

**FERNANDO PEREZ DA CUNHA LIMA**

**Direito e Religião: a intolerância às religiões afro-brasileiras**

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Associado Ari Marcelo Solon

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**SÃO PAULO - SP**

**2020**

FERNANDO PEREZ DA CUNHA LIMA

Direito e Religião: a intolerância às religiões afro-brasileiras

Dissertação de Mestrado

Orientador: Professor Associado Ari Marcelo Solon

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob orientação do Professor Associado Ari Marcelo Solon.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO - SP

2020

FERNANDO PEREZ DA CUNHA LIMA

Direito e Religião: a intolerância às religiões afro-brasileiras

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós- Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob orientação do Professor Associado Ari Marcelo Solon.

São Paulo, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de  
2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

*Ao meu avô João, in memoriam, pelo amor e inspiração.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Professor Ari, pela confiança e pela orientação sem a qual este trabalho não teria sido possível. Ao Professor Júlio Vellozo que, desde os tempos do Grupo de Estudos sobre a obra de Fernand Braudel, agracia-me com seus valerosos conselhos e indicações bibliográficas.

Agradeço aos meus pais em razão do suporte e apoio incondicional, além do incentivo constante para a longa caminhada acadêmica.

À minha companheira, pela paciência em aguentar intermináveis monólogos sobre a pesquisa que originou essa dissertação, pela elaboração das planilhas e pelo suporte para que pudesse me dedicar ao estudo e elaboração desse trabalho.

Agradeço a todos meus avós, pelo cuidado, amor, carinho e incentivo, necessários para a busca de meus objetivos e sonhos. Em especial, ao meu avô João Milanez da Cunha Lima, in memoriam, pelo encorajamento e estímulo à pesquisa, mas, sobretudo, por ter me transmitido o seu amor aos livros.

Agradeço a todos Jucas Rosas, Papais Félix, Vovós Thomazias, Domingos e Laurentinos pela coragem e resistência cotidiana ao flagelo da escravidão e por lutarem para que seus cultos pudessem sobreviver.

Agradeço, também, a todos os meus colegas do Tribunal de Justiça de São Paulo pela compreensão e auxílio.

Por fim, agradeço a todos meus amigos e companheiros das Arcadas.

## RESUMO

DA CUNHA LIMA, Fernando Perez. *Direito e Religião: a intolerância às religiões afro-brasileiras*. 2020. 164 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo.

Essa pesquisa tem como objetivo compreender a relação entre direito e as religiosidades afro-brasileiras no século XIX. Para isso, os primeiros capítulos tratam dos “batuques”, “zungus”, “casas de dar fortuna”, “candombes” e “candomblés”, buscando mapear dentre os seus múltiplos significados, quais eram utilizados para fazer referência à manifestações religiosas. Através da análise dos relatos sobre os objetos encontrados em tais localidades, visou-se traçar paralelos e aproximações entre as práticas religiosas afro-brasileiras do século XIX e as atuais. Posteriormente, as histórias de alguns sacerdotes de cultos de origem africana foram utilizadas como meio de se vislumbrar os cultos e cerimônias, bem como de entender como se davam as relações de negociação e acordo – precários, é verdade – que permitiam que os cultos sobrevivessem. Alçando à notoriedade alguns dos feiticeiros, curandeiros, ou sacerdotes e lhes possibilitando galgar relativo sucesso econômico. Por fim, discutiu-se acerca da fragilidade de tais acordos e das razões que levaram a maior perseguição aos fenômenos religiosos afro-brasileiros no final do século XIX.

**Palavras-chave:** Intolerância religiosa, zungu, candomblé, Juca Rosa, Laurentino Inocêncio.

## ABSTRACT

DA CUNHA LIMA, Fernando Perez. *Law and Religion: intolerance against Afro-Brazilian religions*. 2020. 164 p. Thesis (Master in Philosophy and Theory of Law) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo.

This research aims to understand the relation between law and Afro-Brazilian Religions in the nineteenth century. To this end, the first chapters deal with “batuques”, “zungus”, “casas de dar fortuna”, “candombes”, “candombles”, aiming to map among their multiple meanings which were used to refer to religious manifestations. Through the analysis of the reports about the objects found in such locations, we aimed to draw parallels and approximations between the nineteenth century Afro-Brazilian religious practices and the current ones. Subsequently, the stories of some African cult priests were used as a means of glimpsing the cults and ceremonies, as well as understanding how the bargaining and compromise relations allowed the cults to survive. Raising to the notoriety some of the wizards, healers or priests and enabling them to achieve relative economic success. Finally, it was discussed the frailty of such agreements and the reasons that could have led to the increase of the persecution against Afro-Brazilian religious phenomena in the late nineteenth century.

**Keywords:** Religious Intolerance, Candomble, Juca Rosa, Zungu, Laurentino Inocencio.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: OS BATUQUES.....	16
Significados.....	17
Objetos.....	25
Os Batuques e a Lei.....	26
Considerações.....	29
Objetos.....	38
Possíveis significados de Casas de dar fortuna.....	41
Acusações.....	44
Considerações.....	47
CAPÍTULO 3: ENTRE CANDOMBLÉS E CANDOMBES.....	51
Candomblé.....	51
Candombes.....	58
Considerações.....	60
CAPÍTULO 4: OS ZUNGUS.....	62
Significados.....	63
Os Zungus e o Direito.....	66
Considerações.....	68
CAPÍTULO 5: O CÉLEBRE JUCA ROSA.....	70
O Delegado Miguel Tavares.....	72
“Importante diligência policial”.....	73



As sessões de Juca Rosa.....	77
Processo Juca Rosa.....	84
Debates Jurídicos.....	84
Razões de Apelação da Sentença de pronúncia.....	88
Tribunal do Júri Feminino.....	91
O desfecho do Processo de Juca Rosa.....	96
Considerações.....	99
CAPÍTULO 6: OS “NOVOS JUCAS ROSAS”.....	103
“Novos Jucas Rosas” na Província de São Paulo.....	103
João da Barra.....	106
O Trem.....	109
Considerações.....	113
CAPÍTULO 7: PAPAÍ FÉLIX E VOVÓ THOMASIA.....	116
Papai Félix e Juca Rosa.....	116
Papai Félix.....	121
O templo de Papai Félix e de Vovó Thomazia.....	127
A cerimônia.....	128
Papai Félix, Vovó Thomazia e seus ajudantes.....	134
Desfecho.....	138
Considerações.....	141
CAPÍTULO 8: A RAINHA MANDINGA.....	143
A Rainha Mandinga e alguns de seus Súditos.....	144
Casa, Objetos e Feitura de Santo.....	147
Prisão.....	150
Considerações.....	152
CAPÍTULO 9: LAURENTINO INOCÊNCIO DOS SANTOS.....	155
As muitas prisões de Laurentino.....	156

Morte e Inventário.....	163
Considerações.....	164
CAPÍTULO 10: DOMINGOS SODRÉ.....	166
A condição jurídica do africano liberto.....	166
A prisão de Domingos.....	168
Considerações.....	173
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
BIBLIOGRAFIA.....	183
LEGISLAÇÃO CONSULTADA.....	188
ANEXO I – NOTÍCIAS CONSULTADAS.....	189
Batuque.....	189
Zungus.....	197
Casa de dar fortuna.....	202
Candomblé e Candombe.....	206

## INTRODUÇÃO.

As primeiras reflexões acerca das religiosidades afro-brasileiras no século XIX podem levar à errônea concepção de que somente existia a repressão, por parte dos agentes estatais, da Igreja e da sociedade como um todo. Contudo, a realidade se mostra mais complexa.

Sabe-se que a Constituição Política do Império Brasileiro de 1824 consagrava a religião Católica Apostólica Romana como oficial do Império e, no mesmo artigo, estabelecia a liberdade de culto doméstico, isto é, desde que as cerimônias se realizassem em locais sem “*forma alguma exterior do Templo*”.

Ao seu turno, a primeira Constituição da República (1891) estabeleceu a plena liberdade de culto, rezando que “*todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente seu culto, associando-se para esse fim*”.

De sorte que, ao menos da leitura dos dispositivos constitucionais, a liberdade religiosa estava assegurada em quase a totalidade do século XIX, de modo condicionado na vigência da Constituição Imperial e de modo pleno na Constituição Republicana. Entretanto, tal assertiva não se mostra verdadeira.

Frise-se que ao consagrar a liberdade doméstica de culto, a Constituição de 1824 não possuía o intuito de abrigar sob esta garantia o culto dos escravizados, dos pretos livres, dos libertos e de seus descendentes. Objetivava, em verdade, mas garantir a livre prática religiosa dos estrangeiros não-católicos<sup>1</sup>. Ademais, valendo-se dos códigos culturais das elites dominantes, as práticas de tais pessoas não poderiam ser consideradas como expressão religiosa. Eram consideradas meras superstições, crendices, manifestações fetichistas que deveriam ser combatidas para que a sociedade pudesse avançar no processo civilizatório.

---

<sup>1</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2005.p.. 48

Na mesma toada, o dispositivo que assegura a plena liberdade de culto e crença na Constituição de 1891 não se mostrou suficiente para assegurar a plena liberdade de realização de alguns cultos.

Todavia, importante salientar, desde já, tais crenças eram, ao menos parcialmente, compartilhadas pela classe dominante. Isto é, formula-se a hipótese de que uma parte dessa classe buscava os serviços de feiticeiros, curandeiros e frequentava “casas de dar fortuna”, “zungus” e “batuques”. Suspeita-se, também, que parte dessa elite atuava na proteção destas formas de culto, resguardando determinadas práticas da ação policial, compondo o que se pode chamar de rede de proteção.

Ainda, pode-se dizer que o que Maggie<sup>2</sup> denomina de “medo do feitiço” seria uma espécie de validação da veracidade e efetividade de tais práticas. Em outras palavras: o medo do feitiço pode ser considerado expressão de crença.

As evidências históricas analisadas permitem afirmar que os cultos de religiões afro-brasileiras eram os alvos preferenciais das ações repressivas da polícia e das campanhas difamatórias encampadas pelos periódicos, refletindo o pensamento social dominante.

Não se pode negar, portanto, que as liberdades de culto e de crença - ao menos para a população preta, maioria nos cultos afro-brasileiros – preconizada pelos dispositivos constitucionais se mostrava ineficaz.

De outra feita, não havia dispositivos no Código Criminal de 1830 que vedassem, explicitamente, as religiosidades afro-brasileiras. De tal forma, o aparato persecutório do Estado se valia de interpretações extensivas de certos artigos para que a subsunção se fizesse possível. Destaca-se a utilização do crime de estelionato como modo de criminalizar tais práticas.

Ao seu turno, o Código Penal de 1890 se mostra influenciado, em grande parte, pela chamada medicina oficial ou acadêmica que se fortaleceu, sobremaneira, na segunda metade do século XIX. Daí se compreender a inclusão

---

<sup>2</sup> C.f. MAGGIE, Yvone. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992

de prescrições que vedassem as chamadas praticas de curandeirismo, espiritismo ou do que se pode chamar de exercício ilegal da medicina.

Outrossim, os Códigos de Posturas dos mais diversos municípios do País proibiam as reuniões em “casas de dar fortuna”, “zungus” e “batuques”.

Vê-se, desse modo, que havia um grande arcabouço jurídico que era utilizado para a vedação e persecução das religiosidades afro-brasileiras no decorrer do século XIX.

Entretanto, a análise dos periódicos permite supor que algumas práticas religiosas eram aceitas e outras não. Tal permissividade era frágil e precária, resultando na repressão de algumas práticas que outrora eram aceitas.

As notícias publicadas nos jornais do Brasil oitocentista foram as fontes primordiais para a elaboração deste estudo. A escolha se deu pelo fato de que os periódicos abrigavam centenas de extratos e relatórios de batidas policiais, denúncias práticas religiosas ou culturais dos africanos e de seus descendentes, descrições de objetos apreendidos e denúncias anônimas.

O presente trabalho objetivou, por meio de reportagens, colunas, artigos, anúncios e folhetins, descobrir alguns vestígios dos fenômenos religiosos afro-brasileiros.

Intentou-se compreender, de um lado, como se dava a permissão para a realização dos cultos e quais eram permitidos. De outro, quais não eram e quais acusações eram feitas aos partícipes e sacerdotes. Bem como, as características de ambos.

Como modo de acessar os arquivos de um grande número de publicações, utilizou-se o sistema de buscas da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Uma vez que tal sistema funciona por meio da palavras-chave, uma das dificuldades da elaboração desta pesquisa foi a sua escolha. Tal fato se agrava em razão dos vocábulos utilizados hodiernamente para descrever as religiões de matriz africana divergirem, com exceção de alguns, dos utilizados nos idos dos oitocentos.

De sorte que a pesquisa se valeu de estudos prévios de outros autores<sup>3</sup> e de artifícios para identificar o dito pelo não dito, ou seja, através da descrição de “batuques”, “casas de dar fortuna”, “candombes”, “candomblés” e “zungus”, foi possível chegar ao fenômeno religioso afro-brasileiro.

No que se pode chamar de segunda parte da dissertação, analisou-se o percurso histórico e os cultos de alguns sacerdotes que foram encontrados nas pesquisas, são eles: “Juca Rosa”; os “Novos Jucas Rosas”, “Papai Félix”, “Vovó Thomazia”, “Laurentino Inocência dos Santos” e a “Rainha Mandinga”.

A escolha do século XIX, também se justifica pelo desenvolvimento da imprensa naquele século. O sistema de buscas da hemeroteca digital disponibiliza a pesquisa em apenas três periódicos ( Correio Braziliense ou Armazem Literário; Correio Braziliense e Gazeta do Rio de Janeiro), enquanto que na década final do século, podem ser pesquisadas 1.351 publicações distintas.

Ademais, o século XIX é marcado por importantes mudanças na economia política da escravidão, em seu regime jurídico e, evidentemente, pelo processo que culmina com sua abolição em 13 de maio de 1888.

Os capítulos da primeira parte da dissertação, na qual são analisados termos que podiam ser utilizados para fazer referência aos cultos afro-brasileiros, seguem um percurso muito similar. Buscou-se precisar os muitos significados assumidos pelos termos e joear quais seriam relativos a fenômenos religiosos. Foram estudados os objetos encontrados em tais localidades com o fito de aprofundar o seu caráter religioso e de traçar paralelos os cultos afro-brasileiros contemporâneos. Discutiu-se as relações entre: o sistema jurídico e os “batuques”, “zungus”, “casas de dar fortuna”, “candombes” e candomblés”, visando compreender o modo em que se dava tal relação. Bem como, como e quais dispositivos eram utilizados para a persecução de tais práticas. Ainda, buscou-se compreender as relações de permissividade e políticas de acordo e negociação que davam azo à sobrevivência das práticas religiosas afro-

---

<sup>3</sup> Como ALMEIDA, SAMPAIO, SOARES, POSSIDONIO, PEREIRA, REIS, entre outros autores que constam das referências bibliográficas.

brasileiras. Por fim, em determinados capítulos, discutiu-se, brevemente, o fenômeno sincretista.

Ao seu turno, a segunda parte da dissertação é dedicada aos percursos históricos de personagens encontrados no decorrer da pesquisa. São curandeiros e feiticeiros, em suma, sacerdotes de religiões afro-brasileiras que lograram êxito em exercitar a sua prática religiosa. Abordam-se as possíveis relações com figuras de influência e a proteção por elas conferida. Discorre-se sobre as permissões negociadas e acordos realizados para a realização de tais cultos. Refere-se, ainda, ao relativo sucesso econômico que foi obtido por algumas dessas pessoas em razão de suas atividades mágico-religiosas. Expõe-se, do mesmo modo, a derrocada de algumas delas, tratando de processos judiciais e campanhas difamatórias realizadas pelos periódicos. Em suma, conta-se a história de Juca Rosa, dos “Novos Jucas Rosas”, de Papai Félix, Vovó Thomásia, Rainha Mandinga e Laurentino Inocência dos Santos.

## CAPÍTULO 1: OS BATUQUES.

Utilizando-se a ferramenta de pesquisa da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional e tendo como palavra-chave o termo “*batuque*” um grande número de resultados foi obtido. Para a elaboração deste capítulo da dissertação foram analisadas 348 notícias extraídas dos mais diversos periódicos, abarcando quase a totalidade do século XIX.

A primeira notícia que foi estudada data do ano de 1817 e foi retirada do “*Correio Braziliense: ou Armazem Literário*”, periódico sediado em Londres e relatava o temor do Ouvidor das Alagoas de que ocorresse um levante de escravizados em sua comarca. Fundamentava o seu medo “*unicamente em um batuque de dança, que alguns faziam nas imediações do Engenho de Açúcar*”<sup>4</sup>.

Utiliza-se este pequeno excerto retirado da seção de correspondências da mencionada publicação como forma de introdução, visto que já encerra em si algumas das temáticas fundamentais deste capítulo.

A um, relata que o batuque ocasiona temor de revoltas dos negros. A dois, afirma ser o batuque uma forma de dança. De sorte que se pode afirmar que neste capítulo procurar-se-á elucidar a razão dos batuques ocasionarem tamanho temor nas classes senhoriais e, também, discutir-se-á sobre os possíveis significados encerrados no termo.

Também, abordar-se-á a questão da licitude ou não dos batuques, a forma em que se dava a repressão estatal e policial e de que forma os batuques conseguiram sobreviver e perpetuar, de certo modo, as suas práticas.

Além disso, com o fito de proporcionar um maior entendimento sobre a matéria, a questão do sincretismo nas práticas religiosas afro-brasileiras será brevemente discutida nesta seção do trabalho.

---

<sup>4</sup> *Correio Braziliense: Ou Armazém Literário*, edição 18 de 1817.



## Significados.

No curso da pesquisa que originou este capítulo, deparou-se, o autor, com um grande número de significados e usos distintos do termo batuque.

Evidenciando, portanto, tratar-se de uma palavra polissêmica, isto é, com diversos significados. Recaindo ao contexto do seu uso a tarefa de explicitar em qual sentido a palavra “*batuque*” estava sendo usada.

Os Anais da Biblioteca Nacional, do ano de 1885, fornecem algumas possíveis definições do termo. Primeiramente, afirmam que batuque é “*dança com sapateado e palmas, ao som de cantigas acompanhadas só de tambor quando é de negros, ou também de viola e pandeiro, quando entra gente mais asseada*”<sup>5</sup>. Desconsiderando-se o modo vil com que é tratada a manifestação cultural afro-brasileira, pode-se afirmar que, utilizando-se este conceito, batuque seria uma dança ao som de tambores e acompanhada de palmas e sapateado, por vezes com a utilização de violas e pandeiros.

Segundamente, afirmam que batuque é qualquer “*barulho produzido por pancadas frequentes e fortes*”<sup>6</sup>, como se vê, um sentido mais literal.

De sorte que se faz lícito rezar que de acordo com os códigos culturais das elites brancas e senhoriais toda e qualquer manifestação sonora que tivesse como protagonistas os instrumentos de percussão, acompanhados de cânticos e palmas, era genericamente inserida na categoria de “*batuque*”<sup>7</sup>.

Analisando-se as definições fornecidas até o presente momento, tem-se que não há qualquer menção ao caráter e função dos sons e das danças. Não se diz que seriam para simplesmente para o divertimento ou que desempenhariam outro papel.

O batuque é, por vezes, encarado como mera atividade de lazer da população negra, seja ela livre ou escravizada, é visto como um divertimento

---

<sup>5</sup> *Anais da Biblioteca Nacional*, edição 13, 1885.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> TINHORÃO, José Ramos. *Os sons negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Editora 34, 2012. P. 36.

exótico e proibido<sup>8</sup>. Nessa acepção, o batuque se assemelharia por demais ao que atualmente se denomina “samba de roda”.

Evidentemente que o “samba de roda” foi influenciado pelos batuques oitocentistas. A influência pode ser notada, por exemplo, na posição circular dos partícipes e no canto aderente ao “*modelo responsorial de canto coletivo*”<sup>9</sup>, associado às práticas tradicionais da diáspora africana, como o batuque.

Há, evidentemente, notícias nas quais os batuques mencionados são atividades majoritariamente recreativas. Entretanto, no universo religioso afro-brasileiro as fronteiras entre a vida privada e religiosa, entre o sagrado e o profano não são fechadas, ao contrário, demonstram ser porosas.

Com efeito, no ano de 1856, “*O correio Mercantil*” demonstra a existência de comunicação entre o sagrado e profano no batuque, ao afirmar que “*desbotou o fervor pelo **batuque religioso** que, apesar de todos os seus defeitos, era a única festa popular que nos restava na capital*”<sup>10</sup> (*grifos nossos*). Nessa conformidade, menciona-se a função religiosa, sem que, no entanto, olvide-se o caráter de festa popular.

Silva afirma que: “*batuque ou batucajé designava e abrangia imprecisamente toda sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão...*”<sup>11</sup>

Há, portanto, uma relação dúplice no próprio conceito de batuque, era, simultaneamente dança e louvação, divertimento e religião.

Entretanto, cumpre salientar que este era o entendimento externado nos periódicos. Equivale a dizer que era o conceito das elites letradas que julgavam as práticas africanas pelos seus próprios códigos culturais, atribuindo significados que, por vezes, não eram compartilhados pelos partícipes daqueles fenômenos.

---

<sup>8</sup> *Correio do Brazil*, Edição 10 , 11/01/1874.

<sup>9</sup> SANDRONI, Carlos. *Samba de Roda, patrimônio imaterial da humanidade*. Estudos Avançados, v. 24, n. 69. P.373-388, 2010.

<sup>10</sup> *Correio Mercantil*, Edição 137, 10/05/1856.

<sup>11</sup> SILVA, Wagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª edição. São Paulo: selo negro, 2005. P.43.

Explica-se: os jornais poderiam retratar uma atividade meramente recreativa como sendo religiosa e o contrário também poderia se dar. Contudo, tomando-se por base somente o que está escrito nos periódicos, não há como efetuar tal distinção com precisão. Deve-se buscar o que não está escrito, as entrelinhas, as metáforas, os símbolos para que se possa compreender o que, efetivamente, era retratado.

É justamente este caráter dúplice que é extraído do publicado no Jornal de Recife, edição 166, de 25/07/1870.

O referido periódico situa a cidade pernambucana de Goiana em “*plena Costa d’África*”<sup>12</sup> em razão dos festejos em homenagem a São Benedito. A despeito de serem dedicadas a um santo católico, o jornal as descreve como sendo algazarra e batuque cujas práticas eram “*verdadeiras afrontas à civilização*”. A grande devoção a São Benedito pode ser atribuída ao fato de ser, por vezes, considerado o protetor dos negros e pelo papel que desempenhava no sincretismo religioso, representando a figura do Orixá Ossain.

Ossain é considerado o “pai das folhas”, de quem se faz necessária a permissão para a sua utilização em todos os rituais religiosos. É o orixá responsável por distribuir o axé contido nas folhas e ervas aos demais. Ossain, por meio de palavras sagradas, é capaz de despertar a magia e o poder das folhas, as palavras por ele pronunciadas “*produzem um encantamento especial, que tem o poder de liberar das plantas a sua seiva curativa e litúrgica usada em todas as cerimônias dentro da religião*”<sup>13</sup>.

As folhas e ervas desempenhavam papel de destaque dentro dos batuques, casas de dar fortuna, candomblés e outras formas de manifestação das religiões afro-brasileiras, tendo em vista que muitos as buscavam em razão de doenças e moléstias e, por vezes, para os sacerdotes, a cura estava nas folhas e raízes sagradas. Em razão disso – como se verá - não são poucos os casos nos quais as folhas e raízes figuram nas listas de objetos apreendidos em tais casas.

---

<sup>12</sup> *Jornal de Recife*, edição 166, 25/07/1870.

<sup>13</sup> MAURÍCIO, George. **O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p.232.

Sendo esta uma das possíveis razões da grande devoção e festejos a São Benedito, além do fato de ser considerado o santo protetor dos negros.

Retornando a cidade de Goiana, o *Correio Paulistano*, fornece mais elementos sobre os festejos que lá se davam. Informa que existiam dois grupos que festejavam o Santo: os Caramurus e os Peroás. Os primeiros eram devotos de São Benedito do convento Franciscano e os últimos, do convento do Rosário.

Eram grupos rivais que atribuíam mutuamente a pecha de usurpador ao santo devotado pelo outro grupo. Cada um o festejava em um dia distinto e saía com o santo em procissão. Todavia, retornando da procissão “*não entra o santo naturalmente, entra de costas, com a cara voltada para os devotos...*”<sup>14</sup>. Nota-se, de tal modo, que os festejos e a procissão em homenagem a São Benedito se distanciavam, sobremaneira, das práticas do catolicismo ortodoxo, podendo-se afirmar que integravam o chamado catolicismo popular.

Nos dizeres do *Jornal de Recife* os festejos de São Benedito eram, em verdade, um batuque que incomodava toda a cidade, com exceção da polícia. Ainda, o referido periódico aduz que a homenagem ao santo era uma “*mistura de sagrado com profano e de uma mal entendida devoção com um paganismo grosseiro*”<sup>15</sup>. Há, de tal sorte, uma importante síntese do que as elites senhoriais entendiam por batuque. Encaravam-no como uma prática afrontosa à religião e a civilização, que mesclava – por vezes – elementos católicos e de outras culturas e religiosidades (daí que se falava em mistura de sagrado com profano), valendo-se de instrumentos de percussão, danças e cantigas. O seu intuito era de louvação, festejo ou agradecimento.

O elemento religioso do batuque resta mais evidente n’ *A Pacotilha*, publicação maranhense, que em 1892, em forma de denúncia à polícia, dá conta da existência de um “*batuque do espírito santo*”<sup>16</sup>.

Além do batuque em homenagem a São Benedito, encontrou-se relatos acerca de batuques em homenagem a Nossa Senhora da Conceição. No que

---

<sup>14</sup> *Correio Paulistano*, edição 4228, 13/05/1870.

<sup>15</sup> *Jornal de Recife*, edição 166, 25/07/1870.

<sup>16</sup> *A Pacotilha*, edição 152, 30/06/1892.

tange ao sincretismo, Nossa Senhora da Conceição pode representar Oxum ou Iemanjá.

Oxum é, segundo a mitologia, filha de Iemanjá e Oxalá. É o Orixá da beleza, do amor. Rege as cachoeiras, rios, cascatas, em suma, todas as formas de água doce em movimento. É, também, símbolo de feminilidade, ligada a maternidade e ao nascimento, sendo a “*senhora da fertilidade*”. Essa sua ligação com a maternidade pode ser uma das razões de seu sincretismo com Nossa Senhora da Conceição.

Ao seu turno, Iemanjá é uma divindade de origem Iorubá. No culto aos Orixás praticado na África, era tão somente a divindade do Rio Ògún. Entretanto, as religiões afro-brasileiras a cultuam como divindade de todos os mares. É Orixá da criação, sendo conhecida como a mãe de todos Orixás. É representação feminina, “*primeiramente a mulher bonita, mas também filha, mãe e esposa, símbolo mítico do papel inerente à todas as mulheres*”<sup>17</sup>.

Ainda sobre Iemanjá, diz Vallado que o fortalecimento da visão maternal de Iemanjá intensificou, ainda mais, a aproximação de sua figura com a de Nossa Senhora, a Mãe dos Católicos. Deixa de ser Orixá Negra e passa a ser “*branca, de longos cabelos negros e lisos, usa um vestido azul de mangas longas, trazendo na cabeça um diadema em forma de estrela. Ela é Stella Maris, como é Nossa Senhora*”<sup>18</sup>.

Reveste-se de interesse o batuque a Nossa Senhora da Conceição descrito pelo *Jornal do Commercio* no qual grande quantidade de devotos (a publicação diz mil devotos) gritam e batucam e, diz o periodista, que “*até na casa de um inspetor de quarteirão vi eu dançar com frenesi a roda da imaculada mãe de Deus...*”<sup>19</sup>. Este excerto traz importantes indícios da existência de uma relação de cumplicidade entre alguns inspetores de quarteirão e os cultos de matriz africana, denotando que dentre eles havia quem professasse ou simpatizasse com tais religiosidades. Ainda, pode-se dizer que o campo mais frutífero para a

---

<sup>17</sup> MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p.297.

<sup>18</sup> VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p.38.

<sup>19</sup> *Jornal do Commercio*, edição 342, 12/12/1847.

negociação da permissão para a realização dos batuques, da existência das casas de dar fortuna, dos zungus, dos candombes e outras manifestações da religiosidade afro-brasileira, era o nível dos inspetores de quarteirão.

Quando ao sincretismo, algumas ponderações podem ser feitas. Nina Rodrigues, representante da chamada teoria evolucionista, afirma que as populações escravizadas não se convertiam aos ritos católicos, utilizando do que denomina de princípio da equivalência entre Santos e Orixás para cultuar ambos, sem que se renunciasse a nenhum deles.

Ao seu turno, Arthur Ramos propôs uma abordagem culturalista do fenômeno sincrético, que seria resultado do processo de aculturação. Não distinguia o primeiro do segundo e não considerava aquele como forma de resistência cultura.

Bastide preconizava a insolubilidade do Candomblé e do Catolicismo, rezando a existência de um princípio de cisão. Não haveria, efetivamente, um amálgama de crenças, mas analogias e correspondências.

Por fim, Ferreti aduz que o fenômeno sincrético não é exclusivo das religiões afro-brasileiras, podendo ser encontrado em diversas formas religiosas, sociais e filosóficas, entre outras. Preconiza que

"existe convergência entre ideias africanas e de outras religiões sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos. Que existe mistura na observação de certos rituais [...] e que existe separação em rituais específicos de terreiros..."<sup>20</sup>.

Em outras palavras, para Ferreti o sincretismo pode ser encarado como uma estratégia de sobrevivência utilizada por populações dominadas que atua rejeitando ou aceitando algumas e certas práticas da população dominante, incorporando estas aos costumes marginais. A existência do sincretismo, de tal modo, não descaracteriza o fenômeno religioso, visto que este é dinâmico e o sincretismo se vale de elementos históricos e constitutivos da religião.

Retornando aos oitocentos, ante a ausência de atuação dos inspetores – espécie de permissão, de licença informal – muitos moradores que eram

---

<sup>20</sup> FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. 2ª edição. São Paulo: Edusp: Arché Editora, 2013. p.100.

contrários às práticas religiosas e manifestações culturais afro-brasileiras se utilizavam dos periódicos para chamar atenção de autoridades policiais de maior escalão e poder, denunciando a cumplicidade dos inspetores de quarteirão. Como se extrai do seguinte excerto do *Diário do Rio de Janeiro* que denúncia a recorrente ocorrência de um batuque, afirmando que “*um dos inspetores do lugar não é estranho à estas reuniões [...] Chamamos, pois, a atenção da autoridade competente, assim como para alguns escravos que andam armados à caça e dando tiros no mesmo bairro*”<sup>21</sup>.

Retorna-se a edição 342 (12/12/1847) do *Jornal do Commercio*, uma vez que relata, também, o caso de uma mulher que se encontrava em perigo de vida e prometeu um “*batuque às almas*”<sup>22</sup> caso viesse a se curar, a publicação afirma que há muito não “*havia tido nesse arraial um saracotear tão atrevido! Muitas almas voaram naquela noite para o seio da bem aventurança celeste*”.

Com base nesse fragmento, algumas características das religiões de matriz africana podem ser identificadas, tais quais a centralidade da cura (presente até hoje no candomblé e na umbanda) e a utilização de batuques e ritmos musicais, os chamados pontos, como forma de se despachar os espíritos aqui presentes para o Orum, ou além. Ademais, nota-se que o culto nessa localidade era de conhecimento de todos, havendo, inclusive comparação entre um e outro, podendo-se afirmar que a manifestação religiosa oscilava entre a proibição e permissão, que era frágil, precária.

No presente momento, não restam dúvidas, de que o termo batuque também era utilizado para se referir a manifestações religiosas afro-brasileiras. Como se verá no desenvolvimento da presente dissertação, o mesmo era verdadeiro quando ao vocábulo “*feitiçaria*”, largamente utilizado para se referir à práticas religiosas e de cura não-católicas.

A relação entre feitiçaria e batuque é evidenciada por uma denúncia publicada no *Correio do Brazil*, a qual, com a devida vênua, transcreve-se, mantendo-se às maiúsculas da edição original.

---

<sup>21</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, edição 329, 28/11/1856.

<sup>22</sup> Sobre a devoção às almas, conferir: AUGRAS, Monique. *A segunda feira é das almas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO: Pallas editora, 2012

*“MÃE QUILOMBO – Informam-nos que nas proximidades da Cancela reside uma preta mina em cuja casa exercem-se as práticas do feitiço, fechando-se o corpo, dando-se fortuna e, praticando-se todas as cerimônias usadas pelas sacerdotisas do manipanso. Todas as noites, dizem-nos, reúnem-se aí pretos e pretas em grande quantidade, fazendo um batuque que às vezes vai até romper o dia. Chamamos a atenção da polícia para tal abuso.”<sup>23</sup>*

Reveste-se de importância a denúncia reproduzida em sua integralidade pelo fato de que relaciona diretamente as chamadas práticas de feitiçaria que ocorriam nas casas de dar fortuna com os batuques, consagrando a hipótese de que eram termos utilizados para se referir a fenômenos muito similares, isto é, à práticas religiosas afro-brasileiras.

Chama-se a atenção do leitor para o uso de expressões correntes em cultos de matriz africana até os dias de hoje, como: fechar o corpo. Notável, ainda, a referência às sacerdotisas do manipanso, o ídolo de madeira, como se verificará, era correntemente utilizado para se referir, metonimicamente, aos cultos praticados em casas de dar fortuna, zungus e, como se viu, batuques.

A relação entre feiticeiros e os batuques também se faz presente no relato publicado n’*O Paiz*. Discorre a publicação maranhense acerca dos feiticeiros ou adivinhos africanos (ali chamados de Chinguiladores) que eram idolatrados e venerados em razão da sua capacidade de antever o futuro e realizar cura. Cumpriam tais tarefas por meio dos zumbis - isto é, espíritos dos mortos – que “se *introduzem no cérebro dos chinguiladores*”<sup>24</sup>. Descreve-se, também, o ritual de adivinhação: o chinguilador adentrava um círculo formado pelos consulentes, cantava-se e batucava-se até que o feiticeiro “*solta um grande grito, como anunciando que o zumbi se lhe introduziu no cérebro*”<sup>25</sup>.

Necessárias considerações podem ser feitas levando-se em conta o supracitado artigo. O batuque podia ser entendido, também, como meio de levar o sacerdote (ou feiticeiro, ou chinguilador) ao transe para realizar as adivinhações e curas. Assemelhando-se, sobremaneira, com a ritualística hodierna das religiões afro-brasileiras, nas quais a possessão e o transe se dão por meio dos pontos cantados acompanhados do toque dos atabaques.

---

<sup>23</sup> *Correio do Brazil*, Edição 298, 02/09/1872.

<sup>24</sup> *O Paiz* (MA), edição 136, 15/06/1879;

<sup>25</sup> Idem.



Há publicações que relacionam os batuques diretamente com as práticas do candomblé, denunciando a presença de “pretos africanos” em reuniões proibidas para realizar um “*numeroso batuque*”<sup>26</sup>

Por fim, a *Revista Brasileira* apresenta conceitos que destoam dos até agora introduzidos. Ao comentar sobre os conceitos de batuque, lundu, jongo e samba afirma, contraditoriamente ao supra exposto, que os três primeiros seriam somente danças profanas, meros divertimentos.

Batuque seria a dança dos negros com proposito de distração e diversão. Ao seu turno, possuiria o samba conotação religiosa, cerimonial, seria uma dança em honra e louvor de divindades. Define-se, de tal sorte, samba como “*a dança sagrada dos feiticeiros, curandeiros e rezadores de quebrantos e olhados, os dispensadores da fortuna... O samba é dança ritual, dança da reza...*”<sup>27</sup>.

Isto posto, a presente seção deste capítulo objetivou demonstrar que diversas definições, significados e conceitos eram encerrados no termo batuque. Entretanto, restou demonstrada a prevalência do elemento religioso na maioria das definições de batuque. Podendo-se afirmar que, a despeito da polissemia, o termo batuque era constante e amplamente utilizado para fazer referência à manifestações da religiosidade afro-brasileira.

## **Objetos.**

Com o objetivo de melhor compreender o que eram os batuques e de se observar as suas ligações com as manifestações religiosas afro-brasileiras, necessária se faz a análise de alguns dos objetos encontrados em batuques.

O desenvolvimento da presente dissertação demonstrará que os objetos encontrados em alguns batuques em pouco destoam dos encontrados em casas de dar fortuna, por exemplo, ou em outros locais de cultos afro-brasileiros.

---

<sup>26</sup> *O monitor*, Edição 56, 09/08/1876.

<sup>27</sup> *Revista Brasileira*, edição 4, 1880.

Em um batuque em celebração ao “*Deus Manipanso*” foram encontrados diversos objetos característicos – cujos possíveis significados serão oportunamente explanados – como: búzios, pós, líquidos, peles, contas, galinhas esquartejadas e “*outras bugigangas usadas na prática dos atos solenes que vulgarmente chamam de feitiçaria*”<sup>28</sup>. Nota-se que a própria publicação relaciona o batuque às práticas que entende como sendo de feitiçaria.

Em sua edição 189 de 31/12/1875 o periódico religioso “*O Apóstolo*”<sup>29</sup> publica na seção particular um artigo em desfavor da maçonaria - descrita como um candomblé civilizado - passando, a partir daí, a pormenorizar os objetos do batuque e os seus substitutos maçônicos. Com base nisso, é possível afirmar que até leitores do periódico religioso católico tinham ciência dos objetos que poderiam ser encontrados em batuques ou casas de dar fortuna. A publicação afirma que lá poderá ser encontrada a rainha com um turbante – isto é, a ialorixá, sacerdotisa do culto -, contas e algumas comidas votivas como: caruru, cachaça e acarajé.

Com base nas passagens analisadas é possível a aproximação entre os batuques e as outras formas de manifestação religiosa afro-brasileira no século XIX. Ademais, pode-se fazer o mesmo com os herdeiros de tais cultos, isto é, com o Candomblé, o Tambor de Mina, o Xangô, a Pajelança, a Umbanda e a Quimbanda, entre outros.

## **Os Batuques e a Lei.**

Como se discutirá com maior profundidade, tanto a Constituição de 1824 quanto a Constituição de 1891 asseguravam, ao menos, alguma forma de liberdade religiosa.

---

<sup>28</sup> *Diário de Notícias*, edição 74, 24/05/1887.

<sup>29</sup> *O Apóstolo*: periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade, edição 189, 31/12/1875.

A Carta constitucional imperial em seu quinto artigo matinha o Catolicismo Apostólico Romano na condição de religião oficial do Império e permitia o culto doméstico das outras religiões, desde que em locais sem forma externa de tempo.

Ao seu turno, a primeira constituição da República retira a condicionante ao exercício da liberdade religiosa, preconizando o livre exercício de todas as confissões.

Portanto, vê-se que no panorama constitucional a liberdade religiosa esteve sempre assegurada, ao menos em alguma medida, após a Constituição de 1824.

Contudo, evidentemente, para que se pudesse gozar da liberdade religiosa, necessário se o reconhecimento da manifestação religiosa como tal. O que, como se viu neste capítulo, não se dava com o batuque, encarado algumas vezes como diversão e entretenimento e outras como feitiçaria, curandeirismo e adivinhação, mas nunca como fenômeno estritamente religioso.

Ainda assim, o Código Criminal de 1830 e o Código Penal de 1890 não proibiam os batuques. Prescreviam, todavia algumas disposições que eram utilizadas para reprimir manifestações culturais e religiosas dos africanos e seus descendentes, tal qual se verá em momento oportuno.

De sorte que, indaga-se: quais eram os dispositivos legais utilizados para a proibição e repressão que se verificou existir contra os batuques? A resposta reside nos dispositivos e códigos de posturas municipais que, de norte a sul e de leste a oeste do Brasil, vedavam à prática do Batuque.

Foram encontrados artigos em posturas municipais que vedavam a realização de batuques nas seguintes localidades: Maranhão, Mato Grosso, Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais, Pará e Rio Grande do Sul. Tratando-se, desse modo, de um fenômeno legislativo de extensão nacional.

Já em 1846<sup>30</sup>, punia-se com cinco dias de prisão e dez na reincidência quem marcasse batuque fora dos lugares designados pela autoridade competente. Denotando uma das estratégias de controle que o Estado intentava

---

<sup>30</sup> *Jornal Caxiense*, edição 31, 02/10/1846.

para diminuir o tamanho e a popularidade de tais práticas, qual seja: o seu confinamento à determinadas áreas. Tal estratégia também foi adotada pela então Vila de São Paulo que, em 1870, cominava multa a quem permitisse em sua casa, dentro da vila, reuniões para batuque<sup>31</sup>.

Posteriormente, o artigo 100 das Leis Provinciais de São Paulo irá proibir não só o batuque, mas todo o ajuntamento com “*algazarras e vozerias*”<sup>32</sup>. Na mesma toada, a Cidade do Turvo, em Minas Gerais, proibia os batuques com o fundamento do incômodo à vizinhança<sup>33</sup>.

Tem-se, de tal modo, que um dos fundamentos para a proibição e a perseguição das religiões afro-brasileiras era o pretense incômodo sonoro que os seus cultos causariam, ante a indução do transe e possessão pelo uso de instrumentos de percussão e cantos. Tal justificativa se faz presente até os dias atuais, nos quais se verifica uma grande aplicabilidade de leis de proteção ao silêncio para a interrupção de cultos de matriz africana.

O estudo entre a utilização de leis de proteção ao silêncio e a intolerância às religiões de matriz africana na atualidade seria, por demais, extenso e comprometeria o correto desenvolvimento da presente pesquisa, razão pela qual apenas se menciona a existência de tal relação.

Há, também, proibições que majoram a punição por batuque caso o batuque seja de escravizados<sup>34</sup>. Indicando que um dos fortes temores à ensejar a proibição dos batuques era o de que lá viessem a conviver libertos, livres e escravizados, podendo servir de catalisador para revoltas. Visto que os batuques reuniam grandes quantidades de pessoas, chegando a serem encontradas mais de duzentas<sup>35</sup> pessoas em um batuque que ocorria em uma chácara no Catumby, Rio de Janeiro.

---

<sup>31</sup> *Diário de São Paulo*. Edição 1442, 08/07/1870.

<sup>32</sup> *Diário de São Paulo*, Edição 2339, 09/08/1873.

<sup>33</sup> *A reforma: Órgão Democrático*, edição 137, 1876.

<sup>34</sup> *O Espírito-Santanense*, edição 60, 1877.

<sup>35</sup> *Correio Mercantil, e instrutivo, e político, Universal*, edição 211, 31/07/1860.

Por fim, determinadas posturas municipais condicionavam a realização de batuques à licença da autoridade policial, como se deu em 1886 em São Paulo<sup>36</sup>. Dessa forma institucionalizava-se a política de negociação para a obtenção de permissão para a realização dos batuques, sem que, contudo, o caráter de fragilidade e precariedade da autorização fosse superado. A realização do batuque era condicionada a permissão, não era, portanto, um direito.

### **Considerações.**

Após o desenvolvimento do presente capítulo, algumas considerações podem ser feitas.

O termo “batuque”, de fato, possuía uma série de conotações e designava diversos fenômenos ocorridos no século XIX. A um, era utilizado para se referir a danças acompanhadas de instrumentos de percussão, palmas e sapateado, assemelhando-se aos atuais “sambas de roda”. A dois, em sentido praticamente literal, podia significar um barulho produzido por pancadas frequentes e fortes. A três, designava manifestações de cunho religioso em homenagens a Santos Católicos, em sua maioria, protagonizadas pela população negra. A quatro, festejos em louvação de divindades e graça por benesses conquistadas. A cinco, como sinônimo de atividades de dar fortuna, candomblés e curandeirismo.

De sorte que os significados de batuque podem ser agrupados, majoritariamente, em dois grupos, a saber: os conceitos que conferiam sentido de diversão exótica e os que conferiam sentido de atividade mágico-religiosa de cura.

Discorreu-se, também, acerca da atuação repressiva legal sobre os batuques. Bem como o seu fundamento legal, podendo-se concluir que não eram protegidos pelos dispositivos constitucionais que asseguravam a liberdade de credo e culto, uma vez que pelos códigos culturais das elites, não eram, de forma

---

<sup>36</sup> *Correio Paulistano*, edição 9025, 1886.

alguma expressão religiosa. Contudo, os Códigos de 1831 e de 1890 não os proibiam diretamente.

Ao seu turno, os mais diversos códigos de posturas de variados municípios, distribuídos por todo país, proibiam a sua realização ou a condicionavam à obtenção de licença e realização em determinadas localidades.

Todavia, ainda assim, havia espaço para políticas de negociação para a sua realização. As fontes consultadas dão conta da existência de alguns inspetores de quarteirão que não só eram lenientes com os batuques, mas até participavam de tais cerimônias. Ocasionalmente denúncias da população em páginas dos periódicos o que, em última instância, permitiu que estes relatos sobrevivessem ao decurso do tempo.

A análise dos objetos recolhidos em alguns batuques permite a sua aproximação com as práticas religiosas que ocorriam em casas de dar fortuna, zungus, candomblés e de curandeiros. Notadamente: as peles de animais, as galinhas sacrificadas, os búzios e as ervas.

Por fim, o estudo do gráfico abaixo, permite situar o período de maior perseguição aos batuques nas décadas finais do século XIX, notadamente na década de 1870. Década marcada pelo fortalecimento das políticas higienistas e de fortalecimento da chamada medicina acadêmica, além de importantes mudanças no regime escravocrata provocadas pela Lei do Ventre Livre.

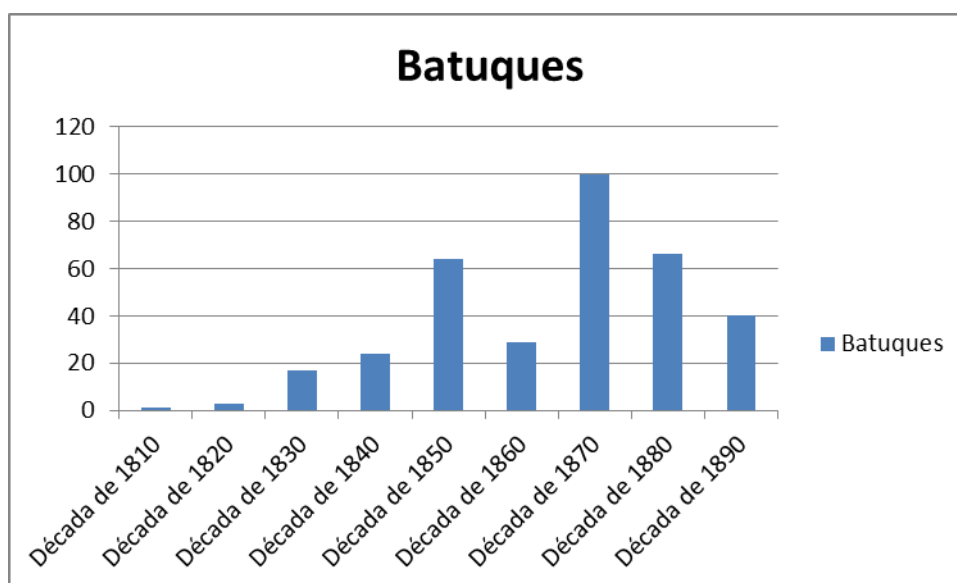


Gráfico elaborado com base nas tabelas constantes no anexo I.

## CAPÍTULO 2: AS CASAS DE DAR FORTUNA.

Para a elaboração do presente capítulo, foram analisadas 172 notícias extraídas dos mais diversos periódicos, utilizando-se como palavras-chave para busca: “dar fortuna” e “casa de dar fortuna”.

Diz Souza que a expressão “*Casa de dar fortuna*” era uma das várias formas de se denominar localidades onde se realizavam os cultos, cerimônias, festas e rituais das religiões afro-brasileiras no século XIX<sup>37</sup>. Entretanto, como se verá mais adiante, há grande debate sobre o tema: seriam tais espaços utilizados exclusivamente para os cultos? Eram, em realidade, espaços próprios ao convívio, possibilitando a reconfiguração de laços e práticas culturais? Locais de proteção a escravizados que fugiram do domínio senhorial? Ou, ainda, uma síntese, de tudo isso?

Fato é que a primeira menção encontrada nesta pesquisa à “Casa de dar Fortuna” ocorreu no periódico “*O Correio da Tarde*”, edição 32, de 10/02/1857. Relata o episódio de uma batida policial na casa do “*preto de nome Mathias José dos Santos*” em razão de uma denúncia que dizia ser lá uma casa de dar fortuna. Prossegue, afirmando, que o mesmo tinha se dado em uma casa “*ao pé da rua do fogo*” e que tais “*espeluncas*” podiam ser vistas por toda a cidade.

