FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
CASA DE OSWALDO CRUZ

Jefferson Nascimento Albino

Entre mãos, páginas e sentenças:
usos, agenciamentos e disputas em torno dos livros mágico-religiosos no Rio de Janeiro (séculos XIX–XX)

Rio de Janeiro
2025

Jefferson Nascimento Albino

Entre mãos, páginas e sentenças:

usos, agenciamentos e disputas em torno dos livros mágico-religiosos no Rio de Janeiro (séculos XIX–XX)

Tese de Doutorado acadêmico apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz, da Fundação Oswaldo Cruz, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor(a) em História das Ciências e da Saúde. Área de concentração: História das Ciências.

Orientador(a): Kaori Kodama Flexor

Rio de Janeiro

2025

O presente trabalho foi realizado com apoio de Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro - Brasil (FAPERJ) - Código de Financiamento 24110650.

Lattes ID[1]: http://lattes.cnpq.br/6853247244334591

Title: Between hands, pages, and sentences: uses, agency, and disputes surrounding magico-religious books in Rio de Janeiro (19th–20th centuries).

Dados internacionais de Catalogação na Fonte

Fundação Oswaldo Cruz

Casa de Oswaldo Cruz

Biblioteca de História das Ciências e da Saúde

A336e Albino, Jefferson Nascimento.
Entre mãos, páginas e sentenças: usos, agenciamentos e disputas em torno dos livros mágico-religiosos no Rio de Janeiro (séculos XIX–XX) / Jefferson Nascimento Albino. -- 2025.
467 f. : il.color, fotos.

Orientadora: Kaori Kodama Flexor.
Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2025.
Bibliografia: f. 450-467.

1. Religião e Medicina. 2. Sistemas Médicos Complexos Tradicionais. 3. Literatura. 4. História da Medicina. 5. História do Século XIX. I. Título.

CDD 306.60981

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da Rede de Bibliotecas da Fiocruz com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecário responsável: Eliane de Freitas Ferreira, CRB-7: 005206.

Citar a fonte deste trabalho acadêmico sempre que for utilizá-lo, respeitando os direitos autorais conforme a Política de Acesso Aberto da Fiocruz.

Jefferson Nascimento Albino

Entre mãos, páginas e sentenças:

usos, agenciamentos e disputas em torno dos livros mágico-religiosos no Rio de Janeiro (séculos XIX–XX)

Tese de Doutorado acadêmico apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz, da Fundação Oswaldo Cruz, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor(a) em História das Ciências e da Saúde. Área de concentração: História das Ciências.

Aprovada em: 12 de novembro de 2025.

Banca Examinadora

Prof. Dr Kaori Kodama Flexor (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz) – Orientadora

Prof. Dr Nuno Medeiros (Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa)

Prof. Dr Tânia Salgado Pimenta (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz)

Prof. Dr Regina Célia Lima Xavier (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Prof. Dr Maria Rachel de Gomensoro Fróes da Fonseca (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz)

Prof. Dr Flávio Coelho Edler (Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz)

Prof. Dr Gabriela dos Reis Sampaio (Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia)

Para minha avó Rita, que me deu papel, tempo e mundo.

AGRADECIMENTOS

Alguns caminhos começam antes do primeiro passo. Esta tese, embora ancorada em prazos, bancas e arquivos, nasce de um processo anterior, tecido por memórias, escutas e silêncios que me atravessavam muito antes da primeira linha escrita. Agradeço, portanto, não apenas pela chegada, mas por tudo o que sustentou a travessia, ainda que em formas nem sempre visíveis, entre elas a ancestralidade que me deu chão até aqui e que se funda na força dos Orixás.

Iniciei esta tese em 2021, no epicentro da pandemia de Covid-19, que suspendeu rotinas e dilatou o luto em um país que ultrapassou a marca de 700 mil mortos. A vida se reorganizava em torno da ausência, do medo e da contagem diária, atravessada por desgoverno, ataques aos nossos cientistas, chacotas políticas, politização da cura e circulação massiva de *fake News*. Pesquisar era, muitas vezes, uma forma de fuga diante de uma realidade absurda e estarrecedora. Durante muito tempo, só havia travamento e espera. Acervos fechados. Site da Biblioteca Nacional hackeado. Arquivos fora do ar. E ainda assim, precisávamos permanecer em movimento, mesmo parados em casa. Mas isso só foi possível porque não estive só.

Agradeço à minha orientadora, Kaori Kodama, cuja presença crítica e generosa me acompanha desde o mestrado. Sua escuta, sempre mais atenta às perguntas do que às respostas imediatas, foi bússola em momentos decisivos. Ao longo deste percurso, ela me conduziu a sustentar não apenas a pesquisa, mas também a disposição de seguir perguntando. Ela indicou leituras valiosas, outras rotas, metodologias e novos caminhos de se pensar o Livro, suas classificações, circulações e usos. Muito do que esta tese se tornou deve ao modo como ela acompanhou o processo: com rigor, paciência e disposição para atravessar as incertezas metodológicas e políticas do caminho.

Aos laços que me formam. À minha mãe, Vânia, que me empurrou para o estudo quando eu só queria escapar dele — e com isso me deu um caminho que, olhando hoje, também me salvou. Ao meu irmão, Pedro Lucas, por ser abrigo quando quase tudo pesava demais. À Manuela e ao Gabriel, por estarem por perto com a generosidade de quem não exige explicações para ficar.

A Camila Oliveira, cuja irmandade foi alicerce crítico e companhia insubstituível ao longo desta jornada. Sua escuta atenta, sua palavra certeira, sua capacidade de dizer o necessário e questionar o que a ela foi dito, ajudaram a manter em pé não

apenas partes do texto, mas também a pesquisa que, tal como ela, me companha desde a graduação. O que compartilhamos escapa às categorias fáceis; talvez, no limite do que se deixa nomear, se aproxime daquilo que E. P. Thompson chamou de *experiência* — algo que se faz e se refaz ao longo do tempo, na crítica mútua e no trabalho comum, e que não se esgota na forma que o tenta fixar.

À Márcia Martins, por me ajudar a sustentar a medida entre entrega e preservação. Nossas conversas, sempre atravessadas por um senso preciso de discernimento, foram decisivas para que a pesquisa não se tornasse o único caminho possível, nem ocupasse todos os espaços da vida. Com ela, aprendi a interromper quando necessário e a recusar excessos. É nesse exercício contínuo que também encontro as razões de estar aqui.

Ao Igor Lima, pela parceria e presença constantes ao longo desta reta final. Pelas conversas, pelos livros indicados e presenteados, pelas trocas que muitas vezes reorganizaram o pensamento quando a escrita parecia girar nos mesmos lugares. Sua companhia atravessa esta tese não apenas nos momentos mais turvos, mas também na leveza que tornou o percurso mais habitável. Em meio às pressões e aos excessos do fim do doutorado, foi importante ter ao lado alguém capaz de deslocar o olhar, sustentar o cotidiano e lembrar, mesmo sem dizer diretamente, que a vida precisava continuar existindo para além da tese.

Agora no fim do doutorado, tive a oportunidade de coordenar alguns projetos no Itamaraty. Essa experiência não apenas ampliou minha atuação profissional, como também impactou diretamente minha relação com os arquivos, com a escrita e com os modos de pensar a História. Às amizades que esse percurso trouxe e fortaleceu — Kênia, Thiago, Maiara, Yan e Nayara —, agradeço pela parceria diária, pelas trocas generosas e pela leveza em meio às exigências do trabalho. A Frederico e Maria José, agradeço pela confiança depositada, pelas conversas críticas que perpassaram esta pesquisa e pela continuidade do diálogo.

Aos professores e professoras do PPGHCS — Simone Kropf, Tânia Pimenta, Rômulo Andrade, Tamar Rangel, André Felipe, Robert Wegner e Nara Azevedo —, minha admiração pelo rigor intelectual, pelas aulas que ultrapassaram o conteúdo e pelas perguntas que continuam a ecoar no modo como penso, escrevo e pesquiso. Em cada gesto pedagógico, mesmo nas entrelinhas, encontrei formas de me refazer como leitor da história e da experiência. Aos servidores públicos do Programa, especialmente Paulo e Sandro, meu reconhecimento pelo trabalho incansável que

garante o funcionamento do cotidiano acadêmico. A presença cuidadosa de vocês foi fundamental nessa caminhada.

Estendo esses agradecimentos aos servidores da Fiocruz, do Arquivo Nacional, da Biblioteca Nacional, do Museu da Justiça e de tantos outros arquivos visitados. Em cada escuta paciente, em cada orientação, em cada gentileza, houve uma forma de cuidado que torna este trabalho possível.

A Fiocruz não foi apenas a instituição que abrigou esta tese, foi o território onde ela se tornou possível. A bolsa concedida foi decisiva para a continuidade deste trabalho. Em meio a desmontes, cortes e ataques às políticas públicas de Educação e Ciência, esse apoio financeiro garantiu as condições mínimas para que a pesquisa fosse conduzida com rigor e dignidade. Esta tese é, também, fruto desse investimento coletivo no pensamento crítico e na produção de conhecimento comprometido com o país.

Por fim, este trabalho resulta de múltiplas presenças, interrupções e retomadas. Foi construído entre dúvidas persistentes, silêncios que exigiram atenção e ruídos que também atravessaram o percurso. Mais do que um ponto de chegada, esta tese se apresenta como uma devolução em movimento, voltada não só ao passado, mas ao que segue em disputa. Que ela encontre outros percursos, outros diálogos, e permaneça útil onde ainda fizer sentido.

