe médica. Pelo contrário, os secundava "muito humildemente" na prática das "mais santas das virtudes: a caridade".

A ênfase do presidente de que os tratamentos oferecidos no “União, Humildade e Caridade” não eram cobrados reforça um dos discursos utilizados pelos seguidores de Kardec para distinguir suas práticas daquelas que eram desempenhadas pelos “falsos espíritas” e pelos terapeutas populares em geral. Num momento em que os “verdadeiros espíritas” eram considerados pelos aparelhos repressores como “especuladores” e “exploradores” da fragilidade pecuniária da população, distribuir receitas e medicamentos gratuitamente, principalmente para os pobres, representava um elemento de distinção. Não por acaso, o texto, além de sublinhar a ação caritativa dos membros do “Centro”, condenava aqueles que não se "moviam dentro da doutrina" por utilizarem "qualquer meio para explorar a miséria humana".

Se levarmos em consideração as assertivas de Emerson Giumbelli, fica evidente que o discurso do presidente do centro juizforano estava em consonância com uma das concepções da Federação Espírita Brasileira que assegurava a identidade do “verdadeiro” espiritismo ao

opor “especulação/caridade”, ou seja, aquela que versava sobre o exercício da mediunidade totalmente desinteressado, sem nenhuma espécie de cobrança.

Ao discorrer sobre o espiritismo em Juiz de Fora na primeira metade do século XX, Simone G. de Oliveira apontou que alguns grupos espíritas de Juiz de Fora buscaram criar parâmetros na tentativa de afirmar a existência de um "verdadeiro espiritismo" e de um "falso/baixo espiritismo", este último "típico de enganadores que deveriam ser punidos em defesa do bem-estar da sociedade". De acordo com a pesquisadora, um dos objetivos dessa distinção era afastar os “verdadeiros espíritas” dos problemas com os poderes legais estabelecidos e torna-los aliados destes em algumas situações. (OLIVEIRA, 2003, p. 152)

Ainda conforme Oliveira, muitos Centros encontraram dificuldades para se afirmarem enquanto "espírita kardecista" na cidade³³, uma vez que suas práticas eram consideradas como “interpretações desviantes da doutrina”, principalmente por se aproximarem das religiões afro-brasileiras e/ou do “catolicismo popular”. Quase sempre o "julgamento" e a "classificação" do que era "Espiritismo Kardecista" partia de um grupo que já havia conseguido seu reconhecimento social enquanto portador do "verdadeiro espiritismo". No caso específico de Juiz de Fora, esse grupo era formado pelos membros do nosso já conhecido “Centro Espírita União, Humildade e Caridade” e da “Casa Espírita” que, graças ao prestígio social de que gozavam, apresentavam, através de seus órgãos de divulgação e dos meios de comunicação, as características da "verdadeira doutrina". (OLIVEIRA, 2003, p. 148).

De volta o caso de Salathiel, a expressão “falso espiritismo” aparece no processo de lesão corporal em duas ocasiões. Em seu depoimento, Maria Carolina Mattoso, ao se referir sobre os minutos que antecederam a agressão, disse às autoridades que quando questionado por Salathiel sobre o motivo de tê-lo chamado de feiticeiro, Manoel Palmeirão respondeu que ele “precisava acabar com aquele falso espiritismo, porque a polícia podia processá-lo”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1921, p. 57, 57v). Essa versão foi confirmada pelo próprio Palmeirão em sua oitiva. De acordo com o português, ao ser indagado por Salathiel se era verdade que ele estava dizendo aos vizinhos que ele não passava de um feiticeiro, respondeu prontamente que “sim é verdade ter eu dito entregar-se você a um falso espiritismo que o levará à cadeia pois é crime e o delegado de um momento para o outro poderá processá-lo”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1921, p. 63).

³³ Simone G. de Oliveira cita os exemplos dos Centros “Fé e Caridade” - Homenagem a São Sebastião, “Venâncio Café” e o “Dom Pedro II” que enfrentaram dificuldades na tentativa de se enquadrar nos moldes propostos pelos "órgãos reguladores" do Espiritismo em Juiz de Fora porque suas práticas eram consideradas como próximas das umbandistas. (OLIVEIRA, 2003, p. 148).

Se levarmos em consideração as duas expressões utilizadas por Manoel Palmeirão no decorrer do processo (“canjerê” e “falso espiritismo”) e as informações dos pesquisadores supracitados sobre suas origens e significados, é possível ter uma dimensão, mesmo que superficial, dos motivos que levaram o português a escolhê-las e também das características das práticas de cura que eram desempenhadas por Salathiel.

Como pudemos observar, essas categorias foram utilizadas na década de 1920 com um propósito depreciativo, quase sempre para se referir às atividades que se apoiavam na interpenetração de diversos elementos do Espiritismo do “catolicismo popular” e das religiões africanas para fins curativos. Se seguirmos essa lógica, as falas de Palmeirão diante das autoridades de que o “falso espiritismo” de Salathiel poderia levá-lo a ter problemas com a justiça e a de que seu “espiritismo” “não passava de um canjerê”, além de evidenciar o caráter acusatório dos termos, nos permite conjecturar que havia múltiplos elementos culturais nas atividades terapêuticas de Salathiel.

Ainda nessa linha interpretativa, não podemos nos esquecer do principal agente causador da desavença entre Palmeirão e Salathiel, isto é, o fato do primeiro ter espalhado pelas imediações do Botánágua que o segundo não passava de um “feiticeiro”. Como verificamos, Salathiel se mostrou bastante inconformado na manhã daquela quarta feira quando Oscar Mattoso lhe informou sobre a atitude do português. Tanto que ele não hesitou em confrontá-lo mais tarde. O resto da história já é conhecido.

Se analisarmos atentamente a reação de Salathiel ao ser classificado como feiticeiro e a hipotética estratégia do advogado de defesa de Palmeirão de tentar extrair informações das testemunhas sobre as “condenáveis” práticas de cura da vítima para estigmatizá-la, é possível perceber que termos relacionados às manifestações culturais sincréticas, sobretudo àquelas com traços africanos, como “canjerista” “falso-espirita”, “curandeiro” e “feiticeiro” traziam sérios riscos para aqueles que os recebiam. Além dos problemas com as autoridades, visto que suas atividades eram criminalizadas pelos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, havia evidentemente um estigma social que recaía sobre as práticas muitas vezes indissociáveis desses indivíduos, mas principalmente sobre as dos feiticeiros.

Apesar de Salathiel ter sido apontado nos depoimentos como “falso espírita”, “curandeiro” e “feiticeiro”, o que parece sugerir a inexistência de uma distinção exata entre as características dessas práticas e os limites de atuação de seus agentes - algo que talvez revele a utilidade do emprego de um termo “genérico” como “canjerê” -, a expressão “feiticeiro” parecia ser aquela que carregava consigo um maior grau de demérito. Não por acaso, ela foi escolhida por Palmeirão para ofender e provocar Salathiel durante uma discussão.

Para compreendermos melhor os motivos por trás desse estigma e a associação entre as práticas de curandeiros e feitiçeiros - associação esta que mais tarde nos ajudará a mensurar os múltiplos elementos presentes nas práticas de Salathiel - é necessário sairmos mais uma vez da década de 1920 e das imediações do Botanágua. Contudo, dessa vez a viagem será um pouco mais longa.

Ao investigar a importância da feitiçaria no Brasil colonial, Laura de Mello e Souza sublinhou, entre outros pontos, a aproximação dos colonos com o sobrenatural diante da ausência de explicações naturais para as causas das doenças e dos sofrimentos cotidianos:

[A feitiçaria] foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o cercava: por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural. (SOUZA, 2009, p. 208).

De acordo com a historiadora, essa relação com o sobrenatural foi responsável pela popularização da atuação de curandeiros e/ou feitiçeiros, indivíduos que se encarregavam tanto do alívio das enfermidades físicas como de problemas de outras naturezas através da feitura ou da cura de feitiços. O curandeiro, portanto, desempenhava uma função paradoxal, pois “identificado ao feitiçeiro, era frequentemente chamado para desfazer feitiços”. Em contrapartida, um negro feitiçeiro era capaz de curar e “rezar umas palavras que deixavam a pessoa tolhida e inapta ao trabalho”.

No Brasil colônia, curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo saúde aos que a tinham perdido, como desencadear malefícios. Aqui, foram poucas as vezes em que houve uma divisão funcional como a que existia na Galícia em fins do século XVI: as bruxas enviavam o mal, as feitiçeras sanavam-no. (SOUZA, 2009, p. 225)

Ainda conforme Laura de Mello e Souza, apesar das semelhanças nas atuações desses personagens no período colonial, é importante deixar claro a possibilidade de ter existido diferenças “entre curandeiros que curavam doenças, curandeiros que curavam feitiços e promotores de feitiços (feitiçeiros propriamente ditos)”, principalmente se levarmos em consideração que suas práticas foram homogeneizadas pelos aparelhos repressivos, responsáveis por fazer com que as informações sobre elas chegassem até nós. (SOUZA, 2009, p. 225).

Ao discutir a importância e o medo da feitiçaria em Minas Gerais durante o século XVIII, Igor Guedes de Carvalho também destacou o papel antagônico dos feitiçeiros e curandeiros, na medida em que a eles eram atribuídas às capacidades de “sanar ou gerar doenças, escolher vítimas para seus malefícios, ou, pelo contrário, curá-los como também os diversos males que atingiam a população da região das Minas: espinhela caída, quebranto, febres e várias outras moléstias”. (CARVALHO, 2011, p. 4).

Amparado pelos registros das visitas eclesiásticas que apuravam as transgressões da fé na Capitania do Ouro e pelas considerações metodológicas de José Pedro Paiva de que “havia por parte das populações uma distinção entre os vários agentes da magia” a partir “daquilo que os mágicos faziam e não tanto do modo como faziam”, Igor Carvalho tipificou os feitiços nas categorias de “malefícios” e “benefícios”. A primeira estava relacionada à habilidade de causar mudanças de comportamento, doenças em geral e até a morte por meio de rituais, envenenamento e pactos demoníacos. Já a segunda, que de acordo com Carvalho era a mais comum no território mineiro durante a primeira metade do século XVIII, correspondia às curas, benzeduras, proteções e adivinhações, cujo objetivo era “sanar problemas cotidianos, moléstias, maldições e afastar o mal”. (CARVALHO, 2011, p. 3).

Em consonância com as considerações tecidas por Laura de Mello e Souza sobre a possibilidade de uma diferenciação entre as práticas dos curandeiros e dos feitiçeiros, Igor Carvalho assevera que:

[...] esta separação entre malefícios e benefícios era uma preocupação da população e não da visitação eclesiástica. Os visitantes, baseando-se nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* alegavam que independentemente das intenções do feitiçeiro, sejam estas maléficas ou benéficas, a pessoa que efetuasse tais práticas receberia invariavelmente a mesma pena sem distinção. (CARVALHO, 2011, p. 5).

Essas habilidades atribuídas aos feitiçeiros e curandeiros, sobretudo aos negros, de manipular as forças ocultas e sobrenaturais para “atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças e mortes”, foi historicamente responsável por produzir o medo que uma parte expressiva da população tinha de suas práticas. Igor Carvalho destaca, por exemplo, que nas Minas setecentistas os praticantes de malefícios eram os mais temidos e hostilizados. Entre eles estavam os escravos que dominavam a manipulação de substâncias venenosas e/ou conheciam rituais capazes de lançar doenças e morte, “afinal os negros provenientes das mais diversas partes do continente africano trouxeram, junto com sua força de trabalho, uma bagagem invisível, cultural e simbólica que se entranhou nos costumes e no cotidiano dos arraiais auríferos”. (CARVALHO, 2011, p. 9).

Tanto nas grandes como nas pequenas propriedades, “qualquer alteração súbita no estado de saúde dos senhores poderia render facilmente uma acusação de ‘feiticeiro’ ao cativo”. Quase sempre os envolvidos eram vendidos para regiões distantes ou severamente castigados, como a escrava Luzia que, após ter sido acusada de preparar malefícios contra a família de seu senhor no ano de 1745 na região de Ribeirão do Carmo, foi brutalmente torturada e encaminhada à Inquisição. (CARVALHO, 2011, p. 9).

Não por acaso, a possibilidade de influenciar no limite tênue entre a saúde e a doença e a vida e a morte da família senhorial, de evitar uma venda que separaria os membros de um grupo ou de manipular o comportamento de senhores e capatazes para diminuir a frequência e a intensidade dos castigos, fez do feitiço um instrumento importante de resistência dos negros diante das mazelas da vida de cativo. No que diz respeito a este último aspecto, ou seja, o de abrandar a fúria de seus algozes, Igor Carvalho mencionou o caso da escrava Antônia, famosa em um arraial mineiro setecentista graças às suas práticas de feitiçaria. Segundo consta nos relatos de um processo inquisitorial, a negra mantinha sempre uma panela “fervendo sem fogo” em baixo da cama de seu senhor para que este não tivesse a ação de castiga-la. (CARVALHO, 2011, p. 9-10).

Trazendo novamente a discussão para a questão do medo do feitiço, é importante sublinhar que durante o século XIX, esse sentimento não se limitou apenas a possibilidade desses rituais causarem alterações de comportamentos, doenças e morte. Em tese intitulada *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*, Luiz Alberto Alves Couceiro aborda a natureza social do medo da influência mágico-religiosa no planejamento e na execução das sublevações escravas.

De acordo com Couceiro, desde o levante dos Malês em 1835, a classe senhorial e a “boa sociedade” imperial tinham receios de que a crença mágico-religiosa dos escravos fosse responsável por conferir “maior poder, grau de organização e força a planos de insurreição”. Esse medo recaía principalmente sobre a figura dos africanos, considerados como perigosas lideranças de rebeliões por serem “representantes do marcante traço de ‘atraso’ do Império, da África no Brasil”. (COUCEIRO, 2008, p. 100). Nos lugares onde havia um medo generalizado das insurreições, o termo “africano” foi geralmente utilizado “para acusar uma pessoa assim caracterizada como perigosa, ou insurreta em potencial, para além das ‘nações’ às quais pertencia”. (COUCEIRO, 2008, p. 106).

[Os] 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 frequente perigo de um novo levante malê, só que em diversas partes do império. Volta e meia, policiais prendiam africanos nas ruas de diferentes cidade 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. (COUCEIRO, 2008, p. 106).

Segundo Couceiro, outras insurreições na América escravista, como a que ocorreu na Martinica em 1826, em que cerca de 30 indivíduos foram acusados de ter participado de uma conspiração que planejava destruir plantações, assassinar senhores, cativos e empregados livres – os envolvidos foram julgados por frequentar as reuniões secretas da “Sociedade dos Envenenadores”, nas quais “aprendiam a fazer e a usar substâncias venenosas através da feitiçaria” -, fizeram com que as autoridades brasileiras passassem a vigiar e a criminalizar os “comportamentos suspeitos” dos escravos, se atentando, principalmente, para as suas redes de sociabilidade “nas quais eram construídas e reconstruídas as experiências dos africanos no cotidiano das regiões escravistas”. (COUCEIRO, 2008, p. 105).

Ao se debruçar sobre o evento conhecido como “Coroa da Salvação”, onde a morte súbita de alguns cativos em 1879 na cidade de Cunha, província do Rio de Janeiro, levantou a suspeita de se tratar de “envenenamento escravo”, Luiz Couceiro asseverou que o medo em relação às práticas dos negros no Império não se limitava aos riscos das insurreições. De acordo com o pesquisador, a sociedade “reconhecia a capacidade ímpar dessas pessoas manipularem substancias e objetos, proferirem certas palavras mágicas e liderarem rituais para causar o mal”. Em outros termos, “a sociedade imperial se interessava pela feitiçaria, acreditava no feitiço, e em algumas ocasiões queria punir feiticeiros. Para aquela sociedade, eles existiam”. (COUCEIRO, 2008, p. 62-72).

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 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 seus sistemas de crenças. (COUCEIRO, 2008, p. 74).

Marcio de Souza Soares, ao estudar as representações e as práticas populares em relação à doença e a cura na cidade do Rio de Janeiro, também percebeu que “no imaginário popular oitocentista era bastante arraigada à crença de que as doenças possuíam natureza sobre-humana ao serem provocadas pela feitiçaria ou pela ação de um mau-olhado”. Para os que compartilhavam dessa interpretação, a intervenção de curandeiros e feiticeiros, fosse

através de benzeduras, emprego de ervas e amuletos, era indispensável para combater as moléstias e os sortilégios. (SOARES, 2001, p. 420).

Para os que seguiam os ditames da Igreja Católica, a aproximação entre a cura e a fé religiosa também era perfeitamente possível no século XIX, visto que, desde o período colonial, recorria-se aos sacramentos da Igreja nas ocasiões de enfermidade. O restabelecimento da saúde era atribuído às orações, às procissões, “aos talismãs, às relíquias, aos objetos sagrados ou à intercessão da Virgem e dos santos – principais intermediários entre Deus e os homens”. (SOARES, 2001, p. 420). Sobre o papel dos santos no reestabelecimento da saúde, Luiz Felipe de Alencastro sublinha que na Corte, assim “como no resto do Império, cultuavam-se certos santos para a cura de doenças específicas. São Brás, contra as doenças da garganta; santa Luzia, contra as dos olhos; São Sebastião, contra as epidemias de varíola; São Bento, contra o veneno das cobras”. (ALENCASTRO, 1997, p. 76).

A população negra estabelecida no Brasil oitocentista, composta majoritariamente por centro-africanos, buscava a cura para as enfermidades nas forças espirituais de acordo com as tradições de seus antepassados. Para este grupo, os detentores do dom de se comunicar com os espíritos ancestrais seriam capazes de amenizar e erradicar as doenças, uma vez que os problemas que acometiam o corpo físico eram causados tanto “por feitiços, pelo poder de feiticeiros que conseguiam manipular as forças nefastas do universo” quanto por outros fatores, como a “violação de uma tradição, por erro ritual ou pelo descumprimento de deveres para com os deuses”. (CHALHOUB, 1996, p. 136).

Seguindo uma mesma linha interpretativa, Ariosvaldo da Silva Diniz destacou que os negros, inseridos em um universo mágico milenar que atribuía as doenças à ação de um elemento estranho que agia sobre o enfermo, “entrelaçavam o natural e o sobrenatural, o visível e o invisível, o particular e o geral, a imagem e a coisa figurada”. Para aquele grupo, a origem das enfermidades estaria “na vontade maligna de um poder antropomorfo ou antropomorfizado: feitiço, gênio, espírito, diabo, até mesmo o próprio Deus, que intervinha sob a forma do destino”. Em meio a essa concepção de doença “como uma consequência da ação deliberadamente agressiva de um feiticeiro (negro ou branco)”, aos curandeiros/feiticeiros era atribuído o poder de restaurar a harmonia rompida com a doença. Nesse caso:

A cura consistia no ato de extrair, por aspiração e sucção, as materializações tangíveis da doença. Acompanhado por uma expulsão simbólica do mal, através da purificação ritual e protetora do paciente. Todo esforço da cura se baseava em procedimentos de chupar, assoprar, vomitar, defecar, desenterrar, expelir,

neutralizar, enfim, as energias negativas, destruidoras, tidas como provocadoras das doenças e das desgraças. (DINIZ, 2003, p. 382).

Conforme asseverou Diniz, “o modelo de doença exógeno” comum no século XIX, responsável por enxergar as causas das doenças como resultado da intervenção de agentes exteriores (forças do universo, maus espíritos, envenenamento e etc.) não era exclusivo dos negros, tampouco das classes populares. A medicina ocidental, pautando-se na “influência mórbida dos planetas”, da geografia, do clima e da meteorologia, ou seja, do meio em sentido mais amplo (as condições ecológicas e sociais), também considerava “os processos patológicos e terapêuticos a partir da noção da doença como resultado de um agente nocivo”. (DINIZ, 2003, p. 381-382).

Discorrendo sobre as analogias entre os santos católicos e as divindades africanas no Brasil oitocentista, Sidney Chalhoub ilustrou com precisão a presença de uma etiologia sobrenatural das doenças, marcada, sobretudo, pela interpenetração de vários elementos advindos das culturas africanas, cristãs e indígenas. De acordo com Chalhoub, a procissão de Cinzas organizada pelos Terceiros da Ordem da Penitência atraía um grande público para as ruas da Corte em meados do século XIX. Um dos andores mais tradicionais conduzido na procissão era o de São Benedito, santo negro com uma legião de devotos na cidade. Na Quarta-feira de Cinzas de 1849, alguns dos Terceiros resolveram deixar São Benedito fora do lugar que ocupava no evento havia dois séculos “sob a alegação de que ‘branco não carrega negro nas costas, mesmo que seja Santo’”. Sem encontrar quem o levasse para o cortejo, o santo ficou abandonado na sacristia.

No verão de 1850, o Rio de Janeiro foi assolado pela primeira grande epidemia de febre amarela. Os comentários de algumas beatas sobre a possibilidade de o terrível flagelo ser uma vingança do santo negro ofendido no ano anterior se espalharam rapidamente pelas ruas da cidade. Os “aparentes caprichos da peste” certamente contribuíram para a disseminação dessa interpretação, já que “a febre amarela era avassaladora entre os brancos e poupava a população negra de incômodos mais sérios”. Graças aos efeitos catastróficos da epidemia, São Benedito reconquistou seu posto na procissão daquele ano, “pintado de fresco, com manto novo de veludo, cheio de flores e coisa e tal”. (CHALHOUB, 1996, p. 137-138).

Ao avançar nas questões relacionadas às capacidades atribuídas às divindades de provocar as doenças e obstaculizar seus efeitos, Chalhoub percebeu que essa concepção de “controle dual” não se limitava aos casos de febre amarela e se estendia a outras doenças, como a varíola, por exemplo. No caso das “bexigas” – que afetava mais os negros e escravos

o historiador constatou algumas semelhanças entre as figuras de São Benedito e Omolu (ou Xapanã, ou Obaluaiê):

Sendo a etiologia da varíola de ordem sobrenatural, a cura teria de acontecer prioritariamente por meio de práticas rituais; por conseguinte, e seguindo a lógica do culto a Omolu, cabia a seus sacerdotes, mediante procedimentos apropriados – e que provavelmente incluíam a variolização e outros rituais de purificação -, aplacar a vingança de Omolu e obter dele proteção contra a peste reinante. (CHALHOUB, 1996, p. 151).

De acordo com Chalhoub, a importância de Omolu na prevenção e no tratamento da varíola pode ser percebida nos registros de alguns autores que se dedicaram a analisar as práticas religiosas afro-brasileiras. Para Arthur Ramos, o culto a essa divindade tomou proporções assustadoras na Bahia durante as epidemias de varíola. Já para Nina Rodrigues, “Xaponã” era um dos orixás mais conhecidos em Salvador. Nos períodos de epidemia, a cidade se encontrava repleta de “sacrifícios” e “oferendas” para essa divindade, onde “milho torrado com azeite-de-dendê e pilado ou não” eram frequentemente lançados nas encruzilhadas. Em suas crônicas sobre as religiões do Rio de Janeiro na “belle époque”, João do Rio classificou Obaluaiê como “o santo da varíola”. Roger Bastide, por sua vez, destacou que para os africanos praticantes do culto de Omolu, o orixá possuía a “força” de espalhar a varíola e a capacidade de proteger seus devotos contra os estragos provocados pela doença “por meio da inoculação ritual de material varioloso, causando um achaque atenuado de doença a seus protegidos, e imunizando-os do mal de forma permanente”. (CHALHOUB, 1996, p. 150).

Para Chalhoub, essa perspectiva dos populares acerca da origem da doença e da cura, “ao menos àqueles dentre eles que adoravam Omolu e temiam provocar a sua irá”, era responsável por afastá-los dos médicos e de suas vacinas. Não se submeter aos procedimentos da medicina acadêmica, ao contrário do que acreditavam os esculápios orientados “apenas pelos preconceitos e ignorância característicos de sua própria ‘ciência’”, não era “preconceito” e/ou “ignorância”. Para os que compartilhavam da ideia de um “controle dual” sobre as moléstias, a criação de obstáculos para a atuação de um santo ou de um orixá significava, no mínimo, a ampliação dos efeitos devastadores de uma epidemia e o aumento incalculável do número de vítimas. (CHALHOUB, 1996, p. 151).

Regressando para a primeira metade do século XX é possível perceber que práticas como as que Salathiel desempenhava no Botânica, mesmo sendo criminalizadas e estigmatizadas pelas constantes investidas dos grupos hegemônicos, não perderam sua

importância para uma parcela significativa da sociedade. Tal como na Colônia e no Império, onde os rituais ligados à manipulação das forças ocultas para desencadear malefícios e/ou benefícios se apresentavam como uma arma material e simbólica na luta contra as dificuldades cotidianas, durante as primeiras décadas do período republicano muitas pessoas, de todas as classes sociais, depositavam confiança na capacidade dos feiticeiros e curandeiros de intervir em suas sortes.

Liane Bertucci, que trabalhou com os diversos procedimentos de cura utilizados em São Paulo no período da gripe espanhola, procurou demonstrar que apesar do esforço, principalmente dos periódicos, de desqualificar todos aqueles que procuravam pelos préstimos dos curadores, a própria imprensa dava mostras de que estes agentes, na maioria das vezes “homens que pretendiam acabar com doenças incuráveis e secretas, arranjar casamentos e felicidade”, eram constantemente visitados pela parcela mais “fina” da sociedade:

[...] resultado da diversidade, trocas e recriações de aspectos culturais entre classes e grupos sócias, a ação dos nomeados curandeiros e charlatães não se limitava aos mais pobres e supostamente ignorantes, para espanto do autor da citação, publicada no jornal *A Capital* em 1919. O articulista ficara inconformado, como muitos outros, com a atração que exerciam os que chamava de embusteiros sobre a gente letrada, “vestida com os últimos modelos da moda mais refinada” (BERTUCCI, 2003, p 218).

Segundo Bertucci, os incontáveis indivíduos que atuavam em várias localidades de São Paulo possuíam uma vasta clientela, formada por diversos segmentos sociais. Dentre outros exemplos, a historiadora sublinha o caso de Vicente Rodrigues Vieira, mais conhecido como “são” Vicente, que atendia ricos e pobres na região de São Caetano, mobilizando grandes romarias graças aos procedimentos que utilizava. Vicente, apesar de ter disso processado uma vez, atuava com bastante liberdade “tratando” muitas vítimas da gripe espanhola. Baseando-se em comentários “mais ou menos confiáveis”, Bertucci destaca que “o ‘santo’ gozaria da proteção de Washington Luiz, por ter salvado da morte uma sua parente (ou um de seus filhos, dependendo da versão), e de outros políticos”. (BERTUCCI, 2003, p. 238).

Em *Nas trincheiras da Cura*, Gabriela Sampaio buscou descrever os métodos utilizados por um famoso “curandeiro” conhecido como Marius que atuava em Niterói nos últimos anos do século XIX. Marius, além de receitar remédios constituídos de ervas e raízes ditados pelos espíritos, “sabia desmanchar feitiços maléficos que eram preparados por algumas pessoas, curando assim certos males para os quais, segundo ele próprio teria afirmado, a medicina não oferecia solução”. (SAMPAIO, 2001, p. 23). De acordo com Sampaio, mulheres e homens como o “curandeiro de Niterói” incomodavam os médicos e

principalmente a imprensa por possuir uma enorme clientela, formada, muitas vezes, por pessoas de diversas classes sociais:

Usando métodos e tratamentos completamente diferentes daqueles utilizados pelos médicos tradicionais e, ainda, oferecendo cura de males para os quais a ciência médica não tinha resposta, curandeiros como Marius e vários outros agentes não oficiais de cura conquistaram muitos pacientes. (SAMPAIO, 2001, p. 24)

Embora a fama de Marius não se limitasse aos “menos abastados” da sociedade, tendo se estendido a “diferentes setores sociais”, havia um amplo esforço da imprensa e das autoridades do período para desqualificar sua imagem e a de todos daqueles que solicitavam por seus préstimos. Nesse caso, mesmo Marius possuindo uma clientela da “alta sociedade”, os jornais diariamente classificavam seus seguidores com termos pejorativos tais como “ignorantes, ou ‘o eternamente criança Zé-Povinho’”. (SAMPAIO, 2001, p. 26).

Em suas famosas reportagens sobre as religiões que “pululavam” na Capital Federal em 1904, João do Rio também demonstrou como a população daquela cidade, “desde os homens de posição às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares”, acreditava no “mundo do feitiço”:

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 mão enveludadas tiravam das carteiras ricas notas e natas, 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. Uma babalorixá da Costa da Guiné guardou-me dois dias às suas ordens para acompanha-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 conversações às cinco da tarde como em Paris e nos palácios da Itália. Alguns pretos, bebendo comigo, informaram-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. De uma certa vez mostraram-me o retrato de uma menina que eu julgo honesta.

- Mas para que isso?

- Ela quer casar com este.

Era a fotografia de um advogado.

- E vocês?

- Como não quer dar mais dinheiro, o servicinho está parado. A pequena já deu 350.

Tremi romanticamente por aquela ingenuidade que se perdia nos poços do crime à procura do amor... [sic] (RIO, 2015, p. 56-57).

Para além da notoriedade dos terapeutas populares e das investidas constantes da imprensa e dos grupos hegemônicos é interessante notar, através das conclusões obtidas por Liane Bertucci e Gabriela dos Reis Sampaio e das observações do cronista João do Rio, que

além da cura das doenças físicas, cujas causas muitas vezes eram atribuídas à interferência do sobrenatural, a população ansiava que curandeiros e feiticeiros também fossem capazes de solucionar outros problemas não menos urgentes, tais como os relacionados a assuntos amorosos, conflitos entre senhorios, inquilinos, vizinhos e parentes, desaparecimento de objetos, dificuldade financeira e etc. E como vimos no primeiro capítulo, este é um dos fatores que nos ajudam a entender a força e a credibilidade que os "curandeiros" possuíam num período em que suas atividades eram incessantemente perseguidas.

Os depoimentos de algumas das testemunhas no processo de Lesão Corporal envolvendo Salathiel, responsáveis por revelar mesmo que superficialmente o envolvimento do curador com seus vizinhos, nos permite mensurar a importância e os significados de suas práticas. Alguns deles sugerem, por exemplo, que as “sessões” realizadas em sua casa no Botanical, à noite, três vezes por semana, frequentadas, segundo Carlos, por pessoas da “classe baixa da sociedade”, ofereciam tratamentos tanto para as doenças físicas quanto para outras aflições. De acordo com Joaquim Bento da Silva, que segundo ele havia sido um dos auxiliares das “concentrações” em outros tempos, Salathiel, para a cura das enfermidades, “abria um livro, lia qualquer coisa que o depoente não compreendia, punha-se sério, fechava os olhos, concentrava-se, todo ele estremecia e finalmente invocado o espírito, Salathiel apontava os remédios que o doente deveria tomar”. Já para os outros casos:

[...] Salathiel, usando dos mesmos processos referidos, os quais faziam com que mudasse até de feições, adivinhava também a vida de seus consultantes, para o que invocava um espírito conhecido por “fala-tudo”; que “fala-tudo”, encarnado na pessoa de Salathiel, tudo contava; que o mesmo “fala-tudo”, por vezes, virado para as pessoas presentes, dizia: “deem-me tostão, senão eu conto tudo; que então, pessoas presentes começavam a dar dinheiro; que Salathiel, em suas sessões, dava-se também ao trabalho de adivinhar casos amorosos como os de infidelidades conjugais e de simples namorados; que as sessões de Salathiel eram três vezes por semana e à noite”. [sic] (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1921, p. 47, 47v).

Além de prescrever receitas “mediunicamente” e de “adivinhar” a vida e os casos de infidelidade com a ajuda de “fala-tudo”, algumas declarações indicam que Salathiel também lidava com feitiços. Uma delas se encontra no episódio em que Manoel Palmeirão procurou explicar o motivo de tê-lo chamado de “feiticeiro”. Lembremos que o português disse ter feito isto com “razão e experiência própria” por ter sido uma de suas “vítimas” quando viajou para Rio de Janeiro a procura dos homens que o teriam enfeitado e que “correndo as ruas e números por ele indicados pode certificar-se não passar o fato de uma invenção”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1921, p. 17).

Infelizmente não há detalhes no processo sobre as circunstâncias que levaram Manoel Palmeirão a procurar pelos préstimos de Salathiel Damasio naquela ocasião. No entanto, os poucos dados disponíveis nos permitem conjecturar que independentemente de seu problema, isto é, se estava relacionado a uma doença física ou a outra dificuldade cotidiana - talvez associada à sua vida amorosa, de senhorio e/ou comerciante -, ele acreditou tanto na possibilidade dos feiticeiros do Rio tê-lo provocado quanto na capacidade “sobrenatural” de Salathiel resolvê-lo. Em outros termos, o português aceitou o diagnóstico de Salathiel de que a causa de sua aflição era o feitiço realizado pelos indivíduos do Rio e não hesitou em seguir sua prescrição de que era necessário ir até aquela cidade para desfazê-lo.

Embora o objetivo de Manoel Palmeirão no momento em que se utilizou do termo “feiticeiro” na noite daquela quarta-feira tenha ficado claro, sua relação com Salathiel no episódio descrito acima nos permite levantar uma segunda interpretação em relação a seu significado que necessariamente não anula seu caráter ofensivo. Como pudemos observar através das considerações tecidas pelos diversos pesquisadores, aos feiticeiros, em diferentes contextos, eram atribuídas às capacidades de atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças e mortes, mas também às de sanar problemas cotidianos, moléstias, maldições etc. Embora o processo em análise não nos forneça pistas a respeito do envolvimento direto de Salathiel com a feitura de “malefícios”, lembremos que suas atividades não se restringiam apenas a curar as doenças físicas. Nesse sentido, algumas de suas práticas, como “adivinhar” a vida de seus consulentes e livrá-los das magias lançadas por outros indivíduos, podiam ser interpretados por muitos como feitiço, o que conseqüentemente o tornava um feiticeiro.

Independentemente dessa conjectura, os relatos de Joaquim Bento e Manoel Palmeirão evidenciam que embora as “sessões espíritas” realizadas na casa de Salathiel contassem com algumas características em comum com aquelas que eram desenvolvidas nos centros espíritas socialmente estabelecidos, como a utilização de livros para a abertura do ritual e a distribuição de receitas “mediúnicas” para os consulentes, havia determinados elementos em suas práticas que as distanciavam do “verdadeiro espiritismo”. Além do fato de tais sessões serem presididas por um homem negro e pobre e frequentadas, segundo algumas testemunhas, por pessoas da “classe mais baixa da sociedade”, lembremos que nelas Salathiel, além de desmanchar feitiços, “pedia” dinheiro enquanto estava “encarnado” pelo espírito “fala-tudo” sob a “ameaça” de revelar os segredos dos frequentadores, algo que evidentemente esbarrava na oposição entre “especulação/caridade”.

Ao lado da cobrança, que era considerada pelos seguidores da Doutrina Espírita como uma questão de “exploração pecuniária”, a “incorporação” de um espírito que “adivinhou a vida” do próximo e expunha os que “pulavam a cerca” certamente não era vista com bons olhos por aqueles que, por diferentes propósitos, absorviam e compartilhavam as características elaboradas e disseminadas pelo “verdadeiro” Espiritismo. Nessa acepção, a relação entre Salathiel e “fala-tudo”, um espírito que infelizmente não dispomos de muitas informações, mas que muito provavelmente não possuía os mesmos atributos “sociais” e “morais” dos médicos, intelectuais e outras figuras brancas e bem sucedidas que “baixavam” nos “médiuns receitistas” de Centros como o “União, Humildade e Caridade”, nos remete a uma outra oposição utilizada com frequência para mensurar o que era “falso” ou “verdadeiro” espiritismo: a de “ignorância/estudo”.

De acordo com Mary Del Priore, desde as décadas finais do século XIX, momento em que os grupos espíritas começaram a se organizar no Brasil, uma das preocupações de seus membros era fazer com que suas práticas não fossem confundidas com aquelas desempenhadas pelos incontáveis curandeiros e feiticeiros. Segundo a historiadora, “havia discriminação”. O principal argumento utilizado pelos espíritas para diferenciá-las era o de que os espíritos de índios e negros, frequentemente evocados por esses indivíduos, seriam “involuídos” e “carentes”. (DEL PRIORE, 2014, p. 101).

Em discussão interessante sobre o espiritismo como uma “doutrina de elite”, Simone G. de Oliveira sublinhou que para muitos seguidores do Espiritismo, certas pessoas, por não possuírem o grau de desenvolvimento intelectual exigido pela Doutrina, acabaram se ocupando apenas dos “fenômenos físicos”, o que ocasionou “um ‘espiritismo popular’ que invocava espíritos de caboclos, ex-escravos, onde se receitava mezinhas, ervas e remédios homeopáticos” (OLIVEIRA, 2003, p. 149). Essa dificuldade em atingir as classes “menos ilustradas”, para Oliveira, aparece historicamente como um dos principais obstáculos enfrentados pelos grupos espíritas, preocupados com uma “divulgação deturpada” de sua doutrina. (OLIVEIRA, 2003, p. 154).

Especificamente sobre o “critério evangélico” responsável por nortear as recomendações da Federação Espírita Brasileira a respeito da manifestação de “espíritos de caboclos e de negros” nos centros, Emerson Giumbelli ressaltou que, embora esse assunto tenha sido discutido poucas vezes pelos membros da instituição, “apenas o fato de sua menção põe imediatamente em evidência o grau de heterogeneidade das práticas passíveis de serem incluídas sob a categoria ‘espiritismo’”. (GIUMBELLI, 1997, p. 254)

Tal como asseverou Giumbelli, são inúmeros os relatos que descrevem a presença de “espíritos” de “negros e caboclos” desempenhando um papel fundamental nas sessões realizadas em centros assumidamente adeptos da doutrina de Kardec.

Esse dado, por si só, contradiz algumas versões correntes sobre o surgimento da umbanda, “culto religioso que definirá sua cosmologia e suas práticas por referência exatamente a panteões de ‘entidades espirituais’ identificadas como ‘caboclos’ e ‘pretos velhos’”, que atribui o aparecimento das primeiras tendas à insatisfação de alguns indivíduos com os centros kardecistas que não desejavam, ou até mesmo proibiam, a presença de tais entidades em suas “sessões”. Essa insatisfação, segundo essas versões, teria sido decisiva para a gênese de uma “outra modalidade de espiritismo, aberta a manifestações de ‘espíritos’ de todas as raças”. (GIUMBELLI, 1997, p. 254)

Ainda de acordo com Giumbelli, a análise dos documentos da FEB aponta que na década de 1920, momento em que segundo alguns especialistas acontecem as primeiras iniciativas que culminariam na codificação da umbanda, a orientação da Federação empregava um “critério pragmático”: embora a evocação de “espíritos de caboclos e de negros” não fosse recomendada como uma “norma de trabalho”, elas não eram proibidas, já que tais espíritos “poderiam ‘suscitar a fé’ e ‘produzir curas espirituais e físicas’”. A instituição, portanto, não enxergava a manifestação dessas entidades como “uma traição às práticas genuinamente espíritas”³⁴, o que, de certa forma, pode ter estimulado - e não impedido - a “conformação da umbanda”. (GIUMBELLI, 1997, p. 255).

Num momento em que “para se descrever as variadas práticas em torno da crença em possessão por ‘espíritos’, bastava falar simplesmente em ‘espiritismo’, desde que tivesse o cuidado de distinguir entre suas formas ‘verdadeiras’ e ‘falsas’”, Giumbelli sublinha que os membros da FEB preservavam essa oposição em termos mais formais que substantivos. Diferentemente das autoridades policiais e da imprensa, para os espíritas a associação entre o “falso” ou o “baixo” espiritismo estaria atribuída mais a ignorância e ao “intuito consciente de exploração” do que necessariamente a um conjunto de rituais, crenças e/ou personagens. Dessa forma:

³⁴Segundo Giumbelli, em fins da década de 1940 a posição da FEB viria a se alterar de forma significativa, graças ao estado que a umbanda alcançou nesse período, “com doutrinas e práticas minimamente autônomas e grupos articulados por uma organização federativa”. O objetivo não era condenar a umbanda, mas “desfazer as confusões” ao sublinhar a singularidade da doutrina espírita, “‘fundamentalmente evangélica’, portanto, sem ‘dogmas’ nem ‘ritos’”. Diante dos “riscos” das inúmeras semelhanças entre kardecistas e umbandistas, cabia aos primeiros enfatizar sistematicamente seus sinais distintivos. (GIUMBELLI, 1997, p. 255).

