

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**GIOVANNA FRASCATI**

**A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DOS CONCEITOS DE MAGIA, FEITIÇARIA  
E CURANDEIRISMO**

Uma análise a partir da imprensa ultramontana publicada no Brasil durante a  
segunda metade do século XIX

**CAMPINAS**

**2023**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**GIOVANNA FRASCATI**

**A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DOS CONCEITOS DE MAGIA, FEITIÇARIA  
E CURANDEIRISMO**

Uma análise a partir da imprensa ultramontana publicada no Brasil durante a  
segunda metade do século XIX

Dissertação apresentada para a banca de defesa, no Programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Ciências da Religião e Teologia, sob orientação de Profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva, para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

**CAMPINAS  
2023**

Ficha catalográfica elaborada por Adriane Elane Borges de  
Carvalho CRB 8/9313 Sistema de Bibliotecas e  
Informação - SBI - PUC-Campinas

133.4 Frascati, Giovanna  
F841c

A construção discursiva dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo : uma análise a partir da imprensa ultramontana publicada no Brasil durante a segunda metade do século XIX / Giovanna Frascati. - Campinas: PUC-Campinas, 2023.

107 f.: il.

Orientador: Ana Rosa Clochet da Silva.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2023.

Inclui bibliografia.

1. Magia - Feitiçaria. 2. Curandeiros - Religião. 3. Secularização - Igreja - Estado.  
I. Silva, Ana Rosa Clochet da. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

23. ed. CDD 133.4

## GIOVANNA FRASCATI

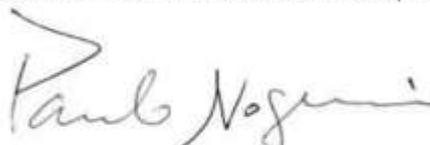
### **A construção discursiva dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo: Uma análise a partir da imprensa ultramontana publicada no Brasil durante a segunda metade do século XIX**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

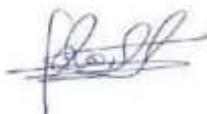
APROVADA: 28 de fevereiro de 2023.



PROFA. DRA. DILAINE SOARES SAMPAIO (UFPB)



PROF. DR. PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC-CAMPINAS)



PROFA. DRA. ANA ROSA CLOQUET DA SILVA – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

À minha mãe, Ana Lúcia Bosco  
Frascati, que sempre me incentivou  
e à minha gata, Juju Aparecida, que  
me consolou durante os momentos  
difíceis, melhor do que qualquer  
humano

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao universo por conspirar a meu favor na vida acadêmica.

Agradeço à minha mãe, Ana Lúcia Bosco Frascati, por me incentivar a seguir a carreira que eu sempre quis e acreditar em mim.

Agradeço a todos os professores que fizeram a diferença na minha vida escolar desde o Ensino Fundamental I. E, principalmente, meus agradecimentos ao corpo docente da Faculdade de História da PUC-Campinas, em especial Ana Rosa Clochet da Silva, Bruno Fabris Estefanes, Gustavo Junqueira de Oliveira e Arlindo Ferreira Gonçalves Jr. Também aos professores da pós-graduação: Breno Martins Campos, Paulo Nogueira e Douglas Ferreira Barros, os quais tornaram este trabalho possível.

Agradeço à PUC-Campinas pela infraestrutura, principalmente ao Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (CCHSA), e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Agradeço aos meus fisioterapeutas e amigos, Paulo Bertoni e Katia Skarpa, por me manterem em pé – no sentido literal da expressão – para eu continuar tentando viver com a melhor qualidade de vida possível.

Agradeço à minha psicóloga, Danielle Saviolli, por me manter com o mínimo de sanidade mental possível ao longo do processo de escrever a presente dissertação, ensinando-me a lidar com as dificuldades que as relações humanas impõem.

Por fim e mais importante de tudo, agradeço também a mim mesma, por conseguir percorrer a pós-graduação com uma doença genética e crônica rara muito dolorosa, também uma deficiência invisível, sendo esse o fato de a sociedade menosprezar minha condição. Aprendi nessa caminhada que sou forte e nunca desistirei, sempre continuarei me reerguendo, não importa quantas vezes eu caia.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

## RESUMO

No Brasil, a segunda metade do século XIX configura um momento crucial no processo de secularização. Dentre as transformações e mudanças que se revelam importantes para o tema abordado por esta dissertação, temos o fato de que, naquele momento, o país adentrava o processo de transição do governo imperial para o regime republicano, inaugurado em novembro de 1889. Houve, também, a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, com a abolição da escravatura um ano antes; a liberdade de cultos e a separação institucional entre Igreja e Estado – como fim do padroado – decretadas em 7 de janeiro de 1890; dentre outras transformações que reconfiguravam os laços entre o religioso e o secular. Tomando por referência este contexto, o objetivo da presente dissertação é compreender como, na confluência dos discursos religioso, político e científico, a imprensa ultramontana, editada no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, construiu e significou discursivamente os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo. Para tanto, cabe frisar que o objeto (o discurso sobre tais práticas religiosas) se define a partir do contexto, mas, ao mesmo tempo, estrutura-o. Ou seja, a relação entre objeto e contexto será aqui tomada como uma viade mão dupla, reveladora do modo como, no advento das novidades inauguradas no Brasil entre finais do século XIX e primeiras décadas do século XX, o religioso e o secular se modelaram reciprocamente. Através da imprensa periódica católica, foi assim criada uma rede semântica que evidenciava a relação entre o religioso e o secular na sociedade brasileira da época. Assim, surge um vocabulário sobre as práticas culturais e religiosas de matriz africana, que foi modelado na confluência destas três modalidades de discursos – o religioso, o político e o científico –, que são vetores de tensão, em cujas interfaces definiram-se os significados imputados aos conceitos selecionados pela pesquisa. Desse modo, é analisada a construção destes conceitos a partir da fonte primária, o jornal *O Apóstolo*, doravante o instrumental metodológico da História dos Conceitos, de Reinhart Koselleck.

Palavras-chave: magia; feitiçaria; curandeirismo; secularização; ultramontanismo

## ABSTRACT

In Brazil, the second half of the 19th century was a crucial moment in the secularization process. Among the transformations and changes that are important for the theme studied by this dissertation, we have the fact that, at that moment, Brazil entered the process of transition from the imperial government to the republican regime, inaugurated in November 1889. There was also the transition from slave labor to free labor, with the abolition of slavery a year earlier; the freedom of cults and the institutional separation between Church and State – with the end of the patronage regime – enacted on January 7, 1890, among other transformations that reconfigured the links between the religious and the secular. Taking this context into account, this dissertation aims to understand how, at the confluence of religious, political and scientific discourses, the ultramontane press edited in Rio de Janeiro in the second half of the 19th century constructed and meant discursively the concepts of magic, sorcery and faith healing. To this end, it should be noted that the object (the discourse on such religious practices) is defined from the context, but at the same time, structures it. That is, the relationship between object and context will be taken here as a two-way street, revealing how, in the advent of novelties inaugurated in Brazil between the end of the 19th century and the first decades of the 20th century, the religious and the secular were modeled reciprocally. Through the Catholic periodical press, a semantic network was thus created that highlighted the relationship between the religious and the secular in Brazilian society at the time. A vocabulary emerges on cultural and religious practices of African origin, which was modeled on the confluence of these three modality of discourses – the religious, the political and the scientific –, which are vectors of tension, in whose interfaces the meanings imputed to the concepts selected by the research were defined. In this way, the construction of these concepts is analyzed from the primary source the newspaper *The Apostle*, from the methodological instrumental of *History of Concepts*, by Reinhart Koselleck.

Keywords: magic; witchcraft; healing; secularization; ultramontaniam

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
CAPÍTULO I – Religiosidades de matriz africana: perspectivas de um debate .....	21
1.1 O tema nas Ciências da Religião .....	22
1.2 A carga simbólica acumulada pelos conceitos de magia e feitiçaria: uma trajetória de longa duração.....	29
1.3 As abordagens acadêmicas sobre o tema.....	42
CAPÍTULO II – Práticas culturais e religiosas no universo urbano brasileiro: um tema fronteiro .....	53
2.1 A década de 1870: escravidão e questão religiosa.....	56
2.2 A modelagem recíproca entre catolicismos e religiosidades afro-brasileiras .....	67
CAPÍTULO III – Os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo nas páginas do O Apóstolo .....	77
3.1 Curandeirismo e repressão .....	83
3.3 Os conceitos e seus usos nos embates discursivos veiculados pelo jornal O Apóstolo .....	92
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	102
REFERÊNCIAS.....	105

## INTRODUÇÃO

No Brasil, a segunda metade do século XIX configura um momento crucial no processo de secularização, aqui entendida como categoria analítica profícua para compreender o processo de diferenciação funcional entre as esferas política, social e religiosa. (CASANOVA, 2006). Dentre as transformações e mudanças que se revelam importantes para o tema, temos o fato de que, naquele momento, o país adentrava o processo de transição do governo imperial para o regime republicano, inaugurado em novembro de 1889. Houve, também, a transição do trabalho escravo para o trabalho livre, com a abolição da escravatura um ano antes (CHALHOUB, 1996); a liberdade de cultos e a separação institucional entre Igreja e Estado – com o fim do padroado – decretadas em 7 de janeiro de 1890, dentre outras transformações que reconfiguravam os laços entre o religioso e o secular.

É este, ainda, o contexto no qual se afirmava um discurso científico, que vinha ganhando legitimidade, a partir da avalanche das ideias positivistas, evolucionistas, darwinistas, etc. (ALONSO, 2005), que foram mobilizadas na interpretação da realidade social e cultural do país. Especificamente, afirma-se um discurso sanitarista e eugênico<sup>1</sup> que, alinhado à preocupação das autoridades públicas com a manutenção da ordem social nos espaços urbanos em franca expansão, iria colaborar para identificar os recém-libertos e livres de cor como as “classes perigosas”. Termo que associava pobreza e “degradação moral”, mediante o qual redefiniam-se a condição daqueles que, embora pobres, estavam inseridos no mundo do trabalho, mantinham laços estáveis de família e observavam os costumes religiosos<sup>2</sup>. Segundo Chalhoub, sobre estes “pobres” – boa parte dos quais fazia dos cortiços esconderijos dentro da cidade – pesavam dispositivos disciplinadores e moralizantes de diferentes tipos, que

---

<sup>1</sup> Eugenia no sentido do Darwinismo social de que existiria uma seleção natural na qual os brancos seriam superiores, lembrando que o Brasil adotara na época a política de branqueamento. (SCHWARCZ, 1993)

<sup>2</sup> Os “pobres dignos”, e os pobres considerados “viciosos” que por viverem na “vadiagem” e não cultivarem os laços de estabilidade e parentesco, representariam suposta ameaça a toda sociedade

muitas vezes não diferenciavam a condição de livres e cativos. (CHALOUB, 1996, p.7)<sup>3</sup>.

Tal contexto, marcado pela laicização do Estado e pela liberdade religiosa, foi apreendido, simultaneamente, pelos discursos emitidos por representantes do poder público e da Igreja católica, representados, quer como risco de desordem e degenerescência moral da sociedade em construção, quer como ameaças à condição hegemônica do catolicismo, que se afirmava como única e verdadeira religião, *vis à vis*, as práticas culturais e religiosas de matriz africana, cultivadas pelos livres pobres e cativos, na sociedade da época. A mobilização em relação a estas transformações se dá por diferentes vias (inclusive, pela mobilização dos bispos nas pastorais coletivas de 1890 e 1900<sup>4</sup>) mas, também, através da imprensa católica, em franca expansão desde a segunda metade do XIX, principalmente de tendência ultramontana. Nos jornais católicos do período, o tema acerca das religiosidades afro-brasileiras se fez presente, emprestando significados polissêmicos aos conceitos de magia, curandeirismo e feitiçaria, ao mesmo tempo esculpidos na contingência dos embates de natureza política, religiosa e científica em curso, e reveladores de camadas de significados que os reportavam a usos mais tradicionais.

Esta estratégia de atuação seria amparada pela reorientação da postura oficial da Santa Sé Romana, sobretudo no contexto do papado de Pio IX, quando se abre uma verdadeira cruzada contra os supostos “erros da modernidade”, associados ao liberalismo, ao protestantismo, à maçonaria, à liberdade de pensamento e religiosa, conforme registrado na Encíclica *Quanta Cura* e listados no seu anexo, o *Syllabus* dos erros, emitidos pelo Papa em dezembro de 1864. Estas orientações seriam veiculadas pelo mundo católico da época, configurando o chamado contexto da romanização (SANTIROCCHI, 2010).

Tendo em vista o contexto assinalado, o objetivo da presente dissertação é compreender como, na confluência dos discursos religioso, político e científico, a imprensa ultramontana, editada no Rio de Janeiro na

---

<sup>3</sup> Chaloub, *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Cia das Letras, 1996, p.7.

<sup>4</sup> A publicação completa destes documentos estão no livro organizado por Ana Maria Moog Rodrigues (RODRIGUES, 1981)

segunda metade do século XIX, construiu e significou discursivamente os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo. Para tanto, cabe frisar que o objeto (o discurso sobre tais práticas religiosas) se define a partir do contexto, mas, ao mesmo tempo, estrutura-o. Ou seja, a relação entre objeto e contexto será aqui tomada como uma via de mão dupla, reveladora do modo como, no advento das novidades inauguradas no Brasil entre finais do século XIX e primeiras décadas do século XX, o religioso e o secular se modelaram reciprocamente. (ASAD, 2003).

O tema aqui proposto possui três principais contribuições originais. A primeira, do ponto de vista temático, uma vez que se trata de abordar as religiosidades de matriz africana no âmbito de uma área onde seu tratamento ainda é periférico, se comparado aos interesses pelo estudo das religiões cristãs. A segunda, do ponto de vista teórico-metodológico, por incorporar o instrumental da História dos conceitos, tradicionalmente orientado para os estudos de História política, e ainda incipiente nos estudos de religião. Finalmente, a ênfase num recorte cronológico, pois marca um momento crucial do processo de secularização, que tem como uma de suas dimensões o pluralismo religioso.

Nesse sentido, a liberdade religiosa, franqueada pelo Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, convivendo com a afirmação de um discurso de base cientificista e de um modelo de Estado laico, desde 1889, sob o regime republicano, passa a modelar a normatização da sociedade brasileira e, no seu âmbito, as condições de possibilidade da presença pública das religiões.

Através da imprensa periódica católica, foi assim criada uma rede semântica que evidenciava a relação entre o religioso e o secular na sociedade brasileira da época. Surge um vocabulário sobre as práticas culturais e religiosas de matriz africana, que foi modelado na confluência destes três discursos – o religioso, o político e o científico –, que são vetores de tensão, em cujas interfaces se pretende decifrar os significados imputados aos conceitos selecionados pela pesquisa.

Articuladamente ao que ia sendo estabelecido pelo Estado e pelas autoridades administrativas da cidade do Rio de Janeiro, acerca do controle, disciplinarização e repressão destas práticas (ABREU, 1994), sustenta-se que a imprensa representou, também, uma via de normatização sobre elas, na

medida em que o discurso veiculado visava criar uma opinião pública sobre tais manifestações culturais e religiosas de matriz africana. No caso estudado, a imprensa pôde ser tomada como instrumento de normatização, ao veicular as diretrizes da Santa Sé para o mundo católico da época, sem deixar de proceder à adaptação destas às circunstâncias nacionais (FANRAPPIÈ, 2020). Esta opinião pública visava, ainda, a moldar hábitos e comportamentos pautados nos preceitos do que era tido por religião (SILVA, 2021). Nesse caso, os estudos de Paula Montero (2006) e Emerson Giumbelli (2008) permitem situar o que ia sendo legislado a este respeito e como esta normatização ia ao encontro da preservação do catolicismo como modelo e referência do que se tinha por religião.

A historiadora Maria Helena Machado, em seu livro *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*, de 1994, explica que com a proibição do tráfico transatlântico em 1850, a partir da Lei Eusébio de Queiroz<sup>5</sup>, o tráfico interprovincial de escravos aumentou consideravelmente entre as regiões brasileiras, do Norte e Nordeste decadente para o Sudeste em franca expansão. Desse modo, o trânsito dos escravos pelo país fez com que o universo cultural e religioso de matriz afro-brasileira se expandisse, contribuindo para novos encontros e combinações interculturais, que envolviam um leque de práticas religiosas consideradas mágicas (MACHADO, 1994). Com base no estabelecido pelo Código Criminal de 1830, tais práticas não eram consideradas crime. Porém, à medida em que começam a chamar a atenção das autoridades públicas, implicaram uma nova normatização, conforme o novo Código Criminal republicano, de 1890, em cujo Art. 157 criminalizava:

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. (Código Criminal de 1890)

---

<sup>5</sup> Em 4 de setembro de 1850, a partir da Lei Eusébio de Queiroz, ou lei n.581, foi decretado a proibição do tráfico transatlântico de escravos, após pressões por parte do governo inglês, principalmente por conta do documento Bill Aberdeen, de 8 de agosto de 1845, que dava poder para a Inglaterra prender qualquer navio que estivesse transportando escravos. O tráfico não acabou de vez, ainda havia contrabando, porém por conta da proibição do tráfico que muitos imigrantes de origem protestante tanto da Europa como dos Estados Unidos vieram para o Brasil trabalhar como mão de obra assalariada

De acordo com alguns historiadores que estudaremos no decorrer dos capítulos deste trabalho, o trauma da Revolta dos Malês fez efeito nas autoridades e devido a mais uma série de motivos que aqui serão averiguados, o que era considerado feitiçaria tornou-se crime.

A historiografia sobre o tema tem sido relativamente consensual ao apontar que esta preocupação das autoridades não nasce no período republicano, remontando às lutas e movimentos capitaneados pelos próprios escravizados, as quais, durante o período imperial, instabilizaram a ordem social e política arquitetada por representantes das elites proprietárias que assumiram a direção do Estado nacional. Estas revoltas – como é o caso da Revolta dos Malês<sup>6</sup> – acenavam com outros sentidos de liberdade e outras clivagens de natureza racial, mas também cultural e religiosa, que colaboraram para sua criminalização. Uma visão endossada pelo Regresso Conservador de 1837 e que vai contribuir para o arranjo centralista do Estado brasileiro desde então. (MATTOS, 2017)

Nesse contexto, é perceptível que a maioria dos autores privilegie a perspectiva do poder público e, especificamente, as tentativas do Estado de manter a sociedade ordeira, sobretudo a partir do fim da escravidão (e mesmo durante sua vigência), bem como suas justificativas para tais repressões.

Paula Montero, por exemplo, antropóloga que estuda a dimensão pública das religiões e as consequências da secularização, afirma que “uma das dimensões históricas fundamentais de conformação das práticas religiosas no Brasil diz respeito ao processo de constituição do Estado republicano e às leis penais e sanitárias que visavam disciplinar o espaço público” (MONTERO, 2006, p.51). Logo, entra aqui o discurso científico, preponderante, sobretudo, no início da República.

Nesta dupla tentativa – de disciplinar o espaço público e “sanear” a cidade – a repressão aumentou. Sobre este aspecto, a historiografia tem contribuído significativamente nas últimas décadas. Destaca-se, neste sentido, as contribuições de Sidney Chalhoub (1996), de extrema

---

<sup>6</sup> Lembrando que a Revolta dos Malês (1835) também era de cunho religioso, pois envolvia escravos muçumanos

importância para a compreensão do discurso médico científico da época, em torno das questões sobre a salubridade das cidades.

O discurso científico, ou seja, da ciência médica considerada oficial, tentava legitimar-se e condenar o que era considerado “não-científico”, o que incluía as práticas de curandeirismo. É interessante que o discurso religioso, como veremos, muitas vezes se apoiava no discurso científico para discutir suas convicções e julgamentos em relação às práticas realizadas por essa parte da população negra, escravizada e liberta. Mas não só o religioso: o discurso político das autoridades municipais e o debate em nível das esferas de representação do poder central também se apoiaram na ciência médica, em destaque na segunda metade do século XIX, para criar leis que visavam proibir tais práticas de matriz africana, vistas ora como magia, ora como feitiçaria, ora ainda como curandeirismo. Desse modo, as fontes primárias que nos ajudarão a percorrer esse complexo tema, compreendendo os significados contingenciais emprestados a estes conceitos esculpidos na confluência do discurso religioso, científico e político, serão: o jornal católico ultramontano *O Apóstolo*<sup>7</sup>, editado e veiculado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901, sendo o mais longo e fiel representante do catolicismo ultramontano na imprensa católica da época<sup>8</sup> e os Códigos Criminais de 1830 e de 1890. Como abordado acima, os códigos criminais são de extrema importância para a compreensão do que mudou nesse meio tempo – entre Império e República – e como tais práticas passam a ser consideradas crime, a partir de 1890.

Em relação ao recorte espacial eleito, a justificativa se apoia na constatação de Martha Abreu, segundo a qual, no caso do Rio de Janeiro, a questão da religiosidade de escravizados e da população de cor liberta assumiu uma “dimensão especial, pois era a maior cidade do país e a

---

<sup>7</sup> O Apóstolo foi editado entre os anos de 1866 e 1901. Este periódico se encontra disponível na Hemeroteca Digital Brasileira, portal de periódicos nacionais organizado e disponibilizado gratuitamente pela Fundação Biblioteca Nacional, que proporciona ampla consulta pela internet ao ser acervo de periódicos – jornais, revistas, anuários boletins, etc. – e de publicações seriadas.

<sup>8</sup> Cabe ressaltar que foi no Rio de Janeiro onde a imprensa periódica católica foi mais ativa, sendo o local de edição do maior número de jornais ultramontanos, incluindo o principal e mais longo deles que utilizamos: O Apóstolo

capital do Império, além de ter recebido um grande contingente de africanos até 1850” (ABREU, 1994, p. 185).

Tudo isso, então, configura uma complexa rede que estudaremos, a fim de compreender os significados que a imprensa ultramontana atribuiu a essas práticas religiosas. O Estado decidiu estabelecer que magia e curandeirismo configuram crimes, alicerçado no discurso científico para sanear as cidades; mas, esta normatização também estava alicerçada nas clivagens de cor que atravessavam a sociedade carioca da época, devido ao fato de que a intenção aqui era disciplinar a população negra liberta, que aumentava significativamente ao final do século XIX. Além disso, há que se considerar a perspectiva religiosa – que também se apoiou no discurso científico, embora com ele conflitasse em vários outros aspectos – que dizia respeito ao lugar do catolicismo na sociedade, em face das outras “religiões”<sup>9</sup>.

Em nossa análise, estaremos atentos, ainda, às clivagens de gênero, uma vez que o tratamento dado às mulheres que realizavam estas práticas era, em determinadas circunstâncias, distinto do tratamento dispensado aos homens. Um exemplo disso, segundo Maria Alejandra Rosales Vera Barbosa, é que na maioria das vezes que uma mulher era designada feiticeira, o discurso científico e religioso normalmente as tinha como prostitutas (BARBOSA, 2011). Ou seja: o gênero qualificava os significados emprestados aos conceitos em disputa aqui analisados, pois, conforme pretendemos demonstrar, quando a mulher praticava algo tido como mágico, esta era feiticeira; já o homem era designado como curandeiro, na maiorias das vezes.

Esta mesma associação aparece no discurso científico da época, o que acabava reforçando a ideia da necessidade de remover essas pessoas das cidades e de manter a sociedade ordeira. Cabe, assim, compreender em que medida estas visões eram respaldadas pelo Estado e pelas autoridades administrativas que, baseadas na normatização prescrita pelo Código Penal e Civil e em outras determinações de abrangência municipal, buscavam manter o controle sobre esta população negra e de cor,

---

<sup>9</sup> Cabe comentar que o jornal *O Apóstolo* continha uma coluna intitulada Academia Nacional de Medicina, na qual vários temas eram abordados a partir da visão médica oficial da época.

delimitando seu lugar social no espaço urbano.

Outro ponto muito importante se relaciona ao tema das chamadas “casas de fortuna”, presentes no Rio de Janeiro. Com poucas alternativas de trabalho no pós-emancipação e, em muitos casos, recusando-se a se inserir no mundo do trabalho onde determinadas condições pouco diferiam do universo do cativo, muitas pessoas libertas começaram a viver do curandeirismo e das práticas de adivinhação, por exemplo, que se tornavam uma fonte de renda, capaz de garantir sustento e, até mesmo, ajuda a outros indivíduos em piores condições<sup>10</sup>. Para as autoridades civis, as casas de fortuna configuravam “ambientes subversivos e perigosos para a moralidade pública” (COSTA; GOMES, 2016, p.187). De que maneira e a partir de quais associações simbólicas e discursivas, dava-se este rechaço por parte das autoridades públicas e religiosas?

De acordo com Valéria Costa e Flávio Gomes:

No mundo da escravidão, as cidades – especialmente as cidades negras – constituíram espaços dialógicos de normatizações e criações culturais. Seriam também ambientes das intolerâncias com a população pobre, com destaque para os africanos, crioulos, escravos, livres e libertos. A composição (constante reconfiguração) desses espaços dava o tom da imprensa periódica oitocentista. (COSTA; GOMES, 2016, p.186)

Os autores afirmam que a repressão era bem maior nessas cidades onde tais práticas religiosas aconteciam. A coletânea organizada por Valéria Costa e Flávio Gomes (2016) constitui uma importante contribuição à historiografia, acerca das modificações e reinvenções da cultura negra no Brasil, com ênfase nas religiosidades, entre os séculos XVII e XIX. Isso, a partir de uma perspectiva teórico-metodológica – a “história vista de baixo” – inspiradora dos objetivos da presente pesquisa, a qual pretende constituir uma contribuição da História das Religiões sobre o tema aqui abordado.

Os estudos sobre as práticas religiosas e culturais de matriz africana têm trazido aspectos relevantes para a compreensão do tema, sobretudo

---

<sup>10</sup> Lembrando que muitos ex-escravos se recusavam ao mundo do trabalho em virtude desta associação, como aponta Eric Foner em *Nada além da liberdade. A utopia da malandragem* é outra expressão disso, de acordo com Chalhoub.

pela perspectiva do poder público e suas tentativas de normatização e enquadramento destas práticas, assim como das suas relações com o discurso médico da época. Porém, ainda são incipientes os esforços por se compreender como o discurso religioso, especificamente católico, se posicionou sobre tais práticas.