O presente trabalho foi realizado com apoio e financiamento da Fundação para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico em Saúde – Fiotec.

Odé zibula nzila; Ofá andi kubatela nge.

(Odé abre o caminho; que o seu Ofá te proteja)

Os livros eram só um tipo de recetáculo onde armazenávamos muitas coisas que receávamos esquecer. Não há neles nada de mágico. A mágica está apenas no que os livros dizem, no modo como confecionam um traje para nós a partir de retalhos do universo.

(Bradbury, Ray. 2012, 67)

RESUMO

ALBINO, Jefferson. **Entre mãos, páginas e sentenças:** usos, agenciamentos e disputas em torno dos livros mágico-religiosos no Rio de Janeiro (séculos XIX–XX). 2025. 467 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2025.

Esta tese percorre os rastros dos livros mágico-religiosos que circularam pelo Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. Certos livros dobrados no fundo de gavetas, murmurados entre vizinhos, citados como prova de crime, vendidos às escondidas e às claras nas ruas da cidade. Mais que fontes, eles são operadores. Condensam práticas de cura, negociação e sobrevivência que atravessaram os dispositivos repressivos do direito, da medicina e das classificações raciais no contexto da Primeira República. A hipótese que conduz esta pesquisa é que esses livros atuaram como agentes materiais e simbólicos em disputas que não se dão apenas no plano da crença, mas na luta por legitimidade e continuidade de modos de saber e de viver.

A metodologia combina a análise de processos-crime, habeas corpus, petições criminais, periódicos – anúncios e denúncias, exemplares físicos dos próprios livros de feitiço vendidos pela livraria Quaresma e revistas jurídicas da Faculdade de Direito. As Edições Quaresma funcionam como porta de entrada para o rastreamento da formação e circulação desse gênero editorial. Todos esses materiais são lidos não apenas como registros institucionais, mas como tecnologias de ordenamento simbólico. São tratados como documentos e como corpos, suportes de disputa, apagamento e reaparição.

Os resultados revelam que tais impressos não foram lidos apenas com os olhos, mas manipulados, manuseados, enterrados, escondidos e ativados. Circulavam como mercadoria, mas também como segredo e como ferramenta. O Estado tentou nomeá-los como feitiçaria, superstição ou delito, mas nunca conseguiu apagá-los por completo. A tese propõe que sua persistência revela as brechas de um projeto moderno que nunca foi total.

Buscando contribuir para os campos da história das ciências e da saúde, da cultura impressa, do direito, das religiosidades populares e das epistemologias da resistência. Ao analisar os livros mágico-religiosos como agentes de disputa, reaparição e sobrevivência, o trabalho desloca o foco das narrativas dominantes e

propõe uma escuta histórica das racionalidades silenciadas, praticadas nos interstícios da justiça, da fé e do cotidiano.

Palavras-chave: livros mágico-religiosos; práticas de cura; justiça criminal; comércio de livros.

ABSTRACT

This thesis traces the paths of the magical-religious books that circulated in Rio de Janeiro at the turn of the nineteenth to the twentieth century. Certain books folded in the bottom of drawers, whispered among neighbors, cited as evidence of crime, sold both secretly and openly on the city streets. More than sources, they are operators. They condense practices of healing, negotiation, and survival that crossed the repressive devices of law, medicine, and racial classifications in the context of the First Republic. The hypothesis guiding this research is that these books acted as material and symbolic agents in disputes that took place not only in the sphere of belief, but in the struggle for legitimacy and continuity of ways of knowing and living.

The methodology combines the analysis of criminal proceedings, habeas corpus, criminal petitions, newspapers — advertisements and denunciations —, physical copies of the spell books sold by the Quaresma bookstore, and legal journals from the Law School. The Quaresma Editions function as an entry point for tracing the formation and circulation of this editorial genre. All these materials are read not only as institutional records but as technologies of symbolic ordering. They are treated as documents and as bodies, supports of dispute, erasure, and reappearance.

The results reveal that such printed materials were not only read but manipulated, handled, buried, hidden, and activated. They circulated as merchandise, but also as secrets and as tools. The State attempted to name them as witchcraft, superstition, or crime, but never managed to erase them completely. The thesis proposes that their persistence exposes the cracks of a modern project that was never total.

It seeks to contribute to the fields of the history of science and health, print culture, law, popular religiosity, and epistemologies of resistance. By analyzing magical-religious books as agents of dispute, reappearance, and survival, the work shifts the focus from dominant narratives and proposes a historical listening of silenced rationalities practiced in the interstices of justice, faith, and everyday life.

Keywords: magical-religious books; healing practices; criminal justice; book trade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 15

AS INQUIETAÇÕES DO PRESENTE E O LUGAR DA PESQUISA 18

LEITURA, CLASSIFICAÇÃO E IMPLICAÇÃO NA ESCRITA DESSA HISTÓRIA 22

LIVROS, CIRCULAÇÃO E SUSPEIÇÃO – A EDITORA QUARESMA COMO PONTO DE ENTRADA 27

ACUSAÇÃO, TRADUÇÃO E DISPUTA: LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS ENTRE JUSTIÇA E COTIDIANO 34

HIPÓTESE, PERCURSO ANALÍTICO E ARQUITETURA DA TESE 38

1. PALAVRAS ENCANTADAS: FORMAÇÃO, CIRCULAÇÃO E APROPRIAÇÃO DOS LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS NO BRASIL OITOCENTISTA 41

1.1 GRIMÓRIOS E OUTROS LIVROS MÁGICOS NO CONTEXTO EUROPEU 48

1.2 *BIBLIOTHÈQUE BLEUE* E A CIRCULAÇÃO DE LIVROS DE GRIMÓRIOS 56

1.3 LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS E POPULARES NO DEBATE SOBRE INDÚSTRIA CULTURAL E CULTURA DE MASSA 70

1.4 O COMÉRCIO DE LIVROS DURANTE O SÉCULO XIX: LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS POPULARES NO RIO DE JANEIRO 81

1.5 QUARESMA LIVREIROS & EDITORES: A CIRCULAÇÃO DE LIVROS PARA TODOS OS GOSTOS 93

1.5.1 Editora e Livraria Quaresma e sua consolidação no comércio de livros 103

1.5.2 Figueiredo Pimentel, o D. Juan da Quaresma Livreiros-editores 111

1.6 ANÚNCIOS E CATÁLOGO DE LIVROS E MANUAIS MÁGICO-RELIGIOSOS 118

1.6.1 Anunciando a chegada do Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano 126

1.6.2 O *Livro do Feiticeiro* e o *Livro da Bruxa* são anunciados 142

2. CONTEÚDOS SOB DISPUTA: CIRCULAÇÃO, MATERIALIDADE E CONTROVÉRSIAS EDITORIAIS NAS OBRAS MÁGICO-RELIGIOSAS DA LIVRARIA QUARESMA 155

2.1 O GRANDE E VERDADEIRO LIVRO DE SÃO CIPRIANO OU TESOURO DO FEITICEIRO: UM CONTÍNUO TEXTUAL E CULTURAL 168

2.2 UMA LEITURA COMPARATIVA ENTRE *O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO OU TESOURO DO FEITICEIRO* — DE PORTUGAL AO BRASIL 176

2.2.1 Primeira Parte - O Tesouro do Feiticeiro: Vida, obras e morte de São Cipriano 179

2.2.2 Segunda e terceira parte — Um sistema de deitar cartas e Eguirimanços de São Cipriano 185

2.2.3 Uma Quarta Parte – São Cipriano em diálogo com personagens nacionais 187
2.3 O LIVRO DA BRUXA OU O MANUAL DA CARTOMANTE ESCRITO POR UM DOM JUAN 193
2.3.1 "Ao leitor": de que modo ciência, magia, ocultismo e liberdade profissional se aproximam no Livro da Bruxa 194
2.3.2 Primeira parte: Tratado sobre cartomancia....198
***2.3.2.1 Ciências Ocultas e Ocultismo*....199**
2.3.3 Segunda parte: Magnetismo, Hipnotismo, Sonambulismo e crime de sugestão nas ciências ocultas 203
***2.3.3.1 Magnetismo*....204**
2.3.4 Terceira Parte: Hipnotismo 209
2.3.5 Uma análise sobre o debate do crime de sugestão entre o campo jurídico e o Livro da Bruxa....212
2.3.6 Quarta parte: Tesouros do Feiticeiro, São Tibúrcio e São Cipriano na propagação de feitiços....217
2.3.7 Quinta parte: Rezas e orações para diferentes fins....219
2.4 O LIVRO DO FEITICEIRO OU A CIÊNCIA DE JUCA ROSA REVELADA, UMA SEGUNDA EDIÇÃO....221
2.4.1 Juca Rosa: Um pai-de-santo da corte imperial aos livros populares republicano 224
2.4.2 Frontispício e prefácio 228
2.4.3 Capítulo um: Segredos arrancados ao célebre Juca Rosa....230
2.4.4 Capítulos dois e três: Aeromancia, Cartomancia e feitiços para embelezamento....237
3. ENTRE CONSULTAS, CURAS E CAPTURAS: SUJEITOS, OBJETOS E LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS NAS NARRATIVAS DA IMPRENSA....246
3.1 Feitiçaria, curas e encantamentos no Rio de Janeiro – caminhos traçados até aqui 246
3.2 A imprensa como instrumento de visibilidade e repressão das práticas mágico-religiosas....263
3.3 Agentes mágico-religiosos na imprensa: o que revelam as denúncias?....273
3.3.1 O fazer mágico-religioso sob suspeita 286
3.3.2. Entre males do corpo, da alma e da vida: os motivos das consultas mágico-religiosas 294
3.3.3. Preço, valor e troca: as economias do fazer mágico-religioso 302
3.3.4 Entre provas e amuletos: os objetos apreendidos nas denúncias mágico-religiosas……..312
***3.3.5. Livros sob suspeita: edições de São Cipriano e outras obras em circulação nos jornais*....326**
***3.3.5.1. Uma breve citação ao Livro do Feiticeiro*....345**