Na casa de Mathias, foram encontrados (e apreendidos) alguns objetos, entre eles: tambores e emblemas. Interessante notar que o jornal reza não serem “*os pretinhos os únicos frequentadores*”<sup>38</sup> daquelas casas, denotando que já na década de 1850, a frequência a tais locais não era uma exclusividade da população negra. Rogando, ao final, para que tais “*práticas imorais*” fossem aniquiladas, em respeito à civilização e aos bons costumes.

Sem dúvidas, as casas de dar fortuna eram muito frequentadas durante o século XIX e a despeito de, também, serem buscadas por pessoas brancas, a maioria de seus assíduos era negra. Há relatos de grandes ajuntamentos de

---

<sup>37</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na cozinha, Sinhá num quer!*” *Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. 145f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010. p. 62.

<sup>38</sup> *O Correio da Tarde*, edição 32, 10/02/1857.



peças, livres e escravizadas<sup>39</sup>. Verificou-se a existência de casas de dar fortuna que chegavam a receber 63 pessoas<sup>40</sup>.

O relato publicado no referido periódico, apesar de seu diminuto tamanho, fornece importantes frestas para a observação e compreensão do universo das “casas de dar fortuna” em meados dos oitocentos.

A falta de uma explicação sobre o significado do termo denota que a população letrada – que, por óbvio, era a que tinha acesso aos periódicos – já se encontrava familiarizada com o termo. Não se faziam necessárias introduções ou explicações para a correta compreensão do assunto. Conclui-se, também, que as casas de dar fortuna existiam em número considerável, visto que há menção de sua proliferação por toda Corte, sendo procuradas, inclusive, por pessoas brancas. Outra argumentação que irá perdurar e se intensificar com o correr dos anos é a das justificativas morais e civilizatórias defendendo o fim das casas de fortuna.

Um ano após a publicação dessa notícia, o mesmo periódico, irá publicar outra matéria de suma importância. A descoberta de uma casa de dar fortuna situada à Rua da Imperatriz serve de pretexto para que o jornal requirite da autoridade policial uma medida eficaz para combatê-las. E qual seria tal medida?

A solução propagada era uma busca rigorosíssima nas casas de dar fortuna, uma vez que elas pertenciam a “negros minas, libertos e escravos”<sup>41</sup> que ali acobertariam escravizados, levantando a hipótese de que alguns “senhores dão licença para isso”. Evidenciando-se, nesse contexto, a casa de dar fortuna como ambiente de ocultamento, proteção e morada de escravizados, com ou sem a permissão senhorial, pretos livres, libertos e crioulos. Ainda, como local de convivência entre libertos e escravizados, engendrando grande temor na classe senhorial.

Na primeira metade do século XIX, pode-se dizer que a perseguição às casas de dar fortuna era motivada pelo temor das revoltas. Como se viu no

---

<sup>39</sup> Jornal do Commercio, edição 173, 24/06/1863.

<sup>40</sup> Correio Mercantil, edição 200, 20/07/1864.

<sup>41</sup> O Correio da Tarde, edição 248, 05/11/1858.

capítulo no capítulo anterior, diversos dispositivos legais – posturas das mais diversas Câmaras Municipais, código criminal – vedavam o ajuntamento de escravos, temendo as revoltas.

A apreensão causada pelo ajuntamento de escravos – ainda mais por motivos religiosos - pode ser atribuída à revolta do Malês, ocorrida na Bahia no ano de 1835. Desde aquele momento, passou-se a suspeitar que tais ajuntamentos, invariavelmente, levariam a uma rebelião.

Com o fito de melhor ilustrar a questão, utilizar-se-á o episódio narrado por Chalhoub no qual alguns pretos minas que se reuniam em ditas “associações secretas” para desempenharem rituais suspeitos. Chamando, assim, a atenção do Chefe de Polícia da Corte, que investigou tais reuniões sem que, no entanto, encontrasse algo incriminador. Tal não bastou para que o arquivamento do inquérito, a investigação prosseguiria, pois: *“Segundo ele, [O Chefe de Polícia] uma associação religiosa que tal poderia adiante deixar seus membros ‘fanatizados’ por seus princípios, fazendo ‘medrar’ entre eles ideias contrárias à escravização”*<sup>42</sup>.

O constante medo de revoltas escravas, associado ao imenso número de escravizados na corte na primeira metade do século XIX<sup>43</sup>, fez com que a classe senhorial buscasse meios de aumentar a sua sensação de segurança. Entretanto, engana-se quem supõe que o próprio sistema escravista foi discutido.

De sorte que, além, de motivos de ordem econômica, a venda de escravizados para as grandes fazendas produtoras do interior pode ter sido incentivada por questões de relativas à segurança coletiva, objetivando acalmar os ânimos senhoriais que estavam

*“sobressaltados com a ameaça de insurreições, e que viviam no cotidiano a crescente dificuldade de acompanhar os movimentos dos*

---

<sup>42</sup> CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. pp.166-167.

<sup>43</sup> Mary Karasch aponta que durante a década de 1830 a população do Rio de Janeiro era composta de 50% de escravos. Cf. KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

*cativos numa sociedade cada vez mais desconhecida, autônoma e impermeável às tentativas de domesticação”<sup>44</sup>.*

Também convém destacar a menção aos escravizados que viviam longe de seus senhores, com permissão para isso. Objetivando ampliar a lucratividade que tiravam dos escravizados, muitos senhores optavam por autorizá-los a procurar emprego, vender quitutes (as chamadas negras de tabuleiro). Em suma: ao invés de extrair diretamente o trabalho doméstico dos escravizados, havia senhores que determinavam que estes buscassem renda, autorizando-os a “*viver por si*” e cobrando o chamado jornal. Nos dizeres do já mencionado historiador carioca, tratava-se da “*adaptação do investimento em escravos às condições de mercado*”<sup>45</sup>.

Portanto, não se justificaria a surpresa externada pelo periodista pelo fato de existirem escravizados morando em localidades que não eram a residência de seus senhores. Todavia, estupefação se dá em razão deles o fazerem “*como se fossem alguns cidadãos*”<sup>46</sup>. Inferre-se, de tal sorte, a inexistência de associação entre o ato de morar sozinho, vender sua força de trabalho à terceiro, com a condição de livre e de cidadão. O que não era, de todo, verdade, ao menos para os escravizados que viviam uma situação ambígua, não eram livres, tampouco o seu cativeiro se dava da maneira tradicional.

Chalhoub em seu já citado “*Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*” formula a interessante hipótese de que a situação de duplicidade de papéis era intencionalmente provocada pelos escravizados com dois objetivos: melhorar as suas condições de vida e, de modo inconsciente, erodir as próprias bases do regime escravista.

Explica-se: ao conquistar o direito de vender a sua força de trabalho diretamente aos empregadores, ou se dedicar à atividades autônomas, os escravizados, paulatinamente, desmantelavam o regime escravocrata,

---

<sup>44</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>45</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.270.

<sup>46</sup> *O Correio da Tarde*, edição 248, 05/11/2018.

sustentado pela dependência pessoal, sujeição e pelo castigo exemplar – que pairava sob a cabeça dos escravizados tal qual a espada de Dâmocles.

O status de cidadania é negado, pelo autor da notícia, aos escravizados e, também, aos libertos, conclamando que sejam eles evacuados do país, posto que não são “*cidadãos de nação alguma*” e que se ainda não cometeram crimes, certamente o farão.

A ameaça de deportação, ou melhor, expulsão do país era muitas vezes utilizada contra os acusados de feitiçaria, curandeirismo ou de possuir casa de dar fortuna.

Quando de sua prisão e tentativa de desmantelamento do culto que chefiavam, dois caminhos se mostravam possíveis. Como já se disse, a Constituição imperial assegurava a liberdade de culto doméstico e o Código Criminal do Império não previa dispositivos diretamente atinentes às, assim chamadas, práticas de feitiçaria. De sorte que, quando o elemento material probatório e as circunstâncias possibilitassem, iniciava-se processo criminal pela prática de estelionato, possibilidade que se verificava na menor parcela dos casos. Outro caminho possível era a assinatura do chamado “Termo de Bem-Viver” por meio do qual aqueles apreendidos em casas de dar fortuna se comprometiam a não mais se envolver com tais práticas, sob pena de se iniciar um processo criminal por descumprimento do termo, podendo culminar com a deportação do feiticeiro.

João José Reis em sua magistral obra “*Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do Século XIX*”, preconiza que assim como não era incomum que os candomblecistas gozassem da proteção de pessoas influentes, também não o era que fossem deportados.

Porém, a assembleia legislativa da província da Bahia, em sua Lei 9 de 1835, artigo 1º, rezava que:

*“O Governo fica autorizado a fazer sair para fora da Província, quanto antes, e ainda mesmo à custa da Fazenda Pública, quaisquer africanos forros de um e outro sexo, que se dizerem suspeitos de promover, de*

*algum modo, a insurreição de escravos; e poderá ornar que sejam recolhidos à prisão até que sejam reexportados*<sup>47</sup>.

Logo, vê-se a inexistência de substrato legal para a “reexportação de africanos forros” em razão dos supostos crimes que lhes eram imputados.

Sem embargo, a falta de previsão legal não impedia o autor de realizar campanha em prol da expulsão. Tampouco, impossibilitava que a esta efetivamente se desse em alguns casos.

Narra Reis que no ano de 1853, a polícia baiana deu batida em um terreiro de Candomblé comandado por um preto que se denominava Pai Cipriano. Lá encontrando diversos objetos correlatos à sua prática religiosa, como contas, corais, búzios, oferendas de dendê, pés de galinha, ossos, um trono e “*um saco com papéis escritos em letra malê*”<sup>48</sup>. Talvez se não tivesse a polícia encontrado este último objeto o desfecho do caso de Pai Cipriano tivesse sido distinto. Contudo, o relatório policial faz menção às famigeradas letras malês, isto é: árabe. Recaindo sobre o caso todo o peso simbólico da Revolta dos Malês (ocorrida na Bahia em 1835). De forma que este elemento era considerado, mais um forte indício de conspiração, sublevação ou insurreição. Em uma interpretação, diga-se extensiva, do dispositivo legal acima transcrito, Pai Cipriano é expulso do país em 1854<sup>49</sup>.

Como se verá mais adiante, Domingos Sodré foi obrigado a assinar Termo de Bem viver, comprometendo-se a não mais praticar a feitiçaria. Não há notícias de que tenha sido preso novamente. De modo que ou efetivamente o culto que presidia foi esfacelado pela repressão policial ou submergiu mais profundamente sob a rede de proteção que possuía.

Em verdade, o autor não se batia apenas pela expulsão dos africanos envolvidos em práticas criminosas, requisitava a expulsão de todos. Afirmava que

---

<sup>47</sup> Coleção de Leis e Resoluções da Assembleia Legislativa da Bahia sancionadas e publicadas nos anos de 1835 a 1838. Vol 1. p. 22 *apud* REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 363.

<sup>48</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 251.

<sup>49</sup> *Idem*. pp.251-258.

todos africanos que não fossem escravos (isto é, livres ou libertos) deveriam ser enviados para fora do País.

A famosa Lei 7 de Novembro de 1831 após consagrar a liberdade de todos os escravizados que entrassem no território brasileiro, vindos de fora, preconizava em seu segundo artigo, o que se segue:

*“Art. 2º Os importadores de escravos no Brasil incorrerão na pena corporal do artigo cento e setenta e nove do Código Criminal, imposta aos que reduzirem à escravidão pessoas livres, e na multa de duzentos mil réis por cabeça de cada um dos escravos importados, **além de pagarem as despesas de reexportação para qualquer parte da África, reexportação que o Governo fará efetiva com a maior possível brevidade**, contrastando com as autoridades africanas para lhes darem um asilo. Os infratores responderão cada um por si, e por todos”<sup>50</sup>. (G. N).*

Entretanto, passado o período inicial de incerteza acerca do destino dos africanos livres, o que se seguiu foi o uso de sua força de trabalho por um grande período de tempo, como espécie de período depurador para “prepará-los para a liberdade”. Nos dizeres de Chalhoub:

*“aprendeu-se logo a valorizar o trabalho daquelas pessoas, a começar pelas vantagens econômicas que oferecia, pois eram ‘escravos’ que ninguém comprava, que ficavam de graça, no caso dos estabelecimentos públicos, ou por quem se pagava um aluguel bastante inferior ao praticado no mercado, no que tange aos arrematadores particulares de seus serviços.”<sup>51</sup>*

Após essa breve introdução às Casas de dar Fortuna e ao contexto social e jurídico que as envolvia, passa-se ao ponto seguinte. Que objetos eram encontrados em tais casas? Quais suas possíveis utilidades e funções rituais?

## **Objetos.**

---

<sup>50</sup> Cf. MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos Livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

<sup>51</sup> CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Como fruto das diversas batidas policiais nas Casas de dar Fortuna, uma grande quantidade de objetos foi apreendida pelo Estado. Quando da sua repercussão, os periódicos não faziam uma descrição minuciosa do que fora apreendido e de suas possíveis funções, muitas vezes limitavam-se a dizer que foram apreendidas “*bugigangas próprias da feitiçaria e bruxaria*”<sup>52</sup>, passando a listar o que fora confiscado.

Os objetos eram, em um primeiro momento, recolhidos aos depósitos da Polícia e lá ficavam esquecidos, até que a atuação do diretor do Museu Nacional, Ladislau Netto, fez com que eles fossem transferidos para a Quinta da Boa Vista. Tal atitude daria origem à coleção África do mencionado instituo<sup>53</sup>.

Presença praticamente unânime em todos os confiscos realizados pela Polícia eram os búzios ou os objetos com eles enfeitados. Pode-se afirmar que possuíam múltiplas funções, em razão de terem sido encontrados<sup>54</sup> de diversas maneiras, como em sua forma original - isto é, simplesmente búzios - e enfeitando alguns objetos, como cruces e cetros<sup>55</sup>.

Os búzios possuem papel de extrema importância na cultura da Costa da África. Eram utilizados como moeda e, também, ritualmente, desempenhando o papel ritual de oferenda – visto que representavam riqueza. Contudo, a sua principal utilidade se dava no sistema oracular, consubstanciando-se, através do chamado “jogo de búzios”, na “*fala dos Orixás, transmitindo aos homens os desígnios e as vontades deles*”<sup>56</sup>. As notícias e relatos encontrados nos periódicos confirmam a sua multifuncionalidade, uma vez que, aparecem enfeitando cetros e cruces, conferindo-lhe riqueza, e em sua forma *in natura*, possivelmente sendo utilizados no jogo de Ifá<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> O Paiz, edição 5079, 31/08/1898.

<sup>53</sup> Sobre o tema, conferir: ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. *Da polícia ao Museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. 2017. 205f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de História.

<sup>54</sup> *Gazeta da Tarde*, edição 259, 06/11/1883.

<sup>55</sup> O Paiz, edição 5079, 31/08/1898

<sup>56</sup> MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. P. 156.

<sup>57</sup> Ifá ou Orunmilá é a divindade da adivinhação. Ifá é senhor do destino e da sabedoria.

Outros objetos recorrentemente encontrados nas casas de dar fortuna eram as facas<sup>58</sup> e espadas<sup>59</sup>. As primeiras poderiam desempenhar a importante função ritual de realizar o sacrifício de animais – como se verá mais adiante há relatos que dão conta dessas práticas. Ao seu turno as espadas também poderiam ser utilizadas para o sacrifício ou para uso dos iniciados quando possuídos pelo Orixá Ogum, uma vez que a espada é o seu principal símbolo.

A edição 66 do ano de 1875 do *Jornal do Commercio* relata que em uma casa de dar fortuna da localidade de Niterói “*grande era o número de sectários que concorriam todas as quartas feiras à comunicação dos sacrifícios de galos pretos*”<sup>60</sup>. Pode o sacrifício animal, ter uma enorme gama de significados e funções, não cabe a este trabalho analisar todas elas, portanto, limitar-se-á a mencionar algumas e seus possíveis significados.

Um dos mais primordiais sentidos do sacrifício nas religiões de matriz africana que o fazem é o do *ebó*, sacrifício em iorubano. Pode se realizar o *ebó* em muitos rituais, com o intuito de transmissão da energia sagrada, de súplica ou agradecimento aos Orixás e outras entidades. É, em síntese, “*uma ferramenta infalível de comunhão do homem com as divindades*”<sup>61</sup>.

Ao seu turno, no ritual do bori o sacrifício animal tem o condão de realizar uma troca simbólica de cabeças, na qual “*a vida do pombo é trocada pela vida do abiã, num ciclo afirmativo de vida, sacrifício, morte, vida*”<sup>62</sup>.

Os chamados Manipansos também eram encontrados frequentemente nas Casas de dar Fortuna. Estes ídolos de madeira estavam presentes em quase todas os cultos de religiões de matriz africana do Brasil do século XIX, tanto que metonimicamente, eram utilizados como sinônimos dos cultos afro-brasileiros.

---

<sup>58</sup> *O Tempo*, edição 505, 1892; *Jornal do Brazil*, edição 288, 1892; *Jornal do Commercio*, edição 288, 15/10/1892.

<sup>59</sup> *Novo e Completo Índice Cronológico da História do Brasil*, edição 1, 1873; *Gazeta da Tarde*, edição 259, 1883; *O Tempo*, edição 505, 1892; *Jornal do Brazil*, Edição 288, 1892; *Jornal do Commercio*, edição 288, 15/10/1892.

<sup>60</sup> *Jornal do Commercio*, edição 66, 1875.

<sup>61</sup> MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e fin)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p.93.

<sup>62</sup> VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 64.



Pode-se definir manipanso como sendo uma estatueta de madeira que, nos dizeres de Possidonio imitava formas humanas e podia ser decorado com búzios, miçangas e outros utensílios<sup>63</sup>. Como se vê no seguinte relato da apreensão de objetos e uma casa de dar fortuna no Rio de Janeiro, freguesia da Glória: “*sendo ali apreendidos vários objetos que figuravam nas cenas do feitiço, tais como bonecos de pau, pintados de preto e enfeitado com miçangas, cabeças e ossos de aves...*”<sup>64</sup>.

Optou-se, portanto, por unir nesta mesma categoria as notícias que relatam a apreensão de “bonecos de madeira”. Tais objetos são encontrados nas seguintes publicações: *Jornal do Commercio* (edições 148 de 1861; 288 de 1892) *Correio Mercantil* (Edição 303 de 1868); *Novo e Completo Índice da História do Brasil* (1ª edição, 1873); *O Globo* (Edição 56 de 1874); *O Tempo* (Edição 505 de 1892) e *Jornal do Brazil* (Edição 288 de 1892).

Tambores e outros instrumentos musicais também foram encontrados nas casas de dar fortuna, indicando que ali a música e os cânticos também possuíam função ritual, seja de louvação, agradecimento ou de indução à incorporação mediúnica e ao transe.

Por fim, destaca-se a grande presença de ervas e raízes nos relatos publicados nos jornais. As fontes dão conta que elas eram utilizadas em banhos de purificação e na confecção de remédios para a cura de moléstias. Chama-se a atenção, também, para o medo que despertavam nas classes senhoriais que temiam constantemente serem envenenados pelos escravizados.

### **Possíveis significados de Casas de dar fortuna.**

---

<sup>63</sup>POSSIDONIO, Eduardo. *Entre ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro, 2015.

<sup>64</sup>Correio Mercantil, Edição 303, 1868.

As casas de dar fortuna eram localidades que recebiam, nos dizeres do *Correio da Tarde*, “número extraordinário de pessoas”<sup>65</sup>, reunindo-se nelas grande número de escravos<sup>66</sup>. O *Correio Mercantil* noticia que na freguesia de São José foram presos “63 indivíduos por serem encontrados em casa de dar fortuna”<sup>67</sup>. O periódico “*O Tempo*” narra o episódio de uma casa de dar fortuna na qual foram encontradas 14 pessoas em consulta<sup>68</sup> com a feiticeira Henriqueta Leite Pereira<sup>69</sup>. Ao seu turno a *Gazeta da Tarde* afirma que 39 pessoas<sup>70</sup> foram surpreendidas em uma Casa de dar Fortuna no ano de 1898.

Observa-se que, de fato as casas de dar fortuna eram procuradas por diversas pessoas, escravizadas e livres, possuindo, também, clientela das classes sociais mais elevadas, apesar de serem majoritariamente um espaço de classes populares.

Os excertos examinados para a elaboração deste capítulo da dissertação permitem afirmar que as casas de dar fortuna eram locais de realização de cultos e cerimônias das religiões afro-brasileiras no século XIX, entendimento este sufragado por Eduardo Possidonio, Gabriela dos Reis Sampaio e Rafael Pereira de Souza que preconiza ser o termo “*casa de dar fortuna*” “*uma das diversas denominações que os terreiros de cultos afro-brasileiros receberam ao longo do século XIX*”<sup>71</sup>.

A hipótese de que as casas de dar fortuna seriam locais de realização de cultos afro-brasileiros é encampada pela edição d’O Pharol que elucida significado de Candomblé como sendo sinônimo de Casa de dar fortuna<sup>72</sup>.

Entretanto, a edição 173 de 1863 do *Jornal do Commercio* diz que em determinada casa de dar fortuna, sita à Rua da Costa, reunia-se grande número

---

<sup>65</sup> *Correio da Tarde*, edição 80, 13/04/1860.

<sup>66</sup> *Jornal do Commercio*, edição 173, 24/06/1863.

<sup>67</sup> *Correio Mercantil*, edição 200, 20/07/1864.

<sup>68</sup> *O Tempo*, edição 505, 1892

<sup>69</sup> O *Jornal do Brazil* narra o mesmo episódio em sua edição 288 de 1892, porém afirma que lá se encontravam 13 pessoas.

<sup>70</sup> *Gazeta da Tarde*, edição 252, 1898.

<sup>71</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. “Batuque na Cozinha sinhá não quer!”. Repressão e Resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890). 2010. 145f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. p. 62.

<sup>72</sup> *O Pharol*, edição 266, 1885.

de escravos “a *pretexto de rezas e ladainhas*”<sup>73</sup>. De sorte que a publicação da a entender que as rezas eram somente uma justificativa, um engodo para ocultar as verdadeiras intenções das reuniões, para o Jornal, possivelmente, planejar alguma insurreição.

Carolina Cabral Ribeiro de Almeida em sua dissertação de mestrado<sup>74</sup> sustenta o entendimento de que as casas de dar fortuna não eram apenas locais de realização de culto religioso, mas verdadeiros “*espaços plurais de sociabilidades e solidariedades onde africanos e seus descendentes praticavam seus costumes, cultuavam seus ancestrais, praticavam suas religiões*”<sup>75</sup>. Funcionariam, portanto, como elemento aglutinador, proporcionando espaços de reconstrução de laços sociais de pertencimento, solidariedades, identidade e heranças culturais que foram rompidos com a diáspora e a escravização. Sobretudo, locais de resistência.

Comunga o autor do segundo entendimento, isto é, de que além de serem locais de realização de cultos afro-brasileiros (ou seja, terreiros), as casas de dar fortuna eram verdadeiros polos de resistência e reorganização de laços sociais dos africanos e seus descendentes, o fazendo por meio da prática religiosa que, nos dizeres de Parés<sup>76</sup> foi o campo predominante da resistência cultural africana.

Ademais, a relação entre as duas hipóteses acerca do significado de casa de dar fortuna não parece ser de oposição, mas de justaposição.

Não eram, as casas de dar fortuna, simplesmente local de realização de cultos, tampouco eram somente locais de reconstrução de laços sociais e culturais, ocultação de escravos fugidos e outras formas de resistência à escravidão.

As casas de dar fortuna eram tudo isso. Através das práticas religiosas, os laços de sociabilidade, solidariedade e cultura rompidos pela imposição da

---

<sup>73</sup> *Jornal do Commercio*, edição 173, 1863.

<sup>74</sup> ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. *Da polícia ao Museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. 2017. 205f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de História.

<sup>75</sup> Idem. P. 40

<sup>76</sup> PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006. pp 93-95.

escravidão não eram refeitos, mas davam lugar a outros laços fruto da reorganização social e da terrível experiência que o cativo proporcionou.

As casas de dar fortuna são fruto da reconstrução das religiões africanas no Brasil *“não só como uma forma coletiva de resistência cultural (assistemática na maioria dos casos e consciente em certos indivíduos ou círculos relativamente restritos), mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio”*<sup>77</sup>.

Portanto, as casas de fortuna devem ser encaradas sob o aspecto de sua multiplicidade de funções. Sim, também, eram locais onde se abrigavam escravizados fugitivos, onde os pretos realizavam suas festas e cantavam, onde rezavam e cultuavam seus deuses.

Eram em última instância locais de resistência propiciados e impulsionados pela prática religiosa. A religião funcionava como força motriz da estratégia social de reformulação daquilo que fora destruído pela diáspora e pelo cativo, surgindo daí não uma reprodução africana, mas algo afro-brasileiro.

## **Acusações.**

Sabe-se que a primeira notícia acerca de prisão por casa de dar fortuna encontrada para a realização deste estudo foi a constante da edição de 10/02/1857 do Correio da Tarde (Edição 32). Portanto, em plena vigência estava a Constituição Imperial de 1824 que, como já se disse, consagrava a liberdade de *“culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do templo”*<sup>78</sup>.

Garantia esta que foi ampliada pelo texto constitucional seguinte, que rezava: *“Todos indivíduos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens,*

---

<sup>77</sup> *Idem.* p.41.

<sup>78</sup> Constituição Política do Império do Brasil de 25 de março de 1825, artigo 5º. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm) , acesso em 23/09/2019.

*observadas as disposições do direito comum*<sup>79</sup>. De sorte que todas as notícias e fatos aqui reproduzidos se encontravam sob o manto da liberdade religiosa.

Todavia, quando da elaboração dos supratranscritos dispositivos constitucionais, não se tinha em mente garantir a liberdade de culto dos escravizados ou pretos livres e libertos, mas garantir a livre prática religiosa dos estrangeiros não-católicos<sup>80</sup>.

Isso se dá, também, pelo fato de que sob o olhar das elites brancas e por seus códigos culturais, as práticas dos negros escravizados não constituiriam uma religião propriamente dita. Eram mera superstição, credice. Fetichismo que deveria ser execrado do seio da sociedade que buscará o processo civilizatório no correr do século.

O código Criminal do Império brasileiro – datado do ano de 1830 – foi símbolo da modernidade. Diferentemente do famigerado livro V das Ordenações Filipinas (que vigeram no Brasil até a outorga da Constituição Imperial), o novel código criminal não criminalizava a feitiçaria, mas, nos dizeres de Hédio Silva Júnior continha um *“significativo leque de normas diretamente destinadas à contenção da rebeldia negra, seja entre escravos, seja entre livres e libertos...”*<sup>81</sup>.

Ademais, feitiçaria era o termo genérico utilizado pelos acusadores para fazer referência a uma variada gama de rituais religiosos e práticas de cura exercitadas pelos e nos cultos afro-brasileiros. Diz Reis que: *“feitiçaria é coisa para fazer o mal, e, portanto, é a religião do outro... Enfim, candomblé equivalia à feitiçaria na mentalidade ajustada e na ideologia hegemônica da época, e pessoas negras, na sua vasta maioria, eram presas por isso.”*<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 24 de março de 1891, artigo 72, §3º. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm), acesso em 23/09/2019.

<sup>80</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2005. P.48.

<sup>81</sup> SILVA JR., Hédio. *Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil* in SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). *Intolerância religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. P. 307.

<sup>82</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P.107.

Considerando que, como se viu, feitiçaria *de per se* não constituía crime segundo a letra fria do Código Criminal do Império, qual era a acusação formal que era feita aos tantos feiticeiros e donos de casa de dar fortuna?

A resposta está no artigo 264 do Código Criminal do Império que previa o crime de estelionato. A relação entre estelionato e as diversas formas da religiosidade afro-brasileira no século XIX será explicitada e elucidada quando do estudo do caso do célebre Juca Rosa.

Ainda, o Código de Posturas da Câmara Municipal do Rio de Janeiro de 1870, também não trata das casas de dar fortuna, todavia discorre e proíbe as “casas conhecidas vulgarmente pelos nomes de casas de zungu e batuque”.

Por fim, o Código Penal de 1890 - já republicano, portanto, previa uma série de artigos utilizados à perseguição das religiosidades afro-brasileiras, assim como de outros fenômenos culturais.

A edição 198 de 1898 da Gazeta da Tarde narra a prisão de Francisco Carneiro, levada a cabo pelo Capitão Carvalhais Pinheiro, delegado da 10ª Circunscrição. Relata que o primeiro possuía casa de dar fortuna, situada à Rua América, número 83, e que foi preso por incurso nos “artigos 57 e 158, combinados com os parágrafos 5ª e 7º do artigo 338 do Código Penal”.<sup>83</sup>

Para o propósito desta dissertação, interessam as condutas prescritas nos artigos 158 e 338, entre outros que serão mencionados oportunamente.

O primeiro artigo proíbe a conduta que denomina de curandeirismo. O dispositivo define curandeirismo como: *ofício de “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza”*<sup>84</sup> com o intuito de curar moléstia. O segundo, ao seu turno, proíbe o estelionato, denotando, portanto, a permanência dessa tipificação penal para condenar as práticas religiosas afro-brasileiras.

---

<sup>83</sup> *Gazeta da Tarde*, edição 198, 24/08/1898.

<sup>84</sup> Código Penal de 1890, artigo 158, disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em 23/09/2019.

O que se pode concluir, neste momento, é que não havia um dispositivo que vedasse a existência das casas de dar fortuna, tampouco um que efetivamente criminalizasse as práticas que ocorriam no interior dessas localidades.

Ao contrário, a constituição de 1824 e, posteriormente, a de 1891 permitiam a sua realização, visto que consagravam a liberdade religiosa. Entretanto, as práticas afro-brasileiras não eram consideradas religiosas pela ideologia hegemônica à época – ressaltando-se que ainda há, hodiernamente, quem não as considere<sup>85</sup>.

De sorte que o sistema jurídico se valia de interpretações por demais extensivas e de tipos penais abertos para ali inserirem livremente as práticas religiosas afro-brasileiras, consideradas potencialmente subversivas e propagadoras de medo. Como preconiza Almeida:

*“Era o medo do feitiço, da desordem social, da ameaça à moral e aos bons costumes, de tudo aquilo que fugia do controle da polícia, do controle dos brancos que os assombravam. Tais medos, podiam ser considerados uns dos principais motivos que faziam com que estas casas fossem perseguidas pela polícia. Era essa repressão que tentava impedir os africanos e seus descendentes de ter a liberdade de realizar suas práticas e costumes<sup>86</sup>.”*

## **Considerações.**

Neste capítulo, buscou-se analisar as chamadas “Casas de dar fortuna”, figuras constantes na vida social e nos periódicos durante o século XIX, encontrando-se a primeira menção ao termo no ano de 1857.

Após a primeira aparição, nota-se um constante crescimento no seu número de aparições. Indubitavelmente, a popularização e o crescimento do

---

<sup>85</sup> Sobre o tema, o Juiz da 17ª Vara Federal do Rio de Janeiro, em decisão, considerou que nem o Candomblé e nem a Umbanda seriam religiões, ante a ausência de “traços necessários de uma religião a saber, um texto base (Corão, bíblia, etc.), ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”. Conferir: <https://revistaforum.com.br/noticias/para-justica-federal-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes/>, acesso em 23/09/2019.

<sup>86</sup> ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. *Da polícia ao Museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. 2017. 205f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de História. P. 53.

número de periódicos foram fundamentais para o aumento das menções ao termo no correr das décadas.

Entretanto, tal explicação não é suficiente para a real compreensão do fenômeno, uma vez que seu crescimento não segue a mesma proporção do número de periódicos e declina na última década do século XIX, justamente a década com o maior número de Jornais, revistas e outros periódicos.

O aumento do número das menções às casas de dar fortuna pode ser observado no gráfico que se segue.

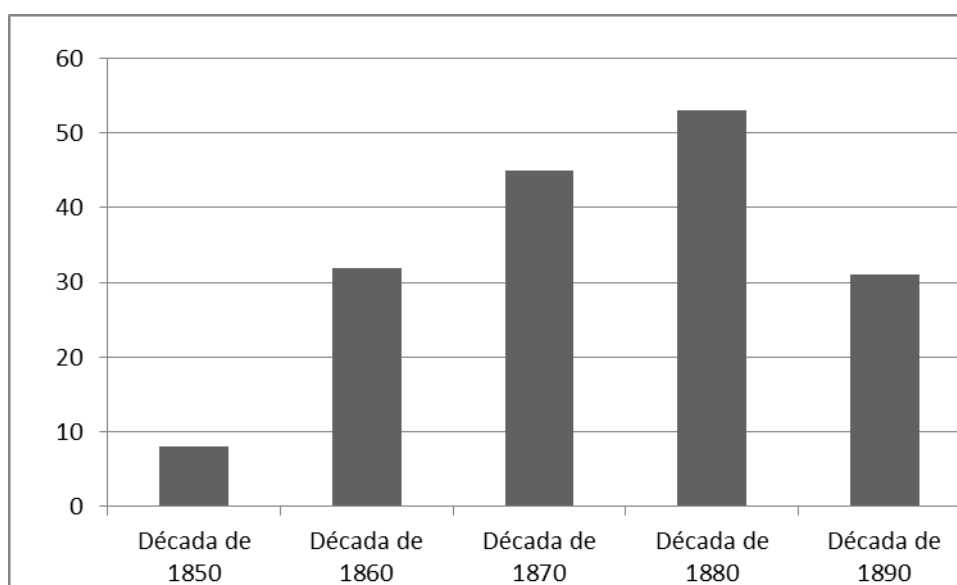


Gráfico elaborado com base nos dados das tabelas constantes do anexo I.

Há, portanto duas décadas que se destacam. A década de 1870 e a seguinte, isto é, de 1880. Não por acaso são as décadas que encerram em si períodos fundamentais para a compreensão do século XIX.

A década de 1870 é marcada pela denominada Lei do Ventre Livre e por todo o processo de discussão que levou a sua aprovação. Em apertada síntese, com a promulgação da mencionada lei, passa-se a divisar o fim do regime escravocrata que, apesar da proibição do tráfico trazida pela Lei Eusébio de Queiroz, via-se constantemente renovado pelo nascimento em cativo.

Em suma, discutindo-se a Lei do Ventre Livre, discutia-se, em essência, o final da escravidão. Evidenciando que uma parte da classe senhorial que rezava não ser cabível tamanha interferência estatal em relações que entendiam ser de



natureza privada. Defendiam que as manumissões deveriam ser conferidas pelos próprios senhores, batendo-se pela permanência de relações de dependência de natureza paternalista. A abolição deveria ser lenta e gradual, controlada pela elite dos senhores de escravos que deveria ser conscientizada da perversão moral que era o regime escravocrata, óbice ao próprio progresso e à civilização que tanto buscavam.

Nesse contexto da década de 1870 era inevitável que a perseguição aos mais diversos elementos da cultura e religiosidade afro-brasileiras deixassem de ser tolerados. Até a mencionada década os donos de casas de dar fortuna possuíam maior campo de tolerância para negociar as margens em que suas atividades seriam permitidas, contando com a eventual proteção de pessoas influentes que, por ventura, frequentassem tais espaços.

De sorte que pode se considerar a maior perseguição às casas de dar fortuna como sendo um trunfo do Poder Público, uma vez que este passa a interferir em relações que eram consideradas, até aquele momento, como privadas. Isto é, relações paternalistas de dependência entre pretos e brancos, entre escravizados, libertos, ou africanos livres e a classe senhorial.

Não se pode olvidar, também, que o século XIX é marcado pela oposição entre a chamada medicina oficial (acadêmica) e as denominadas práticas populares de cura. Médicos, curandeiros e feiticeiros disputavam não só a legitimidade de seus tratamentos, mas também eram concorrentes na disputa por clientela.

Na visão dos médicos acadêmicos, as casas de dar fortuna eram antros de feitiçaria e curandeirismo, símbolos do atraso, da superstição e da credence popular. Portanto, aos médicos recaía a missão civilizadora de educar a população e combater o charlatanismo dos curandeiros e feiticeiros. Isto equivale a dizer que as casas de dar fortuna não deveriam mais ser toleradas.

É no contexto do triunfo da medicina oficial em criminalizar e combater as práticas populares de cura, juntamente com a ascensão das denominadas doutrinas higienistas e positivistas do final do século XIX que deve ser encarado o maior número de menções à casas de dar fortuna na década de 1880.

Para além da maior ou menor incidência do termo durante as décadas do período estudado. Este capítulo se dedicou, também, a precisar o real significado do termo.

Há quem entenda que tais casas eram somente o local de realização de cultos, sessões, cerimônias e festividades das religiosidades afro-brasileiras, entendimento que é externado por Possidonio, Sampaio e Pereira.

Contudo, algumas das fontes consultadas, bem como outros pesquisadores, dão campo para afirmar que as casas de dar fortuna ultrapassavam os limites da religiosidade.

Almeida preconiza que as casas de dar fortuna eram espaços de convívio e reinvenção de laços sociais e de solidariedade entre africanos e descendentes. Seriam elementos aglutinadores, atuando na reconstrução do tecido social rompido pela diáspora africana e pelo cativeiro imposto. Uma das muitas formas em que isso se dava era a religião, entre outras como as músicas, cantorias, cantigas, festas e comidas. Tudo isso acontecia no ambiente das casas de dar fortuna, reforçando o conceito de casa de dar fortuna (ou de candomblé) como reprodutora do ambiente comunitário africano.

Em síntese: as casas de dar fortuna eram locais de reconstrução de laços sociais e culturais, locais de ocultação de escravos fugidos, de preservação e reinvenção do culto aos Orixás e outras formas de religiosidade afro-brasileira e, sobretudo, de resistência cotidiana à escravidão.

Por fim, também foram analisados os elementos legais que embasavam e justificavam a atuação policial repressiva às casas de dar fortuna. Destacando-se o artigo 264 do Código Criminal de 1830, os artigos 158 e 338 do Código Penal de 1890 e dispositivos constantes de variados Códigos de Posturas Municipais. Salientando que o sistema jurídico utilizava interpretações extensivas e tipos abertos para criminalizar as práticas religiosas afro-brasileiras que eram consideradas potencialmente subversivas e propagadoras de medo.

### **CAPÍTULO 3: ENTRE CANDOMBLÉS E CANDOMBES.**

Para a realização do presente estudo foram analisadas 158 reportagens, das quais foram selecionadas 54, sendo 41 referentes ao termo Candomblé e 13 referentes à Candombes. Importante salientar que os termos são utilizados em diversas províncias do País, foram encontrados registros em diversas localidades como: Pernambuco, Espírito Santo, Maranhão, Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais. Pode-se afirmar, de tal modo, que tanto o Candombe quanto o Candomblé eram empregados em uma grande variedade de Províncias, não sendo, de modo algum, exclusividade do ambiente cortesão da cidade do Rio de Janeiro.

No presente estágio desta dissertação, pretende-se, analisando os dados coletados, chegar à possíveis significados, busca-se entender o que eram os Candomblés e os Candombes, as mudanças de sentido destas palavras no correr das décadas e se, efetivamente, representavam fenômenos similares ou idênticos.

#### **Candomblé.**

A primeira aparição do termo Candomblé no âmbito desta pesquisa de mestrado se deu na quinta edição do ano de 1829 da publicação pernambucana “*O Amigo do Povo*” e se mostra, por demais, interessante, uma vez que afirma que Candomblé seria um lugar ao qual os escravizados se dirigiam para “*tomar ventura levadas por uma impostora de nome Nicácia.*”<sup>87</sup>. De sorte que, já no ano de 1829, verificava-se a relação entre Candomblés e a atividade de dar fortuna que, como se verificará no desenvolvimento desta dissertação, marca a religiosidade afro-brasileira no século XIX. Portanto, há neste excerto um primeiro

---

<sup>87</sup> *O Amigo do Povo*, 5ª edição, 27/06/1879.

– e importante! - significado de Candomblé, qual seja: lugar onde os escravizados iam para tomar fortuna.

Diz Silva que o termo de origem banto Calundu era empregado para designar até os setecentos a “*forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às casas de candomblé do século XIX e aos atuais terreiros de candomblé*”<sup>88</sup>. Essa relação entre a forma incipiente do culto africano no Brasil e os Candomblés é evidenciada pelo que se encontra n’O Argos Cachoeirano, publicação capixaba, que em sua edição de número 15 do ano de 1850 – publicada em 20/10/1850 - narra o episódio no qual uma família que estava preocupada com “*ideias de Calundu*” e com os “*prodígios ditos dos santos dos pretos africanos*”, culminando com a loucura de cinco pessoas desta família e com um suicídio.

O fato foi comunicado ao inspetor de quartirão e, posteriormente, ao delegado que disse que não havia ali o que ser investigado. Diante do deslinde, algumas considerações podem ser feitas.

De fato, como se extrai das análises elaboradas nos capítulos anteriores, a Constituição de 1824 assegurava a liberdade doméstica de culto e não havia um tipo penal que criminalizasse especificamente o Candomblé, à despeito das posturas de diversas Câmaras Municipais proibirem os batuques (como discutido no primeiro capítulo) e os ajuntamentos de escravizados, notadamente após a Revolta dos Malês. Entretanto, como se sabe, a falta de fundamentação legal não era obstáculo para a perseguição e proibição das manifestações religiosas afro-brasileiras - assim como as manifestações culturais.

Logo, cenários possíveis emergem: por primeiro, formula-se a hipótese de que o delegado responsável pelo caso fosse legalista e pautasse sua atuação somente na Lei. Por segundo, haveria uma espécie de negociação entre a autoridade policial e este Candomblé para que suas atividades pudessem ser realizadas, seja pela prática em determinados limites impostos pelo delegado, seja pela eventual participação de pessoas de influência - como se vê na

---

<sup>88</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2005. P. 43.

publicação do Jornal de Recife do ano de 1871 que denuncia a presença nos candomblés de “*pessoas que deveriam ser as primeiras à condená-los*”<sup>89</sup>. Talvez até o próprio delegado fosse um dos frequentadores, não se sabe. Uma vez que não se encontrou nenhuma evidencia material para suportar qualquer hipótese, deixa-se a questão em aberto.

Possivelmente a notícia foi publicada com o intuito de pressionar o delegado, objetivando alterar a complicada balança da negociação para a prática religiosa afro-brasileira. Tal afirmação encontra sustento nas denúncias de que “*as casas de candomblé estão dentro e no redor da cidade! E não há o que investigar!!*”, dando, ainda, um forte depoimento em desfavor das “*casas de oráculo e superstição, que dão estes tristes e horrorosos acontecimentos...*”<sup>90</sup>. Reforçando, também, a hipótese de que as elites letradas enxergavam nos Candomblés uma mera atividade de adivinhação e leitura do futuro, não merecendo, portanto, a proteção outorgada pela Constituição de 1824 e constituindo crime de estelionato.

Os objetos encontrados em uma casa de Candomblé recifense em 1858 dão conta de que é válido se traçar uma continuidade entre o que se entendia por Candomblé em meados do século XIX e o significado que este termo assume hodiernamente, qual seja de religião brasileira de origem africana que cultua divindades (que podem ser inquices, voduns ou orixás) que criaram e administram a natureza, sendo, simultaneamente, a sua força e o seu poder<sup>91</sup>. Em outras palavras, o Candomblé é - e já podia ser assim entendido no século XIX – a reinvenção, no Brasil, do culto familiar aos Orixás (ou aos voduns e as inquices, ou a todos eles) praticado no continente africano.

Os objetos lá encontrados são, entre outros não enumerados pelo jornal: “*3 espadas de folhas de flandres, 9 calças arrendadas para mulheres, 2 saietas, sendo 1 amarela e 2 verdes, 2 toucados, 1 avental, 1 penacho, 6 bandas brancas, 2 de retrós vermelho com bordas de ouro enfeitadas de búzios da costa, toalhas,*

---

<sup>89</sup> *Jornal de Recife* (PE), Edição 190, 1871.

<sup>90</sup> *O Argos Cachoeirano* (ES), edição 15, 26/10/1850.

<sup>91</sup> MAURÍCIO, George. *O Candomblé bem explicado*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. P. 29.

*uma porção de miçangas e búzios*<sup>92</sup>. À primeira, e mais apressada, vista tais objetos seriam em sua maioria, apenas roupas ou enfeites decorativos, entretanto, possuíam importante papel ritual. As roupas lá encontradas, brancas em sua maioria, poderiam servir aos partícipes do culto – os chamados filhos de santo – e as coloridas e enfeitadas com ouro e búzios, muito provavelmente, serviam de vestimenta ao Orixá incorporado, bem como aos penachos. Ainda, como será explanado em capítulo posterior, os búzios possuem função de extrema importância, seja como objeto decorativo ou como meio de consulta oracular através do chama do Ifá. Por fim, as espadas poderiam possuir função ritual na louvação ao Orixá Ogum, visto que é um de seus grande símbolos.

Diferentemente do ocorrido no Espírito Santo em 1850, o resultado da ação policial narrada pelo Diário de Pernambuco em 19/04/01858 foi a prisão de trinta e duas pessoas, das quais: “18 *crioulos livres, 2 pardas, 5 africanas libertas, 5 crioulos, um destes escravo, e 2 africanos libertos*”<sup>93</sup>. Não seria de se espantar que a autoridade policial tenha agido para desmantelar este Candomblé em função da convivência ali havida entre escravizados, libertos e livres. Ainda mais em um ambiente no qual foram encontradas espadas. Levantando a suspeita de que a reunião noturna de livres, libertos e escravizados, disfarçasse intuítos rebeldes sob o manto do encontro para práticas religiosas. Não podendo ser tolerada, de maneira alguma, pela autoridade policial.

O *Jornal do Comércio* traz nas páginas de sua edição 63 do ano de 1898 traz outra importante relação de objetos apreendidos em uma casa de Candomblé. Neste episódio, o comissário de polícia liderou a invasão ao terreiro de Paulino de Andrade, descrito como “*um africano de mais de 100 anos*”. Narra o periódico que lá foram apreendidos diversos objetos de feitiçaria, dentre os quais: “*um prato cheio de sangue e penas de galinha, no qual estavam depositadas uma pedra alongada*”<sup>94</sup>. Indagou-se à Marcelino Manuel Barril que, segundo o *Jornal* era o proprietário da casa onde se realizavam as cerimônias e “*subchefe dos*

---

<sup>92</sup> *Diário de Pernambuco* (PE), edição 88, 19/04/1858.

<sup>93</sup> *Diário de Pernambuco* (PE), edição 88, 10/04/1858.

<sup>94</sup> *Jornal do Commercio*, Edição 63, 1898.

*curandeiros*”, qual era o propósito deste prato e este respondeu que era para Santa Bárbara comer.

Santa Bárbara é a denominação sincrética do Orixá Iansã que pode ser, também, referida como Oyá, Matamba e Bamburucema. Segundo a mitologia dos Orixás, Iansã era uma bela guerreira, servia deliciosos acarajés (sua comida votiva) e era disputada por Ogum e Xangô, tornando-se esposa do último<sup>95</sup>.

Afirma Lody que Oyá é aquela que “*amedronta os eguns*”<sup>96</sup>. Tomando-se a breve descrição da oferenda, é lícito supor que se tratava de uma oferenda para que Iansã resolvesse algum problema relacionado aos Eguns, uma vez que não se faz presente o Acarajé, seu alimento votivo, que seria encontrado em um *peji* de Iansã.

A reportagem do *Jornal do Commercio* também se mostra interessante não só pelo número de pessoas presas (20), mas por relatar, brevemente, a hierarquia daquela casa. Paulino era o Pai do Terreiro, isto é, o *babalorixá*; Marcelino, o sub-chefe, muito provavelmente o Ogã, a “*autoridade masculina, de posto hierárquico abaixo do sacerdote [...] seus auxiliares diretos*”<sup>98</sup>; João, que é descrito como o sacerdote dos santos. Demonstrando que o Candomblé, no final do século XIX, em determinadas localidades e casas, já possuía um certo grau de institucionalização.

Outra evidência da proximidade dos Candomblés do século XIX com os da atualidade está n’O Carbonario, edição 255, do último dia do ano de 1883. A publicação dá conta da existência de um candomblé de Mesa de Ogum que se reúne todas às sextas-feiras em uma casa à rua do Lavradio.

Ogum é senhor dos metais, do ferro, das ferramentas e da guerra. A sua mitologia embasa tais aspectos do Orixá, nas diversas lendas que possui, destacando-se algumas que foram narradas por Prandi: “*Ogum dá aos homens o*

---

<sup>95</sup> Sobre a mitologia de Oyá, conferir: PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. 1º edição. São Paulo: Companhia das Letras: 2001. pp. 292 – 312.

<sup>96</sup> LODY, Raul. *O povo do Santo: religião, história e cultura dos Orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. P. 118.

<sup>97</sup> Egun é a denominação que certas roças de Candomblé e Umbanda dão aos espíritos dos mortos.

<sup>98</sup> GEORGE, Maurício. *O Candomblé bem explicado*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. P. 60.