A maioria dos avanços apontados vem da antropologia, que tem agregado embasamento empírico à compreensão da especificidade do processo de secularização no Brasil, bem como sobre a singular laicidade do Estado. Mas ainda há uma lacuna de trabalhos historiográficos sobre o tema, sobretudo na área das Ciências da Religião, que vem se constituindo de forma multidisciplinar no Brasil. Assim, a perspectiva desta dissertação almeja constituir uma possibilidade de contribuição do historiador para a área na qual se insere, ou seja:

[...] identificar as diferenças e originalidades que somente as particularidades históricas conseguem justificar, compreendendo como em cada época e lugar estabelecem-se articulações específicas entre as várias esferas da existência: o social, o econômico, o político, o cultural, o religioso. (SILVA, 2018, p.77)

De modo que este trabalho visa abordar a relação entre tais dimensões e níveis da realidade, ou seja, o diálogo entre as esferas da existência com a totalidade. O que implica considerar as singularidades em termos, também, das temporalidades inscritas nestas articulações. A intenção é analisar associações contingenciais entre estes termos, bem como entre eles e outros que faziam parte de uma rede semântica veiculada na sociedade da época, identificando a partir de quais sentidos foram assimiladas pelo discurso católico ultramontano, pelas autoridades administrativas, pelos enquadramentos normativos dirigidos pelo Estado, assim como pelo discurso médico-científico da época, tendo por palco a cidade do Rio de Janeiro.

Por fim, dado que estes conceitos se revelam construções históricas que se desdobram na temporalidade, a análise semântica deve focar não apenas seus usos sincrônicos – situado as disputas contingenciais em que

foram acionados - mas, também, suas mutações na diacronia, o que implica investigar as camadas designificados por eles acumuladas. Desse modo, a partir desta análise qualitativa do campo semântico em questão, visa-se identificar sua relação com o processo de secularização em curso na sociedade brasileira da época, de modo a mostrar como tais conceitos expressaram as transformações em cursos, ora acompanhando-as, ora antecipando-as, ora a elas resistindo.

Portanto, os objetivos gerais podem ser resumidos em contribuir para a área com um debate ainda marginal com relação ao tratamento dispensado aos cristianismos e compreender a construção discursiva dos conceitos de magia e feitiçaria no contexto da secularização do Brasil. Já os específicos se resumem em compreender as relações do discurso aqui analisado com o contexto no qual ele se insere, compreender a construção discursiva na perspectiva da longa duração e contribuir para o debate atual com o tratamento que as religiões afro brasileiras recebem, mostrando que o preconceito (estigma) foi uma construção histórica.

Para tanto, o estudo proposto apoia-se no aporte teórico-metodológico da História dos Conceitos, de matriz alemã, invocando um de seus aspectos mais fecundos: aquele que visa explorar a complexa relação entre linguagem e história. Segundo seu principal representante, Reinhart Koselleck, em seu livro *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos* (2006), os conceitos estão sempre ancorados na experiência, revelando uma materialidade. Neste sentido, o desafio para o historiador é compreender quais as relações que os conceitos estabelecem com os conflitos políticos e sociais – seja no sentido de tentar expressar tais experiências, seja ao serem apropriados por diferentes atores em seus embates – e entre si, constituindo verdadeiras redes semânticas.

Com isso, espera-se contribuir com a compreensão das múltiplas facetas da experiência brasileira da secularização na transição do século XIX para o XX, bem como com uma perspectiva histórica para a área das Ciências da Religião, reforçando seu caráter multidisciplinar. Busca-se, assim, através da análise dos discursos veiculados pelo jornal *O Apóstolo*, compreender os sentidos produzidos pelos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo.

Pautado nestes objetivos e fundamentos metodológicos, o primeiro capítulo desta dissertação visa situar a trajetória dos conceitos de magia e feitiçaria de forma contextualizada, passando pela discussão da representação simbólica destes conceitos, alguns dos quais reportam à época da colonização e remontam ao imaginário europeu. (SOUZA, 1986; VAINFAS, 2002; HOLANDA, 2000). Assim, pretende-se realizar um breve balanço dos estudos historiográficos que contribuem para a compreensão do modo como as práticas culturais e religiosas de matriz africana – mas, também, até um certo momento da história, de matriz ameríndia – foram associadas à magia, feitiçaria e curandeirismo.

Com isso, espera-se identificar algumas das camadas de significados acumuladas por tais conceitos, no momento de suas mobilizações, na conjuntura recortada pela pesquisa. Ou seja, averiguar a carga simbólica acumulada pelos conceitos em uma trajetória de longa duração. Da mesma forma, este capítulo apresenta com mais ênfase e profundidade a perspectiva teórico-metodológica eleita: a História dos Conceitos, cujo ferramental – ainda pouco usado nas Ciências da Religião – deverá guiar nossa análise dos conceitos em foco.

No segundo capítulo, apresentaremos o contexto do Rio de Janeiro como uma cidade em ebulição, a partir do conceito de “classes perigosas”, que dizia respeito aos pobres (CHALHOUB, 1996). Cabe compreender a pertinência do Manifesto Republicano, publicado em 1870, e da questão da escravidão para o tema abordado, já que uma das dúvidas do Estado era como tratar os libertos e pobres do Rio de Janeiro. Além disso, abordará os vínculos entre religião e política e a modelagem recíproca entre catolicismos e religiosidades afro-brasileiras.

No terceiro e último capítulo, serão abordados os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo (com mais profundidade o de feitiçaria) nas páginas do jornal *O Apóstolo* e, assim, a atuação da imprensa católica na disputa pelo controle das consciências, no contexto da legitimação do ultramontanismo, por referência às orientações da Santa Sé e ao contexto interno, atestador da fragilização das relações entre Estado e Igreja no Brasil. Situaremos, então, os embates discursivos nas páginas do jornal eleito e a quais usos e significados se prestam os conceitos de magia,

feitiçaria e curandeirismo, analisados por esta pesquisa.

## **CAPÍTULO I – Religiosidades de matriz africana: perspectivas de um debate**

Cabe, neste primeiro capítulo, entender mais a fundo como, no caso do Brasil, o conceito de magia foi historicamente significado, assim como o de feitiçaria e curandeirismo. As significações destes conceitos nos reportam, necessariamente, às suas materialidades, ou seja: às disputas sociais e políticas no âmbito das quais foram construídos e apropriados por diferentes atores, revelando a profunda relação entre história e linguagem, conforme metodologia proposta pela História dos Conceitos. Desse modo, é possível concordar que a “apropriação e a resignificação da palavra religiosa em terras brasileiras revelam a capacidade criativa desses homens e mulheres que contribuíram decisivamente para a construção do Brasil”. (BRITO; MALANDRINO, 2007, p. 112).

Apesar de sua riqueza, os usos desse instrumental metodológico são praticamente inéditos nos estudos de religião<sup>11</sup>, o que justifica o interesse em tomá-lo como referencial para esta pesquisa. Se consideramos que a linguagem é portadora de materialidade e que os significados dos conceitos estão ancorados nos conflitos sociais e políticos, em diferentes momentos e contextos, o discurso ultramontano analisado deverá ser tomado na confluência dos embates próprios ao contexto considerado, o que, inevitavelmente, implica analisá-lo na confluência com o discurso político e científico.

É na confluência destas formulações discursivas que se pode perceber os embates entre os diferentes projetos de secularização em voga que, ao imporem usos contingenciais aos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo; revelavam, também, a trajetória estrutural desses, configurada numa temporalidade de longa duração, a qual nos reporta à

---

<sup>11</sup> Neste sentido, vale lembrar que as pesquisas da historiadora e orientadora desta dissertação, Ana Rosa Cloquet da Silva, representam uma contribuição pioneira na mobilização do referido instrumental metodológico na análise da imprensa ultramontana editada no Brasil da segunda metade do século. Algumas das principais referências da autora serão citadas no decorrer desta dissertação e orientaram, em boa medida, a opção metodológica dela.

própria especificidade do modo como, no Brasil, delinear-se os vínculos históricos entre o religioso e o secular, bem como às suas matrizes ibéricas.

Desse modo, neste primeiro capítulo, veremos como o tema tem sido abordado na área das Ciências da Religião. Da mesma forma, o capítulo incursiona na análise da carga simbólica acumulada pelos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo na longa duração, o que nos reporta ao próprio contexto de cristandade ocidental. Para tanto, partiremos de duas diferentes abordagens sobre a ideia de “bruxaria” na Europa e como esta relacionou-se com o imaginário social na América. Tratam-se dos trabalhos de Trevor-Roper e Silvia Federici.

Situadas as matrizes históricas destes conceitos, a intenção é analisar como as abordagens acadêmicas trataram as religiosidades africanas no Brasil e, especificamente, como estas foram percebidas pelo colonizador, legando significados que se projetam até os dias atuais. Da mesma forma, busca-se destacar pouca ênfase nos conceitos trabalhados, assim como justificar o enfoque proposto por esta pesquisa, que antes de analisar os usos contingenciais dos conceitos trabalhados, incursiona na sua diacronia de longa duração. O que será feito, fundamentadamente, com base na bibliografia.

## **1.1 O tema nas Ciências da Religião**

A despeito de sua relevância, esse é um tema que, como foi dito, ainda ganha um tratamento periférico e recente na área das Ciências da Religião e Teologia, que tem sua autonomia também recente pela CAPES, e que vem se constituindo de forma multidisciplinar. O que justifica, então, uma abordagem sobre o tema que incorpore as contribuições de diferentes disciplinas, como a sociologia, a antropologia e a história. De acordo com o próprio documento da área 44 da CAPES:

A interdisciplinaridade é uma característica constitutiva da área de Ciências da Religião e Teologia. A própria área de avaliação é composta por duas disciplinas distintas. Porém, além disso, cada uma dessas duas disciplinas se constitui como campo em que o diálogo com outras disciplinas e

áreas de conhecimento é imprescindível ao seu desenvolvimento teórico metodológico. (Documento da área 44 da CAPES)

Por isso, de acordo com o documento da área 44 da CAPES, o diálogo entre as disciplinas se torna imprescindível. Nesse sentido, além de dialogar com outras áreas – principalmente no que toca à sociologia e à antropologia – o presente trabalho visa confirmar e reforçar a relevância dos estudos historiográficos para a área de Ciências da Religião e Teologia.

A autora Dilaine Soares Sampaio representa uma importante contribuição para esse aspecto. Em seu artigo “Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s)”, ao abordar a questão da autonomia da área das Ciências da Religião e Teologia, propõe uma rica discussão sobre a epistemologia que envolve o debate, seu objeto e também suas perspectivas teórico-metodológicas. A área ganhou autonomia em 2016 e, em 2017, foi designada a nomenclatura atual de Ciências da Religião e Teologia. (SAMPAIO, 2019)

Sampaio defende que o objeto de estudo da área precisa ser pensado em sua amplitude, pois, durante muito tempo, religiões foram “historicamente subalternizadas, inviabilizadas, desqualificadas e reprimidas, no caso as religiões afro-brasileiras” (SAMPAIO, 2019, p.894)

Concorda-se aqui com a visão da autora de ser necessário “assumir o caráter plural da área sem incômodos”, no que tange tanto às Ciências da Religião quanto à Teologia estabelecerem uma via de mão dupla entre trocas epistemológicas, teóricas e metodológicas que venham a otimizar o debate para a inclusão da amplitude do tema e objeto de estudo da área. Para tanto, tendo em mente o quanto as religiões afro-brasileiras foram subalternizadas, mostra-se necessário emprendermos o esforço de descolonização do tema, levando-se em conta que a “área de Ciências da Religião e Teologia dedica a maior parte de seus estudos ao cristianismo, religião hegemônica em nosso país”. (SAMPAIO, 2019, p.902)

Neste contexto, a autora aponta três movimentos em relação à área:

endógeno, exo-endógeno e exógeno. Esses, respectivamente, dizem respeito ao reconhecimento do pluralismo do objeto, ao aprofundamento dos conceitos teóricos e metodológicos da área, no que tange à sua aplicabilidade, e à valorização das especificidades da área.

Tendo em mente o atual estágio de configuração da área, após uma busca pelas plataformas digitais dos seus atuais Programas de Pós-Graduação, foi perceptível que existe uma lacuna em relação à problemática desta pesquisa e seu recorte temporal. Como o objetivo aqui se concentra em entender a construção discursiva dos conceitos de magia e curandeirismo através da imprensa ultramontana no século XIX, faz-se necessário o estudo sobre o contexto geral em que estes conceitos foram construídos e significados. Para tanto, é necessário abordar a relação entre escravidão e religiosidade nesse período. Principalmente no tocante à conjuntura da segunda metade do século, já que as leis que caminhavam para a abolição começaram em 1850, com a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico de escravos do continente africano para terras brasileiras, e terminaram apenas em 1888, com a Lei Áurea, que abolia o regime escravocrata.

Após uma busca pelo portal de teses e dissertações da Capes, foi possível constatar que a maioria dos trabalhos recém-defendidos no Brasil, na área das Ciências da Religião, e que tratam da problemática acerca das religiosidades de matriz africana neste país, concentram-se no tema da feitiçaria, tendo por recorte privilegiado os séculos XVI e XVII. Já os trabalhos que analisam mais de perto as problemáticas das religiões de matriz africana para o período contemporâneo, concentram-se na umbanda e no candomblé. Assim, o século XIX permanece como uma lacuna entre o que era considerado feitiçaria nos séculos do Brasil colonial e como as religiões de matriz africana constituíram-se ao longo do período contemporâneo, com ênfase nos séculos XX e XXI<sup>12</sup>. É esta lacuna que se pretende preencher a partir de um enfoque historiográfico, averiguando de

---

<sup>12</sup> Evidente que não se pode desprezar as importantes contribuições do sociólogo Pierre Sanchis: *Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes*. Vozes, 2018; Reginaldo Prandi: PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, v. 4, n. 8, p.151 167, jun. 1998. FapUNIFESP (SciELO).

que maneira o discurso católico ultramontano significou as práticas religiosas da população negra livre e escravizada, entre outros sujeitos que participavam destas religiosidades.

A partir da busca pelo Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, entre os anos de 2018 e 2021, encontramos alguns dados importantes. Foi utilizado o mecanismo de busca pelas três palavras-chave principais desta pesquisa - magia, feitiçaria e curandeirismo - de modo a identificar trabalhos dedicados ao mesmo tema aqui proposto. As dissertações e teses são das áreas de História, Antropologia, Música, Ciências da Religião e Linguística. Para a palavra “magia”, foram encontrados seis títulos (de 2019 a 2020) que se relacionam com práticas religiosas de matriz africana ou indígenas no período colonial, conforme elencado abaixo:

MAGIA	2019	2020
ANTROPOLOGIA	<p>Boutin, Felipe Boin. <i>“Nada é verdadeiro, tudo é permitido”: magia, ontologia e pensamento mágico entre os praticantes de magia do caos no sul e sudeste do Brasil</i>. Santa Catarina</p> <p>Almeida, Lorrann Lima de. <i>Ossentidos da magia: práticas rituais, sacerdotes e clientes nos terreiros de Macapá/ap</i>. Natal</p> <p>Medeiros, Haroldo Paulo Camara. <i>Quebra o coco e arrebenta a sapucaia: a magiados baianos na umbanda</i>. Dourados</p>	
HISTÓRIA	<p>Silva, Glicia Caldas Goncalvesda. <i>A cabaça do segredo: religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro, c.1889 – 1927</i>. Rio de Janeiro</p>	<p>Fontoura, Odir Mauro da Cunha. <i>O rebanho infectado: inquisição e clérigos praticantes de magia no século XIV</i>. Porto Alegre</p>

**CIÊNCIAS DA RELIGIÃO** Bezerra,  
Karina  
Oliveira.  
*Paganismo  
contemporâneo no Brasil:  
amagia da realidade.*  
Recife

Para a palavra “feitiçaria”, foram encontrados sete resultados que possuem algo em comum com o tema; porém, referentes a trabalhos concluídos no ano de 2018:

<b>FEITIÇARIA</b>	<b>2018</b>
<b>ANTROPOLOGIA</b>	Silva, Marco Antônio Justen. <i>A terra das doenças e o retornodos pajés: uma saga noke koĩ</i> . Brasília
<b>HISTÓRIA</b>	Pereira, Debora Hevelly Almeida. <i>O diabo no claustro: freiraspactuantes na inquisição de Lisboa (séculos XVII-XVIII)</i> . Salvador  Souza, Giselly Kristina Muniz de. <i>Mandingueiros nas minas: travessias e trânsitos culturais (1724-1805)</i> . São João del Rei  Ferraz, Eduardo Augusto Vieira. <i>Crimes e acusações defeitiçaria entre os ajáuas, 1920 a 1940</i> . Juiz de fora  Reis, Marcus Vinicius. <i>Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e inquisição no mundo português (1541-1595)</i> . Belo Horizonte
<b>FILOLOGIA E LÍNGUA PORTUGUESA</b>	Porto, Narayan Pereira. <i>Feitiçaria paulista: transcrição de processo-crime da justiça eclesiástica na América portuguesa do século XVIII</i> . São Paulo

Para a palavra “curandeirismo” foram encontrados 4 resultados, todos referentes ao ano de 2021:

<b>CURANDEIRISMO</b>	<b>20</b>
<b>O</b>	<b>21</b>

<b>HISTÓRIA</b>	<p>Albino, Jefferson Nascimento. <i>Na imprensa, entre leis e ciências: o curandeirismo em questão na primeira república (1890-1899)</i>. Rio de Janeiro</p> <p>Senderski, Henrique Alexandro. <i>As tentativas de criminalização das artes de curar em irati e mallet-pr -1925-1949</i>. Guarapuava</p> <p>Ferreira, Lilia Rose. <i>Dinâmicas socioreligiosas e experiências negras na Maceió pós-abolição (1889-1899)</i>. Recife</p>
<b>MÚSICA</b>	<p>Candemil, Luciano da Silva. <i>A percussão do candomblé ketu em Santa Catarina: uma narrativa mitológica musical extramusical</i>. Curitiba</p>

De acordo com a busca por periódicos em revistas estratos A1 e A2, na área de Ciências da Religião e Teologia, com qualis pautado no quadriênio de 2012 a 2016, foi possível esquematizar os dados na seguinte tabela:

	2020	2021
<p><b>ESTUDOS DE RELIGIÃO – METODISTA</b></p> <p>2176-1078</p> <p>A1</p>		<p>AZEVEDO, Gilson Xavier de; LEMOS, Carolina Teles. <i>Um olhar sobre as benzedeadas do município de Quirinópolis: entre cultura, a religião e a medicina popular</i></p>
<p><b>RELIGIÃO &amp; SOCIEDADE</b></p> <p>1984-0438</p> <p>A1</p>	<p>CARNEIRO, Roberta Bivar; NERI, Raoni. <i>Religiões Afro-Indo-Brasileiras e esfera pública: um ensaio de classificação de suas formas de presença</i>.</p>	<p>KAITEL, Alexandre Frank Silva; SILVEIRAS, Luiz Henrique Lemos. <i>O desenvolvimento mediúnico na Umbanda: uma compreensão junquiana</i></p> <p>CAMPOS, Edilaine de; OLIVEIRA, Luís Cláudio de. <i>Memórias documentadas do grupo “Tradição dos Orixás”: reações, resistência e ressonâncias afro-brasileiras dos anos 1980</i></p>

**ESTUDOS  
TEOLÓGICOS**

2237-6461

A2

CARNEIRO, Érica Jorge.  
*Compromisso com os  
direitos humanos:  
políticas culturais do  
Candomblé no Combate  
ao Racismo*

NASCIMENTO, Sergio  
Luis do. *Religião de  
matriz afro- brasileira no  
pensamento social: do  
racismo doutrinário a  
violação de direitos*

**REVISTA  
BRASILEIRA DE  
HISTÓRIA DAS  
RELIGIÕES**

1983-2850

A2

SILVA, Inga Scharf da;  
MÚSCARI, Marcello.  
*Spirits beyond  
meaning: transference  
of historical experience  
in Umbanda in  
German-speaking  
Europe*

**REVISTA DE  
ANTROPOLOGIA**

1678-9857

A2

OLIVEIRA, Amurabi.  
*Do Brasil para o  
Uruguai, do Uruguai  
para a Espanha: a  
Umbanda como  
xamanismo  
sincrético em Barcelona*  
VERAS, Hermes de  
Souza. *O santo e o  
encantado: a procissão  
afro umbandista para  
São Sebastião em São  
João de Pirabas.*

ALMEIDA, Leonardo  
Oliveirade; GIUMBELLI,  
Emerson Alessandro. *O  
enigma da quimbanda:  
formas de existência e  
de exposição de uma  
modalidade religiosa  
afro-brasileira.*

Interessante notar que dois destes trabalhos se referem a religiões de matriz africana em países da Europa (Alemanha e Espanha). Como é possível identificar, estes trabalhos representam um recorte mais contemporâneo sobre o tema das religiões de matriz africana, envolvendo debates atuais sobre intolerância religiosa e racismo, políticas públicas, aspectos culturais da Umbanda, Candomblé e Quimbanda e, até mesmo, aspectos medicinais. Porém, nenhum destes artigos possui o recorte do século XIX no Brasil, assim como a maioria das teses encontradas na plataforma da CAPES. Além de comportarem outras lacunas, como o fato de nenhum deles analisar a imprensa ou fazer uso do instrumental metodológico da História dos Conceitos, eleito pela presente pesquisa.

Neste contexto, a área das Ciências da Religião não deve mais ser um lugar dicotômico. A via precisa ser de mão dupla, entre as Ciências da Religião e as outras áreas, para que o estudo das religiões de matriz africana seja profícuo no contexto em que os debates se inserem. O que, concordamos, e se revela necessário para:

Que possamos ser capazes de construir uma epistemologia “de” e “na” “encruzilhada”, nos sentidos atribuídos pelas epistemologias africanas e afro brasileiras, para os estudos da(s) (não) religião(ões) e da(s) (não) espiritualidade(s), uma epistemologia sensível que saiba afetar e deixar-se afetar (VELHO, 2001) pelos saberes outros. Que possamos ter a sabedoria da circularidade, mas também da dialética, aprendendo a dançar entre os saberes provenientes de nossos sujeitos de pesquisa e o (des)encanto dos saberes científicos. (SAMPAIO, 2019, p.908)

## **1.2 A carga simbólica acumulada pelos conceitos de magia e feitiçaria: uma trajetória de longa duração**

O conceito de magia foi historicamente significado, pelas religiões institucionalizadas, como sendo tudo aquilo que não fazia parte do campo religioso hegemônico (BOURDIEU, 2007). Já o conceito de feitiçaria (mas também magia) remete a uma semântica histórica do imaginário do colonizador (SOUZA, 1986). Desse modo, delineia-se uma cristandade

ocidental que, ao adentrar o universo cultural ameríndio e afro-brasileiro, desqualifica suas práticas como feitiçaria, magia ou curandeirismo, pois acreditava-se que o catolicismo era a única e verdadeira religião.

A palavra religião é derivada de um contexto histórico cultural específico, predominantemente europeu, o que nos permite questionar sua “validade universal”, tendo em vista sua “vinculação cultural”. De acordo com Klaus Hock, em seu livro *Introdução à ciência da religião*:

Um dos problemas na definição do termo religião reside no fato de que o próprio termo nasceu num contexto cultural e histórico muito específico – num primeiro momento, pertencente à história intelectual ocidental. O mais tardar quando tentamos aplicar o termo religião, como termo universal, a fenômenos em outros contextos históricos e culturais, surgem dificuldades inesperadas. (HOCK, 2010, p.17)

Ou seja, ao estudarmos religião como um objeto científico, propomos uma certa validade universal do termo; porém, por conta de sua vinculação cultural ao contexto específico de surgimento do conceito de religião, torna-se mais complicado aplicá-lo a outros contextos históricos e culturais. Na época da Reforma, o termo religião passou a exercer uma função crítica perante o que era entendido como superstição e magia e, além disso, começou a haver “uma tendência à generalização do termo religião que se impõe, aos poucos, com o Iluminismo”. (HOCK, 2010, p.17). Mas, ainda de acordo com Hock, continua existindo uma “tensão indissolúvel que surge do fato de que nosso termo religião permanece vinculado ao contexto histórico social do Ocidente”. (HOCK, 2010, p.22)

Logo, é neste contexto que iremos penetrar para compreender melhor os conceitos de magia e feitiçaria, com a ajuda de dois principais autores: Hugh Trevor- Roper (1972) e Silvia Federici (2017)<sup>13</sup>.

No capítulo *A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII*, do livro *Religião, Reforma e Transformação Social*, o autor H. R.

---

<sup>13</sup> O leitor pode se perguntar “mas por que duas obras com tanta distância temporal entre uma e outra?”. Os estudos de Trevor-Roper seguem uma linha mais tradicional em relação a ideia geral de bruxaria na Europa, é necessário ter esses estudos em mente para entender o que vem sendo, atualmente, criticado por Silvia Federici, na intenção de compreender a consequência desse imaginário europeu que permeou a colonização ibero-americana.

Trevor-Roper procuranarrar e explicar uma nova perspectiva historiográfica em relação ao período de caças às bruxas que se desenvolveu no continente europeu, durante os séculos XVI e XVII. E isso nos interessa particularmente, devido às representações sobre magia e feitiçaria que daí emergem e se propagam pelo Novo Mundo, como projeção do imaginário do colonizador. Ao especificar a época de sua pesquisa e afirmar que a caça às bruxas aconteceu em sua forma mais devastadora depois da Renascença, o autor coloca que:

A Renascença foi não só o renascimento das letras pagãs, como da religião pagã dos mistérios. A Reforma foi um regresso não apenas ao século inesquecível dos Apóstolos, como também aos tempos menos edificantes dos reis hebraicos. A Revolução Científica estava impregnada de misticismo pitagórico e de fantasias cosmológicas. E por debaixo da superfície de uma sociedade cada vez mais sofisticada, que paixões obscuras e credulidades inflamáveis não encontramos, uma vez libertadas acidentalmente, outras deliberadamente mobilizadas. A crença nas bruxas é uma dessas crenças. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 73).