4. PAPÉIS DE DEFESA: HABEAS CORPUS, APELAÇÕES E RECURSOS ENTRE SILÊNCIOS, LIVROS E CONDENAÇÕES 349

4.1 OS OBJETOS MÁGICO-RELIGIOSOS NO SISTEMA JURÍDICO: ANÁLISE DOS TIPOS DOCUMENTAIS E OS OBJETOS EM CASOS DE CURANDEIRISMO E FEITIÇARIA DO SÉCULO XIX-XX 354

4.2 INQUÉRITOS E PROCESSOS-CRIME NO CONTEXTO DA PROIBIÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS 379

4.3 HABEAS CORPUS E A GRAMÁTICA DA CONTENÇÃO 389

4.4 ENTRE USOS SINGULARES E CLASSIFICAÇÕES PENAIS – EXPERIÊNCIAS PROCESSUAIS NAS APELAÇÕES CRIMINAIS 408

4.5 RECURSOS E SABERES INTERDITADOS – TÁTICAS, OBJETOS E EXCLUSÃO LEGAL 428

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 440

REFERÊNCIAS.....450

INTRODUÇÃO

A epígrafe que abre esta tese, retirada de *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, não aponta, de imediato, para uma definição, mas para um monólogo em cena. Em um futuro em que livros são proibidos e queimados por bombeiros a serviço do Estado, Guy Montag, encarregado dessa tarefa, participa da invasão da casa de uma mulher que os guarda. O procedimento é conhecido, repetido, quase automático. Os bombeiros entram, empilham os volumes, espalham querosene — afinal, “era um prazer queimar”. A diferença é que, dessa vez, a mulher não sai. Diante da ordem de evacuação, ela permanece entre os livros e, no instante em que o fogo é aceso, escolhe morrer com eles. A cena interrompe o fluxo do trabalho. Até ali, queimar era apenas executar uma função. Para Montag, torna-se impossível não perguntar o que, afinal, está sendo destruído e, sobretudo, o que pode haver nos livros que faça alguém permanecer com eles até à morte. A partir dali o livro deixa de aparecer apenas como objeto de uma tarefa e passa a impor um problema que o próprio gesto de queimar já não resolve.

Nos dias que se seguem, essa interrupção não se dissipa. Montag não retorna ao quartel. Permanece em casa com livros que havia pegado às escondidas. Não os devolve, não os destrói, não sabe ainda o que fazer com eles. É nesse intervalo que Beatty, seu chefe no corpo de bombeiros, aparece. Não chega em resposta a uma prova já estabelecida, mas porque reconhece esse tipo de interrupção no trabalho. Visita-o, se senta e começa a falar, tomando a palavra antes mesmo que Montag formule algo.

“Os livros eram só um tipo de receptáculo onde armazenávamos muitas coisas que receávamos esquecer…” (2012, p. 67). Podemos pensar que ao definir o livro como “receptáculo”, ele não está explicando o objeto, mas reduzindo seu alcance, pois, se o livro serve apenas para guardar, então nada do que ali ocorreu exigiria interrupção ou dúvida. A fala tenta recolocar o livro em um lugar funcional, compatível com o trabalho que vinha sendo executado sem questionamento. Montag escuta sem interromper, não responde, mas também já não acompanha como antes.

“Não há neles nada de mágico” (2012, p. 67). A afirmação insiste nesse mesmo movimento. Não descreve o livro, mas estabelece um limite para o que pode ser reconhecido nele. Diante de alguém que já não executa sua função como antes, negar qualquer “magia” pode ser lida, por nós, como uma forma de impedir que a dúvida

ganhe consistência. O silêncio de Montag não resolve isso, apenas indica que a fala já não produz o efeito esperado. “A mágica está apenas no que os livros dizem…” (2012, p. 67). Aqui, Beatty ajusta o argumento. Se não há nada no livro enquanto objeto, mas há algo no que ele diz, então o problema deixa de estar naquilo que pode ser queimado e passa para o que se faz com o livro, isto é, a leitura, a circulação e os usos que não se interrompem com a destruição material.

Pois tais gestos impactariam, “…no modo como [os livros] confeccionam um traje para nós a partir de retalhos do universo” (2012, p. 67). A imagem não explica o livro, mas descreve formas de uso. O que está em jogo não é o objeto em si, mas a forma como ele é mobilizado; como fragmentos são reunidos e passam a orientar percepção e ação. Ao formular tal fala, Beatty tenta tornar esse processo reconhecível e, com isso, reinscrevê-lo em um plano onde possa ser controlado. Ainda assim, a explicação não resolve o que levou à hesitação, pois permite dizer o que o livro pode ser, mas não impede que isso continue operando mesmo quando o livro é destruído. Montag permanece escutando, mas o que ouviu não recoloca o trabalho no lugar em que estava.

Para nós, a hesitação de Montag torna visível um problema que atravessa toda a sequência: o livro não permanece estável nem mesmo dentro do sistema organizado para suprimi-lo. É justamente essa impossibilidade de redução que atravessa toda a sequência. O livro muda conforme as operações que procuram reconhecê-lo, enquadrá-lo, administrá-lo ou destruí-lo. Os bombeiros executam, a mando do Estado, um trabalho contínuo de interdição e destruição material dos impressos; Beatty administra discursivamente as interrupções produzidas por esse sistema, redefinindo o livro de modo a reinscrevê-lo em limites inteligíveis e controláveis; Montag já não consegue retornar automaticamente à lógica que sustentava esse funcionamento depois de presenciar uma mulher para quem abandonar os livros significaria também abandonar a própria permanência diante do fogo. Nenhuma dessas posições descreve o livro “em si”. O que elas produzem são condições distintas para definir como ele deve circular, quem pode mantê-lo, quais usos autoriza e que tipo de intervenção passa a justificar. O problema deixa então de estar apenas no conteúdo dos livros ou em sua destruição material e passa a envolver os mecanismos através dos quais determinados impressos podem ser convertidos em objetos de vigilância, controle e intervenção estatal.

É nesse plano que esta pesquisa se inscreve. Não na tentativa de determinar

previamente o que os livros mágico-religiosos da virada republicana “eram”, mas em acompanhar os modos pelos quais diferentes agentes e instituições — editores, leitores, médicos, jornalistas, policiais e tribunais — procuraram torná-los inteligíveis, classificáveis e administráveis em meio às disputas envolvendo cura, feitiçaria, circulação editorial e ordem pública. Mais do que simples suportes de conteúdos mágicos ou religiosos, esses impressos tornam-se aqui pontos de condensação de operações através das quais práticas de cura, acusações de feitiçaria, critérios de legitimidade e formas de suspeição passaram a adquirir materialidade histórica.

Então, para nós, o romance deixa de operar apenas como narrativa sobre uma distopia futura e passa a explicitar um problema mais amplo: os modos pelos quais determinados objetos continuam reorganizando práticas, leituras e suspeitas mesmo quando submetidos a tentativas de controle ou destruição. Não se trata, portanto, de tomar o livro apenas como portador de um conteúdo a ser preservado ou eliminado, mas de observar as condições sob as quais ele é reinscrito, mobilizado e faz operar diferentes formas de relação.

Nos documentos que compõem esta pesquisa, os livros mágico-religiosos também aparecem atravessados por formas simultâneas de circulação, vigilância e suspeição. Os mesmos impressos que circulavam em anúncios de livrarias, catálogos editoriais e práticas terapêuticas reaparecem em denúncias policiais, apreensões e processos criminais associados a acusações de feitiçaria, curandeirismo ou exploração da credulidade pública. O problema não está em decidir qual dessas operações revelaria o significado “verdadeiro” dos livros, mas em acompanhar os mecanismos através dos quais diferentes agentes e instituições procuraram definir seus usos legítimos, seus perigos e as formas de intervenção que sua circulação passava a justificar.

Esses livros circularam de forma ampla e não permaneceram restritos a um único campo de uso. Ao atravessarem diferentes contextos, passaram a integrar situações de acusação, negociação e intervenção institucional. Sua presença não se limitava às leituras ou às crenças, mas se desdobrava em práticas nas quais seu estatuto era continuamente reorganizado. Nos anúncios e catálogos, nos autos policiais e judiciais. Esta tese acompanha essas operações na cidade do Rio de Janeiro, na virada do século XIX para o XX, observando como procedimentos de apreensão, registro e acusação produziam relações de equivalência entre impressos que, fora desses contextos, não circulavam necessariamente como um conjunto

único.

A hipótese que orienta esta tese é que impressos distintos, por nós reunidos analiticamente sob o termo “livros mágico-religiosos”, passaram a ser articulados de forma mais sistemática nos contextos de acusação da virada republicana. Em denúncias, apreensões e processos criminais, livros associados a práticas de cura, feitiçaria ou não eram frequentemente reunidos sob categorias capazes de tornar determinadas práticas inteligíveis como “magia”, “curandeirismo”, “exploração da credulidade pública” ou “delito”. O problema, portanto, está em identificar as condições históricas e institucionais que permitiam sua articulação em procedimentos de classificação, acusação e produção de evidência.