[...] a solução do problema não estava na repressão a tais práticas, mas sim no esclarecimento da população, levando o conhecimento aos ignorantes e oferecendo aos demais as condições para desmascarar os exploradores. Para os espíritas, isso se traduzia em uma permanente disposição para acolher quaisquer “ovelhas desgarradas”, submetendo-as aos influxos de uma saudável e corretiva propaganda: “Doutrinar em larga escala, vulgarizar, exemplificar sobretudo, individual e coletivamente, é o que nos cabe fazer”. (GIUMBELLI, 1997, p. 255).

O conjunto de elementos inerentes às atividades e a própria figura de Salathiel, como o fato dele ser um homem negro e pobre, morador de uma área periférica da cidade de Juiz de Fora, que, com o auxílio de um espírito “desconhecido”, receitava medicamentos, desfazia feitiço e adivinhava a vida de sua clientela formada por pessoas das “classes mais baixas da sociedade”, obviamente distanciavam suas práticas do centro gravitacional do “verdadeiro espiritismo” e as aproximavam de categorias genéricas e depreciativas como “feiticeiro”, “falso espiritismo” e “canjerê”.

Essa conclusão, no entanto, já é demasiadamente óbvia. A questão que provavelmente ainda não foi satisfatoriamente respondida é até que ponto esses caracteres distintivos elaborados por um grupo de espíritas e incorporados pelos aparelhos repressivos se materializavam na prática social a ponto de um indivíduo como Manoel Palmeirão – que se utilizava dos tratamentos de um “falso espírita” - ser capaz de assimilá-los e utilizá-los nas ocasiões que lhes convinham?

Embora tenhamos aventado a hipótese de que a presença de termos como “falso espiritismo” e “canjerê” no depoimento de Palmeirão – e também no de Maria Carolina Mattoso – tenha o “dedo” do advogado de defesa do português e de outros agentes responsáveis pela mediação, não podemos ignorar o papel da imprensa tanto na perseguição que incidia sobre determinadas práticas de cura como na divulgação das características que representavam a “verdadeira” Doutrina.

Basta lembrar que os periódicos juizforanos de grande circulação, além de abrir espaço para que presidentes de Centros socialmente estabelecidos pudessem responder às ofensivas dos médicos acadêmicos – benefício este que jamais foi concedido a indivíduos como Salathiel -, aplaudiam e cobravam por mais empenho das autoridades no combate aos “canjerês”, Centros “Espíritas” e “casas de feitiçaria”, ambientes frequentados por “gente da mais baixa espécie”.

Pequenos trechos como esse que foi extraído de uma reportagem de “O Pharol” do dia 4 de março de 1923, citado na íntegra no início desse capítulo, são capazes de revelar em suas entrelinhas a distinção da imprensa entre os “verdadeiros” e os “falsos” Centros Espíritas nas primeiras décadas do século XX. O emprego das aspas no texto, que ignoram a palavra centro

e repousam cuidadosamente sobre o termo espírita, reforça o posicionamento de seus autores em relação aos estabelecimentos que deveriam ser alvos das “batidas” policiais, ou seja, aqueles que, mesmo se autodenominando “Centros Espíritas” e possuindo elementos do espiritismo em suas sessões, não se moviam, por algum motivo, dentro da “verdadeira” doutrina.

Talvez o leitor mais atento tenha percebido uma pequena, mas importante semelhança entre o trecho da reportagem publicado pelo “O Pharol” em 1923 e o depoimento prestado por Carlos, o vizinho carroceiro de Salathiel, cerca de três anos antes. Trata-se da forma em que ambos se referiram àqueles que buscavam pelos “canjerês”, “centros ‘espíritas’” e “casas de feitiçaria”. Enquanto Carlos afirmou que os frequentadores das sessões de Salathiel pertenciam a “classe mais baixa da sociedade”, o autor do texto exposto no periódico destacou que esses ambientes eram visitados por “gente da mais baixa espécie”.

O ponto que merece destaque nessa semelhança discursiva é sem dúvida a fala de Carlos. Afinal, como tivemos a oportunidade de verificar, ele era um carroceiro que certamente residia de aluguel em uma área periférica da cidade. Nesse sentido, o que teria levado um homem pobre, que muito provavelmente se encaixava na categoria de “gente da mais baixa espécie” utilizada pelo autor da matéria, a chegar àquela conclusão e a utilizar tal frase em sua oitiva?

Apesar dos indícios sugerir novamente à possibilidade de uma interferência direta dos mediadores nos depoimentos das testemunhas, o que explicaria, em certa medida, a interpretação de Carlos a respeito de sua posição social ser diferente da de seus vizinhos, vale lembrar que algumas conclusões obtidas por autores citados anteriormente, como Gabriela dos Reis Sampaio e Liane Bertucci, demonstraram que desde as décadas finais do século XIX a imprensa, mesmo reconhecendo que “curandeiros” e “feiticeiros” eram solicitados pela parcela “mais fina da sociedade”, não media esforços para desqualificar a imagem daqueles que procuravam por seus préstimos através da utilização de termos pejorativos como “ignorantes”, “Zé povinho”, entre outros.

Outro fato curioso é que embora Carlos tenha dito saber da existência das “sessões espíritas na casa de Salathiel”, ignorando, no entanto, se seu vizinho tratava de doenças, não há nenhuma pista no processo sobre sua participação, nem mesmo a de sua esposa Floripes, nas reuniões. Isso nos leva a crer que sua declaração tem a mínima chance de ter sido espontânea, uma vez que a finalidade dos depoimentos era apurar um caso de agressão e não o de um crime contra a saúde pública.

Ao que tudo indica, o advogado de Palmeirão questionou Carlos sobre as características daquelas sessões com o objetivo de demonstrar para as autoridades que elas eram criminosas por não serem “verdadeiramente” espíritas. O fato de ele não as conhecer por não ser um frequentador – o que talvez para ele fosse suficiente para não o inserir na categoria de “classe mais baixa da sociedade” -, o levou a utilizar uma distinção semelhante àquelas utilizadas por matérias como a de “O Pharol” que, sem se apoiar em elementos rituais, associavam os “centros ‘espíritas’”, tal como os “canjerês” e as “casas de feitiço”, às condições socioeconômicas de seus consulentes.

Outro ponto importante sobre a influência da imprensa na interpretação de indivíduos como Manoel Palmeirão e Carlos é o fato de sujeitos como Silvina Custodia, a “bruxa da Avenida Costa Carvalho”, e Salathiel Damásio, “o feiticeiro do Botánagua”, estamparem frequentemente as páginas dos periódicos locais, graças à repressão que incidia sobre suas formas “atrasadas” e “pitorescas” de interpretar o mundo e lidar com as doenças.

Após o desentendimento com Manoel Palmeirão, por exemplo, Salathiel se tornou um personagem bastante conhecido pela polícia e pelos jornais. Quem sabe os caminhos seguidos pelo processo de Lesão Corporal, que centrou suas atenções mais nas práticas de cura da vítima do que na agressão que ela havia sofrido, tenha sido mais que suficiente para levar as autoridades a monitorar seus passos de mais de perto nos anos seguintes. Além da matéria que estampou uma das páginas de “O Pharol” no dia 4 de março de 1923³⁵, que discorria sobre a prisão de um feiticeiro no Botánagua – aquela que fizemos suspense pra não atrapalhar a narrativa -, Salathiel apareceu na “sessão” policial do “Diário Mercantil” em outubro de 1924. Naquela ocasião, o “conhecido feiticeiro” não morava mais pelas bandas do Botánagua. Talvez a briga com seu senhorio ou o problema com a justiça no ano anterior o tenha levado a procurar por “novos ares”.

O combate á Feitiçaria

Salathiel Damasio em Scena

A policia deu hontem, ás 9 horas da noite, uma batida na casa n. 601 da rua do Espirito Santo, onde o conhecido feiticeiro Salathiel Damasio dava uma “sessão”.

Foram presas dez pessoas, mais ou menos, entre homens e mulheres, conseguindo Salathiel e um outro escapar aos agentes. [sic] (DIÁRIO MERCANTIL, 24 de outubro de 1924, p. 2).

Mais do que as polémicas envolvendo médicos e espíritas nos jornais, de todo modo um espaço interessante para ambos divulgarem suas “Doutrinas”, as reportagens sobre a atuação e a prisão de canjeristas, curandeiros, “falsos espíritas” e feiticeiros certamente

³⁵ Essa matéria está relacionada ao processo de Crime Contra a Saúde Pública que analisaremos posteriormente.

atingiam um público considerável. Os textos descritivos e caprichados no sensacionalismo, como aqueles que versavam sobre Silvina, provavelmente eram os que mais despertavam o interesse e a curiosidade dos leitores. Leitores estes que acabavam absorvendo, direta ou indiretamente, o discurso produzido e/ou reproduzido pela imprensa a ponto de permiti-los diferenciar, quando necessário, o “verdadeiro espiritismo” de suas múltiplas e “falsas” manifestações.

Vale sublinhar que a resposta elaborada pelo presidente do centro “União, Humildade e Caridade”, publicado pelo “O Pharol” em 6 de fevereiro de 1912 e responsável por frisar que sessões espíritas, fundamentadas no conceito de “caridade, eram destinadas a distribuir receitas e remédios para os pobres, foi divulgada pelo periódico poucos meses antes do Diário Mercantil narrar, em 11 de novembro de 1913, os “tenebrosos” feitiços de Silvina, a “preta” que previa o futuro, discorria sobre o passado e desvendava o presente, acusada de assassinar duas crianças inocentes utilizando apenas o esqueleto de uma cobra coral.

Para darmos um fim às histórias de Manoel Palmeirão, Carlos, Floripes, Absalão e companhia, é preciso que voltemos mais uma única vez aos depoimentos das testemunhas. Nas declarações de Oscar Mattoso é possível extrair algumas informações indispensáveis sobre as práticas de cura Salathiel e as interpretações de seus vizinhos acerca delas.

De acordo com Mattoso, que foi categórico ao afirmar diante das autoridades que Salathiel era um “curandeiro profissional”, pois ele mesmo havia “lhe pago certa quantia por um serviço dessa ordem”, sua esposa Maria Carolina Matoso, ao se achar doente pouco tempo depois, também resolveu consultar-se com seu “vizinho fronteiro”. Naquela ocasião, Salathiel disse a ela que para que sua saúde fosse reestabelecida era necessário “tirar o feitiço” encomendado por seu senhorio Manoel Palmeirão que se achava na paina das almofadas da sala. Para isso, bastava atirá-la ao rio Paraibuna ou enterrá-la na porta da frente ou dos fundos de sua residência. Segundo Mattoso, após abrir as almofadas, atirar a paina ao rio, “cavar na porta dos fundos e na da rua” e não encontrar feitiço algum, “tudo contou a Palmeirão”. Foi então que o português “disse ser Salathiel um feiticeiro e intrigante e que o depoente não acreditasse nas bobagens de Salathiel”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1921, p. 38-41).

As alegações de Oscar Mattoso, além de esclarecer muitos pontos da desavença entre Salathiel e Palmeirão na noite daquela quarta feira ao apontá-lo com um dos principais responsáveis, evidenciam que ele e sua esposa confiavam nas capacidades curativas de seu vizinho. O simples fato de Maria Carolina ter se “consultado” com Salathiel pouco tempo depois de Oscar pressupõe que o tratamento anterior foi bem sucedido e que o casal não

questionava seus métodos, tampouco sua eficácia. Caso contrário, Floripes teria procurado outro agente ligado às práticas alternativas de cura – o que não era difícil de encontrar – ou, então, um médico acadêmico, pois como bem percebeu Giovanni Levy ao analisar a imagem da doença e da etiologia na sociedade em que viveu o exorcista Giovan Battista, a ineficiência de uma técnica de cura geralmente conduz “não apenas a um outro curandeiro mas, igualmente, a uma etiologia diferente”. (LEVY, 2000, p. 80).

Apesar das limitações da fonte, que não traz detalhes sobre suas moléstias, as buscas de Oscar e Maria Carolina Mattoso pela cura de suas aflições indicam que a confiança que eles detinham na capacidade terapêutica de Salathiel pautava-se, principalmente, nas interpretações sobrenaturais que ambos possuíam sobre suas causas. Não por acaso, o casal procurou mais de uma vez pelos préstimos de um curador que se utilizava do auxílio de um espírito para fazer o diagnóstico e aviar suas receitas e não duvidou a princípio de que o “feitiço” encomendado por Palmeirão fosse o principal agente causador do incomodo da moça. Tanto que Oscar, com o intuito de livrar sua amada do “malefício”, resolveu confrontar seu senhorio Manoel Palmeirão em plena época de “crise das habitações” – pelo menos é o que deixa transparecer o aviso do português para que Mattoso não acreditasse nas “bobeiras” e nas “intrigas” de Salathiel – e não mediu esforços para rasgar as almofadas e cavar os buracos no chão próximo às portas.

Se olharmos atentamente tanto para o ímpeto “destruidor” de Oscar Mattoso quanto para viagem não programada de Manoel Palmeirão ao Rio de Janeiro, suas ações demonstram, para além de suas crenças na competência de Salathiel manipular as forças ocultas para lhes fazer o bem, seus medos diante da presença de um feitiço. Nesse sentido, é possível perceber alguns elos de permanência em relação à interação de alguns indivíduos com o sobrenatural e com aqueles que eram capazes de “controlá-lo”. Na década de 1920, ou seja, no período em que Salathiel oferecia suas “sessões” no Botánagua, a lida com as forças ocultas ainda assumia, tal como na Colônia e no Império, um papel indispensável na luta material e simbólica que uma parte significativa da população travava contra as múltiplas dificuldades cotidianas.

Passados alguns séculos e mudadas as estruturas sociais, certos problemas e suas soluções pareciam ter as mesmas origens de outrora. As doenças, as angústias e as incertezas, vistas como a ação direta do sobrenatural sobre suas existências, não deixaram de sufocar e amedrontar seus corações. Nesses momentos de aflições, muitas vezes incompreensíveis e inaceitáveis, homens e mulheres, fossem estes “falsos e/ou verdadeiros” espíritas, curandeiros ou feiticeiros, estavam lá, muitas vezes bem pertinho, do outro lado da rua, prontos para

receber um “espírito” e oferecer uma oração e/ou um remédio capaz de curar o corpo e aliviar os padecimentos da “alma”. Ou, então, uma fórmula e algumas palavras para adoecer a “carne” e enfermar o “espírito”.

Ainda que o parágrafo anterior tenha um tom típico de encerramento de capítulo, a história de Salathiel Damasio não chegou ao fim. É apenas o momento de nos despedirmos de alguns personagens que compartilharam conosco alguns dias agitados de suas vidas, como Manoel Palmeirão, Oscar Mattoso, Carolina, Carlos, Floripes, Joaquim e Absalão. Esse adeus, contudo, é por um bom motivo. Os novos que estão por vir, quase todos eles testemunhas de um processo de Crime contra a Saúde Pública, também tem muito a nos dizer sobre esse universo marcado por curas, doenças, amizades, esperanças e desentendimentos.

3. A “RECODIFICAÇÃO” DO ESPIRITISMO KARDECISTA POR “OPERÁRIOS DE NÍVEL INTELECTUAL DEFICIENTE”.

Três anos depois dos eventos narrados no capítulo anterior, Salathiel se viu mais uma vez diante da justiça, mas dessa vez (oficialmente) na condição de réu.

Conforme um processo de Crime contra a Saúde Pública, documento cuja finalidade era justamente apurar o envolvimento dos acusados com as práticas de cura criminalizadas pelo Código Penal republicano, Salathiel era um "homem atrasado, porém de espírito vivo, que convencido da credulidade e supersticiosidade do povo, viu logo qual fácil lhe seria ganhar dinheiro fingindo-se curandeiro" (CRIME CONTRA A SAÚDE PÚBLICA³⁶, 22 de abril de 1924, p. 2). Para tanto, havia alugado uma casa no Bairro Botanágua e fundado um “centro espírita”, onde realizava "consultas" durante as noites de segunda, quinta e sexta-feira. Reunida à clientela, “fazia preparatoriamente a pseudo sessão espírita”, receitando remédios “capazes de curar os males de cada um”. Seus xaropes e depurativos, compostos de “raízes, mel de abelhas, vinho, e água de Caxambu”, eram vendidos “de acordo com as possibilidades de cada um, numa média de dois mil reis por cada receita” (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 2).

Ao que tudo indica Salathiel, além de contar com uma freguesia considerável em Juiz de Fora, possuía também uma clientela fora desta cidade. E foi justamente atendendo as irmãs de Antônio Fernandes em um município próximo que o curador foi acusado por conta de suas práticas de cura.

Ainda de acordo com a denúncia, Salathiel, embarcando na Estrada de Ferro Leopoldina na cidade de Juiz de Fora em um trem pela manhã juntamente com suas “assistentes” Noemia de Andrade e Bertholina Maria da Conceição, partiu para estação de Diamante, em Ubá, para se encontrar com Antônio Fernandes. O objetivo da visita era tratar as duas irmãs de Fernandes que se achavam enfermas na ocasião. Após chegar à residência da família, o curador e suas companheiras permaneceram por lá durante dois dias, realizando preces e preparando “banhos e xaropes com ervas e raízes”. Todas as despesas foram pagas por Antônio Fernandes que, além do valor cobrado pela estadia, teria desembolsado uma quantia de “cem mil reis pelo tratamento das doentes” (CCSP, 22 de abril de 1924, p.3).

No dia 22 de abril de 1923, Salathiel, Noemia e Bertholina resolveram prestar mais um atendimento em Ubá, foi quando realizavam uma “sessão espírita na casa de uma senhora”,

³⁶ Doravante CCSP.

que ambos foram presos e transferidos para Juiz de Fora. Apenas Salathiel foi indiciado no artigo 158³⁷ do Código Penal.

Os detalhes presentes na peça são riquíssimos, o que nos permite aprofundar em muitos aspectos da trajetória de Salathiel e investigar mais a fundo as relações que ele mantinha com aqueles que buscavam por seus préstimos. Os depoimentos das testemunhas, quase todas elas frequentadoras das reuniões no Botanágua, descrevem, por exemplo, os motivos pelas quais elas procuravam pelos atendimentos do “curandeiro”, os dias em que os encontros eram realizados e as formas de tratamentos que eram ofertados. Fazendo das palavras do promotor público as nossas:

O inquérito junto em que foi ouvido grande numero dos seus fregueses, em que está junto grande quantidade de suas receitas, algumas cartas de seus clientes e cujo auto de apreensão da noticia do seu estoque de ervas, raízes etc. ilustra com bastante precisão a vida do curandeiro Salathiel (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 3).

Especificamente sobre as sessões, é bastante emblemática a fala de Noemia de Andrade, uma das “assistentes” de Salathiel. De acordo com a jovem costureira de 23 anos de idade, os encontros no Botanágua tinham como objetivo “curar os doentes que ali apareciam” e receitar para os “ausentes mediante informações” para “conseguir coisas verdadeiramente engraçadas e até absurdas”. Nelas, Salathiel sentava-se “em uma cadeira na cabeceira de uma mesa todo compenetrado e dizendo-se presidente”, mandava que ela lhe trouxesse um livro qualquer de oração. Antes de iniciar o atendimento dos consulentes, “contorcia-se todo e fazia caretas para dar entender que o ‘espírito’ lhe tinha encarnado”. Em seguida, “em atitude altiva e com as mãos sobre a mesa”, ditava as receitas que ela anotava. A respeito dos frequentadores, afirmou que “a frequência era de gente baixa e ignorante” e que Salathiel chegou a receber, em uma única noite, cerca de vinte mil reis. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 14).

Sobre o tratamento das irmãs de Antônio Fernandes, Noemia destacou que Salathiel, após examinar as senhoras que se achavam acamadas e constatar que elas estavam “com espírito mal no corpo” e que por isso diziam “coisas desconexas”, tratou imediatamente de iniciar “seu trabalho”, fazendo uma sessão espírita para curá-las. Na ocasião, “o espírito invocado por intermédio de Salathiel” receitou e ministrou medicamentos e banhos de ervas. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 76).

³⁷ Caso o leitor não se recorde, o artigo 158 tinha a finalidade de punir exclusivamente aqueles que prescreviam ou ministravam medicamentos para uso interno e externo de qualquer natureza, isto é, os que exerciam o “ofício do denominado curandeiro”. A pena para os infratores variava de um a seis meses de prisão domiciliar. (GAMMA, 1929, p 186).

Concluindo seu depoimento, Noemia disse que na viagem até Ubá, principalmente no momento em que ficou sabendo que as irmãs de Antônio sofriam, “na opinião dos médicos”, de alienação mental, se convenceu de “quanto era cynico, embusteiro e especulador o tal Salathiel e que por isso nunca mais voltou em sua casa”. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 76v).

O diagnóstico de Salathiel de que a enfermidade das irmãs de Antônio Fernandes, que segundo os médicos sofriam de alienação mental, era consequência da interferência de um “espírito mal” sobre seus corpos é bastante significativo.

Alexander Jabert e Cristiana Facchinetti, ao discorrerem sobre *A Experiência da Loucura Segundo o Espiritismo* através da análise dos prontuários médicos do sanatório de Uberaba (MG), perceberam que o Espiritismo foi uma das inúmeras práticas concorrentes da medicina acadêmica nos primeiros decênios do século XX, sobretudo da psiquiatria. Ainda segundo os autores, diversos grupos espíritas espalhados pelo país ofereciam tratamentos para as perturbações mentais, "baseados na crença de que entidades espirituais teriam a capacidade de intervir no curso natural de desenvolvimento de uma enfermidade". Embora a loucura não fosse uma de suas preocupações originais, o espiritismo kardecista acabou produzindo uma concepção explicativa própria sobre a origem dos fenômenos mentais.

De acordo os preceitos da Doutrina Espírita, algumas funções mentais como a vontade, a inteligência, a consciência e o pensamento são atributos de um corpo espiritual que se encontra "habitando" temporariamente em um corpo material. Nessa acepção, qualquer tipo de deficiência no corpo físico é capaz de influenciar diretamente o corpo espiritual na sua maneira de perceber o mundo e de agir sobre ele de forma apropriada, mesmo que este último não apresente qualquer tipo de imperfeição. Uma lesão cerebral, por exemplo, é suficiente para prejudicar a capacidade do espírito de expressar seus pensamentos de forma apropriada, ainda que “a própria capacidade do espírito de raciocinar” não seja prejudicada. Nesse acaso, ocorre aquilo que os espíritas classificam como "loucura por lesão cerebral". (JABERT; FACCHINETTI, 2014, p. 518).

Na interpretação espírita existe ainda a possibilidade de os distúrbios mentais ocorrerem sem a presença de "lesões cerebrais detectáveis". Na ausência de uma causa orgânica, os transtornos mentais são explicados pela ação direta de espíritos obsessores, capazes de atuar sobre o “corpo espiritual” de um indivíduo encarnado. Nesses casos:

A melhor estratégia de tratamento a ser empregada consistia na utilização de um grupo de médiuns especializado que atuavam no sentido de doutrinar o espírito obsessor, procurando convencê-lo a abandonar a perseguição do alienado, num exercício de tematização do preceito cristão do perdão e da caridade. (JABERT; FACCHINETTI, 2014, p. 519).

Em *Loucura sob novo prisma*, obra que consiste numa crítica à medicina materialista, sobretudo ao localizacionismo cerebral, Adolfo Bezerra de Menezes procurou “provar” a “existência de um princípio gerador do pensamento para além do cérebro”. Ele asseverava que o cérebro não deveria ser interpretado como um “órgão reprodutor do pensamento” e sim como seu “órgão transmissor”. Os pensamentos seriam, portanto, uma função da alma ou do Espírito e suas perturbações não dependeriam exclusivamente de uma lesão cerebral. (ISAIA, 2020, p. 275).

De acordo com Arthur Cesar Isaia, diante da inexistência de uma lesão cerebral, Bezerra de Menezes, amparado pela noção de “períspírito” como “um involucro de natureza fluídica que envolve o espírito”, capaz de “conservar as impressões da vida material” e de permitir que os espíritos transmitam, segundo seu grau de evolução “fluidos benignos ou malignos, como saúde ou doença, felicidade ou desesperança”, atribuía os transtornos mentais à “interposição fluídica de um espírito mau, entre a alma e o cérebro do doente”. Nesses casos, o comportamento característico dos doentes mentais era resultado da “interposição”, que impossibilitava o cérebro de receber os comandos da alma. (ISAIA, 2020, p. 282)

Outro aspecto interessante sublinhado por Arthur Isaia é o fato do “horizonte explicativo” do Espiritismo, sobretudo em sua prática brasileira, abranger outras doenças na “lógica do par obsessivo-obsidiado”. O alcoolismo, a dependência de drogas e outros estados de aflição, por exemplo, são interpretados como uma consequência da ação de “Espíritos inferiores” e tratados “pela ação conjunta das sessões de desobsessão e dos passes”. (ISAIA, 2020, p. 270).

Sobre a terapêutica mais apropriada para moléstias “não orgânicas”, Isaia atesta que Bezerra de Menezes, em consonância com o princípio da Doutrina Espírita de que o livre-arbítrio é o grande responsável pela “sintonização com espíritos que arrastam para o mal ou que edificam o bem”, relacionava a ação persecutória de um espírito à vibração do obsidiado com os “propósitos maléficos” do obsessivo. Na maioria das vezes, a obsessão era o resultado de dívidas adquiridas em vidas passadas, “as quais o espírito mau, em sintonia com o pensamento já perturbado pelas emoções do obsidiado, vinha cobrar na atualidade” (ISAIA, 2020, p. 281).

Sendo a obsessão uma moléstia de ordem moral, a terapêutica mais indicada segundo Bezerra de Menezes consistia numa ação pedagógica de “internalização” do conhecimento “da natureza do destino humano e da existência de Deus” por parte do “espírito perseguidor” e da “criatura perseguida”. (ISAIA, 2020, p. 277). Contudo assim como Allan Kardec, para quem nos casos de “obsessão muito prolongada” não se dispensava a necessidade de

“tratamentos simultâneo ou consecutivo, quer magnético, quer médico” (KARDEC, 2013, p. 370), Menezes frisava que nas situações em que se verificava a existência de lesões no cérebro ou em órgãos do enfermo, o “tratamento orgânico” era indispensável. Segundo Arthur Isaia:

O tratamento prescrito por Bezerra de Menezes tinha, como vimos, um fundamento extremamente voltado para a aceitação, pelo obsidiado, da sua condição de espírito imortal e da contabilidade cármica a que estava, nessa condição, sujeita. A base desse tratamento era essencialmente moral, contudo poderia vir acompanhada de tratamento orgânico. Isso aconteceria nos casos em que a obsessão pudesse causar lesão no cérebro ou em outro órgão do obsidiado. (ISAIA, 2020, p. 283).

Em artigo intitulado *Entre o carma e a cura: tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil*, Marcelo Ayres Camurça também dedicou algumas linhas à compreensão da Doutrina sobre as causas e os tratamentos da obsessão. De acordo Camurça, na cosmologia espírita a obsessão consiste na “ação persistente que um Espírito inferior exerce sobre um indivíduo que vai desde influência moral sem sinais perceptíveis até a ‘perturbação completa do organismo e das faculdades mentais’”. Segundo a “Lei de Evolução e Progresso Espiritual”, o fenômeno trata-se de um “aviltamento”, visto que o Espírito que obsidia um corpo não deseja a “expição, reabilitação e evolução”, mas sim apego à matéria em uma “tentativa de usurpação do ato encarnatório/incorporatório com fins de perpetuar na terra todos os desajustes que o levaram ao seu grau de inferioridade espiritual”. (CAMURÇA, 2016, p. 232).

No caso do “espírito encarnado” vitimado pela ação persecutória de um “Espírito inferior”, sua condição o impede de “cumprir livremente a ‘programação cármica’ traçada pelo Plano Espiritual”. Seu quadro patológico, além de lhe causar danos físicos por meio das manifestações de alienação mental, psicoses e “angústias de ódios”, lhe impõe “processos patogênicos indefiníveis” capazes de levá-lo a morte. (CAMURÇA, 2016, p. 234).

A respeito do tratamento da obsessão, conhecido como “desobsessão”, Camurça salienta que a terapêutica é dirigida “diretamente pelos Espíritos Superiores do Plano Espiritual” e que os médiuns servem como instrumento destas “forças benfazejas” na doutrinação dos Espíritos para dissuadi-los e reintegrá-los - tanto o obsessor quanto o obsidiado - “no processo de evolução espiritual”. Quase sempre esse processo envolve quatro tipos de personagens: “o Espírito superior-mentor, o médium doutrinador (e de sustentação) os médiuns de incorporação e o Espírito inferior/obsessor”.

Anteriormente os Espíritos Mentores designam aos médiuns do Centro, os obsidiados a serem socorridos, então estes médiuns passam a estabelecer uma

ligação fluidica com eles e posteriormente na sessão, estes médiuns devido à ligação estabelecida com os obsidiados, atraem para si, incorporando os Espíritos obsessores. Os obsessores ao manifestarem sua presença, passam a ser doutrinados pelos *médiuns de sustentação* orientados pelos Espíritos mentores, levando-os ao arrependimento e recuo de sua ação, e conseqüentemente recompondo a ordem universal do progresso espiritual. (CAMURÇA, 2016, p. 234-235).

A análise de outros processos de Crime contra a Saúde Pública demonstra que, assim como Salathiel, outros curadores que atuavam em Juiz de Fora nas primeiras décadas do século XX associavam os distúrbios mentais à ação de “maus Espíritos”, capazes de alterar o comportamento de seus consulentes. Ainda que seus tratamentos fossem diversificados, todos eles se aproximavam da concepção espírita de “obsessão/desobsessão” na medida em que buscavam afastar os “espíritos perseguidores”.

Em julho de 1919, João Monteiro Nunes e o médico Alcino Valadão foram indiciados no artigo 157³⁸ do Código Penal de 1890. De acordo com a denúncia, há tempos João Monteiro Nunes desempenhava em Juiz de Fora a prática do curandeirismo, utilizando procedimentos que aberravam "os ensinamentos científicos" com tanta "habitualidade a ponto de se não ocupar com outros misteres". Havia criado "asa na sua especulação" se aliando ao Doutor Alcino Valadão, médico acadêmico, “cujos escrúpulos profissionais” havia “falido de vez”. Juntos, os dois montaram um “consultório” na Avenida Rio Branco, onde prometiam a cura de diversas moléstias por meio da prática do espiritismo.

Conforme o processo, Monteiro e Valadão estavam conspurcando a doutrina espírita, que "diante da lei era uma religião tão respeitável como outra qualquer", já que não a praticavam "com o intuito puramente religioso ou impulsionado por sentimentos caritativos". Pelo contrário, estavam explorando a credulidade pública, obtendo grande lucro pecuniário e colocando em risco a saúde daqueles que procuravam por seus préstimos. Nas palavras do promotor público Nísio Baptista de Oliveira, a denúncia expunha um fato capaz de transmitir uma "ideia precisa” do que seria “a cura pelo espiritismo praticada por João Monteiro”. (CCSP, 20 de julho de 1919, p, 2, 2v).

No município de Viçosa residia o Sr. João Castro de Resende, que sofria das faculdades mentais. Um de seus cunhados, na ocasião em que esteve de passagem por Juiz de Fora, foi informado que João Monteiro Nunes seria capaz de restabelecer a saúde de Resende. Ao ser procurado, João Monteiro se prontificou a fazer o “tratamento espírita”, combinando

³⁸ Como destacamos anteriormente, o artigo 157 se encarregava da prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios, do uso de talismãs e cartomancia "para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública". (GAMMA, 1929, p 186).

que viajaria tão logo fosse chamado. Após receber um telegrama, o curador partiu para aquele município com dois auxiliares, permanecendo por alguns dias na casa de João Resende, aplicando passes e preces. Todas as despesas da viagem, assim como a gratificação de um conto de reis, foram pagas pela família do enfermo.

O tratamento inicial oferecido por João Monteiro, no entanto, não foi suficiente para reestabelecer completamente a saúde mental de João Resende. Ainda em Viçosa, Monteiro informou aos familiares de seu “paciente” que era necessário levá-lo até Juiz de Fora. Depois de pouco mais de um mês, João Castro Resende foi submetido a três “sessões espíritas” no “consultório” situado na Avenida Rio Branco, onde teve, segundo o cunhado, seu problema de saúde agravado, passando a apresentar “sintomas alarmantes de loucura”.

As testemunhas intimadas ao longo do processo não revelam muitos detalhes sobre as práticas de João Monteiro. Dos poucos depoimentos, todos eles muito direcionados pelas autoridades no sentido de esclarecer se Monteiro realmente cobrava por seus expedientes de cura – afinal, reunir indícios de que o acusado lucrava com seus “tratamentos espíritas” significava provar que ele “deformava” uma Doutrina que se apoiava no conceito da “caridade” -, sabemos apenas que Monteiro se dedicava a cuidar de pessoas que sofriam das “faculdades mentais” por meio da aplicação de “passes” e “preces”.

Um aspecto interessante nas entrelinhas do processo é a presença dos “auxiliares” de João Monteiro no tratamento dispensado a João Castro Resende. Principalmente se nos lembrarmos de que também Salathiel, em sua tentativa de afastar os “maus espíritos” das irmãs de Antônio Fernandes, contou com a ajuda de suas “assistentes” Noemia e Bertolina.

Mesmo sem dispor de mais informações a respeito das funções que eram atribuídas aos “auxiliares” e “assistentes” – designações que talvez tenham sido utilizadas pelas autoridades para substituir o termo “médium” presente nas falas dos acusados e das testemunhas -, é possível imaginar que esses personagens desempenhavam um papel fundamental nos procedimentos de cura de indivíduos como Salathiel e João Monteiro, sobretudo naqueles cujo objetivo era afastar os “espíritos inferiores” causadores dos distúrbios mentais.

Como vimos através das pesquisas de Alexandre Jabert, Cristina Facchinetti e Marcello Camurça, a “desobseção” trata-se de uma “terapêutica coletiva” em que um “grupo de médiuns especializados” atua no sentido de convencer o espírito desencarnado a abandonar sua ação persecutória sobre o obsidiado. Durante esse procedimento, cada médium desempenha uma ação específica e indispensável. Enquanto os de “incorporação” são responsáveis pela manifestação do espírito obsessivo após o estabelecimento de uma “ligação

fluídica” com o enfermo, os outros, conhecidos como “doutrinadores (ou de sustentação)”, são incumbidos de orientá-los - tanto o obsessivo como o obsidiado - ao arrependimento e “ao recuo de suas ações”.

Ainda que seja impossível definirmos quais, entre Salathiel, João Monteiro e seus “assistentes”, eram os “médiums de incorporação” e de “sustentação”, o fato de ambos terem se hospedado nas casas das irmãs de Antônio Fernandes e de João Castro Rezende por vários dias talvez indique que esses “grupos de médiums” buscavam estabelecer uma “ligação fluídica” com seus “pacientes” para que só depois tivessem condições de “expulsar” – ou “doutrinar” - os “maus espíritos” através da aplicação dos “passes” e da feitura das “preces”.

Deixadas as conjecturas de lado, a personagem que veremos a seguir parecia dar conta dos “espíritos perseguidores” que afetavam a saúde mental de seus consulentes sem a ajuda de “assistentes”.

Em março de 1930, por volta das onze horas e meia da noite, Eugenio Ferreira, também conhecido como Nenê, foi surpreendido pela polícia em sua residência no bairro Manoel Honório. Segundo o guarda civil responsável pela prisão em flagrante, ao entrar na casa do acusado, o encontrou cantando ao redor de “cinco buracos feitos no chão” em uma sessão de “espiritismo (canjerê³⁹)” repleta de cruces e velas. Para a denúncia, amparada pelo “auto de apreensão”, não havia dúvidas de que Eugenio se entregava a prática de um “pseudo-espiritismo”, já que seus “sortilégios mágicos e outras bruxarias”, além de “inculcar” a cura de moléstias, ofereciam riscos à saúde de seus “pacientes” e lhe garantia “lucros ilícitos”. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 2).

Questionado pelas autoridades sobre a sessão que realizava na noite em que foi preso, Eugenio disse que o objetivo era “espantar espíritos perseguidores [...] irmãos do espaço, que ainda não conheciam a luz” de uma “irmã sofredora que viv[ia] acompanhada de maus espíritos”. Sobre os medicamentos que fornecia alegou que prescrevia água fluídica, raízes e plantas do mato para chás e banhos. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 6-6v).

A “irmã sofredora” a que Eugenio se referia era a esposa de Álvaro Francisco, uma das testemunhas intimadas a prestar depoimento. Segundo Álvaro, há tempos ele lutava “com o estado anormal em que se encontrava sua mulher, que ora rasga[va] suas próprias roupas, ora faz[ia] de uma só vez o mantimento todo que tem em casa, que duraria uma semana em uma só refeição”. Depois de levá-la a diversos consultórios médicos sem obter qualquer tipo

³⁹ Como vimos no capítulo anterior através dos estudos de Jaqueline Dias, o termo “canjerê” era comumente utilizado pelas autoridades e pela imprensa para estigmatizar e condenar as religiões africanas e afro-brasileiras.

de melhora, resolveu submetê-la, por indicação de amigos, aos tratamentos de Eugenio Vicente.

Na ocasião em que esteve presente no Centro, Eugenio, após lhe dizer que era necessário retirar o “espírito perseguidor” de sua esposa, cavou inúmeros buracos no chão, acendeu quatro velas, derramou uma pequena quantidade de álcool e colocou copos com água sobre uma cruz que se achava debaixo de uma mesa. Ainda segundo Álvaro, Eugenio começou a entoar algumas canções que ele não conhecia. Foi então que a polícia chegou e o conduziu à delegacia. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 9v-10).

Ainda que a retórica dos advogados seja um tanto quanto complexa e exaustiva, principalmente para aqueles que não transitam regularmente pelo campo do direito, a defesa de Eugenio Vicente, apresentada por escrito por Francisco de Salles Oliveira em 17 de abril de 1930, merece nossa atenção. O texto, logo no início, tratou de sublinhar que a prisão de Eugenio Vicente, “um humilde, modesto e laborioso operário, chefe de família, carregado de filhos [...]”, não passava de mais um absurdo cometido pela polícia “exibicionista” da cidade que, ao invés de se ocupar com os “bandos de ladrões que leva[va]m o desassossego aos lares”, inventavam “flagrantes absurdos”. (CCSP, 07 de abril de 1930, p.35).

Depois de discutir o artigo 157 do código penal, inclusive citando-o na íntegra – geralmente esse é o momento mais exaustivo das exposições dos advogados –, Sales de Oliveira argumentou que “nunca a jurisprudência dos tribunais pretendeu dar-lhe a interpretação ferrenha e perseguidora, que lhe emprestou a policia”. Ponderou que nenhum de seus elementos podia ser atribuído “ao acusado presente, não grado o esforço inútil da policia, tão zelosa num caso sem nenhuma importância”. [sic] (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 35v).

Na parte mais interessante da defesa, Salles de Oliveira fez uma distinção “minuciosa” entre as práticas de seu cliente e aquelas que as autoridades classificavam como “pseudo-espiritismo” e/ou “Feitiçaria”:

A polícia e a denúncia falam em feitiçarias, candomblés e outras coisas idênticas. É desconhecimento do assunto e ignorância absoluta. A feitiçaria ou magia negra foi introduzida com o tráfico africano. Ela se caracteriza por espetáculos e danças ao redor do fogo da pólvora e tem o rito original e característico das zonas africanas. Os seus orientadores não se servem de rezas do ritual cristão e, antes pelo contrario, nas macumbas há uma língua pictoresca e sui-generis. Os ritos obrigam serem utilizados aguardente e bebidas fortes, em escala, ossos de animais e humanos e outras coisas repelentes, inclusive beberagens, detritos humanos, cabelos etc. Dai surgem os famosos “despachos” onde toda a sorte de maldades se praticam, além de expedientes conhecidos por “frangos negros” postos nas encruzilhadas. [sic] (CCSP, 07 de abril de 1930, p.35v).

Após demonstrar seu amplo conhecimento sobre a “Feitiçaria”, Salles Oliveira ressaltou que em nenhum momento Eugenio Vicente Ferreira a desempenhou, pois que apenas “na sua fé humilde procurou praticar o bem, rezando, elevando a prece ao Creador Infinito”. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 35v, 36). Mais adiante, no entanto, reconheceu que o acusado não praticava “um alto catolicismo ou um elevado espiritismo”:

[...] ninguém poderá admitir que operário de nível intelectual deficiente possa ter a percepção, não direis, dos altos dignitários católicos ou de um Conan Doyle⁴⁰ ou de um Coelho Netto⁴¹, mas da media sociedade. Cada um tem da religião uma projeção justa e limitada pelos seus sentimentos, cultura e desenvolvimento moral. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 36).