Assim, como organizador de uma importante coletânea historiográfica, Trevor-Roper remonta ao cenário político, religioso e social de uma época em que a crença em bruxas era mantida por um imaginário popular. Segundo o autor, “Acreditava-se nas bruxas, é certo – era como que um folclore disperso de superstições camponesas” (TREVOR-ROPER, 1972, p.74). No entanto, foi na Idade Moderna que a crença se tornou obsessão, adquirindo consequências terríveis. “Se esses dois séculos foram uma idade de luz, teremos então de admitir que, pelo menos num aspecto, a Idade das Trevas foi mais civilizada”. Ou seja, no aspecto de não matar e perseguir pessoas por bruxaria. (TREVOR-ROPER, 1972, p.74)

Durante a Idade Média, existiram vários documentos, apresentados pelo autor, sobre o pecado em acreditar em bruxas e como isso se traduzia em uma ação não-cristã. Assim, os reis e papas negavam a existência das bruxas e desencorajavam o pensamento de perseguição. Em 1490, esta lógica foi invertida completamente, depois de muitas investigações. O imaginário social era uma doutrina positiva da bruxaria, o qual acreditava na sua existência, todos criam em bruxas. Tal inversão cria um reflexo na

sociedade, contribuindo para a perseguição das bruxas e para que esse imaginário se tornasse cada vez mais forte e presente nos pensamentos sociais da época.

Segundo o autor, no imaginário popular, as bruxas eram criaturas peculiares que mantinham ritos e costumes tido como demoníacos:

Todas as noites essas damas nada aconselháveis se untavam com 'gordura do diabo', fabricada com gordura de crianças assassinadas, e assim lubrificadas metiam-se pelas fendas e pelos buracos das fechaduras, subiam pelas chaminés, montadas em vassouras, fusos ou bodes voadores, e faziam longas e esgotantes viagens aéreas para comparecerem a encontros diabólicos, o *sabat* de bruxas. (TREVOR-ROPER, 1972, p.75).

Nos *sabats*, as bruxas mantinham relações sexuais com o Diabo, este aparecia em forma de mulher para os homens e em forma de homem para as mulheres. São chamados, respectivamente, *súcubos* e *íncubos*. O autor afirma que as bruxas eram, em sua maioria, mulheres, mas se algum homem tentasse defendê-las, era igualmente acusado de bruxaria.

Devido ao início da obsessão, houve a criação da ciência da demonologia, que surge como uma forma de entender e padronizar os fenômenos de feitiçaria e o pacto entre as bruxas e o Diabo. (TREVOR-ROPER, 1972, p.77). A partir da criação da demonologia, torna-se legítima a perseguição e os assassinatos de bruxas, juntamente com a inversão da lógica citada acima. O início da obsessão das bruxas tem como berço original os Alpes e os Pireneus, região montanhosa da Europa. O autor coloca um argumento mais ligado ao modelo desociedade e de estruturação geo-social da época, dizendo que:

A civilização medieval, a civilização 'feudal', era uma civilização de planície, ou de pelo menos das terras cultivadas que podiam sustentaro domínio senhorial e a sua organização. Nas áreas montanhosas pobres, de pastorícia e individualistas, o 'feudalismo' nunca chegou a implantar-se corretamente. Por vezes o próprio cristianismo quase não penetrara nessas regiões, ou pelo menos não se implantara da mesma forma. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 85).

Desse modo, o paganismo mantinha suas raízes ainda fortes nas montanhas resistindo, na maioria das vezes, aos ensinamentos cristãos, mas sabemos que estas explicações com teores de determinismos geográfico já foram ultrapassadas. Nesse contexto, cabe ressaltar a atuação dos dominicanos: uma ordem religiosa católica, que já possuía um histórico de combate às heresias. Foi esta ordem que primeiro pressionou o papado quanto à questão da bruxaria. Segundo Trevor-Roper: “Com base nas fantasias dos montanhese, os dominicanos elaboraram uma demonologia sistemática, levando os papas da Renascença a denunciar uma nova heresia na Europa” (TREVOR-ROPER, 1972, p.84). Sendo assim, a caça às bruxas começa a se espalhar mais facilmente pelo continente europeu.

Outros inquisidores da Renânia também pressionaram por uma resposta do papa para emitir um documento que legitimasse a caça às bruxas. Assim, fez-se um documento que “autorizava os dominicanos a continuarem a fazer aquilo que já estavam a fazer” (TREVOR-ROPER, 1972, p.81). A bula foi publicada em dezembro de 1484 pelo Papa Inocêncio VIII. Em paralelo, surge um segundo documento que seria a grande *encyclopedia* da ciência demonológica: *O Malleus Maleficarum*. Este livro acabou reafirmando todas as superstições mitológicas da Idade Média em relação às bruxas e, desse modo: “conferia força e substância a esse mandato” (p.81). Ou seja, à ação da Bula Papal. Assim, “não acreditar na bruxaria é a heresia máxima”, exatamente o oposto do determinado pela Igreja da Idade das Trevas. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 92). A imprensa de *Guttenberg*, recém-criada no ano de 1440, teve um papel fundamental na expansão desse conteúdo por toda a Europa, ajudando na divulgação e no acesso a todas as curiosidades que diziam respeito às bruxas.

Após ser oficialmente legitimada pelos altos cargos clericais, a perseguição começa a tomar uma proporção continental. Os surtos de caça às bruxas, que até então aconteciam de tempos em tempos, tornaram-se contínuos e frequentes. Colocava-se, então, a pergunta: como descobrir quem eram as bruxas?

Uma parte importante do trabalho da Inquisição era a tortura judicial das vítimas. Esse era o principal método de identificação de qualquer forma

de bruxaria. A explicação da época para legitimar a tortura é que o Demônio é o pai da mentira, portanto, a bruxaria não se revelaria abertamente, sendo necessário o processo de extração de confissões por meio dessas práticas terríveis que, muitas vezes, aconteciam durante o julgamento. O autor comenta que:

Depois de ter confessado, o passo seguinte consistia em arrancar-lhe pela tortura uma lista de todos os vizinhos que tinham visto no sabat das bruxas. Obtinha-se, assim, um novo conjunto de *indícia*, a ciência clerical era confirmada, e recomeçavam novos julgamentos e torturas. (Trevor-Roper, 1972, p. 95).

A partir disso, surge uma teoria entre os historiadores, segundo a qual a obsessão das bruxas só teria existido porque se deu em conjunto à tortura judiciária. Hoje, porém, sabemos que essa explicação não é suficiente para entendermos completamente o quadro histórico que aborda a caça às bruxas do começo ao fim.

O autor coloca os judeus em seu ensaio, comparando as perseguições de ambos, por se tratarem de grupos de pessoas que representam o inconformismo social. A prova que essas perseguições são de ordem social, como colocado pelo autor, é que “atingiram o seu auge ao mesmo tempo em locais diferentes” (TREVOR- ROPER, 1972, p.87). Trevor-Roper escreve em seu texto que:

Em 1609-1610, tal como em 1478-84, a perseguição às bruxas pode assim ser considerada uma parte do mesmo processo em que se inclui também a perseguição aos judeus. Essa perseguição não era doutrinária: não se devia ao facto de as vítimas serem ‘heréticos’ (fosse qual fosse a desculpa apresentada). Não era desencadeada por mera decisão pessoal de um fanático sentado na cadeira papal. [...] Os papas podiam conceder a sua autorização, mas o movimento era lançado pelos tribunos do povo, e estes reagiam por sua vez à pressão popular, procurando um bode expiatório para a frustração social. (TREVOR-ROPER, 1972, p. 90).

Assim, toda a obsessão da “caça” às bruxas foi uma articulação da pressão social, e, dentro desse contexto, um dos motivos principais para existir ondas de inconformismo social é o medo da população em relação a

mudanças desde o nível econômico até níveis culturais. Quando as histórias sobre tais mulheres começaram a circular constantemente por toda a Europa, a população desenvolveu um medo imanente da cultura da bruxaria e, por sua vez, acreditava-se assiduamente na ciência da demonologia. A mitologia, assim, adquiria uma realidade própria dentro de uma sociedade subjetiva. Desse modo, convém explicar algumas confissões feitas pelas supostas bruxas, que foram extraídas mesmo sem a técnica da tortura.

O autor as define como mulheres melancólicas, colocando em sua explicação o fator psicológico. “Não procuramos apenas as causas externas da identidade da expressão e das ilusões. Procuramos também as suas causas internas, e encontramos-as na psicologia e na psicopatologia humanas” (TREVOR-ROPER, 1972, p.97), esse fator é a tortura. Portanto, tais confissões eram possíveis porque essas mulheres estavam imersas na redoma social que aterrorizava o continente, então, elas se enxergavam como parte da demonologia, ou seja, como bruxas. Como diz Trevor-Roper, não passava de uma melancolia social.

Dentro dos confessionários, quando tentava-se extrair respostas das vítimas, os inquisidores faziam perguntas similares em qualquer canto da Europa, o que levava a respostas, também, similares. Além disso, todas as “bruxas” estavam cientes de tudo o que estava escrito, tanto na Bula Papal como no *Malleus*, o que as levava a acreditarem que realmente participavam deste mundo pagão, confessando crimes não cometidos com ou sem a ajuda da tortura.

Desse modo, a política da inquisição dividia-se em opiniões distintas em relação aos julgamentos, ao ponto que alguns juízes estavam dispostos a diferenciar “a bruxa boa da bruxa má”, ou seja, aquelas que praticavam bruxaria, mas não faziam mal a ninguém podiam ser livres, já aquelas que usavam de seus rituais para propagar ensinamentos de Satã, deviam ser queimadas na fogueira.

Mas a maioria dos inquisidores não compartilhavam dessa visão, eles eram radicais e estavam certos de que os juízes que defendiam algumas bruxas também deviam ser queimados, pois eram tão culpados quanto elas: “Os juízes benévolos, escrevia Bodin, eram também bruxos, inspirados por

Satã para desviar as atenções dos da sua espécie e lhes permitirem multiplicar-se em paz” (TREVOR-ROPER, 1972, p.104).

Mas, juntamente a esse cenário, surgem teorias que iam contra às ações dos inquisidores. O primeiro e principal teórico a expor suas ideias foi Weyer: “Da mesma maneira que a demonologia dos caçadores de bruxas, católicos ou protestantes, recebeu a sua forma definitiva no *Malleus*, também a filosofia básica dos cépticos ou protestantes foi definida por Weyer” (TREVOR-ROPER, 1972, p.114). Apesar da resistência de alguns em acreditar naquele tipo específico de bruxaria, a crença em si, da existência de forças pagãs e sobrenaturais, nunca foi negada. Isso acontece devido à inserção absoluta desses indivíduos em um período da história que se baseia totalmente em um imaginário religioso. Mesmo esses sendo contra a forma como a inquisição agia, nunca foram contra a essência do mito.

Como a bruxaria se alastrara por todo o continente europeu, e fez parte do mesmo período no qual as igrejas passavam por uma ruptura e dissociação, ela foi interpretada dentro de diferentes religiões, sendo as principais delas o catolicismo e o protestantismo. Estabelecia-se, então, “uma verdadeira guerra social religiosa disfarçada sob a forma de caça às bruxas” (TREVOR-ROPER, 1972, p.105). No momento de crise pela qual passava a Europa (a cultura do Renascimento), a obsessão das bruxas nada mais foi que um reflexo social do medo, que representava a instabilidade psicológica ameaçada por todas as incertezas propiciadas pela quebra das ideias de uma instituição que regeu o mundo ocidental por séculos: a Igreja.

A oposição frontal entre católicos e protestantes, que representava duas formas de sociedade incompatíveis entre si, remeteu os homens para o velho dualismo entre Deus e o Diabo e o terrível reservatório de ódio, que parecia quase esgotado” (TREVOR-ROPER, 1972p.109).

Apesar da sensação de uma duração longa da caça às bruxas, essa obsessão foi gradualmente sendo inutilizada pelas culturas europeias. Os primeiros a deixarem de lado a caça às bruxas foram os protestantes,

devido ao fato de que o clero já não exercia tanto poder, enquanto nos países católicos, o clero era ainda uma peça central da sociedade. E, como foi o clero que prolongou a obsessão, a partir do momento em que ele decaiu, as ideologias amarradas à inquisição também são esquecidas. “Os homens só podiam rever as suas opiniões sobre bruxaria revendo simultaneamente todo o contexto em que essas opiniões se integravam” (TREVOR-ROPER, 1972, p. 135), ou seja, o contexto do imaginário religioso no qual viviam.

Não podemos negar que os pensamentos dos cétricos e o racionalismo moderno contribuíram para o seu declínio, mas o fator decisivo foi uma revolução filosófica que dividiu a esfera da Natureza da esfera mítica, que envolvia energias do bem e do mal.

Assim, para Trevor-Ropper, é possível concluir que a crença em bruxaria sempre existiu no imaginário popular. É durante a Idade Média, porém, que ficaram conhecidos vários documentos nos quais era dito ser pecado acreditar em bruxas. O texto de Trevor-Ropper mostra uma inversão completa de valores nesse período e como alguns fatores foram responsáveis por transformar a crença popular em uma verdadeira obsessão pelas bruxas na Europa, durante os séculos XVI e XVII.

É muito importante considerar o contexto social, intelectual e religioso em que a Europa estava inserida; um pós-guerra dos cem anos, desgraças relacionadas à peste negra, entre outras. Esses fatores fizeram com que os camponeses da época sofressem severas penúrias e momentos posteriores de crise, por exemplo, os distúrbios nascidos dos conflitos religiosos. Não era segredo que a Europa, que até então era dominada pelo catolicismo, estava se dividindo em distintas vertentes religiosas, o que também causou grandes inquietações, criando, assim, um cenário de paranoia e medo, que foi determinante para a criação, e posterior aceitação, da Bula Papal e do *Malleus Maleficarum* pela sociedade da época. A partir disso, foi possível a legitimação direta da Inquisição sobre a questão da bruxaria. É preciso considerar que a circulação desses livros – que viabilizaram os mecanismos de autenticação e julgamento das bruxas – ocorreu com rapidez em função do auxílio da imprensa de Guttenberg, que ajudou a disseminar a “informação”.

Na visão do autor, portanto, o auxílio das informações contidas no *Malleus Maleficarum*, associado aos problemas de fundo vivenciados pela Europa durante os séculos XVI e XVII, foi determinante para a constituição do que seriam “bodes expiatórios”, pela população. E, de acordo com o próprio livro, para que o pecado fosse expurgado, era preciso que as bruxas fossem queimadas.

A rivalidade entre as igrejas católicas e protestantes foi uma verdadeira Guerra Social, que acabou contribuindo para o aumento da obsessão pelas bruxas. A perseguição dos judeus é relacionada, pelo autor, à perseguição sofrida pelas supostas bruxas, através do que se chama de “inconformismo social”. A religião também se coloca como um fator decisivo, não só para a iniciação do movimento de caça às bruxas, como visto anteriormente, mas também quando se trata de seu fim. O declínio deste movimento social ocorre inicialmente em países protestantes, devido à sua falta de poder clerical e político e, posteriormente, em países essencialmente católicos, onde o clero exercia bastante poder.

É durante o declínio do poder clerical que a perseguição às bruxas perde força e chega ao fim; é inegável a contribuição das teorias desenvolvidas pelos céticos e o racionalismo moderno. Mas um fator decisivo para o fim e declínio das perseguições foi o que podemos chamar de revolução filosófica da História, que separou a esfera mítica da esfera da Natureza.

Mas, em novos tempos, a sociedade se reorganiza de maneira diferente e arruma outras justificativas para perseguir os inassimiláveis, com novos estereótipos cercados de mitos por eles criados e disseminados.

Enquanto Trevor-Ropper enfatiza a dimensão cultural da sociedade da época, Silvia Federici articula a manipulação ou instrumentalização deste imaginário à própria dinâmica histórica do capitalismo como nova forma de organização das relações sociais de produção, também emergente desde o século XV. Em uma abordagem diferente, a autora de *Calibã e a Bruxa* (2017), reunindo análises sociais, políticas e filosóficas, aborda a História vista de baixo das mulheres na transição do feudalismo para capitalismo, problematizando o próprio termo “transição”. Este foi o processo histórico pelo qual as relações estruturais foram construídas e acarretou no

desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho, além da construção de uma nova ordem patriarcal. A autora se pergunta até que ponto as hierarquias raciais e sexuais formaram certa solidariedade ou confrontação entre mulheres indígenas, africanas e europeias, mas também entre homens e mulheres. (FEDERICI, 2017, p.129)

De acordo com Federici, a caça às bruxas foi também um instrumento da colonização, pois possui relação com a forma de trabalho não assalariado feminino, na ideia de que o papel da mulher no lar era inferior e não necessitava de salário. Para que a sociedade feminina aceitasse tal inferioridade, foi preciso a “encarnação de um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente que envenenava a comida do senhor e incitava os escravos à rebelião” (FEDERICI, 2017, p.23). Portanto, o contexto de emergência e expansão mundial da lógica capitalista coincide com a caça às bruxas.

Por esse motivo, a autora critica o marxismo ao afirmar que “Marx nunca poderia ter suposto que o capitalismo preparava o caminho para a libertação humana se tivesse olhado sua história do ponto de vista das mulheres”. (FEDERICI, 2017, p.27)

Adentrando um pouco mais a fundo os estudos de Federici, é perceptível a importância que a autora dá para a questão do trabalho, abordando as revoltas feudais contra o regime de servidão. A mulher não dependia do seu marido, mas quem mandava nela era o senhor feudal, e na cidade era mais independente do que no campo. Assim, “à medida que as mulheres ganhavam mais autonomia, sua presença na vida social passou a ser mais constante nos sermões dos padres que repreendiam sua indisciplina” (CASAGRANDE, 1978)

Por isso a importância da mulher nos movimentos heréticos da época, ao ponto que o clero tentou ter controle sobre seus corpos:

Na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a

reprodução e a acumulação de trabalho. (FEDERICI, 2017, p.34)

Nos movimentos heréticos, a mulher era considerada como igual e pela Igreja não. O que torna possível entender porque foram tão perseguidas. Desse modo, a transição da heresia para a caça às bruxas aconteceu em certo momento da Idade Média, sendo que “os primeiros julgamentos por bruxaria ocorreram no final do século XIV; pela primeira vez, a inquisição registrou a existência de uma heresia e de uma seita de adoradores do demônio completamente feminina” (FEDERICI, 2017, p.104). Não tardaria para que a prostituição fosse institucionalizada, o que colaborou para a associação, muitas vezes comum, entre a figura da bruxa e da prostituta<sup>14</sup>.

Para a autora, a violência foi o pilar do processo de transição do feudalismo para o capitalismo na longa duração, porém esse processo não foi gradual:

A acumulação primitiva não foi, então, simplesmente uma acumulação e uma concentração de trabalhadores exploráveis e de capital. Foi também uma acumulação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, em que as hierarquias construídas sobre o gênero, assim como sobre a raça e a idade se tornaram constitutivas da dominação de classe e da formação do proletariado moderno” (FEDERICI, 2017, p.119).

Essas diferenças e divisões seguem relacionadas com revoltas camponesas, que eclodiram com os cercamentos e a privatização de terras, expressando a emergência de novas forças sociais durante a crise do feudalismo. A crise de fome, devido à falta de comida, era um dos principais motivos para o aumento na crença de que as bruxas faziam um pacto com o diabo para comer<sup>15</sup>. “Eram mulheres que, em geral, iniciavam e lideravam as revoltas por comidas”(FEDERICI, 2017, p.156). Essa ideia relaciona-se com o banquete diabólico em julgamentos de bruxaria,

---

<sup>14</sup> A prostituição foi proibida, mas o estupro de prostitutas ainda era legalizado.

<sup>15</sup> O filme “A Bruxa” (2015), dirigido por Robert Eggers, possui uma cena na qual o Diabo, em forma de bode, aparece para uma menina e pergunta “Você quer sentir o sabor da manteiga?”, já que ser bruxa representava essa luxúria social e aquisitiva.

também referido por Trevor-Roper, segundo o qual os crimes eram de que bruxas matavam bebês para comer em banquetes com o Diabo.

Contudo, diferentemente de Trevor-Roper, Federici analisa as consequências da caça às bruxas na América. Afirma que a caça às bruxas vai terminando na Europa e é revivida no novo continente, sendo que, no começo, “na América do Sul, a magia popular não era uma ameaça para a ordem política” (FEDERICI, 2017, p.129). Mas, então, pergunta-se, por que houve perseguição também no continente americano? O fato é que a lógica da colonização se baseia em demonizar aquele que se quer escravizar. Pouco importava se a magia era real ou não; de qualquer modo, tratava-se de uma insubordinação social que precisava ser contida (FEDERICI, 2017, p.260). Logo, a caça às bruxas tornou-se, nas colônias, símbolo de disciplina social e castigo exemplar. A acusação de feitiçaria foi levada ao Novo Mundo pelos missionários e conquistadores, como uma “ferramenta para a subjugação das populações locais” (FEDERICI, 2017, p.290)<sup>16</sup>.

A Igreja teve um papel importante na caça às bruxas e na definição do que era visto como bruxaria, magia e feitiçaria. É possível afirmar que houve uma colaboração entre Igreja e Estado, desde o período colonial para a estimulação dessa perseguição. Para Federici, “a Igreja Católica forneceu o arcabouço metafísico e ideológico para a caça às bruxas e estimulou sua perseguição, da mesma forma que anteriormente havia estimulado a perseguição aos hereges” (FEDERICI, 2017, p.320).

Na visão dos acusadores, o diabo prometia riquezas para a pessoa vender sua alma e aí sim infringir as leis da natureza. A diferença entre heresia e bruxaria é que a segunda é um crime feminino. De acordo com o *Malleus Maleficarum*, a mulher teria uma maior tendência a ser bruxa, por conta da sua suposta luxúria. Assim, a mulher passou a ser um ser diabólico. Era também a prostituta, a que não respeitava o marido, a que não queria ter filhos, no geral, a que não obedecia. A bruxa boa (que era considerada a curandeira, ou seja, usava a magia para fins de

---

<sup>16</sup> Cabe comentar que a imprensa foi uma estratégia muito usada nas colônias americanas, inclusive no Brasil, para causar o que a autora chama de “psicose na população”. O que se relaciona com a ideia de Trevor-Roper de criar um imaginário no qual as próprias mulheres acreditassem que eram bruxas através do discurso das autoridades.

saúde) também foi executada nas colônias americanas. De acordo com a autora, isso se deu para facilitar a medicina profissional dos homens.

A acusação de adoração ao diabo juntava os continentes. Alguns trabalhos focam na ideia de que, no então chamado Novo Mundo, a intenção era destruir resistências coletivas de indígenas, propagando o terror. É mais fácil o argumento de catequizar e expandir a fé, de modo que o ouro e a prata apareciam como segundo argumento. Daí a visão idílica (de que trata Sérgio Buarque de Holanda) da ingenuidade, ou seja, da visão do paraíso, pois achavam que os povos seriam facilmente colonizados. Porém, quando se revoltaram, viravam adoradores do diabo e a sodomia; o canibalismo e o incesto dos povos nativos se tornaram motivos para perseguição. Já foi dito que a lógica da colonização era demonizar aqueles que se queria escravizar. Mas, por que as mulheres? Segundo Federici, porque foram as que mais se revoltaram, devido ao fato de que antes elas tinham ampla participação na sociedade e poder, ao passo que europeus trouxeram o modelo das sociedades patriarcais.

Portanto, é possível afirmar que o imaginário da bruxaria na Europa trouxe grandes consequências para a colonização da América, incluindo o Brasil, objeto desta pesquisa. As relações que se estabeleceram foram uma via de mão dupla, um continente influenciou o outro e vice-versa. Na Europa, o conceito de bruxaria não tomou forma até a Idade Média (FEDERICI, 2017, p.295). A bruxaria passou a ser penalizada com a morte, em 1532, a partir do Código Legal Imperial (*Constitutio Criminalis Carolina*), promulgado pelo rei católico Carlos V, no mesmo ano. (FEDERICI, 2017, p.297).

De acordo com os autores tomados como referência para este debate, a ideia de magia e feitiçaria estavam intimamente ligadas à figura da bruxa como algo ruim a ser combatido, como algo perverso e demoníaco – sempre ligado ao gênero feminino. Já o conceito de curandeirismo aparecerá com mais ênfase no Brasil apenas no século XIX.

### **1.3 As abordagens acadêmicas sobre o tema**

Não se pode realizar uma associação direta dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo com religiões afro-brasileiras. De fato, historicamente, esses conceitos foram associados a religiões afro, por isso é necessária uma cautela. Estes conceitos foram usados como categorias acusatórias (SAMPAIO, 2019) e, somente mais tarde, é que houveram transformações ao longo do século XX e as religiões de matriz africanas foram ganhando forma no Brasil. Assim, segue um balanço das abordagens acadêmicas sobre não somente os conceitos aqui abordados, mas sobre a origem das religiões de matriz africana no Brasil.

Do ponto de vista acadêmico, em um breve panorama, boa parte deste tema foi praticamente monopolizado pela antropologia da religião e, sobretudo, pela sociologia da religião. Autores fundamentais para este debate, que foram espécie de pioneiros sobre o tema, são Roger Bastide e Cândido Prociópio. O primeiro, mais focado na antropologia de viés culturalista, cuja obra *As religiões africanas no Brasil* (1985) constitui um dos primeiros estudos sobre a umbanda e o candomblé no país. Quanto a Cândido Prociópio, trata-se de um sociólogo da religião que integrou um dos núcleos fundadores do Cebrap (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), estudioso da umbanda e um dos primeiros a estudar o espiritismo no Brasil, em seus livros *Católicos, protestantes e espíritas* (1973) e *Kardecismo e a Umbanda* (1961).