Foi nesse movimento que a epígrafe passou a operar nesta tese. Os processos mostraram que os livros apreendidos raramente importavam apenas por seus títulos ou conteúdos específicos. Reapareciam vinculados a denúncias, objetos, práticas terapêuticas e acusações que os convertiam em prova ou indício de delito. Ao retomar a leitura de *Fahrenheit 451* durante a escrita deste trabalho, a fala de Beatty fez retornar uma questão que já atravessava os próprios documentos: talvez o problema não estivesse apenas nos livros, mas nos procedimentos que permitiam reuni-los, classificá-los e fazê-los funcionar como evidência em situações específicas. Foi a partir dessa questão que determinados impressos começaram a se colocar, nesta pesquisa, menos como objetos isolados e mais como pontos de condensação de disputas em torno da legitimidade de práticas, saberes e formas de cura.

AS INQUIETAÇÕES DO PRESENTE E O LUGAR DA PESQUISA

A tensão entre práticas de cura e os critérios que definem sua legitimidade institucional permanece ativa no presente, ainda que sob novas formas e diretrizes. Em determinadas conjunturas, esses conflitos se tornam mais visíveis, permitindo observar com maior nitidez os mecanismos que autorizam, silenciam ou interrompem certos saberes no interior das políticas públicas. Em março de 2025, o Rio de Janeiro foi o epicentro de um embate breve, mas revelador, em torno do reconhecimento institucional de práticas afro-indígenas de terreiro no sistema de saúde municipal.

No dia 19, foi publicada no Diário Oficial a Resolução Conjunta SMAC/SMS nº

01/2025[1], assinada pelas secretarias municipais de Meio Ambiente e Clima e de Saúde, instituindo o *Programa Cozinhas Ancestrais*. A norma reconhecia formalmente as cozinhas, os ritos alimentares e os espaços terapêuticos de povos e comunidades tradicionais, entre eles os de matriz africana, como promotores de saúde integral no âmbito do SUS municipal, alinhando-se a normativas nacionais sobre práticas integrativas, territórios de cuidado e segurança alimentar de base comunitária. O texto também conferia validade sanitária aos espaços já reconhecidos pelo *Programa Casas Ancestrais*, concedendo certificação mediante capacitação técnica e articulação com a vigilância sanitária local.

Seis dias depois, em 25 de março, a medida foi revogada pelo Decreto Rio nº 55.824/2025[2], assinado pelo prefeito Eduardo Paes, sob o argumento de que as políticas públicas de saúde devem estar ancoradas na ciência e de que o princípio da laicidade do Estado inviabilizaria qualquer vínculo entre religiosidade e atenção básica. Justificada sob o argumento de neutralidade institucional, a revogação foi duramente criticada por entidades civis, conselheiros do SUS e lideranças religiosas, que a interpretaram como racismo religioso, violação de resoluções do Conselho Nacional de Saúde e apagamento das práticas afro-indígenas de cuidado.

O episódio torna visível um problema que ultrapassa o caso específico da resolução. Mais do que um embate pontual sobre políticas públicas, o que aparece em disputa são os critérios que permitem reconhecer determinadas práticas como cuidado legítimo. A revogação não apenas interrompeu uma iniciativa institucional, mas recolocou em operação formas de validação que delimitam quais saberes podem ser incorporados ao campo da saúde e quais permanecem restritos aos domínios da "crença, da tradição ou da expressão cultural", ainda que também operem sobre cura, proteção e cuidado.

Esse tipo de contenção normativa se repete em outras frentes. Desde a criação da *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS*, instituída pela Portaria nº 971 de 3 de maio de 2006[3], o Ministério da Saúde passou a incorporar formalmente abordagens como arteterapia, biodança, meditação, musicoterapia,

[1] RIO DE JANEIRO. **Diário Oficial**, 19 de mar de 2025. Ver em: https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=475253.
[2] RIO DE JANEIRO. **Diário Oficial**, 25 de mar. 2025.Ver em: https://doweb.rio.rj.gov.br/apifront/portal/edicoes/imprimir_materia/1147500/7038.
[3] BRASIL. **Diário oficial**, 3 de maio de 2006. Ver em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2006/prt0971_03_05_2006.html.

naturopatia e reiki — este último incluído pela Portaria nº 849 de 2017. Em 2018, a Portaria nº 702 expandiu esse repertório, incorporando práticas como constelação familiar, aromaterapia, bioenergética, entre outras[4]. Essas políticas foram apresentadas como formas de ampliar as formas de escuta e acolhimento nos serviços públicos. No entanto, quando essas mesmas premissas são mobilizadas por terreiros por meio de banhos de folhas, defumações ou ebós, o reconhecimento se interrompe ou se revoga. Os usos ritualizados que emergem da ancestralidade afro-indígena de terreiro são sistematicamente tratados como elementos culturais, mas não como métodos legítimos de cuidado. Essas práticas tendem a ser reconhecidas como expressão cultural, mas raramente como método legítimo de cuidado no interior das políticas públicas.

Tal contraste ganha espessura quando observamos gestos recentes de reconhecimento simbólico. Em 2022, a Câmara Municipal do Rio aprovou o Projeto de Lei nº 1.222/2022, instituindo o *Dia do Zé Pelintra*[5], celebrado em 7 de julho[6]. Dois anos depois, em Niterói, a Lei nº 3.955/2024 sancionou o *Dia do Omolokô de Raiz Nagô*[7], comemorado em 27 de setembro em homenagem à sacerdotisa Mãe Léa de Iansã[8]. Em ambos os casos, a institucionalidade acolheu estes elementos como patrimônio imaterial, celebrando suas figuras e legados. Não se nega o ganho, mas, no entanto, quando esses mesmos territórios espirituais reivindicaram lugar nas engrenagens da política pública, como no caso do *Programa Cozinhas Ancestrais*, o Estado recuou. O contraste indica que aquilo que pode ser reconhecido como

---

[4] BRASIL. **Diário oficial**. Ver em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2017/prt0849_28_03_2017.html.

[5] RIO DE JANEIRO. **Câmara Municipal do Rio de Janeiro**, 20 de set 2007 Ver em: https://www.camara.rio/comunicacao/noticias/1257-agora-e-lei-o-dia-do-ze-pelintra-sera-comemorado-em-7-de-julho-na-cidade-do-rio.

[6] Zé Pelintra é um dos personagens mais complexos do panteão popular afro-brasileiro. Nascido no catimbó nordestino como mestre juremeiro e reinventado no Rio como malandro de terno branco e chapéu-panamá, ele reúne cura e astúcia, devoção e sobrevivência. Na Lapa, tornou-se padroeiro não apenas por proteger, mas por traduzir a cidade em sua ambiguidade — espaço de fé, trabalho e invenção. Ao ser incorporado pela institucionalidade, sua presença expõe o contraste entre o reconhecimento simbólico e a recusa das práticas que o sustentam: o Estado celebra o nome, mas não sustenta o gesto de cura que o funda.

[7] NITERÓI. **Diário oficial**, 29 de maio de 2024Ver em: https://bancodeleis.unale.org.br/Arquivo/Documents/23/PLO/PLO35402024.pdf

[8] O Omolokô é uma tradição afro-brasileira de fundamento banto, estruturada no Rio de Janeiro entre o fim do século XIX e o início do XX. Autônomo em sua cosmologia, funda-se na ética da encruzilhada — princípio que acolhe o diverso sem perder a coerência do axé que o anima. Em seu terreiro, Mãe Léa de Iansã, Iyalorixá do Ilê Omolokô de Raiz Nagô, consolidou uma linhagem que manteve viva, em meio ao apagamento das casas banto, a prática da cura, do canto e da transmissão oral como modos de saber. Ao ser convertida em símbolo público, sua trajetória reitera o impasse que atravessa esta análise: o Estado reconhece o legado, mas não sustenta o gesto que o funda.

patrimônio nem sempre pode ser incorporado como prática.

O problema, neste caso, não se limita à omissão, mas envolve formas específicas de enquadrar e gerir a diferença. O caso do Rio permite observar como ainda hoje o reconhecimento não se distribui de forma homogênea, mas depende de operações institucionais que definem quando determinadas práticas podem ser incorporadas como política pública e quando devem permanecer circunscritas ao campo da cultura, da crença ou da suspeição. Essa tensão ajuda também a iluminar um dos problemas centrais desta tese. Nos documentos da virada republicana, práticas de cura associadas à feitiçaria, ao curandeirismo ou às religiosidades populares frequentemente precisavam ser descritas, classificadas e justificadas diante de autoridades médicas, policiais e jurídicas. É nesse contexto que os livros mágico-religiosos passam a adquirir importância histórica. Mais do que simples objetos de leitura, reaparecem nas fontes como parte dos procedimentos através dos quais determinadas práticas eram tornadas inteligíveis, enquadradas e submetidas a intervenção institucional. Em denúncias, apreensões e processos, esses impressos participavam da produção de relações entre cura, feitiçaria, fraude e delito, permitindo observar como diferentes formas de cuidado eram aproximadas, diferenciadas e administradas em situações específicas.