Para encerrar, ressaltou que a "ingênua bondade" de Eugenio Vicente de "erguer preces para minorar os males alheios" não era motivo suficiente para a criminalização de suas práticas. Sendo assim, os autos faziam do acusado a única vítima, uma vez que os depoimentos, mesmo sendo de membros da própria polícia ou de "pessoas aterrorizadas pelo aparato policial", não provavam que ele havia explorado a credulidade pública, iludido ou prejudicado aqueles que buscavam por seus atendimentos. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 36).

Na conclusão do processo, datada de cinco de maio de 1930, a estratégia de Francisco de Salles Oliveira de distanciar as práticas de Eugenio da “feitiçaria” e do “pseudo-espiritismo” e de aproximá-la, com algumas restrições, é claro, do Espiritismo, parece ter sido bem acolhida pelo Juiz André Martins de Andrade. Depois de sublinhar que o processo havia seguido todos os trâmites regulares – não! Os discursos dos magistrados não são mais agradáveis que os dos advogados -, Andrade salientou que a jurisprudência não considerava crime "a simples prática do Espiritismo, como a de qualquer outra religião". Para o caso do espiritismo, o crime existia apenas quando este era empregado dolosamente como uma manobra fraudulenta para explorar a credulidade alheia, "induzindo terceiros a se tornarem vítimas, quer em relação à própria saúde ou a propriedade". (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 41).

⁴⁰ Além do clássico Sherlock Holmes, o escritor escocês Arthur Conan Doyle (1859-1930) se dedicou à escrita de obras “espiritualistas” como *A História do Espiritismo*. Traduziu também do francês para o inglês o livro de Leon Denis intitulado *Joana D’arc, a Médium*. A respeito de autores americanos e ingleses influenciados pelo movimento espiritualista ver: (SOUZA, 2016).

⁴¹ Coelho Netto foi um escritor influente da literatura brasileira na transição do século XIX para o XX. Apesar de ter sido, segundo afirmou em entrevista concedida ao Jornal do Brasil em julho de 1923, um adversário “intransigente” e “cruel” do Espiritismo, aproximou-se da doutrina após passar pela experiência de ouvir sua neta, falecida há pouco tempo, no telefone de seu escritório. Diversos elementos de caráter religioso, sobretudo de preceitos do Espiritismo, são evidentes em suas obras. A respeito da conversão de Coelho Netto ao espiritismo ver: (SILVA, 2019).

No processo em questão, não havia provas suficientes de que Eugenio Vicente empregava o espiritismo de má-fé, com a finalidade de inculcar a credulidade pública em proveito próprio. Pelo contrário, a impressão transmitida pelos depoimentos das testemunhas e pelas declarações do acusado era a de que ele, "um convencido de boa-fé, vítima por sua vez da própria credulidade e ignorância, que o levam a fazer amálgama de práticas e símbolos com signos e superstições grosseiras", agia sem causar prejuízo à saúde daqueles que procuravam por seu Centro. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 41v).

No momento em que foi preso, por exemplo, se encontrava em uma sessão de Espiritismo, "fazendo uma espécie de exorcismo para afastar espíritos atrasados que perseguiram uma mulher". Que o próprio marido desta alegou que Eugenio se prontificou a cuidar do estado de saúde de sua esposa, dizendo que ia "benzê-la e que talvez com a ajuda de Deus, ficasse boa". Esse fato, por si só, era uma evidência de que Eugenio Vicente empregava em seus tratamentos apenas "benzedoiras" e orações, "inócuas à saúde, sem intuito de iludir a credulidade pública para tirar proveito". Por esses motivos, julgava improcedente a denúncia e absolvía o réu da acusação que lhe havia sido intentada. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 42v).

Talvez seja interessante sublinhar as semelhanças existentes entre as considerações do magistrado André Martins de Andrade a respeito das práticas de Eugenio Vicente e um parecer discutido por Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer em suas considerações acerca das interpretações jurisprudências das práticas de cura mágico-religiosas estabelecidas no Brasil durante o século XX. Trata-se de um "texto doutrinário paradigmático", confeccionado em 1930 por Jorge Americano, então procurador geral do Distrito Federal, que se tornaria uma referência para os legisladores nos anos seguintes.

Segundo Schritzmeyer, ao abordar à legalidade do espiritismo em *Do Espiritismo, magia, curandeirismos. Observações ao art. 157 do Código Penal* Jorge Americano aconselhava aos julgadores "que adotassem um critério que lhes permitissem distinguir práticas religiosas ou mágicas 'inofensivas' – a serem absolvidas – de outras 'nocivas' – condenáveis caso invadissem os domínios dos 'tratamentos apropriados' – tratamentos médico-científicos". De um lado se achava, portanto, um "espiritismo-doutrina" (ou "espiritismo-religião") assegurado pela Constituição de 1891 por se tratar de um "pensamento, uma crença ou um culto por meio do qual não se causaria qualquer *damno social*", e de outro um "espiritismo-curandeirismo" nocivo na medida em que "serviria como meio de inculcar a cura de moléstias curáveis ou não e de fascinar a credulidade pública". (SCHRITZMEYER, 2004, p. 137).

Outra questão abordada por Americano em seu texto envolvia o “intuito filantrópico ou lucrativo do curandeiro”, utilizada “não só para suavizar ou agravar a sua pena, mas, em alguns casos, para absolvê-lo ou condená-lo”. Conforme destacou Schritzmeyer, “a gratuidade de ‘consultas’ por parte do réu foi considerada, por alguns julgadores, como prova de sua sincera crença e, contrariamente, a exigência de pagamento um atestado de seu intuito explorador e criminoso”. (SCHRITZMEYER, 2004, p. 138).

Tanto critérios de distinção entre um “espiritismo-doutrina” e um “espiritismo-curandeirismo” enfatizados por Americano, como a utilização do “intuito filantrópico” do curandeiro para uma possível absolvição, estão presentes na sentença de André Martins de Andrade proferida no mesmo ano da confecção do “texto paradigmático”.

Antes de adentrarmos nas semelhanças discursivas dos dois legisladores é importante perceber que, apesar de todo o esforço da acusação para distanciar as práticas de Eugenio do Espiritismo Kardecista, para o juiz André Martins de Andrade as atividades religiosas de Eugenio, com exceção de alguns de seus elementos como os “símbolos com signos e superstições grosseiras”, não eram tão diferentes daquelas desenvolvidas nos centros espíritas hegemônicos. Não por acaso o próprio juiz destacou que no momento da prisão do réu, este se encontrava em “uma sessão de espiritismo, fazendo uma espécie de exorcismo para afastar espíritos atrasados que perseguiram uma mulher”.

Ao classificar as práticas de Eugenio como “espíritas” – fosse pela crença no além-túmulo, pela presença dos livros “espíritas” entre seus objetos, pela prática da caridade ou por suas características de possessão -, cabia então a André Martins de Andrade enquadrá-las em uma modalidade. E modalidades, conforme vimos através das assertivas de Emerson Giumbelli no capítulo anterior, não faltavam naquele período. Havia “espiritismo-doutrina”, “alto espiritismo”, “verdadeiro espiritismo”, “baixo espiritismo”, “falso espiritismo” ou “espiritismo-curandeirismo”.

Como tivemos a oportunidade de verificar, André Martins de Andrade, aparentemente influenciado pelo texto paradigmático – é importante destacar que a terminologia de Americano não aparece ao longo de sua sentença -, mas certamente orientado por sua interpretação da materialidade dos fatos, enquadrou as atividades de Eugenio em uma definição muito próxima da de “espiritismo-doutrina”. Seguindo a jurisprudência, que não considerava crime “a simples prática do Espiritismo, como a de qualquer outra religião”, o juiz sublinhou que não havia provas suficientes na peça de que o réu empregava o Espiritismo para inculcar a credulidade pública. Para Andrade, Eugenio se tratava apenas de um

“convencido de boa-fé” que empregava “benzedeiras” e “orações”, técnicas incapazes de causar danos à saúde daqueles que procuravam por seus préstimos.

Por mais que possa ter ficado a impressão de que não simpatizamos com as argumentações de advogados e juízes, esse não é o principal motivo para deixarmos para um momento mais oportuno a excelente atuação de Francisco Salles de Oliveira. Mais adiante, voltaremos a discorrer sobre ela e também sobre as práticas de cura de Eugenio. Por hora, precisamos fazer uma rápida visita ao “consultório” de João Lourenço da Silva.

Seis anos após a batida policial na casa de Eugenio, João Lourenço da Silva foi detido no momento em que aviava uma receita para um de seus "clientes". De acordo com os autos, Lourenço mantinha um "consultório" situado na Rua Benjamin Constant, onde recebia e "ludibriava" "seus clientes que desejavam se tratar, ou necessitavam de um médico". Exercia a medicina, apesar de não ser habilitado e se intitulava "professor de anatomia e botânica", conforme uma placa fixada na porta de seu estabelecimento.

Ainda conforme o processo, o aumento significativo da clientela de Lourenço acabou despertando a atenção dos irmãos Aníbal Barbosa da Silva e José Desiderio da Silva, farmacêuticos que montaram um comércio de fácil acesso ao "consultório" do espírita para onde todas as suas receitas eram enviadas. Com o objetivo de evitar a concorrência de outras farmácias, as prescrições de Lourenço continham uma combinação de letras para que apenas Aníbal e José identificassem os remédios. Montado o esquema, os irmãos tiravam "grande proveito pecuniário", dando ao curador apenas "uma pequena gratificação". Tudo funcionava perfeitamente até o dia em que um investigador de polícia prendeu João Lourenço da Silva em flagrante delito⁴². (CCSP, 4 de novembro de 1936, p. 2-2v).

Dos depoimentos das testemunhas – das quais autoridades buscaram saber mais sobre o suposto “conluio” entre o “espírita” e os farmacêuticos - nos interessa o de Albino Machado, proprietário, com 65 anos de idade. Depois de sublinhar que João Lourenço era um homem bom e caridoso que exercia "atividades espíritas apenas por amor ao próximo sem nenhum interesse pecuniário", afirmou que no ano de 1930, ocasião em que sua sogra passou a apresentar "graves anomalias mentais" a ponto de não poder permanecer ao lado da filha, resolveu procurar pela ajuda de Lourenço. Ainda segundo Aníbal, os tratamentos que consistiam na aplicação de “preces” e “orações” foram fundamentais para aliviar os padecimentos de sua sogra. Após recebê-los, ela "melhorou consideravelmente" e pode

⁴² João Lourenço da Silva, José Desiderio da Silva e Aníbal Barbosa da Silva foram condenados no "grão submédio"⁴² do artigo 156 do Código Penal. O “espírita” a 2 meses, 18 dias e 16 e os farmacêuticos a 1 mês, 22 dias e 12 horas de prisão simples. (CCSP, 4 de novembro de 1936, p. 23v, 24, 24v 25).

retornar para casa, onde passou a contar com a "assistência periódica" do espírita. (CCSP, 4 de novembro de 1936, p. 17v).

Depois de sairmos do Botanágua, transitarmos pela Avenida Rio Branco e pelo Bairro Manoel Honório e chegarmos à Rua Benjamin Constant – fazendo, muito a contragosto, algumas visitinhas esporádicas ao Fórum na Rua Halfeld -, é hora de discutirmos os diversos pontos observados durante a caminhada.

Sem muito esforço – tanto em relação à caminhada que não foi assim tão longa quanto à obviedade dos fatos -, é possível perceber que as histórias de Salathiel Damásio, João Monteiro, Eugenio Vicente e João Lourenço apresentam alguns aspectos em comum. Ambos ofereciam tratamentos “espíritas” para a cura das mais variadas enfermidades, principalmente para a loucura, e foram denunciados nos artigos responsáveis por enquadrar os crimes contra a Saúde pública.

Essas similitudes nos permitem tecer algumas considerações. Em primeiro lugar, as atuações de nossos personagens no campo da cura ilustram como suas interpretações a respeito da saúde e da doença eram bem aceitas por uma parcela população, principalmente por aquela que associava as causas das doenças à ação de agentes sobrenaturais. Antônio Fernandes, o cunhado de João Castro Rezende, Álvaro Francisco e Albino Machado, por exemplo, não questionaram o diagnóstico dos curadores de que as manifestações dos distúrbios mentais de seus familiares era uma consequência da ação persecutória de “maus espíritos”.

Em segundo, os dados coletados nos processos de Crime contra a Saúde Pública apontam para uma possível influência das concepções do Espiritismo kardecista nas práticas de cura de indivíduos que não representavam ou eram representados pelos grupos espíritas hegemônicos. Ainda que o Brasil já apresentasse uma “forte tradição espiritualista” antes mesmo da introdução das ideias de Allan Kardec na segunda metade do século XX, tradição essa caracterizada “pelos encontros culturais e sincretismo entre as crenças em orixás e eguns das religiões africanas, trazidas pelos escravos, com o espiritualismo xamanístico dos índios com as crenças católicas populares em santos, anjos e almas penadas” (PAIVA, 2009, p. 21-22), algumas falas contidas nas peças analisadas evidenciam que, além das interpretações de Salathiel, João Monteiro, Eugenio e João Lourenço para as causas das doenças mentais – que se aproximavam do conceito de “obsessão” -, seus tratamentos também se assemelhavam às “sessões de desobsessão” desenvolvidas nos centros socialmente estabelecidos.

Como os processos envolvendo João Monteiro e João Lourenço não disponibilizam seus depoimentos e nem mesmo a defesa escrita apresentada por seus advogados, o que

infelizmente nos impede de saber se além da concepção de obsessão, das preces e dos passes havia outras influências do Espiritismo – ou de outras concepções mediúnicas - em suas práticas, os tratamentos “heterogêneos” de Salathiel e Eugenio se apresentam como o único caminho possível para pensarmos como as concepções kardecistas relacionadas à doença e à cura circulavam entre os grupos subalternos. O que é ótimo. Talvez as terapêuticas permeadas pela interpenetração de elementos de múltiplas religiões e/ou religiosidades desenvolvidas por homens negros e pobres seja exatamente o que precisamos para essa empreitada.

Para além da proximidade dos diagnósticos e dos tratamentos com os conceitos kardecistas de “obsessão/desobsessão”, outro ponto que chama a atenção é a familiaridade de Salathiel e Eugenio com outros termos e técnicas típicas da Doutrina. Salathiel, por exemplo, quando questionado pelas autoridades a respeito de suas intervenções, afirmou que seus tratamentos para qualquer moléstia consistia em preces “rezadas à vista do paciente e feitas em coro por três pessoas” e que de quando em vez também prescrevia “água fluída” fornecida por ele mesmo. Já Eugenio, perguntado sobre os objetivos da sessão que presidia na noite em que foi preso, disse que os buracos e os outros “sinais cabalísticos” eram para “espantar espíritos perseguidores, irmãos do espaço, que não conheciam a luz” de uma “irmã sofredora que vivia acompanhada de maus espíritos”.

Nas declarações de Salathiel é bastante significativa a presença dos termos “água fluída” e “prece”, dois recursos terapêuticos imprescindíveis nos cuidados que os kardecistas dispensam à saúde de seus “pacientes”, principalmente após o estabelecimento de um “padrão para a organização” dos centros espíritas. Conforme atestou Bernardo Lewgoy, nos primeiros anos do período republicano “o espiritismo consagrou-se como uma doutrina da caridade e da assistência aos pobres (tradicional bandeira católica), sobretudo através da prescrição mediúnica de receitas homeopáticas a uma população praticamente destituída de assistência médica”. Com o passar dos anos e a fixação desses padrões, a terapia dos passes, a fluidificação da água e a “desobsessão” suplantaram “a anterior ênfase no receitismo mediúnico sem, contudo, eliminá-lo”. (LEWGOY, 2008, p. 87).

A importância das preces e da fluidificação é um assunto bastante recorrente no *Evangelho Segundo o Espiritismo*, obra importante da codificação espírita escrita por Allan Kardec em 1864. Mesmo tendo abordado as doenças como uma consequência das “provas e das vicissitudes da vida terrena”, inerentes “à grosseria da nossa natureza material e à inferioridade do mundo que habitamos”, Kardec destaca que “se Deus não houvesse querido que os sofrimentos corporais se dissipassem ou abrandassem em certos casos, não houvera posto ao nosso alcance meios de cura”. Em conformidade com o “instinto de preservação”, é

uma obrigação do Espírito encarnado “procurar esses meios e aplicá-los”. Como complemento à “medicação ordinária” elaborada pela ciência, Kardec aconselha “a ação fluidica” do magnetismo e a “influência da prece”. (KARDEC, 2013a, p. 365-366).

Em textos já citados, Arthur Isaia e Marcelo Camurça demonstraram que do ponto de vista do Espiritismo kardecista, o alívio e a completa recuperação das enfermidades “devem visar primordialmente à esfera espiritual subjacente a patologia visível”. A “instrução doutrinária”, cujo objetivo é a “cura moral interior”, se assume como uma condição indispensável para a obtenção da cura física. Nessa acepção, a prática do Evangelho, a meditação, o uso da prece, da água fluidificada e da fluidoterapia dos passes são “recursos de terapia espiritual, através do qual o indivíduo visa harmonizar seu padrão vibratório – e do seu perísprito – com as vibrações e fluídos mais elevados de planos espirituais superiores”. (CAMURÇA, 2016, p. 232).

Partindo para o testemunho de Eugenio, que explicita seu entendimento acerca da loucura como uma doença provocada pela ação de “maus espíritos”, existe uma semelhança bem sutil entre sua conclusão de que os “espíritos perseguidores” responsáveis pelos sofrimentos da esposa de Álvaro eram “irmãos do espaço, que não conheciam a Luz” e o princípio da Doutrina Espírita que classifica a obsessão como um “aviltamento da Lei de Evolução e Progresso Espiritual”. Como bem destacou Marcelo Camurça, nessa cosmologia os “espíritos obsessores” não almejam a “expição, reabilitação e evolução” – o que pode ser interpretado como o caminho da luz -, por se apegarem a matéria numa “tentativa de usurpação do ato encarnatório/incorporatório” que revela seus “desajustes” e seu “grau de inferioridade”. (CAMURÇA, 2016, p. 232).

A presença de termos singulares do Espiritismo kardecista em práticas consideradas pelas autoridades como distante das manifestações do “verdadeiro espiritismo” também pode ser percebida no processo de Crime Contra a Saúde Pública envolvendo nosso mais novo personagem Ricardo Carlos.

No mês de junho de 1933, Ricardo foi detido pela polícia juizforana enquanto realizava uma “sessão” em sua residência na Rua Belo Horizonte⁴³. De acordo com os autos, ele havia chegado a “perfeição” de organizar, com todas as formalidades legais, “um pretense Centro Espírita denominado Santo Antônio”, onde fascinava a “credulidade pública” por meio da aplicação de “passes de espiritismo e magia”.

⁴³ Rua localizada no Bairro São Mateus, zona central de Juiz de Fora.

Segundo o relatório apresentado pelo delegado João Valladão, que um ano antes havia sido o responsável por conduzir as investigações no caso do “Santo do Poço Rico”, as alegações de Ricardo Carlos (que assim como Francisco Marcio de Paula, era negro), de que ele “seguia” o Espiritismo deveriam ser consideradas "como mera desculpa para as suas práticas criminosas", visto que nelas “a religião espírita estava totalmente deformada”. Apenas o “nome da casa conferia com as práticas do espiritismo”. Para Valladão uma prova dessa “deturpação” era o “arsenal de macumbas” encontrado em seu “Centro”, representado pelos terços, cofres, imagens de São Jorge e Santo Antônio, “capacete de papelão”, quadro de São João Batista, velas, chifre de carneiro, cachimbos, espelhos, lata de pólvora e raízes medicinais. Ainda de acordo com o delegado, Ricardo⁴⁴ não era um “enfermo com mania religiosa” (lembramos de que esse foi o “diagnostico” aplicado ao “Santo do Poço Rico”). Muito pelo contrário, tratava-se de um “indivíduo sadio e de relativa vivacidade intelectual”. (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 17, 17v).

Em suas declarações, Ricardo confessou que há cerca de onze anos exercia, embora “clandestinamente”, "atos do espiritismo", empregando “passes espíritas”, águas e raízes na tentativa de várias curas, “especialmente a da syphilis”. (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 6). Outras informações a respeito da presença de aspectos do Espiritismo em seus procedimentos de cura podem ser extraídas dos depoimentos das quatro testemunhas intimadas no processo.

Figura 7 – Objetos apreendidos no centro de Ricardo Carlos



Fonte – CCSP, 4 de julho de 1933.

⁴⁴ Ricardo foi indiciado no grau médio do artigo 157 do Código Penal⁴⁴. No dia 3 de julho de 1934 o nosso já conhecido advogado Francisco de Salles Oliveira requereu a concessão do benefício de Indulto ao acusado. Como nada que “desabonasse a conduta” de Ricardo foi encontrado, o Indulto foi concedido. Ricardo ficou responsável por todas as despesas do processo. Despesas estas que alegou não poder pagar por falta de recursos. (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 32).

Antes, porém, de conhecermos os depoimentos, seria interessante analisarmos os objetos confiscados, descritos e fotografados pelas autoridades no centro de Ricardo Carlos. Infelizmente, dado às especificidades dos processos criminais, não é uma tarefa simples conhecer como os frequentadores e os líderes religiosos dos “pretensos centros espíritas” interpretavam e utilizavam aqueles artefatos.

Como já é sabido, não é uma tarefa fácil contar a história de indivíduos anônimos e, de certo modo marginalizados, como Salathiel, Eugenio, Ricardo e grande parte de seus frequentadores. Carlo Ginzburg, por exemplo, percebeu com maestria algumas dificuldades enfrentadas pelos historiadores quando estes resolvem trabalhar com a cultura das classes subalternas. O autor chamou a atenção para o fato de a cultura produzida pelos subalternos ser “dominantemente oral”, algo que coloca os historiadores em desvantagem em relação a outros estudiosos das tradições populares, pois “os historiadores não podem se pôr a conversar com os camponeses do século XVI”. Segundo Ginzburg, para se atrever nesse campo, os pesquisadores necessitam “servir-se, sobretudo de fontes escritas que são duplamente indiretas: por serem escritas e, em geral, de autoria de indivíduos, uns mais outros menos, abertamente ligados à cultura dominante”. (GINZBURG, 2006, p. 13).

Tal como Ginzburg, E. P Thompson destacou em seus diversos estudos sobre a classe trabalhadora inglesa do século XVIII algumas dificuldades enfrentadas pelos historiadores comprometidos com a reconstrução das trajetórias das classes populares. Para Thompson, um dos maiores desafios é a pequena quantidade de fontes ligadas a essa camada social, uma vez que “os ‘trabalhadores pobres’ não deixaram os seus asilos repletos de documentos para os historiadores examinarem, nem é convidativa a identificação com sua dura labuta”. (THOMPSON, 1998, p. 26).

Embora Carlo Ginzburg e E. P Thompson não estivessem discorrendo especificamente sobre os africanos e seus descendentes, suas assertivas são especialmente aplicáveis à cultura desses grupos uma vez que em suas manifestações a oralidade assumia (e ainda assume!) um papel primordial. Valendo-se das considerações de Hampatê-Bá sobre o valor moral e divino da palavra em diversas regiões da África, Pedro Freire Botelho destaca que:

A palavra adota esse caráter divino nos espaços sagrados de tradição africana, o terreiro, a roça, o Ilê, o centro ou caramanchão qualquer que seja a denominação, a oralidade é o elemento primordial, quer seja na transmissão dos conhecimentos, ou nas palavras de encantamento, de benzedura, ou nos cantos, o dizer atrai o encantado porque revela o desejo, as palavras movem forças mágicas, porque desperta energias, e traz presente guias e caboclos. (BOTELHO, 2010, p. 3).

Gabriela dos Reis Sampaio, ao comentar sobre a dificuldade de localizar as interpretações e as visões de mundo dos indivíduos que se dedicavam a “arte de curar” nas fontes históricas, também levantou algumas questões pertinentes. Segundo a historiadora, “sujeitos históricos ocultados e silenciados como os curandeiros e seus pacientes são sempre mais difíceis de ser encontrados do que os médicos oficiais, que deixaram diversos relatos e registros de suas ideias e pensamentos”. (SAMPAIO, 2001, p. 153). Beatriz Weber, assim como Sampaio, destacou que a visão “repressora e moralizadora” presentes em determinadas fontes constitui um dos maiores problemas nos estudos sobre as práticas alternativas de cura. Para Weber, essas fontes representam a visão de mundo dos agentes da repressão e não daquelas pessoas que as vivenciavam (WEBER, 1999, p. 194).

Ainda que os processos criminais sejam de fato um documento oficial, cujo objetivo é estabelecer a “verdade” sobre um delito específico, em suas entrelinhas é possível recuperar, como vimos, fragmentos da vivência de indivíduos anônimos e de diferentes grupos sociais. Isso se dá pelo fato de que ao procurar reconstruir um crime ocorrido, “a justiça penetra no dia-a-dia dos envolvidos, exteriorizando suas vidas cotidianas, resgatando aspectos sociais, tais como padrões de família, organização e condições de trabalho, conflitos e relações sociais” (GUIMARÃES, 2006, p. 43).

No caso da peça envolvendo Ricardo Carlos, mesmo que os responsáveis por sua confecção tenham tratado seus rituais e seus pertences como provas, elas acabaram abrindo brechas que nos possibilitam explorar indiretamente seu universo religioso. Não obstante as dificuldades supracitadas de acessar esse universo a partir das falas e das perspectivas daqueles que lhes garantia sentidos e significados, o registro das autoridades de que os objetos de Ricardo ocupavam um lugar de destaque em suas sessões nos permite levantar algumas hipóteses a respeito de seus usos. Afinal, parece-nos óbvio que para Ricardo e seus consulentes aquele objeto que na foto se encontra no canto superior direito, depositado sobre um pano branco ao lado das imagens de São Jorge e Santo Antônio, não se tratava apenas de um “capacete de papelão”.

Ao discorrer sobre a arte religiosa afro-brasileira, Vagner Gonçalves da Silva chamou a atenção para a complexidade e a pluralidade das influências simbólicas contidas nos objetos litúrgicos dos terreiros. De acordo com o pesquisador, “há muito de ‘igrejas’ nos ‘terreiros’ mas também ressoam nas primeiras muitas marcas de um jeito de pensar e sentir o mundo elaborado pelas experiências dos terreiros”. Nos altares, retábulos, esculturas “ou mesmo em seus desdobramentos fora delas” é inegável que os estilos e modelos de origem europeia sofreram influências significativas da “mão-afro-brasileira”. Os “anjos negros” e as madonas

negras de Aleijadinho, Mestre Valentim, Chagas ou Frei Jesuíno do Monte Carmelo são exemplos emblemáticos desse influxo. (SILVA, 2008, p. 98).

Ainda conforme Vagner da Silva, na arte religiosa dos terreiros o “*continuum* é mais amplo”, já que os objetos litúrgicos que compõem os altares (como os congás da umbanda e os pejis dos candomblés) derivam tanto de uma influência de origem africana, como as ferramentas de ferro forjado, as esculturas em madeira de orixás, vestimentas litúrgicas e peças de barros, quanto da tradição católica, a exemplo dos crucifixos e das imagens de santos. (SILVA, 2008, p. 98).

Outro aspecto importante mencionado pelo pesquisador é que nas religiões afro-brasileira o corpo ocupa um espaço central, “pois é nele que se localizam as encruzilhadas entre o indivíduo e o coletivo, a cultura e a natureza, o sagrado e o humano”. Através do corpo ou por meio dele é que se manifesta o mundo do invisível, habitado por deuses e ancestrais capazes de retornar a terra durante o transe ritual, e o mundo visível, povoado pelos vivos “em suas redes de parentesco e de afinidade”. Não por acaso:

[...] todos os sentidos do corpo são extremamente valorizados nas religiões afro-brasileiras: cores e formas que os olhos distinguem; texturas e densidades que o tato reconhece; músicas e rezas que as bocas proferem, os ouvidos recebem e a memória preserva, sobretudo por meio da tradição oral; cheiros e sabores que os narizes e bocas reconhecem na degustação da elaborada cozinha ritual. (SILVA, 2008, p. 100).

Em um universo onde o corpo assume o protagonismo, as vestimentas, as insígnias e os adereços dos guias e orixás são “objetos revestidos por uma aura do sagrado”. Vagner Gonçalves da Silva classifica a indumentária litúrgica afro-brasileira em duas categorias de objetos artístico-religiosos. A primeira:

[...] refere-se à vestimenta propriamente dita do orixá que cobre o corpo do iniciado no momento do transe. A segunda engloba as insígnias e adereços que o orixá carrega na cabeça, pescoço, peito, ombros, pulsos, mãos e pernas. Esses objetos revestem-se de uma aura do sagrado que devem, inclusive, ser diferenciados daqueles que os adeptos usam no cotidiano. Assim, se um orixá incorpora seu filho, as pessoas ao redor devem imediatamente retirar do corpo destes os braceletes, colares, brincos etc. antes de vesti-lo com as peças próprias do vestuário de seu orixá. (SILVA, 2008, p. 101).

Ao discorrer sobre o adê - uma espécie de chapéu, capacete ou coroa, utilizado por quase todos os orixás com o objetivo de “demonstrar sua condição de antepassados divinizados” - como um dos adereços essenciais na indumentária litúrgica afro-brasileira,

Silva nos aproxima de um dos possíveis significados do “capacete de papelão de Ricardo Carlos”. Sobre as distinções e o processo de confecção do objeto, o pesquisador assevera que:

Os adês dos orixás femininos diferenciam-se pelo filá que é um conjunto de fios de contas ou canutilhos dispostos paralelamente ou entrelaçados que escondem a parte superior do rosto (em geral olhos e nariz). Os adês podem ser feitos de metal (folha de flandres, cobre, latão etc.), em geral trabalhados a partir de uma folha fina, ou de algum tipo de papelão ou entretela bordada com panos, búzios e outros materiais (contas, canutilhos, lantejoulas etc. segundo as características de cada divindade). Muitos adês, por força da influência estrangeira, assumiram a forma das coroas europeias, como no caso da coroa de metal de Xangô, um dos principais reis da tradição ioruba. (SILVA, 2008, p. 102).

Em texto intitulado *Xangô nas religiões afro-brasileiras: “aristocracia” e interações “sincréticas”*, Luis Nicolau Parés também se debruçou sobre a importância simbólica do adê. De acordo com este pesquisador, as representações de orixás e voduns são quase sempre moldadas por imagens da realeza. Nos mitos, “alguns orixás foram reis durante suas vidas humanas originais”. Ogum, por exemplo, foi rei de Irê. Já Xangô, “enquanto rei simbólico do império de Oyo” foi “o rei por excelência: um verdadeiro rei de reis”. No candomblé, diversos orixás, “incluindo as iabás (orixás femininos, como Iemanjá, Oyá e Oxum), usam o adê – a coroa real do alááfin feita com fios de contas”. (PARÉS, 2014, p. 157).

Diante dos dados que dispomos no processo em análise é impossível sabermos se Ricardo Carlos cultuava os orixás ou pelo menos um deles em específico. Essa circunstância, infelizmente, nos impede de afirmar seguramente que seu “capacete de papelão” era um adê. Contudo, há espaços para conjecturas, sobretudo quando observamos as características do objeto e sua localização no “altar” de Ricardo.

Na fotografia é possível perceber que o “capacete”, além de se assemelhar a um elmo militar com traços europeus, possuía uma pequena “crista” e algumas irregularidades em sua superfície, que podem ser uma espécie de decoração com furos ou pequenas pedras. Ao seu lado esquerdo, encontravam-se dispostas as imagens de São Jorge e Santo Antônio – caso o leitor não se recorde este último santo emprestava nome ao centro de Ricardo.

Por mais fragmentadas que sejam essas informações, elas podem apontar para um dos orixás mais populares do Brasil. Se considerarmos, por exemplo, que o capacete, dada as suas características e localização, estava relacionado de alguma maneira a São Jorge, podemos pressupor que de algum modo ele também se achava associada à Ogum, o “deus da guerra”, do “embate, das disputas materiais e espirituais, do aço, do ferro, do fogo, da espada e das armas bélicas”, o vencedor de “demandas” comumente sincretizado com São Jorge e retratado

nos terreiros de umbanda como um soldado romano, com seu elmo, armadura e capa vermelha. (BARROS, 2013, p. 12).

Juipurema A. Sarraf Sandes, analisando a coleção de cultura material religiosa afro-brasileira do museu da universidade federal da Bahia, descreveu o capacete de Ogum da seguinte maneira:

Capacete de Ogum

Capacete consagrado ao orixá Ogum. É confeccionado em metal, porém pode ser encontrado em tecido ou papel de alta gramatura. É recorrente a existência de gravuras em relevo, sobre o metal, e de aplicações de contas, lantejoulas, pedras e plumária, sobre o tecido ou papelão, sempre com referência às características do orixá. (SANDES, 2010, p. 92)

Sobre o fato do “capacete” de Ricardo estar posicionado ao lado das imagens de São Jorge e Santo Antônio, cabe ressaltar que nos rituais umbandistas esses dois santos sempre estiveram ligados à imagem Ogum. De acordo com Adílio Jorge Marques e Marcelo Alonso Moraes, enquanto no Rio de Janeiro Ogum era sincretizado com São Jorge, na Bahia, durante as invasões holandesas, Santo Antônio foi visto como um “santo militar”, dada a popularidade de seus milagres. Para a população de Salvador o “santo foi responsável pela defesa e libertação da capital baiana, sendo associado ao Orixá guerreiro, Ogum” (MARQUES; MORAIS, 2011, p. 9-10).

Deixadas de lado as conjecturas, ainda que o “capacete de papelão” de Ricardo não fosse um adê, pelo menos no seu sentido único de um adereço pertencente a um orixá, é possível que aquele objeto estivesse relacionado a seu significado de coroa enquanto ícone de liderança e poder. Afinal, Ricardo era uma autoridade no centro espírita “Santo Antônio” a quem certamente seus consulentes atribuíam à capacidade de enfrentar toda a sorte de adversidades e inimigos.

Ao comentar sobre a importância dos festejos em torno da coroação de reis do Congo que ocorriam no Brasil desde o século XVII como um elemento indispensável para a “compreensão de como africanos e europeus interagiram no contexto da colonização americana, sob um regime escravista”, Marina de Mello e Souza destacou, entre outros aspectos, um episódio assistido e documentado por Eurípedes Funes no mocambo de Pascova no final do século XX. Trata-se de uma festa em homenagem a São Benedito em que:

[...] seus constituintes formam uma corte em torno do rei do Congo, composta por rainhas auxiliares, valsares e contramestres, que desempenham papéis específicos na condução das coreografias que regem as danças. A autoridade máxima é a do rei do Congo, podendo essa dança ser associada às congadas. Sua roupa se distingue das

outras e ele traz uma coroa na cabeça, feita de papelão, fibra natural ou lata, e uma vara, símbolo do seu poder. As rainhas e valsares têm capacetes feitos dos mesmos materiais e enfeitados com flores de papel colorido. Penas de arara também enfeitam a coroa do rei e os capacetes dos valsares. (SOUZA, 2002, p. 133).

Aprofundando na figura histórica dos reis do Congo no Brasil, Mello e Souza sublinhou suas funções de representantes de grupos étnicos específicos no seio de quilombos e irmandades católicas, locais onde assumiam um papel preponderante na “construção de novas identidades:

Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transportem a grande água e terem que se dobrar ao julgo de senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identidades eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia. Assim, reagrupamentos étnicos compuseram “nações”, pescadores e carregadores se organizaram em torno das atividades que exerciam, vizinhos consolidaram laços de compadrio e se juntaram cultuadores dos orixás, os que faziam oferendas aos antepassados e recebiam entidades sobrenaturais sob o toque de tambores. Nesse contexto, os reis negros, presentes em quilombos e grupos de trabalho, mas principalmente em irmandades católicas, serviram de importantes catalisadores de algumas comunidades e foram centrais na construção de suas novas identidades. (SOUZA, 2002, p. 128).

A permanência da importância do rei do Congo para determinados grupos nos últimos decênios do século XX – como descreveu Eurípedes Funes -, materializada, sobretudo, na diferença de seus trajes e na coroa e na vara, parece reforçar a perspectiva de que o “capacete de papelão” de Ricardo Carlos, independentemente de suas ligações com algum orixá, se tratava de um símbolo de poder e autoridade.

Guardadas as devidas proporções, é bastante provável que indivíduos negros que atuavam como presidentes de “centros” e outros locais de culto nas primeiras décadas do século XX, como Ricardo Carlos, Salathiel, Eugenio e muitos outros, desempenhavam uma função bastante semelhante à dos reis negros ao servirem “de importantes catalisadores de algumas comunidades” e de figuras centrais que atuavam com autoridade na construção e, principalmente, na manutenção de suas identidades religiosas.

Partindo para as imagens de São Jorge, Santo Antônio e São João Batista apreendidas no centro de Ricardo Carlos, Mary Karasch, ao discorrer sobre a participação dos escravos em grupos sociais e religiosos no Rio de Janeiro, se debruçou sobre a importância dos santos católicos no cotidiano da população negra no século XIX. De acordo com a historiadora, para fugir da perseguição e da destruição de seus valores religiosos, de seus símbolos e de seus

ritos, “os santos católicos serviram de amuletos africanos, assim como os altares centrais das igrejas dos santos serviam como santuário”.

Essa aproximação dos escravos com os santos, no entanto, jamais correspondeu, segundo Karasch, a um abandono completo de suas tradições religiosas, uma vez que essa população geralmente não se convertia ao catolicismo romano, apenas mudavam alguns símbolos a exemplo do que faziam há séculos na África. Em outros termos, “os escravos cariocas não escondiam passivamente seus ‘deuses’ atrás de imagens de santos, mas manipulavam ativamente as imagens católicas enquanto amuletos africanos para protegê-los das doenças e da morte”. (KARASCH, 2000, p. 374-375).

Um elemento que indubitavelmente contribuía para o apreço da população escravizada pelos santos era que muitos destes tinham atributos compatíveis com os valores da África Central, principalmente no que tange à “visão cósmica básica da predominância do bem na ordem natural”:

Nessa visão, todas as experiências e os objetivos que os seres humanos consideram desejáveis e bons fazem parte da ordem natural das coisas. Da maior importância entre esses valores positivos são saúde, fecundidade, segurança psíquica, harmonia, poder, status e riqueza. Sob circunstâncias ideais, o bem prevalece, absoluta e exclusivamente. O Ser supremo, o Criador, que dota todos de vida, reina distante, mas beneficentemente sobre o universo e o homem. E a esfera entre os vivos e os mortos está cheia de sombras dos ancestrais e numerosos tipos de espíritos, cujas intenções e atividades são boas. (KARASCH, 2000, p. 355).

Essa cosmovisão, no entanto, não excluía as “forças malévolas” que orbitavam “fora da ordem natural”. Nesse sentido, todo mal era interpretado como uma consequência da atuação dessas “forças”, através de “pensamentos e sentimentos malignos” de um malfeitor. Na medida em que os pensamentos e sentimentos dessa natureza eram capazes de causar danos “mediante a utilização do poder de um dos espíritos presentes no cosmo”, as tragédias e as demais experiências negativas da vida, como “doenças, esterilidade, fracasso, empobrecimento, desavença, corrupção, destruição, morte e escravidão”, só podiam ser causadas por bruxaria e/ou feitiçaria. Não por acaso, “o complexo de valores fortuna-infortúnio” estavam (e ainda estão na umbanda) relacionados a um estado de pureza ritual, que podia ser atingido por meio dos banhos de ervas ou de outros rituais católicos, como o batismo, por exemplo. (KARASCH, 2000, p. 356).

Ainda conforme Mary Karasch, levando-se em consideração que os escravos, tal como acontecia na sociedade hierárquica do século XIX, “não abordavam diretamente um homem poderoso, mas pediam para que um protetor interferisse em seu nome”, era comum que eles

não procurassem pela ajuda de Deus, “no sentido protestante do termo”, mas pela de um intermediário, como os espíritos indígenas ou africanos, as divindades iorubás e os santos católicos. (KARASCH, 2000, p. 363)

Retomando as observações de Mary Karasch, uma vez que a cura da doença estava inteiramente relacionada à expulsão dos maus espíritos (algo bem próximo, como vimos, da ideia de desobsessão), os líderes religiosos “mais potentes”, capazes de se comunicar com o sobrenatural, eram “intermediários” fundamentais para “restaurar a força” e “afastar o mal”. Graças às suas habilidades de combater o mau-olhado, os maus pensamentos, os maus espíritos e a bruxaria, os feiticeiros e os curandeiros africanos (especialistas no preparo de remédios eficazes contra as moléstias tropicais) eram frequentemente mais requisitados e mais “bem-sucedidos na cura, em especial, dos escravos”. (KARASCH, 2000, p. 352).