*segredo do ferro*<sup>99</sup>; *“Ogum mata seus súditos e é transformado em Orixá”*<sup>100</sup>; *“Ogum cria a forja”*<sup>101</sup> e *“Ogum recusa a Coroa de Ifé”*<sup>102</sup>. Veste-se de grande importância à menção nominal ao Orixá Ogum, assim como o dia em que se davam as reuniões, às sextas-feiras, dia em que tradicionalmente acontecem cerimônias do Candomblé.

Há, também, um relato de uma batida policial ocorrida na Bahia e repercutida pelo Jornal do Recife. A autoridade policial agindo em razão de uma denúncia de que na casa de Domingas Maria do Rosário havia um Candomblé, até lá se dirigiu. Encontrando

*“fechadas em um quarto da dita, treze crioulas, de 17 a 20 anos de idade, quase nuas, com as cabeças raspadas, as quais interrogadas declararam chamarem-se: Rosa Lima de Oliveira, Maria do Carmo e Joanna Valeria da Purificação, que eram obrigadas a fazer todo o serviço doméstico, lavar, engomar, etc. E que logo terminavam suas tarefas, recolhiam-se de novo ao quarto afim de fazerem o santo [...] devendo permanecer na casa durante 6 meses a um ano”*<sup>103</sup>.

Os indícios de que Rosa, Maria e Joana estavam passando por um dos mais importantes ritos do candomblé, o rito iniciático, a chamada feitura de santo, são patentes. Encontravam-se reclusas na casa, tiveram as cabeças raspadas e afirmavam estar ali para fazer o Santo. A feitura de Santo será descrita, estudada e analisada quando do capítulo acerca da Rainha Mandinga. Contudo, pede-se vênia, para, desde já, afirmar a existência de grandes semelhanças entre situação das mulheres encontradas no que se pode chamar de Candomblé da Domingas e na residência da Rainha Mandinga. Evidenciando que havia comunicação, de alguma forma, entre os Candomblés baianos e cariocas, como também nos leva a crer o caso de Juca Rosa, que realizava, quando em vez, viagens de purificação à Bahia de Todos os Santos.

---

<sup>99</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. 1<sup>o</sup> edição. São Paulo: Companhia das Letras: 2001. pp. 86-88.

<sup>100</sup> Idem. pp.88-91.

<sup>101</sup> Idem. pp.95-96.

<sup>102</sup> Idem. pp.109-110

<sup>103</sup> *Jornal do Recife* (PE), Edição 45, 25/03/1887.



Diversas outras definições de Candomblé são encontradas nos periódicos durante o transcurso do século XIX. Todavia, nenhuma delas se afasta, sobremaneira, do aspecto religioso.

Interessante definição consta no bojo da edição 66 de 1867 da publicação maranhense cujo título era “*O Apreciável*”. A notícia não é voltada propriamente ao Candomblé. É, em verdade, uma publicação contra a doutrina espírita - ou Espiritismo – que, visando deslegitimar tais práticas, as definem como sendo “*um candomblé de gente branca*”. De sorte que, aplicando-se a lógica reversa, o Candomblé não seria mais do que um espiritismo de pretos.

Ao seu turno, a Gazeta Literária define, tal qual um dicionário, o vocábulo Candomblé, tal como se segue: “*s.m. (Bahia). Espécie de batuque com exercícios de feitiçaria, semelhante ao que em Minas Gerais chamam Candombe. Etim. Creio que tanto este vocábulo quanto candombe são de origem africana.*”<sup>104</sup>. Extraí-se desta definição a associação entre o elemento sonoro, musical, e o religioso, sobrenatural, representado pelo uso “feitiçaria”. Em que pese a publicação ter afirmado que Candombe seria a palavra utilizada em Minas Gerais para se referir ao mesmo fenômeno religioso, como se verá mais adiante, não se encontrou sequer uma menção à esta última palavra em um jornal mineiro.

Por fim, duas importantes publicações em periódicos denotam que era usual a utilização dos termos “casa de dar fortuna” e “candomblé” para fazer referência à manifestações religiosas afro-brasileiras. A um, adverte “*O Pharol*” ao leitor menos informado que Candomblé é “*o que se chama de casa de dar fortuna*”<sup>105</sup>. A dois, “*O Fígaro*” publica um interessante poema de autoria do Dr. Mello Moraes Filho, cujo título é “Candomblé (Casa de dar Fortuna)”, no qual procura descrever um ritual realizado em um Candomblé.

O autor do poema o ambienta em uma casa de palha, na qual homens negros dançam e fazem barulho, com gemidos e prantos. O chão se encontra repleto de “*galinhas pretas, corujas enforcadas, cabritos sem*

---

<sup>104</sup> Gazeta Literária, Edição 17, 1884.

<sup>105</sup> O Pharol (MG), edição 266, 22/11/1885.

*cabeça*<sup>106</sup>. Prosseguem as danças, o som dos chocalhos aumenta e lá estão “mulheres brancas, negras, dançando confundidas”. Narra, também, o sacrifício de um galo preto em honra de um “Deus que tem distante”.

Descartando-se as doses de fantasia, o relato se mostra, em parte, condizente com o que seria uma sessão de candomblé na segunda metade dos oitocentos. O autor menciona as danças, os batuques, os sacrifícios animais e a presença de brancos nestes rituais. Relato que poderia ter sido elaborado, somente, por alguém que frequentara alguma sessão de Candomblé.

## **Candombes.**

No curso desta pesquisa, poucas foram as menções nos periódicos ao termo Candombe, mais raras ainda foram as que serviam ao propósito deste trabalho. Entretanto, como uma fonte material já citada, afirmava ser candombe a palavra utilizada na província das Minas Gerais para designar o Candomblé, a sua pesquisa fez-se necessária.

Foram encontrados apenas 13 trechos de alguma relevância para o presente estudo. A primeira análise que se faz é a de que nenhum dos trechos é de uma publicação da província das Minas Gerais, o que, de pronto, coloca em dúvida a afirmação feita pela edição de número 17 de 1884 da Gazeta Literária, estudada na seção anterior.

A primeira menção relevante que se encontrou data do ano de 1830 faz referência ao forte estrondo de tambores que indicava a existência de “*algum candombe de escravos*”<sup>107</sup>, clamando pela atuação da autoridade policial para coibir tais atividades, em razão do barulho e perturbação do sossego, posto que se realizavam “*das onze horas em diante*”. Fundamentação utilizada até os dias de hoje para solicitar a interferência policial nas casas de religiões de matriz

---

<sup>106</sup> O Fígaro, edição 4, 1870.

<sup>107</sup> O *Constitucional* (RJ), Edição 208, 30/06/1830.

africana. Contudo, tomando-se por base somente este excerto não se pode afirmar com plena certeza de que se tratava de uma atividade religiosa.

Tampouco fornece, “O *Correio Campista*” elementos para que tal dúvida comece a ser sanada, afirmando que “os pretos tendo como único divertimento nos seus dias de santos, o candombe, quer o cidadão que os privem desse lenitivo como querendo dizer que os pretos tem muito aferro a religião, esquecendo-se que mais abaixo diz, nos seus cantares, estavam com excesso de licor, e por isso insultaram aos que passavam, estando eles bêbados não podiam reconhecer religião...”<sup>108</sup>.

Já o ano de 1832 marca o fortalecimento das expressões correlatas à “dançar o candombe”<sup>109</sup>. Não se sabe se dançar o candombe possuía algum aspecto religioso ou era entendido como simplesmente uma dança, como o é nos países platinos até a atualidade. Expressão que é reproduzida em 1853 pelo periódico “O Liberal”<sup>110</sup> e em 1879 pela “Revista Brasileira”<sup>111</sup>.

Porém, a mesma Revista, em sua edição do ano seguinte, fornece uma definição deveras interessante de candombe, a saber: “Candombe: dança sagrada, samba, cangirê. Candombeiro, adj. Dançador de candombe, frequentador, sucio.”<sup>112</sup>. Ao seu turno, cangirê era entendido como sinônimo de samba e candombe e usado no seguinte contexto:

”Em todas as noites de sexta feira fazia (um feiticheiro que era mágico, bruxo e mezinheiro) reuniões cabalísticas, onde os adeptos de sua arte prodigiosa, diante de uma imagem de Santo Antonio, toda mutilada e com o nariz e as mãos decepadas, se estorciam e saltavam em danças extravagantes, a que se dava o nome de cangirês, mirando-se todos com visagens e esgares, em pequenos espelhos redondos, que segurava cada um deles, em suas mãos . (Apell. Crim. no direito XXI, 42)”<sup>113</sup>.

Por fim, há ainda a definição de Quibombo (como se verá mais adiante, Pai Quibombo era uma das alcunhas de Juca Rosa) que era entendido como sendo o chefe do samba e o magno sacerdote do candombe.

---

<sup>108</sup> O *Correio Campista*, Edição 8, 1831.

<sup>109</sup> *A Verdade* (RJ), edição 34, 1832.

<sup>110</sup> *O Liberal*, edição 276, 1853.

<sup>111</sup> *Revista Brasileira*, 1ª ed., 1879.

<sup>112</sup> *Revista Brasileira*, edição nº 4, 1880.

<sup>113</sup> Idem.

Como se vê, utilizar o significado atual das palavras pode levar à sérios erros. Não há uma separação clara entre quais danças, toques e batuques, seriam religiosos ou não. No contexto das estratégias de sobrevivência cultural e religiosa e reinvenção da identidade africana no Brasil, o sagrado e o profano se misturavam

### **Considerações.**

No presente capítulo foram analisadas diversas passagens extraídas dos mais variados periódicos acerca dos Candomblés e Candombes. Buscava-se, primeiramente, a obtenção dos possíveis significados de tais termos e o modo com que o direito se relacionava com eles.

O primeiro significado que se encontrou é o de que Candomblé seria o local ao qual os negros escravizados se dirigiam com o objetivo de tomar fortuna.

O segundo, aproxima-se da palavra *bantu* Calundu e era empregado para, nos dizeres de Silva, designar a forma urbana e relativamente organizada de culto afro-brasileiro.

O terceiro, diz que candomblé seria um espiritismo dos negros. Revelando um certo grau de conhecimento de ambas religiões, uma vez que nas duas há papel de destaque para a mediunidade.

O quarto, diz se tratar de um batuque com exercício de feitiçaria.

Cumprindo salientar que a análise das reportagens, notícias e correspondências permitem afirmar que candomblé e candombe eram empregados com o mesmo intuito, qual seja de designar fenômenos da religiosidade afro-brasileira.

Concluiu-se, também, que a despeito de as Constituições vigentes no século XIX assegurarem, ao menos de uma forma mínima, a liberdade de culto e de crença, tal garantia não era estendida as Casas de Candomblé. Ainda, se evidenciou o fato de que os Códigos Criminais (1830 e 1890) não vedarem

diretamente as práticas candomblecistas. De sorte que a perseguição aos candomblés se fundamentava em interpretações extensivas de tais dispositivos e das normas extraídas dos Códigos de Posturas Municipais.

Entretanto, uma vez mais, os excertos analisados dão conta da existência de políticas de negociação e estratégias de sobrevivência de tais práticas. Contando com a colaboração de pessoas de influência como, por exemplo: delegados e inspetores de quarteirão.

Ainda, os objetos apreendidos em casas de candomblé dos oitocentos fornecem elementos para que se trace uma relação de continuidade das práticas destes com os candomblés atuais. Destacando-se a passagem oriunda do Jornal de Recife, edição 45 de 25/03/1887, a qual fornece elementos suficientes para se afirmar que alguns candomblés dos oitocentos realizavam rituais iniciáticos muito semelhantes ao que hoje se conhece como Feitura de Santo. Ritual semelhante será visto e melhor estudado no capítulo referente à Rainha Mandinga.

Por fim, a análise do gráfico abaixo, permite situar na década de 1880 o maior número de notícias a respeito de Candomblé e Candombe. Tal pode ser atribuído ao aumento do número de publicações e à consolidação de doutrinas higienistas, assim como ao fortalecimento da medicina oficial. Questões abordadas com maior profundidade em outros momentos deste trabalho.

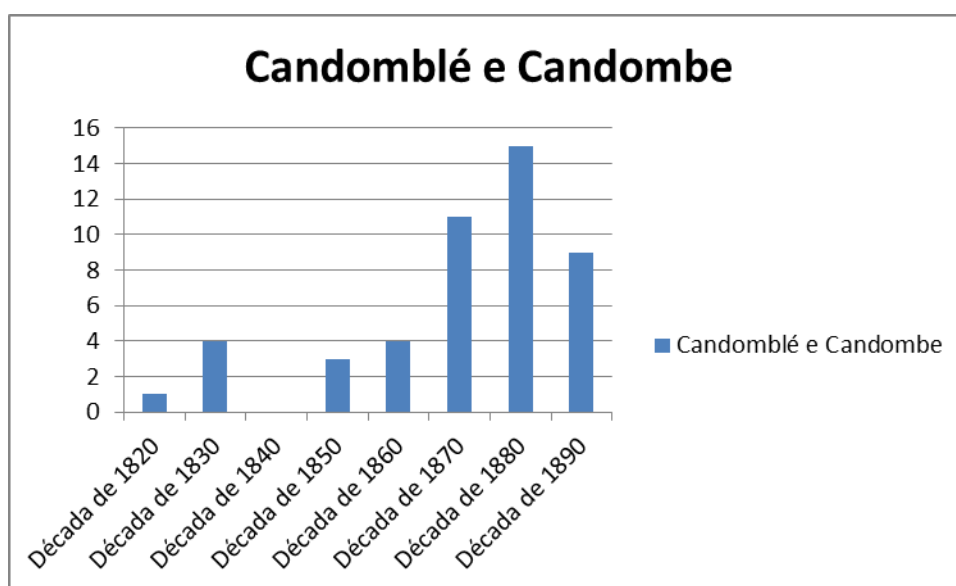


Gráfico elaborado com base nos dados das tabelas constantes do anexo I.

## **CAPÍTULO 4: OS ZUNGUS.**

Os Zungus eram casas de libertos ou de homens livres nos quais a comunidade de origem africana – incluindo-se libertos, escravos e ingênuos – se reunia para atividades das mais diversas, para beber, festejar, conversar, comer e realizar práticas religiosas. Em suma, eram locais nos quais os negros recriavam sua identidade e sociabilidade<sup>114</sup>.

A ligação entre tais localidades e as manifestações religiosas afro-brasileiras será melhor verificada quando da análise dos excertos de jornais selecionados para o presente capítulo da dissertação. Foram analisados 167, relevantes para os propósitos deste trabalho.

Um dos aspectos que poderia ocasionar a perseguição aos Zungus seria o fato de que neles conviviam escravos e libertos, levando a classe senhorial ao temor de que lá fossem tramadas insurreições escravas. Ainda, diversas notícias encontradas nesta pesquisa dão conta de que muitas vezes os zungus serviam como proteção e abrigo a escravizados que fugiam, na visão da classe senhorial os zungus constituíam verdadeiros quilombos urbanos.

Entretanto, conforme restará demonstrado, a localização física dos zungus não era secreta, havia conhecimento de que determinada casa era uma “*casa de*

---

<sup>114</sup> POSSIDONIO, Eduardo. *Religiosidade banta no recôncavo da Guanabara: um objeto historiográfico*, In: Revista Uniabeu. 2013, pp. 23-24.

*zungu*”. Denotando a existência de uma zona de ambiguidade – estreita e limitada, é verdade – na qual políticas de negociação atuavam, elaborando-se acordos tácitos para que determinadas manifestações culturais e religiosas de origem afro-brasileiras fossem toleradas.

## **Significados.**

Durante o curso desta pesquisa não se mostrou simples a tarefa de encontrar uma definição clara e precisa do que eram os zungus. De proêmio cumpre salientar que a definição outrora fornecida cumpriu apenas o propósito de introduzir o tema.

O primeiro significado de Zungu que pode ser extraído das fontes consultadas é o de uma casa de libertos ou livres nas quais outras pessoas, majoritariamente negras, pertencentes a grupos marginalizados da sociedade, alugavam quartos ou, até mesmo, esteiras para passarem as noites. Como se pode inferir da seguinte publicação da *Gazeta de Notícias*:

*“O subdelegado do 1º distrito da freguesia de Sant’anna, acompanhado de seu escrivão, do comandante do distrito e de alguns guardas cercou e deu busca na casa denominada zungu da Rua do General Pedra nº 80, onde prendeu 11 indivíduos de reputação duvidosa, os quais de costume ali **pernoitam mediante a quantia de 200 réis que pagam pela esteira em que cada um dorme.** Lauriano Gomes Penna & C., donos do zungu foram multados, por não apresentarem a licença da Câmara Municipal”<sup>115</sup> (grifos nossos).*

De sorte que, pode-se entender que alguns zungus poderiam ser melhores definidos como lugares destinados para pessoas passarem a noite, pernoitarem, uma espécie de hospedaria para pessoas marginalizadas.

O seguinte trecho, também da *Gazeta*, mas no ano de 1885, confirma este primeiro significado:

*“Anteontem, às 11 horas da noite, o subdelegado do 2º distrito da freguesia de Sant’Anna, acompanhado de seu escrivão, de praças do corpo de polícia, deu cerco na casa de zungu da Rua da Gamboa nº11, **onde, mediante modica quantia, pernoitam vagabundos, desordeiros e escravos fugidos.** A autoridade prendeu 6 indivíduos de*

---

<sup>115</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 86, 27/03/1883.

*condição duvidosa, os quais foram passar o resto da noite no xadrez da casa de detenção.*<sup>116</sup> (g.n.).

Percebe-se, desde já, uma das inquietações causadas pela simples existência dos zungus. Temia-se que eles fossem, em verdade, refúgio e esconderijo de escravos fugidos. O que, em alguns casos, como se verá adiante, era verdade, prestavam-se, também, a esta função.

Há também reportagens que aproximam a definição de zungu da de cortiço, definindo o primeiro como sendo uma “*casa de alugar quartos*”<sup>117</sup>. Remete-se ao leitor para o capítulo da presente dissertação no qual é feita a análise da história da Rainha Mandinga, mais precisamente ao fato de que em sua casa de dar fortuna foram encontradas algumas pessoas que diziam não saber o que se passava no restante dos cômodos da residência, uma vez que alugavam, somente, os quartos da parte dianteira. Ademais, anos após a prisão da Rainha, a Gazeta de Notícias irá dizer que funcionava no conhecido número 236 da Rua Príncipe dos Cajueiros – isto é, na casa de dar fortuna da Rainha Mandinga – um “*zungu onde funcionavam espaços religiosos*”<sup>118</sup>.

Contudo, a interpretação de zungu que mais interessa a este trabalho é aquela em que os conceitos deste e de casa de dar fortuna não se diferenciam. Cumpre salientar que, efetivamente, zungus e casas de dar fortuna são fenômenos distintos, entretanto, as autoridades não os diferenciavam, contaminando assim as publicações dos jornais.

Preconiza Almeida que:

*“frente a ignorância das autoridades a respeito dos rituais e práticas dos negros na Corte, encontramos a generalização das práticas e confusões dos termos. Com isso, uma casa de zungu, um batuque e uma casa de ‘dar fortuna’ poderiam ser indistintamente confundidos.”*<sup>119</sup>.

De sorte que assim devem ser interpretadas as inúmeras ocorrências encontradas em que os conceitos são confundidos e igualados. Como, por exemplo, os excertos encontrados no *Diário do Rio de Janeiro*, edições 7195 de 29/04/1846, 230 de 05/09/1867 e 67 de 09/03/1872; *Jornal do Commercio*,

<sup>116</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 198, 17/04/1885.

<sup>117</sup> *O Cruzeiro*, edição 354, 21/12/1878.

<sup>118</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 264, 25 de setembro de 1879.

<sup>119</sup> ALMEIDA, Carolina Cabral. *Ode à coleção Polícia da Corte* in Revista Temporalidades. V. 10, N. 3 (2018) – Temporalidades, Belo Horizonte, Vol. 10, n.3 (set./dez. 2018)



edições 182 de 1867 e 209 de 1868; *A Reforma*, edição 290 de 27/10/1876; *Gazeta de Notícias*, edições 222 de 12/08/1877 e 321 de 17/11/1885; *Carbonario*, edições 94 de 18/12/1885 e 35 de 07/05/1886 e *Diário de Notícias*, edição 1722 de 1890.

A denúncia publicada pelo Diário do Rio de Janeiro em abril de 1846 é bem exemplificativa da narrada confusão conceitual. Conclama o jornal a polícia à comparecer à uma casa em Cabo Frio na qual um feiticeiro e curandeiro que por meio de rezas ao “*Rei Congo Marimbondo pequenino*”<sup>120</sup> dava consultas e curava moléstias. Preconizando que tal casa era um “*zungu, onde o feiticeiro estava fazendo mesa e terreiro*”.<sup>121</sup> O mesmo quadro se nota, de modo mais evidente, na publicação do mesmo periódico de 09/03/1872 que relata a prisão de quatro pessoas por “*estarem em casa de zungu e de dar fortuna*”<sup>122</sup> e na edição 222 de 12/08/1877 da *Gazeta de Notícias* que solicita providências à polícia para impedir que funcione na freguesia de Sant’Anna um “*zungu denominado Casura, aonde todas as noites há grandes reuniões a fim de tomarem fortuna*”<sup>123</sup>.

Da mesma maneira, algumas publicações acrescentam mais um conceito, passa-se a tratar do mesmo modo zungus, casas de dar fortuna e casas de prostituição. A *Gazeta de Notícias* publica uma denúncia direcionada ao Chefe de Polícia, dizendo que em uma casa da Rua Gonçalves Dias, por detrás de um negócio de charutos – utilizado para ludibriar a polícia – encontra-se um zungu, comandado por uma “cafetina-feiticeira” que por meio de ameaças de feitiços obriga uma moça, brasileira, a se prostituir. Narra ainda que “*todas as quintas feiras e domingos esta preta mina executa uma sessão solene entre raparigas e rapazes[...]sacrificando muitas vezes a vida de uma galinha preta, tendo grande quantidade de bugigangas para este fim...*”<sup>124</sup>.

O breve relato das sessões que ocorriam as quintas e sábados na casa da Rua Gonçalves Dias, congregando homens e mulheres, e com o sacrifício de galinhas pretas, assim como o uso do vocábulo bugigangas (largamente utilizado

---

<sup>120</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, edição 7195, 29/04/1846.

<sup>121</sup> *Idem*.

<sup>122</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, edição 97, 09/03/1872.

<sup>123</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 222, 12/08/1877.

<sup>124</sup> *Gazeta de Notícias*, Edição 321, 17/11/1885.

para fazer referência à objetos rituais religiosos), permite afirmar que – independentemente das outras atividades supostamente exercidas – a casa funcionava como um local de culto de religiões afro-brasileiras.

Por fim, cabe mencionar mais um significado de zungu encontrado nesta pesquisa. Preconiza, a Revista Brasileira, que Zungu é “*falatório, rixa de negros*”

<sup>125</sup>.

## Os Zungus e o Direito.

Não coube aos Códigos de 1830 e de 1890 a tarefa de criminalizar a existência dos zungus.

Como já se verificou, o código criminal do Império vedava, em seu artigo 282 a reunião de mais de dez pessoas quando “*for para fim, de que se exija segredo dos associados*”<sup>126</sup>. O Código de 1890 criminalizava as reuniões sediciosas<sup>127</sup> e as reuniões em sociedades secretas<sup>128</sup> (assim como o dispositivo mencionado do código de 1830).

A tarefa de proibir as casas de zungus ficou relegada ao âmbito municipal, isto equivale a dizer que eram as Posturas das Ilustríssimas Câmaras Municipais que proibiam os zungus e estabeleciam penas – de prisão e/ou multa – aos donos das casas e aos seus frequentadores.

Em razão da dificuldade de acesso aos mais diversos arquivos municipais, optou-se por analisar apenas os dispositivos encontrados nos periódicos. Em 184 a Postura Municipal VIII do Rio de Janeiro diz proíbe as “*casas vulgarmente*

---

<sup>125</sup> Revista Brasileira, edição 4, 1880.

<sup>126</sup> “Art. 282. A reunião de mais de dez pessoas em uma casa em certos, e determinados dias, sómente se julgará criminosa, quando fôr para fim, de que se exija segredo dos associados, e quando neste ultimo caso não se communicar em fôrma legal ao Juiz de Paz do districto, em que se fizer a reunião. Penas - de prisão por cinco a quinze dias ao chefe, dono, morador, ou administrador da casa; e pelo dobro, em caso de reincidencia.” Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lm/LIM-16-12-1830.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lm/LIM-16-12-1830.htm), acesso em 08/10/2019.

<sup>127</sup> Artigos 121 a 126 do Código Criminal de 1890.

<sup>128</sup> Artigo 382 do Código Criminal de 1890.

*conhecidas pelos nomes de casas de zungu e batuques*<sup>129</sup> e imputa aos donos ou chefes das casas a pena de “8 dias de prisão e 30\$ de multa e na reincidência com 30 dias de prisão e 50\$ de multa”. Como se nota, uma vez mais, não há diferenciação entre as casas de zungu e batuques. As Posturas Municipais do Rio de Janeiro do ano de 1838<sup>130</sup> mantém tal disposição praticamente inalterada, com exceção do valor da multa na reincidência, que foi elevado para 60\$.

Vê-se, portanto, que havia fundamentação legal para que a polícia interferisse e impedisse o funcionamento dos zungus. Todavia, indaga-se: assim o faziam?

Foram encontradas diversas denúncias nos periódicos pesquisados sobre o comportamento conivente de alguns inspetores de quarteirão com a existência e o funcionamento de zungus. Como se vê:

*“Contra um inspetor. Pedimos providências ao Sr. Desembargador Chefe de Polícia da Corte para o desmoralizado inspetor de quarteirão do 2º Distrito da freguesia de Sant’Anna (Nazareth), visto que este senhor continua a praticar atos obscenos, próprios de um cínico, com as crioulas do mesmo quarteirão, não se importando com as famílias que estão na dura necessidade de não chegarem às janelas. Este inspetor é tão safado que anda pelas tabernas e pelas casas de zungu a pedir garrafas de vinho, laranjinha etc. etc.”*<sup>131</sup>

O excerto supratranscrito permite afirmar que o campo da ambiguidade e da negociação de que as manifestações culturais e religiosas afro-brasileiras se utilizavam para serem toleradas se dava nos níveis mais baixos das forças policiais. No caso descrito, não se suspeitava, somente, que o Inspetor de Quarteirão fosse tolerante com a existência dos zungus, desconfiava-se de sua participação neles. Desse modo, os jornais eram amplamente utilizados pelos letrados para denunciar a política de tolerância e convivência negociada pelos inspetores de quarteirão e o fazia chamando a atenção das pessoas hierarquicamente superiores, como os subdelegados, delegados e, nesse caso, diretamente do Desembargador Chefe de Polícia.

---

<sup>129</sup> *Jornal do Commercio*, edição 113, 22/05/1834.

<sup>130</sup> *Jornal do Commercio*, edição 290, 28/12/1838.

<sup>131</sup> *Corsário: periódico crítico, satírico e chistoso*, edição 7, 15/12/1881.

## Considerações.

Dentre a diversidade de significados que o termo zungú poderia assumir, destacam-se alguns: casa de libertos ou livres nas quais quartos eram alugados, espécie de hospedaria; Refúgio e esconderijo de escravizados que fugiam; Espaços nos quais “se dava fortuna”, isto é, localidades em que se realizavam cerimônias das religiosidades afro-brasileiras. É, neste último significado que reside o maior interesse da presente dissertação.

As fontes consultadas neste estudo fornecem fortes indícios de que em alguns zungus se realizavam rituais muito similares às práticas de religiões afro-brasileiras na atualidade.

Analisou-se, também, as relações dos Zungus com o sistema jurídico. Concluindo-se que o código criminal do Império vedava, em seu artigo 282 a reunião de mais de dez pessoas quando “*for para fim, de que se exija segredo dos associados*”<sup>132</sup>. O Código de 1890 criminalizava as reuniões sediciosas<sup>133</sup> e as reuniões em sociedades secretas<sup>134</sup>. Outrossim, os Zungus eram alvos de proibições em diversos Códigos de Posturas Municipais..

Observando-se o gráfico abaixo, nota-se uma importante distinção com os outros fenômenos aqui estudados. O período de maior repercussão do termo nos periódicos é a década de 1880, não a de 1870. Pode-se entender isso como resultado do aumento das políticas de combate à formas precárias de moradia naquela década, isto é, políticas de repressão aos cortiços e zungus que obstariam o processo civilizatório.

---

<sup>132</sup> “Art. 282. A reunião de mais de dez pessoas em uma casa em certos, e determinados dias, sómente se julgará criminosa, quando fôr para fim, de que se exija segredo dos associados, e quando neste ultimo caso não se communicar em fôrma legal ao Juiz de Paz do districto, em que se fizer a reunião. Penas - de prisão por cinco a quinze dias ao chefe, dono, morador, ou administrador da casa; e pelo dobro, em caso de reincidencia.” 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), acesso em 08/10/2019.

<sup>133</sup> Artigos 121 a 126 do Código Criminal de 1890.

<sup>134</sup> Artigo 382 do Código Criminal de 1890.

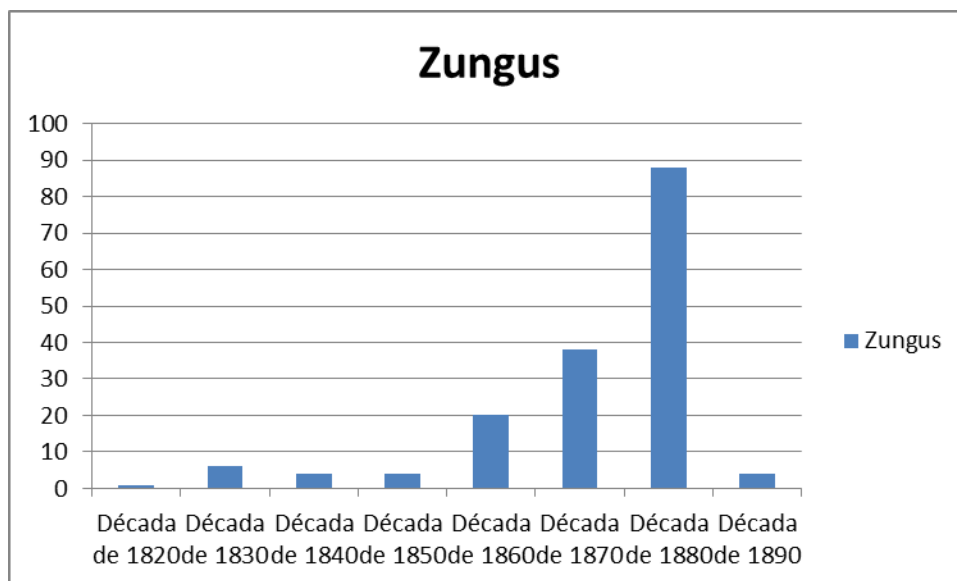


Gráfico elaborado com base nos dados das tabelas constantes do anexo I.

## CAPÍTULO 5: O CÉLEBRE JUCA ROSA.

Para o correto estudo dos fenômenos da religiosidade afro-brasileira no século XIX, imprescindível se faz a análise da história de José Sebastião da Rosa, imortalizado pela alcunha de Juca Rosa. A sua relevância pode ser mensurada pelo número de vezes em que seu epíteto aparece nos periódicos, não se limitando geograficamente aos da Corte e, tampouco, cronologicamente, visto que sua presença na mídia perdura por décadas.

Ao se procurar o termo “Juca Rosa” no sistema de buscas da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional<sup>135</sup>, utilizando como termo inicial a década de 1860 (década na qual o termo aparece pela primeira vez) e findando na década de 1890 (limite temporal deste trabalho), podem ser encontradas 483 menções<sup>136</sup>, das quais foram selecionadas 220 para a elaboração do presente estudo. Há de se evidenciar o maior número de menções ao Juca Rosa na década de 1870, por ser o período no qual foi processado judicialmente.

A grandeza da figura de José Sebastião da Rosa é evidente. Mas, quem era Juca Rosa? O que fez com que atingisse tamanha notoriedade? De que forma o seu processo judicial foi retratado nos periódicos? São estas algumas das indagações que este capítulo se propõe a elucidar. Para isso, o presente trabalho tomará por base as reportagens e colunas dos jornais e os estudos de historiadores que já trataram da vida desta personagem, como Gabriela dos Reis Sampaio<sup>137</sup>.

José Sebastião da Rosa nasceu no ano de 1833 na cidade do Rio de Janeiro, filho de mãe africana, dizia-se livre e não ter sido escravizado<sup>138</sup>. Exerceu os ofícios de cocheiro, criado e alfaiate, além de supostamente ter sido Praça do

---

<sup>135</sup> Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

<sup>136</sup> Por décadas, na de 1860 foram encontradas 4 menções, na de 1870:278, na de 1880: 89 e na última década do século XIX, 112.

<sup>137</sup> Autora que estudou com profundidade a vida de Juca Rosa em seu Doutorado, intitulado *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*, apresentado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, sob a orientação de Sidney Chalhoub.

<sup>138</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. “O Célebre Juca Rosa”: *religiosidades negras no Rio de Janeiro, 1860-1870 in COSTA, Valéria & GOMES, Flávio (ORGS), Religiões Negras No Brasil: da escravidão ao pós emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. p.97.

Exército. Porém, adquire destaque, notabilidade e até mesmo fama nos estratos mais elevados da Corte por meio da sua atuação como líder religioso, referida nos jornais e em seu processo como feitiçaria.

O jornal “*O Portuguez*” (sic) da cidade do Rio de Janeiro traz no ano de 1865 as suas duas primeiras aparições midiáticas.

As duas primeiras edições daquele ano - datadas de 1º e 5 de janeiro de 1865 - denunciam a existência de um indivíduo que se intitula curandeiro e se dedica ao “*exercício da sublime arte de dar fortuna e ler o futuro*”<sup>139</sup> que vem logrando êxito em enganar e iludir mulheres que, por confiança, o obedecem cegamente. Afirmando que em troca de dinheiro ou bens, o feiticeiro promete acalmar o coração daqueles que sofrem as dores do amor não correspondido e que o tem feito sem ser incomodado pela polícia, por sua “*esperteza e por certas proteções*”<sup>140</sup>.

Já se pode observar nisto que é lícito chamar de epílogo de Juca Rosa nos periódicos, algumas das temáticas e perturbações que estarão presentes no restante de sua trajetória pela mídia.

Por primeiro, destaca-se a acusação de charlatanismo, visto que é acusado de iludir e enganar mulheres. Por segundo, a sua vocação e habilidade para solucionar problemas afetivos, as suas habilidades sobrenaturais são empregadas com o fito de combater as dores do coração de seus consulentes. Por terceiro e, finalmente, a possível existência de pessoas de certa influência e de elevado estrato social no seu círculo de devoção e clientela que lhe forneciam proteção, escapando, assim, do assédio das autoridades policiais.

A crença de que personalidades de elevado prestígio e classe social se valiam dos serviços de Rosa e frequentavam os seus cultos era tamanha que se duvidava do prosseguimento das investigações e da punição dos réus.

O periódico “*A Reforma*” em sua décima edição do ano de 1870 (13/01/1870) denuncia que o envolvimento do Deputado Duque Estrada Teixeira, membro do partido conservador, poderia obstar as investigações do caso do Pai

---

<sup>139</sup> O Portuguez (RJ), Ed. 1, 01/01/1865.

<sup>140</sup> *Idem*. Ed. 2, 05/01/1865

Vencedor. Mais a frente, a suposição do envolvimento do deputado com o feiticeiro será reforçada.

Um hiato de cinco anos separa a primeira de sua próxima aparição em um noticiário. Sem evidências de suas atividades neste período, não se pode deixar de indagar se as denúncias públicas que foram feitas interferiram de tal maneira com a sua rede de proteção que o fizeram cessar ou diminuir suas atividades religiosas, ou ainda, mantê-las na clandestinidade total, protegendo-se com a obscuridade do segredo.

O seu retorno às páginas dos jornais se dá no ano de 1870.

### **O Delegado Miguel Tavares.**

Antes de adentrar nos meandros do inquérito e do início do processo judicial do qual foram réus Juca Rosa e um de seus auxiliares (que posteriormente será introduzido). Entende-se ser interessante uma pequena digressão para que se discorra sobre a figura do delegado de polícia que realizou a prisão de tão importante figura.

O responsável por tão divulgada prisão foi Miguel Tavares que era, simultaneamente, segundo delegado de polícia do Rio de Janeiro e Juiz da segunda corte municipal.

Como já se disse, a ação policial que levou a prisão de Juca teve grande repercussão e impacto na sociedade carioca. Todos queriam saber quem era o feiticeiro preso, a natureza de seu culto e, principalmente, quem os frequentava. A atuação do delegado de polícia foi frequentemente elogiada, até mesmo louvada pelos meios de comunicação da época, tendo em vista o rumor de que Juca Rosa possuía padrinhos de renome que o protegiam das investidas policiais.

Aparentemente Miguel Tavares se habituou às ações polêmicas e de destaque, visto que no ano seguinte deu início a um grande número de ações de liberdade em favor de mulheres escravizadas que eram obrigadas por seus senhores a se prostituir.



Todavia, não se pode dizer, de modo algum, que Tavares era abolicionista. O que buscava, em verdade, não era o fim da escravidão, mas combater a prostituição. Para que se possa efetivamente compreender o contexto no qual esta ação de Tavares se deu, mister é que se tenha em mente o contexto político do ano de 1871, marcado profundamente pelas discussões acerca dos limites da propriedade senhorial sobre os negros escravizados, que culminariam com a promulgação da Lei do Ventre Livre.

Sandra Graham em importante estudo realizado sobre o tema argumenta que não foram motivações abolicionistas que levaram à ação de Tavares, pelo contrário. Argumenta que a defesa da moral e da autoridade da classe dos donos de seres humanos escravizados e a necessidade de reforçar a visão paternalista da escravidão em um quadro em que os limites desta instituição eram discutidos, foram as reais motivações do delegado de polícia<sup>141</sup>.

#### **“Importante diligência policial”.**

Na data de 23 de novembro de 1870, as letras capitais na primeira página davam o destaque da notícia que era ali apresentada. O segundo Delegado de Polícia do Rio de Janeiro efetuou a prisão do “*célebre José Sebastião Rosa conhecido vulgarmente por Juca Rosa*”<sup>142</sup>.

José Sebastião Rosa retorna aos periódicos com a notícia de sua prisão que – assim como o seu processo - será explorada de forma ampla pela imprensa, especialmente pelo *Diário de Notícias* que publicará, durante os anos de 1870 e 1871, grande número de reportagens, abordando o assunto de modo quase folhetinesco, utilizando o suspense, aumentando detalhes e, por vezes, retorcendo os fatos expostos no processo.

---

<sup>141</sup> Sobre o tema, consultar: GRAHAM, S. “*Slavery’s impasse: slave prostitutes, small-time mistresses, and the brazilian law of 1871*” in *Comparative Studies in Society and History*, volume 33, nº4, outubro de 1991; SAMPAIO, GR. “O célebre Juca Rosa”... *Op. cit.* E PEREIRA, Cristiana Schettini. *Lavar, passar e receber visitas: debates sobre a regulamentação da prostituição e experiências de trabalho sexual em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, fim do século XIX*. Cad. Pagu, Campinas, n. 25, p.25-54, Dec. 2005.

<sup>142</sup> *Diário de Notícias* (RJ), Ed. 96, 23/11/1870.

A dedicação do *Diário de Notícias* para a publicação e divulgação exaustiva do caso Juca Rosa indubitavelmente lhe rendeu frutos, chegando à tiragem elevada de 11.000 exemplares.

Contudo, não deixou de despertar a ira e a raiva de outras publicações menores e satíricas. Como demonstra o seguinte trecho extraído do periódico “*O Lobisomem*” de uma coluna intitulada “Um feiticeiro considerado filosoficamente”:  
“*O melhor é deixar o Juca Rosa voltar ao exercício de suas funções, e o Diário de Notícias à habitual tarefa de pregar galgas aos infelizes assinantes, com o fim de celebrar-se e engrandecer-se à custa dos palpavos*”.

Havia, ainda, hebdomadários que acreditavam que, em verdade, Juca Rosa não passava de uma invenção do Diário de Notícias para vender mais exemplares. Mede-se a grandeza e importância do caso de Juca Rosa, também, pelas consequências de sua repercussão que atingiram, inclusive, o tamanho do mercado editorial do Brasil do século XIX, engrandecendo certas publicações e criando rivalidades;

Durante a primeira fase da apuração dos supostos crimes cometidos, a fase do inquérito, as notícias de sua evolução aparecem, no Diário, abaixo do título, “*importante diligência policial*”, sempre em lugar de destaque, com letras capitais e em negrito, daí ser este o nome do presente subcapítulo.

Inicia-se na edição 96 de 23/11/1870 do *Diário de Notícias* a acusação pública de Juca. O periódico conta que ele era crioulo, filho de mãe africana, de quem supostamente teria herdado as habilidades sobrenaturais e afirmando que graças a isto seduziu grande número de mulheres que se tornavam suas amantes e que se encontravam em estado tão profundo de ilusão que se submetiam a todo tipo de sacrifício, entregando-lhe quantias de dinheiro, bens e até “*as próprias filhas, ainda virgens, para a consumação de um sacrifício que se encarava como uma honra*”<sup>143</sup>.

O trecho inaugural procede na enumeração de sacrifícios que os adeptos do culto de Juca Rosa eram submetidos, das quantias que eram obrigados a

---

<sup>143</sup> Idem.

pagar para terem a fortuna ou tirarem o azar, preconizando que perdiam todo o senso de crítica e passavam a seguir docilmente todas as ordens e pedidos de Juca, que ao ver dos jornalistas era ardiloso e se usava das dificuldades domésticas para lucrar e estabelecer o seu poder e rede de influência.

Já neste primeiro momento se pode verificar que o eixo das acusações difundidas em 1865 pelo “O Portuguez” não só permanecem, como se acentuam. As consulentes são descritas como desprovidas de senso crítico, obedecendo cegamente tudo aquilo que Rosa lhes pedia, a ponto de entregar as suas filhas virgens para o sacrifício que, supostamente, era exigido por Juca Rosa. As acusações feitas a Juca Rosa por esta reportagem são de tamanha gravidade que o assemelham a figuras mitológicas que, dotadas de poderes sobrenaturais e extraterrenos, obrigavam os crentes ao sacrifício de virgens para que lograssem seus objetivos e para aplacar a fúria da divindade.

Com tom de grande surpresa, a publicação diz que dentre os consulentes, agregados e cúmplices de Juca Rosa se encontravam pessoas decentes e famílias bem posicionadas. Nesse mesmo sentido, a edição 355 de 1870 do *Jornal do Commercio* descreve Juca como não sendo mais um feiticeiro vulgar, mas o chefe supremo de uma seita formidável. Dizendo que “*A esta hora muita gente treme de se ver comprometida*”, clamando pela preservação das identidades das vítimas e pela punição de todos os cúmplices. Porém, duvidando que este fosse o desfecho do caso<sup>144</sup>.

A prisão do feiticeiro repercute no jornal *O Liberal*, do estado de Pernambuco, que traz interessantes revelações sobre a possível rede de proteção de que gozava. Afirma que quando de sua prisão, Juca já exercia o seu ofício há

---

<sup>144</sup> *Jornal do Commercio*, Edição 355, 28/12/1870: “*Juca Rosa não é um feiticeiro vulgar, tudo tenda a provar que ele era o chefe supremo de uma seita formidável, cujo número de filiados deve ser grande. Essa seita devia ter seus regulamentos e suas comunicações é, pois, mister que a polícia estenda uma rede enorme sobre isto. Apanhar Juca Rosa e contentar-se com isto, e com esquadrihar o números de crimes que cometeu, é uma puerilidade e até uma injustiça; A esta hora muita gente treme de se ver comprometida. Pois bem, sobre as vítimas pode, deve mesmo, a polícia estender o véu do esquecimento e da ignorância social, porém sobre os cúmplices nunca. Seja quem for, desde o potentado até o escravo, que tenha tomado parte ativa em tal associação, deve pesar bem dura sobre ele a mão da justiça irritada. [...~Mas teremos a satisfação de obter este desiderato? Seja-nos lícito duvidar. Por muito enérgico que fosse o nobre chefe de polícia, por muito que o seja o distinto 2º delegado, duvidamos que possam prestar, neste momento, o serviço completo, como o caso exige...*”

mais de 15 anos, vivendo vida “*folgada e milagrosa*”. Ainda afirma que Juca foi protegido durante esse tempo todo por figura importante da sociedade, razão pela qual o seu culto foi tão longo.

Como se viu, a suspeita do envolvimento de pessoas influentes não era exclusividade dos jornais da corte, mas a grande denúncia que faz o periódico pernambucano é a de que foi “*o denunciante das proezas do feiticeiro certo personagem de elevada posição, que agora se sabe haver sido sempre o protetor deste...*”<sup>145</sup>. Tal denúncia não encontrou eco em outras publicações, todavia não se pode descartar a hipótese nela formulada, a de que o protetor do culto de Juca se converteu em seu denunciante.

Pois bem, a mencionada edição do *Diário* passa a narrar o caso de uma moça que, decepcionada com a recém-iniciada vida conjugal, foi levada aos poderes mágicos do Juca Rosa, o qual teria lhe exigido o *sacrifício da honra* e lhe forneceu pós que deveria espalhar pelo travesseiro e roupas do marido que, descobrindo toda a situação, levou tais pós a um médico que atestou a sua nocividade.

Diz Sampaio que: “*Em pleno ano de 1870, quando nos debates dos parlamentares ainda se discutiam as possibilidades da Lei do Ventre Livre, a ideia do envolvimento de um negro com mulheres brancas e pertencentes a outras classes sociais era inconcebível...*”<sup>146</sup>. De modo que os diversos envolvimento de Juca Rosa com mulheres brancas ou de outras classes sociais sempre serão expostos utilizando a narrativa do charlatão que se vale de truques para seduzir e enganar donzelas indefesas ou mulheres casadas inocentes. Como indica excerto retirado da edição 102 de 30/11/1870 do *Diário*:

*“Pai Quibombo, tal era a denominação de Sebastião Rosa, dizia-se feiticeiro ou macumbeiro, exercendo uma funesta influência principalmente, ou quase exclusivamente, sobre as mulheres, de cujo espírito fraco e exortável se apoderava, tornando-as não só vítimas dos seus brutais e desenfreados desejos, como de constantes exigências pecuniárias de que a muitas levava ao último grau da miséria, ao derradeiro degrau do prostíbulo”*<sup>147</sup> (G. N.).

---

<sup>145</sup> O Liberal (PE), Edição 320, 10/12/1870

<sup>146</sup> SAMPAIO, G. R. “O célebre Juca Rosa”... Op. Cit., p. 67

<sup>147</sup> *Diário de Notícias*, Edição 102, 30/11/1870.

Entre os meses finais de 1870 e meados do ano seguinte o *Diário de Notícias* – além de outros periódicos, como, por exemplo, o *Jornal do Commercio* – irá publicar quase diariamente relatos e atualizações do “Processo Juca Rosa”. Trata-se da grande sequência de publicações narrando minuciosamente quase que a totalidade de todas as diligências do caso Juca Rosa, trazendo em seu bojo importantíssimos aspectos da acusação.

Juca não é descrito em momento algum como o sacerdote de um culto, mas como um embusteiro que usa de seu charme e inteligência para seduzir mulheres casadas com duas finalidades: sexo e dinheiro. Não se furtando, ainda, do uso de uma das armas mais temidas no Brasil daquela época, o veneno.

O desenrolar das diligências policiais e sua ampla ventilação nos jornais irá aprofundar tais aspectos, com a repetição destes núcleos acusatórios. O que se nota já com maior clareza nas seguintes edições. Por exemplo, a de número 97 do *Diário de Notícias* afirma que a ignorância da população é tamanha que há quem acredite que alguns seres humanos podem produzir feitiços e que somente Deus e a verdadeira ciência possuem o poder para operar milagres. De modo que os elementos mágicos do culto praticado por Juca Rosa se encaixariam necessariamente em uma categoria diversa da religião e da ciência, valendo-se da ignorância popular.

### **As sessões de Juca Rosa.**

Mas, de fato, o que ocorria nas sessões de Juca Rosa? Como eram elas organizadas? Aonde aconteciam? Quem as frequentava? Todas estas perguntas podem ser respondidas com a ajuda dos periódicos.

Entretanto, as informações contidas nestas fontes devem ser lidas com atenção e interpretadas com o devido cuidado. Joeirando os relatos constantes nos autos e reproduzidos nos noticiários, abstraindo-se das visões carregadas de preconceitos, os relatos testemunhais e os demais documentos são capazes de fornecer importante porta de entrada ao culto que era praticado.