Na academia, o tema é tratado primeiramente a partir destas referências das Ciências Sociais, embora tenha recebido, também, tratamento historiográfico. Neste sentido, ainda muito influenciado pelas abordagens culturalistas de sua época e, em especial, pela antropologia de Franz Boas, destaca-se a contribuição de Gilberto Freyre, em *Casa Grande Senzala* (1933).

Mais recentemente, integrando as abordagens influenciadas pelo giro cultural e da história das mentalidades, de matriz francesa, destacam-se as contribuições da historiadora Laura de Mello e Souza. Sua obra é tributária da inspiração de Sergio Buarque de Holanda - *Visão do Paraíso* (1959) -, mas com maior diálogo com a historiografia francesa – em especial, a insipiente história das mentalidades e a história cultural -, ao contrário de Sérgio Buarque, cuja obra se inspira no aporte da sociologia weberiana. A

autora, focando as religiosidades nativas e sua representação pelo colonizador, estuda como tais práticas eram vistas desde o período colonial, ressaltando a demonologização destas, em duas de suas principais obras *O diabo e a terra de Santa Cruz* (1986) e *Inferno Atlântico* (1993). Além de Laura de Mello e Souza, outro autor que contribuiu para o tema foi Ronaldo Vainfas, com sua obra *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil* (1989) e *a Heresia dos índios*.

Primeiramente, o mais importante aqui é mostrar como estes historiadores consideraram o modo como as práticas ameríndias e, posteriormente, afro-americanas, foram vistas e significadas aos olhos do colonizador ibérico<sup>17</sup>. Isto, a partir de um imaginário carregado pela visão ocidental e cristã do que se tinha por religião. Algo que teve início com Sergio Buarque de Holanda, um dos principais nomes da tríade fundadora da historiografia acadêmica brasileira<sup>18</sup>, o autor, em seu famoso livro *Raízes do Brasil*, segue uma perspectiva mais ligada com a sociologia weberiana. Holanda afirma que o Brasil se constituiu a partir de uma estrutura de moldes rurais e que, mesmo depois da independência, isso continuaria.

Assim, segundo ele, as coisas só começariam a mudar com o marco da lei Eusébio de Queiroz, em 1850 e, depois, em 1888, com a abolição da escravatura. De acordo com Holanda, a Igreja católica teve papel importante nessa estrutura, e foi, segundo ele, um “braço do poder secular” (HOLANDA, 2016, p.205), principalmente por conta do regime do padroado que vigorou no Brasil, o qual será discutido mais profundamente no segundo capítulo.

Mas é na sua obra *Visão do Paraíso*, de 1959, que o autor aborda as imagens e os mitos que habitavam o imaginário dos espanhóis e portugueses e que radicam em suas experiências anteriores ao contato

---

<sup>17</sup> Justificando o recuo para as abordagens que tratam do período colonial, como apontado previamente na introdução, a pesquisa visa identificar os usos sincrônicos dos três conceitos analisados, mas, também, as camadas de significados que eles acumulam. A sincronia diz respeito à contingência dos conceitos e muito do que tem a ver com a experiência; já a diacronia diz respeito aos significados dos conceitos que vão se acumulando e mudando conforme o tempo, por isso é possível dizer que o nível diacrônico se relaciona diretamente com as camadas de significados dos conceitos que vão se construindo e sendo sobrepostas umas às outras, na longa duração. Estamos aqui no campo da semântica histórica, segundo Koselleck (2006).

<sup>18</sup> A tríade composta por Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior.

com as práticas ameríndias e afro-brasileiras. “Visão”, nesse caso, não se refere somente a enxergar, mas a tentar entender o diferente; assim, segundo o autor, o colonizador constrói sua visão a partir de seus pré-conceitos (do que ele já conhece). Como então entender o que é tão diferente de sua realidade?

Holanda aponta que o imaginário do colonizador é perpassado pela visão religiosa de mundo e pela busca pelo paraíso perdido. Assim, o autor trabalha com as visões dos colonizadores sobre os territórios americanos descobertos dentro desse imaginário, no que tange aos nativos, à natureza, à paisagem, etc. Como Colombo, por exemplo, constrói sua visão da América. Para Sérgio Buarque de Holanda, a visão construída, primeiramente sobre os índios, é a de um ser infantilizado que não conhece o Deus único e verdadeiro, que, portanto, não podia ser culpado pelos pecados. Ou seja, uma visão pueril de que o indígena tem direito à redenção. O autor Ronaldo Vainfas também mostra isso, a partir de uma afirmação do Padre Nóbrega, a qual diz que “índios eram como papel branco onde se poderia escrever à vontade” (SOUZA; VAINFAS, 2002, p.12)

A historiadora Laura de Mello e Souza estuda a relação entre o imaginário demonológico e o mundo luso-brasileiro a partir da perspectiva da história cultural. A pergunta que cabe aqui, segundo a autora, para entendermos as repercussões de tal imaginário é “onde termina a Europa, onde começa o Brasil?” (SOUZA, 1993, p.14)<sup>19</sup>.

O imaginário da Europa sobre vários aspectos da vida é trazido para o Novo Mundo e entra em choque com a cultura dos povos nativos. De acordo com a autora, acontece a demonização do outro no que diz respeito ao continente americano, ou seja, os europeus interpretam os costumes dos povos nativos americanos com sendo “do Demônio” – no caso, o demônio cristão. Obviamente, o contexto da Ciência da Demonologia<sup>20</sup> na Europa e a caça às bruxas contribuíram para este cenário em terras americanas. A ideia era que “a Evangelização da Europa

---

<sup>19</sup> Enfoque também desenvolvido por Sérgio Buarque, na medida em que vê o Novo mundo como uma projeção do imaginário do colonizador

<sup>20</sup> A Ciência da Demonologia, criada por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, surge como uma forma de entender e padronizar os fenômenos de feitiçaria e o pacto entre as bruxas e o Diabo. Foi a partir da demonologia que se legitimou a caça às bruxas no continente europeu entre os séculos XVI e XVII (TREVOR-ROPER)

expulsara o demônio para terras distantes” (SOUZA, 1993), por exemplo, a América<sup>21</sup>. Essa ideia de que o demônio estaria presente em outros continentes que não a Europa faz sentido segundo uma visão religiosa maniqueísta do mundo, na qual a luta entre o bem e o mal é constante e, segundo a qual, somente a Igreja e a evangelização mostraram-se como armas para deter o mal em favor do bem e da moral católica, prescritiva do modelo ideal de sociedade e do que era considerado civilização. Como aponta a autora:

Tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e o religioso, entre o poder de Deus e o do Diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal marcaram desta forma concepções diversas acerca do Novo Mundo. Para os primeiros colonizadores e catequistas da América, que vieram numa época em que contendas religiosas dilaceravam a Europa, o recurso a tal embate não era simples retórica, mas índice de mentalidade onde o plano religioso ocupava lugar de destaque, mostrando-se presente nos mais diversos setores da vida cotidiana (SOUZA, 1993, p.22)

Portanto, é importante frisar que o plano religioso ocupava lugar de destaque, mas estava imbricado com a esfera política e, ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, quando o racionalismo se desenvolve, o embate entre religião, magia e ciência vai crescendo. Sobre o período colonial, cabe a seguinte frase: “Num mundo que em que as barreiras entre Magia, Religião e mesmo Ciência mal estavam traçadas, não era fácil esclarecer o que pertencia a uma e a outra esfera” (CARLÉS, p.3).

Adentrando um pouco mais a fundo na questão do modo como a relação entre magia, feitiçaria e religião foram vistas pelo colonizador e como estas visões são reconfiguradas sob o impacto do encontro com o Novo Mundo, Mello e Sousa afirma que:

Com a inserção do Novo Mundo no horizonte europeu, verificou-se um deslocamento no universo imaginário: as humanidades monstruosas se associaram aos habitantes das terras americanas, à diferença do que acontecia na

---

<sup>21</sup> Outro argumento de que o demônio estaria na América é que a Inquisição portuguesa, através do degredo, mandou vários condenados para as terras americanas. Assim, a prática do degredo acabou por “infernizar” a colônia (SOUZA, 1993, p.101)

Europa, passaram a ser demonizadas. Relatos quinhentistas [...] buscavam um fio condutor que unisse o sabbat às cerimônias indígenas. Como observou Certeau, acreditava-se que o explorador/missionário funcionava como um exorcista dos demônios americanos. (SOUZA, 1996, p.372)

A imagem que o colonizador já conhecia era a imagem da bruxa europeia; logo, tentaram tratar como análogas ou comparar as cerimônias indígenas ao que a demonologia chamou de sabbat, como se o índio pudesse ser o irmão perdido das bruxas em outro continente. Assim, para a autora “Céu, Inferno e Purgatório alternavam-se, portanto, na montagem do Sistema Colonial”. (SOUZA, 1996, p.372)

Para onde foi, então, a visão do paraíso? Sérgio Buarque de Holanda explica que a mudança de visão edênica para a visão demoníaca da América aconteceu de forma lenta ao longo de pelo menos dois séculos. A visão do paraíso foi sendo abandonada aos poucos, em troca da visão de que o demônio reinaria na América. Sendo assim, no século XVIII a visão edênica do continente americano já estaria abandonada.

Laura de Mello e Souza, a partir dos estudos de Holanda, afirma que a escravidão contribuiu muito para tal visão se concretizar. E aqui, abre-se espaço para explicar resumidamente a teoria camítica, na qual a Igreja afirma que, a partir da história bíblica dos filhos de Cam, a África seria o filho maldoso, o continente amaldiçoado, e que, por isso, a escravidão seria uma redenção para os africanos em continente americano.

Em relação aos escravizados, Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Souza – no livro *Brasil de todos os santos* (2002) –, afirmam que a escravidão acabou por “proteger” os negros, de certa forma, da inquisição, pois os senhores não queriam perder suas propriedades. Logo, muitas vezes, eram coniventes com práticas religiosas que aconteciam em suas terras. Mas Vainfas e Souza também apontam a conivência do baixo clero, pois muitas vezes, segundo os autores, os padres se sentiam impotentes para lutar contra essas práticas religiosas que consideravam diabólicas. Além disso, faltava nitidez sobre o que era proibido e o que não era (SOUZA; VAINFAS, 2002, p.23). Os próprios colonos rendiam-se a benzeduras e orações que se misturavam com o catolicismo. Mas é evidente que haviam conflitos. Existiam padres que chamavam pajés de

feiticeiros e argumentavam que, por isso, era importante a catequização: para expulsar o demônio. Assim:

A este mundo que dessacralizava a religião, reinventava o trabalho escravo, convivia cotidianamente com as alteridades do negro, do índio e, do ponto de vista destes, com a do branco colonizador; a este mundo que, esporadicamente, recebia o olhar perscrutador da Inquisição metropolitana, desejosa de unir seus contrários e homogeneizar suas diferenças, atrelava-se a feitiçaria colonial (SOUZA, 1996, P.375)

Neste complexo e dinâmico contexto, a ideia de magia e feitiçaria perpassava o imaginário e as práticas no Brasil colonial. Universo este que, de acordo com Vainfas, era o “paraíso de ninguém”, remetendo aqui aos estudos de Sérgio Buarque de Holanda e à visão paradisíaca da América, que foi sendo trocada pela sua demonização. Assim, o Brasil definia-se como: “Colônia que era inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso de ninguém” (SOUZA; VAINFAS, 2002, p.64).

Em meio a tudo isso, as religiosidades não católicas sobreviveram e foram ganhando mais força com o tempo, até que em 1890, o Estado decidiu normatizar a feitiçaria e as práticas de curandeirismo como crimes, como veremos mais a fundo no capítulo II. O importante a ser frisado sobre o período colonial é que, como pode ser evidenciado, palavras como magia, bruxaria e feitiçaria chegaram em território ibero-americano carregadas de significações europeias e permeadas pelo imaginário da cristandade ocidental. A partir disso, prestando atenção aos usos sincrônicos destes conceitos, é notável que foram necessárias mutações em seus significados, para que estes termos se encaixassem no contexto colonial brasileiro, uma vez confrontados com as práticas culturais e religiosas de africanos e indígenas.

Como abordado anteriormente, a partir de Silvia Federici, vemos que há uma demonização do que se quer escravizar, catequizar e até mesmo aculturar. As ideias do que era considerado magia, bruxaria e feitiçaria na Europa se adequaram em território brasileiro de acordo com as especificidades dos povos que aqui habitavam e dos que foram para cá trazidos pelo tráfico. Desse modo, há uma rede de significados ancorados

nas camadas temporais destes conceitos.

Afinal, quando precisamos ou queremos significar algo, ou até mesmo descrever algo, utilizamos o nosso conhecimento prévio. Assim, os colonizadores portugueses utilizaram seus repertórios de experiência trazida da Europa, especificamente ibérica, ou seja, a imagem que tinham da bruxaria da Idade da Média para compará-la e até mesmo projetá-la nos costumes dos povos nativos. Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, estes conceitos foram acumulando significado e sendo comparados com outros, até chegarmos ao contexto que nos interessa mais precisamente: o século XIX.

Sobre este período, cabe uma especial menção aos estudos historiográficos que vêm contribuindo com o tema da feitiçaria e do curandeirismo no Brasil. Dentre estes, vale mencionar as contribuições de Regina Xavier (2013), Ivone Maggie (1992), Luiz Alberto Couceiro (2008), Gabriela dos Reis Sampaio (2016), João José Reis (2016), Luiz Mott (2016), Valéria Costa (2016), Flávio Gomes (2016), Cauiá Cardoso Al-Alam (2013), Paulo Roberto Staudt (2013), Martha Abreu (1994), entre outros. Passemos a uma breve análise destas contribuições, que mais diretamente se relacionam com o contexto abarcado pela presente pesquisa e sua problemática.

\*

Seguindo a linha da História cultural, a autora Regina Xavier elabora uma biografia de Mestre Tito, curandeiro que fazia rezas e sangrias na cidade de Campinas no século XIX. Seu estudo nos permite perceber como os conceitos de feitiçaria e magia, que faziam sentido no contexto colonial, vão sendo alternados com o de curandeirismo, nos marcos do século XIX, quando o discurso científico ocupa lugar de destaque e é o contraponto essencial das práticas religiosas e culturais em foco. E, desse modo, apesar das práticas que remetem ao curandeirismo já serem recorrentes desde o período colonial, o conceito só começa a ser difundido no século XIX, em contraposição às práticas médico-científicas. Este é o contexto de embates, que se transfere para o plano discursivo, fazendo surgir novos conceitos e

emprestando novos significados aos antigos.

O fato de Mestre Tito ser curandeiro em Campinas é importante, pois, no período em questão, esta cidade passou por vários surtos de doenças e o governo local estava desorganizado para tratar da vacinação, o que causou pânico na população. Mestre Tito tinha um espaço considerável de atuação como curandeiro, sendo respeitado não só por escravos, mas pela elite também.

A autora afirma que existia uma relação direta entre curandeirismo e religião católica, pois, desde o período colonial, havia a mescla de elementos tidos como “mágicos” com os tomados como “religiosos” (XAVIER, 2013, p.92)<sup>22</sup>. É interessante notar como estes significados e conceitos vão sofrendo mutações, à medida em que buscam acompanhar as próprias transformações observadas nas relações entre o religioso e o político (e mais tardiamente no século XIX, o científico).

Ao elaborar a biografia de Mestre Tito, Xavier aponta a sua importância na ordem de São Benedito e como a religiosidade superava diferenças étnicas (XAVIER, 2013, p.93), pois algo além da etnia, como a solidariedade pela situação em cativeiro, faz com que se forme uma identidade que supere as diferenças étnicas.

Outra contribuição importante neste sentido é a do historiador Luiz Alberto Couceiro, que tem por objetivo compreender a “sedução do feitiço” como categoria de acusação das autoridades. Ele estuda o caso do escravizado José Cabinda que, em 1854, na então Vila de Itu, incorporava o espírito de Pai Gavião e foi articulador de um plano de insurreição para matar os brancos. A polícia, na intenção de criar a imagem de charlatão para Pai Gavião, testou seus poderes na delegacia. Cabe ressaltar que a polícia tratava José Cabinda e Pai Gavião como a mesma pessoa.

Em seu trabalho, evidencia, também, que “[...] as acusações de feitiçaria estavam ligadas a assassinatos, ou ameaças praticadas por escravos, contra os senhores e seus empregados” (COUCEIRO, 2008, p.5). Para Couceiro, a acusação de feitiçaria recai sobre a “crença de que certas pessoas têm o poder extraordinário de fazer o mal e reverter situações

---

<sup>22</sup> Esse sincretismo é estudado por Vainfas, por exemplo.

entendidas como sendo ruins, segundo os fins perseguidos”. (COUCEIRO, 2008, p.214)

É sabido que, como feitiçaria não era crime previsto no Código Criminal, até então, os chamados feiticeiros eram presos por estelionato, como também foi o caso de Juca Rosa, estudado por Gabriela dos Reis Sampaio (SAMPAIO, 2016), conforme aprofundaremos melhor no terceiro capítulo.

Outros dois autores que estudaram o termo feitiçaria, no século XIX, de forma mais profunda foram Cuiá Cardoso Al-Alam e Paulo Roberto Staudt, a partir de um caso de um escravo de Pelotas que assassinou um feiticeiro, pois o feitiço não funcionou. É notório lembrar que esta também uma cidade portuária, onde chegavam muitos escravos que tinham contato com os demais residentes naquela província, o caso nos parece passível de ilustrar o que também era a condição da cidade do Rio de Janeiro. Neste trabalho, os autores definem:

[...] a expressão “feitiçaria” como um termo construído pelas elites na interpretação amedrontada da religião do outro. O estranhamento cultural perante o desconhecido, relacionado a um imaginário desqualificador das práticas religiosas tidas como exóticas, fez com estes indivíduos utilizassem a expressão pejorativamente. Para os “feiticeiros” e “enfeitizados”, os feitiços faziam parte de uma cosmologia religiosa específica, que trazia conforto espiritual e material e cuja devoção cimentava solidariedades. (AL-ALAM; MOREIRA, 2013, p.126)

Os autores defendem que a ideia de crença e de identidade estão intimamente ligadas, pois existia uma identidade coletiva, que perpassava as diferentes etnias, pautada na crença na potência dos saberes mágico-religiosos e curativos. Além disso, havia uma cumplicidade de acordo com os autores, formada não somente pelo convívio em senzalas e cativeiros, mas também pelo compartilhamento destas práticas religiosas que envolviam rituais de cura (AL-ALAM; MOREIRA, 2013, p.143)

Portanto, a partir do cotejamento entre a fonte primária eleita e a bibliografia já existente sobre o presente tema, pretendemos averiguar os usos dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo durante o século XIX. Como visto neste primeiro capítulo, enquanto os dois primeiros

conceitos perpassam o imaginário da colonização e seus desdobramentos, o conceito de curandeirismo remete-nos ao contexto do século XIX, sendo esculpido no embate entre discurso religioso, político e científico, conforme se pretende analisar no terceiro capítulo desta dissertação

## **CAPÍTULO II – Práticas culturais e religiosas no universo urbano brasileiro: um tema fronteiro**

*O imaginário sobre as cidades é múltiplo, indo do medo ao fascínio, do sonho da inclusão à exclusão, da justiça e do perigo, da segurança [...]. (LE GOFF, 2006, p.226)*

O recorte espacial aqui abordado é a cidade do Rio de Janeiro. É evidente que, durante a pesquisa, nos deparamos com referências documentais, assim como com abordagens temáticas e metodológicas sobre as práticas culturais religiosas observadas em outras regiões do Brasil, cujos significados eram veiculados e compartilhados privilegiadamente no universo de suas cidades. Contudo, neste capítulo, o filtro estará voltado para o Rio de Janeiro: uma “cidade em ebulição” que, a partir de 1808, com a vinda família real, ganhou um olhar especial das autoridades, bem como assumiu o novo estatuto de Corte imperial. Nesta importante cidade, portanto, produziu-se o embate entre as diferentes lógicas discursivas, políticas, sociais e religiosas. Neste contexto, “a cidade era ao mesmo tempo o maior reduto africano na América e uma metrópole multicultural, de feições cosmopolitas” (ALENCASRO, 1997, 30). Todas as relações entre negros escravizados e os brancos da elite, além dos que eram considerados mestiços, estavam presentes. Durante o século XIX, de acordo com Chalhoub, houve um aumento significativo de cortiços na cidade, que eram considerados um “valhacouto de desordeiros” (CHALHOUB, 1986, p.16). Por isso, o autor afirma que o século XIX foi a era de erradicação dos cortiços.

Isso nos interessa, pois possui íntima relação com a questão das “classes perigosas”, conceito este formulado no século XIX (CHALHOUB, 1986, p. 20). Tal construção envolveu questões como as formas e relações de trabalho, o que era visto como “ociosidade” e, com sentidos plurais, o que se condenava como criminalidade. Assim, acabou se tornando um conceito muito abrangente, resumido na ideia de que todos os pobres são

perigosos. Vejamos como essa noção foi construída, de acordo com Chalhoub:

Os debates parlamentares não respondem à questão com clareza, mas é possível perceber uma tendência: para os nobres deputados, a principal virtude do bom cidadão é o gosto pelo trabalho, e este leva necessariamente ao hábito da poupança, que, por sua vez, se reverte em conforto para o cidadão. Desta forma, o indivíduo que não consegue acumular, que vive na pobreza, torna-se imediatamente suspeito de não ser um bom trabalhador. Finalmente, e como o maior vício possível em um ser humano é o não trabalho, a ociosidade, segue-se que aos pobres falta a virtude social mais essencial; em cidadãos nos quais não abunda a virtude, grassam os vícios, logo, dada a expressão classes pobres e viciosas, vemos que as palavras pobres e viciosas significam a mesma coisa para os parlamentares (CHALHOUB, 1986, p.22)

Assim, a definição de “pobre” é ser “perigoso”. A partir desta afirmação, surge a questão de como garantir que os negros libertos se sujeitassem a trabalhar para a continuidade do enriquecimento de seus patrões, já que continuavam, mesmo depois de libertos, marginalizados socialmente. Foi nesse período (de 1850 em diante) que aumentaram os casos de escravos que “viviam sobre si”, ou seja, eram escravos, mas podiam dar conta de sua vida, morar fora da senzala, conseguir ganhos econômicos também de outras formas, o que incluía a possibilidade de serem curandeiros.

Essa dinâmica começou a alterar o sentido da escravidão e da tutela de um senhor sobre seus escravos. Em meio a isso, no contexto do século XIX, há um aumento demográfico, uma necessidade de melhoria de infraestruturas urbanas (iluminação, transporte, saneamento básico, entre outros). Este cenário se revela favorável à recepção do pensamento higienista, que informava um dado projeto de modernidade ocidental e ocidentalizante, tomado como modelo pelas elites urbanas que, crescentemente, assumiam um “ar cosmopolita”, conforme nos lembra o historiador argentino José Luis Romero (2004). Segundo este autor, desde a década de 1880, em diferentes países latino-americanos, muitas cidades “começaram a sofrer novas mudanças não só na sua estrutura social, mas

também em sua fisionomia” (Romero, 2004, p. 283), movidas por aquele que, talvez, se configurasse no traço mais singular da nova mentalidade de suas elites, tanto na Europa quanto na América Latina: a “certeza de que o mundo passava por uma etapa muito definida de seu desenvolvimento e que era necessário consumá-la conduzindo-a até os seus últimos extremos”

Contudo, por mais que fosse inspirado em moldes europeus, o processo de urbanização da região Centro-Sul do Brasil aconteceu de maneira distinta, devido a algumas especificidades. De acordo em Emília Viotti da Costa:

O trabalho escravo ou semi-servil, o latifúndio, a economia baseada na exportação de produtos tropicais, bem como a instituição de um sistema político paternalista baseado num sistema de clientela e na marginalização de extensas camadas da sociedade foram responsáveis, no século XIX, por um tipo de urbanização que não segue as formas de modelo clássico de urbanização fundado na análise do processo urbano nas áreas centrais do sistema capitalista. (COSTA, 1999, p.233)

A elite brasileira faz uma certa apologia à cultura europeia. Desse modo, os moldes europeus de civilização aparecem aqui no Brasil na tentativa de “civilizar a sociedade carioca”. Logo: “partindo do Rio de Janeiro, novo centro de poder do Império recém-fundado, que iniciara uma série de reformas urbanas e sociais, várias capitais provinciais seguiram seu exemplo e passaram a defender um discurso que pregava a necessidade de civilizar a sociedade”. (VICENTE, p. 2)

Para que tal civilização vingasse, seria necessário intervir nos costumes dos habitantes da cidade e nas suas regras de funcionamento. Por isso, ao longo do século XIX, nota-se “uma preocupação por regulamentar e aplicar as posturas municipais aprovadas nas suas respectivas Câmaras Municipais” (MAIA, 2014, 472).

De acordo com Maria Ângela Almeida Souza, as posturas foram o principal documento da cidade brasileira, no que tange ao século XIX. Mas estes documentos sofriam alterações conforme o tempo e as necessidades urbanas específicas. Neste sentido, a análise das posturas municipais se justifica por se tratar de um dos principais instrumentos administrativos de

controle social, preservação da moralidade pública e garantia da higiene, assim como destinando-se a incentivar novos hábitos sociais.

Desse modo, as Posturas Municipais revelam o ordenamento social do Estado e importantes aspectos da vida social – normas de convívio social – além do controle da vida cotidiana na esfera pública e, também, na esfera privada. A intenção das Posturas era disciplinar a sociedade (principalmente os mais pobres). Essa serviu como um documento de regras específico a cada cidade, já que cada uma possuía suas particularidades.