Além dos curandeiros e feiticeiros, os incontáveis negros que ocupavam as escadarias das igrejas e as barbearias eram procurados tanto por suas aplicações de sangrias como pela venda de amuletos, sobretudo os confeccionados a partir do chifre de vaca, que ofereciam proteção contra as hemorroidas, as afecções espasmódicas e o mau-olhado. (KARASCH, 2000, p. 353).

Entre os espíritos, os cativos africanos e seus descendentes acreditavam nas sombras de seus ancestrais, nos fantasmas, nos espíritos da água doce e da água salgada e nos espíritos da natureza em geral, que podiam ser indígenas ou africanos. Em 1906, a mãe-d’água – que para os cabindas se tratava de Sinhá Renga - era tida como “uma santa do mar”. Outros “‘espíritos invisíveis’ eram identificados como Daá e Orainha”. (KARASCH, 2000, p. 370)

Além desses espíritos, havia os anjos e as almas, que a julgar pela interpretação dos africanos a respeito da morte, se encontravam na terra - geralmente ao lado de suas famílias ou “renasciam” em suas aldeias - e não no purgatório. Uma prática bastante comum era a de realizar preces e outros tipos de adoração (como acender velas) às almas para que estas pudessem auxiliar seus descendentes. Pois como bem destacou Mary Karasch, “quem pede para as almas, as almas dão”. (KARASCH, 2000, p. 368-369).

Sobre os anjos da guarda, conhecidos nas primeiras décadas do século XX como *heledás* (e que hoje desempenham um papel fundamental na umbanda), são Miguel e são Gabriel eram os mais estimados. Durante o século XIX, a imagem de são Miguel, implacável na luta com os maus espíritos, se achava “associada à cura do câncer e dos tumores”. (KARASCH, 2000, p. 367- 368).

Os santos católicos também potencializavam a boa fortuna e/ou minimizavam os efeitos das “forças malévolas”. Ao lado de São Benedito, diversos eram os “santos bons” que desempenhavam essas funções:

As imagens de santos mais atraentes para os cativos no século XIX eram as seguintes: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Imaculada Conceição, são Gonçalo Garcia, são Baltazar, são Benedito, santa Ifigênia, santo Elesbão, santa Luzia, santo Antônio da Moraria, são Jorge, são Roque, são Mateus, santa Ana, são Domingos, são Felipe e são Tiago, santo Amaro e santo Antônio de Pádua. As numerosas imagens do Cristo crucificado e morto, do Espírito Santo (geralmente representado como uma pomba) e do diabo também tinham seguidores. (KARASCH, 2000, p. 362).

Os mártires e santos do cristianismo primitivo, principalmente aqueles que possuíam a capacidade de curar moléstias, a exemplo de são Sebastião, são Cosme e Damião e são Brás, eram igualmente fundamentais:

Devido à predominância dos males dos brônquios, dos pulmões e da garganta, são Brás era mais importante no século passado do que hoje. Cosme e Damião, médicos e mártires cristãos, que são agora associados à cura de doenças infantis e aos Ibêjis iorubas, não parecem ter sido populares entre os escravos antes de 1850, talvez porque não houvesse muitos iorubas praticando o candomblé no Rio de Janeiro. (KARASCH, 2000, p. 371).

Dois outros santos associados à cura, talvez os tidos como mais poderosos no século XIX, eram São Roque e são Lázaro. O primeiro, conhecido como “‘doutor da peste’, normalmente representado com um cão ao seu lado, um cajado na mão e uma ferida aberta na perna”, era famoso por sua capacidade de combater os bruxos e as doenças da pele, já que na crença dos bacongós “uma ferida no braço ou na perna é uma manifestação física de que um bruxo tomou sua essência”. (KARASCH, 2000, p. 372).

Santo Antônio de Pádua, a exemplo de são Jorge (defensor do Império, padroeiro dos ferreiros e metalurgistas e protetor das brigas de rua) era bastante popular entre a elite, os menos afortunados e os escravos. Ao longo do século XX a santo Antônio (hoje associado a Exu em muitos centros de umbanda) era atribuída à capacidade de expulsar os males e os demônios, afugentar a morte e os pecados, atrair a chuva, curar doenças e encontrar objetos perdidos. Já São João Batista, cujo dia era marcado por festas populares, acionava-se comumente nas ocasiões de divinação. (KARASCH, 2000, p. 372).

As cruzes, como as duas encontradas entre os pertences de Ricardo Carlos – aparentemente uma possuía o Cristo crucificado e a outra não - se tratavam igualmente de imagens religiosas comuns nos séculos passados. Enquanto para os católicos era o símbolo de

Cristo, para determinados grupos étnicos africanos, como os bacongos, o objeto já representava suas visões de mundo antes mesmo da chegada dos missionários cristãos. Segundo Mary Karasch, um dos rituais mais simples no Congo consistia numa “cruz feita na terra, com o quadrante de cima indicando Deus e o céu, o de baixo, a terra e o mundo dos ancestrais”. Nessa perspectiva, a cruz era “o signo oculto dos quatro momentos do sol, nos quais há reservas enormes de poderes”. Muitos africanos tinham uma cruz marcada sobre a pele em Angola e utilizavam suas imagens para “afastar o mal e seus inimigos e para ‘fazer bons negócios’”. (KARASCH, 2000, p. 364).

Ainda sobre a importância da cruz para os africanos, Karasch sublinha que seus significados são de extrema relevância para a compreensão do uso dessa imagem religiosa nos rituais afro-brasileiros. De acordo com a historiadora, “para ter força, eles se realizam numa cruz e as oferendas são deixadas em encruzilhadas. O símbolo da cruz é universal no ritual de umbanda, mas raramente com a imagem de um Cristo crucificado”. (KARASCH, 2000, p. 364).

Em suas investigações a respeito do catolicismo exercido pelas comunidades negras no Brasil a partir de suas conexões com suas culturas de origem, Marina de Mello e Souza teceu algumas considerações importantes sobre como, na confecção das novas identidades e das novas formas culturais após a diáspora, os santos do culto católico absorveram “sentidos e papéis das imagens e objetos usados nas religiões bantas tradicionais”. (SOUZA, 2001, p. 143).

Segundo a pesquisadora, desde pelo menos o século XVI os missionários católicos conviviam entre os povos do antigo reino do Congo e de Angola, contato este que culminou no desenvolvimento de “formas africanas de catolicismo” através da “incorporação de objetos do culto cristão às religiões tradicionais”. Nessa perspectiva, desde os primórdios da cristianização da África Centro-Occidental, as cruces, os santos e outros ostensórios cristãos foram chamados pelos próprios missionários de *minkisi* com o objetivo de buscar equivalências dentro do próprio universo religioso bacongo.

Essa utilização por parte dos missionários de uma designação local para classificar objetos utilizados nos cultos religiosos, por outro lado, ignorou o abismo de significados que aqueles objetos possuíam para as duas religiões. Eles não perceberam, por exemplo, que Deus, para os bacongo, continuava sendo “Nzambi Mpungo, criador de todas as coisas, e os santos eram, para eles, seus ancestrais e espíritos da natureza, que habitavam fontes de água, pedras, árvores e o mundo dos mortos e intervinham nos problemas dos vivos, por meio de ritos e objetos mágico-religiosos”. (SOUZA, 2001, p. 174)

Um exemplo “extremo” fornecido por Marina de Mello e Souza de “como o catolicismo foi reinterpretado à luz da religião tradicional” na África Centro-Occidental é o movimento dos antonianos, que atingiu seu ápice nos anos finais do século XVII. Beatriz Kimba Vita, a líder do movimento que foi levada à fogueira, se dizia “possuída” por Santo Antônio e frequentadora do reino celeste, local aonde “chegava por meio de sons catalépticos, equivalentes à morte e à ressurreição, experimentados pelos membros do kimpazi”. Conforme a pesquisadora, a figura de Santo Antônio como “entidade máxima” do movimento dos antonianos e sua permanência no imaginário de uma parcela significativa da população do reino do Congo mesmo depois da execução da líder Kimpa Vita em 1706 reforçam a popularidade de Santo Antônio entre os bacongo. (SOUZA, 2001, p. 175).

Ainda sobre Santo Antônio, Mello e Souza também destacou como as pequenas esculturas de inspiração europeia, conhecidas como Toni Malau e Nsundi Mala, “cumpriam funções mágico-religiosas, conforme padrões simbólicos bacongo”:

Toni é contração de Antonio, santo, cujo culto, como vimos, foi basicamente difundido no reino do Congo. Malau, na maioria dos dialetos kikongo, exprime a ideia de sorte, sucesso, conquista e oportunidade. Toni Malau seria, portanto, um Santo Antonio portador de boa fortuna, isto é, um amuleto por meio do qual coisas boas seriam alcançadas. De forma equivalente, Nsundi Malau seria uma Nossa Senhora, portadora de boa sorte, significando *nsundi* uma mulher jovem, que ainda não conheceu o sexo. (SOUZA, 2001, p. 179).

Diferentemente do que ocorria na cultura popular ibérica, onde os santos, pelo fato do catolicismo ter se interpenetrado com tradições pagãs, eram chamados para “afastar epidemias de peste e pragas das plantações, trazer chuva e curar as pessoas”, na África Centro-Occidental os *minkisi*, “divididos em várias categorias e com especializações próprias”, eram acionados a “identificar malfeitores, curar ou provocar doenças, garantir a fertilidade da terra e das mulheres”. Caracterizados por esculturas, amarrações ou vasilhames, sempre associados aos santos levados para a África pelos missionários, os *minkisi* “recebiam ingredientes que os tornavam portadores de poderes próprios dos espíritos da natureza ou dos antepassados” em rituais conduzidos pelos *bacanga*. (SOUZA, 2002, p. 145).

Ao chegarem ao Brasil, é provável que os bacongo tenham aceitado sem muita dificuldade a concepção da religião que lhes foi imposta de que “as imagens de santos eram veículos de comunicação com Deus”. Muitos dessas imagens certamente se tornaram objetos mágico-religiosos para o estabelecimento de um contato com o sobrenatural, sobretudo se nos lembrarmos de muitos deles já haviam se tornado adeptos do catolicismo em suas variações africanas. Em contrapartida, seus senhores, tais como os missionários na África Centro-

Ocidental, não perceberam que a utilização por parte de seus escravos de imagens de santos em seus ritos religiosos remetia aos padrões de sua religião tradicional e não aos “dogmas da Igreja Católica, Apostólica, Romana”. (SOUZA, 2001, p. 180).

De todo modo, no Brasil, assim como na África, os santos eram chamados a intervir na vida dos homens. Santo Antônio, por exemplo, bastante conhecido pelos bacongo, foi em diversas regiões do país um dos principais escolhidos para intermediar o contato entre os homens e os espíritos. Assim como ocorria no catolicismo popular europeu, na colônia os santos eram igualmente acionados para intervir em inúmeras questões terrenas, “como encontrar um marido, um objeto desaparecido, ou um escravo fugido”. Quando os pedidos eram atendidos, quase sempre os santos eram recompensados com um agrado. Caso suas intervenções não fossem bem sucedidas, eles podiam ser castigados por meio de suas imagens. (SOUZA, 2001, p. 179-180).

Um elemento importante sublinhado por Marina de Mello e Souza é que a maneira como Santo Antônio foi utilizado pelos negros de ascendência bacongo “era diferente das equivalências entre os santos católicos e as divindades africanas, indicadas por estudiosos das religiões afro-americanas, geralmente de origem ioruba, num mecanismo segundo o qual nomes e representações cristãos são associados a conceitos africanos”. (SOUZA, 2001, p. 183).

A associação entre santos e orixás, onde o primeiro apenas serve de representação para o segundo, já que o poder dos orixás não reside necessariamente nas imagens, mas “sim nas pedras, nas ervas, nas plantas e nos talismãs, sempre presentes nos altares, ao lado das imagens católicas”, não se aplica às estatuetas mágico-religiosas confeccionadas e utilizadas por africanos e seus descendentes na região do Vale do Paraíba Paulista durante o século XIX. Trata-se de pequenas imagens de Santo Antônio esculpidas em osso, metal ou madeira, com a predominância do uso do nó-de-pinho. Nas palavras de Mello e Souza:

Essa dissociação entre a imagem dos santos e os receptáculos do poder das divindades não ocorre com os Santo Antônio de nó-de-pinho, que, as mesmo tempo que representam o santo, alojam seus poderes de proteção e de portador de boa sorte. Também não foi no Novo Mundo que os negros a adotaram como objeto mágico-religioso, pois já em suas terras de origem a imagem era conhecida e utilizada como talismã. O que houve em terras brasileiras foi a sua proliferação, em determinada época e região, nas quais foi intensa a chegada de pessoas de origem banto, escravizadas em suas terras natais. (SOUZA, 2001, p. 183-184).

Ainda conforme Marina de Mello e Souza é bastante provável que os “Santo Antônio de nó-de-pinho”, graças às adversidades do regime escravista, comportassem significados

bem mais complexos do que seus similares da África Centro-Occidental, mais fiéis aos padrões estéticos e simbólicos europeus e conhecidos como Toni Malau:

Foi longe da terra natal e da comunidade de origem que os africanos e seus descendentes as transformaram [as imagens] num veículo de expressão de conceitos banto, simplificando ao máximo a representação do santo e dando especial destaque à cruz, afirmando, assim, uma estética e uma cosmogonia próprias, muito diversas daquelas propostas pelos senhores escravistas. Impossibilitados de realizar seus ritos tradicionais, nos quais os *minkisi* tinham função central, seja pela ausência de *ngangas* capacitados para tal, seja pelas limitações impostas pela repressão senhorial, os santinhos, *Toni Malau*, que, na África, serviam de talismãs, provavelmente sem funções importantes nos ritos mágico-religiosos, passaram a ocupar um espaço maior. Continuaram sendo portadores de boa sorte e usados para curar doenças, ao serem friccionados nas partes do corpo afetadas, mas também se tornaram intermediários entre os dois mundos, como atesta o destaque dado às cruzes nas pequenas esculturas e o fato de elas terem sido encontradas “abandonadas em santas-cruzes”. (SOUZA, 2001, p. 187-188).

Ao abordar a estética dos “Santo Antônio de nó-de-pinho”, a pesquisadora constatou que apesar da permanência de traços característicos do imaginário popular português nas estatuetas, evidentes, sobretudo, nas proporções entre as várias partes da imagem e na “definição dos detalhes, como nas feições, nos membros e nas vestes”, é notável a predominância da tradição estética banto, “como a simplificação das formas, o não realismo e o destaque para alguns aspectos simbolicamente importantes. Dentre estes, sobressai a cruz, sempre presente, enquanto é raro aparecer o livro, e está ausente, com frequência, o menino Jesus”. (SOUZA, 2001, p. 185). Outro aspecto que enfatiza a presença da influência banto nas imagens de Santo Antônio de nó-de-pinho é o fato de elas adquirirem “dimensão muito maior do que a de amuletos portadores de boa sorte”. Nessa lógica:

[...] ganha significado especial o fato de serem feitas de uma determinada madeira, especialmente dura, e difícil de ser encontrada na região onde foram confeccionadas. A escolha da madeira certamente tem um significado que nos escapa, mas que está associado à sua dureza e à sua raridade, respeitando uma lógica equivalente à que rege a escolha das substâncias animais, vegetais e minerais, que vão compor o *bilongo*, elemento que ativa a força do espírito contida no *nkisi*. (SOUZA, 2001, p. 183-184).

Todas essas características dos “Santo Antônio de nó-de-pinho”, de acordo com Marina de Mello e Souza, revelam suas diferenças em relação ao papel dos santos em determinadas religiões afro-americanas, nas quais suas imagens representam os deuses ou os espíritos africanos. Para a pesquisadora, “os Santo Antonio de nó-de-pinho são, eles mesmo, objetos mágico-religiosos, por meio dos quais os homens mantiveram relações com o sagrado e com o sobrenatural”. (SOUZA, 2001, p. 188).

Para concluir, Mello e Souza sublinhou que, com a interrupção do tráfico transatlântico e a não renovação de uma cultura de origem, a influência do banto no catolicismo brasileiro foi se diluindo aos poucos, algo que culminou numa predominância de elementos da religião católica.

Apesar da dissolução da influência africana no catolicismo brasileiro, parece-nos óbvio que a devoção a Santo Antônio permaneceu bastante evidente no Brasil, principalmente entre a população negra, num processo constante de resignificação. Não por acaso o santo, já na década de 1930, emprestava seu nome ao centro de Ricardo Carlos, local onde, conforme vimos, suas práticas de cura e religiosas reuniam elementos simbólicos do catolicismo, do espiritismo e das religiões e religiosidades africanas e afro-brasileiras. Eugenio Vicente, cujas terapêuticas interpenetradas por múltiplos símbolos religiosos se dedicavam, entre outras coisas, a espantar os espíritos perseguidores de seus consulentes, também contava com uma imagem de Santo Antônio em metal. As relações explícitas entre os tratamentos de Ricardo e Eugenio e as funções historicamente atribuídas a Santo Antônio, famoso por expulsar os males e os demônios, afastar a morte e os pecados, curar doenças e encontrar objetos perdidos, apontam para uma tentativa da população pobre e negra de preservar e/ou resgatar os significados africanos e afro-brasileiros que o santo outrora possuía.

Essa tentativa de preservação e de recuperação das funções talvez esquecidas, ignoradas ou condenadas de Santo Antônio parecesse-nos deveras justificável, sobretudo se nos atentarmos para o fato de que o santo, pelo menos na perspectiva de determinados setores da sociedade nas primeiras décadas do século XX, parecia estar mais preocupado (afinal das doenças os médicos se encarregavam e dos espíritos obsessores os kardecistas cuidavam!) com os padrões de comportamento, sobretudo com aqueles que recaíam sobre as “filhas de Eva”:

No céu

O exagero da moda feminina já motivou sensata circular do bispo de Campinas, aos vigários de sua diocese, recomendando negar a comunhão às filhas de Eva, que se apresentarem, na casa de Deus, com “toilettes” indecentes, excessivamente na moda. No céu, também, já se cogita de coibir a imoralização da moda feminina.

Para esse fim, foi nomeada uma comissão de sindicância, composta de santos e de uma santa.

Na última reunião dessa comissão, Santo Antonio, o bondoso protector das moças casadouras, lamentou a dificuldade com que Elle tem lutado, na missão de arranjar casamentos para as moças, que se trajam exageradamente, na moda.

Durante seu criterioso discurso, Santo Antonio perguntou aos outros santos:

- Porque razão os homens não pensam em andar semi-nús, ao passo que certas filhas de Eva andam, sempre, com vontade de voltar aos trajes do Eden, constituídos pela celebre folha de figueira paradisíaca?

Terminada a oração de Santo Antonio, pediu a palavra S. João Baptista, que profetizou, para a civilização moderna, um futuro-de-moral semelhante à de Sodoma e Gomorra.

Já a corrupção atingiu ao ponto de não serem certas mães as zeladoras da moral das filhas: é a policia quem zela por certas senhoritas, nas ruas escuras, das cidades modernas.

Nesse sentido, a comissão de sindicancia resolveu, por proposta de S. Geraldo, lança, na acta, um voto de louvor ao sr. dr. Menelick de Carvalho, por ter dado a educação moral, que certas moças, despudoradas, ignoram, quando “abarracam” na escuridão das ruas, mal iluminadas. [sic] (O PHAROL, 4 de janeiro de 1926, p. 1).

Cumprir notar que muito antes da “reunião no céu”, a cidade em que Ricardo Carlos e Eugenio Vicente residiam e atuavam na década de 1930 sempre manteve uma forte ligação com a imagem de Santo Antônio, seu padroeiro. Segundo o historiador Antônio Carlos Lemos Ferreira, a figura do santo se encontra diretamente ligada à história de Juiz de Fora, uma vez que foi entorno de Santo Antônio que a elite local se juntou para fundá-la. Nas suas palavras:

A devoção a Santo Antônio em Juiz de Fora deve ser analisada como um fenômeno religioso, como um processo cultural, de um povoado que aos poucos vai conferindo sentido e atribuindo significado a uma imagem de madeira, introduzida aqui pelo migrante e proprietário de terras Antônio Vidal. Esta primeira capela lentamente vai agregando um grupo de pessoas para o povoado e vai lhe conferindo uma identidade, que têm ancestrais e descendentes. (FERREIRA, 2006, p. 80).

Conforme destacou ainda Antônio Carlos Ferreira, desde os primórdios da cidade a devoção a Santo Antônio era “cambiante” e “aglutinadora”, isto é, não se limitava apenas a uma classe ou a um grupo. Além de circular entre o “povo miúdo”, ela também transitava entre tropeiros e os grandes proprietários de terra locais. (FERREIRA, 2006, p. 84). Esse trânsito da devoção, por outro lado, nem sempre foi isento de conflitos. A lenda do “Santo Antônio fujão” analisada por Ferreira é um exemplo significativo de como um embate típico da “luta de classes” foi atravessado por um aspecto religioso, ou seja, pela disputa, tanto física quanto simbólica, da imagem de Santo Antônio. (FERREIRA, 2006, p. 104).

De acordo com Ferreira, no Morro da Boiada (hoje um bairro que concentra um número expressivo de pessoas negras, chamado Santo Antônio), local por onde passou a expedição responsável pela abertura do Caminho Novo, estrada cujo objetivo era tornar a passagem dos tropeiros com destino à Corte mais curta e segura, havia uma capelinha da devoção a Santo Antônio. Em 1836 o engenheiro Guilherme Halfeld, que para a historiografia tradicional é considerado o fundador da cidade de Juiz de Fora, demarcou um terreno para a construção da terceira capela Matriz de Santo Antônio, requisitada em 1844 e autorizada em 1850. Depois de terminada a obra da capela - futura Catedral Metropolitana e sede da Arquidiocese – a imagem de Santo Antônio, que antes ficava sob a guarda da capela do Morro

da Boiada, foi transferida para o altar da Matriz em festejada procissão. (FERREIRA, 2006, p. 107). Segundo a lenda, a imagem, talvez insatisfeita com seu novo lar, fugia na calada da noite e sempre retornava para seu lugar de origem:

Lá no Morro da Boiada, onde era antigamente o arraial de Santo Antônio, que existia antes de se fundar Juiz de Fora, havia uma capelinha do santo e um cemitério.

Quando a população do Morro desprezou o local e veio cá para a vargem, onde está agora a cidade, trouxeram em procissão a imagem para o oratório do vigário, mas, qual! A imagem voltou para a sua capelinha. Tornaram a trazer o santo, mas ele tornou a voltar. Era mesmo uma teima sem remédio.

Santo Antônio da Boiada era milagroso deveras, e o povo tinha com ele muita devoção! Valha-me, Santo Antônio da Boiada! E estava logo tudo arranjado, desde que fosse para o bem, que para mal não há santo que ajude.

O Morro da Boiada de primeiro era também habitado por uma quadrilha de salteadores e ganhou fama de perigoso e assombrado. Dizem que tem lá um china seco, que apreze fora de horas aos viajantes. Às vezes passam correndo bolas de fogo, galinhas de todas as cores, inté verdes, com seus pintinhos da mesma forma; topam-se fantasmas que vão crescendo, crescendo por essas alturas a riba, e cruzeiros de fogo, que aparecem e desaparecem não se sabe como.

Ih! Quem vai de noite no Morro da Boiada. Tem muito que ver e contar. Mas quem é que se atreve a passar ali à meia-noite? Só se tiver oração das almas benditas que então sim!. [sic] (GOMES, 1965, p. 173-174 apud FERREIRA, 2006, p. 102).

Ao discorrer sobre a lenda do “Santo Antônio fujão”, Antônio Carlos Ferreira asseverou que o deslocamento da imagem do santo de seu “nicho inicial” para o altar da Matriz constituiu o “ápice da institucionalização da devoção a Santo Antônio em Juiz de Fora”. (FERREIRA, 2006, p. 107). O historiador também alertou que a “transmigração” da população juizforana de um lugar para outro “não se processou de maneira tão tranquila, conforme passa despercebida na historiografia tradicional”:

Isto se manifesta de forma aberta e franca na omissão que aquela parcela de povo apresentou como fator de negociação. Ou seja, não aceitando entregar o “seu” Santo Antônio Padroeiro, para que ele se tornasse o Santo Padroeiro de toda uma cidade nascente, até porque esta nova cidade, segundo Lessa, era “cidade dos ricos”. Egoísmo do povo da Boiada? Pensamos que não! Pois aí está embutida uma disputa que é própria da luta de classes. Interessante é que dos dois lados, estão atuando concomitantes os mesmos fatores. E o aspecto religioso, através do Santo Antônio, está bem no meio da disputa. (FERREIRA, 2006, p. 104).

Outro aspecto importante que pode ser extraído do episódio do “Santo Antônio fujão” descrito por Ferreira é que possivelmente a disputa pela imagem do santo extrapolava a luta classes. É conjecturável que ela também estivesse perpassada por um embate simbólico entre as diferentes interpretações que brancos e negros faziam do santo.

No período em houve a transferência da imagem de madeira da capelinha do Morro da Boiada para a terceira capela Matriz, a antiga Santo Antônio do Paraibuna concentrava um

número expressivo de cativos. Podemos dizer seguramente que se tratava de uma cidade negra. Muito embora a produção do café e de outros gêneros agrícolas – o principal motor da economia do município na segunda metade do século XIX – dependesse de muitos mancipios, a mão de obra escrava também foi crucial para a expansão da malha urbana do distrito sede e “para o desenvolvimento de diversas atividades no interior de tal núcleo populacional”. Segundo os dados apresentados por Luiz Eduardo Oliveira, para o período de 1833 a 1855 os cativos representavam mais de 60% do total de habitantes de Santo Antônio do Paraibuna. Em 1853, constituíam 62% da população da cidade de Juiz de Fora. Já em 1873, somavam aproximadamente 38%. (OLIVEIRA, 2010, p. 69-70).

É possível imaginar que talvez para aqueles (brancos, abastados e “verdadeiramente” católicos) que resolveram transportar o Santo Antônio para a Matriz, sua retirada do “nicho inicial” não representava nenhum risco. Já para os que ficaram sem a imagem de madeira (e que conviviam com “fantasmas”, “cruzes”, “bolas” de fogo e “galinhas azuis”), a atitude seria capaz de desencadear eventos trágicos e inesperados. O já não mais “Santo Antônio da Boiada” poderia, por exemplo, deixar de ser um “milagroso deveras”, um importante intermediário entre os homens com o sagrado e com o sobrenatural, ou então, conforme vimos no capítulo anterior, mais especificamente no episódio narrado por Sidney Chalhoub sobre as consequências da procissão que deixou São Benedito de fora do lugar que ocupava há séculos, se tornar um provedor de doenças e outras calamidades.

Partindo para o uso da pólvora nos rituais desenvolvidos por indivíduos como Ricardo Carlos nos primeiros decênios do século XX, Artur César Isaia nos fornece algumas pistas ao discutir o processo histórico de diferenciação entre magia e religião e o estabelecimento das fronteiras religiosas no Brasil. Amparado pelas considerações de Paula Monteiro, Isaia demonstrou os esforços dos teóricos umbandistas para defender a permanência de elementos mágicos em suas práticas num momento em que o discurso hegemônico - sobretudo o médico, o jurídico e o policial - tomava como “modelo prescritivo o por eles considerado religioso, cujo paradigma foi o cristianismo”. (ISAIA, 2012, p. 72).

Conforme Isaia, uma das estratégias utilizadas pelos teóricos da umbanda para demonstrar as especificidades e a eficácia de seus trabalhos foi contrapor a magia “constitutiva das práticas da nova religião à feitiçaria”, esta última vista como algo característico dos segmentos sociais “ou atrasados intelectualmente, ou alheios aos ensinamentos moralizantes pregados pela umbanda”:

A literatura umbandista de até meados do século XX forma um “corpus” no qual os dirigentes e intelectuais da nova religião, a um só tempo credenciavam a umbanda através do reconhecimento dos procedimentos mágicos presentes na ancestralidade afro-ameríndia e tentavam separá-la de todas as práticas às quais o processo de institucionalizações religiosas no Brasil negou o estatuto religioso. (ISAIA, 2012, p. 80).

Por outro lado, era também necessário fundamentar “a coexistência de práticas explicitamente mágicas em uma religião que prezava o seu parentesco”, tanto em relação ao racionalismo quanto as formulações éticas cristãs, com o espiritismo codificado por Allan Kardec. Um dos caminhos para essa segunda empreitada foi à incorporação da teoria do fluído universal de Mesmer⁴⁵, que possibilitava trazer a umbanda para o campo da magia bem como conciliá-la com os princípios do kardecismo. (ISAIA, 2012, p. 77).

Utilizando-se da pólvora como um exemplo de permanência, de resistência e de conciliação da magia na umbanda, Isaia asseverou a partir dos textos de Lourenço Braga como esse elemento era considerado indispensável para complementar o processo de desobsessão, uma vez que era capaz de encaminhar (e também de apressar) o espírito perturbador, “sujeito apenas à prece e a doutrinação na sistemática do espiritismo francês do século XIX”:

Nós, espíritos reencarnados, somos imperfeitos, pecamos diariamente por obras, por palavras e por pensamentos; os nossos maus pensamentos formam camadas que se condensam com os fluidos dos espíritos inferiores, livres da matéria, que são atraídos por nós mesmos e, dessa forma, tornam muitas vezes uma pessoa, uma família, ou a população de uma cidade vítima de várias coisas, tais como sejam: moléstias, brigas, desastres, loucuras, paralisias, etc. Para a descarga, deslocamento ou desagregação dessas camadas pesadas de fluidos condensados, é muitas vezes necessário, para se livrar rapidamente do mal que eles nos causam, o uso da pólvora, cuja ação é rápida; porém, tais práticas são sempre auxiliadas por falanges de espíritos bem intencionados, que acodem ao nosso chamado pelos cânticos (pontos cantados) e pelos pontos riscados no chão, com a pomba branca. (BRAGA, [s.d.[1941], p. 23 apud ISAIA, 2012, p. 77. Ênfase acrescentada).

Parecerá absurdo aos leitores dizer-se que é admissível o uso da pólvora, porém eu explico a grande utilidade dela, não como tem sido utilizada pelos quimbandeiros, para a prática do mal, mas sim, para o bem, para a descarga de ambientes ou deslocamentos de camadas fluídicas, densas ou pesadas, em volta de uma criatura, dentro de uma casa, ou em uma localidade qualquer. (BRAGA, [s.d. [1941], p. 23 apud ISAIA, 2012, p. 79).

⁴⁵ Desenvolvida no XVII, a teoria do fluído animal de Mesmer defendia a existência de uma substância no universo à qual se relacionavam os homens, os astros e todo o reino animal, vegetal e mineral. Através de fluído emanado em todas as formas de vida, os homens estabeleciam relações entre si e o universo. (ISAIA, 2012, p. 75-76).

Um texto publicado pela Folha de São Paulo poucos dias depois da explosão de uma loja de artigos de umbanda no ano de 1995 em Pirituba (SP) também é capaz de nos oferecer uma mostra da importância e do significado da pólvora nos rituais religiosos afro-brasileiros:

Representantes de cultos afros defendem uso de pólvora em rituais

Luís Eduardo Leal
Da Reportagem local

Quatro representantes de cultos afro-brasileiros estiveram ontem com o secretário da Segurança Pública, José Afonso da Silva, para defender o uso da pólvora em rituais de candomblé e umbanda.

“Retirar a pólvora de nossos rituais é como retirar a hóstia dos católicos”, disse o babalorixá Valmir Damasceno, 31, presidente da Federação Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira.

Segundo Damasceno, associações e terreiros vêm recebendo telefonemas – alguns deles ameaçadores – desde que houve a explosão, no sábado passado, na loja de artigos de umbanda em Pirituba.

Cássio Ribeiro, 28, presidente da Federação de Umbanda e Cultos Afros do Estado de São Paulo, disse que alguns rituais, como o de “descarrego espiritual”, exigem “pequenas quantidades de pólvora seca, sem oferecer risco”.

Ribeiro simulou um ritual com pólvora na calçada em frente à Secretaria de Segurança Pública.

Ribeiro fez um desenho simbolizando a entidade Exu (“não tem nada a ver com diabo”, frisou) e pôs fogo. Formou-se uma labareda e, em seguida, fumaça.

A fumaça, diz, “descarrega” as pessoas e o ambiente e simboliza a comunicação de Exu (“entidade mensageira”) com os Orixás.

“Defendemos a fiscalização das lojas de umbanda, mas achamos que não há razão para preconceitos contra os terreiros”, disse Ribeiro.

Desde o início da semana, a Polícia Civil apreendeu 1,5 toneladas de fogos e pólvora em lojas. (FOLHA DE SÃO PAULO, 3 de fevereiro de 1995).

De volta aos depoimentos, Antônio Rodrigues da Silva disse que conhecia a casa de Ricardo Carlos e "consequentemente o centro a que ele denomina Centro Espírita" por ter frequentado uma de suas “sessões” para receber curativos. Questionado sobre o “Espiritismo ou a feitiçaria” praticada pelo acusado, alegou não saber de quase nada uma vez que "ali somente esteve ligeiramente, dele recebendo como indicação ao que sofria, certa quantidade de um vinho com raízes". No mais, afirmou que retornou à casa de Ricardo no dia em que o investigador Miranda deu a batida e que ele apenas aceitava as gratificações que lhe eram dadas. (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 11).

Já Francisco Alves Pereira alegou que frequentava o “baixo espiritismo” de Ricardo Carlos para tratar de um “incômodo” e que o acusado empregava “concentrações e outros gestos” e também certas palavras "pelas quais pareça tratar-se efectivamente de alto espiritismo". (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 9v).

Antônio Pedro, por sua vez, sublinhou que frequentava regularmente o centro de Ricardo Carlos "sempre em tratamento de sua saúde". Que em certa ocasião teve um calo

infeccionado curado graças às aplicações de Ricardo, que consistia na utilização de “água”, raízes e "também de espiritismo". (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 11v).

Arthur Carneiro de Miranda, o policial civil responsável pela batida, disse que “tendo seu cargo o serviço de baixo espiritismo e canjerês desta cidade" foi alertado de que nas tardes de sexta-feira diversas pessoas se reuniam na casa de Ricardo Carlos para a prática "desse acto". No cumprimento de sua função, se dirigiu com quatro policiais até o local onde encontrou o acusado que, "com gestos de quem retirasse do corpo de um de seus assistentes algum espírito maligno", se entregava a “prática franca da feitiçaria”. Conforme Miranda, Ricardo se achava sentado “ao centro da sala” em frente aos objetos apreendidos e as outras dezessete pessoas, as quais, com exceção das oito domésticas e da “meretriz”, “eram na sua maioria operários”. Que Ricardo “era passivo da sessão, isto é, se achava possuído pelo espírito e proferia palavras” em “língua africana” que ele não compreendia. (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 25).

Mais adiante, Miranda mencionou que a grande variedade de objetos utilizados por Ricardo, como as raízes, as cruces, as imagens, as orações e os "outros apetrechos", "de modo algum poderiam servir à prática de são espiritismo e sim a simples e baixa feitiçaria". Sobre as diferenças entre o "alto" e "baixo espiritismo", explicou que:

O baixo espiritismo é aquele que é feito na orgia enquanto que o alto é estudado, é lido nos escritores do espiritismo; que aos centros espíritas estabelecidos na Avenida Rio Branco perto da Liga e no estabelecido à rua Osório de Almeida, perto do cemitério, nunca foi dar uma cana nesses centros apesar de passar por lá". [sic] (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 25v).

A descrição detalhada que Arthur Miranda fez da sessão de Ricardo é bastante interessante na medida em que demonstra sua capacidade de diferenciar, classificar e hierarquizar os rituais de acordo com a posição que ocupava. Conforme Yvonne Maggie, o conhecimento atribuído aos policiais e peritos responsáveis pelas batidas, tanto em relação aos objetos quanto aos rituais em que eles se achavam inseridos, era indispensável para a manutenção da perseguição que insidia sobre as práticas mágico-religiosas. Segundo Maggie, esses profissionais tinham a responsabilidade de traduzir um conjunto complexo de práticas e crenças para outras pessoas que não participavam daquele universo (geralmente para promotores e juízes). Essa perspectiva, que sempre assumia uma posição de superioridade, tinha como desfecho conclusões hierarquizantes. (MAGGIE, 1994, p. 159).

Ao se debruçar sobre a coleção “Magia Negra”, uma coleção de objetos sagrados afro-brasileiros que até o ano de 2020 se achava sob a guarda do Museu da Polícia Civil do Rio de

Janeiro e que atualmente se encontra sob a guarda do Museu da República, Pamela de Oliveira Pereira também chamou a atenção para a familiaridade das autoridades policiais com as práticas religiosas criminalizadas pelos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1891. De acordo com Pereira, “a identificação de guias de acordo com os Orixás aos quais são dedicadas” demonstra que o delegado auxiliar da seção de “tóxicos, entorpecentes e mistificações”, responsável pela elaboração da lista, possuía um conhecimento significativo acerca dos rituais. (PEREIRA, 2017, p. 32).

Como são poucos os depoimentos cabe a nós a tarefa de juntar todas as peças para montar uma espécie de quebra-cabeça. Seria interessante e muito respeitoso iniciar esse exercício com a fala de Ricardo Carlos. A aplicação de “água” em suas terapêuticas – muito provavelmente “água fluída” - e a utilização da palavra “passe⁴⁶” por Ricardo para descrever os “atos do Espiritismo” desenvolvidos em seu “pretenso” Centro Santo Antônio nos colocam novamente diante de termos e de práticas utilizadas pelos kardecistas. As declarações de Antônio Pedro de que os tratamentos de Ricardo, além da aplicação de “água” e raízes, também consistiam em “Espiritismo”, e o testemunho de Alves Pereira a respeito de o acusado se utilizar de “concentrações e outros gestos” e de certas palavras “pelas quais pareça tratar-se efetivamente de alto espiritismo” reforçam essa perspectiva de análise.

A proximidade dos tratamentos de Ricardo Carlos com algumas das concepções do Espiritismo kardecista também aparece nas entrelinhas da fala de Arthur Miranda. Segundo o policial, ao chegar ao endereço alvo da batida encontrou Ricardo fazendo “gestos de quem retirasse do corpo de um de seus assistentes algum espírito maligno”.

Se conectarmos todos os pontos, isto é, se juntarmos a fala de Arthur Miranda com o “arsenal de macumba” e seus significados, parece-nos óbvio que Ricardo Carlos realmente se dispunha a combater os “espíritos obsessores”. É bastante provável que alguns de seus objetos, como a imagem de santo Antônio, famosa por expulsar os males e os demônios, a pólvora, que juntamente com os espíritos bem intencionados, chamados pelos cânticos (como aquele em “língua africana” que Arthur Miranda não compreendeu?) afugentavam os “espíritos inferiores”, e a própria cruz, eram indispensáveis nessa empreitada. Mas esse é um assunto que ficará para mais tarde.

⁴⁶ De acordo com Célia da Graça Arribas, a aplicação do “passe” consiste na transmissão de bons fluidos através da imposição das mãos de um “médium passista” sobre uma pessoa “com a intenção de aliviar dores e sofrimentos físicos ou espirituais, curá-la de algum mal, ou simplesmente fortalece-la”. (ARRIBAS, 2008, p. 195).

Apesar de algumas semelhanças entre os gestos de Ricardo para afastar o “espírito maligno” de seu “assistente”, os processos de desobsessão e os “passes” - procedimento influenciado pelo magnetismo e essencial nas reuniões kardecistas que o próprio Ricardo dizia aplicar -, é obvio que Miranda jamais associaria as práticas do acusado àquelas oferecidas nos centros em que ele passava sem dar “cana”. Como o próprio policial destacou em sua oitiva, o Espiritismo de Ricardo não era “são” ou “verdadeiro” por dois motivos específicos: primeiro porque se utilizava de alguns objetos mágicos - “apetrechos” - ligados à feitiçaria. E segundo porque não era “lido nos escritores do Espiritismo”.