Melhor dizendo, ainda que nas fontes encontradas durante esta pesquisa reste evidenciada a situação de oposição entre a crença do réu e a de seus julgadores, são os documentos produzidos pelo Judiciário e pelos noticiários que, mesmo sem a intenção de fazê-lo, possibilitaram que os vestígios das religiões afro-brasileiras praticadas no Rio de Janeiro do Século XIX chegassem até os tempos atuais, bastando para tal buscar significados, intenções e razões em suas entrelinhas e silêncios.

Alguns elementos se fazem presentes nas diversas sessões que são descritas nos noticiários<sup>148</sup>, os búzios – e suas diversas finalidades -, o sacrifício animal (galos pretos) a adoração ao Manipanso, as reuniões às sextas feiras, entre outros.

As reuniões se davam, por vezes, em uma casa situada à Rua do Núncio, na qual se encontravam os seguidores de Juca, que se referiam a ele como Pai Quibombo. Traz em suas páginas, a edição 103 do já citado jornal um relato interessante de um ritual denominado *amarração*, cuja finalidade era conferir ao suplicante os meios para vencer quaisquer dificuldades e transmutar qualquer inimizade em afeição. Para que a realização da amarração, Juca Rosa deveria ser:

*“tomado de um espírito ao qual na ocasião chamava seu pai, e isto se realizava quando, no meio da cantoria que se ouvia, mudava de voz, principiando a dar saltos e era nesse momento que todos os assistentes lhe beijavam a destra e batiam com a cabeça no chão...”*<sup>149</sup>.

Observando-se a devida cautela com o fito de evitar possíveis anacronismos, analisando-se o excerto supratranscrito a semelhança com cerimônias afro-brasileiras praticadas na atualidade é de grande monta.

Para que as consultas pudessem ser feitas, necessário era que Juca Rosa fosse possuído pelo espírito que chamava de Pai e a possessão e o transe eram induzidos por meio de cantorias, musicas e batuques ritmados. Quando a possessão se completava, Pai Quibombo caía ao chão, mudando de voz e sendo saudado pelos assistentes.

---

<sup>148</sup> Ver Edição 98 de 25/11/1870 do *Diário de Notícias* (RJ).

<sup>149</sup> *Diário de Notícias* (RJ), Ed. 103, 01/12/1870.

Ora, o trecho leva a crer que esta parte do ritual não se dava precisamente no início do culto, mas quando esse já se encontrava em andamento há algum tempo. De modo que os assistentes já se encontravam na presença de Rosa, portanto, pode-se afirmar que ali naquele momento, saudava-se não o sacerdote, mas o espírito que o dominava, seguindo-se do chamado “bate cabeça”, forma de saudar o chão sagrado onde se dá a incorporação, presente no Candomblé e na Umbanda.

Prossegue narrando o interessante rito de amarração que se dava pela justaposição no solo de um pano e sobre ele, em forma de cruz, um preto e outro encarnado,

*“pondo-se sobre tudo, urubu, anú, pimenta de angola, farinha, azeite de dendê, milho e acaçá, feito isso, comparecia a consultante e Juca Rosa fazia-lhe passar um galo preto em todas as direções, pronunciando algumas palavras ininteligíveis, após, cortava-se o pescoço da ave e a consultante esquartejava-a enchendo-a dois ingredientes e mandando-a colocar à porta da igreja de São Francisco de Paula...”<sup>150</sup>*

Têm-se aí importantes elementos de ligação com as práticas do Candomblé Baiano do século XIX e com os rituais de crenças afro-brasileiras da atualidade. O uso de azeite de dendê, a pimenta de angola, o galo preto aproximam-se dos ingredientes utilizados para o preparo atual das oferendas feitas ao Orixá Exu no Candomblé e na Umbanda e nas feitas às chamadas entidades de esquerda<sup>151</sup>.

A ligação de Juca Rosa com o Candomblé baiano, que já se encontrava mais estruturado no século XIX, é evidenciada pelas viagens<sup>152</sup> “de limpeza” que ocasionalmente fazia. Como relatado por Gabriela dos Reis Sampaio em sua tese de doutoramento<sup>153</sup>, na qual reproduz trecho do depoimento de Henriqueta à polícia, narrando viagem que Juca realizou em 1870 – portanto, no ano em que foi preso.

---

<sup>150</sup> *Diário de Notícias* (RJ), Ed. 103, 01/12/1870.

<sup>151</sup> Na Umbanda, as entidades chamadas de “direita” são compreendidas aquelas mais distantes das vibrações terrenas, mais próximas à “luz” e as de “esquerda”, são as mais próximas aos elementos carnis, terrenos, das “trevas”. Não há nesta divisão, qualquer elemento maniqueísta, mas de completude, são opostos que em conjunto formam um todo.

<sup>152</sup> O depoimento de Leopoldina F. C. transcrito pelo *Diário de Notícias*, edição 108, 07/12/1870, traz a notícia de que em dado momento Rosa se encontrava na Bahia;

<sup>153</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai de santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009. p.98.

Em outra cerimônia, esta realizada em casa de uma de suas filhas<sup>154</sup> na Rua do Lavradio número 4, conta o depoimento testemunhal transcrito no *Diário*<sup>155</sup> que ali havia um quarto com um altar, imagens, castiçais, velas, um local para se depositar dinheiro, raízes e pós que se prestavam a dar felicidade ao consulente, recebendo a testemunha quantidade de um determinado pó que deveria espalhar em sua casa e uma porção de raízes que deveria usar no cabelo e na boca sempre que falasse com a pessoa que desejasse cativar.

Afirma que ali lhe deram banho de ervas cheirosas e recebeu de Rosa, um breve para levar ao pescoço. Evidente, de tal forma, a influência exercida por religiosidades de origem africana e indígena nos ritos de Pai Quibombo. Tais quais o uso de pós, ervas, raízes e de banhos como elementos mágicos para alcançar determinadas finalidades.

Prossegue o depoimento e pormenoriza a cerimônia a qual deu o curioso nome de “Brincadeira”. Para essa cerimônia, reuniam-se diante de um altar, homens e mulheres, tocando macumbas<sup>156</sup> e cantando em “*línguas africanas*” e dançando, quando no fim disso “*Juca Rosa caia como morto*” e nesta ocasião afirmava ter “*o espírito na cabeça*”, passando aí a dar consultas, fazendo os consulentes beberem “*espíritos, por uns copos de búzios onde haviam (sic) umas raízes que conservava sobre o altar*”, continuando o toque de macumba e dando às suas filhas beberagens contendo pomba.

Uma vez mais, encontra-se publicado no *Diário de Notícias* um importante trecho extraído de depoimento que descreve o processo de incorporação das entidades por Juca Rosa que somente passa a atender aqueles que o buscam após a possessão pelo espírito (“*ter o espírito na cabeça*”). O toque das macumbas e os cantos em línguas africanas relevantes indícios da origem africana da crença de Rosa, funcionando como catalizadores do processo de incorporação, em outras palavras, os instrumentos de percussão associados com

---

<sup>154</sup> Palavra utilizada por Juca Rosa para se referir às mulheres que lhe assistiam nos cultos, evidenciando ainda mais a sua ligação com o candomblé.

<sup>155</sup> *Diário de Notícias* (RJ), Ed. 107, 06/12/1870.

<sup>156</sup> Trata-se de um instrumento de percussão africano que se assemelha a um reco-reco.



as cantigas tinham a função de convocar o espírito que o Pai Quibombo incorporava.

A baiana de 23 anos, Leopoldina Fernandes Cabral depôs à polícia pela primeira vez na data de 22/11/1870. Nessa ocasião contou que seguindo o conselho de uma amiga portuguesa (Maria Thereza, também conhecida como Mariquinhas da Europa) buscou os serviços de Juca Rosa para que este realizasse feitiços para conservar somente para si a afeição de um amante seu, sendo atendida em uma casa da Rua da Alfândega.

Em um segundo depoimento, reproduzido pelo Diário de Notícias<sup>157</sup>, Leopoldina conta outra versão de sua aproximação ao culto de Pai Quibombo. Agora, não mais o buscava com o intuito de conservar o afeto de um amante, mas com o desejo genérico de obter felicidade, dirigindo-se para uma casa à Rua de São Joaquim, narrando que ali existia um oratório com imagens Santas defronte ao qual se encontrava um vaso com raízes, nas quais estavam cravados cinco ou seis punhais. Após uma hora de sua entrada na residência, iniciou-se a cerimônia com toques de macumba e cantos em uma linguagem indiscernível para ela, culminando com a exibição do “*Deus Feitiço*”, vestido “*carnavalescamente*”.

Inicia-se aí um relato muito similar aos já descritos da incorporação por Juca Rosa, todavia, Leopoldina diz que o espírito que se manifestava chamava-se “Pai Vencedor” que requisitou para o trabalho de dar felicidade a quantia de 60 mil reis mensais para as despesas do ritual, duas galinhas brancas e um carneiro. Não podendo satisfazer tais exigências, rezou ter sido ameaçada por Rosa<sup>158</sup>.

Novamente, constata-se importante divergência entre o primeiro depoimento e o segundo depoimento, que foi reproduzido pelo *Diário*. A primeira versão de seu afastamento de Juca revela-se distinta. No primeiro depoimento, Leopoldina narra que tentou se desligar da seita e se afastar, mas que Juca a ameaçou por diversas vezes, dizendo que “*se o fizesse, ele com o espírito que dominava para o bem, assim como para o mal, faria com que ela fosse desgraçada e acabasse no hospital de Misericórdia*”. Leopoldina revelou também

---

<sup>157</sup> *Diário de Notícias*, Edição 108, 07/12/1870.

<sup>158</sup> *Idem*.

a real extensão de seu relacionamento com Juca, dizendo que se relacionava com ele de “*corpo e alma*”<sup>159</sup>, confirmando a visão propagada pelos periódicos, de que ele era um charlatão que suava do poder simbólico que exercia para extrair dinheiro e seduzir mulheres.

As divergências existentes entre os depoimentos de Leopoldina revelam as suas estratégias de proteção em face do escrutínio policial sobre a sua vida e relação com Juca Rosa. A versão em que diz que buscou os serviços do feiticeiro para atingir a felicidade se mostra mais condizente com os padrões da moralidade cristã predominante na sociedade à época do que a primeira, na qual admite que possuía um amante e teria buscado serviços mágicos para conservar o seu afeto somente para si.

A distinção dos endereços mencionados (Rua da Alfândega x Rua de São Joaquim) deixa transparecer que os cultos se davam em diversas residências, mas diz mais. Ao apontar como endereço a casa da Rua de São Joaquim, Leopoldina não diz mais do que os policiais já sabiam, uma vez que os investigadores já se encontravam familiarizados com esse endereço.

A edição 110 do mesmo periódico traz mais uma habilidade que Juca possuiria. Generosa Clementina Campos o procurou para se curar das enfermidades que a assolavam, para tanto Rosa lhe cobrou a quantia de 70\$000. Generosa não possuía esta soma e para obter tal montante, diz ter vendido todos os seus bens e contratado empréstimo, entregando a soma a Juca. Reza ter recebido em troca, para curar a sua moléstia, uma pomada de dendê, que não surtiu efeitos, assim como os demais tratamentos prescritos. Rezando, ao fim que: “*Juca Rosa punha em prática todos os meios para haver dinheiro, afetando poderes que a nenhum mortal é dado possuir [...]*”<sup>160</sup>. Entretanto, em segundo depoimento, afirma que obtivera a cura de sua moléstia.

Pode-se dizer que, em um primeiro momento, intentou Generosa distanciar-se da seita de Juca, rezando que nem mesmo obtivera a cura

---

<sup>159</sup> Depoimento de Leopoldina in SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, 2000. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História da Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, 2000. pp.112-113.

<sup>160</sup> *Diário de Notícias*, edição 110, 10/12/1870.

procurada. Todavia em razão de ter seu nome mencionado por diversas outras testemunhas, não teve outra opção a não ser admitir que obtivera cura e que seguiu frequentando os cultos presididos por Rosa.

Outro depoente declara que procurou Rosa em uma casa à Rua do Sabão, informando que ali era o local de sua residência, e que naquela casa encontrou grande número de mulheres. Procurava o sacerdote com o objetivo de encontrar o seu pai ausente, serviço pelo qual Rosa cobrara a quantia de 150\$. Não tendo o seu desejo satisfeito, concluiu que “o feiticeiro se inculcava como tal para enganar os tolos e lograr os incautos”<sup>161</sup>.

O relato de Emília Carolina Mascarenhas repete o mesmo endereço da Rua do Sabão. Também repete a insatisfação com os serviços prestados, dizendo que o procurou para manter a afeição de um homem com o qual se relacionava, tendo despendido vultosa quantia sem a obtenção do resultado almejado, afastando-se em seguida da seita do Pai Vencedor (outro nome utilizado pelos crentes do culto), sem realizar qualquer juramento de filiação e sem se relacionar sexualmente com Juca. Porém, o seu segundo depoimento à polícia contradiz tal versão, pois nele afirma que o conhece há cinco anos e que esse a considerava como filha<sup>162</sup>.

De tais depoimentos, podem ser extraídos, ainda, importantes apontamentos.

O depoimento de Leopoldina diz que Juca habita em uma casa na Rua de São Joaquim<sup>163</sup>, o da edição 111 afirma que ele reside à Rua do Sabão. Ainda a edição de número 98, preconiza que tem sua morada na rua do Núncio e a edição 107 descreve uma cerimônia na rua do Lavradio. Há, também, menção a uma casa na Rua da Alfândega.

Portanto, têm-se relatos de que Juca Rosa realizava suas consultas em cinco localidades distintas: Rua de São Joaquim, Rua do Sabão, Rua do Núncio,

---

<sup>161</sup> *Diário de Notícias*, edição 111, 11/12/1870.

<sup>162</sup> Depoimento de Emília Carolina Mascarenhas in SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, 2000. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História da Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, 2000pp 115-116.

<sup>163</sup> Que, conforme os depoimentos à polícia seria o endereço de Henriqueta.

Rua do Lavradio e Rua da Alfândega. A pluralidade de endereços nos quais eram realizados os rituais de Juca pode indicar que se tratava de uma estratégia utilizada para ludibriar a autoridade policial, a mudança constante ou até mesmo o revezamento destes e outros locais de culto dificultaria a sua localização e, conseqüentemente, a sua repressão pela autoridade policial.

Outrossim, os três últimos depoimentos indicam que nem sempre os clientes se mostravam satisfeitos com os resultados das consultas e trabalhos feitos. Atestam que, muitas vezes, Rosa cobrava elevadas quantias para a sua realização. Somando-se a dificuldade relatada para o levantamento das quantias solicitadas e a decepção com o resultado entregue, não é de se estranhar que seus depoimentos tenham sido tão desfavoráveis ao feiticeiro. Não seria espantoso, que uma dessas testemunhas tivesse redigido a denúncia anônima que culminou com a prisão de Juca.

### **Processo Juca Rosa.**

Após a conclusão do inquérito policial iniciado com a prisão de Juca Rosa, inicia-se a fase processual. De forma que os periódicos aqui analisados abrem espaço para importantes debates jurídicos e até mesmo filosóficos e teológicos que envolvem o culto chefiado por José Sebastião Rosa.

Não se almeja aqui reproduzir a totalidade dos argumentos de que lançou mão a defesa do sacerdote, ou todos os meandros jurídicos da acusação. Intentar-se-á condensar os argumentos lançados por ambas as partes, nos tribunais e nas gazetas, para buscar uma melhor compreensão da acusação que lhe era imputada e dos reflexos dos debates conceituais.

### **Debates Jurídicos.**

A Constituição do Império Brasileiro de 1824, promulgada em nome da Santíssima Trindade, estabelecia como religião oficial do Império Brasileiro o catolicismo apostólico romano, inexistindo laicidade. O mesmo artigo que consagrava essa religião como sendo a oficial do Império estabelecia a permissão para o culto “*doméstico, ou particular em casa para isso destinadas sem forma alguma exterior do templo*”<sup>164</sup>. Logo, pode-se afirmar que sobre a ótica constitucional, a despeito da não laicidade do Estado, havia certa liberdade religiosa no Império.

Por sua vez, o Código Criminal de 1830 em seus artigos 276 e 280, prescreve como criminosas as condutas de celebrar cultos religiosos de religiões diferentes da católica em casa que tenha forma exterior de templo ou ação ofensiva a moral e aos bons costumes em lugar público<sup>165</sup>.

De todos os relatos colacionados na confecção deste trabalho, pode-se extrair a conclusão de que o culto chefiado por Juca Rosa não se inseria em nenhuma das vedações legais supratranscritas. Não há qualquer menção à “*forma exterior de templo*”, à celebração de culto em casa com forma exterior de templo de religião não católica, tampouco à prática de ações ofensivas à moral e aos bons costumes em lugares públicos.

Pelo contrário, todas as passagens dão conta que os rituais eram realizados em casas comuns, sem qualquer traço distintivo exterior. De modo que se indaga: quais eram as acusações que eram feitas contra Juca e seu auxiliar?

A leitura dos periódicos se vista isoladamente, levaria à crença de que a natureza da acusação seria a de feitiçaria ou de ofensas à religião católica.

---

<sup>164</sup> Art. 5º A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do Templo”. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm), acesso em 20/05/2019.

<sup>165</sup> Art. 276. Celebrar em casa, ou edificio, que tenha alguma fôrma exterior de Templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra Religião, que não seja a do Estado. Penas - de serem dispersos pelo Juiz de Paz os que estiverem reunidos para o culto; da demolição da fôrma exterior; e de multa de dous a doze mil réis, que pagará cada um.  
Art. 280. Praticar qualquer acção, que na opinião publica seja considerada como evidentemente offensiva da moral, e bons costumes; sendo em lugar publico. Penas - de prisão por dez a quarenta dias; e de multa correspondente á metade do tempo. 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), acesso em 22/05/2019.

Porém, segundo o código penal de 1830, vigente à época, nenhuma de tais condutas seria considerada criminosa.

A edição 133 de 1871 do *Diário de Notícias* relata o falecimento de uma menina, que supostamente teria falecido em decorrência de feitiços praticados por Juca, entretanto tal acusação não chegou aos tribunais e foi feita desprovida de maiores detalhes, dizendo ainda que “o doutor qualificou de febre perniciosa a moléstia da menina”, carecendo, portanto, de lastro material e credibilidade. Homicídio, portanto, não era a acusação.

De outra feita, a edição 158 do mesmo periódico traz importantes apontamentos em uma coluna intitulada “*Juca Rosa, o sumo sacerdote*”. O articulista inicia dizendo que aparentemente a acusação que paira sobre o réu parece se limitar ao fato de que ele era “*sumo sacerdote*” de uma religião tolerada pela Constituição.

O que, a princípio, parecia ser um argumento em favor do acusado, revelar-se-á o oposto. Passa-se a discutir a natureza do culto de Juca Rosa, duvidando-se da sua natureza de religião, como se vê:

*“Estará bem averiguado que, com efeito, Juca Rosa presidia ao culto de uma religião ou seita conhecida no mundo? No caso afirmativo, a que povo pertence tal religião ou seita? Como se chama ela? Ou será um culto ou uma seita pura invenção de Juca Rosa, como apreço a vista da mistura de imagens pertencentes ao nosso culto e de figuras estranhas?”<sup>166</sup>*

O autor prossegue, fazendo uso de ironias, a desqualificação do culto de Juca como religioso, afirmando que a aplicação de ervas e raízes de modos empírico e as “*repugnantes práticas de Juca Rosa*” não deixariam de ser crimes somente pelo fato de serem necessários para a prática de uma “*religião tolerada*”.

Diz ainda que Juca Rosa não tinha outro ofício a não ser “*dar fortuna*”. Ora, há diversas menções no curso do processo e nas publicações nos jornais que ele já fora cocheiro, criado e alfaiate, não se sustentando a afirmação que ele nunca possuía ocupação lícita.

A desqualificação das práticas afro-brasileiras como fenômenos religiosos é um argumento que se revelará perene no decorrer dos séculos. Pede-se vênia

---

<sup>166</sup> Diário de Notícias (RJ), Edição 158, 08/02/1872

para rememorar o caso do Juiz Federal Eugênio Rosa de Araújo, da 17ª Vara do Rio de Janeiro que em 2014 em decisão afirmou que “*As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões [...]*”<sup>167</sup>, notável a semelhança e a continuidade do discurso que já era proferido no século XIX.

Retornando ao século XIX, há espaço nos periódicos para discursos extremamente contundentes, sem dizer quais seriam os crimes cometidos.

O *Diário de Notícias* prossegue com sua cruzada, rezando que os crimes cometidos por Juca poderiam ser capitulados em todos os artigos do Código penal<sup>168</sup>, sem mencionar especificamente sequer um de tais artigos.

Não será no *Diário de Notícias* que se encontrará o dispositivo jurídico pelo qual foram pronunciados Juca Rosa e Lucio Antônio da Silva.

A Edição de 1871 do *Novo e Completo Índice Cronológico da História do Brasil* informa que em Janeiro de 1871, a segunda delegacia de polícia da corte pronunciou o primeiro como incurso no artigo 264, §4º do Código Criminal de 1831<sup>169</sup> e o segundo incurso no mesmo crime, porém na forma de cúmplice (Art. 35 do citado diploma).

A partir de então, tem-se a notícia de que são os réus acusados de estelionato, não de feitiçaria, ofensa à moralidade e a religião cristã ou homicídio, entre outras acusações propagadas pelos jornais da época.

Os réus eram representados pelo advogado Jansen Junior que gozava de certo renome e prestígio. Em importante movimento da defesa, passará o *Diário de Notícias* ao longo de algumas edições a reproduzir a totalidade das Razões de Apelação da Pronúncia. Tanto o fato de serem representados por Jansen quanto o da publicação das razões são importantes indícios da existência de alguma espécie de rede de proteção a zelar pelo feiticeiro e seu auxiliar.

---

<sup>167</sup> <https://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MI201113,21048-Juiz+diz+que+culto+afrobrasileiro+nao+e+religiao> Acesso em 25/08/2019

<sup>168</sup> *Diário de Notícias* (RJ), Edição 262, 15/06/1871.

<sup>169</sup> Art. 264 Julgar-se-há crime de estelionato: [...] §4º Em geral todo, e qualquer artifício fraudulento, pelo qual se obtenha de outrem toda a sua fortuna, ou parte dela, ou quaisquer títulos. Penas – de prisão com trabalho por seis meses a seis anos e de multa de cinco a vinte por cento do valor das coisas, sobre que versar o estelionato.

## **Razões de Apelação da Sentença de pronúncia.**

Diz, em apertada síntese, a sentença de pronúncia que os atos praticados pelos réus, muitas vezes, escapariam aos limites da ação pública e da sanção penal, rezando que outros dos atos praticados (como o uso de venenos, por exemplo) seriam alvos de outros procedimentos judiciais.

Cingindo-se a controvérsia daqueles autos à prática de estelionato pelos réus, argumentando que havia prova suficiente do uso de meios fraudulentos para enganar e obter dinheiro de Maria Thereza Ferreira, Leopoldina Fernandes Cabral, Elias Carlos Machado e Emília Carolina Mascarenhas.

Jansen Junior inicia a sua argumentação nas Razões atacando a legalidade da prisão de Juca e Lucio, pois não teria a portaria de prisão mencionado qual o crime cometido por eles que justificaria o seu recolhimento e a apreensão de objetos destinados à feitiçaria que, como frisa o causídico, não era crime ou delito classificado pelo código criminal. Dizendo: “*Onde está a lei que diz que feitiçaria é crime? Onde a lei que considera criminoso o feiticeiro? [...]*”<sup>170</sup>

Preconiza que era impossível que os réus tivessem praticado reiteradamente durante anos os atos criminosos relatados, sem que a autoridade tivesse se dado conta. Tal argumento importante de Jansen coaduna coma tese da existência de forças ocultas atuando na proteção de Juca. Lê-se nas entrelinhas que se Juca realizou tais atos durante tanto tempo em área central da cidade do Rio de Janeiro, tal só se deu em razão da conivência da autoridade policial.

Novamente insiste na tese de que as acusações feitas contra os réus são demasiadamente vagas e obscuras, destacando que ao mencionar o uso de venenos, deixa o delegado de dizer onde, quando e contra quem foram utilizados.

Aduz que a prisão dos réus sem que se tivesse uma acusação formal contra eles se mostra patentemente ilegal, visto que não é lícito se prender

---

<sup>170</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, Edições 65 e 76 de 1871.



alguém para, posteriormente, se averiguar a existência de conduta criminosa apta a justificar o cárcere.

Diferentemente do discurso predominante nos jornais e na própria pronúncia, Jansen diz que as preocupações com o interesse público, com a moralidade, com a família, propriedade e honra da religião católica não podem influir no julgamento dos réus. Faz uma verdadeira defesa da laicidade do Estado em um processo que evidencia justamente o contrário, no qual não se julga alguém por estelionato, mas pela prática de condutas místicas, de caráter mágico e religioso, diversas e em confronto com a concepção católica de religião.

A defesa da liberdade de culto e crença vai se acentuando conforme os argumentos vão se verticalizando, como pode se observar no seguinte excerto:

*“Um acredita no poder daquele a quem espontaneamente procura. O outro crê com igual firmeza no culto, na seita que segue e professa. Onde está a fraude, esse dolo mau, esse dolo especial que faz o crime de estelionato?”<sup>171</sup>*

O patrono de Rosa e Lúcio prossegue e questiona a idoneidade das testemunhas. Frisando-se que as supostas vítimas não foram ouvidas no processo nesta qualidade, mas como testemunhas.

Em meio ao grande número de manifestações contrárias aos réus, surge uma publicação diversa que salta aos olhos, na edição 165 (16/06/1871) do *Diário do Rio de Janeiro*:

*“Ao público – Processo Juca Rosa – Fui acre e virulamente insultado no Diário de Notícias de hoje, em um artigo sem assinatura sob a epígrafe Colaboração. Preso, processado e pronunciado injustamente, devo considerar-me sob a proteção da lei, e assim aguardo as decisões dos tribunais de meu país, Não respeitam a minha desgraça e traiçoeiramente me ofendem. Vou chamar a responsabilidade o referido artigo em que fui atrozmente insultado. José Sebastião Rosa – 15 de Junho de 1871”.*

A publicação de uma carta do próprio Juca Rosa no Diário do Rio de Janeiro leva a importantes reflexões.

Na sociedade escravocrata do Brasil do século XIX, os índices de analfabetismo da população eram elevados, especialmente dentre a população

---

<sup>171</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, Edições 65 e 76 de 1871.

negra. Apesar de se dizer letrado e de saber assinar seu nome próprio<sup>172</sup>, pode-se, lícitamente, duvidar que possuísse o domínio da norma culta demonstrado nesse excerto. Além disso, menciona “leis” e “tribunais”, expressando conhecimento do sistema jurídico. Daí ser plausível a hipótese de que o trecho foi escrito por seu advogado. A publicação dessa nota é mais um indício de que pessoas de influência e posse se encontravam no círculo próximo de Juca Rosa.

Examinou-se na presente seção deste trabalho o cerne da discussão jurídica que era reproduzida pelos periódicos.

Sumariamente, tem-se que a acusação formal contra Juca Rosa e Lúcio Antônio era a da prática de estelionato. Eram os dois acusados de se valerem de artifícios fraudulentos para enganar, principalmente, mulheres e pessoas de baixo estamento social – entendidas como mais vulneráveis intelectualmente – com o objetivo de lhes extrair dinheiro, sendo pronunciados como incursos nas condutas descritas pelo artigo 264, §4º, do Código Criminal de 1831.

A contratação de Jansen Junior (advogado de certa notoriedade), a reprodução da totalidade das Razões de Apelação e até mesmo a publicação de uma nota assinada por Juca são fortes indícios de que a rede de proteção que envolvia o culto do feiticeiro estava se movimentando na articulação de uma estratégia defensiva.

Os argumentos de defesa podem ser sintetizados na ilegalidade da prisão e apreensão dos documentos, na falta de comprovação da prática de estelionato, na parcialidade das testemunhas e no fato de que a acusação que era realmente feita (travestida de estelionato) era a de prática da feitiçaria, o que não constituiria crime.

Esse é, de maneira resumida, o âmago da discussão jurídica do caso Juca Rosa.

Com a finalidade de melhor compreender os fenômenos sociais que levaram a prisão do feiticeiro, analisar-se-á agora o chamado “*Tribunal do Juri*”

---

<sup>172</sup> A assinatura de Juca Rosa pode ser encontrada tanto no inquérito policial como em seu processo.

*Feminino*” que foi publicado na publicação jocosa “Periódico dos Pobres” nas edições de 6 a 11 de 1871.

### **Tribunal do Júri Feminino.**

A narrativa fantasiosa de um julgamento de Juca por um Tribunal do Júri composto somente por mulheres, isto é, juradas, advogada, promotora e juíza, por “crimes” que além daqueles previstos pelas leis dos homens, foi uma invenção do periódico satírico e jocoso “*Periódico dos Pobres*”.

A sua publicação objetivou, evidentemente, valer-se da notoriedade do caso de Juca Rosa para aumentar a tiragem e o lucro do Jornal. No entanto, as suas páginas revelam pormenores do pensamento popular.

O relato do julgamento pelo “Júri feminino” é publicado na edição de 08/01/1871, relatando a primeira sessão do Júri.

O réu José Sebastião da Rosa é descrito como bem vestido, trajando “*calça preta de casimira, colete de cetim preto e paletó preto*”. Em outro momento, veste calça branca, paletó de casimira, colete e gravata de cetim. Também, paletó de merino preto, colete branco e gravata de cetim preto.

Inicia o interrogatório do réu a senhora presidente do Júri (D. Constança) e as suas respostas são sempre audaciosas, quase despudoradas. Ao ser indagado se sabia o motivo de sua prisão, a resposta é muito reveladora:

*“O motivo já é sabido, é porque fui abandonado de muitos figurões e figuronas que vinham à minha casa para me consultar, sem eu os chamar, enquanto precisaram de mim, eu era um bom cidadão e as minhas consultas eram por eles pagas, mas depois por uma denúncia, fiquei eu sendo um feiticeiro, um mal homem, e todo quando querem dizer de mim”*

Prossegue afirmando que há muitos outros no Rio de Janeiro que atuam da mesma forma que ele e que nem tudo que se publica nos jornais a seu respeito é verdadeiro.

Noutro momento, o personagem Juca Rosa reputa que a sua prisão se deu pelo fato de que uma senhora que foi lhe consultar não quis se esconder e foi

vista por um senhor que também havia ido lhe consultar. Ao notar a presença da mulher, o homem teria saído ameaçando Rosa, que horas depois tinha a casa cercada e era preso.

Os trechos transcritos evidenciam o fato de que se cria no envolvimento de pessoas de influência (“*figurões e figuronas*”) na seita de Juca Rosa. Ora, se Juca conseguiu dar continuidade a seu culto durante tantos anos, tal se deu com o auxílio de redes de proteção protagonizadas por figuras de relevo. Queixando-se de seu abandono que culminou com a destruição de sua reputação, de sacerdote, de Pai Vencedor e Pai Quibombo, passou a ser um “*feiticeiro, um mal homem*”.

Mais revelador ainda é o fato de que a derrocada de Juca teria se dado em razão de um homem ter visto certa mulher se consultando com ele. Embora ficcional, tal trecho reforça a suspeita de que o que motivou a denúncia anônima que culminou com a prisão de Juca foi a descoberta de seu envolvimento com determinada mulher. Em outras palavras: havia a suspeita de que o denunciante anônimo fosse algum marido ou amante que se descobriu traído ou suspeitou do envolvimento de seu par com Juca.

O interrogatório imaginário avança com o réu afirmando que somente pessoas com poderio financeiro eram admitidas em seu culto, que seria uma imitação do culto católico, “*aplicando um bocado de latim, que para os ouvintes, era mesmo latim, porque nada entendiam do que eu dizia*”, trajando capa e mitra.

Não satisfeita com a caracterização do templo e culto do réu, passa D. Constança a realizar uma leitura de explicações que foram enviadas ao tribunal.

O local do culto é descrito como um templo todo forrado de preto, no qual há velas acesas em um altar, um bode com um só chifre, gatos pretos, galinhas brancas, instrumentos indígenas, uma mitra e capa, pombos, quartinhas e o manipanso.

Interessante descrição que revela a confluência de elementos indígenas, católicos e aqueles que eram atribuídos as religiosidades afro-brasileiras, sendo uma cena repleta de significados ocultos e sincretismos. A presença do bode, animal tradicionalmente associado à cultos demoníacos, dos gatos pretos e dos

bodes, confere certo ar tenebroso à cena. A mitra e a capa são elementos inseridos para evocar o sacrilégio e a heresia do culto, visto que eram utilizadas por Rosa para demonstrar a sua posição de sacerdote. A presença de tantos animais juntamente com as quartinhas (usadas para escorrer o sangue e armazenar partes de animais) denotam o sacrifício dos primeiros que ocorre no culto. Por fim, o Manipanso<sup>173</sup> não poderia se ausentar, uma vez que é sempre descrito como sendo o objeto das devoções dos cultos afro-brasileiros.

Dona Firmeza, nome auspicioso dado à ficcional promotora de justiça inicia a acusação de modo extremamente similar ao que consta da edição 96 de 23/11/1870 do *Diário de Notícias*, espécie de peça inaugural da acusação pública de Juca. Dizendo que ele herdou as habilidades de dar fortuna de sua mãe e que criou um séquito de mulheres que eram por ele ludibriadas a partilhar alternativamente seu leito, conduzindo para ali suas próprias filhas virgens e contribuindo financeiramente para a “*manutenção do sultão e de suas sessões lúgubres e sinistras*”<sup>174</sup>.

A fala da personagem da promotora é marcada por diversos discursos que questionam o fato da subsistência de tais práticas em uma sociedade civilizada. Atribuindo a sua permanência à credulidade popular, que insiste em dar crédito à bruxarias e feitiços, sucumbindo à fanatismos supersticiosos.

Introduz a informação repetida por outros periódicos da época de que Juca foi praça do exército, o que nos dá indícios para supor que talvez tenha obtido sua liberdade – não há maiores informações nas fontes, inexistem informações que atestem que nasceu livre, que foi escravizado ou de como obteve a sua liberdade. Todavia, indaga se teria pedido baixa do exército ou se seria um desertor, com o objetivo de desacreditar e deslegitimar o réu, imputando a ele mais uma conduta criminosa.

Quanto aos crimes que passa a imputar o réu, tem-se, entre outros, a sedução de uma jovem esposa que insatisfeita com o seu marido, procura o réu

---

<sup>173</sup> Segundo o dicionário Aurélio, Manipanso é um ídolo africano, feitiço; qualquer coisa ou objeto, tanto real quanto abstrato, que possa ser utilizado para realização de um culto, cuja essência pode ser sobrenatural.

<sup>174</sup> *Periódico dos Pobres* (RJ), edição 9, 28/01/1871.

com o intuito de melhorar a sua vida conjugal. Juca teria lhe exigido “o *sacrifício de sua honra*” e lhe entregado pós para que colocasse nas roupas e travesseiro do marido. Tais pós teriam a função de aproximar os esposos, contudo eram, na verdade, veneno.

Há aqui uma síntese das acusações feitas no processo e nos periódicos ao Pai Quibombo, sumarizadas em: valer-se de seus supostos poderes sobrenaturais para enganar terceiros buscando lhes extrair dinheiro e vantagens; Usar dos mesmos artifícios para seduzir mulheres (muitas delas casadas, algumas brancas) e a utilização de pós e ervas venenosas.

Uma vez mais, a hipótese de que o denunciante anônimo era um homem que também se relacionava com uma das muitas amantes de Rosa, se mostra plenamente possível.

Acusam-no, também, de ter levado sua própria filha de 17 anos ao prostíbulo, mencionando que tanto ela quanto a sua mãe eram brancas. Relata, D. Firmeza, que Juca se relacionou com tal mulher branca, residente à Rua do Senado, tendo com ela uma criança, e que conforme os anos iam passando, o feiticeiro ia nutrindo desejos carnis por sua filha. Para conseguir dar vazão a seus impulsos, envenenou a mãe de sua filha, e a levou para sua residência da Rua do Núncio, com o fim de satisfazer os seus desejos. Revelando ser a filha de Juca, Francisca Feliciano de Souza.

No imaginário Tribunal do Júri aparecem como mulheres capturadas por ocasião da prisão do réu as seguintes mulheres: Belmira, Marcolina, Henriqueta, Generosa, Leocádia, Simphronia e Maria. Chama-se a atenção para o fato de que Leocádia, Generosa, Maria (mais conhecida como Mariquinhas da Europa) e Henriqueta são nomes de mulheres mencionados diversas vezes como filiadas ao culto de Juca, tanto nos periódicos, como em seu processo, tendo inclusive deposto à polícia.

Não se sabe se Belmira, Marcolina e Simphronia são nomes de mulheres reais – que por algum motivo não aparecem nos jornais ou no processo - , nomes fictícios representando mulheres de carne e osso, ou fruto da imaginação do autor.

Outra acusação que a promotora imaginária faz à Juca, revela-se próxima daquelas feitas nos periódicos ditos noticiosos, a de ter envenenado um negociante que teria se relacionado com uma das “filhas” de Juca.

Narra o caso no qual uma “*parda, moça elegante*” procura o feiticeiro com vistas a “*prender uma pessoa a quem se afeiçoara*” e em razão da grande soma por ele cobrada, vê-se obrigada a vender sua rica mobília, ficando reduzida a miséria.

Sintetizando, o fictício Júri Feminino estava incumbido de julgar José Sebastião Rosa pelos “crimes” de roubo, estelionato, envenenamento, defloramento e sacrilégio. Como se vê um rol muito mais amplo do que o elencado na acusação verdadeira que pairava sob o Pai Vencedor, a de estelionato.

Após a conclusão da acusação, a palavra é passada para a senhora Dona Júlia, defensora do réu.

Estrutura-se a defesa fictícia em torno de nulidades nos depoimentos das testemunhas, alegando a defensora que seria fácil suborná-las e na ausência de material probatório. Repisa um argumento real, feito por Jansen Junior, de que se tudo o quanto é imputado ao réu fosse verdade, “*muita cegueira havia da parte das autoridades, que deixavam por tanto tempo, exercer o lugar de feiticeiro*”.

Pouco adiantou a sucinta argumentação defensiva. No imaginário popular demonstrado por esse texto publicado em cinco edições do *Periódico dos Pobres*, o veredicto proferido foi o seguinte: “*À vista da decisão do Júri a Sra. Presidente Condena o réu José Sebastião Rosa a vinte anos de galés, sendo obrigado a dotar todas as moças pobres que ofendeu em dez contos de réis cada uma*<sup>175</sup>”.

Desconsiderando-se as fantasias e exageros nele constantes pode, o julgamento do Juca Rosa pelo Tribunal do Júri Feminino levar a algumas importantes conclusões.

Em todas as ocasiões, Juca é descrito como vestindo trajes caros e se portando de maneira cínica e petulante. Denotando a visão que os periódicos

---

<sup>175</sup> *Periódico dos Pobres*, edição 11, 11/02/1871.

intentavam transmitir como sendo de uma pessoa que se valia da credulidade alheia para enriquecer, vestindo-se de maneira a se diferenciar de outros negros, como um marcador social de sua condição de livre, dotado de certas posses e prestígio social. Lendo-se, desse modo, as falas da promotora, da juíza e das falas da galeria com o intuito de devolver Juca ao lugar que entendem que deve ocupar, longe dos estamentos sociais elevados, desprovido de dinheiro e poder.

Faz-se sempre presente, também, a acusação de se envolver com mulheres brancas e de outras classes sociais. Sem que, jamais, tais relações fossem retratadas como livres e consensuais, aparentam sempre ser fruto de enganação e chantagem.

Indubitavelmente Juca Rosa conquistou prestígio e reconhecimento por meio de sua atuação como sacerdote de um culto afro-brasileiro. Todavia aquilo que foi durante alguns anos tolerados pelas classes dominantes, o deixou de ser em virtude dos questionamentos que eram feitos ao próprio regime escravista nas últimas décadas do século XIX, notadamente a partir do processo que culminou com a Lei do Ventre Livre.

Questionando-se o regime da escravidão, colocava-se em dúvida, também, a superioridade e o domínio das elites brancas. De modo que a repressão às manifestações culturais negras deixam de ser toleradas e passam a ser veementemente reprimidas.

Dessa forma que José Sebastião Rosa se transforma de uma pessoa dotada de prestígio e influência em um criminoso ameaçador, síntese do que deveria ser combatido e extirpado da sociedade.

Após a sua condenação pelo Júri Feminino, passa-se analisar o desfecho de seu processo judicial.

## **O desfecho do Processo de Juca Rosa.**

O escopo principal deste trabalho é analisar as políticas de negociação, permissão e perseguição aos cultos religiosos afro-brasileiros no século XIX e



como tais casos eram retratados nos periódicos, valendo-se destes como fonte principal.

Entretanto, não há nos periódicos analisados, por motivos óbvios, a transcrição integral do processo criminal em que figurou como réu José Sebastião Rosa, o célebre Juca Rosa.

Não se encontrou, também, narrativas detalhadas do desfecho do processo, uma vez que as partes mais interessantes à opinião pública se encontravam na instrução, como depoimentos das testemunhas, que iam revelando pouco a pouco como eram os cultos praticados por Juca e seus adeptos e quem os frequentava. Todavia, foram encontradas notícias sobre a sua condenação nos seguintes jornais: *O Estandarte: Jornal Político, Literário e Noticioso* (ES)<sup>176</sup>, *O Espírito Santanense* (ES)<sup>177</sup>.

Em julho de 1871, o Juiz João Alfredo Correia de Oliveira proferiu a sentença do processo de Juca, condenando-o a seis anos de cárcere. Não era o fim da disputa jurídica do caso, o advogado da defesa, Jansen Júnior, apelou a todas as instâncias possíveis, fazendo com que o caso chegasse ao Tribunal da Relação e, até mesmo, ao Imperador. Sem sucesso.

Encerrado em sua cela, José Sebastião Rosa é esquecido pelos jornais, mas não o é, Juca Rosa. Inúmeras menções a “Juca Rosa” são feitas nos anos seguintes, fazendo menção à descoberta de “novos Jucas rosas”. Juca Rosa vira sinônimo de feiticeiro negro, de sacerdote, de casa de dar fortuna, entre outras palavras utilizadas para se referir aos cultos afro-brasileiros.

As figuras dos “novos Jucas rosas” serão exploradas no capítulo seguinte desta dissertação. Volta-se a atenção ao Juca Rosa original, José Sebastião Rosa.

No dia 26 de julho de 1877 é destaque nos três principais periódicos da Corte a libertação de Juca Rosa.

---

<sup>176</sup> *O Estandarte: Jornal Político, Literário e Noticioso* (ES), Edição 32 de 1871.

<sup>177</sup> *O Espírito Santanense* (ES), Edição 62 de 02/08/1871.

O *Diário do Rio de Janeiro* repercute o fato em uma nota minúscula e de pouco destaque, comparando-se com as notícias de sua prisão e processo, reproduzida aqui inteiramente:

*“JUCA ROSA – Foi posto ontem em liberdade, por ter cumprido a pena de seis anos de prisão, a que foi condenado, José Sebastião da Rosa, conhecido pelo Juca Rosa, que teve sua época nesta cidade. Entrarão em cena outra vez os manipansos? O diretor da casa mandou apresenta-lo ao Sr. Dr. Chefe de Polícia.”<sup>178</sup>*

Também, a *Gazeta de Notícias* (RJ) dá pouca atenção ao acontecimento:

*“O CÉLEBRE JUCA ROSA – Abriram-se ontem as portas da correção a José Sebastião da Rosa, conhecido por Juca Rosa que ali gora encerrado para cumprir pena de 6 anos de prisão a que foi condenado”<sup>179</sup>*. Não exibe conduta distinta o sisudo *Jornal do Comércio*: *“Juca Rosa- Acabou de cumprir a pena de 6 anos e 8 meses e 7 dias a que foi condenado pelo júri desta corte, o preto José Sebastião, conhecido por Juca Rosa, o qual foi ontem posto em liberdade”<sup>180</sup>*.

Como se vê, os periódicos que muito lucraram com a exposição sensacionalista - praticamente folhetinesca -, da prisão, do processo e do julgamento de Juca, pouco tem a dizer sobre a sua soltura. Limitam-se a reprodução dos fatos.

Interessante notar que o *Diário do Comércio* ao questionar a possível volta de Juca Rosa à ativa utiliza como símbolo disso o manipanso, longe de ter sido o alvo principal de suas publicações no começo da década. Poderia o periódico, ter feito alguma espécie de aviso às mulheres para que tomassem cuidado (uma vez que a imagem por ele propagada de Juca era a de “deflorador), mas não o fez. Algumas hipóteses podem ser formuladas a partir disso: talvez já não existissem as pressões de pessoas influentes para o constante linchamento público do feiticeiro ou a audiência e a venda de exemplares já estivesse garantida por outro episódio ou por um “novo Juca rosa”, entre outras.

Não se pode optar por nenhuma delas, tampouco se atingir uma conclusão. Não se sabe, ainda, se após ter recuperado sua liberdade, Juca Rosa voltou a chefiar os seus rituais, a “dar fortuna” e “cultuar o deus manipanso”.

---

<sup>178</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, edição 206, 26/07/1877.

<sup>179</sup> *Gazeta de Notícias* (RJ), Edição 205, 26/07/1877.

<sup>180</sup> *Jornal do Commercio*, Edição 206. 26/07/1877.

Juca Rosa, ele mesmo, irá desaparecer por completo das páginas dos noticiários. Inexistem informações acerca de seu paradeiro. Lícito é se indagar se não teria ele se mudado para a Bahia, local ao qual frequentemente viajava para “viagens de limpeza” e aprimorar os seus conhecimentos religiosos.

Fato é que a sua sombra venceu os limites cronológicos. Vinte um anos após a sua soltura, isto é, quase trinta anos após a sua prisão e a divulgação de seu processo nos periódicos, o seguinte anúncio seria repetido insistentemente pelos jornais:

*“Quaresma &C., livreiros- editores. Por estes dias será posto a venda o LIVRO DO FEITICEIRO ou a CIÊNCIA DO JUCA ROSA REVELADA. Tratado prático e completo de todas as feitiçarias conhecidas e desconhecidas, meios de emprega-las e proveitos que dela se podem tirar, terminando com uma coleção completa de receitas secretas e eficazes para curar toda a casta de moléstias, segundo as fórmulas dos curandeiros-feiticeiros mais afamados”<sup>181</sup>.*

Salta aos olhos o tom jocoso, quase amigável, que o anúncio da as práticas de feitiçaria praticadas por Juca Rosa. O que outrora era retratado como “terríveis práticas” agora é anunciado como algo de que se possa tirar proveito e curar moléstias.

## **Considerações.**

Após este capítulo em que se propôs realizar uma breve síntese do “caso Juca Rosa”, algumas considerações podem ser feitas.

Desde a sua primeira aparição midiática no jornal “*O Portuguez*” em 1865 até a notícia de sua soltura, veiculada por diversos jornais em 26 de julho de 1877, muito se disse sobre o feiticeiro negro, possibilitando a confecção de um esboço do culto por ele chefiado e que se saiba um pouco do que aconteceu nesses doze anos.

---

<sup>181</sup> Optou-se por manter a caixa alta constante do original, com o fito de se preservar o destaque dado as palavras. Tal anúncio foi encontrado pela primeira vez no periódico *O Paiz* (RJ) na edição 4963 (07/05/1898) sendo publicado seguidamente até a edição 5027. Tal publicação foi feita, também, na *Gazeta de Notícias* (RJ) e no periódico “*A Notícia* (RJ). Infelizmente, não foi possível a obtenção de um exemplar para sua análise neste trabalho.

É inegável que José Sebastião da Rosa desempenhava um papel maior do que um simples feiticeiro. Era sacerdote de um culto de matriz africana no Rio de Janeiro do final do século XIX.

Diante do exposto, tem-se que durante certo período de tempo, Juca Rosa exerceu suas atividades sem ser constantemente assediado pelas forças policiais. Pode-se apontar duas razões principais que ocasionaram esta situação.

A primeira, mais específica, é a presença de figuras de influência e poder em seus cultos. Ainda que não se possa afirmar peremptoriamente quem seriam, Gabriela dos Reis Sampaio, fornece a possibilidade de que uma dessas pessoas seria o Deputado Duque Estrada Teixeira<sup>182</sup>, suspeitando, ainda, que este seria o autor da denúncia anônima que desencadeou a prisão e o processo subsequente.

Sampaio, ao discorrer sobre o possível envolvimento do Deputado saquarema, afirma que este tinha relações com capoeiras da malta “Flor da Gente”. Prosseguindo, reza que Juca era próximo da malta capoeirista rival, os Guaiamuns, e levanta a possibilidade de ter sido esse envolvimento com capoeiras rivais que teria levado Duque Estrada Teixeira a realizar a denúncia.

Outra teoria, esta aventada pelos periódicos da época, dão conta de que a denúncia teria sido motivada por um adultério. Duque Estrada teria descoberto que sua esposa ou amante frequentava o culto de Juca e teria passado a se envolver sexualmente com ele, cedendo a todas “exigências” do Pai Quibombo.