As Posturas envolvem questões como perspectivas de poder, a visão dos poderes locais, a ideia de justiça local. Ou seja, “a justiça local se beneficiou das legislações em geral e da possibilidade de editar Posturas para disseminar valores que lhes beneficiasse”, demonstrando, assim, a “visão dos poderes locais sobre o que julgavam ser a cidade e/ou aquilo que gostariam que ela se tornasse” (SILVA, 2011, p.2). Em meio a esse contexto brevemente apresentado, as pautas sobre a questão da escravidão foram crescendo e se tornando centrais nos debates parlamentares. Assim, seguiremos com uma análise, focando especialmente a década de 1870, que além de ser crucial para debates sobre o lugar do liberto na sociedade, foi palco da Questão Religiosa (1872-1875), cujos episódios abalaram definitivamente as relações entre poder temporal e espiritual. Além disso, veremos como em uma cidade como o Rio de Janeiro, convulsionada pelas transformações em curso e centro político do Império, as práticas religiosas católicas e afro-brasileiras acabaram por se modelar reciprocamente.

## **2.1 A década de 1870: escravidão e questão religiosa**

Conforme apontado introdutoriamente, um dos objetivos propostos por esta pesquisa é analisar os significados imputados aos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo pelo discurso ultramontano oitocentista, à luz da sua materialidade, ou seja, dos conflitos sociais e políticos que justificavam seu usos e emprestavam-lhes diferentes sentidos. Assim, cabe

situar algumas dimensões da crise do regime imperial no Brasil, acelerada desde 1870, buscando, de acordo com o proposto por Jacques Revel (1998), reconstituir as modalidades de articulação deste contexto político mais geral com o objeto eleito, no sentido de não fazer um uso meramente retórico do contexto e, tampouco, supor que este seja capaz de explicar o objeto. Outrossim, o que se pretende é analisar a articulação entre contexto e objeto, no que tange ao universo urbano brasileiro da segunda metade do século XIX.

Vamos lembrar que, na segunda metade do século XIX, a crise no Império se traduzia em uma verdadeira luta política entre regressistas e liberais, no âmbito em que o tema da escravidão se colocava em disputa (MATOS, 1987). A tal ponto que, na perspectiva dos liberais, o fim da escravatura era associado às condições para o Brasil progredir economicamente, a exemplo dos Estados Unidos e da Europa. A partir desse debate, pretende-se entender como se deu a conjuntura do fim da escravidão ao longo da segunda metade do século XIX, pois serão estes homens libertos que integrarão o meio social e econômico brasileiro, configurando, no universo das cidades, aquela parcela da população associada às “classes perigosas”. Isso estabelece a vertente brasileira do processo de diferenciação social observado em outras cidades latino-americanas, estes homens e mulheres, recém saídos do cativeiro ou a ele associados pelo passado do qual descendiam, tiveram na feitiçaria e no curandeirismo, além de práticas religiosas e culturais ancestrais, recriadas no universo urbano, um meio de sobreviver economicamente, neste processo de transição da escravatura para o trabalho livre. Reproduziam, assim, aquela realidade observada por José Luis Romero, em diferentes quadrantes do continente:

Sem rendimentos fixos nem suficientes, alojados em moradias precárias e geralmente sem os serviços imprescindíveis e sem possibilidade de conservar a coesão familiar, amplos segmentos sociais – os últimos estratos das massas – constituíram um mundo duas vezes marginalizado: porque viviam na periferia urbana e porque não participavam da sociedade normalizada nem de suas formas de vida. (ROMERO, 2004, p. 376)

Neste cenário, os regressistas, como argumento para o Regresso conservador de 1837, retratam o período regencial como um fracasso dos liberais, por conta das inúmeras revoltas que ocorreram no Brasil envolvendo, justamente, escravizados, libertos e livre de cor. Assim, na década de 1840, surge a ideia regressista de usar o termo “colonos livres”<sup>23</sup> ao invés de escravos, na intenção de reafirmar que estariam “salvando os africanos”, ao mesmo tempo que estes estariam trabalhando e ajudando o Brasil para caminhar rumo ao progresso. Já a principal pauta dos liberais era o fim do tráfico negreiro, pois consideravam os negros como um perigo social que impedia o progresso brasileiro (MAMIGONIAM, 2017). Ou seja, tanto para regressistas quanto para liberais, a escravidão era uma questão central.

Em 4 de setembro de 1850, é decretada Lei Eusébio de Queiros, que proibia o tráfico transatlântico de escravos, o que se deu, em boa medida, por pressão inglesa que, desde o tratado de Aberdeen, exigia que o Brasil abolisse o regime da escravidão. Não é à toa que, em julho de 1850, navios ingleses promovem ataques aos navios que transportavam escravos para o Brasil. Dois meses depois, promulgava-se a lei que abolia o tráfico.

Acirrando a crise do regime imperial, o movimento republicano radicaliza-se a partir de 1870, pois seus ideais apontam para qual tipo de República o Brasil seria, não só politicamente falando, mas socialmente e culturalmente também. Emblemático, neste sentido, foi o Manifesto Republicano (1870), documento que pode ser interpretado como uma das respostas para a crise observada, elucidativo dos conflitos sociais e políticos que configuram a materialidade das tensões discursivas da época. Cabe então observar os primeiros quatro parágrafos do Manifesto:

É a voz de um partido a que alça hoje para falar ao país. E esse partido não carece demonstrar sua legitimidade. Desde que a reforma, alteração ou revogação da Carta outorgada em 1824 está por ela mesmo prevista e autorizada, é legítima a aspiração que hoje se manifesta para buscar em melhor

---

<sup>23</sup> O termo “colonos livres” adequava-se ao meio rural, mas perdia seu sentido no universo urbano, por isso é possível perceber a adequação do termo classes perigosas na cidade do Rio de Janeiro, e não só, para referir-se aos libertos

origem o fundamento dos inalienáveis direitos da nação. Só a opinião nacional cumpre acolher ou repudiar essa aspiração. Não reconhecendo nós outra soberania mais do que a soberania do povo, para ela apelamos. Nenhum outro tribunal pode julgar-nos: nenhuma outra autoridade pode interpor-se entre ela e nós. Como homens livres e essencialmente subordinados aos interesses da nossa pátria, não é a nossa intenção convulsionar a sociedade em que vivemos. Nosso intuito é esclarecê-la. Em um regime de compressão e de violência, conspirar seria o nosso direito. Mas no regime das facções e da corrupção, em que vivemos, discutir é o nosso dever. (Manifesto Republicano de 1870)

É com essa introdução que o partido liberal inicia o Manifesto Republicano de 1870. O texto, já no início, parece ser apelativo: o partido autodeclara-se legítimo, segundo a Carta outorgada de 1824 e em favor da nação. Todo o manifesto é, segundo os liberais, uma busca pelos direitos da nação – discurso que era incansavelmente utilizado pelos grupos políticos brasileiros. Além disso, evidenciam a soberania do povo, ao ponto de afirmarem ser esta a maior autoridade do país. Desse modo, justificavam que seus interesses – ao contrário do que os saquaremas comumente acusavam – não era convulsionar a sociedade ou promover o terror da anarquia, e sim promover mudanças em relação aos interesses patrióticos. Sendo assim, a principal intenção do partido seria elucidar os princípios da nação que deveriam ser seguidos, a fim de libertá-la da corrupção e da irresponsabilidade do governo vigente, conforme denunciado em todas as páginas do Manifesto.

Durante a segunda metade do século XIX, o cenário político do Brasil pode ser considerado conturbado. A aparente harmonia do sistema não condizia com a realidade. Os indícios do declínio da monarquia já apareciam mais coesos e, a partir da década de 1860, os discursos de ataque ao regime monárquico e também ao próprio Imperador aumentam, acirrando as disputas políticas entre os partidos conservador e liberal.

Desse modo, Sérgio Buarque de Holanda, ao avaliar criticamente o contexto da política brasileira, afirma que “o Brasil crescia, porque não podia deixar de crescer, mas crescia devagar, pois a administração se estagnara, ameaçando imobilizar a nação toda e enterrar-lhe as forças

vivas.” (HOLANDA, 2005, p. 314)

Esse argumento de estagnação foi usado pelos liberais para sustentarem seu projeto republicano, justificando a ênfase neste discurso, formulado contra os saquaremas e na sustentação de seus principais argumentos: o fato da Constituição de 1824 ter representado um golpe de D. Pedro I; a crítica ao Poder Moderador em relação às questões de autoritarismo, despotismo e irresponsabilidade; a visão de que seria impossível existir democracia e monarquia ao mesmo tempo; o argumento de que os saquaremas agiam contra a democracia e, assim, contra o progresso; a perda de fé das províncias no governo; a ideia de que a centralização do poder era desastrosa para o país e; por fim, o argumento central de que seria impossível a existência de uma monarquia constitucional representativa, pois seria uma forma utópica e paradoxal de governo, que só prejudicaria o país.

Seguindo, respectivamente, a ordem dos argumentos que foram aqui apresentados, a afirmação liberal de que a Constituição de 1824 foi um “golpe” consistia na interpretação de que, após a independência, em 1822, a Assembleia Constituinte representava uma ideia inicial de democracia, subvertida quando D. Pedro I dissolveu a Assembleia Nacional, em Novembro de 1823, sufocando todas as aspirações democráticas e ampliando a esfera da centralização do poder monárquico, principalmente com a criação do Poder Moderador como quarto poder. Assim, o Manifesto encara a Corte como “sede do único poder soberano que sobreviveu à ruína da democracia”.

Neste documento, em que sobressai a crítica ao poder moderador, a ênfase do Partido Liberal encara como três principais características do poder executivo estabelecido: o autoritarismo, o despotismo e a irresponsabilidade. Afirmam que essa configuração desenvolveria um desequilíbrio de forças governamentais, sendo este o grande perigo, pois:

A esse desequilíbrio de forças, a essa pressão atrofiadora, deve o nosso país a sua decadência moral, a sua desorganização administrativa e as perturbações econômicas, que ameaçam devorar o futuro depois de haverem arruinado o presente. (Manifesto Republicano de 1870)

Cabe ressaltar que esse ataque ao Poder Moderador não surgiu do nada. Como aponta Silvana Mota Barbosa (2005), na década de 1860, a publicação de panfletos aumentou muito na imprensa brasileira. O conteúdo de ataque ao Poder Moderador era nítido neste impresso, que começou a funcionar como um suporte popular para debates políticos. Neles, algumas críticas se dirigiam à entrada do Brasil na Guerra do Paraguai, reiterando a suposta irresponsabilidade do Poder Moderador, já acusada no Manifesto. A principal diferença é que nas primeiras décadas de publicações panfletárias, as reclamações eram apenas contra a instituição do Poder Moderador e não contra a figura do monarca; mas isso muda rapidamente e, já no Manifesto de 1870, é perceptível os ataques à própria figura de D. Pedro II, acusado de ser um imperador autoritário e irresponsável, cujas ações o qualificavam como sendo as de um verdadeiro déspota. Além disso, o poder do imperador era, como os liberais afirmavam, onipotente, perpétuo, sagrado, inviolável e superior a qualquer lei e opinião.

Mas, além de culpar o monarca e o Poder Moderador como empecilho ao progresso brasileiro, o Partido Liberal também argumentava contra os saquaremas, afirmando que, como estes eram contra a democracia, também eram contra o progresso da nação:

As tradições do velho regime, aliadas aos funestos preconceitos de uma escola política meticulosa e suspicaz, que só vê nas conquistas morais do progresso e da liberdade invasões perigosas, para quem cada vitória dos princípios democráticos se afigura uma usurpação criminosa, há por tal forma trabalhado o espírito nacional, confundido todas as noções do direito moderno, anarquizados todos os princípios tutelares da ordem social, transformado todas as consciências, corrompido todos os instrumentos de governo, sofismados todas as garantias da liberdade civil e política, que no momento atual têm de ser forçosamente ou a aurora da regeneração nacional ou o acaso fatal das liberdades públicas. (Manifesto Republicano de 1870)

Ou seja, os liberais apontavam que, por conta de os saquaremas estarem muito arraigados aos princípios do Antigo Regime, enxergavam a democracia como força destruidora da nação, caso seguisse o rumo da

anarquia. Mas é exatamente isso que os liberais vão tentar provar ser o contrário: não defendiam revoluções e nem a “anarquia”<sup>24</sup>, pretendiam reformas políticas que estariam de acordo com o progresso do Brasil, tanto econômico, político e moral. Na citação acima é evidente a carga pejorativa que assimilam aos saquaremas, é perceptível a tentativa liberal de culpa forma de governo e o Partido Conservador dos rumos supostamente desastrosos que o Brasil tomara.

É neste contexto que os liberais também irão argumentar que é impossível existir democracia e monarquia ao mesmo tempo, pois se a democracia<sup>25</sup> tivesse perpetuado e D. Pedro I não tivesse dissolvido a Assembleia Nacional Constituinte, a herança perpétua da família real não teria a mesma importância. Assim, os liberais apontam que os interesses dinásticos sempre estiverem acima dos interesses da nação e do povo, por isso a monarquia com a democracia representativa havia de ser falha.

Outro ponto pertinente citado no Manifesto é a perda de fé das províncias no governo. Sérgio Buarque de Holanda também comenta sobre o assunto, o autor evidencia que normalmente as manifestações republicanas acontecem da periferia para o centro, ou seja, das províncias até o governo central, mas, no caso brasileiro, o processo ocorreu de maneira inversa: por conta dos intensos debates e insatisfações entre os partidos, as ideias republicanas surgiram, desde antes da independência, em várias províncias. O que se passa é que, durante todo o período imperial, os movimentos de matiz republicano que pipocaram pelas províncias foram duramente sufocados pelo poder central. Apenas quando as insatisfações com o poder moderador e a crise do regime imperial se aceleraram, é que o projeto passa a ser assumido de forma mais contundente pelos liberais do “centro”, pensando aqui nos políticos do Rio de Janeiro, com acesso às esferas de representação, para depois alastrarem-se para todas as províncias do Brasil, fazendo com que o clamor pela reforma

---

<sup>24</sup> O termo “anarquia” foi indistintamente usado por liberais e conservadores, desde o período regencial, associado, sobretudo, às revoltas que envolveram as camadas populares, durante o Império. A disputa aqui vai definindo, sobretudo na conjuntura do primeiro Reinado, a postura liberal moderada, que se definia por recusa aos dois extremos: despotismo e anarquia. GRINBERG, K.; SALLES, R. (orgs.). *O Brasil Imperial*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2009 (3 vols.)

<sup>25</sup> Os liberais chamam de democracia, pois esta não se refere a governo popular. É preciso deixar isto claro, para não imputar ao termo um sentido atual, recaindo em anacronismo

umentasse rapidamente. Segundo o autor:

Tradicionalmente a ideia republicana tinha sido inseparável, ao país, e desde antes da Independência, de manifestações explosivas contra o poder constituído. Além disso, tivera invariavelmente cunho regional, e se pretendesse abarcar o país inteiro deveria fazê-lo partindo da periferia para o centro. Agora, e é a outra novidade, ela surge no centro, na Corte, de onde irão irradiar-se, não apenas os seus princípios, mas ainda as normas de ação comum, para as diferentes Províncias” (HOLANDA, 2005, p. 305)

Além disso, Holanda aponta uma peculiaridade desse processo: as províncias do Norte. Assim que o Manifesto Republicano foi publicado, em 1870, a repercussão em São Paulo e Minas Gerais foi imediata, fazendo com que as províncias do Centro-sul se declarassem a favor da instauração da República nos moldes que o Manifesto previa, mas isso não ocorreu da mesma forma com as províncias do Norte, primeiramente porque, desde a independência, o Norte e Nordeste do país sempre foram afastados do Centro-sul, não só geograficamente, mas economicamente também, tanto que as províncias nortistas haviam se oposto à separação entre Brasil e Portugal, tendo antes aderido imediatamente ao movimento constitucionalista e às Cortes de Lisboa<sup>26</sup>.

Mas, percebe-se que motivo central das ideias reformistas do Manifesto Republicano não terem sido bem aceitas no Norte foi o fato de que a economia da região estava passando por tempos ruins com a queda dos preços de seus produtos no mercado internacional. Desse modo, a última esperança da região era receber assistência do poder central, o que, certamente, não aconteceria se o regime federalista fosse implantado. Por isso, foram contra as ideias reformistas do Manifesto de 1870.

Finalmente, os dois argumentos liberais mais importantes – além da crítica ao Poder Moderador – referem-se à centralização do poder ser

---

<sup>26</sup> Deixo aqui algumas interpretações historiográficas que tratam do tema: André Machado, “As esquasras imaginárias. No extremo norte, episódios do longo processo de Independência do Brasil”, in: JANCSÓ, István (org.). *Independência: História e Historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005, pp. 303-344; BERNANRDES, Dênis Antonio de Menonça, “Pernambuco e sua área de influência: um território em transformação (1780-1824)”, idem, pp. 379-410; WISIAK, Thomas, “Itinerário da independência na Bahia (1821-1823)”, in: idem, pp. 447-474; MELLO, Evaldo Cabral de. *A outra Independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*. São Paulo: Edições 34, 2014

desastrosa e ao sistema misto (monarquia constitucional representativa) ser uma utopia. A centralização do poder seria “desastrosa” na visão liberal pois, quanto mais centralizado for o poder, mais haveria o desmembramento nacional, por conta das tantas especificidades de cada província seria impossível manter uma coesão central. Em contrapartida, se houver uma descentralização do poder central, a tendência seria haver uma maior unidade nacional, pois assim os interesses de cada província seriam respeitados.

Já o argumento final, de que o sistema misto de monarquia constitucional representativa se tratava de uma utopia, consiste em afirmar que os conceitos são heterogêneos, ou seja, não é possível coexistir uma monarquia junto com princípios democráticos. Por isso, ela não seria representativa na prática, configurando-se em uma teoria utópica de governo.

Devido a todos os argumentos liberais apresentados, as reformas pretendidas pelo Partido consistiam no princípio liberal de autonomia provincial, ou seja, a implantação de um sistema federalista no Brasil, que levasse em conta as especificidades de cada província (ALONSO, 2005). Portanto, a formação do Partido Republicano Federativo foi essencial para a implantação da República em 1889. Cabe lembrar, também, que as intenções brasileiras do partido liberal receberam influências estrangeiras, principalmente por conta dos Estados Unidos da América, o que justifica o fato de afirmarem: “Somos da América e queremos ser americanos”. Sérgio Buarque de Holanda afirma que o Manifesto de 1870 é antirrevolucionário, pois, entre reforma ou revolução, os liberais optaram pela reforma.

De acordo com Ângela Alonso (2005), houve um importante papel da imprensa nas discussões e transformações políticas do Brasil. Assim, a citação a seguir evidencia a importante participação dos liberais na imprensa, na década de 1870, que desenvolviam uma visão política, de base científica contundente. Muitos, inclusive, afirmavam-se como “pensadores da política”, não apresentando, em nenhum momento, intenções “anárquicas”, como eram acusados pelos conservadores:

Ao invés de obras teóricas, visando a formulação de sistemas filosóficos próprios, os livros publicados pela geração de 1870 podem ser interpretados como intervenções no debate político. Longe de anárquica, esta produção revela centrada nos mesmos termos que estruturavam a agenda parlamentar. (ALONSO, 2002, p. 166).

Cabe lembrar que, nesse contexto, os conservadores não ficaram inertes, produzindo escritos que rebatiam os textos dos liberais. O discurso produzido pelos saquaremas era embasado na continuidade regime imperial, tendo por principal referência Jacques Bossuet (1627-1704), um dos principais teóricos do absolutismo francês, que defendia a ideia de que “o poder de um Rei devia corresponder ao de um deus terrestre: sagrado, paternal e absoluto” (ALONSO, 2002, p.180), fazendo dele um dos autores mais apreciados e defendidos pela ala de conservadores que haviam consolidado o Segundo Império no Brasil.

Por esse motivo, o repertório político e intelectual utilizado pelos liberais republicanos é construído em paralelo ao liberalismo imperial, utilizado pela ala conservadora. Porém, Quintino Bocaiúva, no Manifesto Republicano de 1870, invoca as ideias de Bossuet em negativa, para construir sua crítica à contradição do modelo político brasileiro, que, segundo ele, denotava a “incompatibilidade entre as instituições monárquicas, que privilegiam pessoas, e o direito moderno, que atribui funções” sendo essas— as causas de haver arruinado o país e que ameaçavam “devorar o futuro”.

Portanto, o Manifesto Republicano não só foi antirrevolucionário como, também, foi embasado em um repertório político e científico da época, utilizando-se dessa ciência para denunciar as inconsistências praticadas pelo liberalismo imperial que tornava incompatível a teoria da soberania popular com a teoria do direito divino.

\*

Neste mesmo contexto das discussões conservadores e liberais, acontece a chamada “Questão religiosa”, entre os anos de 1872 e 1875. Assim, é preciso ter em mente que questões políticas e religiosas

permeavam os conflitos da segunda metade do século XIX. A Questão Religiosa se deu a partir de divergências entre a Igreja Católica, o Império e a maçonaria, envolvendo, principalmente, dois bispos ultramontanos: D. Antônio de Macedo Costa (Bispo do Pará) e o Bispo D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (Bispo de Pernambuco)

Existia um modelo de Estado regalista em vigência, no qual o Estado podia vetar as diretrizes do Papa. No contexto da romanização, essas diretrizes da Santa Sé assumem uma postura reativa à modernidade e um dos elementos condenados pelo Papa Pio IX é a maçonaria. Assim, a orientação da Santa Sé é expulsar os maçons das irmandades e das igrejas e isso vem à tona no Brasil, pois existiam vários padres maçons aqui. Então, ocorre uma pressão dos ultramontanos para cumprir a diretriz, porém o imperador usa de seu Beneplácito para se opor a isso e vetar a bula papal, –colocando-se ao lado na maçonaria nesse momento. Portanto, a questão religiosa está alinhavada a um contexto mais amplo do ultramontanismo e o que acontece é uma ruptura entre Igreja e Estado, desde a década de 1870. Os ultramontanos tomam partido e abraçam um viés antiliberal e o conflito se acirra até de fato ocorrer a ruptura institucional em 1890 com a separação entre Igreja e Estado. (SILVA, 2021)

O estopim da Questão Religiosa foi um discurso do Padre Luiz José de Almeida Martins, publicado pelo Jornal do Comércio, em homenagem ao Visconde de Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos, presidente do Conselho de Ministros e grão-mestre da Maçonaria em comemoração à Lei do Ventre Livre no dia dois de março daquele ano, organizada pela loja Maçônica Grande Oriente do Lavradio. A publicação foi um ponto crucial para a situação que se apresentou a seguir.

Desse modo, é perceptível como tudo está conectado: questões políticas e religiosas, visto que a comemoração foi por conta da Lei do Ventre Livre. Mas o problema foi o padre ter elogiado Visconde de Rio Branco (grão-mestre da Maçonaria). Lembrando que D. Pedro II era maçom, esses conflitos acabaram por reconfigurar as relações entre a Igreja e o Governo Imperial brasileiro, diante de sua postura perante a Santa Sé.

O ultramontanismo, reagiu fortemente à maçonaria a partir da diretriz

da Santa Sé, de que padres que se intitulavam maçons não participassem mais de atividades religiosas católicas. A maçonaria representava uma ameaça ao poder da Igreja Católica e sua relação com o Estado. Não só a maçonaria, mas também o anticlericalismo, os filosofismos, regalismo, galicanismo, entre outros. Por isso, como veremos a seguir, o jornal O Apóstolo condena esses movimentos e, inclusive, a liberdade religiosa, já que a questão do Estado laico chega com a mudança para o governo republicano.

O que fica do contexto político da Questão Religiosa e nos interessa para considerar a comparação entre a abordagem sobre uma noção de “civilização” ultramontana, é justamente a reafirmação desse ideário antiliberal em meio a radicalismo das posições políticas liberais na década de 1870, e a manutenção do exercício regalista do padroado no Brasil.

## **2.2 A modelagem recíproca entre catolicismos e religiosidades afro-brasileiras**

As relações entre o catolicismo e as religiosidades afro-brasileiras foram diversas. Na historiografia, muito se fala sobre a dificuldade de as autoridades da Igreja impedirem as práticas religiosas dos povos nativos e escravos durante o período colonial, mas, que além disso, “a Igreja, em geral, teve pouco interesse pela feitiçaria praticada pelos negros” (SOUZA; VAINFAS, 2002, p.22). Desse modo:

Então, as blasfêmias, assim como desrespeito e a aparente zombaria, não estavam restritas a um grupo, como o dos cristãos-novos ou dos negros. Ligavam-se a tradições populares medievais, presentes em Portugal e comuns às populações da Europa ocidental, não sendo também, portanto, exclusivas do ambiente colonial. Mas, ao lado de traços de uma concepção mágica do mundo, o despreparo dos padres talvez tenha alimentado o desregramento do catolicismo vivenciado aqui. (SOUZA, 1993, p.64)

Essa questão da relação entre catolicismo e práticas religiosas tidas como feitiçaria continuou durante o século XIX. Pretende-se, então, abordar as influências católicas nas religiosidades de cunho africano e vice-versa, pois

as práticas religiosas dos escravos e negros libertos influenciaram, também, aspectos do catolicismo. Relação esta que funcionava como uma via de mão dupla. Mas, na época, as práticas da população escrava e liberta eram tidas como magia, feitiçaria ou curandeirismo e, a partir do Código Criminal de 1890, tornam-se crimes.

A questão central para os objetivos da presente pesquisa é a existências de uma linha muito tênue entre as práticas consideradas feitiçaria, magia, curandeirismo, dentre outros termos, e as práticas da religião católica. De acordo com a historiadora Edianne dos Santos Nobre<sup>27</sup>:

A prática da comunicação com os mortos pertencia a uma visão mágica do mundo que foi sendo incorporada pela Igreja católica [...] essas práticas se utilizavam com frequência de elementos da ortodoxia cristã, demonstrando mais uma vez a tênue linha que separa os ritos considerados 'supersticiosos' ou 'populares', dos ritos canônicos oficiais. (NOBRE, 2013, p.401)

Desse modo, é sobre esta tênue linha de que fala a autora que pretendemos discutir. Assim, entendendo melhor as relações do processo de secularização com o catolicismo e as religiosidades de matriz africana.