As disputas em torno desses livros envolvem também formas distintas de produzir, transmitir e legitimar práticas de cura. O que está em jogo nessas situações não são apenas conteúdos religiosos ou terapêuticos isolados, mas modos de conhecimento que articulam corpo, palavra, ritual e experiência sob condições desiguais de reconhecimento e vigilância. É nesse sentido que o termo saberes aparece nesta pesquisa, não como conjunto abstrato de ideias, mas como práticas situadas de cuidado, orientação e intervenção continuamente atravessadas por disputas em torno de sua legitimidade.

É nesse campo que esta tese se inscreve. Ao acompanhar a circulação, as apreensões e os usos atribuídos aos livros mágico-religiosos entre os séculos XIX e XX, o que se busca compreender não é apenas a trajetória desses impressos, mas as condições que permitem que sejam mobilizados em contextos difusos entorno de legitimidade, cuidado e autoridade. Observá-los implica acompanhar também os modos pelos quais determinados saberes passam a ser traduzidos, enquadrados ou reorganizados quando entram em contato com instituições médicas, jurídicas e policiais.

Essa profusão de percepções que enquadram, atravessa também a própria escrita da história. Analisar livros apreendidos, classificados ou silenciados exige mais do que tomar os documentos como descrição transparente das práticas que (o) registram. Implica observar as operações que organizam essas fontes, os critérios que aproximam determinados materiais e os enquadramentos que tornam algumas relações visíveis enquanto outras deixam de ser registradas. Nesse processo, o historiador não aparece fora do problema que investiga, pois também participa das formas pelas quais esses impressos voltam a ser descritos, classificados e compreendidos. O deslocamento que orienta esta pesquisa emerge justamente daí: não da busca por uma essência dos livros mágico-religiosos, mas dá atenção às condições que permitem que determinados impressos sejam apreendidos, classificados e mobilizados de maneiras distintas.

LEITURA, CLASSIFICAÇÃO E IMPLICAÇÃO NA ESCRITA DESSA HISTÓRIA

Os modos pelos quais os livros mágico-religiosos foram classificados, apreendidos e mobilizados ao longo do tempo atravessam também as formas pelas quais hoje podem ser descritos. Ao organizar, nomear e interpretar esses impressos, a pesquisa reencontra parte das operações que historicamente os enquadraram, correndo o risco de reiterar, em outros termos, classificações produzidas nos próprios contextos de vigilância e acusação. O contato com arquivos, objetos e práticas promoveu, assim, um problema para além da descrição das fontes, exigindo observar também as condições sob as quais determinados materiais se tornaram legíveis como evidência, desvio ou prática de cura.

A complexa rede de relações em torno desses livros também aparece nas próprias formas de organização das fontes. Em notícias policiais e denúncias publicadas na imprensa carioca da virada republicana, livros de rezas, receitas médicas, objetos rituais e práticas de cura frequentemente eram aproximados sob categorias genéricas como “feitiçaria”, “charlatanismo” ou “exploração da credulidade pública”, desempenhando função distinta do que os anúncios de livrarias que estes mesmos jornais promoviam. Aqui, o problema deixava de estar apenas nos objetos denunciado e passava a envolver também as formas pelas quais jornais, autoridades policiais e procedimentos judiciais reorganizavam determinadas experiências sob critérios específicos de reconhecimento, acusação e suspeição.

A repetição dessas aproximações nos jornais cariocas da virada republicana acabou também reorganizando o próprio percurso desta pesquisa. Foi ainda na graduação, no contato continuado com notícias policiais, anúncios terapêuticos e pequenas notas dispersas da imprensa da época, que o problema começou a tomar forma. A leitura sistemática dessas fontes fazia reaparecer personagens que circulavam simultaneamente entre práticas de cura, denúncias criminais e circuitos urbanos de religiosidade popular. Entre eles estava José Francisco Pinto Breves, figura que surgia ora denunciada como curandeiro e associada à feitiçaria, ora articulada às próprias engrenagens de vigilância local. O primeiro movimento da investigação ainda possuía forte ênfase biográfica, mas o percurso das fontes gradualmente deslocou o problema para outra direção.

No mestrado, a atenção se deteve no funcionamento dos dispositivos institucionais que produziam a classificação dessas práticas. Ao acompanhar conflitos entre direito, medicina, ciência e religião na Primeira República, tornou-se evidente que categorias como curandeirismo e feitiçaria não designavam campos definidos, mas zonas de disputa, continuamente redefinidas conforme os interesses e linguagens em jogo. Esse deslocamento não abandonou o problema inicial, mas o ampliou, permitindo observar como práticas de cura, experiências religiosas e formas de autoridade passavam a ser redefinidas conforme os critérios jurídicos, médicos e policiais mobilizados em cada situação. Breves volta no mestrado para demonstrar, na experiencia, que essa indefinição de categorias, mesmo previstas como definição criminal no em Código Penal (1890), possibilitou as brechas cotidianas que o permitiu ser subdelegado do Fonseca em Niterói e curandeiro/feiticeiro.

Foi neste trânsito documental, especialmente nas leituras sistemáticas dos jornais, que um novo elemento começou a reorganizar o próprio problema de pesquisa. Não foram os processos judiciais que me apresentaram os livros, mas os anúncios recorrentes da Livraria Quaresma, que atravessavam com regularidade as páginas dos jornais cariocas — de 1879 até os anos finais da década de 1950. Três títulos, em especial, passaram a se impor como recorrentes: *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro* (1891), *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada* (1898) e *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* (1897). A constância desses anúncios não apenas sinalizava uma circulação mercadológica expressiva, mas também deslocava o problema para outra escala: como objetos impressos, esses livros condensavam práticas cotidianas de cura,

marcadores de risco penal, circuitos de consumo popular e zonas ambíguas de tolerância estatal. Estava aí o problema posto para o doutorado.

Pensar esta pesquisa só se tornou possível a partir do meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Fiocruz. Nesse percurso, o problema deixou de estar apenas na identificação de práticas classificadas como feitiçaria, curandeirismo ou medicina popular. O contato com debates da história das ciências deslocou a própria forma de ler os documentos, tornando visíveis questões que antes permaneciam secundárias na pesquisa: as condições que permitiam a determinados materiais aparecerem como evidência, suspeição criminal ou prática legítima de cura.

Com Ludwik Fleck[9] (2010), os processos criminais analisados nesta tese deixaram de ser lidos apenas como registros repressivos de práticas previamente definidas como feitiçaria. Em muitos autos, a acusação não dependia da demonstração isolada de um ato específico, mas da capacidade de produzir coerência entre livros, receitas, consultas terapêuticas, objetos apreendidos e denúncias que, articulados conjuntamente, reforçavam mutuamente sua inteligibilidade como fraude, exploração da credulidade pública ou curandeirismo. A própria identificação material dos impressos frequentemente se tornava secundária diante das relações que permitiam associá-los a práticas já reconhecíveis como suspeitas para médicos, policiais e tribunais. O arquivo não revelava apenas a repressão dessas práticas, mas os mecanismos que tornavam determinadas associações suficientemente plausíveis para operar como evidência.

---

[9] Ludwik Fleck (1896–1961) foi um médico microbiologista e epistemólogos polonês, de origem judaica, cuja obra se desenvolveu principalmente no campo da bacteriologia e da história social da ciência. Publicado originalmente em alemão, em 1935, Gênese e desenvolvimento de um fato científico investiga os processos históricos através dos quais determinados objetos passam a adquirir reconhecimento como fatos científicos no interior de coletivos e estilos de pensamento socialmente compartilhados. Ao analisar a constituição histórica do conceito de sífilis, Fleck argumenta que aquilo que uma época reconhece como evidência não emerge de forma neutra ou imediata dos objetos observados, mas depende de relações históricas que organizam percepção, linguagem, circulação e reconhecimento institucional.

A incorporação de Fleck nesta tese não pressupõe equivalência entre os problemas analisados pelo autor — ligados à história da bacteriologia e da medicina científica europeia — e os processos criminais da Primeira República brasileira trabalhados nesta pesquisa. A aproximação envolve deslocamentos e riscos, sobretudo porque os autos aqui analisados pertencem a regimes documentais, jurídicos e policiais distintos daqueles enfrentados por Fleck. Ainda assim, sua reflexão contribui para deslocar a leitura dos processos de uma lógica centrada na simples identificação factual das práticas acusadas para a análise das operações que tornavam determinadas relações reconhecíveis como evidência. Mais do que descrever objetos previamente dados, os autos também participavam da produção de coerência entre livros, práticas terapêuticas, denúncias, objetos e sujeitos, permitindo que certas associações passassem a operar institucionalmente como “feitiçaria”, “curandeirismo”, “fraude” ou “delito”.

As leituras de Kapil Raj[10] (2007) deslocaram esse problema para outro plano. Ao acompanhar anúncios de jornais, catálogos editoriais, apreensões policiais e práticas terapêuticas urbanas, tornou-se difícil sustentar separações estáveis entre medicina, religiosidade, feitiçaria ou cura popular como categorias previamente definidas. Livros apreendidos em processos criminais apareciam anunciados na imprensa como auxílio terapêutico ou conhecimento útil à vida cotidiana; práticas perseguidas judicialmente compartilhavam receitas, técnicas e linguagens presentes em impressos socialmente aceitos. As próprias fronteiras entre cura legítima, prática religiosa, terapêutica popular e feitiçaria apareciam nas fontes menos como divisões anteriores às experiências sociais do que como efeitos produzidos em disputas envolvendo autoridade, circulação e validação dos saberes.