Outra razão, de ordem mais geral, seria o contexto de aprovação da Lei do Ventre Livre.

Com a promulgação da Lei do Ventre livre, vislumbra-se o fim do regime escravocrata que, a despeito da proibição do tráfico trazida pela Lei Eusébio de Queiros, era renovado constantemente pelo nascimento de seres humanos, cativos desde o berço.

No contexto das discussões que levaram a promulgação da mencionada lei, quando se debatia o dito “elemento servil”, discutia-se a própria escravidão. A

---

<sup>182</sup> Como muitos dos políticos à época (e atualmente), Luiz Joaquim Duque Estrada Teixeira era bacharel em direito, formado pela Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, turma 27, tendo colado grau em 1858.

parte da classe senhorial era contrária à aprovação, rezava que não era cabível tamanha interferência do Poder Público em relações que, para eles, eram eminentemente de natureza privada. Pregavam o respeito e a permanência do paternalismo característico das relações de dependência que defendiam.

A abolição da escravidão deveria acontecer de modo lento e gradual, com a conscientização das elites senhoriais acerca da perversão moral trazida pela escravidão e que este regime obstaculizaria o progresso civilizatório. Por fim, preconizavam que o encerramento abrupto da escravidão devastaria a economia brasileira e impediria a produção de riquezas.

Em meio às discussões do “elemento servil”, o Juiz Alfredo Correia de Oliveira, membro do Partido Conservador e amigo de Duque Estrada Teixeira<sup>183</sup>, proferiu a sentença de condenação de Juca Rosa.

Jansen Junior, não poupou esforços na tentativa de reverter o julgamento, apelando a todas instâncias possíveis, levando o caso de Juca ao Tribunal da Relação e, posteriormente, ao Imperador. Sem sucesso.

O caso de Juca era, por demais, emblemático e devia ser punido de forma exemplar. Tratava-se de um feiticeiro negro que, por meio de elementos mágicos ligados ao seu culto, desafiava o controle exercido pelas classes senhoriais. O medo dos pós secretos, das superstições africanas e da língua desconhecida são elementos que passam a ser visto nas derradeiras décadas do século XIX como desafiadores demais, inaceitáveis.

Já não havia grande espaço para negociações. Outrossim, Juca questionava a própria moralidade cristã da classe dominante, pois se relacionava com diversas mulheres, negras, brancas, casadas, solteiras e, possivelmente. Ainda, o seu possível envolvimento com atividades de prostituição é uma constante nos jornais, estava sempre presente nas notícias dos periódicos e nos depoimentos no processo judicial.

---

<sup>183</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, 2000. Tese (Doutorado em História) - Departamento de História da Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, 2000. pp. 177-178.

Em suma, Juca Rosa reunia em sua figura grande parte dos estereótipos que a classe dominante tinha dos negros escravizados.

Rosa exercia suas atividades religiosas há tempos, no coração da Corte, sem manter segredo sobre isso e sobre suas relações com diversas mulheres, de classes e cores distintas, bem como de seu envolvimento com poderosos. Acreditava que a sua rede de proteção composta de “padrinhos” influentes o protegeria.

No contexto já mencionado, a sua condenação pode ser entendida como interferência do poder público em relações que, até então eram encaradas como de ordem exclusivamente privada. Trata-se das relações de dependência entre pretos – escravos, forros, livres e africanos livres, entre outras categorias – e brancos, isto é, a classe senhorial.

Juca Rosa, em meio ao complicado equilíbrio das relações de negociação para a prática de seus cultos, foi preso e condenado por não ter guardado o lugar que lhe era imposto nas relações de poder e dependência entre negros e brancos no final do século XIX. Ao ser preso, Rosa já estava condenado, a saída jurídica encontrada para a subsunção de suas condutas ao código penal foi o crime de estelionato.

## CAPÍTULO 6: OS “NOVOS JUCAS ROSAS”.

“O famigerado e nunca esquecido Juca Rosa”<sup>184</sup> não desaparece dos periódicos após a sua prisão em 1871, continua a figurar em diversas reportagens, colunas e notas. Todavia, de um modo diferente, não mais se refere somente a José Sebastião da Rosa, mas a uma série de outros feiticeiros ou curandeiros. O epíteto Juca Rosa é alçado à condição de sinônimo de feiticeiro negro, de sacerdote de cultos afro-brasileiros.

Para a redação do presente capítulo foram analisadas 50 edições de jornais, encontradas pelo já conhecido sistema de buscas da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Como mostra da relevância e extensão do fenômeno dos “novos Jucas Rosas”, cita-se que foram examinados periódicos das mais distintas localidades, do Pará à São Paulo, passando por Pernambuco e Santa Catarina, além de, obviamente, Rio de Janeiro.

O periódico jocoso “*A vida Fluminense*” (Edição 257, 1872) satiriza a cobertura do processo de José Sebastião da Rosa (doravante, Juca Rosa original), relatando a suposta prisão de um novo Juca Rosa que idolatrava um manipanso ainda com fragmentos de carnes nos ossos, por levar uma virgem ao prostíbulo e pelo caso de uma “*negra velha morta... de amores pelo caixeirinho da venda*”, além de ministrar grande quantidade de venenos e pós. Como se vê, uma descrição de fatos muito similar aos veiculados pelo *Diário de Notícias* no ano anterior. Todavia, não diz mais nada “*A vida Fluminense*”, proclamando que essa e outras novidades estão disponíveis pela quantia de quarenta réis, indicando, uma vez mais, o grande interesse popular em tudo relacionado ao universo mágico dos feiticeiros negros.

### “Novos Jucas Rosas” na Província de São Paulo.

---

<sup>184</sup> *Gazeta de Notícias* (RJ), Edição 69, 09/10/1875.

No ano de 1873, o jornal “O Correio Paulistano” traz à luz alguns episódios protagonizados por negros que queriam “reproduzir o Juca Rosa”. Relato interessantíssimo consta da edição 5189. Lá se diz que escravos que pertenciam à agricultores de Ribeirão das Almas, reuniam-se, em uma espécie de sociedade secreta, para a prática de atos vistos como feitiçaria. Fazendo a ressalva de que a polícia não logrou êxito em extrair mais informações dos interrogatórios.

Ao seu turno, a edição 5208 dá conta de um escravizado chamado Luiz Pinto, residente em Capela Velha, que dizia curar todas as moléstias, utilizando-se do feitiço e do encanto. Reza o periódico que a atuação de Luiz desonrou diversas famílias e, quando uma equipe policial intentou prendê-lo, resistiu e feriu alguns policiais.

Em 1876, o já mencionado periódico<sup>185</sup>, narra o episódio da prisão de Felisberto Cabinda pelo Delegado de Polícia Joaquim Marcondes da Silva, na cidade de Sorocaba. Apesar de ser apresentado pelo periódico como sendo um discípulo de Juca Rosa, muito provavelmente a expressão foi utilizada com o intuito de se afirmar que os ritos praticados por Felisberto se assemelhavam – na visão dos jornalistas – aos do Pai Quibombo, uma vez que não há menção, tanto nos relatos noticiosos quanto nos excertos de seu processo aqui analisados – a qualquer Felisberto.

Felisberto era recém-chegado à Sorocaba e sua aparição levantou suspeitas, passando a ser observado pelo delegado de polícia. Após alguns dias, o corpo policial se dirigiu a uma casa, na qual supostamente conduziria rituais de feitiçaria. Encontrando lá alguns escravos, prendendo-os.

Foram apreendidos os seguintes objetos: “*raízes, imagens, patuás, facas, garrafas com líquidos diversos, folhas já secas e muitas outras pequeninas coisas...*”<sup>186</sup>.

De fato, os objetos apreendidos parecem confirmar a suspeita levantada de que Felisberto era um feiticeiro ou curandeiro, visto que as raízes, os líquidos e as

---

<sup>185</sup> Correio Paulistano, Ed. 6007, 1876.

<sup>186</sup> Idem.



folhas eram utilizados em diversos rituais, possuindo papel de relevância nos cultos afro-brasileiros como elementos de purificação espiritual e cura.

Além disso, os patuás funcionam como uma espécie de amuleto, muito utilizada pelos fiéis de cultos de matriz africana. Pode-se supor também que a faca possuísse a função ritual de realizar sacrifícios animais, como não há maiores evidências, fica-se no campo hipotético.

Em seu depoimento, Felisberto confirma a hipótese da polícia, admitindo ser feiticeiro, confessando, também, já ter cumprido pena de 14 anos de prisão por “*ser considerado autor de um assassinato ali perpetrado*”. Interessante escolha de palavras faz o *Correio*, não afirma que Felisberto foi o autor de um homicídio, mas diz que a justiça o considerou como tal.

Portanto, vê-se que a existência de feiticeiros e curandeiros negros não se limitava à Corte e a Bahia, existiam e atuavam em outras cidades da Província de São Paulo.

Pode-se afirmar, também, que sua atuação não se limitava às cidades, daí a importância dos relatos de Sorocaba e de Ribeirão das Almas. O excerto da primeira cidade revela que a polícia já suspeitava de Felisberto quando chegou à cidade, talvez a sua fama fosse grande ou houvesse algum elemento que possibilitasse a suposição de seu envolvimento com a feitiçaria, pode, ainda, ter sido delatado por alguém. Não se sabe o que levou a polícia a suspeitar, fato é que a suspeita se provou verdadeira.

Chama-se atenção para o relato de Ribeirão das Almas, mais precisamente, ao fato de que a polícia, aparentemente, não obteve sucesso em extrair mais informações dos interrogados, denotando a grande coesão entre os partícipes da dita sociedade.

O excerto que narra brevemente o episódio de Luiz Pinto reveste-se de relevância, na medida em que dá conta da presença dos feiticeiros em ambientes urbanos daquela província, porém, mais do que isso, narra a história de um feiticeiro que ao ser confrontado pelas forças policiais, resistiu, ferindo-os.

Tem-se, por conseguinte, que São Paulo não era território estranho ao fenômeno Juca Rosa – isto é a uma das facetas da religiosidade afro-brasileira no Brasil do século XIX -, uma vez que esta terminologia é usada para se referir à manifestações desta religiosidade na década em que se desenrolou o processo e o cárcere de José Sebastião da Rosa.

### **João da Barra.**

Os fazendeiros de Itapemirim temiam a eclosão de uma revolta escrava naquela localidade, temor este ocasionado pelas frequentes reuniões de escravos e pessoas livres que ocorriam em ditas sociedades secretas.

Em verdade, não se vislumbra que fossem sociedades secretas que se reunissem com a finalidade precípua de incitar a revolta da população negra contra os ricos fazendeiros, brancos e proprietários de escravizados, daquela paragem.

Narra “*O Espírito Santanense*” que eram sociedades secretas com o fim de realizar exercícios de adivinhação e cura de diversas moléstias. Levanta a suspeita, acerca do envolvimento de pessoas ditas sérias com a associação, que tinha por finalidade - além das já mencionadas -, a: “*dança licenciosa, o jogo, a prostituição, a mágica e a aplicação de medicamentos nocivos à vida*”<sup>187</sup>.

Notável a semelhança com o caso do Juca Rosa original, mormente quanto a suspeita do envolvimento de pessoas de influência e de atividades de prostituição.

Tratava-se, portanto, de uma reunião de negros escravizados e livres com o fito de realizar atividades de cunho mágico-religioso, na qual os chefes do culto eram responsáveis pela adivinhação e cura, cobrando dos consulentes certa quantia.

A mando dos fazendeiros, para Itapemirim dirigiu-se o Chefe de Polícia. Deu cerco a algumas casas, dentre as quais a do suposto chefe da sociedade

---

<sup>187</sup> *O Espírito Santanense (ES)*, Edição 413, 1874.

secreta, João José da Silva, mais conhecido como João da Barra. A força policial não o encontrou, mas realizou a prisão de seis indivíduos que, posteriormente foram interrogados, fornecendo uma interessante visão do que se passava nas reuniões.

Dentre os indivíduos presos estavam: João Amaro de Carvalho, Antônio da Silva Brino e João Vitório de Carvalho que, foram julgados aptos ao exército.

Diferentemente do caso de Juca Rosa, os envolvidos com a seita de João da Barra não foram considerados estelionatários, mas inclusos no artigo 282 do Código Penal, que rezava:

*“Art. 282. “A reunião de mais de dez pessoas em uma casa em certos, e determinados dias, somente se julgará criminosa, quando for para fim, de que se exija segredo dos associados, e quando neste último caso não se comunicar em forma legal ao Juiz de Paz do Distrito em que se fizer a reunião”<sup>188</sup>*

A acusação de reunião secreta reforça ainda mais o temor que a associação de negros escravizados com pessoas livres provocava na sociedade oitocentista, temia-se que dessa associação pudessem se originar revoltas contra a população branca que terminaram com o extermínio desta última, revelando uma faceta do chamado temor haitiano. Como se evidencia do seguinte excerto: *“Encontrei os habitantes da Vila do Itapemirim atemorizados, principalmente os fazendeiros, pois receavam que fosse assaltada a dita vila, como era voz geral que tinha que ser”<sup>189</sup>.*

Prossegue o relato do chefe de polícia, publicado no referido jornal, a narrar que durante o ritual de cura se dispunham em uma mesa imagens de Jesus Cristo e de Nossa Senhora do Divino Espírito Santo, acompanhadas de velas e com a recitação de uma prece *“denominada mental”*. Nota-se a presença de elementos católicos, sinal do sincretismo, característico tanto do catolicismo popular, quanto das religiões afro-brasileiras.

---

<sup>188</sup> 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)., acesso em 03/08/2019.

<sup>189</sup> *Espírito Santanense (ES)*, Edição 420, 1874.

Em tais reuniões, as mulheres dançavam vestindo saiotos e com “capacetes na cabeça” e para que pudessem entrar na sociedade, os fiéis deveriam ser batizados.

As reuniões presididas por João da Barra possuíam intuito de dar fortuna e curar moléstia, ainda afirmava João Vitório ser capaz de, à meia noite, se comunicar com Deus. Proferiam-se palavras em língua desconhecida, dançava-se, curavam-se moléstias com auxílio da oração recitada ante as imagens católicas e velas. Não se vislumbra qualquer elemento que possa indicar que o culto de João da Barra, ou melhor, que sua sociedade secreta possuísse o intuito de organizar uma revolta, associando escravos e livres para este fim.

Parece concordar com isso o sr. Dr. Chefe de polícia, pois afirma

*“Não tem por fim, ainda, a insurreição e não obtive nenhum indício de que tencionavam atacar a vila do Itapemirim, é receio dos fazendeiros, e o receio de todo aquele que tem escravos e principalmente nesta província, onde os escravos fazem o que querem com toda a liberdade. Os próprios fazendeiros são os culpados e eles eram os únicos competentes para acabar com essas reuniões...”<sup>190</sup>*

Revela o excerto supratranscrito que o medo dos fazendeiros de que alguma revolta escrava pudesse se originar naquela sociedade secreta não tinha qualquer substrato. Diz muito sobre os temores que perpassavam as camadas senhoriais em uma sociedade na qual a razão entre negros (escravizados e livres) e brancos era muito superior para os primeiros. Temia-se que a qualquer momento eclodisse uma revolta escrava, ainda mais no século XIX, tão marcado por conflitos.

A despeito disso, aqueles que foram presos naquela ocasião, assim como o suposto chefe da sociedade secreta, João da Barra, foram processados com base no artigo 282 do Código Penal de 1830.

O caso da sociedade secreta de Itapemirim se mostra muito significativo por elucidar o temor causado pela associação entre livres e escravizados, que pode, em parte, ter motivado a repressão aos cultos da religiosidade afro-brasileira. Em determinado momento de seu relato, o Chefe de Polícia afirma que

---

<sup>190</sup>Idem.

tais reuniões se davam há muitos anos e com o conhecimento de todos, inclusive dos fazendeiros.

Uma vez mais, a hipótese de que havia alguma espécie de negociação para que - inseridos nas relações de dependência paternalista que as elites dominantes objetivavam ter com escravizados e libertos - os fenômenos religiosos e culturais afro-brasileiros pudessem se realizar.

Todavia, no decorrer da década de 1870, a negociação torna-se, paulatinamente, mais difícil, no contexto de saída das relações senhores/escravizados do âmbito privado para o público. O controle social deixa de ser incumbência somente dos senhores de escravos, tornando-se uma prerrogativa estatal.

Deixa-se de ser uma questão da ordem privada e passa a ser uma questão jurídica, criminal. Constata-se, no caso concreto, que as reuniões não tinham fim de provocar a revolta, entretanto eram realizadas sem autorização (não dos fazendeiros, mas do Juiz de Paz) e, por isto, foram consideradas ilegais.

## **O Trem.**

Antônio Damásio Camilo, conhecido por todos como *Trem* foi preso pelo Sr. Capitão Joaquim Lírio, Delegado de polícia, em razão de uma denúncia de que havia na cidade um feiticeiro ou curandeiro que dava sessões.

*Trem* era natural de Valença, província do Rio de Janeiro, era solteiro e afirmava exercer o ofício de cozinheiro. Nota-se aqui, uma vez mais, que os acusados de feitiçaria ou curandeirismo, diziam às autoridades que exerciam outras profissões, o que pode ser entendido como estratégia de defesa. Visto que possuir uma profissão "lícita" poderia justificar eventuais posses que tivessem, além de lhes conferir maior credibilidade.

A *Gazeta da Noite* (RJ) descreve *Trem* como sendo: "*de cor preta, pouca barba, lábios grossos, nariz adunco e achatado na frente, narinas afastadas,*

*olhos pequenos e fundos, maçanas salientes, palavra difícil, apresentando um todo antipático*<sup>191</sup>.

Confrontando-se o retrato de *Trem* feito pelo periódico com o “*tipo lombrosiano*” de criminoso, as semelhanças são notáveis, principalmente quanto à “pouca barba”, “nariz adunco” e “maçanas salientes”. Isso se dá pelo fato de que quando da publicação do breve excerto aqui transcrito, encontravam-se em voga as ideias da Escola Positiva do Direito Penal e, conseqüentemente, as ideias de Cesare Lombroso - expressas na obra de “*O Homem delinquente*” de 1876. Daí a predileção do noticiário em salientar tais características físicas que podiam ou não refletir a real aparência de trem, aproximando-o do tipo físico que era atribuído aos criminosos.

Ao ser interrogado, indagou-se a *Trem* se ele aplicava remédios com o intuito de curar feitiços. Demonstrando ter conhecimento do direito e das estratégias de defesa que podia empregar, responde que não os aplicava, mas que se valia de rezas e de um talismã para curar os feitiços, aduzindo que: “*não usava de drogas e raízes e sim de suas rezas e que seus curativos eram feitos pela influência de um Talismã que possuía e o qual mostrou ao senhor. Delegado*”<sup>192</sup>.

Resta evidente o intuito de Trem de afastar as suas atividades de cura de qualquer suspeita de aplicação de raízes, ervas e beberagens que, no contexto da época, poderiam ser classificadas como insertas na conduta criminosa de exercício irregular da medicina ou de curandeirismo, previstos, respectivamente, no código penal de 1831 nos artigos 282 e 284.

O conhecimento demonstrado por *Trem* das estratégias jurídicas de defesa possíveis de serem utilizadas naquele momento pode ser explicado pelo depoimento de uma testemunha que afirmou que ele já teria sido preso pela prática de feitiçaria, isto é, em verdade, curandeirismo, estelionato, charlatanismo ou exercício ilegal da medicina, tipos penais usados para punir os feiticeiros, visto que a prática de feitiçaria não constituía crime.

---

<sup>191</sup> Gazeta da Noite (RJ), Edição 93, 23/07/1879.

<sup>192</sup> Gazeta da Noite (RJ), Edição 95, 28/07/1879.

A oração entoada por Trem com o fito de curar os consulentes é a que agora se transcreve:

*“Santo Antônio pequenino  
Se vestiu e calçou  
No caminho se botou  
Com nosso senhor encontrou*

*Perguntou, Antônio onde vais?  
Eu, senhor, convosco vou.  
Tu comigo não hás de ir  
Aqui nesta cruz ficarás.  
Quanta coisa se perder  
Conta tudo e pararás  
Quantas missas se disser  
Quantas tu ajudarás:*

*Chegando São José à porta  
Perguntando pelo menino do cordão  
Se sabia oração  
oração do peegrino (SIC)*

*Quando andava pelo mar  
Com sangue pingar  
Trata Trata Madalena  
Não nos deixa limpar”<sup>193</sup>*

Interessante reza que pode revelar aspectos importantes da crença professada por *Trem*.

A menção à Santo Antônio e a cruz se mostra, deveras, curiosa, uma vez que Santo Antônio é frequentemente sincretizado com o Orixá Exu, cujos pontos de força são os entroncamentos em forma de cruz. Daí que o trecho em que “*nosso senhor*” comanda à Santo Antônio que fique na cruz pode ser lido como sendo o assentamento do orixá Exu em seu ponto de força, o entroncamento em

---

<sup>193</sup> Gazeta da Noite, edição 93, 23/07/1879.

forma de cruz, ou, encruzilhada. Ainda, a oração supra transcrita fornece uma interessante janela para o catolicismo popular do Brasil oitocentista.

Diz Lody que Santo Antônio também pode ser entendido como Ogum. Narra o mencionado autor que “*Em 1707, Santo Antônio é nomeado capitão na Bahia e, em 1810, recebe a promoção a major*”<sup>194</sup> de forma que o Santo católico é considerado “*protetor do brasil*” . LODY, Raul. *O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. p.325

O fato de ser considerado um santo guerreiro permite a sua aproximação mitológica com Ogum que, dentre outros títulos, é considerado o Senhor da Guerra. De sorte que “*Santo Antônio e Ogum assumem os mesmos papéis no amplo e sincrético catolicismo popular em sequência aos modelos do africano em seu abraqueamento, em especial afro-baiano*”.<sup>195</sup>

Retorna-se ao caso sob lume, o ritual de cura propriamente dito que era exercido por *Trem* e foi por ele confessado, assim como o descreveram as testemunhas e informantes ouvidos consistia, basicamente, no cozimento de ovos em cachaça (no lugar da água), colocando-se o recipiente onde se deu o cozimento em cima de uma quantidade de dinheiro.

Após isso, o feitiço que estava posto no consulente sairia, manifestando-se fisicamente, na forma de “*agulhas de aço*”, “*moeda de 10 réis*”, “*dente de alho*” e “*uma unha grande de pé*”<sup>196</sup>.

Curiosamente, em nenhum dos relatos transcritos pela *Gazeta da Noite* (RJ) consta que *Trem* solicitasse contrapartidas em dinheiro pelo seu ritual mágico. Contudo todos afirmaram que *Trem* manteve em sua posse o dinheiro posto abaixo do recipiente. Pode-se afirmar a hipótese de que era uma estratégia de defesa do curandeiro que para escapar do enquadramento em algum dos artigos 282 a 284 do Código Penal de 1831, não solicitasse diretamente o

---

<sup>194</sup> LODY, Raul. *O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. p.325

<sup>195</sup> Idem.

<sup>196</sup> *Gazeta da Noite*, edições 93 e 95 de 23/07/1879 e 25/07/1879.



dinheiro dos fiéis, mas ficasse com a oferenda. Ainda, poderia ser uma estratégia dos informantes para proteger o réu, não se sabe.

Benedito, escravizado, ouvido na condição de informante se mostra como um forte candidato a autor da denúncia que levou a prisão de Trem. Relata que o réu fez com ele a “*história dos ovos*” e que colocou abaixo dos ovos já cozidos 2\$500, prometendo tirar dali o seu feitiço na forma de uma moeda de 10 réis.

Todavia “*abrindo os ovos ele nada viu dentro, mas que virando as costas, Trem mostrou-lhe a moeda de 10 réis [...] como tirada do ovo, o que ele não acreditou por estar ela limpa*”. De sorte que Benedito se sentiu ludibriado pelo curandeiro, ainda mais pelo fato deste ter retido o dinheiro colocado embaixo dos ovos. Denuncia, também, que Trem lhe forneceu uma garrafa com bebida que possuiria o poder de curar as suas moléstias. O depoimento de Benedito fornecia tudo o que a polícia necessitava :o dinheiro, a suposta enganação e a aplicação de bebidas com poder de cura.

Trem desaparece dos jornais, não se encontra mais registros acerca do andamento de seu processo, todavia é lícito supor que foi condenado.

Encerra a reportagem louvando a atuação do delegado de polícia rogando que seja “*inflexível na perseguição desses embusteiros e especuladores que, no propósito de roubar, vão aí aplicando aos supersticiosos drogas nocivas*”.

## **Considerações.**

Neste capítulo, objetivou-se demonstrar que, o epíteto de Juca Rosa foi encimado metonimicamente, passando a fazer referência a uma miríade de fenômenos religiosos de matriz africanos, muitas vezes distintos entre si.

“*Juca Rosa*” passou a designar o chefe de cultos afro-brasileiros que se reuniam secretamente para através da reza, oração e danças, curar moléstias e se comunicar com Deus, como demonstrado pelo *O Espírito Santanense* ao reproduzir o relato do Chefe de Polícia que reprimiu a sociedade de João da Barra

e pelo *Correio Paulistano*, contando a história do desmantelamento da sociedade secreta de Ribeirão das Almas.

O epíteto refere também ao feiticeiro que é imediatamente reconhecido como tal a chegar à uma cidade para realizar sessões de curandeirismo. Denotando que a oposição com a crescente medicina oficial, viria implicar maior repressão policial aos feiticeiros negros que se valiam de ervas, raízes e “*líquidos desconhecidos*” para promover a cura, como era o caso de Felisberto Cabinda.

Ao seu turno, o episódio de Antônio Damásio Camilo, mais conhecido por *Trem* se reveste de importância por elucidar as estratégias de defesa por ele adotadas, notadamente quando intenta diferenciar as suas atividades praticadas dos tipos criminais usualmente aplicados para processar e encarcerar os curandeiros e feiticeiros.

Interessante, também, é o fato de que ele não solicitava diretamente nada como contrapartida de seus serviços, mas se valia de outros meios para obter o dinheiro, aventando-se a hipótese de que o fazia deliberadamente em uma tentativa de não poder ser considerado como incluso nos crimes de fraude e charlatanismo.

Esse aparente conhecimento jurídico possuído por *Trem* pode indicar que ele era muitíssimo bem orientado por algum advogado, rábula, ou outra pessoa com conhecimentos nessa área.

Pode, também, evidenciar que ele realmente já teria sido preso por “*feiticeira*”, como dá conta uma das testemunhas ouvidas e que essa experiência lhe indicou medidas protetivas que poderia tomar para continuar exercendo suas atividades.

Salta aos olhos, da mesma forma, a aproximação de seus cultos com certos elementos do catolicismo popular, indicando os caminhos do sincretismo. Por fim, ressalta-se a descrição praticamente lombrosiana que é feita de sua figura, demonstrando que os feiticeiros eram retratados de modo a se assemelhar à descrição de Cesare Lombroso de um criminoso. Uma vez que as doutrinas

positivistas, do racismo científico e da Escola Positiva do Direito Penal se encontravam em voga quando da prisão de Antônio, *O Trem*.

Propunha-se, também este capítulo, a demonstrar que na década de 1870 as manifestações religiosas afro-brasileiras não estavam restritas à Província o Rio de Janeiro, como evidenciado pelas notícias oriundas da Província de São Paulo e do Espírito Santo, além do caso de um “*Juca Rosa de São Francisco*”<sup>197</sup> em Santa Catarina, de outro em Pelotas<sup>198</sup> (Rio Grande) aqui não reproduzidos para não alongar, sobremaneira, este capítulo.

O “*novo Juca Rosa*” que mais obteve destaque e cobertura nos periódicos da época foi o chamado Papai Félix. Sua prisão e processo repercutiram de modo tão impactante que se optou por abordar sua história em capítulo próprio, com a finalidade de melhor compreender as suas características e especificidades.

---

<sup>197</sup> *Diário de São Paulo*, Edição 30102, 1875.

<sup>198</sup> *O Despertador* (SC), edição 1091, 1873.

## CAPÍTULO 7: PAPAÍ FÉLIX E VOVÓ THOMASIA.

Em sua edição 104 de 14/04/1897, O “*Jornal do Brazil*” anuncia em sua primeira página a descoberta de mais um “*novo Juca Rosa*”. Destaca-se a terminologia utilizada e a referência ao feiticeiro José Sebastião Rosa, que fora processado em 1870, preso em 1871 e solto em 1877. Isto é, 27 anos após a sua primeira aparição nos periódicos, o nome *Juca Rosa* continuava sendo utilizado como sinônimo de feiticeiro, curandeiro, sacerdote de cultos afro-brasileiros.

Ainda, pode-se afirmar que a expressão era utilizada, também, para atrair atenção do leitor ao caso que seria descrito, não se tratava de mais um dos tantos feiticeiros que havia, era um novo Juca Rosa. Também é um forte indicador da importância capital que teve o processo e a devassa pública sofrida por Juca.

### **Papai Félix e Juca Rosa.**

A proximidade entre a cobertura dada ao caso do Papai Félix e da Vovó Thomásia não está restrita ao uso do epíteto. A estrutura folhetinesca é comum a ambos, o caso de Papai Félix é narrado e uma série de episódios, quase sempre encerrados em momentos de suspense, visando manter a atenção e a expectativa do leitor até o episódio seguinte. Ainda, as reportagens em ambos se iniciam de modo extremamente símile, veja-se:

“PAPAI FÉLIX  
NOVO JUCA ROSA  
VOVO THOMÁSIA & C.  
CENAS DE FEITIÇARIA”<sup>199</sup>

“*Importante diligência policial. Processo de Juca Rosa.*”

---

<sup>199</sup> *Jornal do Brazil* (RJ), Edição 104, 14/04/1897.

*Sortilégios. – Evocações. – Estelionatos. – Roubo. – Defloramentos. – Mortes. – Propinações de venenos. – Abusos de confiança. – Ataques à religião. – Seitas proibidas. – Reuniões secretas. – Feitiçarias.*<sup>200</sup>

Nota-se, a reprodução, em menor escala, da mesma estrutura, da mesma forma de introduzir a notícia – ou melhor, o relato – utilizada na divulgação dos episódios do caso Juca Rosa.

A enumeração dos episódios que seriam narrados possuía, muito provavelmente, a função de chamar a atenção do leitor, despertando a sua curiosidade sobre os fatos que seriam explicitados, ao deitar os olhos sobre a capa do periódico, o leitor deveria se perguntar “*que cenas de feitiçaria?*”.

Indaga-se, seria “*feitiçaria*” realmente o melhor termo para descrever o que se passava na casa de Papai Félix e Vovó Thomasia? Ou na de Juca Rosa? Ou de tantos outros ditos feiticeiros que habitaram o Brasil do século XIX?

Tal palavra era amplamente utilizada para fazer referência às manifestações religiosas afro-brasileiras dos oitocentos, denotando a visão preconceituosa existente de que tudo aquilo que se encontrava fora das religiões cristãs era considerado feitiçaria, curandeirismo, superstição, mera credence.

Contudo, como se vem tentando demonstrar no curso deste trabalho, as práticas da dita “*feitiçaria*” possuíam grande penetração nas mais diversas camadas sociais. Os feiticeiros bem sucedidos tinham posses, gozavam de prestígio social e eram procurados, também, por pessoas da alta sociedade, como Duque Estrada Teixeira – possivelmente frequentador da casa de Juca Rosa -, dos anônimos protetores de Papai Félix<sup>201</sup> (como se verá mais adiante) ou, também, no caso de Euclides Viera Malta<sup>202</sup> - importante político alagoano do final do século XIX e início do século XX, diversas vezes deputado, senador, prefeito e Governador do estado por duas vezes – cuja figura era habitualmente

---

<sup>200</sup> O *Despertador* (SC), Edição 830, 10/01/1871.

<sup>201</sup> Como veiculado em uma das primeiras reportagens do *Jornal do Brasil* sobre o tema: “*A interessante narrativa, que sob os títulos acima, começou a publicar o Jornal do Brasil, causou, como era de se esperar a maior sensação no espírito público, que revelou logo em uma ansiedade extraordinária para conhecer os pormenores escandalosos dessas cenas de magia, nas quais figuram como protagonistas pessoas do mais alto conceito e das mais elevadas posições*”, *Jornal do Brasil*, edição 105, 15/04/1897.

<sup>202</sup> Permite-se o curioso aparte para afirmar que a sobrinha-neta de Euclides Vieira Malta viria a ser a primeira dama do Brasil entre 1990 e 1999, Roseane Collor.

associada à práticas religiosas de origem africana, sendo, posteriormente, perseguido em razão disto. Culminando com a destruição de vários dos chamados Xangôs daquele estado<sup>203</sup>.

Ante a polissemia evidente do termo, visto que o vocábulo em questão não era utilizado exclusivamente para descrever práticas religiosas de matriz africana, valer-se-á do conhecimento de João José Reis. Preconiza Reis que tal palavra era sempre empregada para designar com um viés pejorativo todas as práticas não-cristãs, sendo sempre algo feito para prejudicar terceiros. Diz que *“Candomblé equivalia a feitiçaria na mentalidade ajustada e na ideologia hegemônica da época, e pessoas, negras na sua vasta maioria, eram presas por isso”*<sup>204</sup>.

Retornando-se, outra grande semelhança envolvendo o caso de Papai Félix advém do fato de que também, foi alvo de uma epistolar denúncia anônima, enviada à redação do Jornal – não à polícia! – cujo teor se aqui se reproduz. Escusando-se por não o fazer em sua totalidade, destacando-se os trechos considerados relevantes pelo autor e intercalados com breves explicações objetivando o melhor desenvolvimento do trabalho.

*“Sr. Redator, pede-se que pelo vosso conceituado jornal, chame a atenção da polícia para uma casa de dar fortuna, à rua Freitas Castro (no mangue) onde um célebre preto, conhecido por Papai Félix, e uma preta Vovó Thomasia, com mais cinco crioulas ainda moças, praticam os maiores vandalismos e crimes.”*<sup>205</sup>

Já no primeiro parágrafo da missiva de autoria anônima alguns aspectos podem ser destacados. Interessante é o uso da palavra “célebre” amplamente utilizada para fazer referência ao Juca Rosa. A intenção do autor pode ter sido de conferir mais importância ao Papai Félix, demonstrando que ele não era apenas mais um dos tantos feiticeiros que podiam ser encontrados no Brasil do final dos oitocentos.

---

<sup>203</sup> Sobre o tema: O Xangô em Alagoas nas primeiras décadas do século XX de Ulisses Neves Rafael

<sup>204</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.107.

<sup>205</sup> *Jornal do Brazil* (RJ), Edição 104, 14/04/1897.

Outrossim, o uso do vocábulo “papai” reforça a hipótese de que se tratava de um culto de matriz africana, pelo seu uso já corrente à época para designar os chefes dos terreiros. Babalorixá ou *babalòrisá*, em língua iorubana, significa “pai que cuida do Orixá<sup>206</sup>” e o uso do seu diminuto “baba” ou, simplesmente, pai, é comum até os dias de hoje.

*“Esse preto arranja casamentos, faz batizados, tira azar, da fortuna, cura doentes e tudo mais.”<sup>207</sup>*

Assim como Juca, Félix também é acusado de arranjar casamentos, fazer batizados, tirar azar e dar fortuna, o que, à luz do Código Criminal de 1831 e do Código Criminal de 1890, o primeiro vigente à época de Juca e o segundo à de Félix, não eram conduta criminosa.

O que não impedia, de forma alguma, de serem acusados publicamente de cometerem tais “atentados” e “sortilégios” à moralidade pública.

*“Acresce ainda que esse preto é um sedutor de alugadas de casa de famílias. Assim é que tem a casa sempre cheia de raparigas, com promessas de dar fortuna e terem muito menos trabalho. Essas raparigas são obrigadas a darem dinheiro para ele, todas as vezes que der sessão, a cujas sessões são obrigadas a comparecer para não serem condenadas a bolos de palmatória Todos os trabalhos de que ele se encarrega são a poder de dar muito dinheiro e para facilitar o pagamento efeito em prestações. Tem grande concorrência com especialidade em moças de boas famílias, que ali vão tratar de namorados e deixam boas quantias, além de vinho, velas, fita e azeite, que ele exige para o trabalho.”<sup>208</sup>*

À semelhança de Juca, a qualidade de Félix que é escolhida para ser evidenciada é a de sedutor, empregando-a com o fito de atrair mulheres para o seu culto, cobrando elevadas quantias delas, até mesmo parcelando-as.

Nota-se mais uma aproximação com o caso de Juca, pois este supostamente cobrava uma mensalidade de suas filhas, assim como a predileção para curar as chamadas moléstias do coração.

---

<sup>206</sup> MAURÍCIO, George. O Candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon) Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã; [Org. Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p.53

<sup>207</sup> *Jornal do Brazil* (RJ), Edição 104, 14/04/1897.

<sup>208</sup> Idem.

Interessante mencionar os objetos exigidos para a realização dos rituais, notadamente, as velas e o azeite, que, apesar da falta de menção, pode-se supor ser azeite de dendê.

*“Faz também trabalhos, que diz, só podem ser feitos em grandes campos e matos à noite, fora da cidade, para um desses seguiu sábado às 3 horas para Sapopemba, acompanhando de seu ajudante Nabuco de Tal, um filho deste, duas crioulas (Thomazia e Rosa) e as respectivas donas do trabalho, duas lindas pardinhas que lá foram para os campos do Sapopemba deixar cem mil réis, que é quanto custa um trabalho desses”<sup>209</sup>.*

Salta aos olhos a existência de trabalhos que só poderiam ser realizados em grandes campos e matos à noite. Disso algumas hipóteses podem ser formuladas. Talvez a necessidade de realizar tais trabalhos em lugares afastados se desse em função do grande barulho que eles fariam, com a presença de atabaques, cânticos e danças. Suspeita-se que Papai Félix fosse versado nas estratégias de sobrevivência e negociação para a manutenção de seu culto e, sabedor da grande quantidade de denúncias provocadas pelos altos barulhos, optasse por fazer os rituais “mais barulhentos” em localidades mais afastadas. Ainda, a prática de algumas cerimônias em matas e campos, poderia estar relacionada com as entidades ou divindades cultuadas, com a exigência de que fossem feitas em seus pontos de força.

*“E tudo isso, o mais digno de nota é que naquelas imediações há uma estação policial e mora o delegado da 12ª circunscrição, que tem recebido diversas denúncias e não tem dado providências.*

*Por esse motivo recorreremos ao Jornal que tanto se interessa pela causa pública.”<sup>210</sup>.*

Por fim, o último excerto selecionado demonstra que os jornais eram utilizados, também, como forma de pressão pública. A passagem em questão afirma que o delegado da 12ª circunscrição morava nas cercanias, de sorte que se pode indagar da leniência que tinha com o culto. Denotando, também, a presença de políticas de acordos negociados que permitiam a realização dos cultos.

---

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> *Jornal do Brazil* (RJ), Edição 104, 14/04/1897.



## **Papai Félix.**

Após esse breve epílogo, abordando algumas semelhanças entre ambos os episódios, passa-se a análise mais aprofundada da trajetória midiática de Papai Félix.

Félix, que era conhecido exclusivamente como Papai Félix, era natural da província do Maranhão e, conforme apurado pela investigação do referido periódico, era curandeiro há 45 anos.

Portanto, Papai se encontrava em plena atividade desde 1852, atravessando o período de maior repressão e questionamento acerca da manutenção do paternalismo, após a aprovação da Lei Rio Branco em 1871. Curioso é o fato de que exerceu a chamada “feitiçaria” durante 45 anos, tendo seu caso divulgado e somente em 1897, denotando que Félix possuía um grande conhecimento das estratégias de negociação que permitiam a manutenção de seu espaço de crença, assim como a existência de uma resistente e fiel rede de proteção.

O primeiro fato que é amplamente denunciado pelo periódico é o da morte de uma criança em uma farmácia. Essa criança estaria passando por um tratamento prescrito por Félix, mas que, no entanto, ao ter o seu estado deteriorado, foi levada à botica Sebastiani.

Ali teria sido examinada pelo Dr. Castro Peixoto que, de imediato, prescreveu a medicação que ela necessitava. Contudo, faleceu enquanto o farmacêutico preparava as fórmulas.

A primeira observação que pode ser feita é que, primeiramente, a criança enferma é levada aos cuidados de Papai Félix e só é submetida à consulta de um galeno quando da piora de seu quadro de saúde.

Diversamente do que se poderia pensar, a medicina acadêmica (ou oficial) não se encontrava, de modo algum, consolidada em uma posição hegemônica no

Brasil do século XIX, nem mesmo nas grandes cidades, como era o caso do Rio de Janeiro.

Do mesmo modo que feiticeiros, curandeiros, pajés e outros mestres das “*artes de curar*” eram execrados publicamente (com destaque à atuação dos periódicos), os galenos da medicina alopática também o eram. A médicos e feiticeiros eram imputadas as mortes de pacientes e clientes.

Entretanto, notável é o movimento em direção à profissionalização das atividades de cura e ao seu monopólio pela medicina oficial ocorrido no século XIX.

No início do século, a regulamentação e a fiscalização de tais atividades era realizada pela Fisicatura-Mor, órgão que reconhecia práticas populares de cura, a despeito de situá-las em grau hierárquico inferior, colocado em plano mais elevado as atividades da medicina acadêmica.

Todavia, em 1828 a Fisicatura-Mor foi extinta, dando lugar à Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro – Academia Imperial de Medicina, a partir de 1835 – de conduta mais rígida em face das práticas populares de cura.

Evidenciando, de tal sorte, o crescimento e a maior institucionalização da medicina alopática a década de 1830, também demonstrado pelas fundações das Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e de Salvador em 1832.

O fortalecimento político-institucional da medicina acadêmica não se refletiu com a mesma intensidade na população, diz Gabriela dos Reis Sampaio que “*importantes médicos eram acusados de forma semelhante a que se atacava curandeiros e outros ‘charlatães’, percebeu-se que aqueles doutores não tinham muita legitimidade e prestígio junto a muitos pacientes*”, rezando que eram atacados pela imprensa e eram, até mesmo, “*objetos de crítica pública nos dias de carnaval*”<sup>211</sup>.

Portanto, no século XIX, as disputas por clientela e legitimidade opunham curandeiros, feiticeiros, outros representantes das praticas populares de cura aos

---

<sup>211</sup> SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da Cura. As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p 165

médicos oficiais. Os debates travados nos círculos da medicina acadêmica partiam do pressuposto de que as suas contrapartes representavam o atraso, eram meras superstições e credices populares. Cabia-lhes, em seu entender, a missão civilizadora de educar a população, combatendo a figura do “charlatão”, intentando transferir o foco da crença popular deles para os “doutores”.

É, pois, nesse cenário que se dá o fortalecimento da medicina oficial, juntamente com as doutrinas do chamado darwinismo social e do higienismo (a fundação da Junta de Higiene Central se dá em 1850) e com isso, aumenta a repressão e perseguição à outras práticas de cura, aí incluídas as práticas religiosas de Juca Rosa, de Papai Félix e outros.

Frise-se que a crença na medicina oficial, como demonstrado pelo episódio acontecido na botica Sebastiani, não era, de fato, consolidada e dominante, as disputas com as práticas populares do curandeirismo era ferozmente travada, visto que estas últimas estavam bem mais arraigadas em todo tecido social.

Nesse contexto se pode compreender a decisão de levar primeiramente a criança aos cuidados do Papai e, posteriormente, com a sua piora, ao “Doutor”.

Afirma Carlos Eduardo Calaça (Capítulos da história social da medicina no Brasil, p 558) que:

*“a longevidade e a difusão de concepções terapêuticas populares, apesar do empenho de sucessivas instituições oficiais em extingui-las, exterminá-las e persegui-las, ao nosso ver, devem ser explicadas em sua legitimidade popular, ora por afinidades culturais e/ou eletivas, ora pela escassez de recursos, ora pela descrença nos procedimentos médicos oficiais”<sup>212</sup>.*

De sorte que o processo de oficialização da cura se valeu de diversos tipos penais para criminalizar as atividades que não fossem a da medicina científica<sup>213</sup>. Como se observa dos artigos 156 (Exercício ilegal da medicina), 157 e 158, estes últimos agora transcritos:

*“Artigo 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor,*

---

<sup>212</sup> CALACA, Carlos Eduardo. *Capítulos da história social da medicina no Brasil*. Hist. cienc. saude-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 557-566, Aug. 2005. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702005000200022&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702005000200022&lng=en&nrm=iso)>. access on 15 Out. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702005000200022>.

<sup>213</sup> Exemplificativamente, no código penal de 1830: Estelionato (art. 264).

*inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:*

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

*§1º Se por influência, ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas:*

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

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

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

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

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

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

*Se resultar morte:*

*Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos.<sup>214</sup>*

Comparando-se tais dispositivos com o artigo 264 do código criminal de 1830, que prescrevia o crime de estelionato, utilizado para condenar Juca Rosa, algumas considerações podem ser feitas. Parte-se de um tipo penal que descreve condutas genéricas que poderia ser utilizado para fazer referência à uma grande gama de condutas, as palavras chaves são: “*todo, e qualquer artifício fraudulento*”, podendo-se afirmar que o artigo 264, §4º, constituía verdadeiro tipo penal em branco<sup>215</sup>.

---

<sup>214</sup> Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm), acesso em 10/08/2019.

<sup>215</sup> Diz Masson: “A lei penal em branco é também denominada de cega ou aberta, e pode ser definida como a espécie de lei penal cuja definição da conduta criminosa reclama complementação, seja por outra lei, seja por Ato da Administração Pública. O seu preceito secundário é completo, o que não se verifica no tocante ao primário, carente de implementação. MASSON, Cleber. *Direito penal esquematizado: parte geral – vol. 1*, 11ª edição. São Paulo: Método 2017.

Ao seu turno, os dispositivos do código penal de 1890, supratranscritos, prescrevem condutas por demais específicas, fazendo menção à “espiritismo”, “curandeiro”, “talismãs”, demonstrando a maior sofisticação dos meios de combate às práticas não oficiais de cura. Importante notar, também, o aumento das penas previstas, de “prisão com trabalho por seis meses a seis anos” (Crime de estelionato, artigo 264, Código Criminal de 1830) para “*prisão celular por seis a vinte e quatro anos*”.

No entanto, não se pode deixar de notar a previsão do parágrafo 2º do artigo 157 do Código Penal de 1890 que prevê a penalização, também, do médico que executar as condutas descritas no *caput*, além da privação do exercício medicina por tempo igual ao da condenação. Demonstrando que nem mesmo os médicos que, por um acaso, se desviassem os dogmas da medicina oficial seriam poupados pelo braço punitivo do estado. O que se reveste de importância, visto que à época as divergências e contendas acerca de procedimentos e métodos, poderiam levar a aplicação da mencionada norma.

O conflito entre a medicina oficial e as práticas populares de cura que se deu durante todo o processo de afirmação da primeira, pode ser bem exemplificado pela reportagem à respeito de Vovó Thomazia publicada em 14/04/1897 no jornal “*Cidade do Rio de Janeiro*” (Edição 103).

Narra-se a descoberta da casa de Papai e Vovó, no Mangue, onde a sorte era lida, casamentos eram feitos e desfeitos e outros procedimentos já mencionados pelo “*Jornal do Brazil*”.

Evidencia-se que, no apagar das luzes do século XIX, a medicina alopática não se encontrava, de modo algum, inteiramente estabelecida, seus métodos e sua eficácia ainda eram muito questionados.

A reportagem dá a entender justamente o oposto, que a desconfiança com a chamada medicina oficial é tamanha, que a população confia mais no trabalho realizado pelos feiticeiros, curandeiros e outros praticantes da medicina “*não oficial*”.

Diz a reportagem que:

*“Mas, em consciência, qual de nos pode afirmar que não sejam bons os remédios da vovó Thomazia? Santo Deus! A gente já anda tão desenganda da medicina acadêmica, que não é de se espantar seja tão procurada a medicina das bruxas”.*<sup>216</sup>

Prossegue afirmando que do mesmo modo que a feiticeira é considerada *“assassina, porque não conhece anatomia, nem fisiologia”*, deveriam ser inseridos na mesma categoria os médicos, pois a despeito de supostamente possuírem mais conhecimentos teóricos e práticos andam *“tateando nas trevas, de experiência em experiência, decepção em decepção, em busca de uma verdade que foge sempre”*.

O conhecimento dito teórico e científico externado pelos galenos da medicina oficial que, supostamente, lhes conferiria melhores possibilidades de cura sem que a vida dos pacientes fosse colocada em demasiado risco, é em todos os momentos questionado pelo irônico colunista.

Há, ainda, um leitor do *Jornal do Brazil* que enviando carta ao redator deste jornal afirmou que o que o levou a procurar os serviços rituais de Papai Félix foi o fato de *“já ter consultado milhares de médicos e inúmera quantidade de farmacêuticos, gastando um tesouro de dinheiro e sentindo sempre la meme chose”*.