A secularização deve ser considerada à luz dos vínculos históricos entre religião e política. De acordo com Di Stefano, mudam-se as formas de se relacionar com o sagrado e observa-se reconfigurações profundas da religião em respostas a tais transformações (DI STEFANO, 2018, p.135). Um dos ocorridos mais relevantes em relação ao processo de secularização no Brasil, para o período estudado, foi o Decreto de 7 de janeiro de 1890(119-A)<sup>28</sup>, o qual, um ano depois da proclamação da República e um ano antes da Constituição oficial de 1891, decretou a separação institucional entre Igreja e Estado e introduziu a liberdade de cultos no país. Ou seja, o poder temporal e o poder espiritual agora não possuíam mais o vínculo

---

<sup>27</sup> A autora estuda – em seu artigo *O sagrado e a teatralização do mundo: espaços de salvação e purgação nos relatos das beatas do Padre Cícero* – como algumas noções mágicas estavam presentes em ritos católicos populares, como o caso da beata Maria de Araújo, em Juazeiro no Ceará.

<sup>28</sup> Desde a Questão Religiosa, acirra-se a cisão entre Igreja e Estado, assim como as disputas pelo controle das consciências, por seus representantes, sendo esta uma faceta importante do processo de secularização no Brasil.

institucional que mantiveram durante todo o período imperial na forma do padroado, fazendo com que o catolicismo deixasse de ser a religião oficial do Estado e o processo de laicização deste pudesse avançar.

O padroado foi um regime que regeu as relações entre os monarcas ibéricos e a Igreja católica em seus respectivos domínios. O rei podia nomear padres e bispos para o governo e interferir em outros assuntos de natureza religiosa, ao passo que representantes da Igreja assumiram, tradicionalmente, funções de natureza política, selando uma verdadeira fusão institucional entre o religioso e o político. Essa delegação de poderes fora concedida no século XVI pelo Papa, mas, com o tempo, as atribuições dos monarcas foram além e, através das bulas papais, os reis também possuíam o dever de zelar pela Igreja (SANTIROCCHI, 2016). Contudo, os reis possuíam, com o padroado, certo poder político sobre os padres e bispos nomeados por ele, o que fazia com que as decisões da Igreja no Brasil não dependessem só do clero, mas também do governo. O padroado, portanto, configurava o regime que fundia institucionalmente o religioso e o político, no mundo ibero-americano. Segundo Ediane Nobre:

Com a Proclamação da República no Brasil, a Igreja católica brasileira enfrentou também um embate que colocava em xeque sua postura diante do Estado, pois, por um lado, cessava o regime do padroado régio que até então mantinha os sacerdotes como “assalariados”, além de dar direito à Coroa de criar dioceses e indicar os bispos. Por outro lado, a laicização do Estado destituía da Igreja a exclusividade sobre alguns “direitos” dos católicos e instituiu, dentre outras mudanças, a laicização do matrimônio e dos cemitérios. (NOBRE, 2013, p.389)

O padroado era uma especificidade brasileira e, com seu fim, muitas das relações entre Igreja e Estado foram alteradas. Mas a Igreja, em geral, tendeu a concordar com o fim do regime do padroado e rebelou-se contra a liberdade de cultos. Nesse período, a imprensa católica de tendência ultramontana<sup>29</sup>, ganhou muita visibilidade, com destaque para o jornal *O Apóstolo*. A visão ultramontana sobre esta questão era de que a união entre os dois poderes sempre foi mais benéfica e vantajosa para o Estado do que

---

<sup>29</sup> O ultramontanismo foi uma tendência católica que se alinhava a Santa Sé, pregando pela infalibilidade papal

para a Igreja. Esta era a formadora do caráter da sociedade e agora, com o fim do regime do padroado, a Igreja teria mais autonomia para lidar com as questões de cunho religioso que permeavam a sociedade.

Neste sentido, a Igreja encarou o Decreto de 7 de janeiro como uma libertação de abusos que a união entre os dois poderes causava a ela, pois os ultramontanos afirmavam que nem sempre os ministros compreendiam o espírito dessa união espiritual e institucional. Também, consideravam que a Igreja havia sido muito generosa, até então, em aceitar tais abusos e continuar zelando pela união entre as duas esferas.

Quanto à liberdade de cultos, a Igreja foi totalmente contra. Com o ganho de visibilidade da imprensa, esta se torna um veículo da modernidade pelo qual os representantes do catolicismo lutaram para não perder legitimidade social em meio às transformações que estavam acontecendo, como a abertura para outras religiões no espaço público, principalmente a protestante. Neste contexto, desde a Questão Religiosa, o ultramontanismo foi aceitando cada vez mais a ideia da separação entre Igreja e Estado, mas travou uma disputa pelo controle das consciências. (SANTIROCCHI, 2015)

A intenção era ter controle sobre a moralidade social, pois, por meio do jornal *O Apóstolo*, afirmam que o povo é “o elemento inerte, dócil e vítima da sociedade” (*O Apóstolo*, 12 de janeiro de 1890, nº6). Logo, o catolicismo entra em cena como salvador das almas e da moralidade pública. Assim, afirmam que a religião católica seria a única e verdadeira, que as demais não passavam de “seitas”<sup>30</sup>.

Como moldar, então, uma moralidade pautada nos valores e na moral católica, quando, além de muitos protestantes, os próprios membros das elites recorriam às práticas de feiticeiros e curandeiros? Eis a questão em torno da qual se definem alguns dos embates entre religião, política e ciência no Brasil da segunda metade do século XIX, a qual tomaremos em conta a fim de compreender os significados emprestados aos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo.

No final do século XIX, os ultramontanos referiam-se ao protestantismo e ao espiritismo como “seitas”, mas, em relação às

---

<sup>30</sup> *O Apóstolo*, 12 de janeiro de 1890, n.6

religiosidades praticadas por escravizados e da população negra liberta, referiam-se como magia, feitiçaria ou curandeirismo. A questão é que, para conseguirem um espaço na sociedade – e mesmo por trocas culturais –, as religiões afro-brasileiras incorporaram muitos aspectos católicos em seus ritos. Assim, parte do catolicismo também estava presente no que era tido como magia, feitiçaria e curandeirismo.

Seguindo este raciocínio, de acordo com Reginaldo Prandi:

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da Igreja católica. (PRANDI, 2004, p.225)

Estas mesclas podem ser entendidas, também, como uma questão de sobrevivência destes ritos, pois, “Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada ser católico” (PRANDI, 2004, p.225). Não é à toa que muitos elementos católicos foram incorporados aos ritos afro-brasileiros. Mas esse sincretismo vai muito além das mesclas. Regina Xavier, referindo-se ao caso observado na cidade de Campinas, situada na então província de São Paulo, identifica a existência de um amálgama muito forte entre a cultura europeia, a africana e a mistura destas no Brasil, de tal forma que:

Refletir sobre esse universo religioso implica não apenas levar em conta essa partilha entre diferentes referências trazidas da África, mas, também, necessariamente, o amálgama de referências católicas trazidas da Europa pelos seus senhores ou adquiridas, pelos próprios africanos, no contexto da colonização e do tráfico. (XAVIER, 2013, p.93)

Ou seja, as referências católicas e as referências das religiosidades africanas estavam juntamente presentes na mentalidade brasileira desde o período colonial, gerando muitos desdobramentos para a configuração do campo religioso brasileiro do século XIX. Se a secularização é um processo que exige a reconfiguração das religiões em resposta às transformações em

esferas que delas começam a se diferenciar (DI STEFANO, 2028) isto também implica reconfigurações nas relações sincréticas entre, por exemplo, catolicismos e religiosidades afro-brasileiras.

Entrando no conceito de sincretismo, Sergio Ferreti, elabora uma análise de repensar o sincretismo, o entendendo mais como uma atualização de tradição do que uma mescla propriamente dita. O autor analisa as convergências, misturas, contatos, paralelismo e oposições entre as religiões para entender melhor o que é o sincretismo, como por exemplo a relação entre o tambor de mina e as religiosidades que se relacionam, como o catolicismo e a Casa das Minas (FERRETI, 2013, p.247). O sincretismo esteve ligado inicialmente ao que pode parecer uma dependência do catolicismo, mas o que não podemos esquecer é que o sincretismo repensado funciona assim, como via de mão dupla, e demonstra hoje muito mais uma relação de misturas do que de dependências.

Neste contexto, as festas religiosas são importantes para entendermos as relações entre o catolicismo e esses rituais. Vainfas e Souza apontam que: “Se certas manifestações negras causavam medo, suas festas eram, por vezes, consideradas positivas no sentido de manter os escravos e forros sob controle”. (SOUZA; VAINFAS, 2002, p.58)

A historiadora Martha Abreu, ao analisar as festas religiosas no Rio de Janeiro no século XIX, reflete não apenas sobre como se dava a configuração destes ritos no espaço público, mas, também, sobre a especificidade do Rio de Janeiro nesse contexto. Segundo a autora:

Todas essas preocupações de diversas autoridades assumiram uma dimensão especial na cidade do Rio de Janeiro, pois era a maior cidade do país e a capital do Império, além de ter recebido um grande contingente de africanos até 1850. (ABREU, 1994, p. 185)

Além disso, Abreu aborda em sua pesquisa a diferença entre as Posturas municipais<sup>31</sup> de 1830 e as das décadas posteriores. A A autora

---

<sup>31</sup> As posturas municipais eram documentos que continham regras específicas de cada província, já que as realidades entre as províncias brasileiras eram muito diferentes e o Estado não dava conta de elaborar leis específicas para cada lugar, os próprios governos

tece uma reflexão de extrema relevância sobre a mudança do olhar das autoridades em relação a essas práticas, bem como sobre o fato de haver certa divergência de opiniões acerca de como devia-se agir, até que ponto a tolerância poderia existir e quando seria necessária alguma forma de repressão. Tais documentos evidenciam articulações entre as ações do Estado e do município – além de certas divergências entre elas – mostrando como foi possível que práticas religiosas “leigas, populares e negras” (ABREU, 1994, p.199) continuassem a acontecer, mesmo no contexto de repressão.

Desse modo, é possível dizer que existia um espaço social para tais práticas acontecerem; porém, o “preconceito racial se transfere do negro para a cultura negra” (PRANDI, 2004, p.231), o que implica que o preconceito em relação às práticas religiosas dessa população estivesse igualmente presente. Algumas vezes, senhores de escravos preferiam deixar que acontecessem os ritos nas senzalas em certos dias, pois era uma forma de evitar rebeliões; outros, porém, preferiam não deixar que os escravos manifestassem suas práticas religiosas. Regina Xavier e Ronaldo Vainfas defendem a ideia de que, a partir das festas religiosas, as autoridades poderiam ter mais controle sobre tais práticas religiosas e sobre os escravos e forros.

Muitas destas práticas foram relacionadas a ataques de escravos aos senhores brancos e, por isso, - reprimidas fortemente pelas autoridades locais, o que mostra que havia uma solidariedade entre autoridades locais e os proprietários de escravos. Mas, o que chama a atenção, neste contexto, é que muita gente da elite branca brasileira frequentava lugares nos quais poderiam se consultar com curandeiros e “mestres de feitiçaria”, para pedirem algo que não se resolveu de outro modo, como a cura de uma doença; ou buscarem alguma “magia” para fazer a filha se casar; enfim, todos tipos de pedidos existiam.

Por esse motivo, era complicada a questão da repressão. Abreu (1994) mostra que, muitas vezes, as autoridades municipais do Rio de Janeiro

---

municipais elaboravam estes códigos de leis conhecidos como Posturas Municipais, para atender às especificidades de determinada província.

ficavam em dúvida sobre como agir frente aos batuques que aconteciam, em aglomerações na rua mesmo, ou em casas de fortuna.

A questão é que, para conseguirem legitimidade para exercerem suas práticas religiosas, elementos do catolicismo foram incorporados a elas. É preciso pensar como, reciprocamente, catolicismo e religiosidades afro-brasileiras se moldam e como esta dinâmica de mão-dupla impunha desafios às autoridades, no que tange a como tratar estas práticas.

Abreu estuda com profundidade a festa católica do Divino Espírito Santo, que ocorria na cidade Rio de Janeiro<sup>32</sup> e, a partir de seus estudos aponta como ocorreram mudanças no catolicismo a partir de influências da religião popular, que também era católica, mas mesclava-se com aspectos das religiosidades negras, que eram considerados profanos. Assim, “[...] essas festas costumavam confundir as práticas sagradas e profanas, tanto nas comemorações externas como nas que eram realizadas dentro das igrejas”. (ABREU, 1994, p.184)

Isso explica a dificuldade das autoridades em saberem o que reprimir e o que não reprimir. O fato é que, o catolicismo popular permeou novos horizontes a partir do crescimento das práticas tidas como mágicas, na segunda metade do século XIX. Portanto “[...] o catolicismo, ao mesmo tempo que se reconfigurava, permanecia como poderoso vínculo entre o particular e o universal, articulando uma pluralidade de experiências” (SILVA; SANTIROCCHI, 2020, p.352). Mas uma coisa é certa, a repressão policial contra ritos afro-brasileiros fez-se presente até o século XX, quando não, até hoje em dia.

Buscando entender um pouco mais sobre a tênue linha que separa os ritos considerados ‘supersticiosos’ ou ‘populares’, dos ritos canônicos oficiais. (NOBRE, 2013, p.401), vimos que as práticas de matriz africana são atravessadas por elementos da ortodoxia cristã e que muito do catolicismo popular foi, também, atravessado por elementos das religiosidades de matriz africana.

É possível dizer que, por parte da Igreja, houve uma tentativa de modelar certas práticas, como se o pensamento predominante fosse que,

---

<sup>32</sup> Essa festa não se restringe ao Rio de Janeiro, ocorria em outras localidades do país

se não era possível controlar inteiramente as práticas religiosas da população negra, pelo menos buscava-se dar uma moldura a elas. Mas, tal modelagem acabou sendo recíproca entre elementos do catolicismo e elementos africanos trazidos pelos escravos e também os criados aqui no Brasil no contexto das senzalas, da abolição e do século XX, na formação da umbanda e candomblé.

Um exemplo desta modelagem recíproca pode ser vislumbrado a partir do caso de Mestre Tito, estudado por Regina Xavier, pois em seus rituais de cura havia tanto aspectos católicos como aspectos religiosos africanos:

A percepção das doenças e das práticas terapêuticas, tais como as sangrias efetuadas por Mestre Tito, também dialogava com esse universo cultural mais amplo. Por um lado, traduzia essa crença, católica, que os santos podiam intervir nas curas. E que São Benedito poderia vir a proteger Tito em seu trabalho. Por outro lado, dialogava com a percepção africana sobre as doenças na qual se acreditava na força das sangrias para expulsar do corpo dos doentes as energias maléficas existentes no cosmos e que seriam a causa de seus males. (XAVIER, 2013, p.92)

As religiões afro-brasileiras continuam a sofrer agressões hoje em dia. Mas, de acordo com Prandi, os ataques atualmente partem mais dos rivais pentecostais do que da polícia:

Por fim, foram deixados em paz pela polícia (quase sempre), mas ganharam inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, o que se pode testemunhar tanto no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio (PRANDI, 2004, p.229)

Portanto, o ponto principal é entender que “a tênue linha que separa os ritos considerados ‘supersticiosos’ ou ‘populares’, dos ritos canônicos oficiais” (NOBRE, 2013) ainda existe, mas de modo diferente. No século XIX, as práticas afro-brasileiras estavam começando a se constituir e a ter certo espaço para se manifestarem publicamente; já no século XX e XXI,

com a formação da Umbanda e do Candomblé, ficou mais fácil perceber o que há de católico nessas religiões do que no século XIX. Lembrando que, por conta do preconceito, ainda existem muitos praticantes de religiões de matriz africana que se consideram católicos, como aponta Reginaldo Prandi ao analisar os censos de 1980, 1991 e 2000. (PRANDI, 2004)

### **CAPÍTULO III – Os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo nas páginas do O Apóstolo**

Tendo em vista a tensão entre magia, religião, ciência e política, que ocupa o cerne desta pesquisa, cabe entender como os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo foram e vêm sendo analisados pela historiografia brasileira. Sob tal perspectiva, o presente capítulo busca perceber as mutações semânticas destes conceitos na sua temporalidade, assim como situar os significados sincrônicos por eles assumidos na segunda metade do século XIX, tomando por referência principal a imprensa católica da época. O que exige tanto o enfoque atento às disputas sociais, políticas e ideológicas que configuram o campo de materialidade destes conceitos – conforme nos alerta Benavides (1997) –, quanto a consideração das camadas de significados por eles abrigadas, o que nos reporta à semântica histórica no sentido koselleckiano, que configura nosso aporte metodológico.

Para compreender um conceito, seus significados e seus desdobramentos aos serem mobilizados por diferentes sujeitos, é necessário localizá-lo historicamente. Para tanto, é pertinente passar por uma breve discussão sobre a construção histórica do conceito de magia, o qual ainda é pouco explorado pelas Ciências da Religião, quando não negligenciado (GUERRIERO, 2022, p.625). O leitor pode se perguntar: mas, tal construção histórica já não foi abordada no primeiro capítulo? A questão central aqui, diferentemente do capítulo primeiro, concentra-se em entender que o conceito de magia aparece normalmente em oposição ao conceito de religião, ou seja, exercem o papel de conceitos opostos. Ambos de origem europeia, esses conceitos se contrapõem, pois, a partir da consideração do catolicismo como única e verdadeira religião, tudo que não se encaixava nos termos católicos era considerado magia, paganismo, etc. Além disso, por ser um conceito que surge em oposição ao de catolicismo, foi interpretado como ligado à ideia de malefícios.

A partir da sociologia da religião, incorporando o aporte weberiano, Bourdieu é uma referência nas interpretações sobre como se deu historicamente a distinção entre estes conceitos, a partir do que conceitua

como constituição do “campo religioso”. Institucionalmente, refere-se ao processo de constituição de um corpo de especialistas que reivindica o monopólio na produção e gestão do capital deixando de fora tudo que passa a ser visto como “seita” e “magia”. Em “Estrutura e gênese do campo religioso”, o autor afirma que:

A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e paralelamente, entre manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou a feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida)

Assim, religião seria o “bem” e a magia seria o “mal”, na visão maniqueísta da época:

Em grande parte das vezes, aparece em contraposição à religião. Em outras, está ligada à ideia de promoção de malefícios, enquanto sua congênere religião estaria voltada à prática do bem. Tanto quanto a religião, o termo magia está profundamente relacionado à construção histórica de um conceito. (GUERREIRO, 2022, p.625)

A origem do termo magia surge exatamente com a oposição ao pensamento religioso da época, não apenas da religião greco-romana, mas, também, com o crescimento e expansão do catolicismo na Baixa Idade Média. Mas antes da consolidação do cristianismo como a grande religião europeia que busca hegemonia, o termo magia também foi usado na Roma Antiga para designar grupos cristãos que eram estranhos aos romanos (GUERREIRO, 2022, p.626). No entanto, com o amplo crescimento do cristianismo, a ideia de magia passa a ser ligada a algo demoníaco, maléfico, do mal, etc.

Nesse sentido, após os avanços de teorias racionalistas como o Iluminismo, tudo considerado como irracional ou supersticioso era rejeitado. Assim, "é neste contexto que o processo de colonização europeu sobre os demais povos do planeta levou à identificação direta da magia com as práticas

ditas selvagens”. (GUERREIRO, 2022, p.627). E como visto até agora neste trabalho, tais conflitos se estendem para além do processo de colonização.

Desse modo, desde os anos finais do século XVIII e durante todo o século XIX, principalmente em sua segunda metade, o Brasil é palco de embates entre o catolicismo e aquilo que as autoridades enxergavam como magia, como por exemplo o magnetismo, o esoterismo e o espiritismo, movimentos amplamente criticados pelas igrejas cristãs, tanto as católicas como protestantes). A prática do magnetismo, inclusive, foi muito usada por mestres curandeiros negros.

Mantendo em mente que o conceito de magia surge em um contexto ocidental europeu em oposição ao de religião, é possível concluir que: “Enxergar magia nas culturas não ocidentais é fazer uma projeção de um conceito ocidental sobre culturas que não possuem qualquer denominação a esse respeito” (GUERREIRO, 2022, p.634). Porém, conforme o tempo passa, os conceitos vão se transformando historicamente e adquirindo outras significações semânticas. Mas a noção de magia ainda é muito conturbada na academia.

A questão é averiguar como a imprensa ultramontana publicada no Brasil da segunda metade do século XIX ajudou a moldar o conceito de magia, tornando-o um conceito “guarda-chuva”, que abrange vários tipos de práticas religiosas e culturais que não eram consideradas religião pelo catolicismo, naquele momento. Nesta discussão se insere a questão da figura do curandeiro que, conforme veremos, foi considerada algo a ser reprimido pelas autoridades. Mas, um número significativo de pessoas abastadas e brancas aparecem na história como frequentadores dos trabalhos de tais curandeiros no Brasil do século XIX, tornando ainda mais complexo o tratamento dispensado pelas autoridades civis ao assunto.

Além disso, não se pode esquecer que a existência de mestres curandeiros, feiticeiros e feiticeiras era amplamente conhecida por toda sociedade carioca. De acordo com Yvonne Maggie em seu livro *Medo do feitiço*, referindo-se ao mesmo recorte espacial abordado por esta pesquisa: “Não há pessoa que passe pelo Rio de Janeiro sem reparar nos despachos, velas, oferendas nas praias, cachoeiras e parques” (MAGGIE, 1992, p.21)

A partir do estudo de acusações de feitiçaria e charlatanismo a autora aponta os objetivos do Código penal regulador de combate aos ditos feiticeiros, concluindo que “[...] os mecanismos reguladores criados pelo Estado não extirparam a crença mas, ao contrário, foram fundamentais para a sua constituição” (MAGGIE, 1992, p.24), ao ponto que os ataques e proibições de encontros e batuques e invasões às casas de benzedoras e denunciados de feitiçarias fizeram que muitos aspectos dessas religiões de matriz africana se fundissem ao catolicismo, para sua própria sobrevivência, como visto no segundo capítulo. Lembrando que o catolicismo popular também acabou incorporando aspectos dessas religiões.

Maggie afirma que “A feitiçaria como teoria de causalidade, está voltada para a singularidade do infortúnio” (MAGGIE, 1992, p.25). Ou seja, busca explicar o porquê de algo ruim acontecer em determinadas circunstâncias. Por isso mesmo, a própria elite passa a frequentar no século XIX as casas de fortuna, as benzedoras, os feiticeiros, em busca de explicação e em busca de pedidos que não se podem concretizar sem a magia. Afinal: como obrigar que alguém te ame? Como curar uma doença para a qual não existe remédio?

A magia, a feitiçaria, as benzeduras passam a ser a respostas a esses infortúnios que afetam todos os grupos sociais, dos mais marginalizados ao mais ricos. Por isso mesmo, haviam dúvidas sobre a própria polícia, a respeito de como agir em determinadas situações em que alguns feiticeiros eram protegidos por membros importantíssimos da própria elite branca. Assim como foi o caso, já apontado aqui, de Mestre Tito, famoso curandeiro da cidade de Campinas no interior de São Paulo.

Nesse sentido Beatriz Góis Dantas foi uma das primeiras autoras no Brasil a apontar essa relativização da punição policial para com terreiros. Alguns terreiros sofriam a ação de repressão violentamente, enquanto outros não passavam por tais repressões por serem protegidos pela elite local. (DANTAS, 1983)

Mas como então as autoridades lidaram com a repressão e com os processos a partir do código penal de 1890? Descobriremos no segundo item deste capítulo. O ponto central é entender que não se denuncia a crença na feitiçaria, mas as ações que os feiticeiros realizam a partir dela.

A fim de apresentar possíveis respostas para a questão norteadora do capítulo, este será dividido em três itens: o primeiro, trata da atuação da imprensa católica na disputa pelo controle das consciências, sobretudo, a partir do momento em que se aprofunda a ruptura entre Igreja e Estado, sendo acompanhada pela redução na participação política de clérigos na política<sup>33</sup>. Na sequência, procura compreender as interfaces deste processo com a concomitante afirmação do discurso médico sanitarista que se opunha fortemente ao curandeirismo nas últimas décadas do período imperial e primeiras da República, averiguando o papel do jornal *O Apóstolo* nesse sentido; por fim, analisa os usos dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo nos embates discursivos neste mesmo jornal, na perspectiva da semântica histórica.

No que tange ao primeiro ponto destacado, cabe lembrar que, na segunda metade do século XIX, houve um expressivo aumento na produção e circulação de periódicos no Brasil. A partir desse contexto de ganho de força da imprensa, surgem também jornais católicos que buscavam alinhar o pensamento religioso com os acontecimentos e mudanças pelos quais a sociedade brasileira passava, afinado em boa medida com as diretrizes da Santa Sé, no contexto conhecido como o da romanização. Como aponta Marin:

A história da imprensa católica, como objeto de pesquisa, foi compreendida como uma fonte imprescindível para o entendimento da Igreja Católica no Brasil e para as investigações sobre a evolução histórica do país. Nesse sentido, o desenvolvimento da imprensa católica, a partir da Questão Religiosa (1873-1875), estava associado às diretrizes da Santa Sé, às transformações da sociedade brasileira e às relações que foram sendo estabelecidas entre a Igreja Católica e o Estado. (MARIN, 2018, p.198)

Nesse sentido, a imprensa tornou-se um canal para o catolicismo (e mais tarde para outras religiões, principalmente o protestantismo) defender sua fé e costumes reivindicando direitos (LUSTOSA, 1983, p.8), pois, após a

---

<sup>33</sup> Conforme análise de Françoise Souza e de Ítalo Santirocchi, esta redução se dá a partir da segunda metade do XIX e, mais especificamente, dos episódios ds Questão Religiosa (1872-1875), analisados no capítulo anterior.

Questão Religiosa, como abordado no capítulo anterior, as relações entre Igreja e Estado ficam mais hostis.