Donna Haraway[11] (1995), por sua vez, introduziu outro deslocamento

---

[10] Kapil Raj é historiador da ciência indiano, professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, reconhecido sobretudo por seus trabalhos sobre circulação de saberes, encontros interculturais e história global da ciência. Em obras como *Relocating Modern Science* (2007) e em textos posteriores sobre mediação cultural e circulação de conhecimentos, Raj questiona interpretações difusionistas que descrevem a ciência moderna como produto exclusivamente europeu posteriormente irradiado para outras regiões do mundo. Em lugar de modelos centrados em separações rígidas entre "centro" e "periferia", "ciência" e "tradição", o autor enfatiza os processos de circulação, negociação e tradução através dos quais conhecimentos distintos se transformam mutuamente em contextos de contato.
A aproximação com Raj nesta tese não implica transpor diretamente para a Primeira República brasileira um modelo formulado sobretudo a partir de contextos coloniais, imperiais e interculturais ligados à constituição da ciência moderna. O deslocamento envolve assimetrias importantes de escala, objeto e problema histórico. Ainda assim, sua reflexão contribuiu decisivamente para tensionar separações que inicialmente apareciam nas fontes como categorias relativamente estáveis — "medicina", "cura popular", "religiosidade", "feitiçaria" — e para observar como essas distinções eram continuamente produzidas, negociadas e reorganizadas nas próprias relações sociais que atravessavam anúncios, práticas terapêuticas, denúncias policiais e processos criminais. Em vez de tomar tais categorias como campos previamente delimitados, a leitura de Raj permitiu acompanhar os modos pelos quais práticas, impressos e agentes circulavam entre diferentes regimes de legitimidade, assumindo sentidos distintos conforme os contextos institucionais, urbanos e relacionais em que eram mobilizados.

[11] Donna Haraway é filósofa, bióloga e historiadora da ciência norte-americana, professora emérita da University of California, Santa Cruz, reconhecida sobretudo por suas contribuições aos estudos feministas da ciência, à epistemologia crítica e às discussões sobre tecnologia, corpo e produção do conhecimento. Publicado originalmente em 1988 e traduzido no Brasil em 1995, o ensaio "Saberes localizados" formula uma crítica às concepções universalizantes de objetividade científica que se apresentam como neutras, desincorporadas e exteriores às relações de poder. Em oposição tanto às pretensões de uma visão totalizante "de lugar nenhum" quanto a formas simplificadas de relativismo, Haraway propõe pensar o conhecimento como prática situada, parcial e corporificada, produzida através de mediações, enquadramentos e tecnologias de visualização que definem aquilo que pode aparecer como objeto inteligível de conhecimento.
A aproximação com Haraway nesta tese não implica converter os processos criminais em simples construções discursivas nem transpor diretamente para o arquivo jurídico-policial categorias formuladas no interior dos debates feministas sobre ciência e objetividade. O deslocamento envolve assimetrias importantes de problema, escala e materialidade documental. Ainda assim, sua reflexão tornou possível tensionar a própria posição da leitura diante do arquivo. Nos processos analisados, classificações aparentemente descritivas — "obras de feitiçaria", "livros de magia", "instrumentos do delito" — não apenas registravam materiais apreendidos, mas produziam equivalências capazes de

importante para esta pesquisa: o problema das operações envolvidas na própria leitura do arquivo. Em muitos processos, livros distintos surgem reunidos sob categorias amplas como “obras de feitiçaria” ou “instrumentos do delito”, enquanto títulos, formas de circulação e usos específicos desaparecem sob equivalências produzidas pela documentação judicial. Ler essas classificações apenas como descrição reforça as aproximações construídas pelas próprias instituições responsáveis pelos autos.

Essas escolhas tiveram efeitos diretos sobre o modo de analisar o arquivo. Ao concentrar o foco nos habeas corpus, nas apelações e nos recursos apresentados pelas defesas, o objetivo não foi apenas ampliar o corpus documental em relação a literatura que se detém sobre os processos criminais e inquéritos policiais, mas deslocar o ponto de observação para os conflitos em torno da legitimidade de determinadas práticas de cura dentro de recursos frente a acusação. Nesses processos, acusados, advogados, médicos, policiais e magistrados disputavam continuamente os limites entre prática terapêutica, exercício ilegal da medicina, curandeirismo ou feitiçaria. O mesmo princípio orientou as buscas na imprensa. Termos como “curandeiro” e “feiticeiro” funcionaram como entradas capazes de revelar os enquadramentos criminais que aproximavam determinadas práticas de ideias de fraude, perigo social ou exploração da credulidade pública. Isso não implicou excluir classificações recorrentes como “espírita” ou “charlatão”, mas acompanhar os modos pelos quais essas designações apareciam associadas, sobrepostas ou diferenciadas nos próprios documentos.

Esse mesmo movimento orientou o alargamento geográfico da análise do *Livro de São Cipriano* para além do Estado do Rio de Janeiro. O objetivo não foi expandir o recorte de forma extensiva, mas acompanhar os circuitos através dos quais um mesmo impresso era reeditado, anunciado, apreendido e utilizado em contextos distintos. Em diferentes situações, o livro reaparece associado a práticas terapêuticas, acusações criminais, anúncios comerciais ou experiências religiosas sem que essas dimensões apareçam previamente separadas nas fontes. A circulação do impresso

---

reorganizar juridicamente práticas, objetos e sujeitos sob regimes comuns de suspeição e acusação. Títulos, formas de circulação, usos terapêuticos e diferenças entre os impressos frequentemente desapareciam para que determinados materiais pudessem funcionar institucionalmente como evidência. Nesse sentido, Haraway contribui para observar que o arquivo não apenas preserva relações sociais anteriores à documentação, mas também opera cortes, reduções e enquadramentos que participam ativamente daquilo que torna visível, reconhecível e inteligível como “feitiçaria”, “fraude” ou “curandeirismo”.

permitiu perceber conexões entre mercados editoriais, práticas de cura e formas de vigilância que uma leitura restrita ao espaço carioca dificilmente tornaria visíveis.

O percurso da pesquisa também produziu outro deslocamento, menos ligado à ampliação documental do que às formas de aproximação com determinadas experiências presentes nas fontes. Certos materiais que inicialmente apareciam apenas como indício criminal ou fraude passaram a exigir atenção às relações cotidianas que sustentavam seus usos fora dos enquadramentos institucionais que os classificavam. Isso não implicou abandonar o problema da repressão, mas observar com mais cuidado aquilo que desaparecia quando essas experiências eram reduzidas a categorias jurídicas, policiais ou médicas nos autos e registros administrativos.

As disputas em torno do reconhecimento de determinadas práticas de cuidado, as aproximações produzidas nos processos judiciais e os próprios circuitos de circulação desses impressos apontavam, em conjunto, para um mesmo problema histórico: os modos pelos quais livros, objetos e práticas de cura passavam a ser descritos, classificados e administrados em situações específicas.

É nesse ponto que a entrada pela Editora e Livraria Quaresma se coloca. Seus anúncios não aparecem nesta tese apenas como fonte complementar, mas como ponto privilegiado de observação dos circuitos através dos quais livros mágico-religiosos circulavam entre mercados editoriais, práticas terapêuticas, experiências cotidianas e disputas em torno da legitimidade de determinadas formas de cura. Acompanhá-los permite observar como esses impressos mudavam de estatuto conforme atravessavam livrarias, consultas terapêuticas, denúncias criminais e procedimentos judiciais, tornando visíveis as relações que aproximavam circulação editorial, cura, suspeição e vigilância no espaço urbano da Primeira República.

LIVROS, CIRCULAÇÃO E SUSPEIÇÃO – A EDITORA QUARESMA COMO PONTO DE ENTRADA

Os livros mágico-religiosos publicados pela Editora e Livraria Quaresma tornaram visível um campo de disputas que ultrapassava o mercado editorial e atravessava práticas de cura, formas de autoridade e conflitos em torno da legitimidade do saber. Ao acompanhar sua circulação em anúncios, catálogos, notícias e outros registros da Primeira República, tornou-se possível perceber que esses impressos não operavam apenas como suporte textual. Em determinadas

situações, podiam integrar práticas de orientação, suspeição, vigilância e mediação cotidiana. É a partir dessa instabilidade que a Quaresma se tornou ponto de entrada para esta pesquisa.

Como dito, os livros mágico-religiosos não foram inicialmente as fontes eleitas como foco deste estudo. Os títulos da Editora e Livraria Quaresma assumiram importância decisiva não apenas por sua recorrência ou disponibilidade, mas porque permitiram acompanhar de forma concreta os circuitos de circulação, apropriação e suspeita que organizam o problema histórico desta tese. O deslocamento do objeto não ocorreu, portanto, por simples escolha temática. Ele foi produzido pelo próprio percurso documental, à medida que determinados impressos reapareciam em anúncios, catálogos, referências cruzadas e registros ligados a práticas de cura, feitiçaria e controle social.

A princípio, o mapeamento dos anúncios em jornais, organizado em um banco de dados próprio, indicou que *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano* possuía múltiplas edições, com variações de título e conteúdo, publicadas por diferentes editoras dentro e fora do Rio de Janeiro. O livro circulava entre Brasil, Portugal, Espanha e França, especialmente nas primeiras décadas do século XX. A esse primeiro dado somou-se outro ainda mais instigante: *O Livro da Bruxa* e *O Livro do Feiticeiro*, também publicados pela Quaresma, apareciam com frequência nos anúncios e eram mencionados em outras obras como impressos de ampla circulação, frequentemente associados a debates sobre leitura, feitiçaria, cura e curiosidade popular.