O uso de expressões francesas demonstra que a desconfiança quanto a eficácia da medicina alopática não estava restrita aos estamentos mais baixos e menos cultos da população, fazia-se presente, também, nas pessoas de classes elevadas.

É nesse contexto que deve ser entendido o que é afirmado no artigo de opinião da *Cidade do Rio de Janeiro* que: tanto médicos, quanto feiticeiros, pouco sabem, de fato, sobre o corpo humano e seu funcionamento, sobre as doenças, suas origens e suas curas. O que liga *“médicos e feiticeiros, bruxos e bacteriologistas”* é a incerteza. E na incerteza, a crença mais antiga e mais arraigada era depositada nas práticas populares de cura.

---

<sup>216</sup> *Cidade do Rio de Janeiro*, edição 103, 14/04/1897.

É nesse quadro o colunista argumenta que existe a possibilidade dos métodos da Vovó Thomazia (orações, rezas e raízes) funcionarem. Questiona, de tal forma a razão de criminalizar e prender somente às feiticeiras e curandeiros, “há aí muito filho da Faculdade de Medicina que com certeza já matou muita gente, -sem ter empregado para isso ervas e rezas”.

Por fim, destaca-se, também, a atuação dos periódicos como verdadeiras ferramentas para a difusão e popularização da medicina oficial. Tanto por veicularem anúncios de remédios e de médicos, por publicarem colunas de opinião em desfavor das práticas populares, quanto por atuarem ferozmente nas campanhas persecutórias que tinham por alvo expoentes das práticas populares de cura, como era o caso da Vovó Thomazia e do Papai Félix.

Após o episódico acontecido na botica Sebastiani, a reportagem investigativa do *Jornal do Brazil* inicia tentativas de aproximação ao culto de Papai Félix até que, em certo ponto, adentra à casa onde se realizavam.

Sob o manto da busca de solução para problemas financeiros e amorosos, o repórter se aproxima e busca uma consulta com Papai e Vovó.

### **O templo de Papai Félix e de Vovó Thomazia.**

Depois de algumas tentativas frustradas de admissão na casa em que aconteciam os cultos, logra êxito o repórter do já mencionado noticiário e adentra ao local em que se davam as atividades do culto.

Há um quarto, sala de jantar, corredor e cozinha e o teto é baixo. Nos dizeres do periodista: “*muito baixo, muito sujo, torna difícil a respiração e os movimentos; é um verdadeiro cubículo nojento e infecto*”<sup>217</sup>.

A mobília era composta por: cama de casal, uma mesa com um oratório, bancos, uma cadeira e uma mesinha, posicionada em frente da janela e cerca da porta que comunica com o corredor da cozinha. Em tal mesa podiam ser vistas imagens de São Francisco e Santo Antônio, uma lamparina, um castiçal, pedaços

---

<sup>217</sup> *Jornal do Brazil*, edição 107, 17/04/1897.

de giz branco, “dois espelinhos redondos, um canivete e um pequeno copo com água até meio”<sup>218</sup>.

À primeira vista, não havia grandes diferenças entre a casa na qual Papai e Vovó realizavam seus cultos. Durante a quase totalidade do século XIX, vedou-se, nos termos da constituição de 1824, manifestação exterior de templo nos locais de culto de religiões que não à católica. Isso se mostrava ainda mais forte no que tange às manifestações afro-brasileiras, talvez por isso grandes diferenças não poderiam ser vistas entre tal casa e uma casa comum. Apesar da Constituição de 1891 não mais exigir a ausência de forma exterior de templo e consagrar a plena liberdade de culto e crença.

Entretanto, crê-se, em verdade, em outra explicação. Dizem Valéria Costa e Flávio Gomes:

*“Nas diversas cosmovisões africanas, a vida material era uma continuidade da espiritual. Qual seja, não deveria haver separação entre a vida material e aquela religiosa. Portanto, a casa era (é) o lugar próprio para os cultos ancestrais realizados em família. Em variadas regiões africanas [...] uma estratégia importante foi fortalecer os cultos ancestrais, tornando-os também domésticos”<sup>219</sup>.*

De sorte que a organização dos cultos de matriz africana em torno de uma residência, aparentemente igual às outras, era, simultaneamente, uma estratégia de sobrevivência e adequação ao ordenamento jurídico brasileiro e um reflexo da própria cosmovisão de religiões vindas da África ancestral, da própria continuidade entre vida material e religiosa e da sobrevivência às perseguições católicas lá iniciadas no século XV, com a chegada dos portugueses.

As paredes do quarto no qual se davam as consultas era repletas de quadros de imagens, rosários, raízes e ervas.

## **A cerimônia.**

---

<sup>218</sup> Idem.

<sup>219</sup> COSTA, Valéria & GOMES, Flávio. *Procurando fortuna! Notícias sobre africanos e candomblés no Rio de Janeiro e no Recife oitocentista* in COSTA, VALÉRIA & GOMES, FLÁVIO (ORGS.) *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. p.189.



Sentado à mesa, com um pano branco em sua cabeça que estava abaixada, Papai Félix aguardava os consulentes. O uso do pano branco em sua cabeça é uma forma de proteção ao Orixá que, após a iniciação, lá passa a se situar. Diz Lody: *“A cabeça é o centro é o polo fundador e irradiador da iniciação, onde se carrega o santo, pois este mora na cabeça. Para chamar o santo tem-se de tocar próximo a cabeça o adjá ou adjari, ou um xeré, caxixi, entre outros.”*

Essa centralidade da cabeça é notada durante toda a consulta que Papai dá ao repórter ou às que são narradas pelo periódico. Ora está abaixada, ora encosta no chão, ora imagens santas, espelhos e outros objetos são nela encostados com o fim de dar respostas aos problemas apresentados. De todo modo, sempre presente.

Papai fica na posição narrada, aguardando a chegada do consulente. Quando este chega, reza em voz baixa. Ao terminar a oração, eleva as imagens santas que estavam na mesa ao rosto do repórter e os benze, acendendo uma vela, ao final.

Dirige sua atenção a um crucifixo, profere orações, o beija e o oferece ao repórter. *“Em seguida, pegou dois espelinhos e traçou com giz quatro cruces em cada um”*.

Em muitos cultos afro-brasileiros, os espelhos são comumente relacionados às orixás Iemanjá e Oxum, uma vez que são representadas como sendo vaidosas. O giz, também chamado de pomba, é figura constante em diversos dos rituais e cerimônias aqui narrados, fazendo-se presente nos cultos da atualidade. As cruces desenhadas no espelho podiam ser, em verdade, o ponto de assentamento da entidade que daria a consulta.

Papai permaneceu em silêncio o tempo todo, dizia estar *“conferenciando”* com os santos, não podendo ser interrompido. Desenhou cruces com a pomba nos Santos e os devolveu a mesa.<sup>3</sup>

Ao fazer isso, Papai proferiu o diagnóstico que encerrava as razões dos sofrimentos de que padecia o repórter: “*O senhô tem mo copro muito sujo, tem muito azá nele, fixeron muito má ao senhô*”<sup>220</sup>.

Somente neste momento o repórter formula o seu pedido, a razão de ter ido à procura do feiticeiro, narra uma trágica história de penúria financeira e desilusão amorosa, temas mais do que frequentes no cotidiano dos feiticeiros, verdadeiros lugares comuns.

Papai disse que solucionaria a situação narrada, mas que para o trabalho necessitava de alguns ingredientes e objetos: “*uma garrafa de vinho virgem, três velas boas, um potezinho de tinta preta, e meio metro de fita verde ou branca, assim como a fotografia da moça que ele amava atualmente*”, além da quantia de cinco mil réis como pagamento da consulta. Constatando, também, que um curativo deveria ser feito, para que pudesse se extrair todo azar, devendo ser feito em cerimônia “*perante todos os filhos da casa*”.

Após alguns dias necessários para a compra dos materiais requisitados pelo sacerdote, um novo encontro é marcado e uma nova sessão acontece.

Inicia-se com a reza do credo e com outras orações, destacando-se algumas que faziam referência direta a santos integrantes também da cosmogonia católica, São Francisco e Santo Antônio, denotando a relação sincrética que havia entre o catolicismo popular e a prática religiosa de Papai e Vovó.

O sacerdote ordenou que o repórter tirasse a camisa e que não mantivesse nada nos bolso, em mais um arroubo sensacionalista, o periódico narra que o seu repórter “*ocultou o mais possível o revólver que trazia*”.

Utilizando novamente a pomba, o sacerdote traça uma cruz na mão do representante do periódico. Nota-se o papel ritual do giz, de demonstrar (ou conferir) pureza e sacralidade, quando se afirma que o “*giz não pegou*”, demonstra-se que o azar ainda se faz presente. Funciona como indicativo da presença tão almejada da fortuna.

---

<sup>220</sup> Para melhor caracterizar o episódio de Papai Félix, optou-se por manter a grafia do original.

Função similar possui a vela, que é cortada em alguns pedaços, os quais são colocados em uma bacia d'água. Caso a vela afundasse, estaria demonstrada a fortuna do consulente. Todavia, naquele momento, a vela afundou.

Um copo d'água é trazido por um dos filhos da casa que assiste neste ritual, sob ele coloca sua palma da mão e sobre ela uma imagem de Santo Antônio. Seguiram novas rezas por aproximadamente uma hora, ocasião na qual o mesmo ajudante coloca uma imagem de São Francisco sobre a cabeça do repórter e Papai Félix põe as mãos no seu ventre.

O sacerdote comprime e aperta o ventre do jornalista que, quando está na iminência de desistir do ritual, nota que nas “*mãos do feiticeiro estava um grande maço de cabelos que foram logo atirados à água e banhados com o resto do vinho que estava na garrafa*”. O cabelo que supostamente teria saído das entranhas do repórter era a materialização física do azar e do feitiço que recaiam sobre ele.

Para a proteção do consulente, Papai Félix confecciona um breve composto de pemba, desenhando com vinho algumas cruces e outras desenhadas com a ponta de um canivete que estava espetado na cabeça da imagem de São Francisco. Raspando, também, um pouco da tinta negra da cabeça de Santo Antônio.

Por fim, o feiticeiro solicitou o pagamento de mais 5\$, “*dobrando cuidadosamente a cédula*” e comprimindo-a com os pés da imagem de Santo Antônio. Nota-se, por meio desse excerto, que o pagamento, e também, o dinheiro possuíam função ritual.

O pagamento é, sem dúvidas, um momento que, ao menos simbolicamente, representa o agradecimento e a submissão diante da fé, mediando as relações entre o sagrado e o profano, a função primordial do ato de pagar é demonstrar gratidão pela sujeição e imposição de um sacrifício (maior ou menor, a depender da quantia). Isso é perfeitamente constatável no pagamento de promessas, muito presente no catolicismo brasileiro, por exemplo.

Ao seu turno, o dinheiro se mostra presente em uma grande variedade das tradições populares (como, e.g., nas quermesses católicas e nas folias de reis), afirma Lody que o dinheiro como instrumento normativo do poder pode ser interpretado sob dois aspectos distintos, a saber: *“o dinheiro quantitativo é a leitura atualizada e evolucionista da importância; e o dinheiro pictórico é elemento visual, possuindo evidente carga motivacional através da formalização do objeto, disposição, intenção e também relação numérica”*. É nessa segunda interpretação possível que se situa o papel dos 5\$ no episódio supranarrado.

As edições seguintes do Jornal do Brazil trazem relatos de leitores que, inspirados pelas recentes publicações do periódico, enviaram cartas à redação do Jornal. Narram, sobre tudo, sessões acontecidas na casa do sacerdote.

Episódios muito semelhantes ao narrado pelo jornalista. Relatam os desenhos com a pomba, as velas na bacia e a feitura do curativo. Diferem, no entanto, nos objetos que são retirados do corpo do consulente quando da feitura do curativo, ora é um “pedaço de osso”, ora “uma pedra”, retornando a *“grande quantidade de cabelo preto e outra porção da cabelo louro”*.

Entretanto, em um de tais relatos, após a realização do curativo, aparece em destaque, pela primeira vez, a figura de Vovó Thomazia, aqui referida também como Rainha, que receita *“nove banhos de guiné miudo, pondo em cima de si, sem nunca apanhar mais a água. Feito isso, deite três moedas de vintém ao banho e ponha na rua”*.

A edição 119 do já muitas vezes mencionado traz, talvez, o relato mais interessante das cerimônias de Papai Félix e Vovó Thomazia, que foi entendida pelo autor/denunciante de mais uma epístola anônima, como uma cerimônia de batismo, mas que poderia se tratar, em verdade, da festa de saída de novos filhos do terreiro - espécie de apresentação dos novos filhos e filhas à comunidade de santo após à feitura.

Diversamente da cerimônia já narrada, que se deu na residência de Papai Félix, na cidade do Rio de Janeiro, esta se realizou à céu aberto, em uma localidade denominada Capão do Bispo.

Uma toalha no chão, em cada ponta uma faca e uma vela, no meio da toalha uma imagem decepada de Santo Antônio, São Francisco atravessado por um canivete, uma de Nossa Senhora das Dores, um rosário, rapé, pomba, quatro copos e uma palmatória. Assim estão dispostos os objetos para a realização da sessão.

Nota-se, uma vez mais a presença de Santo Antônio acompanhado de facas. A relação de sincretismo de Santo Antônio se dá com dois Orixás, ora é sincretizado com Exu, outra com Ogum. A presença das facas é um forte indicativo do sincretismo com Ogum, pois é o Orixá que domina os metais, além de ser um guerreiro. Lody traz importante lição sobre o tema preconizando que Ogum é: “*orixá guerreiro, bélico, lutador, aquele que domina as estradas e os metais.*”<sup>221</sup>.

Na ocasião, Papai Félix é auxiliado por dois homens: França e Nabuco e por três mulheres: Vovó Rita e Apolinária. Estas últimas, colocam um pano branco à cabeça e após se ajoelharem e rezarem, passam a dançar e bater palmas ao redor da toalha.

Eis que surge o sacerdote, trajando calça branca, camisa de meia, “*bate no chão, espója-se arquejando, soprando e bufando*”. A cerimônia prossegue com os filhos passando três vezes por debaixo das pernas dele, beijando-lhe a mão e fazendo o sinal da cruz.

Toda a cerimônia prossegue embalada por rezas e cantorias, é lícito formular a hipótese de que essa cerimônia não pode ser realizada na localidade habitual em que as sessões aconteciam - isto é, na Rua Freitas Castro em razão do barulho que poderia incomodar a vizinhança, chamando atenção indesejada.

Finda a cerimônia cerca de 2 horas da madrugada, seguida de uma ceia que ocorre no próprio campo. Até a atualidade, a comida e a refeição possuem papel de relevância nos cultos afro-brasileiros, notadamente nos do candomblé.

O comer tem função ritual, de compor a grande unidade do terreiro que se estrutura a partir da concepção familiar. Valoriza-se a socialização pela comida

---

<sup>221</sup> LODY, Raul. *O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. p. 325.

que é, geralmente “*originária do cardápio dos deuses, fortalecendo relações entre homem/deus patrono*”.

Finalmente, após a ceia, há o que o Jornal descreve como “*uma soirée obrigada a flauta e cavaquinho*”, mas que se assemelha com a festa do ajeum descrita por Lody como: “*uma festa do comer, do beber, do falar sobre os rituais precedentes - música, dança, obrigações dos santos, é ainda um ritual de alimentação física, geralmente culminando em samba de roda*”<sup>222</sup>.

### **Papai Félix, Vovó Thomazia e seus ajudantes.**

Até o presente momento, muito se falou sobre as semelhanças das repercussões dos casos de Papai e de Juca, sobre a campanha midiática e sobre as cerimônias realizadas.

Todavia, como eram descritos nos periódicos os sujeitos desses acontecimentos? Quem era Papai Félix? Quem era Vovó Thomazia? Quem os auxiliava na condição de filhos da casa?

O *Jornal do Brazil*, não poderia ser de outro modo, se encarrega de, durante as muitas edições em que repercutiu o caso, traçar um perfil de cada um dos partícipes do culto de Papai, a saber: Félix, Capitão Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, Antônio França, Vovó Thomazia, Apolinária e Maria.

Acredita-se que Papai Félix seja natural do Maranhão e que exercia o ofício de curandeiro e feiticeiro desde, aproximadamente, 1852. Como já se disse, é descrito de maneira muito similar aos criminosos de Lombroso. Uma vez que tal questão já foi suficientemente abordada, passa-se a suspeita de que sua origem seja Maranhense.

A edição 113 do mencionado periódico traz a carta de um leitor que afirma ter ocorrido, alguns anos antes, na Capital do Maranhão “*cenar de feitiçaria*”, muito parecidas com as publicadas pelo periódico. Passando a narrar como era o

---

<sup>222</sup> Idem. p.92.

lugar em que as práticas se davam, rezando ter a polícia maranhense interferido e acabado com tais práticas ali.

Diz mais, que a indignação popular foi tamanha que a força policial teve de intervir em defesa dos feiticeiros, para que não fossem linchados pelos populares. Afirma a missiva que a investigação no estado do Maranhão chegou à conclusão de que aquele culto era chefiado por um preto de nome Félix que havia logrado êxito em empreender fuga. Suspeitando-se, agora, que este mesmo Félix teria chegado à cidade do Rio de Janeiro para dar seguimento à suas práticas.

Ao seu turno, e *a contrario sensu* do que o seu nome pode indicar, Vovó Thomazia não é descrita como sendo uma septuagenária. Diz, o *Jornal* que Vovó era uma “*rapariga alta, bonita, gorda e de fisionomia agradável*”<sup>223</sup> que, além das atividades religiosas, trabalhava na casa de um negociante à Rua Uruguay. Ainda, deveria ser por demais bem relacionada, visto que o periódico atribui muitas vezes, como se verá em momento distinto, a proteção de que gozava o rito de Papai à sua influência junto à figuras de grande importância.

O primeiro ajudante de Papai se chamava Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, mais precisamente, Capitão Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, residente à Rua João Caetano número 71, descrito como “*preto, alto, gordo, falante e de fisionomia atrativa*”<sup>224</sup>.

As opiniões à seu respeito que se fazem ouvir na redação do *Jornal do Brazil* dão conta de que era um homem honrado e trabalhador, relatos sufragados por seus companheiros da oficina de correaria do Arsenal de Guerra que, duvidavam, do papel a ele atribuído pelo jornal. Entretanto, outras testemunhas ouvidas pelo periódico afirmam categoricamente que ele era o principal ajudante do Papai, aduzindo a reportagem que “*durante o dia, o seu procedimento é correto, porém à noite é um feiticeiro igual ou talvez pior que o seu próprio mestre, o Papai Félix*”<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> *Jornal do Brazil*, edição 108, 18/04/1897.

<sup>224</sup> *Idem*.

<sup>225</sup> *Jornal do Brazil*, edição edição 145, 25/05/1897.

Partindo-se do pressuposto de que realmente Capitão Joaquim Nabuco era um dos filhos e ajudantes do Papai, a negativa dos seus companheiros de Arsenal de Guerra, pode revelar alguns aspectos de estratégia.

A primeira, mais óbvia, é a de que Joaquim omitia de seus colegas de trabalho esse aspecto de sua vida, não haveria motivo para propagar aos quatro cantos o papel que desempenhava na casa de Papai Félix. A segunda, e esta se situa mais profundamente no campo hipotético, é a de que seus colegas sabendo das consequências negativas que poderiam recair sobre Joaquim, mentiram para lhe proteger. Ou ainda, mentiram para esconder o fato de que também frequentassem o culto, não se sabe.

O segundo ajudante era Antônio França. Segundo o periódico, era preto, alto, magro, de feições curvadas. Morava na Travessa do Bom jardim, entre os números 51 ou 53 Entretanto, uma de suas características destaca-se, o “*sotaque pronunciadamente africano*”<sup>226</sup>. Ora, se uma série de reportagens do ano de 1897 afirma que um preto de vinte e poucos anos possui sotaque africano, diz, em verdade, que Antônio França veio da África, aproximadamente, na década de 1870, quando o tráfico negreiro já estava proibido há muitos anos.

O lento processo de proibição do tráfico de negros escravizados, se iniciou com o Tratado firmado em 1810 por Portugal e Inglaterra que circunscrevia o tráfico luso de escravo às suas próprias colônias. Posteriormente, a Lei de 7 de novembro de 1831 proibiu o tráfico de humanos escravizados e declarou livres todos aqueles escravizados que entrassem no País<sup>227</sup>. Com tal lei criou-se a categoria dos Africanos Livres<sup>228</sup> que eram os africanos emancipados em virtude das medidas de repressão ao tráfico. Todavia, condicionava-se sua liberdade ao cumprimento de um longo período de trabalho compulsório destinado,

---

<sup>226</sup> Jornal do Brazil, Edição 106, 16/04/1897.

<sup>227</sup> A despeito de ficar conhecida como uma lei de baixa efetividade, teve grande papel em fundamentar ações de liberdade e garantiu o fim da escravidão a um grande número de seres humanos. Não sendo, de modo algum uma “lei para inglês ver”.

<sup>228</sup> A categoria “Africanos Livres” é talhada por Beatriz Mamigonian em seu livro homônimo. Em apertada síntese, africanos livres era como se chamavam os africanos emancipados em razão das medidas de repressão ao tráfico, contudo a sua liberdade estava condicionada a um período de prestação de serviços que, via de regra, era prolongado eternamente.



supostamente, a custear o seu retorno à África<sup>229</sup>. Beatriz Mamigonian estima que entre 1821 e 1864 11 mil pessoas viveram sob tal estatuto e que “o tráfico de escravos, a despeito da proibição, trouxe ao Brasil cerca de 800 mil africanos entre 1830 e 1856<sup>230</sup>”.

Ao seu turno, a Lei Eusébio de Queiroz de 1850, proibiu, uma vez mais o tráfico de seres humanos e promulgou novas formas de repressão à esta atroz atividade. Culminando no aumento exponencial do tráfico interprovincial após a sua entrada em vigor.

Após esta breve e necessária regressão, retorna-se ao caso de Antônio que, como se viu, muito provavelmente foi ilegalmente escravizado ao adentrar no Brasil.

Sem dúvidas, Antônio é o assistente que mais aparece em relatos do Jornal, de modo que o seu papel nas atividades rituais devia ser de destaque. Talvez, pela relativa pouca idade que tivesse, estavam lhe ensinando as cerimônias e os segredos do culto, uma vez que na tradição das religiões de matriz africana a compreensão dos mistérios sagrados se dá pela observação e pela prática.

Sebastião, irmão de Vovó, aparece em alguns excertos de reportagens como um dos partícipes do culto, “*encarregado de atirar ao mar os azares*”<sup>231</sup> e o responsável pelo aluguel da casa onde as cerimônias aconteciam.

Apolinária era a primeira ajudante de Vovó. Em certos momentos aparece nos relatos como gravemente enferma estando “*há oito meses estirada no fundo de um leito e em tratamento contra os remédios do feiticeiro, que constava com banhos de Guiné, outras raízes e rezas*”, talvez como forma do periódico demonstrar que nem mesmo os ajudantes do culto estavam à salvo de sofrer com as propinações de falsos remédios.

---

<sup>229</sup> “Os africanos deveriam ser informados de que eram livres, que prestariam serviços ‘em compensação do sustento, vestuário e tratamento’ e que seus salários anuais seriam recolhidos pelo curador em um fundo para custear a reexportação” e posteriormente, em 1843, os valores que seriam para custear a viagem de volta à África foram incorporados ao Tesouro nacional. MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p.104 e 131.

<sup>230</sup> Idem. pp.19-20.

<sup>231</sup> *Jornal do Brazil*, edição 110, 20/04/1897.

Por fim, Maria era a responsável pela guarda da porta, retratada, apenas como uma “*interessante rapariga*”<sup>232</sup>.

## **Desfecho.**

Desde sua edição 104 até a edição 145 o *Jornal do Brazil* narra de modo folhetinesco as descobertas e denúncias a respeito das práticas mágico-religiosas praticadas por Papai Félix, Vovó Thomazia e seus ajudantes.

Sempre requisitando providências do delegado da 12ª circunscrição, frisando que as atividades ocorriam nas cercanias da residência do delegado responsável.

O periódico é utilizado de modo muito evidente como meio de pressionar a autoridade policial, objetivando que alguma atitude para combater as atividades de Papai e Vovó. Pressionava-se com o intuito de forçar o delegado a efetuar a prisão dos sacerdotes e a apreensão de todos os objetos de feitiçaria que ali se encontravam.

Entretanto, assim como as menções à falta de ação da polícia eram frequentes, também o eram as denúncias de que pessoas “*do mais alto conceito e das mais elevadas posições*”<sup>233</sup> o frequentavam e mais do que isso, zelavam por sua proteção, intercedendo junto às autoridades para que não fossem incomodadas.

Em um primeiro momento, tem-se a impressão de que a rede que protegia o culto não foi suficientemente forte, pois se noticia a abertura de um inquérito policial na delegacia da 12ª circunscrição, comparecendo para depor diversas pessoas residentes nas imediações da casa de Papai Félix.

Compareceram e não depuseram: Sebastião e Paula, filha de Apolinária. Denúncia, essa mesma edição do periódico, que: “Papai Félix, Vovó Thomazia, e

---

<sup>232</sup> *Jornal do Brazil*, edição 106, 16/04/1897.

<sup>233</sup> *Idem*, edição 105, 15/04/1897.

mais cúmplices, acham-se bem cultos sob a proteção de pessoas que os farão escapar das garras da polícia”<sup>234</sup>.

O jogo de oposição entre constranger publicamente a polícia para que investigue, apreenda objetos e prenda pessoas e afirmar que nada disso iria ocorrer em razão da proteção de pessoas influentes, será a tônica das publicações do *Jornal do Brazil*.

O periódico critica a demora na investigação, afirma que o inquérito tem sido mal conduzido e que “*na delegacia tudo se passou ao bel prazer do feiticeiro, podendo-se dizer que a pena que formulou o inquérito só pendeu a seu favor*”<sup>235</sup>.

Durante o período de maior tensão e pressão pelo prosseguimento das investigações, Papai, Vovó e seus ajudantes, desapareceram da cidade, não foram vistos.

Suspeitava o Jornal que Papai Félix era protegido, por meio da ajuda da Vovó Thomazia, por um “*cavalheiro distinto, que chegou nesses dias da Europa e que mora lá na Tijuca*”<sup>236</sup>. Infelizmente, a passagem dos séculos apagou as pistas que levariam à figura do cavalheiro distinto. Porém, sem dúvidas, os leitores da época certamente sabiam de quem se tratava, consubstanciando-se, assim, este pequeno excerto em feroz e direcionada crítica pública a uma pessoa que certamente a população do Rio de Janeiro dos oitocentos sabia quem era.

Depois de aproximadamente uma semana do início das publicações diárias. A situação aparentemente teria se tranquilizado para Papai e Vovó, talvez os seus protetores os tivessem acalmado.

O que se sabe é que o Jornal noticia que eles já eram vistos de volta às suas atividades, porém em localidades distintas, fora da cidade. Relatando que, a cruzada do jornal, teve efeito diverso, a ver:

*“Papai Félix, segundo nos consta, já saiu de seu esconderijo e tem feito seus trabalhos fora desta capital, por infelizmente ainda existem pessoas que acreditam em feitiçarias! E é forçoso dizer que estas não vão em*

---

<sup>234</sup> *Jornal do Brazil*, edição 110, 20/04/1897.

<sup>235</sup> Idem, edição 145, 25/05/1897

<sup>236</sup> Idem, edição 109, 19/04/1897.

*pequeno número, visto a concorrência de pessoas que tem ido procurar Papai Félix depois que o denunciámos.*<sup>237</sup>

No entanto, não esmorece o *Jornal do Brazil* em sua missão de denunciar os supostos crimes cometidos pelos temíveis sacerdotes. Segue com as suas denúncias, talvez motivado pelo aumento nas vendas que a narrativa pudesse trazer.

Até que, em dado momento, o periódico aumenta a intensidade das acusações ao delegado. Afirma que o delegado nada fez em relação aos sacerdotes e seus ajudantes, formulando de modo evidente a hipótese de que “*pessoas influentes tenham intercedido pelo feiticeiro junto ao senhor. Delegado*”<sup>238</sup>.

Com o passar do tempo, o interesse pelo caso dos sacerdotes da rua Freitas Castro vai esmorecendo, até que na edição 145, o *Jornal* volta a abordar o caso. Interessante notar que todas as outras reportagens sobre o caso tiveram posição de destaque na primeira página do periódico. Entretanto, a última aparição de Papai Félix se dá na segunda página.

O *Jornal do Brazil* finalmente admite a derrota, dizendo que “*o inquérito foi encerrado e sem resultado algum*”. Acusam o delegado e o escrivão de estarem envolvidos nas práticas de Papai Félix, ainda mais, que:

*“Pessoa da 12ª delegacia faz ao preto Nabuco os maiores elogios, e logo que foi iniciado o inquérito disse-lhes que levasse o feiticeiro até a delegacia, pois que com a presença dele tudo acabaria, que ele não era um criminoso, que criminosos são aqueles que o procuram.”*<sup>239</sup>

Papai Félix deixa a residência da Rua Freitas Castro, número 3, e se muda para a casa de seu primeiro ajudante, o Capitão Joaquim Frederico Nabuco de Araújo, na Rua João Caetano, número 71.

Assim, Papai Félix e Vovó Thomazia deixam de estrelar a capa de um dos principais jornais do Rio de Janeiro e desaparecem dos periódicos.

<sup>237</sup> Idem, edição 112, 22/04/1897.

<sup>238</sup> *Jornal do Brazil*, edição 123/03/05/1897.

<sup>239</sup> Idem, edição 145, 22/05/1897.

## Considerações.

Durante alguns meses do ano de 1897, o *Jornal do Brazil* publicou quase que diariamente reportagens de cunho investigativo sobre o culto chefiado por Papai Félix e Vovó Thomazia. Assemelhou-se muito à cobertura do chamado caso Juca Rosa, a proximidade das estruturas e dos modos de publicação é notável.

Discutiu-se acerca do processo de estruturação da medicina oficial ou acadêmica e a sua oposição às práticas populares de cura, contextualizando, desse modo, a campanha realizada pelo referido periódico. Bem como, foram analisados os novos tipos penais introduzidos pelo Código Criminal de 1890 e as suas distinções com o código que precedeu.

Pode-se afirmar que a codificação de 1830 não trazia tipos penais específicos para as condutas atribuídas aos feiticeiros, curandeiros e sacerdotes das religiões afro-brasileiras, utilizava-se o crime de estelionato, interpretando-o extensivamente.

Ao seu turno, o Código de 1890 introduz os crimes de “espiritismo e magia” com o uso talismãs e cartas para curar ou despertar moléstias e de curandeirismo, evidentemente direcionados ao combate as práticas populares de cura e às religiões afro-brasileiras, entendidas, no contexto do cientificismo, como menos evoluídas, devendo ser extirpadas da sociedade que buscava se civilizar.

O *Jornal do Brazil* usava as publicações, como meio de constranger publicamente o Delegado da 12ª Circunscrição, objetivando a prisão dos feiticeiros e o dismantelamento do culto. Entretanto, não se obteve o efeito desejado. Papai Félix e Vovó não foram presos, seguiram com os seus rituais que, segundo se teve notícia, passaram a ser mais procurados.

A descrição da casa e das cerimônias evidencia presença e influência de elementos africanos, presentes nas religiões afro-brasileiras até a atualidade, como a pomba, a guiné, os banhos de ervas, e os panos brancos utilizados na cabeça como forma de proteger o *ori*. Além dos cânticos, instrumentos e a centralidade da incorporação, bem como da função ritual do comer e do dinheiro.

No que tange aos *filhos da casa* ou assistentes, chama-se a atenção do leitor para o fato de que muitos deles exerciam ofícios que extrapolavam as suas funções rituais, por exemplo, o Capitão Joaquim Frederico Nabuco de Araújo era oficial do Arsenal de Guerra.

O deslinde do caso de Vovó Thomazia e Papai Félix, permite afirmar a existência de redes de proteção suficientemente fortes para resistir a uma forte campanha midiática pela prisão e desmonte do culto por eles chefiado. Demonstra que pessoas de poder e influência o frequentavam e por ele zelavam como expressamente afirma, por diversas vezes, o periódico.

## CAPÍTULO 8: A RAINHA MANDINGA.

No dia 25 de setembro de 1879, a *Gazeta de Notícias* relata a incursão policial que se deu na casa de dar fortuna da Rua Príncipe dos Cajueiros, número 236. A presente dissertação demonstra que relatos acerca de ações policiais nas casas de dar fortuna não eram incomuns nos periódicos, entretanto a presente notícia guarda peculiaridade pouco encontrada nesta dissertação: a casa era chefiada por uma mulher.

Esta mulher era Leopoldina Jacques da Costa<sup>240</sup>, conhecida em seu culto como Rainha Mandinga, Mãe dos Santos ou Gunhôde. Fornecendo importantes elementos para se afirmar que o que se dava na referida localidade era um culto de uma religião afro-brasileira, visto que Mãe dos Santos nada mais é do que a tradução da palavra iorubá *ialorixá*, vocábulo utilizado para designar as chefes dos terreiros de Candomblé.

Ademais, o jornal *Província de São Paulo*<sup>241</sup>, ao narrar o mesmo episódio, dá conta que *gunhodê* possuía o mesmo significado de *ialorixá*, em língua mina.

Ainda, pode-se afirmar que o termo mandinga possuía origem nas bolsas de pano nas quais os negros muçulmanos guardavam papéis com trechos do alcorão, passando a designar, posteriormente, amuletos de todas as sortes. Afirmando Costa e Comes que:

*“Embora fossem de origem muçulmana, esses amuletos eram amplamente difundidos pelos africanos. Em diversos lugares, africanos que usavam amuletos ou patuás ficaram conhecidos como ‘mandigueiros’ ou ‘feiticeiros’, qual seja, providenciais dirigentes de casas de dar fortuna”<sup>242</sup>.*

---

<sup>240</sup> Há divergências quanto a grafia de seu nome, ora aparece como Jacomo, ora como Jacome ou como Jaques, como consta da Edição 264 de 25/09/1879 da *Gazeta de Notícias*.

<sup>241</sup> *Província de São Paulo*, 30 de setembro de 1879.

<sup>242</sup> COSTA, Valéria & GOMES, Flávio. *Curando Fortuna! Notícias sobre Africanos e Candomblés no Rio de Janeiro e no Recife oitocentista* in COSTA, Valéria & Gomes, Flávio (Org.). *Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. P. 188.

A ação policial foi comandada pelo 2º Delegado de Polícia, o Dr. Possolo, auxiliado por mais dois delegados: Félix da Costa e Bulhões Ribeiro, demonstrando a importância conferida à operação.

Foram encontradas na casa da Rainha Mandinga as seguintes pessoas: Eva Maria da Conceição, Etelvina Maria da Purificação, Joanna Maria da Glória, Amância do Espírito Santo, Domingas Constança, Feliciano Rosa de Jesus, Maria das Virgens, Quintino e “*um casal de pretos velhos que ali habitava em um outro quartinho imundo*”<sup>243</sup>.

As notícias sobre a prisão da Rainha Mandinga ganharam relevância tamanha que foram repercutidas em periódicos das mais diversas localidades do Brasil, como: Jornal do Recife (PE)<sup>244</sup> e a já mencionada edição da *Província de São Paulo*.

Fundando suas análises nas publicações dos periódicos paulistas sobre a prisão da Rainha: Schwarcz<sup>245</sup>, Silva<sup>246</sup> e Koguruma<sup>247</sup>, cometem a pequena incorreção de situar geograficamente o caso na cidade de São Paulo, não na Corte. Como resta comprovado pela análise desta dissertação e pela pesquisa de Almeida<sup>248</sup>.

Contudo, quem era a Rainha Mandinga? Quem eram seus “*súditos*”? Que papéis desempenhavam?

## **A Rainha Mandinga e alguns de seus Súditos.**

---

<sup>243</sup> Gazeta de Notícias, Edição 264, 25 de Setembro de 1879.

<sup>244</sup> Jornal do Recife (PE), edição 230 de 1879.

<sup>245</sup> SCHWARCZ, Lila. *Retrato em Branco e Negro: jornais escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

<sup>246</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *O terreiro e a Cidade nas etnografias Afro-Brasileiras* in Revista de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996. Volume 6.

<sup>247</sup> KOGURUMA, Paulo. *Conflitos do imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “Metrópole do Café”, 1890-1920*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

<sup>248</sup> ALMEIDA, Carolina Cabral Ribeiro de. *Da polícia ao Museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão*. 2017. 205f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de História. P. 53.



Já se disse que o nome civil da gunhodê, com algumas diferenças quanto à grafia do segundo nome, era Leopoldina Jacques da Costa.

Uma vez que não se encontrou evidências da colaboração dos demais presos junto à autoridade policial, infere-se que foi Leopoldina que se apresentou como sendo a chefe e dirigente do culto. Assumindo perante o Poder Público a sua posição hierárquica na casa e fornecendo as titulações rituais aqui já mencionadas.

A edição número 267, datada de 28 de setembro de 1879, traz em suas páginas uma notícia intitulada ironicamente “*Desacato à realeza*”, ofertando importantes dados para que se possa intentar recompor a identidade da Rainha.

Há, uma vez mais, discrepâncias quanto ao seu nome, que aparece nesta edição, como sendo Leopoldina Maria da Conceição, fazendo a ressalva de que também se dizia chamar Leopoldina Jacques da Costa.

O leitor mais atento, ao observar o novo nome que é atribuído à Rainha, recordar-se-á de que foi encontrada na casa de dar fortuna, pessoa de nome muito semelhante, a saber: Eva Maria da Conceição. Inexistem elementos suficientes, na pesquisa que originou a presente dissertação, para afirmar se existia relação de parentesco entre Eva e Leopoldina, se a atribuição do nome similar era uma estratégia de proteção ou, ainda, simples coincidência.

Fato é que a publicação apresenta dados que se revestem de importância. Leopoldina é descrita como: “*preta, fula, de nação mina jeje, de 45 anos presumíveis*”<sup>249</sup>.

Ao reproduzirem as notícias sobre a prisão dessa mulher negra de 45 anos de idade, os jornais evidenciam um aspecto que torna, ainda mais, cruel a ação policial: a Rainha se encontrava nos estágios finais da gravidez.

A mídia não hesita em abordar o tema de modo zombeteiro: “*Receia-se que este acontecimento não ponha em risco a dinastia, pois que ela se acha muito impressionada*”<sup>250</sup>.

---

<sup>249</sup> Gazeta de Notícias, edição 267, 28/09/1879.

<sup>250</sup> Idem.

Feliciano Rosa de Jesus era natural da província do Rio de Janeiro, era casada, porém se achava separada, sendo considerada a principal ajudante da Rainha<sup>251</sup>.

Possuía função eivada de importância no candomblé da Rainha Mandinga, era encarregada de “*matar os animais, de cozinhar, de preparar os ingredientes, faz convites para festas solenes e vive em companhia da chefe, como filha desta*”<sup>252</sup>.

O *Jornal do Recife*, afirma que Feliciano era a *vodunce*, denominação que se encontra hodiernamente nas casas de Candomblé, designando quem é responsável pelas mesmas atividades descritas no periódico.

Consubstanciando-se, portanto, a denominação da função exercida por Feliciano como mais um elemento que fundamenta a afirmação de que a casa da rua Príncipe dos Cajueiros número 236 era sede de um candomblé.

A baiana Etelvina Maria da Purificação residia naquela residência há dois anos e também possuía importantes atribuições<sup>253</sup>. À ela cabia vigiar as neófitas que se encontravam reclusas, muito provavelmente, também, possuía a responsabilidade de auxiliar no ritual da Feitura de Santo, que será alvo de análise em momento posterior deste capítulo.

Ao seu turno, Eva Maria da Conceição e Joanna Maria da Glória estavam se iniciando no culto da Rainha e a publicação recifense as descreve de modo extremamente agressivo e zombeteiro como: “*Joanna, fluminense, foi induzida de parceria com as outras a entrar no noviçado, Eva, também fluminense, é estúpida e quase idiota, estava também no noviçado*”<sup>254</sup>.

Contudo, a *Gazeta de Notícias* apresenta um retrato muito diferente de Joanna. Afirma que era ela instruída e bem falante, que fora criada pela Rainha

---

<sup>251</sup> Ibidem.

<sup>252</sup> *Jornal de Recife* (PE), edição 230 de 1879.

<sup>253</sup> Idem.

<sup>254</sup> Idem.

da qual se dizia parente<sup>255</sup>. Reforçando a hipótese de que o verdadeiro nome da Rainha seria Leopoldina Maria da Conceição.

Portanto, a ação policial na casa da Rua Príncipe dos Cajueiros, nada mais é do que, como já se discutiu, um procedimento carente de adequada fundamentação jurídica. Visto que nada se fala sobre a única imputação criminal que, por ventura, lhe poderia ser imputada: o crime de estelionato.

Resultando na invasão de uma casa onde, entre outras atividades, realizavam-se cerimônias religiosas sagradas e com a prisão de sua sacerdotess, grávida, aos 45 anos de idade.

### **Casa, Objetos e Feitura de Santo.**

Tencionando a melhor compreensão da natureza dos rituais realizados ao número 236 da Rua Príncipe dos Cajueiros, faz-se necessário o estudo dos objetos lá encontrados.

Dentro da casa foram apreendidos diversos objetos utilizados em práticas religiosas de tal natureza, como: 2 cabritos, um cesto contendo crâneos de cabritos, peles de cabritos, argolas de variados tamanhos, uma frigideira decorada com búzios, diversos instrumentos sonoros (como chocalhos e tambores, por exemplo), colares e um *baú de fantasias*<sup>256</sup>.

Pode-se formular a hipótese de que as peles de cabritos lá encontradas fossem oriundas de animais sacrificados aos orixás e, posteriormente, seriam destinadas para a confecção dos tambores. Isto é: atabaques que, para o uso religioso tem o “*encouramento feito com o couro retirado de animais que foram sacrificados para orixás*”<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Gazeta de notícias, edição 267, 28/09/1879.

<sup>256</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 264, 25 de setembro de 1879.

<sup>257</sup> MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. p.198.

A presença dos búzios também é indicativa da natureza dos cultos lá realizados, bem como do *baú de fantasias* que, provavelmente, se destinava para o armazenamento das roupas festivas dos orixás.

Prosseguindo na descrição da residência, o periódico afirma que a casa se dividia em diversos cômodos, sendo os da frente alugados à pessoas que não sabiam das atividades praticadas nos outros cômodos. Como se verá mais adiante, o culto da Rainha Mandinga atraía grande número de adeptos, de modo que se mostra improvável que os residentes nos cômodos dianteiros da casa não soubessem do que ali acontecia.

Ademais, a Gazeta de Notícias do dia 7 de janeiro de 1883, marca o retorno da casa da 236 da Rua Príncipe dos Cajueiros aos periódicos, sendo descrita como um “*zungu, onde funcionavam espaços religiosos*”.

O indicio mais forte da natureza dos rituais lá praticados se dá pela situação em que algumas mulheres foram encontradas, nos dizeres da *Gazeta*:

*“Em um quarto de taboas e telha vã, muito úmido e de acanhadas dimensões, que existia ali no quintal, foram encontradas fechadas à chave e sem luz, cinco raparigas da cor preta, nuas e com as cabeças raspadas.*

*Esse pequeno compartimento, que segundo parece, era destinado para nele ficarem reclusas por alguns dias, afim de se purificarem, as neófitas que deviam habilitar-se para serem admitidas a receber a fortuna oferecia um aspecto repugnante”<sup>258</sup>*

Ainda, foram encontrados nesse quarto diversos objetos, dentre os quais: cabeças de cabritos, vasilhas com azeite de coco, sangue e algumas ervas. Tudo leva a crer que, em verdade, aquelas cinco mulheres estavam realizando um dos sacramentos mais importantes do Candomblé, a feitura de Santo.

Feitura de santo, nada mais é do que o ritual iniciático do Candomblé, por meio do qual os novos adeptos iniciam a sua vida sacerdotal.

No ritual da feitura de Santo, os futuros sacerdotes ficam reclusos durante determinado período em um quarto denominado *roncó*, onde ficam incomunicáveis com o mundo exterior, tendo contato somente com certas

---

<sup>258</sup> Gazeta de Notícias, edição 264, 25 de setembro de 1879.

pessoas do terreiro, responsáveis pela realização de rezas, banhos rituais e pela alimentação. Durante o ritual da feitura de santo, os iniciantes tem os seus cabelos raspados e diversos sacrifícios animais são realizados. Ao final, deixa-se a condição de *abiã* e se torna *iaô*, com a possessão pelo Orixá<sup>259</sup>.

Analisando a mesma notícia, Vagner Gonçalves da Silva também formula a hipótese de que o que estava ocorrendo naquele momento era o ritual iniciático, afirmando que:

*“a ação repressiva da polícia deu-se no exato momento em que ocorria na casa da mãe-de santo [...] Gunhôde, um dos principais rituais do Candomblé, que é a iniciação de novas adeptas. Este ritual implica numa grande variedade de atos religiosos começando pela reclusão das iniciadas num quarto isolado [...] por certo período de tempo, no qual ocorrem a raspagem da cabeça e a ingestão controlada de certos alimentos e preparados rituais que propiciam o transe místico [...]”<sup>260</sup>.*

Entendimento este também sufragado por Costa e Gomes, que situa a ação policial ocorreu no momento em que as neófitas estariam prontas para deixar o roncó, completando o ritual de iniciação. Seria, portanto, uma noite de grande festa, danças, batuques e comida abundante, na qual além dos vínculos individuais de cada uma das iniciadas com a religião, seriam celebrados, da mesma forma, os laços de de malungagem, isto é, de irmandade entre as mulheres que realizaram em conjunto as suas iniciações, ou seja, *“a partir daquele momento, seus vínculos seriam também de parentesco, solidariedade no trabalho e etc.”<sup>261</sup>.*

Todavia, como se sabe, este importante ritual foi impedido pela ação policial. A festa deu lugar ao cárcere.

---

<sup>259</sup> Sobre o ritual da Feitura de Santo, conferir: VALLADO, Armando. *Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. pp 90-130.

<sup>260</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *O terreiro e a Cidade nas etnografias Afro-Brasileiras* in Revista de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996. Volume 6. p. 56.

<sup>261</sup> COSTA, Valéria & GOMES, Flávio. *Curando Fortuna! Notícias sobre Africanos e Candomblés no Rio de Janeiro e no Recife oitocentista* in COSTA, Valéria & Gomes, Flávio (Org.). *Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. p. 190.

## Prisão.

A Rainha Mandinga e todos aqueles que se encontravam na residência, inclusive os que alugavam os cômodos da parte da frente da habitação, foram levados à delegacia de polícia.

Lá todos foram interrogados, entretanto, a polícia não obteve sucesso em extrair alguma informação relevante deles. Nenhum dos ouvidos parecia se recordar de coisa alguma, as respostas eram evasivas e inconclusivas.

Denota-se, portanto, que a comunidade do culto chefiado pela Rainha Mandinga era, por demais, coesa, para que os adeptos se voltassem uns contra os outros. Resistiram aos interrogatórios policiais, à difamação nos periódicos e tudo o mais que o cárcere lhes impôs.

Fato mais impressionante acerca da prisão da Rainha Mandinga é que este episódio repercutiu e gerou uma reação que tomou de surpresa a autoridade policial.

Enquanto os interrogatórios eram realizados, a notícia da prisão repercutia, foi se reunindo nas cercanias da delegacia de polícia, grande número de fiéis que exigiam a libertação da Rainha. Diz a Gazeta de Notícias:

*“Ontem, durante o dia, apresentaram-se na polícia, para ali mesmo prestar homenagem à rainha, 33 súditos de Sua Majestade, os quais foram mandados retirar pela autoridade<sup>262</sup>. O jornal do Recife vai mais além e afirma que “um crescido número de pretos e pretas, dos mais abastados, passou mais de três dias nas imediações da repartição de polícia, lançando mão de todos os meios de proteção para com os envolvidos nas pesquisas policiais.”<sup>263</sup>.*

A presença desse número de adeptos nas cercanias da delegacia de polícia, pressionando pela libertação da Rainha Mandinga é um forte indicativo do alcance e da popularidade de seu culto. Diz Souza que a Rainha possuía “uma

---

<sup>262</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 264, 25 de Setembro de 1879.

<sup>263</sup> *Jornal de Recife*, edição 230 de 1879.

*vasta legião de fiéis, que foram à delegacia dispostos a tudo para que sua Rainha fosse libertada daquela grande injustiça*<sup>264</sup>.

É de se imaginar o espanto e assombro com que a autoridade policial percebeu que uma pequena multidão de pretos e pretas cercava a delegacia, exigindo a libertação da Rainha.