O jornal católico ultramontano *O Apóstolo* foi um desses periódicos que ganhou força e visibilidade durante a segunda metade do século XIX. Para os padrões da época, *O Apóstolo*, publicado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901, possuía uma periodicidade relevante, sendo que, na maioria de seu período de veiculação, foi publicado três dias na semana. Desse modo, as pautas abordadas neste item concentram-se na autocompreensão do jornal *O Apóstolo* e suas estratégias para “o controle das consciências”, ou seja, a influência do pensamento ultramontano na sociedade brasileira e seus objetivos. “Trata-se de afirmar a importância da Igreja por meio da cristianização social” (MARIN, 2018, p.205), em vista das ameaças que a modernidade trazia na visão do catolicismo<sup>34</sup>. O que se coloca em questão era como fazer com que o catolicismo não perdesse visibilidade social em meio às mudanças e aos caminhos que tomava a sociedade brasileira, no contexto da secularização. Consideravam o povo inerte e, por isso, a educação cultural e social devia ser através do catolicismo, caso contrário, o povo estaria perdido nas mãos das seitas rivais (tudo que não era católico). Por isso, mostram-se contra o Decreto nº 407, de 17 de maio de 1890<sup>35</sup>, que aprovava o regulamento sobre a “Escola Normal”, ou o ensino neutro.

Argumentavam que a modernidade trazia a corrupção moral da sociedade. Por isso, possuíam seu próprio projeto de modernidade alinhado aos moldes tridentinos (SILVA, 2020). Assim, a única solução para esse mal era a instrução sagrada e moral da população feita pela Igreja, sendo que esta era uma de suas funções. No caso, este também era o objetivo do jornal, já que ele se comprometia com uma missão doutrinária para guiar a população para a salvação. Esta só era possível através do ensino religioso.

Os ultramontanos entendem o referido Decreto como uma imposição do ensino ateu e comentam que a questão do ensino religioso está dando o que falar nos jornais. Também, condenam as folhas que apoiam e aplaudem tal

---

<sup>34</sup> Refiro-me aqui ao documento *Quanta Cura* elaborado pelo Papa Pio IX e seu anexo *Syllabus*, o qual continha os chamados erros da modernidade.

<sup>35</sup> Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-407-17-maio-1890520797-publicacaooriginal-1-pe.html>

Data de acesso: 12/05/2022

decisão do governo provisório republicano sobre as “escolas neutras”. Afirmavam que tais jornalistas queriam formar uma sociedade sem Deus, diante do argumento de que muitos imigrantes não são católicos: “Defensores acérrimos do ensino ateu, recorrem ao frívolo argumento da necessidade de agradar a imaginários colonos acatólicos, para se instituírem escolas neutras” (*O Apóstolo*, 18 de abril de 1890, nº45). Culpavam o governo pela secularização das escolas, através de influências positivistas:

Aquele quer ensinar o mais grosseiro materialismo; o Estado diz: pode ensinar; aquele professa o ensino do comunismo e o direito, do socialismo, e até do niilismo; o Estado diz: pode ensinar; aquele professa a mais franca libertinagem, como é o ateísmo levado da teoria à prática; o Estado diz: faz muito bem, não temos nada com isso; o padre vai pregar a religião no templo (!!!) ou ensiná-la no colégio, liceu, etc., ou mesmo em família... aí não: o Estado vem com o art. 17 da constituição, e diz: espere, Sr. Padre; não queremos ouvi-lo; seu ensino é tão perigoso, como sua probidade pessoal; seu ensino é o último inimigo que resta à sociedade debelar para conquistar o ideal completo da ordem e progresso (*O Apóstolo*, 23 de março de 1890, nº36).

Percebe-se a intenção do jornal de educar a sociedade ao seu modo e ser uma folha de combate àquilo que jugavam prejudicial a sociedade brasileira. Desde sua criação, o objetivo do jornal, segundo Alceste Pinheiro, foi orientar os sacerdotes para a pregação e “dar subsídios apologéticos para o clero no embate contra ‘os inimigos da Igreja’” (PINHEIRO, 2009, p. 7). Portanto, a autocompreensão do jornal – ou seja, entender-se como instituição no mundo, ter claro a quem serve e para quê – baseava-se em combater “as cabeças da hidra”, como eram referidos seus oponentes: a anarquia, o filosofismo, o protestantismo e os excessos da modernidade, vistos como ameaçadores da religião e das sociedades modernas. Ter em mente como o jornal autocompreendia-se é importante nesta análise, pois os ultramontanos afirmavam possuir, através da imprensa, uma missão doutrinária da sociedade. Essa era uma das funções principais do catolicismo.

### **3.1 Curandeirismo e repressão**

Ao longo do século XIX as práticas de cura realizadas por escravizados e libertos ganhou muita força social. Neste item, veremos como isso aconteceu ao ponto que tais práticas se tornaram, também, um meio de ganhar prestígio social, dinheiro, reconhecimento e sobrevivência; em contrapartida, era um motivo de perseguição pelas autoridades. Ou seja, o contexto no qual o curandeirismo se inseria era complexo, a repressão aumentou com a crescente afirmação do discurso médico sanitarista, principalmente na segunda metade do século XIX. Assim, as práticas de curandeirismo tornam-se algo a ser reprimido.

Como visto, existiu uma mudança no Código Penal brasileiro. Com base no que foi estabelecido pelo código criminal de 1830, tais práticas não eram consideradas crime. Porém, à medida em que começam a chamar a atenção das autoridades públicas, implicaram uma nova normatização, conforme o novo Código Criminal republicano, de 1890, em cujo Art. 157 criminalizava-se:

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. (Código Criminal de 1890)

A partir de então, cabe entender os motivos pelos quais o curandeirismo foi tão reprimido e, ao mesmo tempo, continuava sendo uma força de escravizados ganharem dinheiro e prestígio social. O mais importante nesse contexto é entender que “Como não havia consenso quanto ao permitir e consentir, a prática continuou viva” (COSTA, 2016, p.52), e muito viva por sinal. As autoridades não diferenciavam com certeza o que era feitiçaria e o que era curandeirismo; entendiam que o curandeiro realizava seus rituais, seja ele qual fosse, a partir de magia e feitiços, por isso, tudo que envolvia esse ideário era algo a ser reprimido.

As casas de dar fortuna, como eram chamadas e os batuques, despertavam uma especial atenção das autoridades, pois reuniam muitos escravizados e libertos em um mesmo lugar na prática de suas crenças, o que era entendido como um possível sinal de revolta escrava que devia ser controlada. O nome “casas de dar fortuna” surge então para se referir aos lugares onde a sociedade era atendida pelos mestres e mestras e, assim, estes

enriqueciam, “como os libertos não foram inseridos na sociedade durante a extinção do trabalho escravo o curandeirismo era o modo pelo qual adquirir patrimônios, dinheiro e prestígio social”. (ACCIOLI, 2016, p.183). Essas casas eram consideradas pelas autoridades um ambiente subversivo e perigoso para a moralidade pública. (COSTA; GOMES, 2016, p. 187)

Luiz Mott escreve sobre a calunduzeira vinda de Angola, Luzia Pinta, residente de Minas Gerais: “Diversos colonos, inclusive brancos da elite local, a ela recorriam, seja para adivinhar pendências de impossível solução, curar doenças físicas ou espirituais, seja para desfazer malefícios” (MOTT, 2016, p. 61). Luiza Pinta também incorporava elementos do catolicismo e era batizada. Inclusive, haviam alguns grupos religiosos que por medo da perseguição faziam seus eventos somente em dias de Santos católicos, o que nos remete ao primeiro capítulo desta dissertação, ao apresentar as modelagens recíprocas entre o catolicismo e as religiões dos negros escravizados e libertos. Era comum que os rituais destas práticas acontecessem entrelaçados aos católicos pelo motivo de perseguição, mas não só, muitos mestres curandeiros eram também católicos e praticavam seus conhecimentos religiosos mesclando religiões. Mas isso não era o que as autoridades esperavam, de acordo com Valéria Costa: “Dever-se-ia esperar uma comunidade escreva submissa e ordeira [...] que os elementos africanos fossem extirpados completamente do seio de uma comunidade tão devota. Triste ilusão”. (COSTA, 2016, p.42)

Desse modo, é nítido que os elementos africanos nunca foram extirpados da sociedade por mais formas de aculturação que houvessem. Os africanos trouxeram sua bagagem cultural para o Brasil e essa se transformou aqui de um jeito único, pois várias nações africanas misturavam seus conhecimentos e costumes ao contexto das senzalas brasileiras. Mas essa relação começa antes de chegarem aqui, nos tumbeiros. Segundo Adriano Bernardo Moraes Lima:

Muitos mestres se formaram já nos tumbeiros, como curandeiros para todos que estavam naquelas péssimas condições. Assim, chegavam aqui e as relações que se davam nas senzalas eram reflexos das relações entre os escravizados se assim aquele que curava já era mais respeitado por ser conhecedor de magia e de contra-feitiço (LIMA, 2016,117)

Este que curava, então, já tinha prestígio social entre os escravizados; porém, ao longo do século XIX e, principalmente desde a abolição da escravatura (1888), estes mestres conseguem administrar seus conhecimentos de cura também para a sociedade como um todo, já que, como visto anteriormente, membros da elite também se consultavam com curandeiros. Interessante notar a importância do chamado “contrafeitiço”, ou seja, o poder de se proteger de algum feitiço que tenha sido lançado ou mais que isso, devolver para a pessoa o feitiço que esta tenha lançado. A crença na magia e no contrafeitiço é um dos motivos pelos quais pessoas de todas as classes sociais se consultavam com estes mestres, na intenção de se curar, de se livrar de algum mal que acreditavam ter sido um feitiço jogado contra seu bem, e até mesmo o desejo de procurar por vingança. Desse modo:

Os serviços que esses sacerdotes curandeiros prestavam eram, por sua importância na saúde física e espiritual, bem remunerados, o que causava espanto aos olhos dos missionários que descreveram esse fenômeno social. Sua importância deriva do reconhecido papel de mediadores entre o povo e os ancestrais, relação mais que essencial para a manutenção da saúde social da comunidade. (LIMA, 2016, p.122)

Lima estuda, mais especificamente, o caso de Joaquim Mina, no oeste paulista. Mina foi um escravizado que organizou uma revolta e também era curandeiro. Eis aqui um dos motivos pelos quais as autoridades relacionavam a religião dos escravizados e libertos as revoltas contra senhores brancos. O autor aponta que, em muitos casos, as “Autoridades locais faziam vista grossa” (LIMA, 2016, p.125), um dos motivos pelos quais foi possível que Joaquim Mina organizasse uma revolta (que não chegou a acontecer pois foi delatado). A questão é que, recorrentemente, as autoridades faziam “vista grossa”, pois muitos mestres curandeiros eram protegidos pela elite branca da cidade, já que essa também se consultava e acreditava nos poderes de cura e magia dos curandeiros.

Porém, mesmo com essa proteção de membros da elite, na província do Rio de Janeiro a repressão foi certamente muito violenta. Accioli explica:

Na cidade do Rio de Janeiro, capital do Império e da futura República, as invasões às casas de dar fortuna e aos candomblés foram executadas com rigor pelas autoridades. Alguns objetivos encontrados nos espaços religiosos eram considerados os principais indícios do crime: manipanços, animais mortos, pedras e, especialmente, ervas e raízes - que, misturadas com terra, eram conhecidas como mandinga. Os responsáveis pelos antros de feitiçaria tiveram complicações com a justiça (ACCIOLI, 2016, p.171)

O motivo de plantas, ervas e raízes serem consideradas algo perigoso se dava pelo fato de que estavam presentes nos feitiços realizados, mas não só: havia o medo de envenenamento de senhores brancos, já que tais mestres conheciam muito bem os benefícios e os malefícios de cada planta para o ser humano. O envenenamento dos brancos nas fazendas era, então, um motivo de repressão a tais práticas religiosas dos curandeiros (ACCIOLI, 2016, p.178). O mais interessante no estudo de Accioli é o mecanismo de denúncias. Como já foi dito, vários mestres eram protegidos por membros importantes da sociedade, mas quando então eram denunciados? Quando o feitiço não dava certo! Se o trabalho não apresentasse resultado, aquele que “encomendava” o feitiço ia denunciar o feiticeiro ou curandeiro (ACCIOLI, 2016, p.176).

Como descobrir, então, quem causava malefícios? Yvonne Maggie explica que:

No Rio de Janeiro há várias maneiras de se descobrir quem é o feiticeiro causador dos malefícios ou de onde vem o ataque mágico. A forma mais frequente é procurar um médium que diagnostique seu mal que assola o consulente vem de trabalho feito, despacho, feitiço ou olho grande. Ou seja, se o mal vem de um ataque de bruxos ou feiticeiros. A diferenciação parece crucial porque os trabalhos de magia benéfica ou de defesa são feitos de maneiras específicas dependendo do tipo de ataque. (MAGGIE, 1992, p55)

A autora contribuiu muito para o estudo dos feitiços e foi uma das pioneiras a organizar um estudo sobre a repressão e sobre a feitiçaria praticada pelos escravizados e libertos. Maggie também afirma que a elite de vários locais do Brasil (principalmente Sudeste e Nordeste) recorria aos curandeiros e calunduzeiros(as). Inclusive aponta que há indícios de que, em alguns locais, a população preferia os curandeiros aos médicos oficiais, o que

contribuiu para o embate entre o discurso médico sanitalista e o curandeirismo. A autora cita Joaquim Mina como um importante exemplo de curandeiro que, ao mesmo tempo, foi líder de uma revolta. Sua ideia de revolta era usar a proteção espiritual que possuía para conseguir livrar negros do regime de escravidão; seu discurso era usar o feitiço a favor dos negros, sendo assim um contrafeitiço à escravatura.

Maggie também aponta que, muitas vezes, o curandeirismo era visto como fonte de lucro para os negros libertos marginalizados pela sociedade; a partir destas práticas obtinham sua fonte de renda, e até mesmo que mestres curandeiros pagaram alforria de vários escravos.

Cabe entender um pouco mais sobre outro motivo de repressão ao curandeirismo: a afirmação do discurso médico sanitalista no século XIX. De acordo com a autora:

Os juristas e médicos envolvidos no debate, que lutavam pela regulamentação do espaço profissional, viram-se a discutir questões religiosas, emaranhados no processo de discernir quem era religioso e quem usava magia, quem era curandeiro e quem era médico. (MAGGIE, 1992, p.42)

Isso porque, muitos elementos usados pelos curandeiros também eram elementos dos quais a medicina oficial usufruía, principalmente algumas plantas medicinais que estavam sendo estudadas na época. Muitos desses conhecimentos já eram usados há séculos por mestres curandeiros e de feitiçaria, mas a tônica do discurso médico oficial era de apropriação desses elementos. O discurso da medicina foi, também, o de tentar negar o efeito das práticas dos curandeiros, ao passo que afirmavam os médicos que “curandeirismo” era basicamente o mesmo que “charlatanismo”, ou seja, conceitos correlatos.

O charlatão, de acordo com os estudos de Maggie, é aquele que ilude a boa fé. Porém, no contexto do século XIX, alguém só era considerado charlatão pela sociedade quando seu feitiço não funcionava. Ou seja, o imaginário social de crença na magia, na feitiçaria e no curandeirismo era muito real:

A prova de que a feitiçaria é crença em que todos os que participam do processo acreditam está no fato da discussão travada entre acusados, acusadores, juízes, promotores e advogados não desqualificar a feitiçaria. Não se nega a existência do mal produzido de forma mágica. Nega-se ou aceita-se o fato de um indivíduo em particular praticar a magia maléfica, fazer o mal. (MAGGIE, 1992, p.81)

Desse modo, como vimos mais acima, a maioria das denúncias se dava quando o feitiço não dava certo, ou seja, não alcançava os objetivos prometidos e quando era um feitiço maléfico, aquele que quer provocar o mal de propósito em outra pessoa. Nestes casos, o praticante do “feitiço” seria julgado principalmente por charlatanismo, mas também no que diz respeito ao código criminal:

A primeira característica dos processos criminais brasileiros estudados é sua instauração a partir de denúncia. Ela é fundamental para a lógica dos processos. O Código de 1890 e leis posteriores, como a n.173 de 1893, estimulam a denúncia de associações religiosas quando elas servirem para fins ilícitos. Sem denúncia, é impossível haver processo referente a um dos três artigos do Código Penal”. (MAGGIE, 1992, p.30)

Antes do código de 1890 a maioria das denúncias envolviam o motivo de estelionato, simplesmente pelo fato de que o código criminal de 1830 não previa crime de feitiçaria e charlatanismo. Então, quando os curandeiros eram denunciados, situava-se a prática de estelionato como fator da denúncia. Por que estelionato? Ora, a pessoa pagava por um produto que não era entregue, ou seja, pagava por um feitiço, se este não acontecesse do modo como foi prometido e planejado, o mandatário se sentia lesado e, assim, denunciava por estelionato. Foi este o caso de Juca Rosa, feiticeiro famoso que foi julgado pelo crime de estelionato<sup>36</sup>.

Uma curiosidade apontada por Maggie é que, durante o século XIX, a maioria dos acusados eram negros; contudo, na cidade do Rio de Janeiro do século XX, os acusados brancos ultrapassam de 50% (MAGGIE, 1992, p67). A partir deste fato, pode-se perceber que, realmente durante o século XIX, os mestres de feitiçaria e curandeirismo eram em sua maioria negros libertos e,

---

<sup>36</sup> Caso amplamente estudado por Gabriela Sampaio.

até a abolição da escravatura, escravizados. Porém, como visto, pessoas brancas passam cada vez mais a frequentar estas casas e, assim, ao final do século XIX, com o surgimento oficial do candomblé, seguindo no século XX pelo surgimento da Umbanda, há um aumento significativo de pessoas brancas que se tornam yalorixás (mãe de santo) e babalorixás (pais de santo). (PRANDI, 2004)

A seguinte tabela, organizada por Yvonne Maggie, aponta os processos criminais e seus motivos:



A autora divide a tabela em processos, nome dos acusados, cor, profissão, nacionalidade, acusadores, expressões classificatórias do código penal, sentença e o número do processo. De acordo com as informações contidas na tabela a maioria dos processos possuíam expressões classificatórias de prática de medicina ilegal e prática de espiritismo, alguns continham os termos bruxaria e feitiçaria, como acusado por prática de feitiçaria, assim como também aparece o termo magia negra e despachos.

Uma das considerações que pode ser feita a partir da tabela é a de que, desde o Código Penal de 1890, não era mais necessário classificar tais práticas como crime de estelionato, pois como o código vigente condenava o espiritismo e qualquer tipo de feitiçaria, este era o motivo que orientava as classificações dos processos analisados por Maggie e sistematizados na tabela reproduzida acima. Ou seja, o código penal acaba alterando o discurso criminal e estabelecendo um meio de punir o que não era cristão, mesmo a partir do Decreto de 7 de janeiro de 1890, que instituía a liberdade religiosa no país.

### **3.3 Os conceitos e seus usos nos embates discursivos veiculados pelo jornal O Apóstolo**

Cabe agora colocar em prática o ferramental metodológico da História dos Conceitos de Koselleck. Analisaremos os usos contingenciais dos conceitos aqui propostos, dando ênfase ao conceito de feitiçaria e seus desdobramentos no discurso ultramontano<sup>37</sup>. A partir de um estudo da fonte primária eleita, foi averiguado que entre 1875 e 1898 o jornal católico ultramontano *O Apóstolo* utiliza a palavra feitiçaria 17 vezes. De acordo com esta informação, pode parecer que o assunto não era recorrente nas páginas do periódico e que os ultramontanos davam pouca importância para o tema, Mas será isso mesmo?

Neste item, foram destacados alguns exemplos de como o jornal aborda o termo feitiçaria, pautando-se em ocorrências que remetiam às práticas

---

<sup>37</sup> O jornal ultramontano *O Apóstolo* usa algumas vezes o conceito de feitiçaria e poucas vezes o de curandeirismo e magia. Há um silenciamento da fonte para com os conceitos de magia e curandeirismo, por isso, a ênfase da análise da fonte se deu no que tange o conceito de feitiçaria.

religiosas e culturais protagonizadas por livres negras e escravizados, na sociedade carioca da época. Seguindo a ordem cronológica, alguns relatos são sugestivos neste sentido, justificando serem analisados à luz do ferramental da análise do discurso e da História dos Conceitos. Cabe explicar que, para tal análise, optou-se pela cronologia dos usos dos conceitos no jornal, a fim de identificarmos possíveis transformações semânticas por eles sofridas, no decorrer do período recortado.

Começando pelo dia 3 de abril de 1875, na Seção Noticiosa com o título “Sandices do Maçonismo”, é afirmado que: “O século XIX não alimenta bruxarias (Bruxaria e *feitiçaria*<sup>38</sup>, aqui são sinônimos)”. (*O Apóstolo*, 3 de abril de 1875, n.73). Ou seja, está dito que os ultramontanos consideram que feitiçaria e bruxaria se tratavam da mesma, possuem o mesmo sentido já que são sinônimos em sua visão. O que os situa na qualidade de conceitos correlatos. Por sua vez, dizer que este século não alimenta mais bruxarias e feitiçarias significa afirmar que o catolicismo venceu, por assim dizer, a batalha contra ambas as práticas.

Partindo para o segundo exemplo do uso da palavra feitiçaria, também na Seção Noticiosa com o título “Origem da máquina falante”, publicada na edição de 21 de fevereiro de 1877:

O homem tem-se aventurado a tantas coisas impraticáveis – por que não ousaria ele fazer o que é possível? Tais eram as palavras do célebre bispo de Ratisbonne, Albertus Magnus<sup>39</sup>, que, no século XIII, pusera-se já a construir uma máquina falante. Depois de trinta anos de trabalho, conseguiu construir uma máquina que articulava algumas palavras, mas a população, acusando-o de *feitiçaria*, forçava-o a destruir a sua obra. (*O Apóstolo*, 21 de fevereiro de 1877, n.20)

Neste exemplo, o termo feitiçaria está mais diretamente ligado ao imaginário mágico, pois relaciona-se com algo que só poderia explicar-se através da magia: uma “máquina falante”. Interessante notar que, nesse caso,

---

<sup>39</sup> Trata-se de um Frade Dominicano que defendia a coexistência pacífica da ciência e da religião, tornando-se famoso por isso. Sua obra remonta ao século XIII, na controvérsia com os defensores da unicidade do intelecto possível para todo o gênero humano. Mas é aqui alegoricamente retomado para fazer alusão ao industrialismo do XVIII.

o acusado de feitiçaria é o bispo Ratisbonne, Albertus Magnus, alguém da própria Igreja Católica. Vê-se aqui uma relação bem direta com a ideia da modernidade, de que os novos tempos industriais poderiam trazer transformações além do imaginado pelos homens, ao ponto de fazer uma máquina falar de forma tecnológica, sendo que parecia uma coisa mágica antes nunca imaginada e não explicada. Ou seja, aqui cabe a ideia de que as coisas mágicas são aquilo que não se sabe explicar como acontece. Assim como uma máquina falante tem sua explicação de funcionamento pautada nas práticas religiosas consideradas como feitiçarias, tais práticas causavam medo não apenas pelo teor mágico do que não se sabia explicar, mas muito mais pelo povo que as praticava: negros libertos.

Aqui temos uma história em relação a um viajante que conta sobre sua viagem ao Canadá, em 1791, com famílias selvagens Onontagues, quando um de seus membros teria enfeitiçado uma cobra com uma flauta:

Soa a flauta do canadense: faz a serpente um moto de espanto, e retrai a cabeça. À proporção que a fascina o efeito mágico, vão-se serenando as fúrias dos olhos, afrouxam as vibrações da cauda, e o ruído do açoite enfraquece e acaba [...] Assim, foi posta fora do nosso campo a serpente por entre multidão de espectadores selvagens e europeus, que mal ousavam crer seus olhos. Vendo aquele prodígio da música todos a uma clamaram que se deixasse ir a maravilhosa serpente. (*O Apóstolo*, 6 de setembro de 1878, n.101)

É perceptível a noção de efeito mágico. O jornal faz um paralelo desta história com a serpente bíblica:

O nosso século rejeita supersticioso tudo o que dá ares de maravilha; mas muitas vezes temos observado a serpente; e, se nos concedem dizê-lo, cremos ter sondado nela essa perniciosa índole e sagacidade que lhe atribui a Escritura. Tudo é misterioso, oculto, e muito de espantar nesse incompreensível réptil. Difere de todos os outros animais no movimento; não se sabe dizer onde está o ponto que se apoia para deslocar-se, porque não tem barbatanas, nem pés, nem asas, e, contudo, foge como sombra, esvai-se como por *feitiçaria*, reaparece e desaparece, à maneira de azulado vaporzinho e dos lampejos de uma espada da escuridão. (*O Apóstolo*, 6 de setembro de 1878, n.101)

O viajante conta que a serpente que parecia tão maléfica depois do encantamento mágico tornara-se maravilhosa. Mais uma vez, os ultramontanos afirmam que o século XIX rejeita tudo que há de supersticioso no mundo; porém, em relação à figura da serpente, tudo segue sendo misterioso, não apenas a história bíblica, mas o comportamento do próprio réptil, por usarem a expressão “esvai-se como por *feitiçaria*”. Também aqui, no sentido mágico da palavra, no sentido de que sumiu do nada, ou seja, é mágico aquilo que não se sabe explicar como ocorreu, que ao mesmo tempo que pode transmitir medo e mistério é algo que encanta, pois o misterioso atrai o ser humano.

No dia 27 de outubro de 1880 mais um caso de viagem: contam uma história do padre Depelchin S. J.<sup>40</sup> e de seus companheiros na África Austral. Utilizam aqui a palavra *feitiçaria* para afirmar que esta é a maior dificuldade para catequizar povos africanos: “A crença na *feitiçaria* é um dos maiores obstáculos à ação dos missionários” (*O Apóstolo*, 27 de outubro de 1880, n.121). Este exemplo é de extrema importância para a presente análise pois aponta que a *feitiçaria* é algo ancestral do povo africano. Observa-se, aqui, a generalização do conceito, estendido a todos os africanos, traço da visão eurocêntrica compartilhada pelo jornal *O Apóstolo*.