Ao confrontar esses anúncios com os conjuntos editoriais em que apareciam inseridos, tornou-se possível observar que tais obras não circulavam de forma isolada nem compunham um repertório homogêneo. Nos jornais e catálogos da época, livros de feitiçaria, receitas terapêuticas, romances populares, literatura de cordel, almanaques, manuais práticos, espiritismo e obras voltadas ao entretenimento cotidiano frequentemente compartilhavam os mesmos espaços de publicidade. Esse dado não será tomado aqui como simples justaposição comercial. Ele orienta uma das perguntas centrais da tese: em que condições certos impressos, extraídos de circuitos amplos e heterogêneos de leitura, passavam a ser aproximados de práticas de feitiçaria, cura ilegal ou suspeição criminal em contextos específicos?

A historiografia, especialmente os trabalhos de Laura de Mello e Souza (2006), Jerusa Pires Ferreira (1991) e Inês Teixeira Barreto (2022), tornou evidente que a

figura de Cipriano já circulava no mundo luso-brasileiro desde o período colonial, associada a práticas e significados ambíguos. Essa longa circulação histórica permitiu situar os livros da Quaresma não como fenômeno isolado da Primeira República, mas como parte de repertórios mais amplos de leitura, feitiçaria, cura e autoridade espiritual. Ao mesmo tempo, o problema desta tese não se limita à permanência de Cipriano. Interessa compreender como seu nome, seus livros e os impressos que orbitavam esse universo foram reorganizados em uma cultura urbana marcada por mercado editorial, imprensa periódica, práticas terapêuticas e formas renovadas de vigilância.

Para além do repertório formado em torno de Cipriano, tornou-se necessário rastrear como, quando e em que contextos seu nome e seus livros emergiam no tecido documental da Primeira República. Assim, o primeiro banco de dados concentrou-se nos anúncios e em sua circulação comercial; o segundo, nas experiências sociais em que esses livros ou impressos semelhantes eram citados. O cruzamento entre as planilhas indicou que São Cipriano não aparecia apenas como título anunciado ou personagem lendário. Seu nome reaparecia em anúncios comerciais, relatos de cura, notícias policiais, pequenas narrativas urbanas e denúncias envolvendo feitiçaria. Essa recorrência sugeriu a necessidade de tratar anúncios, notícias, denúncias e processos não como séries documentais isoladas, mas como partes de uma mesma ecologia impressa, cuja dinâmica será examinada no primeiro capítulo.

Paralelamente, outros impressos — livros de rezas, medicina popular, plantas medicinais, homeopatia, orações católicas e manuais diversos — surgiam com frequência nos processos e denúncias. Isso exigiu um deslocamento de foco, antes concentrado na Editora Quaresma, para uma análise mais ampla dos usos sociais atribuídos aos impressos apreendidos ou mencionados nesses contextos. Em muitos casos, materiais bastante distintos eram reunidos nos autos sem maior diferenciação, aproximados menos por seus conteúdos específicos do que pelas situações em que passavam a operar. A partir daí, a pesquisa passou a perguntar como documentos policiais, jurídicos e jornalísticos produziam relações de equivalência entre impressos diversos, convertendo livros de oração, receitas terapêuticas, obras de medicina popular ou textos associados à feitiçaria em materiais passíveis de suspeição.

Esse alargamento do corpus não representou apenas a incorporação de novos títulos. Ele evidenciou que aquilo que esta pesquisa denomina como “livros mágico-religiosos” não correspondia a um conjunto homogêneo ou previamente delimitado de

obras. A análise dos usos mostrou que o valor mágico, terapêutico ou religioso atribuído a um impresso não reside exclusivamente em seu conteúdo, mas nas relações em que ele é mobilizado, interpretado e investido de autoridade. A partir daí, tornou-se necessário acompanhar como um mesmo impresso podia mudar de estatuto conforme os agentes que o acionavam, as práticas que o envolviam e os regimes institucionais que organizavam sua leitura.

Para aprofundar essa análise, foi fundamental obter exemplares físicos dos títulos anunciados. A partir de leilões online e sebos digitais, foram adquiridos *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano* e *O Livro da Bruxa*, ambos sob o selo da Editora Spirark, sucessora dos direitos da Livraria e Editora Quaresma. Na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, foi localizado também *O Livro do Feiticeiro*, registrado na seção de Obras Gerais, junto a outros impressos sobreviventes da mesma editora. Esses três exemplares conservavam traços fundamentais das edições lançadas entre o final do século XIX e o início do XX, como a marca “Biblioteca Quaresma”, ilustrações recorrentes e um sumário coerente com os conteúdos anunciados nos jornais da época.

Essa tríade inicial ampliou o acesso material aos impressos anunciados pela Quaresma e tornou possível confrontar organização editorial, formas de apresentação comercial e usos sugeridos nos próprios anúncios. Ora apresentados como manuais de orientação prática, ora associados à proteção, à revelação, à cura ou ao domínio de determinados conhecimentos, esses livros circulavam em meio a um mercado editorial popular no qual medicina prática, literatura de entretenimento, receitas terapêuticas, espiritismo e feitiçaria apareciam frequentemente justapostos. Na introdução, importa menos demonstrar todos os efeitos dessa justaposição do que assinalar o problema que ela abriu: a necessidade de compreender como certos impressos podiam circular simultaneamente como mercadoria editorial, objeto de leitura, instrumento terapêutico, curiosidade popular e repertório associado a práticas de feitiçaria.

Embora os títulos da Quaresma não reapareçam nomeados diretamente nos autos judiciais trabalhados na etapa seguinte da pesquisa, o contato com seus conteúdos, formas editoriais e modos de circulação permitiu reconhecer recorrências que ultrapassavam a identificação isolada de um livro específico. Nos processos, impressos distintos — livros de rezas, receitas terapêuticas, obras de medicina popular, manuais diversos e textos associados à feitiçaria — frequentemente eram

reunidos sob categorias amplas de acusação ou suspeição, independentemente de suas diferenças editoriais ou de uso. A importância da Quaresma, nesse sentido, não se limita à origem de determinados títulos. Ela está no fato de tornar visível uma ecologia editorial e cultural mais ampla, dentro da qual certos impressos podiam adquirir reconhecimento, valor comercial, circulação terapêutica e, em situações específicas, inteligibilidade policial ou jurídica.

O contato direto com esses impressos também apresentou outro problema: como analisar livros que apareciam simultaneamente como mercadoria editorial, objeto de leitura, instrumento de cura e possível evidência criminal. A materialidade dessas obras — seus formatos, anúncios, usos, reedições e reaparições em diferentes contextos — exigiu uma abordagem capaz de acompanhar não apenas seus conteúdos, mas as práticas e disputas que organizavam sua circulação histórica. O problema, portanto, não era apenas saber o que esses livros diziam, mas o que permitiam fazer, acionar, ocultar, provar ou contestar.

Nesse percurso, autores como Roger Chartier (1990), Jean-Yves Mollier (2005) e Elizabeth Eisenstein (2005) contribuíram para compreender os impressos em suas condições históricas de circulação, apropriação e leitura. O contato com livros anunciados em catálogos populares, reeditados por diferentes casas editoriais, mobilizados em práticas terapêuticas e posteriormente reunidos em denúncias ou processos criminais tornava difícil isolá-los apenas a partir de seus conteúdos ou pertencimentos editoriais. O diálogo com esses autores permitiu acompanhar essas formas de circulação sem pressupor separações rígidas entre leitura, mercado editorial, terapêuticas urbanas e formas institucionais de classificação.

Roger Chartier, ao propor uma história das práticas de leitura, sustenta que os significados dos textos não estão contidos neles como substância fixa, mas se constituem historicamente nas formas de circulação, apropriação e uso (Chartier, 1990, p. 18). No Brasil da virada do século XIX para o XX, os livros mágico-religiosos variavam entre edições, atravessavam oralidade e impresso e circulavam entre sujeitos submetidos a diferentes formas de desigualdade racial, econômica e jurídica. Pensar com Chartier implicou voltar a atenção não apenas para os textos, mas para as situações em que esses livros eram lidos, compartilhados, ocultados, prescritos ou utilizados em práticas de cura e orientação cotidiana.

Jean-Yves Mollier, ao investigar a expansão das edições populares na França oitocentista, mostra que a ampliação do mercado editorial ocorreu simultaneamente

ao fortalecimento de formas de vigilância moral sobre determinadas leituras (Mollier, 2005, p. 78). A aproximação com o contexto brasileiro permitiu observar que a suspeita em torno de certos impressos ultrapassava o conteúdo textual e envolvia também práticas terapêuticas, experiências religiosas e formas de sociabilidade consideradas ilegítimas por autoridades médicas, policiais e jurídicas.

Elizabeth Eisenstein demonstrou como a tipografia participou historicamente de processos de padronização textual, consolidação de autoridades intelectuais e ampliação da circulação escrita (Eisenstein, 2005, p. 113). Os impressos analisados nesta tese, contudo, evidenciam que a circulação tipográfica não produzia necessariamente estabilização de usos ou sentidos. Reeditados em versões variadas, apropriados em práticas distintas e frequentemente reorganizados em situações de denúncia ou acusação, esses livros atravessavam experiências sociais nas quais leitura, cura, religiosidade e suspeição permaneciam continuamente imbricadas.