Não se sabe se o medo de uma revolta ou se o estado de gravidez de Leopoldina foram determinantes para o deslinde do caso. Todavia, diferentemente do que se deu com tantos outros casos com tamanha repercussão, nos quais objetivava-se mostrar a força da autoridade policial e rigidez da lei. Leopoldina Jacques da Costa, Etelvina Maria da Purificação, Joanna Maria da Glória, Eva Maria da Conceição, Feliciano Rosa de Jesus e Maria das Virgens foram obrigadas a assinar Termo de Bem-Viver<sup>265</sup>, comprometendo-se a não mais exercer a atividade de dar fortuna.

Almeida vê neste ato, alguma dose de tolerância da autoridade policial, argumentando que: *"Dessa vez, Leopoldina Jacome da Costa estaria impune. Todavia, caso a Rainha voltasse a praticar seus cultos, tornaria o termo sem efeito e ela seria penalizada.*

Não se pode afirmar com a exigida dose de certeza que a Rainha e suas "súditas" que com ela foram obrigadas à assinatura do referido termo persistiram nas suas atividades religiosas ou se quem deu continuidade ao candomblé da Rua Príncipe dos Cajueiros número 236 foram outros sacerdotes que, por ventura, escaparam naquela ocasião da ação policial. Fato é que há relatos da *Gazeta de Notícias* em 7 de janeiro de 1883 que no mencionado endereço existia um *zungu* com atividades religiosas.

---

<sup>264</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. *"Batuque na Cozinha sinhá não quer!". Repressão e Resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. 2010. 145f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. P. 66.

<sup>265</sup> *Jornal de Recife*, edição 230 de 1879.

## Considerações.

Buscou-se estudar no presente capítulo da dissertação de mestrado a história de Leopoldina Jacomo da Costa, a Rainha Mandinga.

Justificou-se a análise em capítulo próprio em razão da peculiaridade do caso: poucos relatos de casas de dar fortuna chefiadas por mulheres foram encontrados, com a esta riqueza de detalhes, somente o da Rainha Mandinga. Ademais, o seu deslinde, por si só, já seria suficiente para a análise mais acurada do caso.

Na ocasião de sua prisão, Leopoldina assume postura ativa e orgulhosa, fazendo questão de se apresentar como dirigente do culto, como Rainha Mandinga. Fornecendo, de tal modo, certo grau de proteção aos outros partícipes e assumindo perante o Poder Público a sua posição hierárquica. Cumpre salientar que o uso da titulação de Rainha motivou a fúria de certos setores da sociedade, que consideravam um desacato ao regime monárquico, um verdadeiro “*desacato à realeza*”.

Os depoimentos dos presos á autoridade policial permitiram que se vislumbrasse uma parcela da hierarquia e da distribuição das funções em uma casa de candomblé da segunda metade do século XIX. De sorte que se pode afirmar que já naquela época, o termo *vodunce* era utilizado para se referir ao responsável pelos sacrifícios animais e pelo preparo dos alimentos votivos. Também se atribuía a responsabilidade de vigiar e auxiliar no ritual de feitura a uma determinada filha de santo, tal qual hodiernamente.

Trazem os jornais, também, minucioso relato dos objetos encontrados na casa da Rua Príncipe dos Cajueiros, permitindo, de tal forma, que se conhecesse um pouco mais das características daquele culto. Destacando-se a presença de animais que seriam sacrificados, bem como de suas peles e couraças, muito provavelmente utilizadas para a produção de instrumentos sonoros, de função ritual.



Entretanto, o que permite caracterizar o culto da Rainha Mandinga como sendo um culto que se aproximaria do Candomblé atual é a forma na qual foram encontradas as neófitas.

Explica-se: algumas mulheres foram encontradas reclusas, fechadas em um quarto. Estavam elas nuas e com os cabelos raspados, afirmando que ali estavam com o fito de se purificar para serem admitidas a receber a fortuna. Aproximando-se, sobremaneira, do ritual denominado Feitura de Santo, por meio do qual se dá a iniciação sacerdotal no Candomblé.

Este capítulo conseguiu demonstrar que o culto da Rainha Mandinga gozava de grande prestígio e popularidade, possuindo penetração social. É lícito se afirmar que isso só se deu pelo fato de que durante determinado período de tempo a Casa de dar Fortuna da Rua Príncipe dos Cajueiros contou, ao menos, com a tolerância da autoridade policial, ou então com a sua proteção.

Ora, admitindo-se a hipótese contrária, caso o culto da Rainha Mandinga tivesse sofrido a perseguição implacável do Poder Público desde os seus primórdios, jamais teria atingido tamanha notoriedade e a Rainha não teria gozado de tamanha popularidade e influência.

Os periódicos são testemunha da popularidade da Rainha, uma vez que se noticia que a sua prisão gerou comoção popular tamanha que grande número de pessoas (fiéis, presumidamente), reuniu-se cercando a delegacia de polícia para exigir a sua pronta libertação.

Os presos na casa de dar fortuna não foram processados criminalmente, mas foram obrigados a assinar termo de bem viver, denotando certa benevolência da autoridade policial.

Certas hipóteses podem ser formuladas: o estado de gravidez da rainha gerou comoção, o medo de uma revolta fez com que a rainha fosse libertada ou alguém de grande influência intercedeu pela Rainha. As fontes encontradas nesta pesquisa não permitem afirmar ou descartar nenhuma de tais hipóteses, sendo elas totalmente plausíveis.

O caso da Rainha Mandinga é exemplificativo, uma vez que é um forte símbolo das relações de negociação que permitiram com que os cultos afro-brasileiros vencessem a barreira do tempo.

Tal se dá pelo fato de que a Casa de dar Fortuna (ou Candomblé) da Rainha Mandinga teve liberdade suficiente para que pudesse crescer e se popularizar. Contudo, em um dado momento, uma simples denúncia anônima motivou a ação da autoridade policial, visando o desmantelamento daquele culto e culminando com a prisão das sacerdotas e noviças, bem como com a apreensão de diversos objetos. Todavia, a rede de proteção da Rainha, composta pelo seu grande número de fiéis e, talvez, por alguns fiéis ocultos e de grande influência, fez com que nenhum dos lá presos fosse criminalmente processado. O caso se encerrou com a assinatura do termo de bem viver pelo qual eles se comprometiam a não mais praticar tais atividades.

Entretanto, a Gazeta de Notícias de 7 de janeiro de 1883 dá conta da existência de um *zungu* com atividades religiosas no conhecido endereço da rua Príncipe dos Cajueiros, fortalecendo a hipótese de que o terreiro de candomblé da Rainha seguiu em pleno funcionamento.

A história da Rainha Mandinga demonstra que foi por meio de políticas de negociação – que por vezes se mostravam frágeis, por outras eficientes – que os cultos afro-brasileiros se perpetuaram.

## CAPÍTULO 9: LAURENTINO INOCÊNCIO DOS SANTOS.

Laurentino Inocêncio dos Santos aparece por diversas vezes nas páginas policiais dos jornais na derradeira metade do século XIX. Era figura constante, retratado como feiticeiro, curandeiro e dono de casa de dar fortuna, obteve notoriedade – e posses – com tais ofícios.

Laurentino nasceu em 1824<sup>266</sup> era brasileiro e filho de José dos Santos e Rita Maria da Conceição<sup>267</sup>.

A parcial reconstrução da história de sua vida se mostra possível por meio das suas muitas aparições nos periódicos. Laurentino é preso diversas vezes, sempre recuperando rapidamente a sua liberdade e retomado as suas atividades religiosas em casas de dar fortuna.

O seu nome entra e sai dos periódicos de 1870 até a sua morte e leilão de bens em 1897, uma trajetória longa que englobou diversos períodos determinantes do final do século XIX, como a abolição do tráfico negreiro, da escravatura e a proclamação da República.

Como se verá no desenvolvimento do presente capítulo, a história de Laurentino é bem exemplificativa das condições de precariedade em que se exercia a liberdade de culto doméstico – assegurado pela Constituição de 1824- e de culto, garantido pela Constituição subsequente, qual seja a do ano de 1891.

Ressalta-se que o exercício de tais liberdades era fruto das estratégias de negociação e acordos frágeis que, quando rompidos, davam azo à perseguição do Poder Público. Resultado disso são as múltiplas passagens de Laurentino pelo sistema criminal. Ainda, através dos objetos encontrados e apreendidos, intentar-se-á vislumbrar o culto que era por ele professado e chefiado.

---

<sup>266</sup> Diz o *Diário do Rio de Janeiro*, edição 196 de 1876: “... 1,641 Laurentino Innocencio dos Santos, 52 anos, solteiro, não sabe ler, artista, filho de José Innocencio dos Santos, rua dos Guararapes, 500\$ de rendimento, não elegível...”.

<sup>267</sup> POSSIDONIO, Eduardo. *Laurentino Inocêncio dos Santos: as possibilidades do sagrado nos oitocentos*. Anais do 8º encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional. p.1

## As muitas prisões de Laurentino.

A primeira notícia que se tem acerca de uma prisão de Laurentino se deu aos seus 46 anos em 1870, sendo noticiada pelo *Jornal do Commercio* nos seguintes moldes: “*Efetuaram-se anteontem as seguintes prisões... Na [freguesia] do Espírito Santo, Laurentino Inocência dos Santos por provocar desordem e injúrias*”<sup>268</sup>. Portanto, ao menos aparentemente, sem relação com eventuais práticas religiosas que tivesse naquela data.

Laurentino, se condenado, não deve ter permanecido por largo período de tempo encarcerado, visto que retorna às páginas policiais dois anos depois, em fevereiro de 1872, por motivo diverso.

Narra o *Diário do Rio de Janeiro*<sup>269</sup> que foram presos na freguesia do Espírito Santo – a mesma em que se deu a primeira prisão - por terem casa de dar fortuna, as seguintes pessoas: Laurentino Inocência dos Santos, Paulo Joaquim Guilherme, João Francisco Pinto, Julia Maria, Maria Joaquina, Maria Francisca, Catharina Rosa de Carvalho, Carolina Henriqueta, Josephina Maria da Conceição, Fortunato, escravo de João Jacques Sofay, Marcelina, de Luiza Rosa de Medeiros, Silvestre, de Henrique de tal.

Ao se observar com mais cuidado o extrato da batida policial realizada na freguesia do Espírito Santo, algumas considerações podem ser feitas.

A um, o periódico diz que as prisões se deram em razão de “*terem casa de dar fortuna*”, como já se viu tal fato, por si só não constituía crime. Tampouco afirma peremptoriamente, o periódico, quem, de fato, seria dono da casa de dar fortuna, ou melhor, quem efetivamente era o “*sacerdote da fortuna*” e quem eram os clientes.

A dois, há mais mulheres do que homens – na razão de sete para cinco, denotando uma possível predominância de clientela feminina.

---

<sup>268</sup> *Jornal do Commercio*, edição 291, 22/10/1870.

<sup>269</sup> *Diário do Rio de Janeiro*, edição 44, 15/10/1872.

A três, mais pessoas livres do que escravizadas lá foram encontradas, na razão de nove para três.

Aproximadamente um mês após as prisões, o jornal *Correio do Brazil* veicula uma notícia por demais interessante para o caso de Laurentino.

Relata o Habeas Corpus número 207 impetrado pelo advogado Josino do Nascimento Silva Filho em favor de Laurentino e Maria Francisca. Salta aos olhos que duas pessoas, presas por possuírem Casa de dar Fortuna, fossem pacientes do remédio heroico.

Ainda mais pelo fato de o impetrante ser um advogado de certo renome na corte: Dr. Josino Nascimento Silva Filho era filho de um ex-Diretor-Geral da Secretaria de Estado dos Negócios da Justiça e Conselheiro de Sua Majestade Imperial. Além disso, Josino Filho também atuou como Promotor Público na comarca do Rio de Janeiro. Como se vê, não era um advogado qualquer que impetrou o Habeas Corpus em favor de Laurentino e Maria Francisca.

De tantas pessoas presas, o Habeas Corpus foi impetrado somente em favor de duas, Laurentino e Maria Francisca, algumas inferências podem ser feitas a partir desse fato.

Após a prisão e as investigações, pode ter se deduzido que somente os dois eram os sacerdotes do culto, os demais seriam clientes da casa de dar fortuna, hipótese mais provável. Ou, ainda, poder-se-ia argumentar que somente Laurentino e Maria Francisca teriam prestígio social para contar com os préstimos de um renomado patrono, restando os demais presos desprovidos de auxílio jurídico.

Com efeito, o Habeas Corpus e seu impetrante permitem afirmar que pessoas de posse e influência estavam dispostas a zelar pelos feiticeiros presos em tal casa de dar fortuna. Talvez, fosse do interesse do próprio advogado que os presos fossem soltos, não se sabe se Josino possuía algum envolvimento com as práticas lá desenvolvidas ou se frequentava a casa de dar fortuna.

Há, ainda, a possibilidade de que Laurentino e Maria Francisca tenham arcado com os custos do processo e de sua defesa, sabendo que o ofício de “dar

fortuna” podia ser lucrativo. Entretanto, de toda maneira, necessitariam de pessoas que não estivessem encarceradas para contatar o advogado e iniciar a sua defesa. Denotando, portanto, que havia uma rede de proteção a velar pela casa de dar fortuna de Laurentino.

A notícia joga luz, também, sobre a acusação que pendia sobre os pacientes, não poderia ser outra, senão a de estelionato. Narra o excerto que

*“os pacientes foram presos à ordem do subdelegado da freguesia do Espírito Santo [...] sob o pretexto de terem casa de dar fortuna, para serem processados por crime de estelionato, sem que precedesse nenhuma formalidade legal, e mesmo contra expressa disposição de lei, que só permite nos subdelegados dar ordem de prisão em flagrante delito [...]”<sup>270</sup>.*

Vê-se que a defesa de Laurentino e Maria não ataca propriamente a acusação de estelionato que é imputada aos pacientes. Deveras, o remédio heroico sequer menciona a suposta prática delituosa. A defesa é estruturada em torno da ilegalidade da prisão. Os subdelegados somente poderiam prender em flagrante, o que, sob o argumento de Josino, não aconteceu. Eivando da pecha da ilegalidade a prisão

Os Desembargadores Campos, Queiros, Travassos, Siqueira, Rezende, Mariani, Gouvêa, Araripe, Norberto, Assis Mascarenhas e Magalhães Castro acataram, por unanimidade a argumentação patrono e a ordem de soltura foi imediatamente proferida, Laurentino e Maria ganharam as ruas.

Chama-se a atenção, ainda, para a proposição feita pelo Desembargador Magalhães Castro que sugeriu que o subdelegado que efetuou a prisão considerada ilegal, fosse responsabilizado para que se conferisse mais eficácia à lei garantidora das liberdades individuais e *“o cidadão brasileiro não continue a estar sujeito a arbitrariedades e este tribunal a ser incomodado com petições de habeas corpus como esta”<sup>271</sup>.*

No curso desta dissertação, narra-se uma série de prisões que poderiam ser consideradas abusivas ou ilegais. No entanto nenhuma delas foi relaxada e, tampouco, um desembargador propôs a responsabilização do subdelegado que a

---

<sup>270</sup> *Correio do Brazil*, edição 71, 14/03/1872.

<sup>271</sup> *Idem*.

levou a cabo. Evidenciando, sobremaneira, a influência e o prestígio de que gozavam os pacientes neste caso. Entretanto, a proposta do Des. Magalhães Castro não foi aceita pela turma julgadora.

Laurentino deu seguimento à sua prática, mudando-se para a Glória, ao menos no final da década. Após algumas denúncias de que na Rua dos Guararapes nº 5 haveria uma Casa de Dar Fortuna, o subdelegado daquela freguesia, Corrêa Dutra, iniciaria as tentativas para dismantelar aquele culto e prender Laurentino.

Em uma primeira tentativa em 25 de março de 1878, a autoridade policial não logrou êxito em aprisionar o feiticeiro. Todavia, não tiveram a mesma sorte nove pessoas que lá se encontravam e que, nos dizeres do periódico, eram apenas clientes que estavam ali procurando bálsamos para suas moléstias, físicas e espirituais. A publicação levanta a suspeita de que Laurentino fora prevenido da ação policial e por isso conseguira evitar a prisão. Tal hipótese se mostra plausível, considerando que muitas vezes as casas de dar fortuna contavam com a colaboração de inspetores de quarteirão, o que ocasionou muitas denúncias nos periódicos da época.

O periódico afirma que efetivamente Laurentino era um “*feiticeiro que exerce a medicina*”<sup>272</sup>, inserindo-se a perseguição ao seu culto no contexto higienista, pretensamente civilizatório e de fortalecimento da medicina acadêmica.

Na casa havia um quarto com dois altares, grande número de imagens e “*ornamentos de Igreja*”, duas cadeiras com grandes cruces, moringas com líquidos, potes com ervas, rosários, búzios, 22 punhais, canivetes, bainhas e outros objetos que o jornalista não se deu ao trabalho de descrever, classificando-os como “*bugigangas próprias de um completo estabelecimento da ordem do de Laurentino*”.

Nota-se que os objetos encontrados na casa de Laurentino quase não destoam daqueles encontrados nas Casas de dar Fortuna, descritas em capítulo próprio.

---

<sup>272</sup> Jornal do Commercio, edição 85, 26/03/1878.

Constata-se, também, a convivência de elementos católicos e africanos, notadamente pelos “*ornamentos de igreja*”, “*rosários*”, “*cruzes*” com os elementos africanos, bem representados pelos búzios e ervas. Trata-se de uma prática do sincretismo narrada por Ferreti ao descrever o Tambor de Mina no Maranhão que atua “*rejeitando ou preservando práticas da sociedade branca dominante e incorporando-as a costumes das camadas marginalizadas*”<sup>273</sup>.

Após a tentativa e fracasso de realização de sua prisão - também reproduzida na *Gazeta de Notícias*, edição 83 de 1878 – desaparece por um breve período dos periódicos. Não se sabe se cessaram as batidas policiais, se elas deixaram de ser interessantes para os periódicos ou se Laurentino redobrou os cuidados na realização de seu culto.

Entretanto, transcorridos quase 10 meses da primeira intervenção policial, em 8 de janeiro de 1879, narra a mesma *Gazeta de Notícias* que a polícia logrou êxito em efetuar a prisão do feiticeiro Laurentino Inocência dos Santos.

O subdelegado Francisco Corrêa Dutra, o mesmo que vinha tentando efetuar a prisão desde o ano anterior, com auxílio de dois inspetores de quartirão, dirigiu-se a já conhecida Casa da Ladeira dos Guararapes.

Diz Souza que a escolha da madrugada do dia 7 para o dia 8 de janeiro foi proposital, uma vez que se comemoraria o dia de todos os santos, ainda que “*somente de noite poderia encontrar os mestres e seus discípulos, que aproveitavam a escuridão da noite para fazerem as suas festas e realizar os seus trabalhos*”<sup>274</sup>.

Talvez Corrêa Dutra tivesse sido previamente avisado da realização de tão importante ritual naquela data, ou tenha escolhido uma madrugada qualquer para dar na casa de feitiço e fortuna de Laurentino. Fato é que naquele dia, realizava-se uma grande cerimônia na mencionada casa.

---

<sup>273</sup> FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. 2ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 18.

<sup>274</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. “*Batuque na Cozinha sinhá não quer!*”. *Repressão e Resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. 2010. 145f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. p. 69.



Laurentino, dessa vez, foi pego de surpresa. Realizava uma reunião de mais de vinte pessoas, dentre as quais, alguns escravizados. Foram encontrados na casa pós de todas as qualidades, ervas e caramujos, além dos mencionados altares. Constata o noticiário que as pessoas buscavam Laurentino para encontrar “*lenitivos a seus males físicos e espirituais, por ser Laurentino prodigioso curandeiro*”<sup>275</sup>.

Não deve se espantar, o leitor, pelo uso de caramujos nos rituais encabeçados por Laurentino. Os caramujos (e moluscos) possuem uma série de funções nos cultos afro-brasileiros, dentre eles: uso ritual no jogo de adivinhação do Ifá, como objetos de culto, assentamento e como enfeites em roupas e outros objetos de devoção<sup>276</sup>.

Não há, nos periódicos pesquisados, qualquer referência sobre o andamento do processo de Laurentino. Portanto, não se sabe se foi condenado e, em caso afirmativo, a quanto tempo de cárcere.

O que se sabe é que, após esta última notícia, verifica-se um hiato de mais de 10 anos até que Laurentino ressurgira nos periódicos. Pode-se especular que a ausência tenha sido motivada pelo cumprimento da pena, pela retração de suas atividades religiosas, por seu encerramento momentâneo ou por uma combinação de todas essas possibilidades.

O que se sabe é que Laurentino retorna às páginas policiais em março de 1890, como reincidente em ser dono de casa de dar fortuna. Todavia, agora os argumentos para o seu encarceramento se mostram muito mais próximos ao conflito das práticas populares de cura com a medicina acadêmica e com a necessidade de civilizar a cidade do Rio de Janeiro, extirpando dela tudo o que era considerado atrasado, não civilizado e não higiênico.

Como se extrai da publicação do Diário de Notícias<sup>277</sup>:

*“Feiticeiro. O subdelegado da freguesia da Glória fez apresentar, ontem ao cidadão Dr. Sampaio Ferraz, chefe de Polícia,*

<sup>275</sup> *Gazeta de Notícias*, edição 8, 8/01/1879.

<sup>276</sup> Sobre o tema conferir o interessante estudo de Rodrigo Pereira, “*Do Mar aos Axés: o uso dos moluscos nas religiões afro-brasileiras como exemplo da Diáspora Negra*”. Revista *Outras Fronteiras*, Cuiabá, vol. 1, n.2, jul-dez., 2014. ISSN: 2318-5503.

<sup>277</sup> *Diário de Notícias*, edição 1722, 03/03/1890.

*Laurentino Innocencio dos Santos, por ser dono de Casa de dar Fortuna e zungu, no lugar denominado Pendura-Saia, Cosme Velho. Intitulando-se, também, curandeiro, o Dr. Justiniano Rodrigues, 4º delegado, foi incumbido de autuá-lo e tomar as necessárias declarações, a fim de ser o mesmo obrigado a pagar a multa que lhe foi imposta pela Inspetoria de Higiene. Na casa foram encontrados: Antonio José da Rosa, Raymundo Luciano de Siqueira, Collatino Elydio, Emilio de Tal, João da Silva, Alfredo Luiz Fernandes e Luiza da Rosa Maria da Conceição, que foram recolhidos ao xadrez da 11ª estação policial, por haverem desacatado o subdelegado, quando investigava-os da sua procedência”<sup>278</sup>.*

Muita coisa havia mudado da prisão anterior de Laurentino para a ocorrida em março de 1890. Já não havia mais o regime escravocrata, tampouco o Império. Contudo, o novel Código Penal só seria promulgado em outubro daquele ano.

Ressalta-se que muitos dos lá encontrados foram presos por desacatar o subdelegado quando este investigava a sua procedência o que já não mais fazia sentido, visto que a escravidão já havia sido abolida. Sai de cena a suspeição da condição de cativo – descrita por Sidney Chalhoub – e entra a suspeição criminal, presente até os dias de hoje.

No mesmo ano há no Jornal do Commercio<sup>279</sup> um pedido de licença de Laurentino, no qual afirma possuir um botequim à Rua da Misericórdia, número 40, requisitando permissão para mantê-lo aberto além das 10 horas da Noite. Pode-se especular que a obtenção da licença para funcionar após as 10 horas da noite fosse um meio de dar ares de oficialidade as atividades religiosas realizadas naquele lugar. Justificando, assim, o barulho feito até altas horas da noite e prevenindo-se contra a reclamação que os vizinhos poderiam fazer sobre o barulho. Ameaça que remanesce atingindo os terreiros até os dias de hoje, inclusive, com a apreensão de instrumentos sonoros<sup>280</sup> sagrados pelas forças policiais, em um cenário que nada difere das batidas policiais aqui relatadas, com exceção dos séculos.

---

<sup>278</sup> Diário de Notícias, edição 1722, 03/03/1890. A prisão de Laurentino também foi repercutida pelo Jornal do Commercio em 05/03/1890.

<sup>279</sup> Jornal do Commercio, edição 286, 13/10/1890.

<sup>280</sup> Sobre o tema, ver: <http://pm.se.gov.br/pm-apreende-instrumentos-sonoros-utilizados-em-culto-de-matriz-africana-no-bairro-america/> e <http://www.justificando.com/2017/02/01/o-silencio-dos-atabaques/>. Acesso em 26/09/2019.

## Morte e Inventário.

Quando de sua última prisão, em 1890, Laurentino já era um cidadão idoso, possuía 66 anos de idade. Considerando que em 1900 a expectativa de vida do brasileiro era de apenas 33,7 anos<sup>281</sup>, em 1890 Laurentino já podia ser considerado um ancião.

Os periódicos não noticiam a sua morte. Contudo, há algumas publicações relativas ao seu processo de inventário. O *Jornal do Commercio*<sup>282</sup> traz uma publicação a pedido de José Gonçalves de Oliveira, tornando pública a revogação da procuração por ele passada em causa própria a Manoel Pedro Ferreira Marques – em 20 de fevereiro de 1896 – na qual dava poderes para este receber, em seu nome, a quantia de 2:900\$000 que era devida pelo espólio de Laurentino. Logo, no início de 1896, Laurentino já havia falecido. Sendo possível situar sua morte em algum momento do ano de 1895, quando teria 71 anos.

Inicia-se uma série de publicações<sup>283</sup> acerca do leilão dos bens do espólio do *de cujus*. Extrai-se deles que, de fato, Laurentino alcançou relativo sucesso econômico por meio de suas atividades de dar fortuna. Os bens de Laurentino eram os seguintes: a famosa casa da Ladeira dos Guararapes nº3, avaliada em 1:500\$ (e o seu terreno medindo 103x36x94 avaliado em 10:000\$)<sup>284</sup>; três casinhas na mesma Ladeira (avaliadas em 2:500\$); uma cocheira e uma casinha (avaliadas em 500\$). Estimou, o Juízo, o valor total dos bens em 14:800\$.

Ainda, possuía bens na freguesia de Inhaúma: um terreno localizado na rua XV de Novembro (avaliado em 500\$); Outro à Rua Elisa (avaliado em 250\$).

Foram realizados diversos leilões, entretanto, até onde se sabe, os leilões foram realizados sem sucesso.

---

<sup>281</sup> Cf. <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-08/ibge-expectativa-de-vida-dos-brasileiros-aumentou-mais-de-75-anos-em-11>

<sup>282</sup> *Jornal do Commercio*, edição 83, 24/02/1897.

<sup>283</sup> *Jornal do Commercio*, edições: 87 (28/02/1897), 138 (19/05/1897) e 216 (06/08/1897).

<sup>284</sup> Ainda, a publicação permite desvendar a planta da casa, a descrevendo como térrea, forrada, de chão, porta, duas janelas na frente, coberta de telhas, com dois quartos e duas salas, além de uma meia água com um quarto

Pede-se vênia para, brevemente, retornar ao trabalho de Souza. Quando narra o episódio da prisão de Laurentino em 08/01/1879, detém-se sobre as fichas de matrículas dos presos da casa de detenção. Notando que dentre as mulheres presas havia uma criança denominada Júlia que tinha apenas sete anos de idade e já exercia o ofício de costureira. Era liberta, filha de escravos. Souza formula a seguinte hipótese: “*chego à conclusão de que a Júlia possa ser parente do mestre Laurentino dos Santos, pois o endereço dado para o escrivão foi o mesmo do mestre Laurentino: a rua dos Guararapes*”<sup>285</sup>.

Hipótese esta que é confirmada pelas publicações sobre o inventário de Laurentino. Não é com grande surpresa que se verifica que a inventariante era, ninguém mais do que Julia Luiza dos Santos<sup>20</sup>, filha de Laurentino.

## **Considerações.**

A história de Laurentino Inocêncio dos Santos merece destaque em razão da perenidade de sua atividade como feiticeiro, curandeiro, dono de casa de dar fortuna. A despeito das muitas investidas policiais, Laurentino deu seguimento à sua casa e ao seu culto, obtendo relativo sucesso financeiro e prestígio social.

Para além das prisões em si, mostra-se surpreendente que não há indícios de longos períodos de cárcere em sua trajetória.

De outra feita, com grande surpresa que se encara a impetração de *Habeas Corpus* pelo advogado Josino Nascimento da Silva Filho em favor de Maria Francisca e Laurentino. Frise-se não se está aqui afirmando que Laurentino foi o único feiticeiro a contar com a defesa e auxílio de grandes advogados – o caso do célebre Juca Rosa é prova do contrário. O que salta aos olhos é que o *habeas corpus* foi deferido por unanimidade e cogitou-se punir o subdelegado que

---

<sup>285</sup> SOUZA, Rafael Pereira de. *“Batuque na Cozinha sinhá não quer!”*. *Repressão e Resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. 2010. 145f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. p. 69.

efetivou a prisão em razão de sua patente irregularidade. Um caso único nesta pesquisa. Ainda mais por ter sido revogada a prisão por aspectos processuais, não se argumentando nada sobre a licitude das atividades de Laurentino.

Outrossim, a pesquisa que embasou o presente capítulo serviu ao propósito de confirmar que, de fato, os feiticeiros e curandeiros poderiam obter sucesso financeiro por meio de suas atividades mágico religiosas, como pode se inferir do teor do leilão de bens do inventário de Laurentino.

Ademais, restou comprovada a teoria formulada por Souza de que a pequena Júlia, detida com Laurentino em 08/01/1879, era sua filha. Uma vez que figura em seu inventário como sua filha. Hipótese confirmada, também, por Possidonio que afirma ser filha de Laurentino com Maria Luiza<sup>286</sup>.

Por fim, a trajetória de Laurentino é símbolo da política de negociações e acordos que permeavam as manifestações religiosas afro-brasileiras no século XIX. Não eram se inseriam na categoria de direito, tampouco proibidas. Eram toleradas. E o limite de tal tolerância podia ser facilmente rompido, ocasionando a imediata ação da polícia para findar as atividades.

Laurentino é exemplo da persistência e perenidade da manifestação religiosa afro-brasileira que, apesar de se valer de acordos frágeis e que eram constantemente e repentinamente desrespeitados, voltava a negociar em prol de sua própria sobrevivência.

---

<sup>286</sup> POSSIDONIO, Eduardo. *Laurentino Inocência dos Santos: as possibilidades do sagrado nos oitocentos*. Anais do 8º encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional. p.15.

## CAPÍTULO 10: DOMINGOS SODRÉ.

Em que pese o fato deste trabalho utilizar como principal fonte primária as publicações em jornais, revistas e outros periódicos, faz-se necessário para a melhor compreensão do tema o estudo da figura de Domingos Sodré. Partindo-se, evidentemente, do estudo de Reis, “*Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*”.

Como muitos dos seres humanos escravizados que habitavam na Bahia do século XIX, Domingos Sodré era classificado como de nação Nagô. Contudo era natural do reino iorubano de Onin, pouco representativo da origem dos africanos da Bahia que, em sua maioria, eram de Oyó, Ijexá e Egba.

A revolução haitiana de 1791 causou outros impactos que não o chamado “*Temor haitiano*”, por exemplo, impulsionou o crescimento da atividade açucareira na Bahia e foi nesse contexto que Domingos foi escravizado e trazido ao Brasil.

Conta João José Reis<sup>287</sup> que os senhores de Domingos eram membros da abastada família Sodré, de latifundiários produtores de açúcar. Foi para um dos engenhos dessa família, localizado no Recôncavo, que ele foi levado.

Domingos labutou durante grande período da sua vida nos engenhos da família Sodré, até ser alforriado no ano de 1836, não se sabendo em que condições se deu a alforria.

### **A condição jurídica do africano liberto.**

A condição jurídica de um africano liberto no Brasil era marcada pela precariedade, não eram considerados cidadãos brasileiros. Portanto eram considerados estrangeiros sujeitos à políticas e medidas de controle, que aumentaram após a Revolta dos Malês em 1835.

---

<sup>287</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

Rezava a postura nº 86 de 1859 do Município de Salvador que o escravo africano ou o liberto que fosse encontrado na rua sem bilhete assinado pelo senhor, no primeiro caso, ou por cidadão brasileiro – no segundo, deveria pagar multa ou cumprir pena de quatro dias de prisão. De sorte que a liberdade dos africanos era por demais frágil, sujeita à controle e condicionada ao aval de cidadãos brasileiros.

Outra Postura, esta datada de 1857, vinha a consolidar o processo de limitação do mercado de trabalho em que os libertos nascidos na África poderiam atuar. Em um primeiro momento foram proibidos de trabalhar nos saveiros que desembarcavam mercadorias nos navios.

Posteriormente, a postura nº14 de 1857 vedou aos africanos livres, libertos e aos escravos a atuação no tráfico de gêneros de primeira necessidade. Objetivava-se que os Africanos não pudessem exercer ofícios ligados ao comércio e ao artesanato, restando a eles, somente a opção do trabalho na lavoura.

As dificuldades impostas pelo aparato legal foram tamanhas que no próprio ano de 1857 eclodiu uma greve geral dos chamados negros de ganho, o estopim foi uma lei municipal que taxava o serviço dos libertos e exigia que apresentassem um documento assinado por um cidadão dito probo que atestasse o seu bom comportamento. Eram proibidos, ainda, de adquirir terras, razão pela qual tantos libertos, quando podiam, investiam na compra de escravizados.

De modo que a liberdade dos africanos era limitada e precária, eis a razão de buscarem a proteção de patronos, ademais os alforriados poderiam até ter a sua carta de alforria revogada se faltassem com lealdade aos seus antigos senhores, portanto “*ao consolidar simbolicamente esses liames de dependência, os libertos geralmente tomavam o nome de família dos seus patronos. Daí Domingos Pereira Sodré*<sup>288</sup>”.

Apesar de todas essas dificuldades e empecilhos, Domingos Sodré logrou – por meio de políticas de negociação e convivência – um elevado grau de

---

<sup>288</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.p. 93

autonomia e considerável sucesso financeiro, passando a residir em local nobre da cidade, na Rua do Sodré, próximo ao Convento de Santa Tereza, local de formação dos padres católicos. Praticando, portanto, o seu candomblé nas proximidades de uma das Igrejas mais ortodoxas da época.

José Reis traça interessante perfil demográfico da freguesia do São Pedro Velho – onde Domingos habitava. Afirma que era composta majoritariamente por brancos (40%), 25% de Africanos e o restante era composto por *crioulos*, *pardos* e *cabras*. Por fim, reza que apenas 13% da população seria de escravizados.

Causa espanto o fato de que Domingos conseguiu manter sua prática candomblecista com notoriedade e sucesso em um bairro majoritariamente branco, localizado aos pés da Igreja.

### **A prisão de Domingos.**

No entanto, no dia 25 de julho de 1862, o africano liberto Domingos Sodré foi preso acusado de receber objetos roubados por escravos como contrapartida de suas “*adivinhações e feitiçarias*”.

Na residência em que habitava foram apreendidos diversos objetos relativos aos seus cultos – que serão mais bem trabalhados em momento posterior -, assim como uma infinidade de baús dos quais Domingos não possuía a chave. Tal fato é importante evidência de que a casa funcionava, também, como espécie de *quilombo urbano* ou zungu, onde viviam ou frequentavam outros africanos, configurando-se como polo de solidariedade e resistência.

Domingos foi imediatamente recolhido ao cárcere e os objetos ali apreendidos foram encaminhados à secretaria de polícia para que João Henriques – chefe de polícia – deles tomasse conhecimento.

Lá foram encontrados: quatro chocalhos de metal; Uma caixa com figuras de madeira, contas e búzios; Uma espada de latão sem corte e sem ponta; Um ferro com búzios e uma espada de pau; Diversos quadros de santos pela parede;



Uma cinta branca com búzios; Quatorze roupas com búzios e um rosário e um crucifixo de ouro.

Nota-se a grande presença de búzios, “soltos” ou decorando objetos e vestimentas. Os búzios possuem papel de destaque na cultura iorubana por representarem a riqueza, eram moeda corrente na Costa da África, onde também possuíam importância ritual. Podem ser utilizados como oferendas e nos assentamentos de vários Orixás, representando a riqueza e a fartura.

Entretanto, o seu papel principal é o de desempenhar a função oracular onde se “*transforma na fala dos orixás, transmitindo aos homens os desígnios e as vontades deles*”<sup>289</sup>, daí a sua grande presença no terreiro de pai Domingos, conhecido por suas habilidades no jogo de adivinhação do Ifá.

As contas lá encontradas poderiam ser dos africanos que frequentavam a localidade e lá deixavam seus pertences, mas também poderiam possuir função ritual. Nos cultos de matriz africana as contas são usadas no dia-a-dia e nos rituais de possessão como forma de proteção espiritual do indivíduo. Não há elementos suficientes para que se possa caracterizar a função das contas encontradas, contudo poderia, ainda, ser que se tratasse de um brajá ou de um cordão de laguidibá<sup>290</sup>.

A presença da espada de latão e do ferro enfeitado com búzios dá a entender que naquela casa se praticava o culto ao orixá Ogum. Uma vez que o seu principal símbolo é a espada e o ferro é o seu elemento primordial. Ogum é o senhor do ferro e dos metais e o fato de ter sido encontrada sem corte e sem ponta é um grande indício de seu destino ao culto de Ogum, pois:

*“muito embora Ogum seja o símbolo do ferreiro, não admite a fricção de metal com metal, pois o faz lembrar da guerra e do contato de espada*

---

<sup>289</sup> MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e fon)/ Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã*; [organização Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 156.

<sup>290</sup> O Brajá é um colar longo de contas e búzios consagrado à Orixás ligados à ancestralidade, à terra e aos búzios, possui a função hierárquica de designar as pessoas com graduação no Candomblé. Já o cordão de laguidibá é um fio de contas associado aos ancestrais e demonstra o grau hierárquico elevado de quem o usa. MAURÍCIO, George. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e fon)/ Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã*; [organização Marcelo Barros]. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 177.

*com espada. Em consideração a ele, nas casas de candomblé não se devem amolar facas nem atritar metais<sup>291</sup>.*

Todavia, José Reis levanta a hipótese de que se tratava, na verdade, na espada de Ifá (*ada Òòsa*), argumentando, ainda, que Domingos Sodré era um *babalaô*, qual seja: um sacerdote de Ifá, que é “*a divindade da adivinhação, senhor do destino e da sabedoria, também conhecido como Orunmilá<sup>292</sup>*”.

Reforça-se a possibilidade que Domingos fosse um *babalaô* pelo “diabrete de ferro” encontrado em sua posse pelos policiais. Representava Exu, que é o senhor dos caminhos, e que possui papel deveras importante nos rituais de adivinhação, visto que lhe compete o trânsito informacional entre o mundo espiritual e o material, sendo necessário sacrifícios em sua honra para que a comunicação dos homens com as divindades aconteça.

Os chocalhos e as roupas com búzios provavelmente possuíam papel nos ritos ali desempenhados, os primeiros podem ter sido utilizados para auxiliar o transe mediúnico e as últimas como traje dos partícipes ou iniciados.

Finalmente a presença dos ídolos de madeira, do rosário e do crucifixo, poderiam tanto ter função ritual dada pelo sincretismo, como funcionar como estratégia de resistência, ocultando as verdadeiras práticas que eram realizadas na casa.

No entanto, indaga-se do motivo legal que ocasionou a prisão Domingos Sodré. É sabido que a Constituição Imperial brasileira do ano de 1824 em seu artigo 5º consagrava a religião católica como sendo a oficial e conferia liberdade de culto doméstica e ou em prédios sem sinalização externa de que ali se realizava um culto não-católico.

Portanto, o culto doméstico na residência da Rua do Sodré era protegido pela Constituição (apesar do fato de que as autoridades aplicadoras do direito não considerarem as religiões de matriz africana como tal). Porém, as posturas municipais comumente proibiam os cultos em razão do barulho dos atabaques e por os considerarem obstáculos ao processo civilizatório, todavia não foram

---

<sup>291</sup> *Idem* p. 230

<sup>292</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p, 123-124

encontrados atabaques. As acusações que conduziram Domingos Sodré ao cárcere foram as de interceptação de objetos subtraídos por escravos à seus senhores e de estelionato, que era o “crime padrão” utilizado para encarcerar os chefes dos terreiros.

A opinião que predominava na sociedade baiana dos oitocentos era a de que os Candomblés eram polos geradores de potenciais revoltas contra a sociedade escravocrata e de que os seus poderes rituais eram muitas vezes utilizados com o fito de “amansar os senhores” ou os assassinar por envenenamento.

De sorte que, nessa ótica, fazia-se mister punir de modo exemplar os praticantes do Candomblé: eram destruídos todos os símbolos matérias apreendidos e os presos eram levados em caminhada por vias públicas até a casa de correção, onde aguardavam a punição por meio de castigos físicos ou aguardavam até a sua deportação e reenvio à África, tratamento destinado aos sacerdotes “mais perigosos”.

Papai Domingos ficou preso na Casa de Correção aguardando o avanço das investigações que poderiam facilmente o condenar ao retorno forçado a África, o que dismantelaria toda a sua rede de contatos, amizades, solidariedade e religião. A intenção era essa, envia-lo de volta a um local que lhe era imposto, mas que não mais lhe pertencia, a escravidão o havia tomado. Entretanto, deu-se a reviravolta por ele esperada, não foram encontradas provas de que, de fato, papai Domingos receptasse objetos subtraídos e ele foi posto em liberdade mediante a assinatura de um termo no qual se comprometia a abandonar a vil prática do Candomblé e da feitiçaria.

A ameaça, algumas vezes concretizada, de deportação era uma das principais ferramentas utilizadas contra os adeptos e iniciados do Candomblé. José Reis conta o caso de outro candomblecista chamado Domingos, mas que não teve a mesma sorte de seu homônimo.

Domingos Rufo, assim como Sodré, era um africano liberto que atuava em zona central da cidade, possuía clientela de escravos e não aceitou quando a Polícia iniciou nova empreitada contra os cultos, em razão de uma suposta

sublevação escrava. Rufo bradou pela resistência e, em razão disso, caiu no desfavor de seus clientes mais abastados, que haviam impedido sua deportação em caso anterior. Não se sabe o que se sucedeu com Rufo, contudo resta evidente a situação de precariedade, ora tinham guarida e proteção, ora eram ameaçados com a deportação.

O africano liberto de nome Grato foi preso por “dar ventura” no ano de 1859 e no local de seu culto foram apreendidos objetos semelhantes com os encontrados com Domingos Sodré, além disso foram apreendidas quartinhas que poderiam ser os assentamentos de suas divindades. O caso de Grato vale o dispêndio mais demorado de atenção, pois o Chefe de Polícia em correspondência com o Presidente interino da província, o Desembargador Messias de Leão, sugeriu que a política criminal de combate aos Candomblés deveria ser recrudescida, razão pela qual requereu, e foi atendido, a deportação de Grato. Um mês depois de sua prisão o curandeiro foi deportado para África.

No ano seguinte, intentou-se o mesmo procedimento contra o africano liberto Gonçalo, todavia o então presidente da província – Comendador Antonio da Costa Pinto – não concordou com a deportação proposta pelo Chefe de Polícia, rezando que só deveria haver deportação em crime de insurreição, o que não era o caso. O Ministério dos Negócios da Justiça passou a se envolver com o caso de Gonçalo, o que levou ao acatamento da requisição do Chefe de Polícia, no dia 23 de fevereiro de 1861, Gonçalo deixou o Brasil com destino à África.

O caso de Gonçalo se mostra emblemático por ser o marco inicial de uma nova estratégia de combate ao Candomblé, mais demorada, porém dura e eficaz. Gerou jurisprudência que foi usada para deportar outros africanos libertos acusados de feitiçaria.

A despeito do recrudescimento da política de combate, o Candomblé resistia e se expandia mais adiante das fronteiras africanas, miscigenava-se. Nos dizeres de Reis:

*“O candomblé constituía um território negro, nessa época ainda densamente africano, por onde circulavam e até se cruzavam diversas classes sociais, do senhor ao escravo, sobretudo nas casas dos*

*numerosos advinhos-curandeiros que viviam na área mais urbanizada de Salvador<sup>293</sup>”.*

Mostrava-se, portanto, ainda predominantemente frequentado por africanos, notadamente os libertos. No entanto o Candomblé começou a ganhar penetração social em outros segmentos, passando a congregar uma multiplicidade de classes sociais em um mesmo espaço.

Domingos Sodré exerceu um papel de destaque na comunidade africana da Bahia dos oitocentos, foi membro de uma junta de alforria, padrinho de inúmeras crianças (José Reis afirma terem sido quatorze os afilhados de Domingos) e sacerdote de renome. Participou do catolicismo, para além dos batizados e casamentos, sendo membro da Irmandade do Rosário dos Pretos e sua integração social era tamanha que foi veterano da Independência. Possuiu escravos e bens, faleceu no ano de 1887.

### **Considerações.**

Os episódios aqui narrados permitem que algumas considerações sejam feitas.

Deve se inserir o quadro da perseguição às religiões de matriz africana no quadro da africanidade urbana do século XIX.

Conta Sidney Chalhoub que a experiência do ser negro na cidade do Rio de Janeiro nos oitocentos, mais especificamente após 1860, se diferencia exponencialmente do ser negro no começo do século. Partindo do conceito de suspeição apresentado por Silvia Lara, o autor afirma que a suspeição na segunda metade do século XIX contra os negros vai de “pontual e nominal” para “generalizada”.

Com o advento das leis de 1831 e 1850, o aumento no número de alforrias – principalmente as condicionadas – e com do número de escravos que moravam

---

<sup>293</sup> REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p.185

“por si” e tinham que pagar jornal ao seus senhores, tornou-se cada vez mais difícil diferenciar de pronto as condições dos pretos,

*“Os cativos se movimentavam bastante pelas ruas do Rio, e se tornava cada vez mais difícil identificá-los prontamente as pessoas e os sentidos de seus movimentos. O meio urbano misturava os lugares sociais, escondia cada vez mais a condição social dos negros, dificultando a distinção entre escravos, libertos e pretos livres, e desmontando assim uma política de domínio em que as redes de relações pessoais entre senhores e escravos, ou amos e criados, ou patrões e dependentes [...] a cidade que escondia, porém, ensejava aos poucos a construção da cidade que desconfiava, que transformava todos negros em suspeitos<sup>294</sup>”.*

De modo que a fúria do aparato policial-repressor, temendo uma revolta da população preta, sempre com a lembrança da Revolta dos Malês, começa a temer a formação de redes de solidariedade e resistência à escravidão ensejada pelas manifestações religiosas. Afirma-se que se trata de resistência, pois esta não necessita obrigatoriamente se dar na forma insurrecional e violenta, podendo ser cotidiana, diz Dale Tomich:

*“O aparato coercitivo onipresente na escravidão foi utilizado contra a resistência da população escrava. A resistência, de formas diversas e muitas vezes sutis, é uma característica permanente dos sistemas escravistas<sup>295</sup>”.*

Portanto, é a partir da década de 1870 que se nota o aumento exponencial no fenômeno persecutório à religiosidade africana, uma vez que cativos, libertos e forros misturavam-se indistintamente nas ruas do Rio de Janeiro ocasionando o fenômeno da “suspeição generalizada” que visava, também, a reescravização dos libertos.

Em que pese às constituições do século XIX (1824 e 1891) garantirem uma certa liberdade de culto, o que se verificou foi que o disposto não se aplicava para as religiões negras. O constituinte tinha em mente as religiões da Reforma quando fez constar a liberdade de culto nos dispositivos constitucionais.

---

<sup>294</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 239.

<sup>295</sup> TOMICH, Dale. *A escravidão no Capitalismo Histórico: rumo a uma história teórica da segunda escravidão*. In: MARQUESE, Rafael & SALLES, Ricardo. *Escravidão e capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos*. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016, p. 77.

Utilizavam-se artigos dos códigos de posturas feitos especialmente para coibir tais práticas religiosas ou eram interpretados amplamente dispositivos do código penal visando à subsunção das práticas religiosas.

Uma das formas de perseguição redesenhadas após o surgimento da liberdade de culto privada, foi aquela que se embasava nas acusações de fraude e estelionato. Ou seja, descreditava-se de todo o processo místico e religioso, tratando-o como farsa e charlatanismo, para persegui-lo, contudo quando necessário as elites se valiam dos feiticeiros, adivinhos e jogadores de fortuna, muitas vezes a perseguição policial vinha da falha no atendimento dos poderosos. O símbolo maior do uso do estelionato para possibilitar a repressão à cultos afro-brasileiros e a prisão de seus sacerdotes é José Sebastião da Rosa, o Juca Rosa, objeto de estudo em capítulo próprio desta pesquisa.