Já foi citada aqui a ideia católica da teoria camítica, segundo a qual o pecado original radicaria na ancestralidade africana, como se a África fosse um continente amaldiçoado e a escravidão traria a redenção para as almas africanas. Porém, com o contexto da abolição no Brasil e o início do neocolonialismo pelas potências europeias no continente africano, a ideia de catequização para a salvação passa a ser a justificativa europeia para a colonização. Desse modo, o relato deste padre apenas reitera tal teoria de que africanos precisavam ser salvos da *feitiçaria* e do pecado ancestral. A intenção sempre foi aculturar os povos negros, com a justificativa eurocêntrica de que a cultura europeia era superior e a catequização traria a civilização – ou, no caso, o que os europeus achavam ser uma civilização. Justificativa essa ligada ao contexto do “fardo do homem branco” como uma visão que pauta o imperialismo europeu na Ásia e África.

---

<sup>40</sup> Um dos padres da Arquidiocese de Harare, uma circunscrição eclesiástica da Igreja Católica situada em Harare, no Zimbábwe

Assim, é possível identificar a partir dos exemplos usados e dos que serão mostrados ainda, como feitiçaria, na visão dos ultramontanos, era associado a tudo que podia ser visto como mágico, sendo que, neste caso, o conceito de “magia” configura um amplo guarda-chuva conceitual que abriga os demais conceitos aqui analisados. Não consideravam que povos africanos tivessem suas próprias religiões e formas de religiosidades, pois a única e verdadeira religião era o catolicismo. Logo, tudo que não se encaixasse nisso era considerado feitiçaria, no sentido pejorativo.

Dois anos depois, em 8 de março de 1882, os redatores do *O Apóstolo* resumem o sermão pregado por S. Ex. Rvma. (o Papa), explicando que este comentou sobre o espiritismo, em relação às aparições de Elias e Moisés na montanha do Tabor, Elias em carne e Moisés em espírito:

Combateu largamente o espiritismo, que classificou de comércio com o Diabo, e *feitiçaria*, e por isso mesmo pecado gravíssimo, visto não serem só petranhas e mentiras as tais aparições por evocações, mas fatos reais. (*O Apóstolo*, 8 de março de 1882, n.28)

Espiritismo aparece sendo a mesma coisa que feitiçaria e que comércio com o Diabo; logo essa relação demoníaca significa o conceito de feitiçaria para todos os exemplos aqui citados, resumindo a ideia de que qualquer coisa que fosse feitiçaria estaria atrelada ao Demônio. Veremos outros casos específicos de ataques do jornal ao espiritismo, que vinha ganhando maior visibilidade no Brasil ao final do século XIX.

Nesse mesmo sentido, no dia 20 de agosto de 1882, o pastor protestante Sr. Dr. Vieira, que “insiste na sua missão de perturbar a consciência dos ignorantes que o ouvem” (*O Apóstolo*, 20 de agosto de 1882, n.92, p.?):

Na opinião dos homens sensatos, as reuniões presididas pelo pastor nem são religiosas, nem anônimas, são sim uma nova espécie de *feitiçaria*, que por invocações absurdas e enganadoras, chegam seus adeptos até ao crime, como o que praticou, segundo disse a imprensa da corte, que não é suspeita, o próprio pastor, repudiando por ordem de Deus sua legítima mulher, para ligar-se a outra. (*O Apóstolo*, 20 de agosto de 1882, n.92)

Além de considerar o protestantismo como uma nova espécie de feitiçaria, também apontam como charlatanismo, por enganarem o povo. E não só, também se faz uma crítica ao casamento civil e ao divórcio, já que o pastor em questão se separou para juntar-se a outra mulher.

Em 12 de outubro de 1884, chama atenção a Seção Noticiosa “Um homem de chifre”, assinada por Sr. Ernesto Godinho. A notícia conta a história de um tumor na vertebra dorsal de um homem, que era considerado um chifre de 25cm:

Atribuía a ele a procedência do chifre a um pretendido mestre de *feitiçaria*. Este fato teratológico é perfeitamente explicável e não tem outra importância a não ser a da curiosidade. (*O Apóstolo*, 12 de outubro de 1884, n.116)

O homem afirmava ser feitiçaria, dizia que um mago feiticeiro fez um feitiço contra ele e, como consequência de tal ação, teria nascido um chifre em suas costas. Neste caso, *O Apóstolo* nega tal possibilidade, recorrendo à explicação da medicina oficial, que ganhava força no século XIX. *O Apóstolo* concordou, por inúmeras vezes, com o discurso médico oficial veiculado no Brasil Império. Os médicos oficiais que avaliaram o caso afirmaram que o chifre não passava de um tumor nas costas. A história repercutiu e apareceu em outros jornais do Rio de Janeiro também, o que mostra a existência da crença na feitiçaria e uma medicina que vinha tentando contrapor-se a ela.

Todos os exemplos apresentados e analisados até agora se referem a acontecimentos e relatos que se passaram antes da separação institucional entre Igreja e Estado. O decreto de 7 de janeiro de 1890, emitido já durante o governo provisório republicano, antecipará as condições para a vigência do modelo de Estado laico, separando institucionalmente o poder temporal do poder espiritual, trazendo, além disso, as condições jurídicas para a vigência da liberdade religiosa.

Em março de 1891, já tendo sido tais condições incorporadas à nova Constituição, os redatores do jornal *O Apóstolo* escrevem sobre esta, opondo-se a outros avanços no mesmo sentido, como a secularização dos cemitérios:

Não virá longe o dia em que um ateu ou positivista da capital, e da roça principalmente, entenda de si para si, que a benção da sepultura católica, e a última encomendação de um morto junto a essa sepultura, não passem de mero fanatismo, e ofensivas aos adiantadíssimos princípios da igualdade e do progresso, e por este caminho irá terminar no espaçoso terreno da moralidade pública, onde naufraga, não é de hoje, o espiritismo e a *feitiçaria*. (*O Apóstolo*, 8 de março de 1891, n.26)

Mais uma vez, temos espiritismo e feitiçaria como sinônimos. Se lá no começo da colonização feitiçaria também era bruxaria, significa que todos estes são conceitos correlatos. Ainda em relação ao espiritismo, temos uma seção na qual o jornal se dedica a criticá-lo, intitulada “Ligeira crítica ao espiritismo IX” (continuação n.113), que de ligeira possui só o nome. De acordo com os ultramontanos: “O homem que se aparta da verdadeira religião, busca uma falsa” – as seitas religiosas (*O Apóstolo*, 16 de novembro de 1898, n.132, p.?). Desse modo, protestantismo, espiritismo e até o positivismo se encaixam no que chamam de seitas religiosas.

Afirmam que “Os espíritos que falam não são almas de pessoas mortas, são espíritos de demônios”. Logo abaixo, defendem que: “Por causa desta verdade tem o espiritismo ódio satânico para com os padres, para com todas as pessoas de bons costumes que se afastam com horror da *feitiçaria*” (*O Apóstolo*, 16 de novembro de 1898, n.132)

Pode-se considerar que o último exemplo que se segue é o mais polêmico de todos. Em 14 de setembro de 1898 temos o título da seguinte notícia: “Um melro – A magia em S. Paulo – com a boca na botija”. Comentam sobre um caso de um curandeiro famoso na cidade de São Paulo, que afirmava curar através do magnetismo. Os redatores do *Apóstolo* que foram até o curandeiro ver seus métodos concluem:

Trata-se apenas de uma pretensa oposição das mãos, de processos charlatanescos não classificados entre os métodos terapêuticos científicos, de práticas ou manobras burlescas de magia que se revestem de uma vulgaridade rudimentar. (*O Apóstolo*, 14 de setembro de 1898, n.106)

Bastante revoltados, expõem que um juiz, agindo contra a lei, “concedeu manutenção de posse para um indivíduo exercer profissão que o código penal

pune com prisão e multa” (*O Apóstolo*, 14 de setembro de 1898, n.106). Afirmam, também, que muitas das clientes eram senhoras da elite que relatavam a eficácia de se tratar com o curandeiro.

O que chama a atenção é o argumento do jornal contra o curandeiro: “Agora deixemo-lo com a ciência médica que não está mais resolvida a permitir que a *feitiçaria*, a mais grosseira e mais ridícula se apresente em um centro culto como o de S. Paulo com foros de ciência” (*O Apóstolo*, 14 de setembro de 1898, n.106, p.?). Utilizam, para tanto, o apoio do discurso médico científico oficial, para não tolerar tais práticas de “feitiçaria” (como denominam o caso). E terminam a notícia afirmando:

Esses exemplos sirvam ao menos de aviso e de instrução ao simples que pretendem achar luz nas trevas, remédios e curas nessas fontes doentias e mortíferas, consolação e paz nesses antros objetos onde se perde sucessivamente o sossego do espírito, o resto de saúde que ainda se goza, a gravidade e tento, a nobreza de caráter e o juízo. (*O Apóstolo*, 14 de setembro de 1898, n.106)

O mais importante é perceber que, como apontado pelos autores aqui citados, de fato, a elite social consultava-se com estes curandeiros e feiticeiros e afirmava a sua eficácia nos tratamentos de saúde. Isso não só pelo poder espiritual, mas, também, pelo poder das plantas usadas por estes curandeiros que, não raras vezes, serão as mesmas usadas pela medicina oficial. Como visto na citação acima, o jornal julga ser um absurdo e um desrespeito moral a existência de curandeiros, concordando que qualquer tipo de curandeirismo ou feitiçaria devia ser um crime.

Em relação ao penúltimo exemplo, em que julgam o espiritismo como seita, temos um combate expressivo do jornal contra essa religião, que aparecia na sociedade brasileira. O espiritismo “é uma doutrina surgida na França a partir de 1857 com a publicação de *O livro dos espíritos* e republicado em edição ampliada em 1860” (THEODORIDIS, 2015). No Brasil, o espiritismo chega na Bahia e, logo após, no Rio de Janeiro, na década de 1880, adentrando o círculo social das elites cariocas. De acordo com Nicolas Theoderidis, as primeiras características da prática espírita foram a homeopatia, cadeia magnética e as sessões de mesa (*seances*), onde também

poderiam acontecer comunicações com “desencarnados” via psicografia – lembrando que no exemplo acima o curandeiro de São Paulo usava o magnetismo para curar seus clientes. Assim:

As ideias espíritas eram restritas a uma elite intelectual, pois os livros eram em francês, mas contava com publicações em jornais e pequenos periódicos como o fundado por Antônio da Silva Neto (presidente do grupo Confucius) em janeiro de 1875, a Revista Espírita, uma publicação mensal de estudos psicológicos, que durou somente seis meses, mas serviu para conscientizar os adeptos da seriedade da doutrina e da tentativa de desvinculação das práticas mágicas e de feitiçaria (MACHADO, 1983, p.118)

A partir da citação acima é possível identificar a necessidade do espiritismo de se distanciar da ideia de magia e feitiçaria para ser levado a sério, para ser identificado e interpretado como religião. Antes da liberdade religiosa no Brasil, o espiritismo funcionava em sociedades ditas científicas (THEODORIDIS, 2015, p.26), ou seja, com foro de ciência, principalmente como prática de cura. Com a liberdade de cultos, o espiritismo passou a lutar pelo seu reconhecimento em meio ao catolicismo e ao protestantismo, ao ponto que, para sua sobrevivência, “o espiritismo brasileiro assume uma matiz perceptivelmente católica [incorporando] a noção cristã de santidade”. (STOLL, 2003)

Nesse contexto, O Apóstolo reage em combate à liberdade religiosa e contra o protestantismo e o espiritismo, mesmo este segundo tentando se desvencilhar de uma imagem que sugerisse magia e feitiçaria, o jornal ultramontano segue em combate à sua doutrina, lembrando que tudo que não fosse católico o jornal tratava como seita. A grande diferença entre as religiões tidas como magia, feitiçaria e curandeirismo e o protestantismo e espiritismo estava no fato de as duas últimas eram cristãs; já as religiões de matriz africanas, antes mesmo de serem constituídas como religião, não eram cristãs, mesmo convivendo com o catolicismo e incorporando elementos sincréticos, o cristianismo nunca foi sua base.

O *Apóstolo* consome mais de suas páginas lutando contra o protestantismo (de forma mais acirrada) e o espiritismo (com menor ênfase) pois eram, na vertente católica aqui analisada, ameaças reais à hegemonia do

catolicismo no Brasil, enquanto as práticas religiosas dos negros feiticeiros, curandeiros magos etc, não eram vistas como ameaça à sua hegemonia no Brasil da época, pelo fato de serem praticadas por ex-escravizados. De tal forma que, quando alguém era denunciado ou preso, era apenas o feiticeiro ou feiticeira, nunca quem encomendava o feitiço, até porque, muitos dos que iam se consultar e pediam feitiços eram membros da elite branca.

A partir de todos os exemplos que aqui foram abordados, é possível concluir que o jornal de tendência ultramontana *O Apóstolo* pode ser considerado um importante sujeito histórico, no que diz respeito à significação do conceito de feitiçaria durante a segunda metade do século XIX.

Pode-se pensar que, no recorte de tempo escolhido, a palavra feitiçaria foi professada poucas vezes nas páginas do jornal. Porém, há de se pensar que o assunto era um tabu social à época, em relação ao qual as autoridades eclesiásticas muitas vezes se fizeram “cegas” ou se negaram a discorrer sobre ele. Desse modo, a questão da significação do conceito passa por seu sentido social, pelo imaginário de que as práticas mágicas não eram um assunto recorrente para o catolicismo.

Assim, pode-se formular a hipótese de que, escrever ou silenciar sobre o assunto foi uma estratégia dos ultramontanos para continuar pregando o que pensavam sobre a necessidade da moral cristã na sociedade. Ao ponto que, nesses poucos exemplos citados, a feitiçaria aparece como algo a ser combatido, algo correlato à ideia de bruxaria e de espiritismo. Tudo isso encaixava-se no que chamavam de “seitas” religiosas, as quais consideravam ser uma ameaça para a sociedade brasileira. Por isso, também, o discurso ultramontano apoiou-se diversas vezes no discurso científico oficial da Academia de Medicina do Rio de Janeiro.

Portanto, tendo em mente que “[...] a ideologia do discurso religioso cristão sustenta-se nas oposições: plano espiritual *versus* plano mortal; salvação *versus* castigo; fé *versus* pecado” (TORRESAN, p.97), é possível supor que também o discurso ultramontano se revela dicotômico. É possível concluir que o conceito de feitiçaria foi aos poucos sendo significado, na segunda metade do século XIX pelo discurso ultramontano, ao ser inserido numa rede semântica, no âmbito da qual estabelecia relações de afinidade e oposição com outros conceitos. A feitiçaria aparece como um conceito correlato

ao de bruxaria, espiritismo, seita religiosa, satanismo entre outros, e aparece como conceito oposto ao de religião, cristianismo, catolicismo, entre outros. Assim, a feitiçaria, embora pouco abordada, ganhou relevo no discurso ultramontano oitocentista, devido ao aumento de casos de mestres curandeiros, mas também do espiritismo. Esta é a materialidade que o conceito buscou expressar.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo do caminho percorrido nesta dissertação, a partir dos objetivos – estabelecidos -, foi possível perceber como as transformações que ocorriam no contexto brasileiro, da segunda metade do século XIX, afetaram os significados dos conceitos aqui abordados. Em relação ao entendimento de como se deu a confluência dos discursos (religioso, político e médico científico) percebe-se que as decisões políticas tomadas – às vésperas do Brasil se tornar uma República - repercutiram nas esferas religiosas, já que, desde a Questão Religiosa, as relações entre poder temporal e espiritual se acirravam. Especificamente, a principal delas teria sido o Decreto de 1890, que instituíra a liberdade de cultos no país e selava a separação institucional entre Igreja e Estado, entre o poder espiritual e o temporal.

O contexto de abolição da escravidão contribuiu para que algumas relações políticas se acirrassem, como visto no segundo capítulo, trazendo, assim, a discussão sobre qual seria o lugar do negro liberto na sociedade brasileira, e, no caso aqui analisado, na sociedade carioca. Como foram significadas as práticas religiosas dessa parcela da população, até então negligenciadas pelo Estado Imperial?

A partir da transição para a República, com o novo Código Penal de 1890, as tais práticas religiosas passam a ser criminalizadas, na intenção reprimir seus mestres praticantes. Mas, lembrando que vimos aqui que tal repressão se dava apenas ao feitor do feitiço, ao mestre de feitiçaria, ao curandeiro, à feiticeira, à bruxa e, enfim, a todos os nomes que se pôde dar ao que era considerado magia. Porém, não eram reprimidas as pessoas que

encomendaram tais feitiços, que participaram de tais rituais para qualquer que fosse o objetivo, muitas vezes membros da elite branca carioca.

Portanto, foi importante analisar a trajetória dos significados imputados às práticas tidas como mágicas, desde o período colonial, e sua herança europeia, como visto com Trevor-Roper, Silvia Federici e Laura de Melo e Souza. Ao ponto que a inquisição colonial partiu de um discurso de que o Diabo havia sido expulso da Europa e chegado ao Brasil. Séculos depois, com os olhares das autoridades virados para essas religiões - que nem eram consideradas religiões pela Igreja Católica - passam a ser alvo da repressão a partir da normativa do novo Código Penal. Tudo que era considerado magia passou a ser perseguido. Logo, de um jeito ou de outro, as religiões de matriz africana ganharam nome no século XX, por exemplo a Umbanda e o Candomblé, que evoluíram para tais nomenclaturas desde o século XIX. Houve, então, a modelagem recíproca entre essas religiões e o catolicismo, já que, para sobreviver, tais práticas usaram aspectos católicos em suas características. Mas o movimento inverso também aconteceu, o catolicismo acabou absorvendo aspectos das práticas tidas como mágicas. Nesse contexto do final do século XIX, a medicina oficial também entrava em cena e se alinhava ao discurso político sanitarista para repreender curandeiros.

Em relação à construção discursiva, foi possível identificar que os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo pertencem a um mesmo leque, porém com origens diferentes. Enquanto a magia vem dessa herança europeia de que tudo que era mágico não era religião - e, assim, a ideia de feitiçaria foi alinhada a de magia -, o termo curandeirismo surge, no Brasil, apenas no século XIX, em oposição à medicina oficial.

À guisa de cumprir com os objetivos propostos, confirmamos a hipótese de que a fonte primária eleita, o jornal *O Apóstolo*, aqui tomado como um dos principais porta-vozes do discurso ultramontano da época, valeu-se da estratégia de considerar que todas essas práticas poderiam ser abarcadas a partir de um mesmo “guarda-chuva conceitual”, designado como magia.

Assim, é possível concluir que o silenciamento sobre os demais conceitos é eloquente. Afinal, quando se opta por não falar de um assunto, uma posição já está sendo tomada. Desse modo, o jornal se abstém muitas vezes de abordar a fundo, e mesmo superficialmente, as práticas religiosas

aqui contempladas, preferindo declarar-se mais abertamente contra o que chamava de “seitas”, incluindo o protestantismo e o espiritismo. Seus redatores, portanto, mostravam-se contrários às práticas consideradas feitiçarias; porém, como estas sequer eram por eles consideradas “religião” ou pelo seu oposto assimétrico – as seitas -, talvez não valesse à pena a elas se dedicarem, promovendo, com isso, uma interdição discursiva, que se sobrepunha à normativa, legitimada pelo Estado.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, nº14, 1994.

ACCIOLI, Nilme Teixeira. Quem não tem peito não toma mandinga. COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação.*, Rio de Janeiro: Selo Negro edições, 2016.

AL-ALAM, Cuiá Cardoso; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Já que a desgraça assim queria um feitiçeiro foi sacrificado: curandeirismo, etnicidade e hierarquias sociais (Pelotas – RS, 1879). *Afro-Ásia*, 47, 2013, p.119-159

ALENCASTRO, Luis Felipe de. História da Vida Privada no Brasil: Império – a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

ALONSO, Angela. Ideias em Movimento: A geração de 1870 na crise do Brasil-Império. Paz & Terra, 2005.

ASAD, Talal. Formation of the secular, *Stanford University Press*, 2003

BARBOSA, Maria Lejandra Rosales Vera. Curandeirismo e curandeiros em Curitiba(1899-1912) : discurso e representação no Diário da Tarde. Dissertação, Curitiba, 2001

BENAVIDES, Gustavo, Magic, Religion, Materiality. *Historical Reflections/ Réflexions Historiques* 23/3, 301-330, 1997.

BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. Perspectiva, São Paulo, 2007.

BRITO, Ênio José da Costa; MALANDRINO, Brígida Carla. História e Escravidão Cultura e Religiosidade Negras no Brasil. *Revista de Estudos da Religião* dezembro /2007 / pp. 112-178

CASANOVA, Jose. Rethinking Secularization: A global comparative perspective. IN: *The Hedgehog Review*, n.s. 1-2 (2006), p.7-22

CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Editora Unicamp, 2016

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. Companhia das Letras. 1996

Código criminal do Império de 1830.

Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm)

Código criminal brasileiro de 1890

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES. Documento de área 2017. Área Teologia. Brasília, 22 nov. 2016a.

COSTA, Robson P. Entre o Santo e o batuque: os escravos de São Bento sob aregra do glorioso patriarca. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. Selo Negro edições, Rio de Janeiro, 2016.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*., Rio de Janeiro: Selo Negro edições, 2016

COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Acusações atlânticas: o caso dos escravos num navio fantasma – Rio de Janeiro, 1861*. Revista de História USP/ Dossiê HistóriaAtlântica, n°152, 2005, p.57-77.

COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Acusações de feitiçarias e insurreições escravas no Sudeste do Império do Brasil*. Afro-Ásia, n°38, 2008, p.21-44.

COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. Tese de Doutorado (UFRJ), Rio de Janeiro, 2008.

DI STEFANO, Roberto, “Modernidad Religiosa y Secularización em La Argentina Delsiglo XIX”., *In: E. M. de A. MARANHÃO FILHO (org.). Política, religião e diversidades: educação e espaço público*. Florianópolis: ABHR /Fogo, 2018, p. 133- 147.

FANRAPPIÊ, Carlo. A Santa Sé e o mundo em perspectiva histórico-jurídica. *Almanack*, n. 26, 2020.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres corpos e acumulação primitiva. *Editora Elefante*, 2017.

FERRETI, Sérgio. Repensando o sincretismo. 2013. Edusp; Arché Editora, São Paulo: 280pp.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasi. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008

GUERRIERO, Sillas. Verbete de magia. IN: USARSKI; TEIXEIRA; PASSOS. *Dicionário de Ciência da Religião*. Paulinas; Loyola; Paulus. 2022, p.626-635

HOCK, Klaus. Introdução à ciência da religião. *Edições Loyola*, São Paulo, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. *Brasiliense*, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*; tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: *Contraponto-Ed.* PUC-Rio, 2006

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. *Civilização Brasileira*, 2006.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. Práticas religiosas de curandeiros e feiticeiros negros na Paraíba do Norte oitocentista. IN: COSTA, Valéria;

GOMES, Flávio (orgs). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação.*, Rio de Janeiro: Selo Negro edições, 2016.

MACHADO, Maria Helena. *Com dois te vejo, com cinco te prendo: escravos e suas estratégias de libertação*. IN: *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição*. Editora UFRJ/EDUSP, Rio de Janeiro, 1994.

MACHADO, Ubiratan. Os intelectuais e o espiritismo. De Castro Alves a Machado de Assis. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1983

MAGGIE, Yvonne. Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1992.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. *Do que o preto mina é capaz: etnia e resistência entre africanos livres*. Afro-Ásia, n.24, Salvador, 2000.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil. Companhia das Letras, 2017.

Manifesto Republicano de 1870. Disponível em:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4360902/mod\\_resource/content/2/manifesto%20republicano%201870.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4360902/mod_resource/content/2/manifesto%20republicano%201870.pdf)

MARIN, Jérri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 38(3): 197-217, 2018

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema: a formação do estado imperial*. Hucitec, 7ª edição, 2017

MONTERO, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. *Novos Estudos – CEBRAP*, n.74, São Paulo, 2006

MOTT, Luiz. Três sacerdotisas africanas no Brasil inquisitorial. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós emancipação*. Selo Negro edições, Rio de Janeiro, 2016

NOBRE, Edianne dos Santos. O sagrado e a teatralização do mundo: espaços desalvação e purgação nos relatos das beatas do padre Cícero. *Revista de História*, São Paulo, n.169, 2013, p.381-40

O Apóstolo. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. Intercom, XIV Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sudeste, Rio de Janeiro, 2009.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, 18 (52), 2004

REVEL, Jacques, *Jogos e Escala: a experiência da microanálise*. RJ: FGV, 1998

ROMERO, José Luis. *América Latina. As cidades e as ideias*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e das espiritualidades. *Horizonte*, Belo Horizonte, v.17, n.53, 2019, pp.890-914

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Editora Unicamp, 2016.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. In: *Temporalidades*, Revista Discente de Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, vol. 2 n. 2, 2010, pp. 24-33

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, 287p.

SILVA, Wagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, n. 36, p. 33-79, 1993

SILVA, Ana Rosa Cloquet da. A abordagem histórica nos estudos de religião: contribuições para um campo multidisciplinar. IN: SILVEIRA, Emerson Sena Da. *Como estudar as religiões: metodologias e estratégias*. Vozes, Rio de Janeiro, 2018.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. *RSCr*, n. 17, 2020, p. 351-366

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Laura de Mello. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1986.

STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo a brasileira*. São Paulo, Edusp, 2003.

RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.). *A Igreja na República*. Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.

THEODORIDIS, Nicolas. O espiritismo no Brasil oitocentista: antecedentes, introdução, propagação, conflitos e mídia. *RJHR VIII*: 14, 2015.

TREVOR-ROPER, HR. *Religião, reforma e transformação social*. A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII. Lisboa: Presença: Martins Fontes, 1972. (Coleção métodos: 3)

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os Santos*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2002.

XAVIER, Regina. Dos males e suas curas: práticas médicas na Campinas oitocentista. In: CHALHOUB, Sidney. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Editora Unicamp, 2016.