Esse segundo critério de distinção adotado por Arthur Miranda é bastante significativo na medida em que nos permite aprofundar em uma característica importante do Espiritismo Kardecista. Em trabalho sobre a valorização do estudo pela Doutrina Kardecista, Alessandra Viana de Paiva procurou demonstrar como a consolidação do Espiritismo no Brasil não ocorreu graças “à sua desvinculação da tradição científica europeia”. Para a pesquisadora, foi justamente a “confirmação do tríplice aspecto da doutrina, ciência, filosofia e religião, que possibilitou e facilitou sua inserção em nossa sociedade”. (PAIVA, 2009, p. 31).

De acordo com Paiva, a constatação de uma possível permanência das características científicas no Espiritismo brasileiro não anula necessariamente o fato de seu aspecto religioso ter contribuído para o “sucesso” da Doutrina no país, uma vez que o Espiritismo “compreende-se também como religião”:

O êxito do Espiritismo no Brasil está claramente ligado a sua ênfase no mundo dos espíritos, cujo acesso poderia ser possível através de suas sessões. Pode-se até mesmo supor uma tendência cultural para abraçar tais concepções. Dessa forma, as noções de mediunidade e de comunicação espiritual podiam ser identificadas a aspectos da influência africana e indígena na formação do Brasil. Soma-se a isso ainda, o fato de o próprio catolicismo apresentar-se aqui de forma heterogênea, com muito espaço para o inexplicável, o fenomenal e o milagroso, no que dizia respeito às almas. (PAIVA, 2009, p. 32).

Uma das hipóteses aventadas por Alessandra Paiva é a de que o aspecto religioso presente na organização do Espiritismo brasileiro não eliminou a atenção à racionalidade interna de suas concepções, tampouco sua preocupação de manter uma atualização constante com o conhecimento científico. Não por acaso, “na prática religiosa dos centros espíritas, a natureza racional do Espiritismo é encontrada, sobretudo, na forte valorização da fala, da leitura e do estudo”. Nessa perspectiva, ainda que o Espiritismo se apresente como uma “religião de leigos”, cujas reuniões são frequentadas por pessoas de todas as classes sociais, ele também é “uma religião da cultura letrada, ou escrita, no sentido de pressupor níveis

mínimos de letramento para a participação em suas atividades cotidianas”. (PAIVA, 2009, p. 42).

Inspirada pelas considerações de Bernardo Lewgoy (2000), Alessandra Paiva concluiu que o Espiritismo kardecista não se trata apenas de uma “religião do livro”, mas de “uma religião dos livros, da leitura e da escrita, que não somente pressupõe a passagem pela escola como também presume uma representação idealizada de suas regras, por meio dos grupos de estudo e de palestras, parte fundamental de sua vida ritual.” (PAIVA, 2009, p. 42).

A respeito da consolidação do Espiritismo em Juiz de Fora nos primeiros decênios do século XX, a pesquisadora chamou a atenção para a importância dos “grupos particulares que se reuniam nas casas de seus organizadores com a finalidade de estudar a doutrina e praticar as sessões de mesa, tendo em vista a comunicação com o plano espiritual”. O crescimento desses grupos foi responsável pelo surgimento dos primeiros Centros Espíritas na cidade, frequentados majoritariamente pela camada letrada da população, como o “Grupo Espírita Fé Esperança e Caridade” (que em 1901 passou a se chamar “Centro Espírita União Humildade e Caridade”) e a “Casa Espírita”, fundada em maio de 1919. (PAIVA, 2009, p. 36).

A preocupação dos kardecistas juizforanos com a leitura e o estudo pode ser percebida em uma publicação do jornal “O Pharol”. O texto, veiculado na primeira página da edição do dia 3 de outubro de 1907, informava sobre o início dos estudos comentados das obras de Allan Kardec no “Centro Espírita União, Humildade e Caridade”:

O Centro Spirita União, Humildade e Caridade, em vista da nova orientação que adoptou para seu adiantamento intelectual e moral, realizará ás segundas, quartas, sábados e domingos, as 7 e meia da noite, sessão destinada aos estudos e comentários dos Livros do Espiritismo, Mediuns, Evangelho de Jesus, confrontados, Céu e Inferno, de Kardec.

Isso tem por fim fazer estudo completo da doutrina em suas partes philosophicas, experimental, religiosa e doutrinária, comentando-as após leituras parciais. E igualmente é intuito o estudo de facto ocorrentes que se possam relacionar com seu progresso moral.

Esses estudos começaram hontem.

Iniciaram essas sessões os srs. Drs. João Lustosa e Epaminondas de Sousa e major Ignacio Gama. [sic] (O Pharol, 3 de outubro de 1907, p. 1).

As conclusões de Alessandra Paiva sobre a importância dos livros para os kardecistas, assim como os elementos hierarquizantes presentes na fala do policial Arthur Miranda, tornam a defesa elaborada por Francisco Salles de Oliveira, o advogado de Eugenio Vicente, ainda mais interessante.

Cerca de três anos antes da abertura do processo contra Ricardo Carlos, Salles de Oliveira já havia percebido como os grupos kardecistas hegemônicos e as autoridades

policiais e judiciárias associavam a condição social de indivíduos como Eugenio às suas incapacidades de praticar e/ou interpretar um “verdadeiro espiritismo” (ou “espiritismo-doutrinário”). Sem dúvidas essa percepção de Salles de Oliveira foi crucial para a absolvição de seu cliente.

As interpretações de indivíduos como Arthur Miranda, cujos métodos de avaliação do que era um “baixo/falso” ou um “alto/verdadeiro espiritismo” requeriam um conhecimento tanto das práticas desenvolvidas nos centros em que ele liderava as batidas como daquelas realizados nos centros em que ele passava sem “dar cana”, evidenciam que para as autoridades policiais e judiciárias, a ignorância e o analfabetismo, responsáveis por impedir que indivíduos pobres e negros tivessem acesso aos estudos das obras kardecistas, ocasionavam uma “deformação” do Espiritismo na medida em que os aproximavam dos símbolos e dos ritos “mágicos e pitorescos” de matriz africana, associados a um “falso espiritismo” ou “baixo espiritismo”. Dito de outro modo, “no termo ‘baixo espiritismo’, também utilizado para definir ‘o inautêntico, o falso, no sentido de uma prática popular que corromperia a pureza das intenções e conquistas mais elevadas do espiritismo’, predominava claramente a desqualificação racial e classista”. (CARVALHO, 2015, p. 489).

Essa correlação entre “ignorância” e “deturpação” do Espiritismo também aparece na sentença do juiz que absolveu Eugenio Vicente. Ainda que André Martins de Andrade não tenha considerado Eugenio como um praticante do “espiritismo curandeirismo”, seus “símbolos com signos e superstições grosseiras”, apesar de não constituírem uma prova de que ele “explorava a credulidade pública”, não deixavam de ser uma consequência de sua “própria credulidade e ignorância”.

A conclusão do juiz, que foi crucial para a absolvição de Eugenio, mas que poderia facilmente ter levado a sentença a outro desfecho, certamente foi influenciada pelo trabalho de Salles de Oliveira. Depois de tentar demonstrar, sobretudo através dos depoimentos das testemunhas, que Eugenio não explorava aqueles que procuravam por seus tratamentos, o advogado tratou de argumentar contra a materialidade dos fatos, isto é, contra a presença dos “apetrechos” utilizados na sessão de Eugenio, como o Santo Antônio de metal, o São Jorge a cavalo, o cesto de raízes, o oratório com seis santos, a cruz grande de madeira, o rosário e os oito “livros espíritas”.

A fórmula encontrada por Salles de Oliveira para minimizar o agravante dos objetos, que para as autoridades caracterizavam por si só a ignorância dos acusados, foi enfatizar que a utilização deles não era suficiente para aproximar as terapêuticas de Eugenio de práticas “nocivas” como a “feitiçaria”, capazes de causar danos à saúde pública e de iludir a

credulidade pública (um “espiritismo-curandeirismo” se preferirmos a classificação de Americano). O advogado foi categórico ao afirmar que não era convincente esperar que um “operário de nível intelectual deficiente”, como ele julgava ser o caso de Eugenio, tivesse do Espiritismo a mesma “percepção” de escritores como Conan Doyle ou de um Coelho Netto. Par ele, cada um tinha da religião “uma projeção justa e limitada pelos seus sentimentos, cultura e desenvolvimento moral”. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 36).

Eis que temos, portanto, um embate interessante entre as versões apresentadas por Arthur Miranda e Francisco Salles de Oliveira. De um lado, a afirmação do policial de que os praticantes do “baixo espiritismo” não eram “estudados”, já que não liam os “escritores do espiritismo”. De outro, a perspectiva do advogado que não rejeitava a possibilidade de indivíduos como Eugenio, Salathiel e Ricardo absolverem algum tipo de “aprendizado” da Doutrina Espírita através do contato com suas obras, ainda que elas fossem interpretadas a partir de suas próprias convicções.

Deixando novamente as exposições de Francisco Salles de Oliveira para um momento mais oportuno, há indícios nos processos analisados de que Arthur Miranda, apesar de toda a sua experiência em campo, estava equivocado. Um deles, e certamente o mais emblemático, trata-se da presença de doze livros espíritas entre os objetos encontrados nos centros de Salathiel e Eugenio (quatro no primeiro e oito no segundo). Ainda que a simples posse de um objeto não implique necessariamente em sua utilização – duvido muito, caro leitor, que você não tenha um livro em casa que ainda não leu – esse não parece ser o caso de nossos personagens no que tange às obras confiscadas.

Em contrapartida, não seria nenhum absurdo imaginar que os “livros espíritas” também tivessem, assim como os nomes das terapêuticas e a tentativa de registrar os centros⁴⁷, a função de convencer as autoridades, sobretudo à judiciária, de que as sessões realizadas naqueles ambientes, apesar de todas as suas especificidades, eram “verdadeiramente espíritas”. Em outros termos, num contexto em que um dos fatores de distinção entre o “falso/baixo” e o “verdadeiro/alto” espiritismo envolvia o fato dos praticantes do primeiro não ler as obras produzidas pelos escritores do segundo, talvez houvesse uma chance, mesmo que remota, dos livros espíritas servirem como álibi.

Para além dos dois aspectos já mencionados, isto é, de uma possível absorção das concepções do kardecismo por determinados grupos sociais através da leitura das obras

⁴⁷ A constituição de 1891 autorizava que locais de atuação como os centros fossem registrados como associação civil. Esse registro, que permitia toda confissão religiosa a adquirir bens, impedia, entretanto, a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas. (FLORIANO, 2018, p. 23).

doutrinárias e da utilização destas como uma espécie de escudo contra as investidas policiais, existe ainda uma terceira perspectiva de análise que, assim como a segunda, não invalida a primeira. Trata-se do “poder” e do “status” que os livros espíritas conferiam às imagens daqueles no qual as práticas de cura eram socialmente condenadas.

É sabido que o discurso responsável por distinguir uma “religião-ciência”, que reunia “adeptos bem de fortuna e instruídos”, de uma “magia-superstição”, praticada por “‘pretos boçais’ e ‘mulatos pernósticos’ exploradores de uma plebe multirracial sem qualificação” (NEGRÃO, 1996, p. 58-59), produzido pelos centros espíritas hegemônicos, materializado pelas autoridades em suas batidas e difundido pela imprensa através de seus editoriais e de suas páginas policiais, ultrapassava os limites dessas três esferas e atingia uma parcela da população.

Em texto intitulado *Jornalistas, médiuns, e mandingueiros: os baixos e falsos espiritismos na confecção partilhada de uma religiosidade*, Moacir Carvalho procurou demonstrar como nos primeiros decênios do século XX as “orientações mágico-religiosas”, consideradas como um “espaço multipolarizado e crescentemente concorrencial”, contavam com praticantes “cada vez mais urbanos, escolarizados e reflexivos”. De acordo com o pesquisador, naquele período não havia apenas um “aumento da oferta de serviços espirituais, mas, também, oferta e demanda de informações, ambições e dúvidas”. Nesse sentido, é bastante provável que muitos indivíduos reconhecessem nos textos publicados nos periódicos religiosos e nas notícias em geral “uma fonte que se convertia em critério de julgamento”. (CARVALHO, 2015, p. 478).

Mesmo que muitas pessoas buscassem por práticas “mágico-supersticiosas” sem se importar com os discursos que as julgavam, as estereotipavam e as condenavam, é inegável que classificações como “feiticeiro”, “canjerista”, “macumbeiro” e “falso-espírita” deslegitimavam o campo religioso e demarcavam uma “posição dentro da estratificação social”. Na direção oposta, a de “alto espírita”, além de afugentar as acusações de feitiçaria, enobrecia e elevava “à categoria de religioso”. (MAGGIE, 1994, p. 222).

No capítulo anterior, mais especificamente na ocasião do desentendimento entre Manoel Palmeirão e Salathiel Damásio, tivemos a oportunidade de verificar na prática social as consequências da utilização de termos como “feiticeiro” e “canjerista” entre os próprios praticantes e frequentadores das manifestações religiosas afro-brasileiras. Vimos como Salathiel não ficou nenhum um pouco satisfeito ao ser chamado de feiticeiro por seu desafeto. Ainda que muitas de suas terapias estivessem alinhadas às tradições de seus antepassados – rotuladas e perseguidas há séculos como feitiçaria -, certamente em sua experiência social,

marcada pelas constantes investidas da polícia e da própria imprensa, o termo “feiticeiro” deslegitimava suas práticas de cura e o afastava da posição social ocupada por outros curadores – muitos deles brancos e letrados - que também se utilizavam do “espiritismo” para tratar das enfermidades de seus “clientes”.

Outro ponto interessante no decorrer do conflito entre Palmeirão e Salathiel capaz de demonstrar claramente a existência de uma hierarquização por parte da população quando o assunto era o Espiritismo Kardecista e as religiões e religiosidades afro-brasileiras é a forma encontrada pelo português para invalidar as práticas de seu inquilino. De acordo com Palmeirão, que já havia frequentado as reuniões na casa de Salathiel, suas intervenções no corpo doente, que só serviam para ludibriar a população, não deveriam ser vistas como “espiritismo”, mas sim como “feitiçaria”, “canjerê” ou “falso espiritismo”. É evidente que o objetivo de Palmeirão, sobretudo quando este se utilizou do termo “falso espiritismo”, era “condenar o caráter pretensiosamente religioso” de uma prática ligada aos pobres e aos negros que se assemelhava a uma “seita” – uma “seita espírita” – em “comparação com as experiências ‘científicas’ e de cunho filosófico”. (CARVALHO, 2015, p. 486).

Se o discurso que hierarquizava as práticas de cura “espíritas” – ou práticas mediúnicas - circulava entre a população, algo que a fala de Manoel Palmeirão parece ilustrar satisfatoriamente, é quase óbvio que a noção do espiritismo kardecista como uma religião de pessoas cultas e letradas, ou seja, uma “religião dos livros”, também orbitava por diferentes setores da sociedade. Além da fala do policial Arthur Miranda, para quem o estudo dos livros espíritas era um importante fator de distinção entre o “falso” e o “verdadeiro” espiritismo, e do advogado Salles de Oliveira, que se utilizou do exemplo de dois escritores para sublinhar o caráter intelectual da Doutrina de Kardec, vale lembrar que Francisco Alves Pereira, uma das testemunhas intimadas no processo envolvendo Ricardo Carlos, disse em seu depoimento que o acusado se utilizava de certas palavras "pelas quais pareça tratar-se efectivamente de alto espiritismo". (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 9v).

Em um contexto em que os próprios curadores se incomodavam com a alcunha de “feiticeiro” e muitos se utilizavam de classificações dessa natureza para demarcar a posição social “dentro da estratificação social” daqueles que as recebiam, a posse dos livros espíritas e o domínio parcial ou total de seus conteúdos – como as técnicas e/ou os termos que impossibilitavam muitos indivíduos de distinguirem o “verdadeiro” do “falso” espiritismo - podem ser encarados como parte de uma estratégia adotada por indivíduos como Salathiel, Eugenio e Ricardo para fragilizar, ou mesmo invalidar, o discurso hegemônico entre os frequentadores de seus centros. Nesse sentido, a aproximação com o espiritismo kardecista

era essencial para a legitimação de suas práticas na medida em que oferecia a possibilidade de “convencer” os participantes de suas reuniões de que aqueles encontros, embora permeados por elementos mágicos e signos particulares, não representavam aquilo que a imprensa e as autoridades caracterizavam, sob a denominação de “falso/baixo espiritismo”, “feitiçaria”, “bruxaria” “canjerê” e etc., como uma atividade exclusiva de pessoas pobres, negras, “ignorantes” e/ou mal-intencionadas. Como bem percebeu Maria da Graça Floriano:

Os termos feitiçaria, bruxaria e canjerê são sempre relacionados à prostituição, à vagabundagem, ao alcoolismo, à superstição, à exploração dos incautos. Tais características negativas, desqualificando a religiosidade, acentuam o primitivismo e o irracionalismo de suas crenças e práticas, tornando-as irremediavelmente condenadas e combatidas no contexto de uma sociedade preocupada em se tornar moderna e evoluída como os países europeus e os Estados Unidos da América. (FLORIANO, 2018, p. 14).

Diante de um discurso modernizador que contrapunha suas práticas “ignorantes” e “atrasadas” à religião, a racionalidade e à ciência, ser considerado por seus frequentadores também com um “espírita”, isto é, como um praticante de uma “religião, filosofia e ciência”, ainda que sem abandonar as terapêuticas “mágicas” típicas dos chamados “feiticeiros e/ou curandeiros”, certamente era importante para muitos daqueles que se aventuravam ilegalmente pelo campo da cura. A presença dos livros espíritas, a utilização de determinados tratamentos e conceitos da doutrina kardecista em seus rituais de cura, tal como o termo “centro” - antecedido ou não pela palavra “espírita” – para denominar seus espaços de atuação são indícios dessa relevância.

Ao discorrer sobre as transformações sociais, políticas e culturais e seus desdobramentos na busca por uma legitimação social e religiosa no Brasil durante a transição do século XIX para o XX, Maria Helena Vilas Boas Concone e Eliane Garcia Rezende sublinharam como o espiritismo kardecista, nesse esforço de legitimação, “ofereceu um repertório de fácil tradução” para algumas religiões mediúnicas. Em alguns casos, como no da Umbanda, ao se definir como “espiritualista” ela “forçava uma brecha de aceitação social”. (CONCONE; REZENDE, 2012, p. 205-206)

Ao aprofundar nessa questão, as pesquisadoras chamaram a atenção para um ponto fundamental, responsável por fazer com que a aproximação de determinadas práticas mágico-religiosas com o espiritismo kardecista possibilitasse uma maior aceitação social. Trata-se do fato de que “o processo de entrada do kardecismo no Brasil se fez de modo praticamente oposto á entrada das religiões africanas: estas vieram pelas mãos de escravos e de culturas vistas como “primitivas”, aquela entrou pelas mãos de homens livres, estudiosos e

intelectuais, vinda diretamente da França no continente europeu”. (CONCONE; REZENDE, 2012, p. 205-206).

Em trabalho já citado, Moacir Carvalho também percebeu uma transformação significativa no “*habitus* mágico-religioso” durante as primeiras décadas do século XX, momento em que as “religiões de possessão” começaram a se apresentar como uma “alternativa excludente” às práticas desempenhadas por mandingueiros, macumbeiros e feiticeiros, indivíduos “informais e por conta própria, aparentemente poucos afeitos às experiências extático-mediúnicas” que trabalhavam sozinhos ou com “assistência diminuta” como “propiciadores da sorte no amor, vingança, riqueza, ou mesmo artes divinatórias”. (CARVALHO, 2015, p. 490-491).

Conforme Carvalho, esse fenômeno que consistia num processo de “cristianização” e de “aburguesamento” religioso das matrizes africanas, ou seja, numa “luta contra ‘O mal’ e ‘A feitiçaria’” em que “a própria terapêutica passaria a demandar aptidões corporais distintas, precisando o oficiante estar doravante capacitado a entrar em contato com o mundo espiritual, a ser possuído por ou ascender por ele”, também correspondia a uma “transição técnica” dependente da “prerrogativa cosmológica de uma separação entre dois mundos, e que tinha seu correlativo experiencial na divisão corpo-espírito”. Esse processo, contudo, não implicou necessariamente num abandono completo de algumas práticas, símbolos e significados:

Popularizava-se, assim, a concepção de uma esfera cada vez mais elevada a um patamar superior e em contraposição ao baixo corporal, terreno e material, como condição fundamental da eficácia mágica. Dessa forma, ou os velhos “feiticeiros” migravam em direção à formação de um grupo regular de culto, ou corriam o risco de não encontrar lugar no futuro mercado do sagrado. Ou, simplesmente, iriam evadir gradualmente pela morte ou saída do ramo; e, se assim não o fizessem, se degradariam ainda mais como “mandingueiros mercenários”, como eram tomados na época: seres ligados às forças malignas. De fato, nada impedia que, no esforço migratório realizado por determinados agentes, ocorresse que, por um lado, alguns dos significados permanecessem intactos, mudando-se apenas o nome da prática, por exemplo; ou podia ser que alguns velhos oficiantes, ao tentarem se adaptar, acabassem tragados para dentro da narrativa do “falso espiritismo”, enquanto agonizavam por dominar aptidões mediúnicas nem sempre possuídas – ou tendo de atrair médiuns poderosos para a sua influência. (CARVALHO, 2015, p. 491)

Esse movimento de “cristianização” e de “aburguesamento” das religiões e religiosidades afro-brasileiras foi igualmente discutido por Lísias Nogueira Negrão em texto intitulado *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. Ao abordar “a padronização dos ritos da umbanda e seus prenúncios de institucionalização”, Negrão estabeleceu como marco a década de 1920, período em que “kardecistas da classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e preto-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles

assumiram sua liderança”. De acordo com o pesquisador, imediatamente os adventícios passaram a moldar essas práticas “à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental”:

Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matança de animais, utilização ritual de pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo por base a teodiceia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados. (NEGRÃO, 1994, p. 113).

Considerando-se os casos analisados é possível perceber a existência de uma “padronização ritual” de influência kardecista em algumas práticas religiosas afro-brasileiras estabelecidas em Juiz de Fora no período mencionado por Negrão antes mesmo dos “kardecistas da classe média” assumirem a liderança dos centros e terreiros. Algumas das características elencadas pelo autor no processo de moldagem da umbanda à “imagem e semelhança” dos “brancos, cristãos e ocidentais”, como a “racionalização da crença” baseada na “teodiceia reencarnacionista” e a aproximação com os princípios da caridade influenciados pela leitura kardecista, puderam ser encontradas em reuniões presididas por pessoas negras e pertencentes às classes subalternas.

A presença de muitos elementos do espiritismo kardecista em práticas como as de Salathiel, Eugenio e Ricardo, não parece ter sido, portanto, uma consequência da atuação de indivíduos espíritas de classe média na liderança de centros e terreiros, mas um reflexo das ações de pessoas marginalizadas que lutavam pela permanência e pela legitimidade de suas terapêuticas. A análise das fontes utilizadas nessa pesquisa parece nos aproximar mais das considerações tecidas por Moacir Carvalho de que a perseguição sistemática que incidia sobre essas práticas por múltiplos flancos (religioso, policial e midiático) foi responsável por criar simultaneamente uma hierarquização das religiões mediúnicas e um movimento responsivo de aproximação com o topo da pirâmide – o espiritismo kardecista - e de distanciamento de sua base - atividades como o “canjerê”, a “macumba” e a “feitiçaria”. Concordamos com as assertivas do pesquisador de que esse processo de hierarquização no campo religioso:

[...] só pode obter sucesso quando se contou com a participação ativa dos subalternos que lutavam pelo reconhecimento num território escorregadio, fossem eles letrados ou fizessem parte dos grupos mais paupérrimos, mas que aspiravam por reverter sua miséria em virtude. O que significa, a todo custo, angariar legitimidade para sua prática contra as suspeições materializadas no cotidiano, nas ações policiais, nos textos jornalísticos e nos periódicos religiosos mais puristas. (CARVALHO, 2015, p. 492-493).

Ainda de acordo com Moacir Carvalho, todo esse movimento de “complexificação” de algumas atividades de cura mágico-religiosas, que envolvia desde uma mudança técnica significativa até a formação de grupos regulares de culto, fez com que a transição da década de 1920 para 1930, período de maior intensificação da perseguição que incidia sobre elas, também correspondesse a um momento “em que se condensou num instante a consciência de uma diversidade cada vez mais desafiadora aos planos de unidade”. (CARVALHO, 2015, p. 495).

Especificamente sobre a perseguição às práticas mágico-religiosas em Juiz de Fora no contexto mencionado por Moacir Carvalho, Jaqueline Cristina Dias percebeu em trabalho intitulado *Feitiços e Feiticeiros: repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na Juiz de Fora do primeiro código penal republicano (1890-1942)* a existência de dois momentos distintos. Conforme asseverou a pesquisadora, que também se utilizou dos processos analisados nessa pesquisa, a primeira fase, que antecede a década de 1930, foi caracterizada por uma repressão “extraoficial ou informal”. As autoridades policiais se dirigiam até os “centros”, intervinham em brigas e agressões, mas não perseguiram indivíduos pela prática da feitiçaria ou do curandeirismo.

Ainda que a cidade tenha apresentado alguns “casos com a presença de denúncia e com a apreensão de objetos” na primeira fase – como o próprio processo de Crime Contra a Saúde Pública de 1923 envolvendo Salathiel -, a “perseguição formal” somente viria a acontecer a partir da década de 1930, quando a polícia passou a enalçar “oficialmente” os praticantes, invadindo seus lugares de culto e confiscando seus objetos. Quase sempre “os procedimentos policiais eram iniciados a partir de uma denúncia”. Procurava-se por evidências que comprovassem o delito. “Velas, santos, orações, ervas para chás se tornam provas contra um provável feiticeiro”. (DIAS, 2006, p. 106).

Tal como Jaqueline Dias, Lísias Negrão também destacou que na década de 1930 houve uma intensificação da perseguição aos cultos afro-brasileiros. O pesquisador sublinhou que até 1930 a repressão ao curandeirismo, à feitiçaria e ao espiritismo, além de se limitar a esfera policial, ocorreu de modo genérico ao envolver todas as categorias religiosas possíveis de serem incluídas nessas denominações.

Já a partir do Estado Novo, Negrão sublinhou que, sob o discurso do combate ao arcaísmo e a ignorância, os cultos afro-brasileiros passaram a ser sistematicamente perseguidos. A criação da Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, que além de reprimir o uso de tóxicos combatia a prática de magias e sortilégios, foi uma das primeiras ações do governo getulista em 1931. Depois daquele ano ficaram proibidas as práticas de “macumbas”,

“candomblés”, “feitiçarias”, “cartomancia”, “necromancia” e “quiromancia”. Um dado interessante capaz de explicar a aproximação das outras religiões mediúnicas com o espiritismo kardecista nesse contexto é que, diferentemente do Código Penal de 1891, o espiritismo não aparecia na lista de restrições. (NEGRÃO, 1994, p. 69-70).

Retomando as considerações de Moacir Carvalho, a diversidade “cada vez mais desafiadora aos planos de unidade” foi uma consequência tanto de “agentes populares tentando angariar prestígio através de uma prática mediúnica que os segmentos intermediários tentavam monopolizar, ou ao menos dirigir e justificar”, como das ações discursivas da imprensa e das autoridades judiciais:

Ao descrever e condenar o que seria o universo religioso popular, tanto a polícia e os juristas quanto os jornais acabavam por elaborar um campo comum, no qual se formulavam as intermináveis atividades de legitimação, acusação e contra-acusação. Mutava-se, independentemente da veracidade do que era dito sobre as práticas e seus oficiantes, a própria realidade que se pretendia descrever. (CARVALHO, 2015, p. 486-487)

Conforme as religiões mediúnicas se “complexificavam” através da organização de grupos regulares de culto, do afastamento parcial ou total de algumas práticas consideradas “atrasadas”, mágicas e “supersticiosas” ou da alteração de algumas de suas nomenclaturas (reza/oração para preces, benzeções para passes, auxiliares para médiuns e exorcismo para desobsessão), fosse para escapar do julgamento de algumas instituições ou para legitimar suas práticas diante de uma parcela sociedade, “nem jornalistas, nem policiais” - e nem mesmo os próprios frequentadores - “estavam absolutamente seguros sobre os critérios de julgamento que deveriam doravante utilizar.” (CARVALHO, 2015, p. 494).

Certos desdobramentos da hierarquização das práticas mágico-religiosas são evidentes na defesa elaborada por Francisco Salles de Oliveira, especialmente no momento em que ele procurou contestar as denominações utilizadas pelas autoridades para classificar as práticas de Eugenio. Para Salles de Oliveira, tratar os rituais de seu cliente como feitiçaria e/ou macumba era “desconhecimento do assunto” e ignorância absoluta da polícia uma vez que a “feitiçaria ou magia negra”, introduzida pelos escravos vindos da África, era caracterizada “por espetáculos e danças” acompanhadas pelo uso da pólvora, dos “despachos”, das “bebidas fortes” e dos ossos humanos e animais. Ainda de acordo com Salles de Oliveira, seus praticantes, ao contrário de Eugenio que se valia das preces e de outras benzeções, não se serviam “de rezas do ritual cristão”. (CCSP, 07 de abril de 1930, p. 35v).

Essa narrativa construída pelo advogado é um bom exemplo das transformações experimentadas por algumas “religiões de possessão” na “guerra” travada contra o “‘O mal’ e ‘A feitiçaria’”. De acordo com Moacir Carvalho, nesse embate a figura do “mandingueiro” foi colocada na “linha de frente”. Como consequência, a macumba passou a ser identificada “à bruxaria tropical e negativamente africana”. Designava “o outro da religião, o mal generalizado, seita frente a qual todos poderiam se redimir, fazendo-se dela uma espécie de ponto de fuga para as religiões de possessão”. O termo tornou-se tão degradante que muitas pessoas “susceptíveis à acusação de baixo espiritismo” – como era o caso de Eugenio – encontravam na macumba “um polo opositivo inferior”. (CARVALHO, 2015, p. 492).

Como bem sintetizou Jaqueline Dias em sua leitura sobre a mesma defesa confeccionada por Francisco Salles de Oliveira em trabalho já citado, “os advogados tentam mostrar aos juízes que o réu não é um feiticeiro com objetivos escusos e sim alguém que faz uso da magia para fazer o bem ou que devido a sua própria ignorância lançava mão destes subterfúgios para ajudar amigos”. (DIAS, 2006, p. 37).

Antes de prosseguirmos, talvez seja interessante dedicarmos algumas linhas a um aspecto interessante sublinhado por Moacir Carvalho, trata-se da formação dos grupos regulares de culto como um elemento de distinção entre as religiões mediúnicas e as demais práticas mágico-religiosas. Alguns dados localizados no processo de Crime Contra a Saúde Pública envolvendo Salathiel apontam que as atividades em seu centro, cujo nome era “Imaculada Conceição”, eram organizadas a exemplo daquelas que ocorriam nos centros espíritas “hegemônicos”.

Apenas para conhecermos algumas das características das reuniões kardecistas nas primeiras décadas do século XX, João do Rio narrou com detalhes uma de suas visitas à Federação Espírita em *As Religiões do Rio*. Antes de relatar a “sessão de estudo” ocorrida naquele dia – ele só pôde participar porque as sessões de estudo eram abertas ao público -, João do Rio aproveitou para descrever as características do “grande prédio, cheio de luz e claridade”, situado na Rua do Rosário, número 97. De acordo com o jornalista, no primeiro pavimento, ao lado da biblioteca, da sala de entrega do receituário e da secretaria, ficavam o salão de espera dos consulentes e os consultórios. Naquele último espaço, “seis médiuns psicográficos prestam-se duas horas por dia a receitar, e as salas conservam-se sempre cheias de uma multidão de doentes, mulheres, homens, crianças, figuras dolorosas com um laivo de esperança no olhar”. Especificamente sobre a sessão, constatou:

[...] começou às sete e meia, na sala do segundo andar, toda mobiliada de canela *cirée* com frisos de ouro. Nas cadeiras, cavalheiros de sobrecasaca, senhoras *demoiselles*. Os bicos *auer* que banhavam de luz clara toda a sala, e pelas janelas abertas ouviam-se na rua o estalar de chicotes e gritos de cocheiros.

Sem as visitas do irmão Samuel, ninguém diria uma sessão espírita. Depois de lida e aprovada a ata da sessão anterior, como na Câmara dos Deputados, Leopoldo Cirne, o presidente, que ao começo nos dissera um adeusinho perfeitamente mundano, transfigura-se e a sua voz toma suavidades inéditas. [sic] (RIO, 2015, p. 243-244);

Depois do estudo do Evangelho, mais especificamente do “trecho de Jesus com os escribas e fariseus sobre o alimento da alma”, o presidente da Federação, erguendo a cabeça, afirmou:

O espiritismo – fez ele – ou revelação dos espíritos, sistematizada em doutrina por Allan Kardec, que recolheu os seus ensinamentos acerca do universo e da vida e das leis que os regem, e com os quais formou as obras ditas fundamentais: *O livro dos espíritos*, *O livro dos médiuns*, *O céu e o inferno*, *A gênese*, *o Evangelho segundo o espiritismo* reúnem o tríplice aspecto da ciência, filosofia e moral ou religião. (DO RIO, 2015, p. 246).

É importante destacar que alguns dos elementos observados por João do Rio na sessão da Federação Espírita que por certo padronizavam as reuniões kardecistas, como a existência de um dia e de horário fixo para a realização das reuniões e a existência de uma espécie de ata se achavam presentes no artigo 17 do capítulo III do *Livro dos Médiuns*, intitulado *Das Sessões*:

Art. 17 – As sessões da Sociedade se realizarão às sextas-feiras, às 8 horas da noite, salvo modificação, se for necessária.

As sessões serão particulares ou gerais; nunca serão públicas.

Todos os que façam parte da Sociedade, sob qualquer título, devem, em cada sessão, assinar os nomes numa lista de presença. (KARDEC, 2013b, p. 529).

Seguindo os padrões da Federação Espírita ou do Livro dos Médiuns, o fato é que as sessões presididas por Salathiel no Botánagua aconteciam nas noites de segunda, quinta e sexta-feira (lembremos de que as reuniões de estudo no Centro União, Humildade e Caridade, aconteciam nas segundas, quartas, sábados e domingos, às sete e meia da noite), possuíam um ritual específico baseado na leitura dos livros espíritas – assunto que aprofundaremos adiante – e contavam com um registro documentado da presença de todos os participantes:

Juiz de Fora, vinte e quatro de agosto de mil novecentos e vinte e dois as oito e quarenta horas. Nomes dos Irmãos do recinto: Raymundo José Alves, José Lourenço Medeiros, Waldemar de Oliveira, Angela Alves, Maria dos Santos, Maria Ranizenne, Anna de Freitas, Christina Corina, Ercilia Corina, José Barbosa, Oliveira Damasio, Celina Alves, Ondina Alves, Ilda Alves, Bertolina da Conceição, Anna

Tavares, Corina Geraldina da Conceição, Isabel de Oliveira, Sebastião Ribeiro, Dolores, Noemi Andrade, Olinda de Oliveira, Salathiel Damasio, Nari Tavares, Albertina Gomes de Freitas, Felício de Oliveira – Anna Benzerme, Martha Bernzerme, Frank Sette suspenso por dez dias. (Escrito às margens os seguintes nomes: Ana Bensermer – Maria Bensermer, Marta Bensermer – Ida Bensermer – Alberto Bensermer – Otilia Bensermer. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 8v, 9).

Além de servir para um maior controle daqueles que frequentavam o “Imaculada Conceição”, certamente essas anotações eram indispensáveis para monitorar a frequência daqueles que possuíam uma função indispensável e insubstituível nas reuniões:

Aviso – Todas as medias que faltarem secção de hoje sexta-feira – dois- três-novecentos e vinte e três – estarão suspensas.. Salathiel Damásio. Presidente. Juiz de Fora, dois-três-novecentos e vinte e dois. As que faltarem duas secções em seguida serão cortada definitivamente. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 9v)

A julgar pelo aviso, Salathiel realmente se preocupava bastante com a atuação de seus “médiuns”. Afinal, como bem atestou Maria Andréa Loyola em suas análises sobre os centros e terreiros fixados em um bairro de Nova Iguaçu (RJ) na década de 1970, “um número maior de médiuns e de adeptos permite, além de uma especialização e uma divisão dos trabalhos bastante desenvolvida, rituais mais ricos e, principalmente, a intervenção de um número maior de espíritos”. (LOYOLA, 1983, p. 56).

Vale sublinhar ainda que conforme as anotações da sessão realizada no dia 24 de agosto de 1922, Frank Sette, que assim como Noemia e Bertolina era um dos responsáveis pela transcrição das receitas ditadas pelos espíritos, foi proibido de frequentar as sessões por dez dias. Decerto Frank faltou com sua responsabilidade em determinada ocasião.

Outros depoimentos deixam transparecer em suas entrelinhas que, para além da frequência dos médiuns nas reuniões, existia um conjunto de regras no centro de Salathiel. O choufeur Raimundo José Alves, por exemplo, que apenas levava sua esposa para receber os tratamentos de Salathiel, disse que “nunca mais voltou” ao centro do Botánágua após ter sido suspenso. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 36, 36v).

Ainda que Raimundo José Alves não tenha informado o motivo de sua suspensão – sabemos apenas que ele não era um dos médiuns -, a oitiva da testemunha Anna Bensermer aponta para a existência de uma espécie de “mensalidade”. De acordo com a alemã, para que ela e seus filhos pudessem comparecer as sessões do centro “Imaculada Conceição” na condição de “pacientes”, ela desembolsava uma quantia mensal de cinco mil réis. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 43).

Embora seja difícil mensurar se a cobrança dessas mensalidades era uma prática comum nos centros presididos por indivíduos como Salathiel durante as primeiras décadas do século XX, especialmente se nos lembramos de que naquele contexto os acusados e as próprias testemunhas costumavam negar diante das autoridades o pagamento das consultas, o fato é que mais tarde muitos centros e terreiros de umbanda a incorporaria. Em pesquisa já citada, Maria Andréa Loyola percebeu que na década de 1970 alguns terreiros angariavam os recursos necessários para o funcionamento através “do pagamento das consultas e, em parte, das cotizações mensais que dão aos contribuintes o direito a duas consultas por mês”. (LOYOLA, 1983, p. 55).

Considerando-se que havia de fato uma “cotização mensal” no centro “Imaculada Conceição”, é possível conjecturar que aos “inadimplentes”, a exemplo dos médiuns que faltavam aos expedientes, era negado provisoriamente o direito de frequentar as reuniões. Talvez esse tenha sido o motivo que levou o choufeur Raimundo José Alves, insatisfeito com a interrupção temporária do tratamento de sua esposa, a nunca mais visitar o centro de Salathiel.

Voltando para os “livros espíritas” – a esta altura o leitor provavelmente está se perguntando onde eles se encaixam nessa história toda -, é possível compreendê-los como dispositivo essencial nesse complexo processo de transformação do “*habitus* mágico-religioso” descrito por Moacir Carvalho. Sendo o espiritismo kardecista uma doutrina pautada no estudo e que crescia em número de adeptos e em termos de aceitação social, muitas vezes a simples posse de algumas obras poderia ser suficiente para aumentar a credibilidade de indivíduos considerados pelas autoridades, pela imprensa e até mesmo por uma parcela da população como feiticeiros ou “mandingueiros mercenários” a serviço das “forças malignas”.

De forma mais clara, em suas análises sobre a atuação dos feiticeiros na Capital Federal durante as primeiras décadas do século XX, Caio Sergio de Moraes chamou a atenção, entre outros aspectos, para a importância e a popularidade do livro de São Cypriano, “uma das principais ferramentas utilizadas pelos curandeiros, feiticeiros, alufãs, pais-de-santo, charlatões e outros indivíduos que praticavam os sortilégios e as magias no Rio de Janeiro” por reunir em suas páginas diversas rezas, mandingas e mágicas. De acordo com o pesquisador, a popularidade do livro de S. Cypriano entre os praticantes de magia e a forma com que ele era apresentado nos jornais, tanto nos anúncios quanto nas páginas policiais que relatavam sua apreensão, como um objeto “fundamental no arsenal da feitiçaria”, contribuía para que sua posse conferisse “status e poder ao feiticeiro”. (MORAES, 2017, p. 92).