De outra feita, com o fortalecimento da medicina oficial no final dos oitocentos, a chave interpretativa que levava a criminalização das religiões de origem africana passa a ser a do curandeirismo e da falsa medicina, afirma Juliana Barreto Farias:

*“desde pelo menos as primeiras décadas do século XIX, o candomblé e outros cultos de origem africana eram rechaçados nas páginas da imprensa carioca. Chamados de ‘feiticeiros’ nos documentos oficiais e nas folhas impressas, advinhos, curandeiros, chefes de casas de culto, em geral, escravos e libertos africanos – tornavam-se alvo de perseguição sistemática [...] Contudo, a prática da ‘medicina religiosa’, tida como curandeirismo, forneceu a base jurídica para a repressão a terreiros e casas de culto<sup>296</sup>.”*

Conforme se demonstrou nos excertos aqui reunidos, o sincretismo foi utilizado, também, como forma de resistência a disfarce para evitar a perseguição, contudo restou evidente que tal estratégia foi insuficiente para impedir a perseguição policial.

Porém, de outra feita também se comprovou o certo grau de penetração que as religiões africanas possuíam nas camadas superiores da sociedade.

---

<sup>296</sup> FARIAS, Juliana Barreto. *Mistérios da Mandinga – As crônicas de vagalume e as ‘religiões africanas no Rio de Janeiro da Primeira República*. In: COSTA, Valéria & GOMES, Flávio. *Religiões Negras no Brasil: da Escravidão a pós emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2016. p. 301.

Sendo, portanto, contraditória a sua relação com a sociedade, operando na lógica do permitido *versus* proibido.

Proibido simplesmente por existir e congregar em uma mesma rede de solidariedade escravos, libertos e forros, podendo subverter a ordem. Permitido, pois se diferenciava do direito, podendo ser a permissão revogada a qualquer momento pelo Chefe de polícia que batia à porta da casa de culto.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Ante a evidente polissemia dos termos estudados nesta dissertação, o primeiro desafio colocado foi buscar os possíveis significados termos: “*batuque*”, “*casa de dar fortuna*”, “*zungu*”, “*candombe*” e “*candomblé*”.

Dentre as múltiplas definições encontradas, ao menos um sentido em comum pode ser atribuído a todos estes termos e é, justamente, este o que mais interessou à elaboração do presente estudo.

Todas as palavras supramencionadas eram utilizadas para fazer referência ao que hoje se denomina de religiões afro-brasileiras. Eram termos que possuíam o significado comum de designar espaços nos quais se realizavam cultos, cerimônias e festividades ligadas aos fenômenos religiosos de origem africana se desenvolveram no Brasil.

Todavia, cada qual possuía, também, sentidos próprios.

O termo “*batuque*” podia ser utilizado para fazer referência a: danças acompanhadas, basicamente, de palmas e instrumentos de percussão; Ruídos produzidos por pancadas fortes e frequentes; Festejos em homenagem a Santos Católicos; Festejos de graça e louvação; Manifestações religiosas afro-brasileiras.

Para Sampaio, Possidonio e Pereira, “*Casa de dar fortuna*” eram, tão somente, os locais de realização de cultos, cerimônias e festividades das religiosidades afro-brasileiras. Contudo, concorda-se com Almeida e se afirma que tais casas eram, em verdade, mais do que simples locais de culto. Eram espaços de convivência e reinvenção de laços sociais e de solidariedade entre africanos e seus descendentes. Da mesma forma que de ocultação de escravizados que fugiam, de preservação e reinvenção de práticas religiosas de origem africana. Portanto, tem-se que as “*Casas de dar fortuna*” eram, sobretudo, locais de reconstrução de laços culturais e sociais e de resistência cotidiana à escravidão.

Ao seu turno, os Zungus podiam se entendidos como: casas de libertos ou livres nas quais quartos eram alugados, espécie de hospedaria; Refúgios e esconderijo de escravizados que fugiam; Espaços nos quais “se dava fortuna”,

isto é, localidades em que se realizavam cerimônias das religiosidades afro-brasileiras.

Candomblé e Candombe eram expressões empregadas com a mesma função. Encerravam quatro significados: local onde os negros escravizados se dirigiam para tomar fortuna; Batuque com exercícios de feitiçaria; Espiritismo de negros; Forma urbana e relativamente organizada de culto afro-brasileiro. De sorte que se afirma que tais vocábulos, diferentemente dos demais, eram utilizados somente para designar manifestações religiosas.

Estabelecidos os conceitos e significados das palavras-chave utilizadas para a elaboração do presente estudo, avança-se na conclusão estudando o tratamento constitucional dado às religiões.

Por repetidas vezes este trabalho afirmou que tanto a Constituição de 1824<sup>297</sup>, quanto à de 1891 estabeleciam, ao menos, alguma forma de liberdade religiosa. A primeira condicionava a liberdade de culto ao ambiente doméstico ou em local sem forma exterior de templo. A segunda retirava tal condicionante e preconizava que *“Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”*<sup>298</sup>.

Entretanto, as fontes consultadas revelaram que os dispositivos constitucionais eram inócuos quando da proteção dos cultos afro-brasileiros.

Isso se dava pelo fato de que, segundo os códigos culturais das elites dominantes, as manifestações religiosas afro-brasileiras sequer poderiam ser consideradas como tal. De modo que não estariam protegidas pelas garantias constitucionais, visto que sequer eram vistas como religiões.

---

<sup>297</sup> *Constituição Política do Império do Brasil*, artigo 5º: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em 16/10/2019.

<sup>298</sup> *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, artigo 72, §3º disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm). Acesso em 16/10/2019.

Ao contrário, eram encaradas como práticas de feitiçaria, de superstição, de credice e curandeirismo. Em suma eram práticas fetichistas, resquícios de povos não civilizados.

Entretanto, isso não quer dizer que as crenças não fossem compartilhadas com segmentos sociais distintos, ao menos em parte. Consoante relatado, Maggie discorre sobre o chamado “*medo do feitiço*” e as reportagens aqui estudadas confirmam este temor, que se estendia aos pós, ervas, raízes. Temia-se que os escravizados, por meio de feitiços e envenenamentos, buscassem vingança na forma da morte dos brancos escravocratas.

Do mesmo modo, as fontes pesquisadas e consultadas evidenciam que pessoas brancas, da classe senhorial e de grande influência frequentavam os cultos e práticas das religiosidades afro-brasileiras. Conforme se extraí do caso do célebre Juca Rosa, de Laurentino Inocêncio, de Papai Félix, Vovó Thomasia, Domingos Sodré e Rainha Mandinga.

Ainda, pode-se afirmar que muitos desses cultos contavam com a leniência e, por vezes, com a participação de membros do corpo policial.

Cumprе salientar que as denominadas práticas de feitiçaria eram criminalizadas pelo Livro V das Ordenações Filipinas, vigentes em território brasileiro até a outorga da Constituição de 1824.

De sorte que, o Código Criminal de 1830 e o Código Penal de 1890 não vedavam diretamente às práticas das religiosidades afro-brasileiras. Porém, possuíam uma série de artigos que eram usados para este fim.

Citam-se, a título de exemplo, os artigos 264 e 282 do Código Criminal de 1830. O primeiro prescrevia o crime de estelionato e foi utilizado para embasar a condenação de dois dos mais famosos sacerdotes de cultos afro-brasileiros nos oitocentos, Domingos Sodré<sup>299</sup> e Juca Rosa. O segundo vedava a reunião de

---

<sup>299</sup> Domingos também foi acusado de violar posturas municipais e interceptar objetos subtraídos por escravizados.

mais de dez pessoas quando for “*para fim, de que se exija segredo dos associados*”<sup>300</sup>, embasando a persecução criminal ao João da Barra.

Por sua vez, o Código penal de 1890, como se viu, mostrou-se fortemente influenciado pelo fortalecimento da chamada medicina oficial ou acadêmica, passando a proibir uma série de condutas ligadas às religiões afro-brasileiras. Como se pode observar da redação dos artigos 156<sup>301</sup>, 157<sup>302</sup> e 158<sup>303</sup> que vedavam, respectivamente, o que se chamava de exercício ilegal da medicina, a “*prática do espiritismo, da magia e de seus sortilégios*” e de curandeirismo. Ademais, remanesce a utilização do crime de estelionato, agora previsto no artigo 338.

De outra feita, os objetos apreendidos nas localidades de culto aqui estudadas permitem que se trace paralelos e continuidades entre as práticas afro-brasileiras do século XIX e as atuais. Da mesma forma que a utilização da palavra *vodunce* e os relatos de rituais de Feitura de Santo, relatados quando do estudo dos Candomblés e das “*Casas de dar fortuna*”.

Cumpre salientar que para elaboração desta dissertação foram analisadas incontáveis edições dos mais diversos periódicos disponíveis no sistema da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

---

<sup>300</sup> Art. 282. *A reunião de mais de dez pessoas em uma casa em certos, e determinados dias, sómente se julgará criminosa, quando fôr para fim, de que se exija segredo dos associados, e quando neste ultimo caso não se comunicar em fórmula legal ao Juiz de Paz do districto, em que se fizer a reunião. Penas - de prisão por cinco a quinze dias ao chefe, dono, morador, ou administrador da casa; e pelo dobro, em caso de reincidencia.* 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), acesso em 08/10/2019

<sup>301</sup> Art. 156 Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis regulamentares. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm); Acesso em 16/10/2019.

<sup>302</sup> Art. 157 Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública. Disponível em? [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em 16/10/2019.

<sup>303</sup> Art. 158 Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o exercício do denominado curandeiro. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em 16/10/2019.

Foram selecionadas 1017 notícias para serem estudadas com o fito de elaborar a pesquisa que originou esta dissertação. As ocorrências foram separadas por décadas quando da elaboração do gráfico que se segue.

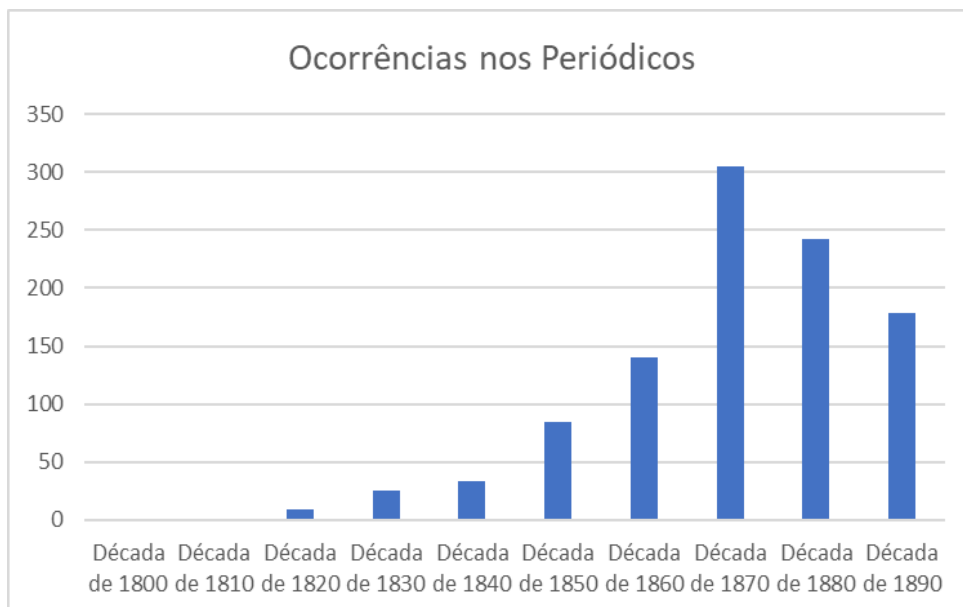


Gráfico elaborado com base nos dados das tabelas constantes do anexo I.

A representação gráfica seguinte diz respeito ao número de jornais que foram consultados, divididos em décadas.

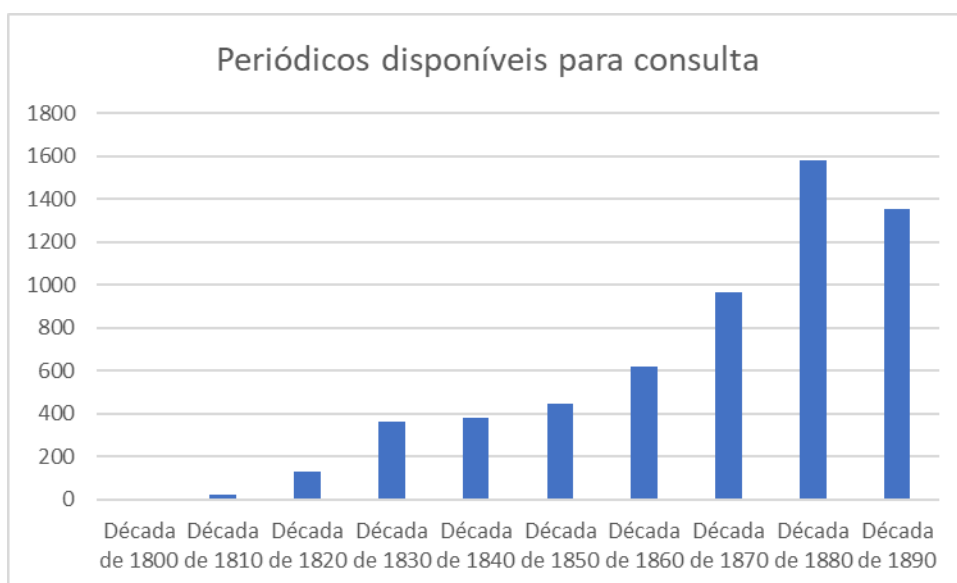


Gráfico elaborado com base nos dados das tabelas constantes do anexo I.

Analisando-se os gráficos em conjunto algumas considerações podem ser tecidas. Nota-se que o crescimento do número de publicações se dá de modo

praticamente linear até a década de 1880, quando é possível se verificar um aumento exponencial, seguido de uma redução na década seguinte.

Portanto, o maior número de notícias referentes aos cultos afro-brasileiros nas décadas de 1870 e 1880 não pode ser atribuído, exclusivamente, ao aumento do número de periódicos.

Como se demonstrou no curso da presente dissertação, o aumento do número de relatos de invasões policiais, denúncias sobre a existência dos locais de cultos afro-brasileiros e de prisões de feiticeiros e curandeiros, não pode ser entendido isoladamente. Deve-se compreender tal cenário no contexto dos debates que levaram à aprovação da Lei do Ventre Livre, de fortalecimento e institucionalização da medicina acadêmica e do dito processo civilizatório que marcou o final do século XIX.

Pode-se concluir, ainda, que se as práticas religiosas afro-brasileiras não eram expressamente proibidas pela legislação vigente à época, também não eram se inseriam na categoria de Direito, à despeito dos dispositivos constitucionais.

Não eram totalmente proibidas e não eram integralmente autorizadas. As formas da religiosidade afro-brasileira no século XIX eram apenas permitidas. Havia, pois, um complicado equilíbrio de acordos e negociações para que as práticas fossem permitidas.

Entretanto, logrou-se comprovar que muitos feiticeiros, curandeiros e outras formas de denominação de sacerdotes de cultos afro-brasileiros conseguiam manter suas práticas e casas ativas durante largo período de tempo, com pouca ou nenhuma importunação da Polícia. Obtendo, inclusive, relativo sucesso financeiro, - como nos casos de Juca Rosa, Domingos Sodré e Laurentino Inocêncio. - e popularidade, como no caso da Rainha Mandinga.

Todavia, tal permissibilidade se mostrava, por vezes, frágil. A permissão tácita para a existência do culto poderia ser revogada e a “casa de dar fortuna”, “batuque”, “zungú” ou “candomblé”, invadida pela autoridade policial.

## BIBLIOGRAFIA.

ALMEIDA, Carolina Cabral. **Ode à coleção Polícia da Corte.** Revista Temporalidades. V. 10, N. 3 (2018) – Temporalidades, Belo Horizonte, Vol. 10, n.3 (set./dez. 2018)

ALMEIDA, Silvio Luiz de; VELLOZO, Júlio Cesar de Oliveira. **O pacto de todos contra os escravos no Brasil Imperial.** Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v.10, n.03, 2019 p.213702160.

ASPERTI, Clara Miguel. **A vida carioca nos jornais: Gazeta de Notícias e a defesa crônica.** Contemporânea. nº 7, 2006, pp. 45-55. Disponível em: [http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed\\_07/06CLARA.pdf](http://www.contemporanea.uerj.br/pdf/ed_07/06CLARA.pdf). Acesso em 07 de abr. de 2019.

AUGRAS, Monique. **A segunda feira é das almas.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO: Pallas editora, 2012.

AZEVEDO, Elciene. **O direito dos escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo.** Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CABRAL, Carolina. **Coleção Polícia da Corte.** In: SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Corrêa; Conhecendo a Exposição Kumbukumbu do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

\_\_\_\_\_. **Da polícia ao museu: a formação da coleção africana do Museu Nacional na última década da escravidão.** Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Rio de Janeiro, 2017. 205.f.

CALACA, Carlos Eduardo. **Capítulos da história social da medicina no Brasil.** Hist. cienc. saude-Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 557-566, Aug. 2005.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs.). **Religiões Negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

COUCEIRO, Luiz Alberto. **Magia e Feitiçaria no Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

\_\_\_\_\_. **Terreiros de Candomblé e acusações de feitiçaria na sociedade complexa de Salvador, Bahia (1863-1871)**. Revista de História Comparada, Rio de Janeiro, 7,2,:163-193, 2013,

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **Medo branco de almas negras: escravos, libertos e republicanos na cidade do Rio de Janeiro**. Revista Brasileira de História. v.8, no. 16, mar. 1988/ ago.1988, pp. 83-105.

\_\_\_\_\_. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. **Religious Movements in Central Africa: a theoretical study**. Comparative Studies in and History, 18:4, out, 1976.

EVARISTO, Maria Luiza Igino. **O útero pulsante no candomblé: a construção da “afroreligiosidade brasileira”**. Sacrilogens, Juiz de Fora, v.9, n.1, p.35-55, jan/jun. 2012.

FERRER, Érica. **Imagens da violência, segregação sócio-espacial e a indústria do medo: Distrito Federal versus Rio de Janeiro**. Anais do VII CBG – ISBN: 978-85-98539-04-1.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. 2ª edição. São Paulo: Edusp: Arché Editora, 2013.



- GRAHAM, Sandra. **Slavery's Impass: smallime mistresses, and Brazilian Law of 1871**. Comparative Studies in Society and History, v. 22, nº 4, outubro, 1991.
- GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. 1ª edição. São Paulo: Expressão Popular, Fundação Perseu Abramo, 2016.
- LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- MASSON, Cleber. **Direito penal esquematizado: parte geral – vol. 1**. 11ª edição. São Paulo: Método 2017.
- MAMIGONIAN, Beatriz G. **Africanos Livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil**. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MAGGIE, Yvone. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MARQUESE, Rafael; SALLES, Ricardo (orgs.). **Escravidão e Capitalismo histórico no século XIX: Cuba, Brasil e Estados Unidos**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MAURÍCIO, George. **O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e fon)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. Revista Brasileira de História das Religiões, Maringá, v. 5, n.15, jan, 2013. ISSN 1983-2850. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (ORG.). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- ORO, Ari Pedro... *et al.*; Vagner Gonçalves da Silva (org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- PARÉS, Luiz Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PEREIRA, Rodrigo. **Do mar aos axés: o uso dos moluscos nas religiões afro-brasileiras como exemplo da diáspora negra.** Revista outras fronteiras, Cuiabá, v.1, n.2. jul-dez, 2014. ISSN: 2318-5503.

POSSIDONIO, Eduardo. **Entre ngangas e Manipansos: a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do Oitocentos (1870-1900).** Dissertação de Mestrado, Universidade Salgado de Oliveira. Rio de Janeiro, 2015.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RODRIGUES, Neide dos Santos. **O Candomblé e a cultura afrobrasileira.** Revista Tempo, Espaço e Linguagem (TEL), v.1, n.2, 103-110, maio/ago. 2010.

REIS, João José. **Tambores e tremores: A festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX.** In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. Carnavais e outras f(r)estas: ensaio de história social da cultura. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

SANTOS, Thiago Lima dos. **Leis e Religiões: as ações do Estado sobre as religiões do Brasil no século XIX.**

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Rafael Pereira de. **“Batuque na cozinha, sinhá não quer!”.** **Repressão e resistência cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890).** 2010. 139 f. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. **“Desvendando mistérios”:** **repressão e resistência dos cultos afro-brasileiros nas páginas policiais.** In: Simpósio Nacional de História XXV, 2009, Fortaleza, Anais do XXV Simpósio Nacional de História - História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial.** Campinas, 2000. Tese (Doutorado

em História) - Departamento de História da Unicamp, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

\_\_\_\_\_. **Nas trincheiras da Cura. As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial.** Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SLENES, Robert. **“Malungu, Ngome Vem!” África coberta e descoberta do Brasil.** Revista USP, São Paulo, nº12, dez./jan./fev., 1992.

SOARES, Carlos Eugenio. **Zungu, Rumor de Muitas Vozes.** Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1996.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Imprensa no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira.** 5ª edição. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SCHWARCZ, Lila Morits. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TINHORÃO, José Gomes. **Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças, folguedos: origens.** 3ª edição. São Paulo: Editora 34, 2012.

VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850).** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KOGURUMA, Paulo. **Conflitos do Imaginário: a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na “Metrópole do Café”, 1890-1920.** São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

## LEGISLAÇÃO CONSULTADA.

CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO IMPÉRIO DO BRAZIL. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Último acesso em 26 de dezembro de 2019.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm). Último Acesso em: 26 de dezembro de 2019.

LEI DE 16 DE DEZEMBRO 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). Último acesso em: 27 de dezembro de 2019.

DECRETO Nº 847 DE 11 DE OUTUBRO DE 1890. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Última consulta em 27 de dezembro de 2019.

LEI Nº 581 DE SETEMBRO DE 1850. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM581.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM581.htm). Último acesso em 27 de dezembro de 2019.

LEI Nº 2.040 DE 28 DE SETEMBRO DE 1871. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim2040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm). Última consulta em 28 de dezembro de 2019.

## ANEXO I – NOTÍCIAS CONSULTADAS

### Batuque.

1817	Correio Braziliense: Ou Armazem Literário (Londres, ING)
1822	O Espelho (RJ)
1826	Diário do Rio de Janeiro
1830	O Universal
1831	Correio Constitucional Campista (RJ)
1831	Correio Constitucional Campista (RJ)
1831	Correio Constitucional Campista (RJ)
1831	Nova Luz Brasileira (RJ)
1833	Jornal do Commercio (RJ)
1833	O Bemtevi: jornal curiozo, proveitozo e Maganão (RJ)
1834	O Carapuceiro: periódico sempre moral e so'per accidens político (PE)
1835	O recopilador (ou observador) Campista
1836	Diário de Pernambuco
1838	Diário de Pernambuco
1838	Diário de Pernambuco
1838	Diário de Pernambuco
1838	Jornal do Commercio (RJ)
1838	Correio official de Goyaz
1838	Correio Mercantil: Jornal Político, Comercial e Literário (BA)
1839	Jornal do Commercio (RJ)
1840	Diário de Pernambuco (PE)
1842	O Carapuceiro: periódico sempre moral e so'per accidens político (PE)
1842	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1842	Correio Sergipense (SE)
1843	Diário de Pernambuco (PE)
1843	Diário de Pernambuco (PE)
1843	Diário de Pernambuco (PE)
1843	Diário Novo (PE)
1843	Diário Novo (PE)
1843	Diário Novo (PE)
1843	Diário Novo (PE)
1843	Diário Novo (PE)
1843	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1843	O Comércio: Folha official, mercantil e literária (MA)
1844	O Mercantil
1845	Minerva Brasiliense
1846	Jornal Caxiense (MA)

1847	Jornal do Commercio (RJ)
1847	Jornal do Commercio (RJ)
1847	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1848	Jornal do Commercio (RJ)
1848	Jornal do Commercio (RJ)
1848	Diário de Pernambuco (PE)
1848	Diário de Pernambuco (PE)
1849	A Marmota (BA)
1851	Jornal do Commercio (RJ)
1852	Diário de Pernambuco (PE)
1852	Diário de Pernambuco (PE)
1852	Diário de Pernambuco (PE)
1852	O liberal: Periódico Político e Literário (RJ)
1853	Correio Mercantil (RJ)
1853	Jornal do Commercio (RJ)
1853	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1853	Periódico dos Pobres (RJ)
1854	Correio Mercantil (RJ)
1854	Diário de Pernambuco (PE)
1854	Diário de Pernambuco (PE)
1854	Diário de Pernambuco (PE)
1855	Correio Mercantil (RJ)
1855	Correio Mercantil (RJ)
1855	Correio Mercantil (RJ)
1855	Correio Mercantil (RJ)
1855	Correio Mercantil (RJ)
1855	Diário de Pernambuco (PE)
1855	Diário de Pernambuco (PE)
1855	Jornal do Commercio (RJ)
1855	Jornal do Commercio (RJ)
1855	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1855	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1855	O correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1855	O correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1855	Correio Mercantil, Instrutivo e Político Universal (RJ)
1856	Correio Mercantil (RJ)
1856	Correio Mercantil (RJ)
1856	Correio Mercantil (RJ)
1856	Diário de Pernambuco (PE)

1856	Diário de Pernambuco (PE)
1856	Jornal do Commercio (RJ)
1856	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1857	Correio Mercantil (RJ)
1857	Correio Mercantil (RJ)
1857	Diário de Pernambuco (PE)
1857	Jornal do Commercio (RJ)
1857	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1857	O correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1858	Correio Mercantil (RJ)
1858	Diário de Pernambuco (PE)
1858	Diário de Pernambuco (PE)
1858	Diário de Pernambuco (PE)
1858	Diário de Pernambuco (PE)
1858	Diário de Pernambuco (PE)
1858	Diário de Pernambuco (PE)
1858	Jornal do Commercio (RJ)
1858	O correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1858	O correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1858	A patria: Folha da Província do Rio de Janeiro (RJ)
1858	A nova época: Folha política e industrial (MA)
1859	Correio Mercantil (RJ)
1859	Jornal do Commercio (RJ)
1859	Jornal do COmmercio (RJ)
1859	O correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1859	o correio da tarde: jornal comercial, político, literário e noticioso (RJ)
1859	Jornal do Comercio: Instrutivo, Agrícola e Recreativo (MA)
1859	Coleção das Leis provinciais de Mato Grosso (MT)
1860	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1860	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1860	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1860	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1860	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1860	Jornal do Commercio (RJ)
1861	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1861	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1861	Jornal do Commercio (RJ)
1861	Jornal do Commercio (RJ)
1861	Jornal do Commercio (RJ)

1861	Jornal do Commercio (RJ)
1861	Jornal do Commercio (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1862	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1863	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1865	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1866	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1867	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1867	Correio Mercantil, e Instrutivo, político, Universal (RJ)
1870	Jornal do Commercio (RJ)
1870	Jornal do Commercio (RJ)
1870	Jornal do Commercio (RJ)
1870	Jornal de Recife (PE)
1870	Jornal de Recife (PE)
1870	A Reforma: Órgão democrático (RJ)
1870	Diário de São Paulo (SP)
1870	Diário de São Paulo (SP)
1870	Correio Paulistano (SP)
1870	Jornal da Tarde (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1871	Diário de São Paulo (SP)
1871	Correio Paulistano (SP)
1871	Jornal da Tarde (RJ)
1871	Jornal da Tarde (RJ)
1871	Diário de São Paulo (SP)
1871	Diário de São Paulo (SP)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
1872	Correio do Brazil (RJ)



1872	Correio do Brazil (RJ)
1872	Correio do Brazil (RJ)
1872	Correio do Brazil (RJ)
1872	Correio do Brazil (RJ)
1872	Correio do Brazil (RJ)
1872	A Nação: Jornal Político, Comercial e Literário (RJ)
1872	A Nação: Jornal Político, Comercial e Literário (RJ)
1872	A Nação: Jornal Político, Comercial e Literário (RJ)
1872	Diario de Noticias (RJ)
1872	Diário de notícias (RJ)
1872	Diário de notícias (RJ)
1872	A Actualidade: órgão do partido liberal (ES)
1872	O liberal (PE)
1873	Jornal do Commercio (RJ)
1873	Jornal do Commercio (RJ)
1873	Jornal do Commercio (RJ)
1873	Jornal do Commercio (RJ)
1873	Jornal do Commercio (RJ)
1873	Jornal do Commercio (RJ)
1873	A Reforma: Órgão democrático (RJ)
1873	Diário de São Paulo (SP)
1873	A Nação: Jornal Político, Comercial e Literário (RJ)
1873	A Nação: Jornal Político, Comercial e Literário (RJ)
1873	A Republica: Propriedade do club Replublicano (RJ)
1873	A Republica: Propriedade do club Replublicano (RJ)
1873	Diário de Minas (MG)
1873	A patria: Folha da Província do Rio de Janeiro (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1874	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1874	Correio do Brazil (RJ)
1874	Diario do Maranhão (MA)
1874	Diário do Maranhão (MA)
1874	Diário do Maranhão (MA)
1874	Diário do Maranhão (MA)
1874	Diário do Maranhão (MA)
1874	Diário de Minas (MG)
1875	Jornal do Commercio (RJ)
1875	Jornal do Commercio (RJ)

1875	Jornal do Commercio (RJ)
1875	Jornal do Commercio (RJ)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Jornal de Recife (PE)
1875	Diário de Minas (MG)
<b>1875</b>	<b>O Apóstolo: periódico religioso, moral e doutriniário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade (RJ)</b>
1876	Diario do Rio de Janeiro (RJ)
1876	Jornal do Commercio (RJ)
1876	Jornal de Recife (PE)
1876	A Reforma: Órgão democrático (RJ)
1876	O monitor (BA)
1877	A Reforma: Órgão democrático (RJ)
1877	A Reforma: Órgão democrático (RJ)
1877	Gazeta de Notícias (RJ)
1877	O Espírito-Santanense (ES)
1877	Jornal da Tarde: folha política e noticiosa (RJ)
1878	Monitor Campista (RJ)
1878	Monitor Campista (RJ)
1878	Diário do Maranhão (MA)
1878	O Paiz (MA)
1878	O município (RJ)
1878	A constituição: Órgão do Partido conservador (PA)
1879	Jornal de Recife (PE)
1879	Jornal da Tarde: publicação diária (SP)
<b>1879</b>	<b>O Paiz (MA)</b>
1880	Gazeta de Notícias (RJ)
1880	Diário de Pernambuco (PE)
1880	Diário de Pernambuco (PE)
1880	Diário de Pernambuco (PE)
1880	Diário de Pernambuco (PE)
1880	Jornal do Commercio (RJ)
1880	Jornal do Recife (PE)
1880	Jornal do Recife (PE)

1880	Diário do Maranhão (MA)
1880	Diário do Maranhão (MA)
<b>1880</b>	<b>Revista Brasileira (RJ)</b>
1880	Jornal da Tarde: publicação diária (SP)
1880	Jornal da Tarde: publicação diária (SP)
1880	Jornal da Tarde: publicação diária (SP)
1880	Jornal da Tarde: publicação diária (SP)
<b>1881</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1881	Pacotilha (MA)
1881	Pacotilha (MA)
1881	O Paiz (MA)
1881	O Paiz (MA)
1881	Gazeta do Norte (CE)
1881	A Atualidade (MG)
1882	Gazeta de Notícias (RJ)
1882	Diário de Pernambuco (PE)
1882	Revista Ilustrada (RJ)
1883	Gazeta de Notícias (RJ)
1883	Diário de Pernambuco (PE)
1883	Pacotilha (MA)
1883	A Folha Nova (RJ)
1884	Gazeta de Notícias (RJ)
1884	Diário de Pernambuco (PE)
1884	Diário do Maranhão (MA)
1884	Correio Paulistano (SP)
1884	O Fluminense (RJ)
<b>1884</b>	<b>Diário de Notícias (PA)</b>
<b>1884</b>	<b>Gazeta Literária (RJ)</b>
1885	Diário de Pernambuco (PE)
<b>1885</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1885	Anais da biblioteca nacional
1885	Diário de Notícias (PA)
1885	Diário da Parahyba (PB)
1885	Diário da Parahyba (PB)
1885	Brazil (RJ)
1886	Jornal do Commercio (RJ)
1886	Jornal do Commercio (RJ)
1886	Jornal do Commercio (RJ)
1886	

1886	Correio Paulistano (SP)
1886	O Fluminense (RJ)
1886	O Paiz (RJ)
1886	Gazeta Paraense (PA)
1887	Jornal do Commercio (RJ)
1887	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1887</b>	<b>Diário de notícias (RJ)</b>
1887	Jornais de Ouro Preto (MG)
<b>1887</b>	<b>Diário Ilustrado (RJ)</b>
1887	A província de Minas (MG)
1888	Diário de notícias (RJ)
1888	Gazeta da Tarde (RJ)
1888	O liberal do Pará (PA)
1888	Jornal do Recife (PE)
1888	Diário do Maranhão (MA)
1888	Correio Paulistano (SP)
1888	A União (MG)
1888	Jornal das Novidades (PA)
1889	O liberal do Pará (PA)
1889	Jornal do Recife (PE)
1889	O Paiz (MA)
1890	Diário de notícias (RJ)
1890	Gazeta da Tarde (RJ)
1890	Gazeta de Notícias (RJ)
1890	Gazeta de Notícias (RJ)
1890	Jornal do Commercio (RJ)
1890	Jornal do Commercio (RJ)
1890	Jornal do Commercio (RJ)
1890	A República (RJ)
1890	A República: órgão do clube republicano (PA)
1890	O Estado de Minas Gerais (MG)
1890	Gazeta da Tarde (RJ)
<b>1890</b>	<b>Carbonario: Orgão do Povo (RJ)</b>
1890	Diário de Notícias (RJ)
1891	Jornal do Commercio (RJ)
1891	A Pacotilha (MA)
1891	O Estado de Minas Gerais (MG)
<b>1891</b>	<b>O Estado de Minas Gerais (MG)</b>
<b>1891</b>	<b>Novidades (RJ)</b>

1892	Gazeta de Notícias (RJ)
1892	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1892</b>	<b>A Pacotilha (MA)</b>
1892	A Federação (RS)
1892	Pharol (MG)
1892	Gazeta de Ouro Fino (MG)
1893	Gazeta de Ouro Fino (MG)
1893	O Amigo do Povo (MG)
1893	O Estado de Minas Gerais (MG)
1894	O Cachoeirano (ES)
1895	Gazeta de Notícias (RJ)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1895	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1896	O Paiz (RJ)
1896	Gazeta de Notícias (RJ)
1896	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1896	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1896	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1896	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
1896	Minas Gerais: órgão oficial dos poderes do Estado (MG)
<b>1896</b>	<b>A Pacotilha (MA)</b>
<b>1896</b>	<b>Revista Brasileira (RJ)</b>
1897	A Notícia (RJ)
1897	A Pacotilha (MA)
1898	O Paiz (RJ)
1898	Jornal do Brasil (RJ)
1898	Jornal do Brasil (RJ)
<b>1898</b>	<b>Diário de Pernambuco (PE)</b>
1899	Jornal do Brasil (RJ)
1899	Jornal do Brasil (RJ)
1899	Correio Paulistano (SP)

### Zungus.

1829	Jornal do Commercio (RJ)
1830	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1834	Jornal do Commercio (RJ)

1834	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1838	Jornal do Commercio (RJ)
1839	Jornal do Commercio (RJ)
1839	O Sete de Abril (RJ)
<b>1846</b>	<b>Diário do Rio de Janeiro (RJ)</b>
1846	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1846	Gazeta dos Tribunais (RJ)
1847	Jornal do Commercio (RJ)
1851	Correio Mercantil (RJ)
1852	Correio Mercantil (RJ)
1859	Jornal do Commercio (RJ)
1860	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1863</b>	<b>O Escorpião: periódico de ferretoadas (RJ)</b>
1866	Correio Mercantil (RJ)
<b>1867</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1867	Jornal do Commercio (RJ)
1867	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1867</b>	<b>Correio Mercantil (RJ)</b>
1867	Correio Mercantil (RJ)
1867	Correio Mercantil (RJ)
1867	Correio Mercantil (RJ)
1867	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1867	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1867	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1867	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
<b>1867</b>	<b>Diário do Rio de Janeiro (RJ)</b>
1868	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1868</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1868	Correio Mercantil (RJ)
1868	Diário do Povo (RJ)
1870	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1872</b>	<b>Diário do Rio de Janeiro (RJ)</b>
1873	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1873	A Nação (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1874	Jornal do Commercio (RJ)
1875	Jornal do Commercio (RJ)

1875	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1876	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1876	A Reforma (RJ)
1877	Jornal do Commercio (RJ)
1877	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1877	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
1877	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
<b>1877</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1877	Gazeta de Notícias (RJ)
1877	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1877</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
<b>1877</b>	<b>A Reforma (RJ)</b>
1877	O Globo (RJ)
1878	Jornal do Commercio (RJ)
1878	O Mequetrefe (RJ)
<b>1878</b>	<b>O Cruzeiro (RJ)</b>
1879	Jornal do Commercio (RJ)
1879	Jornal do Commercio (RJ)
1879	Jornal do Commercio (RJ)
1879	Jornal do Commercio (RJ)
1879	Gazeta de Notícias (RJ)
1879	Gazeta de Notícias (RJ)
1879	Monitor Campista (RJ)
1879	Monitor Campista (RJ)
1879	Revista Brasileira (RJ)
1879	A Constituição (RJ)
1880	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1880</b>	<b>Revista Brasileira (RJ)</b>
1881	Gazeta de Notícias (RJ)
1881	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1881</b>	<b>Corsário: Periódico Cítrico, Satírico e Chistoso (RJ)</b>
1881	Gazeta da Tarde (RJ)
1882	O Carbonario (RJ)
1882	O Carbonario (RJ)
1882	O Carbonario (RJ)
<b>1882</b>	<b>Correio Paulistano (SP)</b>
1883	O Carbonario (RJ)
1883	O Carbonario (RJ)
1883	O Carbonario (RJ)
1883	O Carbonario (RJ)
<b>1883</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>

1883	Gazeta de Notícias (RJ)
1883	Jornal do Commercio (RJ)
1883	Corsario Junior: periódico crítico e noticioso (RJ)
1883	O Fluminense (RJ)
<b>1884</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1884	Jornal do Commercio (RJ)
1884	Jornal do Commercio (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
1885	O Carbonario (RJ)
<b>1885</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
1885	O Carbonario (RJ)
1885	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1885</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
<b>1885</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
<b>1885</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
<b>1885</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1885	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1885</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1885	Jornal do Commercio (RJ)
1885	Jornal do Commercio (RJ)
1885	Diário de Notícias (RJ)
1885	O Paiz (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
<b>1886</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
<b>1886</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)



1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
<b>1886</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
<b>1886</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1886	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1886</b>	<b>O Pharol (MG)</b>
1886	O Pharol (MG)
<b>1887</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
1887	O Carbonario (RJ)
<b>1887</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
1887	Gazeta de Notícias (RJ)
1887	Gazeta de Notícias (RJ)
1887	Diário de Notícias (RJ)
1887	Diário de Notícias (RJ)
1887	O Paiz (RJ)
1887	O Fluminense (RJ)
1888	O Carbonario (RJ)
1888	Gazeta de Notícias (RJ)
1888	Diário de Notícias (RJ)
<b>1889</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1889	Gazeta de Notícias (RJ)
1889	Gazeta de Notícias (RJ)
1890	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1890</b>	<b>Diário de Notícias (RJ)</b>
1890	Gazeta de Notícias (RJ)
1890	O Cruzeiro (RJ)
1892	Gazeta de Notícias (RJ)
1892	Jornal do Brasil (RJ)
1893	Gazeta de Petropolis (RJ)
1897	Gazeta de Petropolis (RJ)

**Casa de dar fortuna.**

<b>1857</b>	<b>O Correio da Tarde (RJ)</b>
<b>1857</b>	<b>O Correio da Tarde (RJ)</b>
1858	O Correio da Tarde (RJ)
1858	O Correio da Tarde (RJ)
1858	Diário do Rio de Janeiro
1859	O Correio da Tarde (RJ)
1859	O Correio da Tarde (RJ)
1859	Correio Mercantil (RJ)
<b>1860</b>	<b>O Correio da Tarde (RJ)</b>
1860	Correio Mercantil (RJ)
1861	Jornal do Commercio (RJ)
1861	Correio Mercantil (RJ)
1861	Diário do Rio de Janeiro
1862	Correio Mercantil (RJ)
1863	Jornal do Commercio (RJ)
1863	Jornal do Commercio (RJ)
1863	Jornal do Commercio (RJ)
1863	Diário do Rio de Janeiro
1864	Jornal do Commercio (RJ)
1864	Jornal do Commercio (RJ)
1864	Correio Mercantil (RJ)
1864	Correio Mercantil (RJ)
1864	Diário do Rio de Janeiro
1865	Jornal do Commercio (RJ)
1865	Jornal do Commercio (RJ)
1865	Correio Mercantil (RJ)
1865	Semana Ilustrada (RJ)
1866	Jornal do Commercio (RJ)
1866	Correio Mercantil (RJ)
1867	Jornal do Commercio (RJ)
1867	Correio Mercantil (RJ)
1867	Correio Mercantil (RJ)
1867	Diário do Rio de Janeiro
1868	Jornal do Commercio (RJ)
1868	Jornal do Commercio (RJ)
1868	Correio Mercantil (RJ)
<b>1868</b>	<b>Correio Mercantil (RJ)</b>
1868	Diário do Rio de Janeiro
1869	Jornal do Commercio (RJ)
1869	Jornal do Commercio (RJ)
1870	Diário do Rio de Janeiro

1870	Diário do Rio de Janeiro
<b>1870</b>	<b>Diário de Notícias (RJ)</b>
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Jornal do Commercio (RJ)
1871	Diário do Rio de Janeiro
1871	Periódico dos pobres (RJ)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
1872	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1872</b>	<b>Diário do Rio de Janeiro</b>
1872	Diário do Rio de Janeiro
<b>1872</b>	<b>O Movimento (RJ)</b>
<b>1872</b>	<b>O Movimento (RJ)</b>
1872	O Movimento (RJ)
1872	Dário de Notícias (RJ)
<b>1872</b>	<b>Correio do Brazil (RJ)</b>
1873	Diário do Rio de Janeiro
<b>1873</b>	<b>Novo e completo índice cronológico da história do Brasil (RJ)</b>
1874	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1874</b>	<b>O Globo (RJ)</b>
1875	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1875</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
<b>1875</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1875	Gazeta de Notícias (RJ)
1875	O Globo (RJ)
1875	A Nação (RJ)
1876	O Globo (RJ)
1876	A Reforma: Órgão Democrático (RJ)
1876	O Figaro: Folha ilustrada (RJ)
1877	Jornal do Commercio (RJ)
1877	Diário do Rio de Janeiro
1877	Gazeta de Notícias (RJ)
1877	Gazeta de Notícias (RJ)
1877	Gazeta de Notícias (RJ)
1877	O Globo (RJ)
<b>1878</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
<b>1878</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1879	Novo e completo índice cronológico da história do

	Brasil (RJ)
1879	Jornal da Tarde (SP)
<b>1879</b>	<b>Jornal de Recife (PE)</b>
<b>1879</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1880	Gazeta de Notícias (RJ)
1880	Gazetinha (RJ)
1880	A Constituinte (SP)
1881	Corsário: Periódico Crítico, satírio e chistoso (RJ)
1881	Gazeta de Notícias (RJ)
1881	Gazeta de Notícias (RJ)
1881	Gazeta da Tarde (RJ)
1881	Gazeta da Tarde (RJ)
1881	Gazeta da Tarde (RJ)
1881	Jornal do Commercio (RJ)
1881	Corsário: Periódico Crítico, satírio e chistoso (RJ)
1881	Figaro (RJ)
1881	Almanak (RJ)
1881	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1882</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
1882	Gazeta de Notícias (RJ)
1882	Gazeta da Tarde (RJ)
1882	O Fluminense (RJ)
1882	O Globo (RJ)
1882	O Cearense
1883	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1883</b>	<b>Gazeta da Tarde (RJ)</b>
1883	Gazeta da Tarde (RJ)
1883	Jornal do Commercio (RJ)
1883	Jornal do Commercio (RJ)
1883	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1883</b>	<b>O Fluminense (RJ)</b>
1883	O Globo (RJ)
1883	A Folha Nova (RJ)
1884	Gazeta de Notícias (RJ)
1884	Gazeta de Notícias (RJ)
1884	Gazeta da Tarde (RJ)
1884	O Vinte e cinco de Março
1884	Brazil (RJ)
1885	Gazeta de Notícias (RJ)
1885	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1885</b>	<b>Pharol (MG)</b>

1885	Jornal do Recife (PE)
1886	Diário de Notícias (RJ)
1886	Diário de Notícias (RJ)
1886	O Carbonario (RJ)
1887	Gazeta de Notícias (RJ)
1887	Gazeta de Notícias (RJ)
1887	Jornal do Commercio (RJ)
1887	Diário de Notícias (RJ)
1887	Diário de Notícias (RJ)
1887	Novidades (RJ)
<b>1887</b>	<b>Novidades (RJ)</b>
1888	Cidade do Rio (RJ)
1888	O Carbonario (RJ)
1889	Diário de Notícias (RJ)
1889	O Fluminense (RJ)
1889	Novidades (RJ)
<b>1890</b>	<b>O Paiz (RJ)</b>
1890	O Fluminense (RJ)
<b>1890</b>	<b>Diário de Notícias (RJ)</b>
<b>1890</b>	<b>O Badalo: Periódico Satírico, Humorístico, Epigramático e debochatico (RJ)</b>
1891	Gazeta da Tarde (RJ)
1891	o Tempo (RJ)
1891	O Tempo (RJ)
1891	Gazeta de Notícias (RJ)
1891	Jornal do Commercio (RJ)
1891	Jornal do Commercio (RJ)
<b>1891</b>	<b>Gazeta da Tarde (RJ)</b>
<b>1891</b>	<b>Diário de Notícias (RJ)</b>
1892	o Tempo (RJ)
1892	O Tempo (RJ)
1892	O Tempo (RJ)
1892	O Tempo (RJ)
<b>1892</b>	<b>Jornal do Brasil (RJ)</b>
<b>1892</b>	<b>Jornal do Brasil (RJ)</b>
1892	Jornal do Brasil (RJ)
<b>1892</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>
1892	Gazeta de Petrópolis
1893	O Tempo (RJ)
1893	Jornal do Brasil (RJ)
<b>1895</b>	<b>Jornal do Brasil (RJ)</b>
1896	O Fluminense (RJ)

<b>1898</b>	<b>Gazeta da Tarde (RJ)</b>
1898	Gazeta da Tarde (RJ)
1898	O Paiz (RJ)
<b>1898</b>	<b>O Paiz (RJ)</b>
1898	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1898</b>	<b>Gazeta da Tarde (RJ)</b>

### Candomblé e Candombe.

1829	O Amigo do Povo (PE)
1839	Correio Mercantil (BA)
<b>1858</b>	<b>Diário de Pernambuco (PE)</b>
<b>1850</b>	<b>O Argos Cachoeirano (ES)</b>
1862	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
<b>1867</b>	<b>O Apreciavel (MA)</b>
<b>1869</b>	<b>Jornal de Recife (PE)</b>
1871	Diário do Rio de Janeiro (RJ)
<b>1876</b>	<b>Diário do Rio de Janeiro (RJ)</b>
1865	O Monitor (BA)
<b>1879</b>	<b>O Monitor (BA)</b>
<b>1875</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
<b>1871</b>	<b>Jornal de Recife (PE)</b>
1879	Jornal de Recife (PE)
<b>1873</b>	<b>Diário de Pernambuco (PE)</b>
1873	Correio Paulistano (SP)
1871	Jornal da Tarde (RJ)
<b>1875</b>	<b>A ideia (RJ)</b>
1882	Corsário Junior (RJ)
1883	Corsário Junior (RJ)
<b>1883</b>	<b>O Carbonario (RJ)</b>
<b>1881</b>	<b>Jornal de Recife (PE)</b>
<b>1887</b>	<b>Jornal de Recife (PE)</b>
1881	Almanak (RJ)
<b>1885</b>	<b>Pharol (MG)</b>
<b>1882</b>	<b>Anais da Assembleia Legislativa Provincial da Bahia (BA)</b>
<b>1889</b>	<b>Gazeta de Notícias (RJ)</b>
<b>1884</b>	<b>Gazeta Literária (RJ)</b>
1896	Revista Brasileira
1890	Pequeno Jornal (BA)
1894	Gazeta de Notícias (RJ)
1894	Gazeta de Notícias (RJ)
1894	Gazeta de Notícias (RJ)
<b>1898</b>	<b>Jornal do Commercio (RJ)</b>

1894	O Paiz (RJ)
1894	O Paiz (RJ)
<b>1892</b>	<b>Jornal de Noticias (BA)</b>
1890	Tribuna Popular (BA)
1832	A Verdade (RJ)
1831	Correio Campista (RJ)
1830	O Constitucional (RJ)
1853	O Liberal (RJ)
1879	Revista Brasileira (RJ)
1880	Revista Brasileira (RJ)
1883	O Fluminense (RJ)
1885	Anais da Biblioteca Nacional (RJ)
1884	Gazeta Literária (RJ)
896	O Fluminense (RJ)