Em seus relatos sobre a prática corriqueira da feitiçaria nas ruas da Capital Federal, João do Rio também sublinhou, à sua maneira, a importância do Livro de São Cypriano para os praticantes das manifestações mágico-religiosas:

Mas o que não sabem os que sustentam os feitiçeiros, é que a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de São Cypriano. Os maiores alufãs, os mais complicados pai de santo, têm escondida entre as tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do Livro de São Cypriano. Enquanto criaturas chorosas esperam os quebrantos e as misturadas fatais, os negros soletram o Livro de São Cypriano, à luz dos candeeiros... (RIO, 2015, p. 54).

Com um exercício reflexivo interligando as conclusões de Caio Sergio de Moraes e as considerações tecidas anteriormente, sobretudo às de Moacir Carvalho, é possível conjecturar que os “livros espíritas”, interpretados progressivamente no decorrer dos primeiros decênios do século XX como “uma ferramenta fundamental” na prática do “verdadeiro” espiritismo pelos mais variados discursos, tenham compartilhado ou mesmo assumido a posição outrora ocupada pelo livro de São Cypriano.

Se antes das “religiões de possessão” iniciar o processo de distanciamento das demais práticas mágico-religiosas – ou então de aproximação com o espiritismo kardecista - as “diversas rezas, mandingas e mágicas” eram indispensáveis para a confecção da credibilidade daqueles que as liam e as recitavam, com o avanço do “aburguesamento” e da “cristianização” dessas religiosidades as “preces”, os “passes” e as sessões de desobsessão parecem ter se apropriado daquele espaço. Nesse sentido, os “livros espíritas”, como aqueles escritos por Allan Kardec e por outros “grandes escritores” da doutrina, sozinhos ou juntamente com o de São Cypriano, proporcionavam, aos olhos de muitos dos frequentadores, “poder” e “status” aos seus donos.

Fosse para se proteger das investidas policiais e judiciárias ou para legitimar suas práticas diante de uma parcela da sociedade, o fato é que Salathiel, Eugenio e Ricardo tinham condições, caso assim desejassem, de apreciar o conteúdo dos “livros espíritas”. Todos os três disseram em suas oitavas que sabiam ler e escrever. No caso de Ricardo, além de sua fala - e também de constar em sua ficha criminal que ele era “instruído” -, o próprio delegado encarregado do caso o classificou como um indivíduo “de relativa vivacidade intelectual”.

Outro aspecto que sugere que nossos personagens realmente liam e absorviam o conteúdo dessas obras é a já mencionada presença de determinados conceitos e técnicas em suas terapêuticas que as faziam parecer “tratar-se efectivamente de alto espiritismo”. Dentro dessa perspectiva, os “livros espíritas” se apresentam como uma ótima “ferramenta” para compreendermos não apenas a sua “função secundária” (uma barreira, mesmo que frágil,

contra as investidas das autoridades e os julgamentos de seus próprios consulentes), mas também como as interpretações dos “altos dignitários” do Espiritismo sobre as causas e os tratamentos da loucura - e também de outras moléstias - circulavam, tomadas emprestadas as palavras do advogado Salles Oliveira, entre “operários de nível intelectual deficiente”.

Com exceção de que se tratava de oito, infelizmente não dispomos de mais informações a respeito dos livros encontrados no centro de Eugenio. Não sabemos seus títulos e nem mesmo se eram, ou como eram utilizados em suas sessões. Em alternativa, os depoimentos das testemunhas intimadas no processo de Salathiel demonstram que aqueles objetos tinham uma função fundamental nas reuniões realizadas em seu centro. De acordo com Elizabeth de Souza Mendes, que frequentava o “Imaculada Conceição” com o intuito de se livrar de um reumatismo, era muito comum “fazer-se preces às almas” e que Salathiel, em sua mesa de jantar repleta de velas, “lia uns livros sempre com as janelas e portas fechadas”. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 36v, 37).

A relevância dos livros na estruturação de seus ritos, sobretudo na introdução das sessões, também aparece nas falas de Noemia de Andrade, Damásio Machado da Rocha e Waldemar de Oliveira. Segundo a jovem assistente, Salathiel, antes de iniciar os atendimentos, sentava-se “em uma cadeira na cabeceira de uma mesa todo compenetrado” e lhe pedia um “livro de oração”. Depois, “contorcia-se todo e fazia caretas para dar entender que o ‘espírito’ lhe tinha encarnado”. Damásio da Rocha, por sua vez, disse que após a leitura dos “livros espíritas”, Salathiel receitava remédios para aqueles que buscavam pelas consultas, “ora de farmácia, outras vezes de raízes e ervas do mato”. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 45, 45v). Já Waldemar declarou que frequentava o centro de Salathiel “com fim de ser por ele curado de syphilis”. Que assistiu algumas sessões, “uma espécie de invocação de espírito por Salathiel e outras pessoas”. A respeito dos medicamentos prescritos, disse que após as “preces” estes eram ditados por Salathiel e preparados por sua esposa. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 43v, 44).

No auto de apreensão anexado à peça temos algumas pistas dos livros mencionados por Elizabeth, Noemia, Damásio da Rocha e Waldemar. Segundo consta no documento, foram confiscadas “quatro obras de Allan Kardec” e uma de “Nogueira Paiva, intitulada ‘O trabalho dos Mortos’”. A obra de Nogueira Paiva – na verdade Raymundo Nogueira de Faria -, confeccionada no início da década de 1920, descrevia as sessões de “materialização de espíritos recém-desencarnados, registrados pela fotografia e pela moldagem de membros de cera”, realizadas na casa da família Prado em de Belém do Pará durante as primeiras décadas do século XX. O propósito dos relatos, que segundo o próprio Nogueira de Faria era “um

repositório de provas concretas da sobrevivência da alma”, era “oferecer elementos de estudo à ciência” e levar “conforto aos que sofrem e esperança aos que não creem na imortalidade”. (FARIA, 1921, p. 2).

Embora o auto não tenha especificado quais eram os títulos de Allan Kardec é possível conjecturar que se tratavam das quatro obras mais populares do “codificador da doutrina espírita”, cuja leitura era – e ainda é - indispensável para os seguidores do kardecismo. São elas: *O Livro dos Médiuns* (1861), que aborda a fenomenologia espírita em suas “variedades e condições de ocorrência”; *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864), que enfatiza os “preceitos morais” dos ensinamentos de Jesus Cristo; *O Céu e o Inferno*, que aborda a noção de “causalidade das penas e recompensas divinas”, e *A Gênese* (1868), que discute os aspectos gerais da doutrina, com destaque para seu caráter científico. (GIUMBELLI, 1997, p. 58-59).

As declarações de Noemia de Andrade, Damásio da Rocha e Waldemar de Oliveira, a respeito da relevância da leitura dos “livros de oração” antes dos atendimentos, e de Elizabeth, sobre a feitura de “preces às almas”, nos aproximam do *Evangelho Segundo o Espiritismo*, obra cujo capítulo XXVIII reúne uma coletânea de “preces espíritas” subdivididas em: I – Preces Gerais; II – Preces por aquele mesmo que ora; III – Preces por outrem; IV – Preces pelos que já não são da Terra; V – Preces pelos doentes e pelos obsidiados.

Entre as preces “gerais”, encontra-se a de número 6, recomendada para a abertura das reuniões. Caso o *Evangelho* estivesse entre os “livros de oração” que Noemia entregava a Salathiel, é bastante provável que os atendimentos no “Imaculada Conceição” começavam após a seguinte leitura:

Ao Senhor Deus onipotente suplicamos que envie, para nos assistirem, Espíritos bons; que afaste os que nos possam induzir em erro e nos conceda a luz necessária para distinguirmos da impostura a verdade.

Afaste, igualmente, Senhor, os Espíritos malfazejos, encarnados e desencarnados, que tentem lançar entre nós a discórdia e desviar-nos da caridade e do amor ao próximo. Se procurarem alguns deles introduzir-se aqui, faze não achem acesso no coração de nenhum de nós.

Bons Espíritos que vos dignais de vir instruir-nos, tornai-nos dóceis aos vossos conselhos; preservai-nos de toda a ideia de egoísmo, orgulho, inveja e ciúme; inspirai-nos indulgência e benevolência para com os nossos semelhantes, presentes e ausentes, amigos ou inimigos; fazei, em suma, que, pelos sentimentos de que nos achemos animados, reconheçamos a vossa influência salutar.

Dai aos médiuns que escolherdes para transmissores dos vossos ensinamentos, consciência do mantado que lhes é conferido e da gravidade do ato que vão praticar, a fim de que o façam com o fervor e o recolhimento precisos.

Se, em nossa reunião, estiverem pessoas que tenham vindo impelidas por sentimentos outros que não os do bem, abri-lhes os olhos à luz e perdoai-lhes, como nós lhes perdoamos, se trouxerem malévolas intenções.

Pedimos especialmente, ao Espírito N..., nosso guia espiritual, que nos assista e por nós vele. (KARDEC, 2013a, p. 333-334).

Em meio às outras preces reunidas no *Evangelho*, merece destaque aquelas indicadas para os casos de obsessão. Em uma pequena nota que introduz as de número 82 (para ser dita pelo obsidiado), 83 (pelo obsidiado) e 84 (pelo espírito obsessor), Allan Kardec explica que o fenômeno da obsessão tem como única causa a “ação persistente que um Espírito mal exerce sobre um indivíduo”. Geralmente essa “ação” resulta de “uma vingança que um Espírito tira e que com frequência se radica nas relações que o obsidiado manteve com ele em outras reencarnações”. (KARDEC, 2013a, p. 367). Ainda segundo Kardec, mesmo que a obsessão se apresente de múltiplas formas, “desde a simples influência moral sem perceptíveis sinais exteriores, até a perturbação completa do organismo e das faculdades mentais”, a prece é o instrumento “mais poderoso” para os médiuns que desejam atuar sobre o “Espírito obsessor”. (KARDEC, 2013a, p. 366-367).

82. Prece. (Para ser dita pelo obsidiado.). Meu Deus, permite que os bons Espíritos me livrem do Espírito malfazejo que se ligou a mim. Se é uma vingança que toma dos agravos que eu lhe haja feito outrora, Tu a consentes, meu Deus, para minha punição e eu sofro a consequência da minha falta. Que o meu arrependimento me granjeie o teu perdão e a minha liberdade! Mas, seja qual for o motivo, imploro para o meu perseguidor a tua misericórdia. Digna-te de lhe mostrar o caminho do progresso, que o desviará do pensamento de praticar o mal. Possa eu, de meu lado, retribuindo-lhe com o bem o mal, induzi-lo a melhores sentimentos.

Mas também sei, ó meu Des, que são as minhas imperfeições que me tornam passável das influências dos Espíritos imperfeitos. Dá-me a luz de que necessito para as reconhecer; combate, sobretudo, em mim o orgulho que me cega com relação aos meus defeitos.

Qual não será a minha indignidade, pois que um ser malfazejo me pode subjugar!

Faze, ó meu Deus, que me sirva de lição para o futuro este golpe desferido na minha vaidade; que ele me fortifique a resolução que tomo de me depurar pela prática do bem, da caridade e da humildade, a fim de opor, daqui por diante, uma barreira às más influências.

Senhor, dá-me forças para suportar com paciência e resignação esta prova. Compreendo que, como todas as outras, há de ela concorrer para o meu adiantamento, se eu não lhe estragar o fruto com os meus queixumes, pois me proporciona ensejo de mostrar a minha submissão e de exercitar minha caridade para com um irmão infeliz, perdoadando-lhe o mal que me fez. (KARDEC, 2013a, p. 368-369).

83. PRECE. (Pelo obsidiado) – Deus onipotente, digna-te me dar o poder de libertar N... da influência do Espírito que o obsidia. Se está nos teus desígnios pôr termo a essa prova, concede-me a graça de falar com autoridade a esse Espírito.

Bons espíritos que me assistis e tu, seu anjo guardião, dai-me o vosso concurso; ajudai-me a livrá-lo do fluído impuro em que se acha envolvido.

Em nome de Deus Onipotente, adjuro o Espírito malfazejo que o atormenta a que se retire. (KARDEC, 2013a, p. 369).

84. Prece (Pelo espírito obsessor). Deus infinitamente bom, a tua misericórdia imploro para o Espírito que obsidia N.... Faz-lhe entrever as divinas claridades, a fim de que reconheça o falso caminho por onde enveredou. Bons Espíritos, ajudai-me a fazer-lhe compreender que ele tudo tem a perder, praticando o mal, e tudo a ganhar, fazendo o bem.

Espírito que te comprazes em atormentar N..., escuta-me, pois que te falo em nome de Deus.

Se quiseres refletir, compreenderás que o mal nunca sobrepujará o bem e que não podes ser mais forte do que Deus e os bons Espíritos. Possível lhes fora preservar N... dos teus ataques; se não o fizeram, foi porque ele (ou ela) tinha de passar por uma prova. Todavia, quando essa prova chegar a seu termo, toda ação sobre tua vítima será vedada. O mal que lhe houveres feito, em vez de prejudica-la terá contribuído para o seu adiantamento e para torna-la por isso mais feliz. Assim, a tua maldade tê-la-ás empregado em pura perda e se voltará contra ti.

Deus, que é Todo-Poderoso, e os Espíritos superiores, seus delegados, mais poderosos que tu, serão capazes de pôr fim a essa obsessão e a tua tenacidade se quebrará de encontro a essa autoridade suprema; mas por ser Deus bom, quer Ele deixar-te o mérito de fazeres que ela cesse pela tua própria vontade. É uma mora que te concede; se não a aproveitares, sofrer-lhes-ás as deploráveis consequências. Grandes castigos e cruéis sofrimentos te esperarão. Serás forçado a suplicar a piedade e as preces da tua vítima, que já te perdoa e ora por ti, o que constitui grande merecimento aos olhos de Deus e apressará a libertação dela.

Reflete, pois, enquanto ainda é tempo, visto que a Justiça de Deus cairá sobre ti, como sobre todos os Espíritos rebeldes. Pondera que o mal que neste momento praticas terá forçosamente um limite, ao passo que, se persistires na tua obstinação, aumentarão de contínuo os teus sofrimentos.

Quando estavas na Terra, não terias considerado estúpido sacrificar um grande bem por uma pequena satisfação de momento? O mesmo acontece agora, quando és Espírito. Que ganhas com o que fazes? O triste prazer de atormentar alguém, o que não obsta a que sejas desgraçado, digas o que disseres, e que te tornes ainda mais desgraçado.

A par disso, vê o que perdes; observa os bons Espíritos que te cercam e dize se não é preferível à tua a sorte deles. Da a felicidade de que gozam, também tu partilharás, quando o quiseres. Que é preciso para isso? Implorar a Deus e fazer, em vez do mal, o bem. Sei que não te podes transformar repentinamente; mas Deus não exige o impossível; quer apenas a boa vontade. Experimenta e nós te ajudaremos. Faze que em breve possamos dizer em teu favor a prece pelos Espíritos penitentes (item 73) e não mais considerar-te entre os maus Espíritos, enquanto te não contes entre os bons. (KARDEC, 2013a, p. 369-370).

Desde que conhecemos o diagnóstico e os cuidados que Salathiel e suas assistentes dispensaram às irmãs de Antônio Fernandes, vimos, principalmente através das colocações de Alexander Jabert, Cristiana Facchinetti, Arthur Cesar Isaia e Marcelo Ayres Camurça acerca do fenômeno da obsessão, como as terapêuticas de Salathiel – e também as de Eugenio e Ricardo - se achavam influenciadas por conceitos e práticas do espiritismo kardecista. Mesmo que termos como “obsessão” e “desobsessão” não tenham surgido diretamente nas falas de nossos personagens é inegável que havia uma proximidade entre suas explicações e intervenções e as concepções terapêuticas desenvolvidas nos centros espíritas socialmente estabelecidos.

É provável que os “livros espíritas” desempenhavam um papel fundamental nessa aproximação. O *Evangelho Segundo o Espiritismo* de Allan Kardec, por exemplo, que, dada a

sua popularidade e importância, podia estar facilmente entre os livros de Salathiel e Eugenio, além de possibilitar a absorção de termos típicos da Doutrina como “maus espíritos”, “espíritos perseguidores”, “fluído”, entre outros, fornecia uma explicação para a “perturbação completa do organismo e das faculdades mentais” e apresentava o “passe” e a “prece” como instrumentos apropriados para os “médiums” que desejassem atuar “sobre o Espírito obsessivo”.

Demonstrar essas proximidades, por outro lado, não significa ignorar as diferenças. Afinal, elas existiam aos montes. Como vimos, na empreitada de “espantar” os “espíritos perseguidores” dos corpos de irmãos e “irmãs sofredoras”, Salathiel, Eugenio e Ricardo não se limitavam à aplicação de passes, preces e água fluída. Suas ervas, canções, buracos, cruces, pólvoras, santos e demais objetos também tinham uma função indispensável nos tratamentos.

Curiosamente Allan Kardec fez questão de tecer algumas observações após a veiculação das preces para os obsidiados no *Evangelho*. De acordo com o autor francês, as “obsessões graves” requeriam dos médiums “muita paciência, perseverança e devotamento”. Outros atributos importantes na tarefa de encaminhar para o bem “Espíritos muitas vezes perversos, endurecidos e astuciosos” eram o “tato” e a “habilidade”, já que uma “verdade” comprovada pela “experiência” e pela “lógica” era a “completa ineficácia dos exorcismos, fórmulas, palavras sacramentais, amuletos, talismãs, práticas exteriores, ou quaisquer sinais materiais”. (KARDEC, 2013a, p. 370)

Se concordarmos que Salathiel, Eugenio e Ricardo realizavam a leitura das obras de Allan Kardec, parece-nos que as observações do codificador da doutrina espírita a respeito da ineficácia dos “amuletos, talismãs, práticas exteriores, ou quaisquer sinais materiais” não foram tão interessantes quanto o restante do conteúdo, ou quem sabe aqueles alertas de Kardec eram incompatíveis com outras técnicas e outros conhecimentos, convergentes com o espiritismo em muitos aspectos, porém muito mais antigos e que chegaram até eles por meio de outras vias, sobretudo a oralidade.

O fato é que as advertências de Allan Kardec, somadas à incorporação e à utilização de determinados recursos por Salathiel, Eugenio e Ricardo em suas “sessões de desobsessão”, nos colocam novamente diante da defesa elaborada por Francisco Salles de Oliveira, mais especificamente de sua fala sobre a impossibilidade de um “operário de nível intelectual deficiente” ter a mesma percepção do Espiritismo que um “alto dignitário” da Doutrina, dada a “projeção justa e limitada” que cada indivíduo tinha da religião a partir de “seus sentimentos, cultura e desenvolvimento moral”.

Se deixarmos de lado o tom classicista e preconceituoso de Salles de Oliveira, há em sua retórica, que como podemos observar, apesar dos pesares, era bastante incomum se comparada aos discursos hegemônicos das autoridades judiciárias daquele contexto, um elemento que nos ajuda a refletir sobre as tensões entre os tratamentos “espíritas” ofertados por nossos personagens e as terapêuticas desenvolvidas e aconselhadas nas obras confeccionadas por indivíduos como Bezerra de Menezes, Allan Kardec entre outros. Trata-se da existência de um “sentimento” ou de uma “cultura” relacionada à doença e à cura que, embora estivessem sintonizadas, não se limitava às páginas dos “livros espíritas”.

A relevância dos livros no intercâmbio cultural entre grupos e classes não é novidade no campo da História. Em *O Queijo e os vermes*, por exemplo, Carlo Ginzburg, ao discorrer sobre a trajetória de Menocchio, um moleiro que vivia nas colinas do Friuli no século XVI e que foi denunciado ao Santo Ofício por contrapor “seus pontos de vista religiosos aos decretos da Igreja”, demonstrou com maestria como algumas obras influenciaram suas interpretações peculiares a respeito da criação do universo, da vida dos santos, da Virgem e do próprio Cristo.

Ainda que Ginzburg tenha sublinhado a importância das páginas escritas no florescimento das “inquietações” de Menocchio, ele também percebeu como o moleiro não apenas reproduzia as “opiniões” e as “teses” dos autores, uma vez que suas “afirmações deformadas e trabalhosas” sinalizavam a “reelaboração original” de uma “cultura oral” bem diversa daquela registrada nos livros. Desse modo, não eram os livros em si, mas o choque da página escrita com a cultura oral que formava uma “mistura explosiva” na cabeça do moleiro:

Qualquer tentativa de considerar esses livros “fontes” no sentido mecânico do termo cai ante a agressiva originalidade da leitura de Menocchio. Mais do que o texto, portanto, parece-nos importante a chave de sua leitura, a rede que Menocchio de maneira inconsciente interpunha entre ele e a página impressa – um filtro que fazia enfatizar certas passagens enquanto ocultava outras, que enxergava o significado de uma palavra, isolando-a do contexto, que agia sobre a memória de Menocchio deformando a sua leitura. Essa rede, essa chave de leitura, remete continuamente a uma cultura diversa da registrada na página impressa: uma cultura oral. (GINZBURG 2006, p. 72).

A noção de “chave de leitura” apresentada por Ginzburg no caso de Menocchio como um “filtro” ligado a uma cultura oral que se interpõe entre o indivíduo e a página de um livro é fundamental para pensar nas interações que ocorriam nas sessões de Salathiel, Eugenio e Ricardo entre os passes, as preces e a água fluída (procedimentos essenciais, segundo os livros espíritas, no tratamento da obsessão), e as ervas, a pólvora, os buracos, os santos, as

velas, as cruces, os cachimbos e as bebidas - “sinais materiais” utilizados há séculos no Brasil pelos terapeutas populares, mas vistos pelos mesmos livros como ineficazes na lida com os Espíritos “perversos”, “endurecidos” e “astuciosos”.

Um aspecto importante que não podemos deixar de mencionar a essa altura do texto é que na prática social, isto é, fora do campo discursivo hierarquizante, não parece ter existido em Juiz de Fora, e também em outras regiões do Brasil, uma divisão bem definida entre o espiritismo kardecista e as outras religiões mediúnicas. Nas palavras de Moacir Carvalho, “o Espiritismo vindo da Europa entrava no terreiro, mas com isso não pode evitar o inevitável: que a macumba sentasse em sua mesa, mesmo que disfarçada”. (CARVALHO, 2015, p. 491).

Ainda que nos primeiros decênios do século XX, muitos centros espíritas tenham buscado seguir os ditames da Federação Espírita Brasileira, norteados pelas próprias obras doutrinárias, sobretudo pelas de Allan Kardec, isso não implicou necessariamente na “pureza” de seus cultos. Demonstramos anteriormente através das observações de Bernardo Lewgoy que embora a FEB tenha estabelecido um padrão organizacional de funcionamento dos centros espíritas, ao propor, entre outros aspectos, a utilização quase que exclusiva de técnicas como o passe, a água fluída e a desobsessão, não houve uma eliminação completa do “receitismo mediúnico”. (LEWGOY, 2008, p. 87).

Aprofundando na questão do receitismo, Maria Helena Vilas Boas Concone e Eliane Garcia Rezende perceberam como estratégias terapêuticas aparentemente divergentes como a aplicação dos passes e a utilização de plantas sempre estiveram presentes nas práticas e nas representações do Espiritismo e da Umbanda. Nas palavras de Concone e Rezende, “passes e garrafadas não são apanágio de apenas um desses campos, mas de fatos os imbrica”. (CONCONE; REZENDE, 2012, p. 219).

Sobre a utilização das plantas – historicamente indispensáveis para a realização de sessões de cura e de outros cultos afro-brasileiros classificados indiscriminadamente como “feitiçaria” - as autoras sublinharam que no “contexto das curas espíritas”, tanto na preparação dos remédios quanto na “limpeza do corpo”, sua eficácia terapêutica envolve uma técnica “sobrenatural”, pois os médiuns, para prescrevê-las de acordo com as necessidades do enfermo, são orientados pelos “guias” ou “mentores espirituais”. Nessa perspectiva, a planta:

[...] deve ser tratada segundo procedimentos técnico-simbólicos – a forma ou o horário de coleta são tão importantes quanto a escolha criteriosa do vegetal a ser empregado em cada caso; o preparo da poção ou da garrafada deve ser acompanhado pelos guias chamados em cada caso, visto que cada orixá ou divindade é dono de determinadas espécies de plantas”. (CONCONE; REZENDE, 2012, p. 204).

Além das plantas, a presença de espíritos de índios e negros, considerados pelos kardecistas como “involuídos” e “carentes”, também era, conforme mencionamos no capítulo anterior, uma constante nas reuniões realizadas nos centros espíritas. De acordo com Emerson Giumbelli, são muitos os relatos que descrevem a atuação de “espíritos” de “negros e caboclos” nas sessões de centros assumidamente adeptos da doutrina de Kardec. (GIUMBELLI, 1997, p. 254).

Especificamente sobre a cidade de Juiz de Fora, Maria da Graça Floriano, ao demonstrar como as crenças e as práticas afro-brasileiras penetraram os “vários estratos sociais” e os “mais diversificados espaços” nas primeiras décadas do século XX, chamou a atenção para o fato de que alguns Centros Espíritas estabelecidos na cidade naquele período, como o “Fé e Caridade – homenagem a São Sebastião, fundado em 1912 -, e o Dom Pedro II, fundado em 1927, também contavam com caboclos e pretos velhos como mentores espirituais”. Conforme magistralmente alertou Floriano, esse fato atesta a presença de representantes da cultura e da religiosidade africana nos segmentos médios e elevados da sociedade. (FLORIANO, 2018, p. 19).

Essa “troca simbólica” entre uma “cultura dominante/letrada” e outra “subalterna/oral” mencionada pelos autores supracitados nos remete às discussões de Carlo Ginzburg sobre a trajetória peculiar do nosso já conhecido Menocchio. Ao se debruçar sobre a história do moleiro, Ginzburg procurou abordar essa questão a partir da influência da antropologia cultural, sobretudo das concepções teórico-metodológicas acerca da circularidade dialógica da linguagem formulada por Mikhail Bakhtin. Munido do conceito de “circularidade cultural”, o historiador italiano buscou analisar os múltiplos discursos existentes entre a cultura dominante e a cultura subalterna, escapando de uma perspectiva analítica em que esses dois níveis estivessem sobrepostos um ao outro, principalmente no que diz respeito a uma assimilação direta da cultura dominante pela cultura popular.

Para Ginzburg, embora a cultura popular seja definida a partir de sua oposição à cultura letrada ou a cultura das classes dominantes, ela também se define por meio das relações que estabelece com a cultura oficial, que é absorvida e filtrada pelas classes subalternas de acordo com seus próprios valores e condições de sobrevivência. O que ocorre, portanto, segundo o historiador, é uma relação dinâmica e dialógica entre os níveis de cultura “popular” e “erudito”, já que tanto os elementos culturais das classes dominantes quanto os elementos culturais das classes subalternas mantêm um “relacionamento circular feito de influências recíprocas”, que se move “de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10).

Se aplicadas em nossa discussão, as considerações apresentadas por Carlo Ginzburg a respeito da existência de uma “circularidade cultural” são indispensáveis para compreendermos tanto a presença de práticas, símbolos e significados de outras religiões mediúnicas nos cultos desenvolvidos por pessoas brancas pertencentes aos “segmentos médios e elevados” nos centros kardecistas quanto seu movimento reverso, isto é, à existência de elementos característicos do espiritismo kardecista nos centros presididos por indivíduos negros e pobres.

Como o que nos interessa nesse trabalho são as “influências recíprocas” que se move de “cima para baixo”, os tais “filtros” pelos quais as classes subalternas absorvem a “cultura dominante” de acordo com seus próprios valores e condições de sobrevivência – algo muito próximo da interpretação de Francisco Salles de Oliveira de que os indivíduos tinham da religião uma “projeção justa e limitada” de acordo com “seus sentimentos, cultura e desenvolvimento moral” – são capazes de explicar satisfatoriamente a “mistura explosiva” composta pelos conceitos e técnicas kardecistas (como a ideia de obsessão/desobsessão, os passes e a água fluída) e pelas práticas atribuídas aos “mandingueiros”, “feiticeiros” e “curandeiros” (como prescrever medicamentos à base de ervas e raízes e propiciar sorte no amor, vingança, riqueza, ou mesmo artes divinatórias).

Se preferirmos as assertivas de Moacir Carvalho, a “circularidade cultural” e seus desdobramentos são fundamentais para entendermos como as transformações ocorridas no “*habitus* mágico-religioso” durante as primeiras décadas do século XX, responsáveis por fazer com que as “religiões de possessão” se aproximassem do espiritismo kardecista e se distanciassem das outras atividades “mágico-religiosas”, não foram suficientes para extinguir determinadas práticas, símbolos e significados.

De todo modo, se compararmos as descrições da atuação de Salathiel no processo de Lesão Corporal discutido no capítulo anterior com as representações de suas práticas na peça de Crime Contra a Saúde Pública, temos a impressão de que houve uma maior aproximação do personagem com o espiritismo kardecista num intervalo aproximado de dois anos. Apesar das especificidades das duas fontes é como se Salathiel, durante aquele hiato, estivesse vivenciando em uma escala reduzida o processo amplo de reestruturação do “*habitus* mágico-religioso” destacado por Moacir Carvalho.

Se preferirmos compreender esse movimento através da influência dos livros, enquanto em 1922/23 Salathiel parecia estar mais próximo das obras espíritas, em 1920 suas práticas lembravam bastante o conteúdo do livro de São Cypriano e de outro que um “ocultista africano” enviava gratuitamente a seus consulentes em 1922:

Aos Infelizes

Um ocultista africano recentemente chegado, atende a qualquer consulta e remete grátis a todos que o pedirem um pequeno livro no qual encontrarão o necessário para conseguirem qualquer desejo justo como sejam negócios, amores, contrariedade de família e jogos e conseguir afastar feitiços e maus olhos, escrevam pois a caixa postal 55, Nichtheroy, E. Rio de Janeiro, enviando endereço e o selo para a resposta. [sic] (O PHAROL, 5 de fevereiro de 1922, p. 1).

É preciso lembrar, contudo, que no processo de Lesão Corporal que correu em 1920, já existiam indícios substanciais da presença do espiritismo nas sessões de cura de Salathiel, como a utilização dos livros e do “receitismo mediúnico”. Ainda assim, uma parte significativa de seus vizinhos inquiridos pelas autoridades buscou questionar a legitimidade de suas práticas “espiritas” ao associá-las ao “curandeirismo”, à “feitiçaria” e ao “canjerê”. Naquela ocasião, além das curas, Salathiel “desmanchava” feitiços e adivinhava “casos amorosos como os de infelicidades conjugais e de simples namorados” com o auxílio do espírito “fala-tudo”.

No que tange à avaliação e à classificação das práticas de Salathiel por seus frequentadores no processo de Crime Contra a Saúde Pública (1923) a situação parece ter se alterado significativamente. Com exceção de Noemia de Andrade e de Júlio Duarte, para os quais Salathiel era “cínico”, “embusteiro”, “explorador” e “especulador”, nenhuma outra testemunha contestou o “espiritismo” do acusado. Infelizmente não há muitas informações sobre os motivos que levaram Noemia a reprovar a índole – e não a prática - de Salathiel no momento de sua oitiva. Podemos apenas conjecturar que talvez a “situação limite” a que ela foi exposta no momento da extração de seu depoimento tenha lhe gerado o receio de que sua posição de assistente nas reuniões – sobretudo naquela em Ubá, que deu origem as prisões e à investigação – pudesse lhe complicar diante das autoridades.

Em contrapartida, as motivações de Júlio são claras. Quando questionado sobre as práticas de Salathiel, disse que certa vez o procurou para tratar das enfermidades de uma mulher chamada Gertrudes. De acordo com Júlio, Salathiel receitou banhos de folhas do mato e um medicamento para uso externo que foi preparado por sua “mulher”. A respeito dos resultados do tratamento, afirmou que este de nada adiantou já que Gertrudes, após quase ter partido dessa para melhor, ficou bastante insatisfeita e o abandonou. Sobre Salathiel, disse que não passava de um “perfeito explorador”, pois para que sua “interessada” ficasse curada, chegou a pagar cerca de dez mil reis por cada garrafa de remédio. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 44).

Um ponto fundamental no caso de Júlio é que mesmo após ter ficado bastante descontente com as consequências - sobretudo as amorosas - dos tratamentos, ele jamais se

utilizou de termos como “feitiçaria” ou “canjerê” para deslegitimar as terapêuticas de Salathiel. Visto que no caso específico de Gertrudes, Salathiel apenas prescreveu remédios e banhos à base de ervas e raízes, uma atividade bastante comum e que quase sempre era atribuída à raizeiros, curandeiros e kardecistas. Entretanto, em uma correspondência encontrada pela polícia na casa de Salathiel, o próprio Júlio Duarte chegou a procurar pelos “passes” para “acalmar” sua “interessada”:

Rua Botanagua - número quinhentos e oitenta e dois – Amigo Salathiel – Saudações. Rogo-lhes o favor de mandar-me o meu remédio que ficarei muito grato. Enquanto a doente Gertrudes Maria Rodrigues, esta vai i andamento não sei será devido a fraqueza. V.sa fará o favor de fazer uns passes para ela fica mais carma. Ficarei muito grato. Seu Co. ob. Julio Pena. Vinte e três de dezembro de mil novecentos e vinte e dois. (estavam a margem os seguintes dizeres: “Rua Manoel Honório número oitocentos e noventa e um”). [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 7).

A carta de Júlio, além de demonstrar que ele já havia requisitado pelos tratamentos “espíritas” de Salathiel, ilustra na prática as assertivas de Maria Helena Vilas Boas Concone e Eliane Garcia Rezende de que estratégias terapêuticas aparentemente divergentes, como os passes, as preces, a fluidificação da água e a prescrição de remédios farmacêuticos ou à base de plantas e raízes (garrafadas), não apenas conviviam, mas também interagiam nas “sessões espíritas” e nas reuniões de outras práticas “mágico-religiosas”.

A postura de não questionar a legitimidade dos tratamentos de Salathiel, mas seus resultados, também fora adotada por Ambrosina Tavares. Ambrosina informou às autoridades que certa vez procurou pelos atendimentos de Salathiel depois de ter ouvido dele próprio que seria capaz de “curá-la da vista”. Que foi diversas vezes até o seu “centro” não apenas para tratar de seu incômodo, mas para cuidar da saúde de sua filha e de seu irmão de nome Raul Tavares, que infelizmente veio a falecer “na ocasião que tomava os remédios de Salathiel”. No mais, disse apenas que os banhos e chás de cipó do mato e de outras ervas não foram suficientes para restabelecer sua saúde, tampouco a de seus familiares. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 45, 46v).

A insatisfação ou mesmo as dúvidas em relação aos diagnósticos e a eficácia dos tratamentos, cabe aqui um pequeno adendo, não recaia apenas sobre aqueles que se aventuravam ilegalmente pelo campo da cura, fossem eles espíritas, curandeiros, feiticeiros, canjeristas, mandingueiros e etc. Os médicos também não escapavam desse dilema nos primeiros decênios do século XX. Como bem alertou Beatriz Weber, naquele contexto a medicina acadêmica ainda se apresentava como mais uma entre as inúmeras possibilidades de

intervenção no corpo doente e provavelmente não era considerada a melhor. (WEBER, 1999, p. 187).

Um bom exemplo da desconfiança de alguns indivíduos para com os diagnósticos e tratamentos dispensados pelos médicos é o da testemunha Agostinho Gabriel Pereira. Agostinho alegou que levou sua finada amasia “Luiza Baptista que sofria dos pulmões há muito tempo” ao Centro de Salathiel depois dela ter sido desenganada por vários médicos. Que Salathiel, após examiná-la, receitou banhos de ervas do mato. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 37, 37v). Ao que tudo indica o próprio Antônio Fernandes também procurou pelos préstimos de Salathiel após ter recorrido aos médicos para tratar da saúde mental de suas irmãs. De acordo com Noemia de Andrade, ela ficou sabendo em Ubá que na “opinião dos médicos” as duas mulheres sofriam de “alienação mental”.

Em um primeiro momento, os casos da esposa de Agostinho Pereira e das irmãs de Antônio Fernandes podem sugerir que as explicações sobrenaturais para as doenças somente eram acionadas quando “as doenças se encontram nos limites entre a vida e a morte” ou num estágio de complicações. Entretanto, parece-nos mais apropriada a reflexão de Giovanni Levi apresentada no capítulo sobre o “Santo do Poço Rico de que existe nas mais diversas sociedades e nos mais variados contextos históricos uma complementariedade entre as técnicas de cura que se sustentam reciprocamente. Nessa perspectiva, “a ineficácia de uma dela conduz não apenas a um outro curandeiro, mas igualmente, a uma etiologia diferente”. (LEVI, 2000, p. 80).

Sobre essa complementariedade entre diferentes artes de curar, a situação da testemunha Waldemar de Oliveira é bastante esclarecedora. De acordo com Waldemar, ao mesmo tempo em que tomava os medicamentos de Salathiel para minorar os efeitos da sífilis, fazia uso de “umas injeções dadas pelo Dr. Renato de Andrade Santos” e que por isso não sabia “atribuir as melhoras por ele experimentadas: se os remédios de Salathiel ou as injeções do Dr. Renato”. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 43v, 44).

Algumas das receitas juntadas ao processo nos fornecem uma mostra dos remédios que Salathiel prescreveu para Waldemar. Merece destaque à indicação da japecanga, planta que segundo o Dicionário Terminológico Bilíngue é “muito indicada no tratamento da sífilis, gota, reumatismo e moléstias da pele”:

Waldemar – xarope – Vinte japecanga – dois de anil do mato – dez de cinco folhas - dez de salsaparrilha – quatro de melão.

Waldemar – para beber com agua em litros – quatro de quina – dois de raiz Preta – dez de salsaparrilha – quatro de panacea – três de jurubeba – dois de abobora danta – quatro de sucupira – cinco de carola – quatro de cinco folhas – dez de carrapicho – cozinhar quase duas horas sem açúcar – três litros. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 7, 7v).

Encerrado esse pequeno anexo sobre curadores, médicos, complementaridade de tratamentos, japecanga e injeções, o que procuramos demonstrar nas linhas acima é uma suposta inexistência de dúvidas entre os frequentadores/testemunhas, mesmo entre aqueles mais insatisfeitos, de que as sessões/terapêuticas de Salathiel em 1922/23 eram “espíritas”. A maioria dos depoentes no processo de Crime Contra a Saúde Pública, se valeram, inclusive, de termos como “centro”, “passes” e “sessão espírita” para descrever tanto o local de atuação como os rituais desenvolvidos no “Imaculada Conceição”.

É claro que poderíamos interpretar esse “espiritismo” das testemunhas, conforme alertou Emerson Giumbelli, como uma tentativa sintética de “descrever as variadas práticas em torno da crença em possessão por ‘espíritos’”. (GIUMBELLI, 1997, p. 255). No entanto, é importante nos lembrarmos de um ponto fundamental. Conforme sublinhamos previamente, uma parcela da população parecia ter condições de absorver os discursos hierarquizantes confeccionados em torno das religiões mediúnicas e transformá-los, quando estes lhes convinham, em critérios de julgamentos. (CARVALHO, 2015, p. 478).

Pelo menos duas passagens já exaustivamente mencionadas ao longo desse capítulo reforçam a perspectiva de que havia por parte dos próprios frequentadores a ciência de que determinados termos como “feiticeiro”, “canjerista”, “falso/pseudo espírita” e verdadeiro/alto espírita, ora deslegitimavam o campo religioso, ora o enobrecia e o elevava. A primeira trata-se do caso de Manoel Palmeirão que se utilizou do termo “feiticeiro” para ofender e provocar Salathiel. Já segunda diz respeito à fala de Francisco Alves Pereira de que Ricardo Carlos empregava “concentrações e outros gestos” e também certas palavras “pelas quais pareça tratar-se efectivamente de alto espiritismo”. (CCSP, 4 de julho de 1933, p. 9v).

Considerando-se a capacidade dos frequentadores do “Imaculada Conceição” de identificar e de hierarquizar as religiões mediúnicas (não sabemos o quanto isso importa, mas todos eles disseram que sabiam ler), é possível que as características das terapêuticas que algumas delas foram submetidas, como o “receitismo mediúnico”, os “passes” e as “preces” extraídas dos livros espíritas – tenham contribuído para direcionar suas interpretações e seus relatos a respeito das “sessões espíritas” de Salathiel.

No caso do processo de Lesão Corporal observado no capítulo anterior, ocasião em que as testemunhas associaram as atividades terapêuticas de Salathiel ao curandeirismo, à

feitiçaria e ao canjerê, há um ponto interessante. Todos os depoentes eram seus vizinhos, ou seja, se tratavam de pessoas cuja proximidade, tanto espacial quanto cotidiana, dificultava para que Salathiel lhes ocultasse algumas de suas práticas, cuja semelhança total ou parcial com o campo de atuação dos “feiticeiros”, “canjeristas” e “mandingueiros”, eram socialmente estigmatizadas e criminalizadas.

É provável que os eventos experimentados por Salathiel no ano de 1920, a exemplo da agressão que sofreu após ter sido chamado de feiticeiro e da forma com que o processo de Lesão Corporal foi inesperadamente conduzido o tenha tornado mais cauteloso em relação à visibilidade de suas práticas. Apesar de ainda residir e atuar no Botanágua, certamente em 1922 ele não era mais inquilino de Manoel Palmeirão. É presumível que o desentendimento com seu senhorio, aliado à postura de seus vizinhos no processo de Lesão Corporal de explicitar algumas das características de suas práticas de cura, o tenha levado a procurar por um novo lugar onde pudesse desempenhar suas atividades discretamente. Um dado curioso é que se observarmos atentamente os nomes das testemunhas, assim como a lista de presença da reunião do dia 24 de agosto de 1922, nenhum de seus antigos vizinhos, como Carlos, Floripes, Carolina, Absalão ou Oscar Matoso, constam entre os frequentadores do centro “Imaculada Conceição”.

Do mesmo modo, o desfecho do processo de Crime Contra a Saúde Pública que culminou na condenação de Salathiel no "grão Máximo das penas do artigo 158 do Código Penal", com prisão simples de sete meses e multa de 500\$000, pode tê-lo forçado a deixar definitivamente o Botanágua. De acordo com a última informação que dispomos sobre sua trajetória, em 1925 ele havia se transferido para a Rua do Espírito Santo, localizada bem próxima de seus antigos endereços, porém em uma parte mais central de Juiz de Fora:

Feitiçaria – Foram presas várias pessoas. Ante-hontem, às 9 horas da noite, os agentes da polícia Quirico e Antenor, tendo tido sciencia de que na casa 601 da rua Espírito Santo estava funcionando uma sessão de canjerê, para lá se dirigiram e, de facto, encontraram reunidos praticando a feitiçaria, varias pessoas, sob a direção de Salathiel Damasio, conhecido curandeiro. Foram presos, além de várias senhoras, e apreendidos velas, castiças, facas, imagens quebradas e outros objetos destinados à prática da feitiçaria. Salathiel Damasio, conseguindo burlar a polícia, fugiu de automóvel, sendo preso pouco depois na rua Halfeld, quando procurava fazer valer o seu prestígio para poder pôr em liberdade seus companheiros. [sic] (O DIA, 25 de outubro de 1925, p. 2).

Em 1922, além de presidir suas sessões, conforme afirmou Elizabeth de Souza Mendes, sempre com as janelas e portas as fechadas, é possível que Salathiel realizasse determinados “trabalhos” que extrapolavam os limites do “espiritismo” longe do grande

público. Dito de outro modo é admissível que apenas algumas reuniões – tal como ocorria nos centros espíritas hegemônicos -, como as de cura, por exemplo, fossem acessíveis a todos os consulentes. Isso, juntamente com a omissão, é claro, daqueles que também participavam das reuniões “fechadas”, pode explicar porque os consulentes verificados até o presente momento se limitaram a informar às autoridades apenas sobre os elementos que, de acordo com suas interpretações, caracterizavam uma “sessão espírita”.

A respeito dos atendimentos que aconteciam fora das reuniões habituais de segunda, quinta e sexta-feira, o depoimento de Antônio Lima Netto é bastante emblemático. Conforme atestou Antônio, após ter sido informado sobre a existência de um “centro” localizado no Botanágua pertencente ao “preto Salathiel”, levou sua esposa ao local “em uma tarde em que não havia sessão espírita”. Lá foi recebido pelo próprio Salathiel que examinou a doente realizando diversos toques e recitando algumas orações para que os espíritos auxiliassem na prescrição de uma receita que foi ditada para um senhor que também se achava presente. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 33).

Cumprido notar que o atendimento prestado à esposa de Antônio não difere substancialmente dos outros que vimos para as sessões “públicas”. Basicamente Salathiel, após o diagnóstico, examinou a enferma e prescreveu os medicamentos com a ajuda de um espírito. Diante desse cenário, isto é, da inexistência de práticas que necessitavam de um encontro privado (ou secreto), o que explicaria a busca e a realização de uma consulta “em uma tarde em que não havia sessão espírita”?

A primeira e mais óbvia das possibilidades é a urgência, talvez o incômodo da Sra. Lima Netto precisasse de um cuidado imediato, tornando impossível a espera por uma das reuniões noturnas. Ainda no campo das suposições, não podemos descartar a possibilidade de o casal ter evitado participar publicamente – fosse por razões religiosas, econômicas ou outra qualquer - de uma “sessão espírita” presidida na periferia por um homem “preto”. Caso esse tenha sido o motivo, sem dúvidas algo aconteceu (quem sabe o resultado satisfatório do tratamento) para quebrar todos os tipos de preconceito, visto Antônio Lima retornou ao centro posteriormente na ocasião em que esteve doente.

Já uma terceira hipótese mais fundamentada, pode estar diretamente relacionada à questão da cobrança. Lísias Nogueira Negrão, ao discorrer sobre como o ideal cristão de caridade, “filtrado pelo crivo kardecista”, foi incorporado mais adiante pela ética umbandista, chamou a atenção para o “choque” desse princípio com “duas práticas tradicionais dentro universo mágico” da Umbanda: “a cobrança pelos serviços religiosos prestados e a demanda, ou combate mágico a inimigos e desafetos” (NEGRÃO, 1994, p. 119).

Herdeira da moralidade espírita via sua concepção de caridade, debate-se a umbanda com um dilema que lhe parece ser constitutivo. Para ser legítima, a prática da caridade deve ser, em princípio, totalmente desinteressada do ponto de vista econômico. Entretanto, frequentemente os passes, as consultas e os trabalhos realizados no terreiro são cobrados. (NEGRÃO, 1994, p. 118).

De acordo com Negrão, como a cobrança de expedientes de pessoas pobres e necessitadas trata-se de uma “atitude moralmente insustentável”, aceitando-se desse público apenas aquilo que ele pode ofertar (bebidas, cigarros, velas, pequenas gratificações ou esmolas), a solução com mais frequência para a superação desse dilema é a “concessão de consultas particulares, realizadas fora das giras e tidas como infensas ao ideal da caridade”. Nesses encontros reservados, comparecem apenas aqueles que sabem que serão cobrados e que, portanto, podem pagar. (NEGRÃO, 1994, p. 118).

Tal como restringir o acesso dos consulentes em determinadas atividades, não estabelecer um preço fixo para as consultas ou ocultar os valores recebidos pelos expedientes de cura parecia ser uma estratégia bastante inteligente no contexto em que Salathiel atuava. Além das características de seus rituais, observadas através dos depoimentos e dos objetos apreendidos nos centros, outra preocupação constante das autoridades era com a questão da cobrança – lembremos de que o juiz que condenou Salathiel destacou a questão do recebimento de “recompensas” em dinheiro. Não por acaso, todas as testemunhas intimadas no processo de Crime Contra a Saúde Pública, foram questionadas se Salathiel recebia pelas prescrições de suas receitas. Quando perguntado sobre o assunto, Antônio Lima Netto disse que durante a sessão “particular” foi orientado a deixar “qualquer auxílio”, tendo sido pago por ele cerca de dois mil réis. Inquirido sobre o destino das arrecadações, Antônio afirmou não saber se era para o próprio Salathiel ou para a manutenção de seu centro. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 33v).

Diferentemente do relato de Antônio Lima Netto, um provável “descuido” de Damásio Machado da Rocha durante sua oitava inaugura uma nova fase em nossa jornada. Através de suas declarações é possível perceber que as práticas de Salathiel em 1922, apesar de alinhadas ao kardecismo em muitos aspectos, ainda conservava elementos que, tais como os que foram observados para 1920, “extrapolavam” os limites da doutrina de Kardec.

Depois de discorrer sobre a importância dos livros nas reuniões do Botánagua que frequenta assiduamente, Damásio acrescentou que Salathiel, além das curas, também resolvia “outros problemas”. Conforme disse, Salathiel certa vez “fez voltar as suas mãos uma espingarda que lhe tinha sido roubada, depois de mais de um mês do seu desaparecimento”. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 45, 45v).

Embora Damásio Machado não tenha especificado quais foram os métodos empregados na recuperação de sua arma, parece-nos óbvio que Salathiel adotou uma linha investigativa sobrenatural. Afinal, a prática da adivinhação sempre foi corriqueira e de extrema importância para as tradições religiosas africanas e afro-brasileiras.

Em texto sobre a adivinhação africana no contexto da diáspora, James Sweet destacou que durante os séculos XVII e XVIII essa prática era um dos instrumentos mais utilizados pelos africanos “para explicar, prever e controlar o mundo à sua volta”. De acordo com o historiador, a adivinhação “envolvia uma comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos”. Os adivinhos se encarregavam da tarefa “de invocar os espíritos através de uma série de rituais para saber as suas intenções para com os vivos”. A eles era atribuída a capacidade de “prever eventos passados e futuros, descobrir a culpa ou a inocência de criminosos suspeitos e determinar a causa de uma doença ou de outros infortúnios”. (SWEET, 2007, p. 145).

Conforme destacou Sweet, no Brasil a adivinhação africana funcionava como uma ferramenta essencial para atingir o equilíbrio e a harmonia na comunidade escrava, não só na perspectiva dos escravos, mas também na dos senhores, uma vez que ao reconhecer a popularidade e a importância da adivinhação entre os cativos eles próprios recorriam à prática para “adivinhar quem roubara um determinado objeto, quem ‘enfeitiçara’ quem, ou mesmo o paradeiro de escravos fugidos”. Na medida em que a adivinhação possuía um enorme significado para a maioria dos escravos, os rituais quase sempre eram aceitos como válidos, mesmo quando os africanos ou seus descendentes eram incriminados. (SWEET, 2007, p. 146).

Esses rituais, no entanto, segundo James Sweet, não devem ser pensados como um “instrumento de dominação branca”. Longe disto. De acordo com o pesquisador, a utilização por parte das classes dominantes das formas africanas de adivinhação precisa ser compreendida como “uma importante concessão de poder jurídico e espiritual”, pois “ao adotarem as formas centro-africanas de adivinhação, os brancos diminuíam o poder das suas próprias estruturas jurídicas”. Muitos deles pareciam achar os julgamentos africanos “mais convincentes ou mais eficazes do que o sistema legal colonial”. (SWEET, 2007, p. 163).

Especificamente sobre os rituais, Sweet assevera que tanto no Brasil como na África a adivinhação era comumente utilizada para confirmar opiniões correntes. Ainda que não houvesse diferenças significativas entre a adivinhação “africana” e a “brasileira”, a opressão do regime escravista exigiu novas estratégias. E era justamente a capacidade de adaptação às condições sociais que construía a imagem de um bom adivinho.

Entre as adivinhações mais comuns no Brasil, estava o ritual do “*Jaje*”, em que o adivinho inseria uma pedra numa panela de água. Após a água ferver, o acusado era obrigado a retirar a pedra com a sua mão. Se sua mão sofresse qualquer tipo de queimadura durante o procedimento era considerado culpado. Caso não sofresse qualquer mal, todos os presentes o consideravam inocente. Em outro ritual, um bálsamo era preparado pelo adivinho e misturado em um recipiente, quase sempre um prato. Após os suspeitos terem seus braços untados, uma agulha era atravessada pelo unguento, aquele que sangrasse era considerado culpado. (SWEET, 2007, p. 150-151).

Já o Quibando – derivado da palavra Kibandu, cujo significado é “peneira” – provavelmente era um dos rituais de adivinhação mais famosos. De origem europeia, porém atribuído aos africanos durante a diáspora luso-africana, sobretudo aos angolanos, era realizado da seguinte forma:

Segurando uma tesoura, [Maria Pinheiro] espetou as suas pontas no quibando com a mão de uma negrinha numa das pegas da tesoura e a mão de uma mulher na outra. E a mulher [Maria Pinheiro] disse essas palavras: por São Pedro e São Paulo e pelo Apóstolo Santiago, fulano de tal roubou isto [...] E o quibando deu uma volta quando chegaram ao nome da pessoa que agora não se recorda. (SWEET, 2007, p. 154).

Apesar das semelhanças entre os três rituais descritos nas linhas acima, nem todas as adivinhações, segundo Sweet, possuíam a forma de julgamento. Algumas se pautavam em revelações, destinadas a apontar a causa de infortúnios individuais. Em muitas situações, essas “adivinhações revelavam os detalhes mais íntimos e embaraçosos da vida privada das pessoas”, como feitiços encomendados por amantes entre outros. (SWEET, 2007, p. 152).

Embora os processos envolvendo Salathiel não nos permita conhecer mais detalhes acerca de seus rituais, como os empregados na recuperação da arma de Damásio, a adivinhação baseada nas revelações descrita por Sweet nos remete ao capítulo anterior, mais especificamente ao depoimento de Joaquim Bento da Silva, uma das testemunhas ouvidas na peça de Lesão Corporal em 1920. Como tivemos a oportunidade de observar, ao descrever os rituais de Salathiel, Joaquim enfatizou que ele, após invocar um espírito conhecido por “falatudo”, adivinhava “casos amorosos como os de infidelidade conjugais e de simples namorados”. (LESÃO CORPORAL, 01 de fevereiro de 1921, p. 47, 47v).

O relato que se segue também é um bom indicativo de que a prática da adivinhação permanecia bastante comum nas primeiras décadas do século XX.

Na tarde do dia 15 de outubro de 1911, no distrito de Matias Barboza, Eusébio Pereira da Silva se dirigiu até a venda de José Moradeiro para tratar de seus negócios. Poucos minutos após chegar ao estabelecimento, percebeu a presença de seus desafetos Salathiel Damásio e João Fidelis.

Depois de uma breve conversa com Moradeiro, Eusébio, muito provavelmente com o intuito de evitar uma confusão típica de mercearias, bares, botequins e outros estabelecimentos dessa natureza – onde cadeiras, mesas, garrafas e outros objetos desafiam as leis da gravidade com demasiada frequência - se retirou. Sua ação, no entanto, não surtiu o efeito desejado, já que a poucos metros do local, após ter sido seguido por Salathiel e Fidelis, foi agredido pelas costas com golpes de foice. Para a sorte de Eusébio, as diversas pessoas que se achavam próximas, após escutarem os incessantes e desesperados pedidos de socorro, interviram e evitaram uma tragédia.

No processo de Lesão Corporal instaurado para apurar a agressão, Eusébio revelou às autoridades que sua desavença com Salathiel teve início quando este entrou na casa de seu sogro Adão e de lá furtou a quantia de “duzentos e tantos mil reis em dinheiro”. A partir de então, Eusébio se prontificou a ajudar o inspetor “nas diligencias para ver se podia obter de novo o dinheiro”, não conseguindo já que “Salathiel desaparecera”.

Ainda de acordo com Eusébio, cerca de cinco dias após o roubo um “desconhecido” se apresentou a seu sogro dizendo ter sido enviado por um amigo da família cujo nome era Sr. Salgueiro. O objetivo da visita do “desconhecido” era “fazer aparecer o dinheiro”, pois “era espiritista”. Segundo o “espiritista”, a quantia realmente havia sido subtraída por Salathiel “que já tinha gastado algum dinheiro, porém, ainda tinha duzentos mil reis”. Seu trabalho consistiria em fazer com que o ladrão devolvesse o restante do montante. Caso o acordo fosse firmado, por volta das dez ou onze horas da noite do dia seguinte, Salathiel, sob “sua influência” e “meio atrapalhado”, bateria na porta e atiraria o dinheiro ao chão.

Ao contrário de Adão, que dos trinta mil reis cobrados pagou quinze adiantados, e prometeu dar o restante ao “espiritista” no dia seguinte, Eusébio desconfiou da possibilidade de que tudo aquilo não passava de um golpe. Depois de se informar com o Sr. Salgueiro e de descobrir que ele não havia recomendado ninguém para ajuda-los na recuperação do dinheiro, Eusébio aguardou pelo retorno do desconhecido e o confrontou.

Na interpretação de Eusébio, a agressão que sofreu naquela tarde não passava, portanto, de uma tentativa de vingança por parte Salathiel, já que ele havia ajudado o inspetor a desmascarar seu suposto comparsa naquilo que classificou como o “golpe do espiritista”. (Lesão Corporal, 3 de janeiro de 1912, p. 6-7).

Infelizmente temos que nos contentar com a versão de Eusébio sobre o ocorrido. No documento em análise não constam as interpretações de Salathiel Damásio e de João Fidelis e as poucas testemunhas inquiridas apenas se limitaram a descrever o momento da agressão, classificando os dois acusados como “desordeiros”, “barulhentos” e “brigões”.

Não obstante a impossibilidade de sabermos até que ponto Salathiel estava envolvido no tal “golpe do espiritista”, o que nos interessa nessa curta história repleta de lacunas é a permanência dos significados que as intervenções “sobrenaturais” nos problemas cotidianos, a exemplo dos rituais de adivinhação, possuíam para uma parcela significativa da população. Assim como Damásio da Rocha, que deu à Salathiel os créditos pela recuperação de sua arma roubada na década de 1920, Adão – e porque não Eusébio? – acreditou inicialmente que o “espiritista” seria capaz de reaver o dinheiro. Caso contrário, ao desconhecido não teria sido adiantado à quantia de 15 mil reis. Talvez a forma como o montante seria devolvido, isto é, pelas próprias mãos de quem o havia subtraído, tenha sido o principal elemento motivador da suspeição de Eusébio. E mais: qual teria sido a postura de Eusébio caso o Sr. Salgueiro tivesse confirmado a indicação do desconhecido? E se o “desconhecido” tivesse se apresentado como “feiticeiro” e não como “espiritista”?

Deixadas de lado esses questionamentos e retornando para o Botanágua de 1922, um documento confiscado pela polícia no Centro “Imaculada Conceição” indica que o irmão de Damásio, cujo nome era Pedro Machado da Rocha, também procurou, direta ou indiretamente, pelos préstimos de Salathiel com o intuito de recuperar não a sua arma ou o seu dinheiro, mas o seu emprego. Em suas declarações, Pedro fez questão de negar que o bilhete requisitando um “trabalho espiritual” de Salathiel em favor da demissão de dois funcionários e de sua recontração na “Fábrica Castorino e Américo Compana”, também conhecida como “Malharia Mineira”, fosse de sua autoria. Conforme afirmou, quem frequentava o “centro” era seu irmão Damásio, não ele:

Do dono da Fabrica Castorino e Americo Compana – Malharia mineira – rua gratidão número sessenta e três. Para sair de lá Raul e Luiz Gervasson. Para voltar Pedro Machado da Rocha. Rua Santa Rita, número quatrocentos e setenta e oito. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1923, p. 9).

Considerando-se as outras cartas e bilhetes é seguro afirmar que Salathiel continuava com um vasto repertório em 1922. Além das curas e da recuperação de armas e empregos, ele também se dedicava “espiritualmente” a garantir compradores para as propriedades de seus consulentes, a resolver problemas conjugais e a encontrar grandes amores típicos dos mais

envolventes e impactantes livros de romance. Em missiva datada de 11 de novembro de 1922, por exemplo, uma moradora da “Fazenda Paraíso” pedia para que Salathiel trabalhasse:

[...] para que apareça um comprador que u Herculano combini a venda aqui da fazenda que nos possa mudar para Juiz de Fora que ele rezolve educar os menino i que segi realizado este ano i que ele não tenha seumi di mim di tudo que eu dezejar, que eu possa ter uma pessoa que eu gosti sempre comigo ele nuca desconfia e pesso para fazer com que ele tenha poca potencia ou nenhuma i de tudo que meus filhos precisar calcados i tudo i compre tudo que eu desejar, que venha este Dr. que ele esta esperando i que ele venda por bom dinheiro i pesso ao Sr. que trabalha com toda energia e não desconfia que eu vindo ahi vou em casa do Sr. e levo o dinheiro pode trabalhar sem receio i pesso ao Sr. para fazer com que um rapaz por nome de Alvaro que esta amaziado com uma mulher de nome Amelia na rua da Imperatriz para o Sr. fazer com que elle decha ela i que ele fique só para mim que ele fique loco por mim que eu amo ele de coração que ele não encomodi com mais nigem tenha todo amor em mi que venha aqui em minha casa que o meu marido nunca desconfia que eu posso dominar meu marido que eu passa mudar esti ano para Juiz de Fora i que as cozas corre bem e o Sr. mi da um sinal se posso conseguir o meu sonho dorado com meu Alvaro, pode trabalhar que eu pago di muito boa vontade e pesso mi dar um sinal si recebeu esta carta. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 6, 6v).

Em outra correspondência de 15 de dezembro de 1922, uma senhora que residia em Ubá, após ficar sabendo que os “trabalhos” de Salathiel “em nome de Deus e dos bons espíritos” eram “garantidos”, realizou os seguintes pedidos:

Eu sou casada mas o meu marido de tão ruim e ingrato que foi para mim fez com que eu tomei antipathia dele e hoje estamos separados e eu quero que o Sr. faça elle não me perseguir não tomar a minha filha e que elle saia daqui de Ubá o mais breve que puder ser e José (Gimenez) lavrador que é um rapaz solteiro eu quero que o Sr. fassa com que ele não tenha simpatia por moça e nem mulher nenhuma a não ser eu e que elle leva para digo, que me leva para dentro de casa com elle para viver juntos como casados e que ele seja tão carinhoso para mim como na primeira vez que encontramos. Ahi vae o envelope sellado para o Sr. me responder e me dizer quanto é o meu pedido para mim registrar a importância. Tenho fé em Deus que muito breve irei ahi para falar com o Sr. de perto e para isto lhe peço forças. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 6v, 7).

Uma barbacenense desejava, em data por nós desconhecida, que um homem se recuperasse o mais rápido possível de sua moléstia e se casasse com ela. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 6). Em outra carta a mesma mulher desejava, “em nome de Deus todo poderoso e dos bons irmãos”, que:

[...] os meus inimigos e inimigas não tenha poder de vencer nem a mim nem a Estefam e nem a mamã. Sim senhor Salathiel o senhor sabe que eu estou muito atrapalhada mas pode fazer meu serviso sem susto que eu lhe pagarei tudo e ainda lhe do uma gratificação. Se Deus quiser Senhor Salathiel o Estevam vinha este mês gora não sei porem elle escreveu que esta bem a morado lá nos vamos ver quem tem mais forças se é o nos bons protetor o ele. Celutas. [sic] (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 9).

O conteúdo dessas cartas é, sem sombra de dúvidas, um dos pontos altos do processo em análise. Antes de discorrermos, porém, sobre as múltiplas possibilidades de abordagem que elas oferecem, é preciso dizer que elas nos impressionam. Em primeiro lugar, quando refletimos acerca de como os sentimentos, as angústias e as incertezas de algumas mulheres que viveram na década de 1920 chegaram até nós de modo direto, isto é, sem nenhuma interferência de filtros. Diferentemente dos depoimentos das testemunhas, tomados calculadamente em um momento de extrema tensão e sob a orientação manipuladora de advogados e delegados, essas cartas foram confeccionadas com um tipo diferente de emoção. Uma emoção tão natural, quase que palpável, que este vos escreve, pouco acostumado, é verdade, com a análise de fontes dessa natureza, não se depara com demasiada frequência.

Outro aspecto que nos chamou a atenção diz respeito à confiança que essas mulheres depositavam em Salathiel a ponto de lhe contar os seus problemas e o os seus desejos mais íntimos. Como veremos nas próximas linhas, narrar, sobretudo para um homem as “maldades” e as “ingratidões” de seus maridos, além de solicitar que eles fossem “dominados”, dispusessem de “pouca potência”, não descobrissem seus “casos” extraconjugais ou não retirassem seus filhos de suas companhias, não parecia ser uma “conduta adequada” para os padrões que recaiam sobre o “sexo feminino” nas primeiras décadas do século XX.

Em trabalho intitulado *Clubes dançantes e moralidades no Rio de Janeiro da primeira República*, Juliana da Conceição Pereira destacou como a decência, a moralidade e o respeito se achavam “profundamente ligados ao projeto republicano”. Enquanto para o homem a honestidade estava diretamente relacionada ao seu status de “bom trabalhador”, para a mulher ela se achava associada a seu comportamento sexual. Para as classes hegemônicas, sobretudo para os juristas e os médicos responsáveis pela construção de um discurso moral e pela elaboração de modelos ideais de comportamento, “sem a força moralizadora da honestidade sexual feminina, a modernidade causaria a dissolução da família, um aumento brutal da criminalidade e o caos social”. (PEREIRA, 2017, p. 73).

A respeito dos médicos higienistas, influenciados por teorias científicas europeias, como o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo, Juliana Pereira procurou demonstrar como seus discursos contribuíram para a classificação das mulheres como “seres biologicamente mais fracos”. De acordo com Pereira, era justamente a partir dessa “fragilidade” que se justificava sua delicadeza, sua submissão e sua vocação para a maternidade. Na mesma direção, a “fragilidade” feminina também servia para demarcar o

papel social do homem que, considerado um ser moralmente e fisicamente mais forte, além de mais racional e, portanto, menos vulnerável, deveria cuidar do “sexo frágil”.

Ainda segundo Juliana Pereira, esses modelos comportamentais englobavam todas as esferas do cotidiano. As regras de controle social, por exemplo, restringiam tanto a circulação como o lazer das mulheres no espaço público. No caso do lazer, este se achava “completamente condicionado a uma posição de passividade em relação ao lazer masculino. Questões como o horário, a companhia e o destino estavam sob julgamento”. (PEREIRA, 2017, p. 74).

Em um momento importante de suas discussões, Juliana Pereira alertou que embora todos esses “referências disciplinadores” pesassem sobre os ombros das mulheres pobres, as regras dialogavam substancialmente com suas vivências, já que “seus modelos de vida estavam muito aquém do modelo burguês de família que propunham os reformadores da Nação”. As frágeis condições de sobrevivência, assim como os múltiplos fatores que impossibilitavam os homens de cumprir com a sua função de mantenedores do lar, obrigavam as mulheres a trabalhar fora do ambiente doméstico para ajudar ou para assumir integralmente as despesas. Nessa perspectiva, “o trabalho remunerado feminino se constituía como um aspecto essencial da construção identitária social das mulheres pobres”. Além de garantir o sustento da “família”, ele “possibilitava as mulheres independência na relação que mantinham com o sexo masculino”. (PEREIRA, 2017, p.74-75).

Partindo de uma linha interpretativa semelhante para explicar como o “comportamento adequado” das mulheres se achava associado à manutenção da harmonia social nos primeiros decênios do século XX, Mônica Euzébio da Costa, abordando o modelo “ideal” de mulher segundo as premissas da Igreja Católica entre os anos de 1922 e 1931, ressaltou como a família, considerada como “a célula *mater*” da sociedade, sempre se apresentou como uma das maiores preocupações de seu discurso religioso. Sendo o núcleo familiar um “componente de sustentação de nosso corpo social”, sua desorganização implicaria em “graves consequências”. (COSTA, 2019, p. 106).

No que tange a “desorganização da família” na perspectiva do poder eclesiástico, Costa chamou a atenção para dois aspectos essenciais: a “indissolubilidade do casamento”, uma vez que a separação “representa a dissolução de um sacramento”, e o trabalho da mulher fora do ambiente doméstico, incompatível com a sua função de mãe, esposa dedicada e com seu papel de subordinação perante o marido. (COSTA, 2019, p. 106).

Dispondo-se das correspondências apreendidas no centro de Salathiel, Costa asseverou que uma das formas encontradas pelas mulheres - tanto pelas mais pobres quanto pelas

abastadas - de escapar das regras comportamentais ditadas pela Igreja Católica quando estas não correspondiam às suas necessidades e expectativas, foi aproximar-se de outras religiosidades. Alguns de seus anseios, criticados severamente pela Igreja por contribuírem para a destruição do núcleo familiar e conseqüentemente para a instauração do “caos social”, como fim de um matrimônio ou a busca por um relacionamento extraconjugal, eram bem recebidos e atendidos por outras expressões religiosas. (COSTA, 2019, p. 117).

As discussões empreendidas por Juliana Pereira e Mônica Costa lançam luz não apenas sobre a importância e os significados que as atividades de Salathiel possuíam para as mulheres interessadas em resolver seus problemas cotidianos. Através delas é possível perceber que da mesma forma com que Salathiel oferecia uma alternativa para as mulheres cujos desejos eram conflitantes com os discursos hegemônicos, ele ofertava uma possibilidade para aqueles que desejavam um “espiritismo” “diferente” daquele que figurava nos discursos dos kardecistas, da imprensa, das autoridades policiais e judiciais. A ideia apresentada por Juliana Pereira de que as “regras de comportamento” e os “referenciais disciplinadores” dialogavam intrinsecamente com as vivências das classes subalternas nos ajuda a compreender, por exemplo, porque muitos “modelos de vida” se achavam bem distante do “modelo burguês” de espiritismo – ou de religião como um todo – que propunham os “reformadores da Nação”.

Ao longo dos dois capítulos em que narramos a trajetória de Salathiel, tivemos a oportunidade de observar como o espiritismo kardecista, desde a sua chegada ao Brasil, se apresentou – e foi apresentado – como uma “ciência, religião e filosofia”, frequentada em sua quase totalidade por pessoas brancas, ricas e cultas. As reuniões nos centros socialmente estabelecidos, conforme nos disse João do Rio, o policial Arthur Miranda e o advogado Francisco Salles de Oliveira, aconteciam em ambientes organizados, silenciosos e confortáveis, geralmente contavam com a participação de pessoas e de espíritos “ilustres” e se apoiavam no estudo das obras dos grandes escritores da doutrina, sobretudo nas de Allan Kardec. Obras estas que condenavam práticas e símbolos populares, como os “exorcismos”, as “fórmulas”, as “palavras sacramentais”, os “amuletos, talismãs, práticas exteriores, ou quaisquer sinais materiais”. (KARDEC, 2013a, p. 370).

Levando-se em consideração esse “modelo” de espiritismo kardecista, as características das práticas e do local de atuação de Salathiel e a capacidade de uma parcela da população de identificar e de hierarquizar as religiões mediúnicas justamente a partir da absorção deste “modelo”, seria muita inocência presumir que todos os frequentadores dos “pretensos centros espíritas” estavam à procura de um espiritismo aos moldes daquele que era

ofertado pelos grupos hegemônicos. Caso estivessem, era muito mais conveniente que o buscasse em outros espaços, como no da Avenida Rio Branco ou na Rua Osório de Almeida, locais relativamente próximos ao Botânica em que Arthur Miranda e seus colegas da polícia passavam assumidamente sem “dar uma cana”.

Além do mais, as práticas de Salathiel, ao que tudo indica, eram bastante conhecidas por uma parcela da população de Juiz de Fora e também de outras cidades relativamente próximas, como Ubá e Barbacena. Tendo em vista essa popularidade, é razoável afirmar que grande parte de seus consulentes sabiam exatamente do que suas atividades se tratavam (ou tratavam!). Não por acaso, indivíduos como Antônio Lima Netto e José de Oliveira, que se achando “doente do sangue” foi informado sobre as “sessões espíritas” realizadas no Botânica, recorreram aos préstimos de Salathiel após receberem uma indicação. (CCSP, 22 de abril de 1924, p. 18).

A imprensa, de certo modo, também contribuía involuntariamente para divulgar e indicar a seus leitores as sessões que aconteciam em centros como o “Imaculada Conceição”. Poucos dias após a prisão de Salathiel em abril em 1923, o periódico “O Pharol” publicou a seguinte notícia:

Nos Domínios da Feitiçaria – A prisão de trez feiticeros. O dr. Ribeiro de Abreu prendeu, hontem, os indivíduos de nome Salathiel Damasio, Marcolina Maria da Conceição e Noeme de Andrade, acusados de praticarem em larga escala a feitiçaria. Em seguida mandou passar uma busca rigorosa na residência dos malandretes feiticeros, onde foram encontrados além de alguns livros sebosos e muitas cartas de pessoas da nossa melhor sociedade, onze sacos de raízes e ervas, medicamentos que elles continuamente receitavam.

Algumas dessas cartas continham pedidos absurdos e até immoraes. Assim, uma delas, pedia aos grandes mallandros que em nome de Deus e dos bons espíritos fizessem com que o marido vendesse a fazenda, ficasse incapaz de exercer suas funcções matrimoniais e que um tal Alvaro abandonasse a mulher com quem mantinha relações e fosse morar com ella e viver unicamente para ella.

Como se vê não pode haver nada de mais grosseiro e de mais ignorante. E depois ainda há quem não concorde com o velho rifão: a mulher quando é ruim, só chumbo grosso pode com ella.[sic] (O PHAROL, 28 de abril de 1923, p. 2)

Ainda que textos dessa natureza tivessem o objetivo de ridicularizar e de criminalizar as atividades desempenhadas por indivíduos como Salathiel - além de assegurar da pior forma possível as hierarquias de gênero -, quando recorremos às considerações de Mônica Costa é possível interpretá-los como uma espécie de propaganda involuntária endereçada não somente àquelas mulheres insatisfeitas como os “referenciais disciplinadores” da Igreja, mas a todos que acreditavam que as habilidades heterogêneas, mágicas e sobrenaturais atribuídas a

determinados agentes da cura, fossem estes “espíritas” ou não, eram compatíveis com suas crenças e suficientes para solucionar seus problemas “físicos” e/ou “espirituais”.

O contraste entre as publicações da imprensa que divulgavam as reuniões e as sessões de estudo que ocorriam nos centros espíritas socialmente estabelecidos e as matérias que difundiam de forma pejorativa as sessões praticadas nos “pretensos centros espíritas” indubitavelmente contribuía para que a população tivesse condições de identificar, hierarquizar e julgar as religiões de possessão. Essa capacidade de julgamento, no entanto, não se tratava apenas de uma questão de distanciamento, mas também de aproximação.

A partir dessas observações, parece-nos que o que realmente interessava a muitos dos consulentes de Salathiel – e também aos de Eugenio, Ricardo e de outros curadores - era justamente uma forma de “espiritismo” que os centros socialmente estabelecidos não estavam dispostos a oferecer. Um espiritismo praticado em casas/centros que correspondiam à realidade das classes menos favorecidas, sem mobílias de “canela *cirée* com frisos de ouro”, que além dos “passes”, das “preces”, da “água fluída” e dos “livros espíritas” ofertava “trabalhos” de “outras naturezas” e um espaço de sociabilidade para membros de uma mesma crença, de uma mesma cor e de uma mesma classe.

Partindo desse pressuposto, quando discorreremos sobre as mudanças estruturais que ocorreram no *habitus mágico-religioso* durante as primeiras décadas do século XX, enfatizamos através das assertivas de Moacir Carvalho que apesar das tentativas de associação das religiões de possessão com o espiritismo kardecista houve uma manutenção sistemática de determinadas práticas, símbolos e significados. As histórias de Salathiel, Eugenio e Ricardo, apesar de ressaltar essas associações, revelam que esse movimento pode ter sido mais de permanência e menos de ruptura. A ruptura com os elementos “mágicos”, aparentemente se acentuavam apenas em determinadas ocasiões, como nos momentos de legitimar suas formas de tratamento e de escapar das múltiplas perseguições.

A postura de nossos personagens diante das autoridades no correr dos processos talvez seja o exemplo mais sutil e emblemático de suas capacidades de realizar esse duplo movimento de aproximação e distanciamento de acordo com as circunstâncias. A ocultação das características afro-brasileiras de suas práticas de cura e a acentuação dos elementos e dos termos “burgueses” e “brancos” característicos do “espiritismo”, cujo objetivo, naquele contexto, era conquistar uma absolvição ou a aprovação de seus frequentadores, provavelmente é o que faz com que, ainda hoje, suas práticas se pareçam, mesmo para nós, muito mais kardecistas do que certamente elas eram.

O fato das terapêuticas “heterogêneas” de Salathiel, Eugenio e Ricardo serem requisitadas por uma parcela expressiva da população nos permite conjecturar que se por um lado a aproximação com o espiritismo kardecista foi essencial para a sobrevivência de determinadas manifestações religiosas, por outro seu distanciamento foi igualmente ou até mesmo mais importante para sua manutenção. Se partíssemos para uma linha interpretativa mais ambiciosa, poderíamos questionar até que ponto indivíduos como eles, ao se utilizarem direta ou indiretamente do espiritismo kardecista com o objetivo de legitimar suas práticas, foram fundamentais para a divulgação do kardecismo nos primeiros decênios do século XX ao “recodifica-lo”, isto é, ao fazê-lo circular bem próximo da compreensão, das “vivências” e dos “modelos de vida” das classes subalternas através de sua “ressignificação”.

No mais, a popularização e a consolidação da umbanda nos anos seguintes talvez nos sirvam de instrumentos para mensurar até que ponto esse distanciamento em relação ao espiritismo kardecista se apresentou como um fator fundamental de atração para aqueles cujos interesses e necessidades extrapolavam o estudo doutrinário, os “passes”, as “preces”, a “água fluidificada” ou a “presença” de espíritos de personalidades brancas e cultas. Afinal, uma das versões sobre a origem da Umbanda destaca justamente esse último elemento como sendo determinante para o surgimento da “nova religião”. Trate-se da interpretação que considera à manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes em uma sessão kardecista em Niterói em 1908 como sendo o marco fundador da umbanda.

José Henrique Motta de Oliveira, ao discorrer sobre as diversas interpretações do “mito fundador da umbanda” e de considerar o episódio envolvendo Zélio de Moraes e o Caboclo da Sete Encruzilhadas como um evento importante, uma vez que o que havia antes de 1908 eram cultos heterogêneos realizados por segmentos subalternos da sociedade e “o que passou a existir depois foi uma religião que se aprofundou da filosofia kardecista e de dogmas cristãos, sendo professada por elementos de uma classe média em ascensão”, nos conta que quando Zélio de Moraes tinha 17 anos de idade fora encaminhado a um hospital psiquiátrico após apresentar alguns distúrbios identificados pela família como sendo de “ordem mental”. Alguns dias depois, como os médicos não chegaram a um diagnóstico preciso, Zélio foi levado a uma igreja para um ritual de exorcismo, não tendo o padre conseguido um resultado satisfatório, a família do jovem o levou até uma famosa benzedeira da vizinhança que disse que Zélio possuía o dom da mediunidade, recomendando-lhe que “trabalhasse para a caridade”.

Passado algum tempo, após a sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi conduzido à Federação Espírita de Niterói no dia 15 de novembro de 1908. Por lá, o jovem foi convidado

pelo próprio dirigente a participar da sessão. Naquela ocasião, “contrariando as normas do culto”:

Zélio levantou-se dizendo que ali faltava uma flor. Foi ao jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa. A atitude do rapaz provocou uma estranha confusão no local; ele incorporou um espírito e, simultaneamente, em diversos médiuns manifestaram-se espíritos índios e pretos. Advertido pelo dirigente do trabalho, a entidade incorporada no rapaz perguntou por que era proibida a presença daqueles espíritos. Outro médium, que tinha o dom da vidência, quis saber da entidade o porquê dela falar daquele modo, pois via que era o espírito de um padre [...]. (OLIVEIRA, 2013, p. 93).

Imediatamente, Zélio teria respondido que:

Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (TRINDADE, 1991, p. 60 apud OLIVEIRA, 2013, p. 94-95).

Por volta das 20 horas do dia seguinte, quando amigos, vizinhos, parentes e um grupo de kardecistas da Federação Espírita se achavam na casa de Zélio no bairro de Neves, município de São Gonçalo, o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou novamente no corpo do jovem, enfatizando que ali se iniciava “um novo culto, no qual os espíritos de africanos e de índios poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados” e que a nova religião se chamaria umbanda”. Sete Encruzilhadas teria afirmado que a caridade seria a principal característica de um culto que teria o Evangelho Cristão como base e a figura de Jesus como mestre maior. O grupo criado pelo caboclo recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, considerada, de acordo com essa narrativa, como a primeira tenda de umbanda da história. (OLIVEIRA, 2013, p. 94).

Ainda que essa versão seja bem aceita por adeptos e também por alguns estudiosos, o fato é que não existe um consenso, pelo menos em relação aos pesquisadores, sobre a gênese da umbanda. A discordância em relação à versão que apresenta o episódio envolvendo Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas como sendo a “anunciação” da religião - e também a outras que buscaram delimitar de algum modo um “momento histórico fundador” - contribui para aquilo que Emerson Giumbelli classificou como o “problema do surgimento”. (GIUMBELLI, 2002, p. 196).

A ausência do termo “umbanda” nas principais fontes utilizadas pelas pesquisas que se debruçaram sobre as religiões e religiosidades afro-brasileiras é, muito provavelmente, uma das questões que dificultam a compreensão acerca da origem da “nova religião”. Ao abordar o assunto, Maria da Graça Floriano sintetizou com maestria esse “problema” e aquele destacado no parágrafo anterior:

O início da história da Umbanda ainda é confuso. O livro de João do Rio, *As religiões do Rio*, publicado em 1905, relata as religiões da capital nesse início de século, mas não se refere ao nome Umbanda. Segundo Bandeira (1970, p. 78), “embora conhecido e usado nesse período ao que parece, não tinha galgado a evidência e nem definia um culto de largas proporções”. Para esse autor, no conjunto dos cultos bantos, no Rio de Janeiro, o nome Umbanda só passou a ser “mais preponderante no decênio de 1920 a 1930” (p. 78). Já Ramos (1967) considera a Umbanda como uma das linhas de macumba carioca. E Brown (1977; 1985), como dito acima, fala em “fundação” de um determinado tipo de Umbanda por membros da classe média, destacando nessa narrativa a figura de Zélio de Moraes. Narrativa contestada por outros autores, como Ortiz (1978) e Giumbelli (2002) entre outros. (FLORIANO, 2018, p. 28).

Embora tenhamos nos deparado com práticas de indivíduos como Salathiel, Eugenio, Ricardo durante toda a vida com os processos criminais e os jornais em busca de informações a respeito das práticas alternativas de cura estabelecidas em Juiz de Fora entre os anos de 1891 e 1941, não foi possível encontrar, tanto na elaboração da dissertação de mestrado quanto na confecção da tese de doutorado, o termo “umbanda” em nenhuma ocasião. Não obtivemos um resultado nem mesmo quando realizamos, a título de curiosidade, uma busca por palavras no acervo do periódico juizforano “O Pharol” (1876-1933) que se encontra disponível no site da Hemeroteca da Biblioteca Nacional⁴⁸.

Essa dificuldade foi igualmente percebida por Dilaine Soares Sampaio em suas investigações acerca da Umbanda nos discursos católicos e kardecistas em Juiz de Fora durante os anos de 1940 e 1965. Para contornar essa adversidade, Soares optou por separar o discurso católico em três etapas distintas, sendo elas: de 1940 a 1951, de 1952 a 1960 e de 1961 a 1965. Comentando a adoção dessa metodologia, a pesquisadora destacou que:

O principal critério utilizado para essa divisão foi, em primeiro lugar, a utilização do termo “umbanda” e termos relacionados como, por exemplo, “umbandistas” pelas fontes católicas que se deu pela primeira vez em 1952. Em segundo lugar, a diminuição drástica de matérias envolvendo as religiões mediúnicas na passagem da década de 50 para a década de 60. Essa divisão não deve ser tomada de modo estanque, pois na verdade, tem o objetivo de organizar o material coletado a partir de algumas características comuns observadas em cada período. (SAMPAIO, 2007, p. 50).

⁴⁸ Disponível em <http://bndigital.bn.br/acervo-digital/pharol/258822>.

Mesmo que no primeiro momento (1940-1951) o termo “umbanda” não tenha aparecido em suas fontes, Dilaine Sampaio assegura que tal prática já se achava inserida em um “discurso generalizante acerca das religiões mediúnicas de modo que a acusação à umbanda ainda estava embutida” em outras denominações, tais como:

[...] “diversos tamanhos de espiritismo”, “toda sorte de espiritismo”, “espiritismo vestido com suas diversas roupas”, “macumba”, “macumbas”, “macumbismo”, “práticas de macumbas”, “hábitos fetichistas”, “fetichismo”, “fetichismo africano”, “candomblés”, “feitiçaria”, “feitiçarias”, “baixa feitiçaria”, “prática de baixa feitiçaria”, “bruxaria”, “magia negra”, “magia branca”, “benzeções”, “superstições” e “curandeirismo”. (SAMPAIO, 2007, p. 51).

As considerações de Dilaine Sampaio são de grande valia para iniciarmos uma proveitosa e derradeira discussão a partir do seguinte questionamento: Poderíamos assegurar que Salathiel, Eugenio e Ricardo praticavam a umbanda em Juiz de Fora nas décadas de 1920 e 1930? Muito embora suas atividades não tenham sido nomeadas - fosse pelas autoridades, pela imprensa, pelos consulentes ou por eles próprios – a partir do termo “umbanda”, devemos nos lembrar de que é notável a existência de similaridades entre suas práticas e aquelas que mais tarde alcançariam o status de “nova religião”. A lista é longa: o uso da pólvora, das velas, dos cantos, dos “sinais” no chão, dos santos, das bebidas, das ervas, dos cachimbos, das cruces, dos “passes”, das curas, dos rituais de adivinhação e de purificação, do receiptismo mediúnic e da “incorporação” de espíritos.

As trajetórias de nossas personagens, assim como as conclusões de Dilaine Soares, permitem-se trabalhar com, pelo menos, duas possibilidades. A primeira delas é a de que determinadas manifestações religiosas, passíveis de serem enquadradas nos diversos termos generalizantes, se tratavam da prática da Umbanda ainda que esse termo não fosse utilizado para classificá-las. Nessa perspectiva, antes mesmo do recorte temporal estabelecido por Dilaine Soares, ou seja, da década de 1940, a Umbanda já se apresentava em Juiz de Fora como uma forma de culto organizado.

Já uma segunda possibilidade, bastante evidente nas análises que empreendemos ao longo dos três capítulos e também possível de ser subentendida nas assertivas de Dilaine Soares, é a de que embora o culto da Umbanda não estivesse “organizado” em Juiz de Fora antes da década de 1950, pelo menos não da forma como o conhecemos hoje, o cenário para que isto ocorresse já se encontrava, há tempos, em processo de formação. Essa interpretação se mostra interessante na medida em que nos permite vislumbrar o surgimento da Umbanda de uma forma mais “processual” e menos “pontual” e “datada”, como ocorre, por exemplo,

nas versões em que Zélio de Moraes é apresentado como seu “anunciador”. (CONCONE; REZENDE, 2012, p. 209).

Em suas considerações a respeito da “tendência dominante na interpretação do universo umbandista”, Bruno Faria Rohde nos apresenta uma visão interessante acerca do surgimento da umbanda enquanto “uma religião que não nasceu”. Para Rohde, a leitura de que a umbanda teria nascido a partir de um movimento de base kardecista no início do século XX “deixa de levar em consideração o processo de constituição longo e complexo de um universo religioso que se insere no ainda mais amplo universo cultural afro-brasileiro”. Nas palavras do pesquisador:

Mesmo que a institucionalização e a nacionalização da umbanda tenham se dado, sobretudo na primeira metade do século XX pela ação dos tais grupos de classe média oriundos do kardecismo, as características rituais, os elementos matéris e simbólicos, as memórias e o imaginário do universo umbandista não podem ter sua constituição reduzida a esse período, mas antes o contrário: possivelmente a maioria destes elementos já vinha se moldando há muito tempo. (ROHDE, 2020, p. 87).

Ainda de acordo com Rohde, não é preciso muito esforço para perceber as diversas semelhanças entre as “variações de cultos da época e também de hoje” - entendidas atualmente como “pertencentes ao complexo umbandista” - e as formas de religiosidades sincréticas estabelecidas no Brasil desde o século XVII. Como exemplo dessas manifestações religiosas, o pesquisador destaca o Calundu, termo “utilizado para se referir de maneira genérica aos primeiros e diversos cultos em solo brasileiro envolvendo sincretismo de elementos religiosos negros, indígenas e europeus”. (ROHDE, 2020, p. 88).

Em texto intitulado *Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII*, Robert Daibert Junior, ao se debruçar sobre a trajetória de Luzia Pinta, uma africana natural de Luanda que foi trazida ao Brasil pelo tráfico transatlântico no início do século XVIII, nos fornece informações importantes a respeito dos rituais do Calundu.

Conforme Daibert Jr, Luzia, após viver cerca de trinta anos na região mineradora de Sabará (MG) e ter alcançado sua liberdade, foi presa, torturada e julgada pelo Tribunal do Santo Ofício por conta dos “serviços espirituais que ela prestava à população de Minas Gerais em rituais de matriz africana”, classificados pelas testemunhas inquiridas no Sumário de Culpas como calundu(s). Sobre os rituais presididos por Luzia, realizados durante a noite, acompanhados por “três auxiliares” e frequentados por diferentes segmentos da sociedade, o pesquisador, valendo-se das informações contidas no processo inquisitorial, enfatiza que:

Durante os rituais, celebrados em sua própria casa ou na residência de seus assistidos, ela vestia-se com roupas especiais, ora descritas como “à moda de anjo” ora como “à moda turquesa”. Muitas vezes, seus cabelos eram amarrados em formato de meia lua e sua cabeça era revestida por uma fita larga. No início da cerimonia, em uma espécie de altar cujo dossel era composto por tecidos, Luzia permanecia assentada em uma cadeira, segurando nas mãos um espadim, uma machadinha ou outro objeto de ferro. Ao agitar esses instrumentos, ela marcava com os pés e os braços o compasso da música ao som dos tambores e atabaques tocados por seus escravos. (DAIBERT JR, 2016, p. 5).

Ao som dos instrumentos e do canto de suas escravas, Luzia começava a pular, tremer e gritar palavras e frases desconhecidas, entrando em uma espécie de transe. A partir daí, suas auxiliares soltavam uma cinta antes amarrada em sua barriga e Luzia colocava alguns penachos coloridos na orelha dizendo receber “ventos de adivinhar”. Nesse momento, os participantes eram convidados a se ajoelhar e passavam a ser cheirados e assoprados, como forma de diagnóstico das doenças e queixas. Aqueles identificados como pessoas enfeitiçadas recebiam pós ou ervas ora sobre suas cabeças ora em suas bocas, sempre ao som dos gritos da oficiante que muitas vezes precisava ser acalmada pelos seus auxiliares. (DAIBERT JR, 2016, p. 5).

As assertivas de Robert Daibert Jr. e Bruno Rohde são pontuais para compreendermos a heterogeneidade e a complexidade dos rituais praticados no século XX por indivíduos como Salathiel Damásio, Eugenio Vicente e Ricardo Carlos. Ao comentar e ao descrever as características e a permanência de práticas como as de Luzia Pinta no século XVII, esses pesquisadores nos apresentam os possíveis filtros (ou “chaves de leitura”) ligados a uma cultura oral que se interpunha entre nossos personagens e as páginas dos livros kardecistas.

Apesar da distância temporal que separa Luzia de Salathiel, Eugenio e Ricardo, são consideráveis algumas das similitudes entre seus rituais. Ambos atendiam seus consulentes em suas próprias casas, contavam com o auxílio de assistentes, iniciavam seus diagnósticos após entrarem em transe, lidavam com feitiços, realizavam adivinhações esclarecedoras, prescreviam ervas e outros medicamentos como tratamento para diversas moléstias, possuíam uma espécie de “altar”, cultuavam os santos católicos e proferiam palavras que, para algumas pessoas, eram desconhecidas.

No século XX, o convívio do espiritismo com a permanência de determinados atributos verificados nos rituais semelhantes aos de Luzia Pinta no século XVIII – passíveis de serem preservados e transmitidos por meio da oralidade - indubitavelmente se apresentava como uma espécie de “fermentação” para as “misturas explosivas” que ocorriam nos “pretensos” centros espíritas. Essa “fermentação”, por sua vez, parece ter sido determinante para a aproximação de uma parte expressiva da população, há séculos habituada a determinadas características rituais e a determinados elementos matérias e simbólicos, das outras religiões e religiosidades mediúnicas que, ao mesmo tempo em que incorporava

elementos da doutrina espírita kardecista quando estes lhes convinham, não condenavam ou desprezavam tais permanências.

O contexto que tivemos a oportunidade de verificar através de uma perspectiva de microanálise, isto é, a partir da trajetória de indivíduos como Salathiel, Eugenio e Ricardo, parece ser justamente o fragmento de um período de incorporação “natural” e “circular” de recursos do espiritismo kardecista, fosse por suas semelhanças na forma de compreender o sobrenatural, para afugentar as perseguições, para garantir a legitimidade de suas atividades diante de seus consulentes ou por qualquer outro motivo, pelas práticas religiosas historicamente abertas às interpenetrações e secularmente pertencentes ao complexo universo religioso brasileiro.

Nesse sentido, parece-nos óbvio que alguns dos elementos do kardecismo que, somados às contribuições de outros cultos religiosos, constituiriam a base contemporânea da umbanda, não foram introduzidas por pessoas brancas da classe média, longe disse. Depois de visitarmos os centros de Salathiel, Eugenio e Ricardo e de conhecermos um pouco mais sobre suas vidas, seria injusto presumir que seus rituais se resumiam a “um agregado de elementos variados de diversas procedências, sem nenhuma sistematização mitológico-ritual”. Que ambos estavam apenas aguardando pelos “arautos da classe média kardecista” para que seus cultos fossem organizados e nomeados a partir do termo “Umbanda”. (ROHDE, 2020, p. 90).

Desprezar a capacidade de indivíduos pobres, negros e, em muitos casos, não escolarizados de incorporar o espiritismo kardecista em suas práticas cotidianas significa, além de ignorar a existência e a importância da circularidade cultural, reproduzir e reforçar os discursos das classes hegemônicas daquele período de que os subalternos não possuíam condições de absorver os conteúdos produzidos pelos kardecistas, fosse através da leitura de suas obras ou por qualquer outra via.

Se seguirmos na contra mão desse discurso hegemônico, talvez seja possível afirmar que Salathiel, Eugenio e Ricardo praticavam uma modalidade de umbanda – talvez não a “umbanda branca” ou a “umbanda de classe média” - em Juiz de Fora nas décadas de 1920 e 1930. Para tanto, precisamos compreender a história dessa religião, a exemplo do que fizeram Bruno Rohde, Maria Helena Vilas Boas e Eliane Garcia Rezende, como uma síntese – “natural” e “circular” e não “artificial” ou “planejada” - de “cultos religiosos de raízes africanas e de forte matiz Bantu”, “crenças de origem, culto de ancestrais, culto católico, ritos e práticas ameríndias” e outras contribuições religiosas, como o espiritismo de Allan Kardec. (CONCONE; REZENDE, 2012, p. 209).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em texto célebre confeccionado nos anos finais do século passado, Pierre Sanchis buscou traçar um perfil da religiosidade dos brasileiros. Naquela ocasião, o pesquisador se esforçou, entre outros aspectos, para compreender a heterogeneidade religiosa no país num momento em que se tornava evidente o fim do monopólio católico, a explosão de algumas religiosidades esotéricas e o início do “fenômeno” pentecostal.

Na empreitada de nos apresentar um panorama da diversidade religiosa no Brasil que, segundo ele, atravessava naquele momento um “clima espiritualista” compartilhado por várias “mentalidades”, onde os indivíduos basicamente estariam envolvidos por um universo povoado por orixás, santos, entidades, anjos, espíritos, demônios e outras forças cósmicas, Sanchis procurou desbravar o pluralismo da história religiosa do país a partir de suas bases mais tradicionais e “quase substantivas”. (SANCHIS, 1997, p. 33).

Além do Cristianismo, mais especificamente do catolicismo, e do “universo genericamente referido como ‘afro’”, cuja principal característica sempre foi a de recriar-se a partir da necessidade de “reivindicar a autenticidade dos fundamentos de sua tradição” ou de assimilar “outras influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso” brasileiro, Sanchis fez questão de sublinhar o papel e a importância do “universo simbólico” do espiritismo kardecista, que, na sua concepção, mesmo tendo sido incorporado tardiamente, veio “reativar latências antigas, articular-se a elas” e marcar profundamente a “cultura religiosa brasileira fundamental”. (SANCHIS, 1997, p. 31).

Para Pierre Sanchis, o advento nos anos finais do século XX de um “clima espiritualista” nas religiões populares e no interior de determinados universos religiosos, sobretudo naqueles ordenados pela “lógica do mito” ou pelas “forças da natureza”, além de ser o resultado de “contaminações mútuas” que ocorreram num encontro “estruturalmente desigual” das identidades de “três povos desenraizados”, se achava diretamente relacionado a uma espécie de protesto implícito contra uma “excessiva deriva racionalizante das grandes religiões do Ocidente”. Um movimento que, segundo o pesquisador, buscava por um reencantamento do mundo e que se opunha às:

Religiões do Livro, da metafísica sagrada, da ética reflexiva, finalmente “religiões nos limites da razão” como anunciava a modernidade kantiana, elas arriscam-se a um esquecimento da dimensão simbólica, um desvirtuamento do sagrado, que algumas delas até se propõe a expulsar. (SANCHIS, 1997, p. 37).

Não é preciso muito esforço para perceber como as histórias narradas nos três capítulos dessa pesquisa dialogam substancialmente com as conclusões obtidas por Pierre Sanchis em *As religiões dos Brasileiros*. Ainda que as observações do autor estivessem comprometidas a explicar o complexo quadro religioso experimentado pelos brasileiros nos anos derradeiros do século XX, elas indubitavelmente sintetizam com maestria nossos achados para esse mesmo quadro nos primeiros decênios daquele mesmo século.

Poderíamos começar essa discussão a respeito das similitudes entre os textos a partir da popularidade de Francisco e Manoelina, dois jovens negros considerados como santos por uma parcela expressiva da população, ou da visibilidade de Salathiel, Eugenio e Ricardo, três curadores negros e pobres cujas práticas de cura interpenetravam elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo e de religiões e religiosidades afro-brasileiras. Suas trajetórias, e também a de todos aqueles que buscavam por seus préstimos, são capazes de demonstrar, mesmo quando observados a partir de uma escala reduzida, como as identidades culturais e religiosas de determinados grupos eram – e ainda continuam sendo! - “plurais, porosas e relativamente fluidas”.

Essa pluralidade, fluidez e porosidade também foram capazes de evidenciar a longa permanência de um “clima espiritualista” bastante semelhante àquele observado por Sanchis. Conforme verificamos ao longo da tese, a “mentalidade” de que “santos”, “anjos”, “espíritos”, “entidades” e outras “forças cósmicas” interferiam diretamente na saúde e na sorte dos seres humanos era um fator determinante para a popularidade e a visibilidade de indivíduos cujas habilidades, aos olhos de seus consulentes, os auxiliavam na comunicação com o sobrenatural. Comunicação esta indispensável para a resolução dos mais variados problemas que afligiam o corpo e a alma, como a falta do leite materno para alimentar um filho, a cura de uma doença que uma prescrição médica não havia sido suficiente, a localização de uma arma ou de um emprego ou soluções que a justiça daquele período não estava apta a fornecer, como a possibilidade do divórcio ou a garantia de proteção contra as investidas de parceiros abusivos e violentos.

A explicação de Pierre Sanchis para o “clima espiritualista” vivenciado pelas religiões brasileiras nos últimos anos do século passado também se mostra interessante para compreendermos, guardadas, é claro, as devidas proporções, a aceitação da população em relação às práticas de nossos personagens, num momento em que elas eram incessantemente perseguidas, sobretudo pelos setores mais “ilustrados” da sociedade. Nessa perspectiva, poderíamos atribuir à popularidade das atividades de Francisco, Manoelina, Salathiel, Eugenio e Ricardo não somente a uma espécie de “protesto” contra a racionalização das

“grandes religiões do ocidente” – “religiões do livro, da metafísica sagrada, da ética reflexiva” -, mas também a uma discordância em relação à supervalorização do cientificismo médico e do consequente “desencantamento” das formas tradicionais de intervenção no corpo doente.

Como pudemos observar ao longo desse trabalho, amparados pelas análises de Moacir Carvalho (2015), Bernardo Lewgoy (2008) e Artur César Isaia (2012), houve nas décadas iniciais do século XX uma tentativa por parte de algumas religiões mediúnicas de suprimir os elementos mágicos de suas práticas. Essa tentativa, por outro lado, jamais foi capaz de eliminar definitivamente determinados símbolos e significados. A permanência dos elementos mágicos nessas religiões e/ou religiosidades pôde ser percebida quando observamos as entrelinhas das terapêuticas de Salathiel, Eugenio e Ricardo. Terapêuticas estas que, embora alinhadas ao espiritismo kardecista em múltiplos aspectos, preservavam diversos elementos tradicionalmente ligados ao catolicismo popular e às religiões africanas e afro-brasileiras, como a utilização e a importância das ervas, da pólvora, das bebidas, das cruzes, dos talismãs, dos santos, das velas e etc..

Em determinadas manifestações religiosas, como nas ofertadas por nossos personagens, a “mistura explosiva” ou “porosa” entre os elementos mágicos e o “racionalismo” do catolicismo ou do espiritismo kardecista (talvez o exemplo mais emblemático de “religião no limite da razão”) indubitavelmente era o que constituía um fator de atração para muitos de seus consulentes, mas principalmente para aqueles insatisfeitos com as imposições morais, éticas e dogmáticas das grandes religiões. Sobre esse aspecto, as observações de Monica Costa de que muitas mulheres se aproximavam das práticas ofertadas por indivíduos como Salathiel para escaparem das regras comportamentais impostas pela Igreja Católica quando estas se mostravam conflitantes com seus anseios são, no mínimo, magistrais.

Em discussão semelhante sobre a flexibilidade do Homem contemporâneo na composição de seu “universo de significação”, Pierre Sanchis procurou relativizar a metáfora do mercado religioso, comumente utilizada para descrever a situação da religião nas sociedades contemporâneas. Ao discorrer sobre como o campo religioso se mostrava “cada vez menos o campo das religiões” nas últimas décadas do século XX, já que o Homem religioso tendia a não se sujeitar às definições propostas pelas instituições sobre os “elementos de sua própria experiência”, Sanchis sublinhou que tal metáfora parecia ainda por demais “definitória”, uma vez que “num mercado, o consumidor compra, prontos e acabados, os produtos que as empresas lhe propõem”. Na sua concepção:

No mercado aberto dos produtos simbólicos, o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu universo de significação. Um universo, aliás, no mais das vezes indefinidamente articulado, em constante refazer-se. (SANCHIS, 1997, p. 35).

Tal como no contexto abordado por Pierre Sanchis, nos períodos em que nossos personagens atuavam em Juiz de Fora os frequentadores de suas práticas religiosas e de cura pareciam não se importar com as “definições propostas pelas instituições” (fosse a Igreja, os centros espíritas socialmente estabelecidos, a medicina ou a imprensa) sobre os “elementos de sua própria experiência”. Na construção de seus “universos de significação”, eles pareciam mais dispostos a confeccioná-los a partir de suas próprias experiências.

Os sucessos repentinos da Santa de Coqueiros e do Santo do Poço Rico na década de 1930 certamente também estão relacionados a esse descontentamento da população em relação ao “desencantamento” do mundo, provocado por uma racionalização progressiva das grandes religiões. Afinal, como magistralmente percebeu Pierre Sanchis, a teologia racional da Igreja Católica, “amoldada, depois de tantas resistências, aos séculos da Ilustração, cercearia por demais a polivalência simbólica dos seus próprios mitos, desencorajando precocemente os caçadores de sentido”. (SANCHIS, 1997, p. 35). A postura de alguns membros da Igreja de condenar tanto as ações da Santa de Coqueiros quanto à fé dos romeiros que partiam em busca de seus milagres – como foi o caso do padre Randolpho Penna - talvez seja o exemplo mais literal e significativo desse cerceamento do catolicismo em relação a seus próprios mitos e de como aquela religião se esforçava para desencorajar seus próprios fiéis “caçadores de sentido”.

Embora a insatisfação de uma parte da população, principalmente daquela que buscava pelos préstimos de nossos personagens, com os diagnósticos, as prescrições e os julgamentos dos médicos acadêmicos tenha ficado evidente em diversas passagens desse trabalho, o desencantamento – ou a racionalização - das múltiplas formas de lidar com a saúde e a doença pôde ser mensurado através da postura dos esculápios convocados por delegados, pela imprensa e por outras autoridades para se posicionarem a respeito da atuação de santos e curadores.

Convocação esta muito semelhante àquela em que o barbeiro Porfrio fez ao Dr. Simão Bacamarte um dia após o sucesso da “revolução dos Canjicas”. Embora o objetivo inicial da revolução ficcional narrada por Machado de Assis fosse dissolver a câmara “vilipendiada e corrupta”, prender Bacamarte e destruir a Casa Verde, instituição onde o alienista internava todos os “loucos” da cidade de Itaguaí para conduzir seus estudos clínicos, seu líder, o

barbeiro Porfirio, resolveu mudar de ideia em relação aos dois últimos objetivos: Afinal, como ele mesmo disse a Bacamarte: “mas pode entrar no animo do governo eliminar a loucura? Não. E se o governo não a pode eliminar, está ao menos apto para discriminá-la, reconhece-la? Também não; é matéria de ciência”. (ASSIS, 1994, p. 30).

Saindo do plano ficcional, nos discursos científicos dos médicos, aplaudidos pela imprensa e constantemente incorporados pelas autoridades públicas e judiciárias, eles eram os arautos das "luzes", da “razão” e da “civilização” que conduziriam Itaguaí (na realidade a sociedade) a um “novo tempo”. Em contrapartida, seus “concorrentes” – assim como a população pobre e negra em geral - não passavam de homens e mulheres despossuídos de caráter e de racionalidade. Representavam o atraso, o ilegítimo, a ignorância, a superstição, a paranoia, a mania religiosa e as doenças mentais. Em suas análises clínicas, não havia mais espaço para a magia dos curandeiros ou para os milagres dos santos. Talvez apenas para a razão das religiões.

Na prática social, porém, a história era bem diferente. Ela não era assim tão fria como um diagnóstico. Para muitos dos que viveram nos primeiros decênios do século XX, tal como para a personagem Rita de outro famoso conto de Machado de Assis ou para Hamlet, havia “mais coisas no céu e na terra do que sonha a nossa filosofia”. Nessa perspectiva, as cartomantes, os curandeiros, os feiticeiros, os raizeiros, os “falsos espíritas” e os santos (fossem estes os da Igreja ou os populares) se tratavam de um recurso indispensável, quiçá o único, na lida com o corpo (e a alma) doente. Eles estavam longe de serem sujeitos ignorantes, mal intencionados, criminosos ou passíveis de serem internados, com o aval de um alienista, em uma “Casa Verde” ou em qualquer outra “Bastilha da razão humana” na seção de “monomania religiosa”.

Sobre esse último aspecto é bastante relevante o protesto de uma parcela da população contra o “despotismo científico” empregado na ocasião em que a Santa de Coqueiros foi internada no Instituto Raul Soares e no episódio em que o Santo do Poço Rico esteve prestes a experimentar o mesmo destino. No caso de Francisco, onde até mesmo o periódico Diário Mercantil fez questão de discordar publicamente do parecer médico, não acreditando que “uma criança de 16 anos, com organismo ainda em formação, era um paranoico”, cerca de 290 juizforanos (curiosamente os Canjicas liderados pelo barbeiro Porfirio em Itaguaí contra o “despotismo científico do alienista” somavam aproximadamente 300) endereçaram ao Juiz da Primeira Vara um abaixo assinado solicitando que o santinho não fosse internado em um “asylo” e que continuasse “curando os pobres coitados que não dispõem de recursos para

recorrerem a sciencia medica, ou mesmo aqueles que já trataram pela sciencia e nada conseguiram”. (INQUÉRITO, 7 de outubro de 1932, p. 16).

Mesmo que o parecer final do Juiz da Primeira Vara de recusar a sugestão dos médicos em relação à reclusão de Francisco, desde que o garoto parasse de “especular-se com a credence popular” que pretendia “transformá-lo em milagreiro”, tenha minimizado os riscos de uma “revolução” em Juiz de Fora, a mensagem transmitida pelo juiz A. Martins ainda nos parece bastante semelhante àquela que o barbeiro Porfírio e seus trinta seguidores receberam da vereança de Itaguaí na ocisão em que, nos primórdios do movimento dos “Canjicas”, levaram uma representação à câmara contra as investidas cada vez mais constantes do Alienista que transformaram drasticamente o cotidiano daquela cidade: “a ciência não pode ser emendada por votação administrativa, menos ainda por movimentos de rua”. (ASSIS, 1994, p. 20).

FONTES

1. Fontes Manuscritas

1.1 Arquivo Histórico de Juiz de Fora

1. Fundo Fórum Benjamim Colucci. Processos Criminais (1890-1941).

2. Fontes Impressas

2.1. Arquivo Histórico de Juiz de Fora.

1. Jornal “Diário Mercantil”, 1912 a 1941.
2. Jornal “Diário da Tarde”, 1967.

2.2. Setor de Memória da Biblioteca Municipal Murilo Mendes

1. O “Lyince”, 1931 e 1958.
2. “Jornal do Comércio”, 1908.

3. Fontes Digitais

3.1. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

1. Jornal “**O Pharol**”, 1891 a 1933. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/pharol/258822>
2. Jornal “**A Manhã**”, 1931 a 1932. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=720984&pesq=>
3. Jornal “**A Noite**”, 1931 a 1939. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=348970_03&PagFis=4143&Pesq=
4. Jornal “**Correio da Manhã**”, 1960. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=348970_01&pesq=
5. Jornal “**O Jornal**”. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=110523_04&hf=memoria.bn.br&pagfis=4904
6. Jornal “**Tribuna Popular**”. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154547&pesq&pagfis=1>
7. Jornal “**A Esquerda**”. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=297984&pesq=&pagfis=1>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org). **História da Vida Privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARRIBAS, Célia da Graça. **Afinal, Espiritismo é Religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

ASSIS, Machado de. **O Alienista.** São Paulo: FTD, 1994.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda Negra, Medo Branco: o negro no imaginário das elites no século XX.** São Paulo: Annablume, 2004.

BARROS, José D'Assunção. O tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas. **Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia**. Ano 3, n.4, p. 9-37, julho de 2012. Disponível em: < http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/revista_gether/article/view/288>.

BARROS, Sullivan Charles. **As entidades “brasileiras” da umbanda e as faces inconfessas do Brasil**. In: XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH, Natal, julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessasdoBrasilSimposioANPUH.pdf.

BERTUCCI, Liane Maria. Práticas de Cura no Período da Gripe Espanhola em São Paulo. In: CHALHOUB, Sydney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2003.

_____. **Influenza, a Medicina Enferma**. São Paulo: UNICAMP, 2004.

BOTELHO, Pedro Freire. O segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira. In: **VI ENECULT**, Salvador, maio de 2010. Disponível em: < <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24807.pdf>>. Acesso em: 04 de março de 2020.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo/Porto Alegre: EDUSP e ZOUK, 2008.

BULHÕES, Marcelo. João do Rio e os gêneros jornalísticos no início do século XX. **Revista FAMECOS**, v. 14, n. 32, p. 78-84, 14 abr. 2008.

CAMURÇA, Marcelo. Entre o carma e a cura: Tensão constitutiva do Espiritismo no Brasil. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 7, n. 1, p. 230–251, junho de 2016. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1181>. Acesso em: 4 de janeiro 2021.

CARVALHO, Igor Guedes. **Lavras Enfeitiçada** – medo e necessidade da feitiçaria nas gerais setecentistas. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. ANPUH, São Paulo, julho de 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org>.

CARVALHO, Moacir. Jornalistas, médiuns e mandingueiros: os baixos e falsos espiritismos na confecção partilhada de uma religiosidade. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 476-502, 2015. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/20158/14552>>.

CERQUEIRA, Roberta Cardoso. **Lima Barreto e os Caminhos da Loucura**. Alienação, alcoolismo e raça na virada do século XX. Dissertação (Mestrado em História). PUC-RIO, Rio de Janeiro, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: Cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Trabalho, Lar e Botequim**. São Paulo: UNICAMP, 2001.

CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. **Europa dos Pobres: Juiz de Fora na Belle-Époque mineira**. Juiz de Fora: EDUFJF, 1994.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas; REZENDE, Eliane Garcia. Entre passes, plantas e garrafadas: a busca da Cura. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido (ORGS). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras**. São Paulo: UNESP, 2012.

COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. **Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador**. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

DA COSTA, Mônica Euzébio. O modelo “ideal” de mulher ditado pela Igreja Católica em nossa sociedade e sua complexidade: a busca por outro tipo de religiosidade, Juiz de Fora 1922-1931. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 104–118, jan-jun de 2019.. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/28629>.

DAIBERT JR, Robert. LUZIA PINTA: Experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, v. 9, n. 1, p. 3–16, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/15802>.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DEL PRIORE, Mary. **Do Outro Lado: a história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Planeta, 2014.

DIAS, Jaqueline. **Feitiços e feitiçeiros: repressão às tradições religiosas afro-brasileiras na Juiz de Fora do primeiro código penal republicano (1890-1942)**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – PPCIR/UFJF, Juiz de Fora, 2006.

DIAS, Marcelo Rodrigues. Curandeiros, Feitiçeiros e Práticas Alternativas de Cura na Comarca do Rio das Mortes na Segunda Metade do Oitocentos. **Revista Ágora**, Vitória, n.9, 2009. Disponível em: < <http://www.periodicos.ufes.br/agora/article/viewFile/1934/1446>>.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. As Artes de curar nos tempos do cólera: Recife, 1856. In: CHALHOUB, Sydney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2003.

ESTEVES, Albino. **Álbum do Município de Juiz de Fora**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1915.

FARIA, Nogueira. **O Trabalho dos Mortos (Livro de João)**. FEB, 1921.

FERREIRA, Antônio Carlos Lemos. **A Introdução da Devoção a Santo Antônio em Juiz de Fora: do Morro da Boiada a Vila do Paraibuna**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. **A Arte de Curar**: cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

FLORIANO, Maria da Graça. Percursos e Reveses de uma História Local: as religiões afro-brasileiras em Juiz de Fora. In: DAIBERT JR, Robert (ORG). **Religiões Afro-brasileiras em Juiz de Fora: histórias e experiências**. Juiz de Fora: UFJF, 2018.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global, 2004.

GAMMA (Código penal) 1929 = GAMMA, Affonso Dionysio. **Código Penal Brasileiro** (Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890). 2. ed. Ver. Ampl. São Paulo: Saraiva, 1929.

GINZBURG, Carlo. **A Micro História e Outros Ensaio**s. Lisboa: DIFEL, 1989.

_____. **O queijo e os Vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

GIUMBELI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos**: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002, p. 183-217.

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

GUIMARÃES, Elione Silva. **Violências entre Parceiros de Cativo**iro: Juiz de Fora, segunda metade do século XIX. São Paulo: Annablume, 2006.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v 5, n. 44, setembro de 2012, p. 71-81. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30237>.

_____. João do Rio: transe e patologia na capital federal da Belle Époque. In: SANTOS, Nádya Maria Weber; LIMA, Zilda Maria Menezes. (Org.). **Saúde e Doenças no Brasil**: perspectivas entre a História e a Literatura. PORTO ALEGRE: Fi, 2018, p. 83-98.

_____. Bezerra de Menezes e Gonçalves de Magalhães: muito além do cérebro. Tentativas de enfrentamento ao materialismo científico do século XIX. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 40, nº 84, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472020v40n84-12>.

JABERT, Alexander; FACHINETTI, Cristiana. **A Experiência da Loucura Segundo o Espiritismo**: uma análise dos prontuários médicos do Sanatório Espírita de Uberaba. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v14n3/08.pdf>>. Acesso em: 13 de dezembro de 2014.

LEWGOY, Bernardo. **A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro**: uma discussão inicial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.28, p. 84-104, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/47BDMf6WkxTch9XK898QRYv/?lang=pt>.

KARASCH, Mary C. **A Vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Brasília: FEB, 2013a.

_____. **O Livro dos Médiuns**. Brasília: FEB, 2013b.

LEVI, Giovanni. **A Herança Imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e Curandeiros**: conflito social e saúde. São Paulo: DIFEL, 1983.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações ente magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1994.

MARQUES, Adílio Jorge; MORAIS, Marcelo Alonso. O Sincretismo entre São Jorge e Ogum na Umbanda: ressignificações de tradições europeias e africanas. **Revista Brasileira de História das Religiões**. V III, 2011. p. 1-12.

MIRANDA, Sonia Regina. **Cidade, Capital e Poder**: políticas públicas e questão urbana na velha Manchester Mineira. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990.

MORAES, Caio Sergio de. **A Cidade do Feitiço**: feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

MUSSE, Christina Ferraz. **A trajetória do Diário Mercantil**: alter ego da cidade de Juiz de Fora. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 31, 2008, Natal, p. 1-15. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/r3-0491-1.pdf>.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, 5 (1-2), p. 133-122, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/84951/87679>.

_____. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

OLIVEIRA, Luiz Eduardo de. **Os Trabalhadores e a Cidade**: a formação do proletariado de Juiz de Fora e suas lutas por direitos (1877-1920). Juiz de Fora: FUNALFA, 2010.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Uma Discussão Teórica Sobre as Interpretações do Mito Fundador da Umbanda. **Revista Jesus Histórico**, v. 11, p.90-105, 2013.

OLIVEIRA, Simone G. de. O Espiritismo em Juiz de Fora: do surgimento à consolidação de uma "religião". In: TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres (Orgs). **Minas das Devoções; diversidade religiosa em Juiz de Fora**. Juiz de Fora: UFJF/ PPCIR, 2003.

_____. **Três Santas do Povo**. Um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

OLIVEIRA, Paulino de. **Pantaleone Arcuri e Juiz de Fora**. Juiz de Fora, 1959.

PAIVA, Alessandra Viana de. **Espiritismo e cultura letrada: valorização do estudo pela doutrina kardecista**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

PARÉS, Luis Nicolau. Xangô nas religiões afro-brasileiras: “Aristocracia” e Interações “Sincréticas”. **Revista África[s]**, Alagoinhas, v. 1, n. 1, p. 151-161, 2014. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/african/article/view/2399/1645>.

PEREIRA, Juliana da Conceição. **Clubes Dançantes e Moralidades no Rio de Janeiro da Primeira República**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. **Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afro-brasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2017.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas Populares e Instituições Médicas na Primeira Metade do Século XIX. . In: CHALHOUB, Sydney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2003.

PINTO, Jefferson de Almeida. **Controle Social e Pobreza (Juiz de Fora, c. 1876 – c. 1922)**. Juiz de Fora: Editar, 2008.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista**. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf>. Acesso em: 25 de junho de 2020.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **“De Fora do Terreiro”**: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – UFJF, Juiz de Fora, 2007.

_____. Nas Manchetes dos Jornais: o olhar jornalístico sobre os canjerês na primeira década do século XX. **Sacrilegens**, v.5, n.1, p. 23-52, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26456>.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas Trincheiras da Cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas: UNICAMP, 2001.

_____. Tenebrosos Mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, Sydney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2003.

SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.1, n.2, p. 28-43, 1997.

SANDES, Juipurema A. Sarraf. **O Museu Afro-brasileiro da Universidade Federal da Bahia e sua coleção de cultura material religiosa afro-brasileira**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégio de Saberes**: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. A Capital Irradiante: técnica, ritmos e ritos do Rio. In: Nicolau Sevcenko (Org). **História da Vida Privada no Brasil**. República: da belle époque à era do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz **Retrato em Branco e Negro**: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCOTON, Roberta Muller Scafuto. **Espíritos Enlouquecem ou Espíritas Curam?** uma análise das relações, conflitos, debates e diálogos entre médicos e kardecistas na primeira metade do século XX (Juiz de Fora - Minas Gerais. Dissertação (Ciências da Religião) - UFJF, Juiz de Fora, 2007.

SILVA, Daniel Augusto Pereira da. **Coelho Neto**. Disponível em: <<http://www.insolitoficcional.uerj.br/c/coelho-neto-ficcionista/>>. Acesso em: 28 de abril de 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Arte Religiosa Afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 1, n. 13, p. 97-113, jan-jun de 2008. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/5251>>.

SOARES, Marcio de Souza. Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, vol VIII (2): 407-438, jul.– ago de 2001.

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, 2009.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, v.6, n. 1, p. 171-188, julho de 2001. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1670/167018156012.pdf>.

____. Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21046>.

SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441-1770). Lisboa: edições 70, 2007.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As Artes de Curar**: medicina, religião, magia e positivismo na Republica Rio-Grandense. Santa Maria: EDUSC, 1999.

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

XAVIER, Regina. Dos Males e suas Curas: práticas médicas na Campinas oitocentista. In: CHALHOUB, Sydney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (Orgs). **Artes e Ofícios de Curar no Brasil**. Campinas: UNICAMP, 2003.