Chartier, Mollier e Eisenstein constituem, assim, parte importante do horizonte historiográfico que tornou possível pensar os impressos para além de sua condição estritamente textual ou editorial. O diálogo com esses autores contribuiu para observar os livros em suas relações com práticas de leitura, formas de circulação, conflitos morais, experiências terapêuticas e procedimentos institucionais de classificação. Ainda assim, essa chave analítica não surge no vazio. Ela se ancora numa tradição historiográfica brasileira que, há décadas, vem problematizando as fronteiras entre cultura letrada e popular, entre leitura e oralidade, entre racionalidade científica e formas populares de cura e religiosidade.

Laurence Hallewell advertia que o sistema editorial brasileiro nunca se institucionalizou plenamente, sendo formado por impressores de esquina, editores improvisados, vendedores ambulantes e por uma legislação frequentemente ignorada. Essa rede de informalidade, que descreve como uma indústria movida mais pela sobrevivência do que pela estabilidade (Hallewell, 2005, p. 118-120), não constitui apenas pano de fundo para esta pesquisa, mas parte das próprias condições que possibilitaram a circulação de impressos baratos, reedições precárias e formas informais de distribuição. Nesse contexto, livros associados à feitiçaria, medicina popular ou religiosidade cotidiana não aparecem como exceção ao mercado editorial, mas como parte constitutiva de sua dinâmica social.

Márcia Abreu, ao investigar os usos da leitura no Brasil oitocentista, desestabiliza o modelo do leitor isolado e silencioso. Mostra que a leitura em voz alta,

conduzida por um dos membros do grupo, era prática comum entre sujeitos com diferentes níveis de letramento, espalhando-se por praças, cozinhas, varandas, terreiros e botequins (Abreu, 2003, p. 87-91). Nessas situações, o livro deixava de operar apenas como objeto individual de leitura e passava a integrar práticas coletivas de instrução, entretenimento, aconselhamento e cuidado cotidiano.

Alessandra El Far insere os impressos populares no centro das disputas morais e políticas da vida urbana (El Far, 2004, p. 45). Seus estudos mostram que livros, folhetos e revistas participavam ativamente da definição dos “bons costumes” e das formas legítimas de comportamento (p. 47). Essa dimensão é fundamental para compreender como determinados impressos podiam circular simultaneamente como mercadoria editorial, entretenimento popular e objeto de suspeição moral ou policial.

Bessone demonstra que leitoras e leitores pobres, negros e marginalizados não apenas acessavam os impressos disponíveis, mas os incorporavam a experiências e usos que frequentemente escapavam às expectativas de seus próprios produtores (Bessone, 2014, p. 142). Ler implicava também reinterpretar, compartilhar e deslocar materiais em função de necessidades cotidianas, práticas de cura, relações de sociabilidade e formas concretas de enfrentamento da vida urbana (p. 146). Essa dimensão da apropriação é central para esta tese, pois permite observar os livros mágico-religiosos não apenas como objetos de repressão, mas como materiais incorporados a práticas de orientação, cura, proteção e mediação cotidiana de problemas ligados ao corpo, à doença e às relações sociais.

Ozângela Silva amplia esse horizonte ao compreender a imprensa periódica como espaço de mediação entre mercado editorial, moralização e desejo de leitura (Silva, 2017, p. 59). Seus estudos mostram que os jornais participavam ativamente das disputas em torno da legitimidade de determinados impressos e práticas de leitura. Ao mesmo tempo em que anunciavam livros de feitiçaria, medicina popular ou espiritismo, também colaboravam para tornar suspeitas determinadas formas de cura, religiosidade e sociabilidade urbana. Essa coexistência é decisiva para compreender a ambivalência que atravessava os livros mágico-religiosos na Primeira República.

Todos esses trabalhos constituem parte importante do campo historiográfico em que esta pesquisa se inscreve. Pensar o impresso a partir de suas formas de circulação, leitura e uso só se tornou possível porque essa historiografia já havia deslocado o livro de uma condição puramente textual para compreendê-lo em suas relações com práticas sociais, experiências urbanas e disputas em torno da

legitimidade dos saberes. Esta tese parte desse deslocamento, mas o tensiona a partir de um conjunto específico de fontes: livros mágico-religiosos, anúncios, notícias, denúncias e processos nos quais a leitura aparece atravessada por cura, suspeição, religiosidade, mercado e controle.

Mas essa discussão não se encerra no livro enquanto objeto editorial. Quando atravessavam casas, feiras, consultórios improvisados, espaços religiosos, jornais e delegacias, esses impressos deixavam de operar apenas como leitura ou mercadoria e passavam a integrar situações nas quais práticas de cura, religiosidades urbanas e formas de suspeição se cruzavam continuamente. Nos autos, denúncias e notícias policiais, livros distintos podiam surgir reunidos sob acusações semelhantes, independentemente de suas diferenças editoriais ou de uso. O capítulo seguinte parte justamente desse problema: compreender como a ecologia editorial aberta pela Quaresma permite investigar os modos pelos quais determinados impressos foram consumidos, desejados, acionados, vigiados e, em certos contextos, convertidos em indícios de desvio, fraude ou crime.

ACUSAÇÃO, TRADUÇÃO E DISPUTA: LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS ENTRE JUSTIÇA E COTIDIANO

Nos processos analisados nesta pesquisa, acusações de feitiçaria e curandeirismo frequentemente dependem de descrições imprecisas, categorias vacilantes e interpretações conflitantes sobre os materiais apreendidos. Livros, receitas, rezas e garrafadas atravessam depoimentos, perícias e notícias de jornal sem conservar necessariamente o mesmo significado ao longo dos autos. Em diferentes situações, os próprios registros oscilam entre defini-los como prática terapêutica, devoção religiosa, superstição, fraude ou charlatanismo. Mais do que esclarecer os fatos, essas classificações revelam as dificuldades enfrentadas por polícia, medicina e justiça para converter experiências difusas de cura, proteção e religiosidade em acusações formalmente sustentáveis.

Essa dificuldade se relaciona também ao fato de que muitas das práticas investigadas circulavam amplamente pela cidade, atravessando casas, mercados, boticas, terreiros, consultas terapêuticas e espaços de sociabilidade cotidiana. Como mostra Jefferson Albino (2021), curandeiros e feiticeiros denunciados à polícia atuavam em ruas centrais da cidade, muitas vezes nas mesmas galerias e proximidades onde médicos mantinham seus consultórios. Em determinados anúncios publicados na imprensa, consultas espirituais, receitas terapêuticas e atendimentos médicos compartilhavam os mesmos circuitos comerciais e urbanos, dirigindo-se, muitas vezes, a públicos semelhantes. Livros de orações,

receitas de cura, banhos, rezas e preparados medicinais integravam formas correntes de lidar com doença, sofrimento, proteção e infortúnio. Era justamente essa convivência cotidiana entre práticas distintas de cura, magia e cuidado que tornava mais incertos os limites entre devoção, terapêutica, superstição ou delito quando esses materiais passavam a integrar denúncias e procedimentos judiciais.

Nos múltiplos processos, a própria acusação depende de operações contínuas de tradução. Objetos apreendidos precisam ser descritos, práticas precisam ser narradas e determinados gestos precisam adquirir significado jurídico para que a denúncia possa sustentar-se. Traduzir, nesses casos, não significa apenas deslocar práticas de um vocabulário a outro. Ao serem descritas nos autos, experiências heterogêneas precisam ser reduzidas a formas reconhecíveis pela polícia, pela medicina e pela justiça. Rezas, banhos, receitas terapêuticas e objetos rituais passam então a ser descritos através de categorias capazes de conectá-los a fraude, curandeirismo, feitiçaria ou exploração da credulidade pública. O problema não está apenas nos objetos apreendidos, mas nas operações que permitem transformá-los em elementos juridicamente inteligíveis, articulando práticas, sujeitos e materiais distintos sob uma mesma lógica de acusação. Muitas dessas formas de tradução institucional não permaneceram restritas à Primeira República e continuam reaparecendo, sob outras linguagens e enquadramentos, nos modos pelos quais determinados saberes e práticas de cura ainda hoje precisam ser explicados, legitimados ou administrados diante de instituições médicas, policiais e jurídicas.

No processo do curandeiro Eduardo Pinto, em 1909, a apreensão de livros de orações, imagens religiosas e garrafadas aparece acompanhada de descrições policiais que os associam indistintamente à prática de “sortilégios” e “exploração da credulidade pública”. Já em recursos apresentados pela defesa, esses mesmos materiais reaparecem como instrumentos de devoção, auxílio espiritual e atendimento terapêutico prestado a moradores da região. diferença não estava nos objetos apreendidos em si, mas nas relações que o processo estabelecia entre eles, permitindo que os mesmos materiais servissem ora como evidência de delito, ora como prática legítima de devoção e cura.

Parte da tensão presente nesses processos aparece na dificuldade de sustentar acusações a partir de práticas espalhadas entre devoção religiosa, terapêuticas cotidianas e formas locais de cuidado. Em muitos autos, receitas manuscritas, passagens bíblicas, imagens religiosas, garrafadas e livros de oração surgem reunidos lado a lado, embora circulassem socialmente através de usos, relações e expectativas distintas. A própria acusação depende então da capacidade de aproximar esses materiais sob categorias como “feitiçaria”, “curandeirismo” ou exploração da credulidade pública, produzindo relações de continuidade entre práticas, impressos e sujeitos que nem sempre apareciam da mesma forma fora do processo. A força da denúncia não se concentra em um livro isolado, mas na

articulação capaz de fazer esses elementos operarem conjuntamente como evidência jurídica.

É nesse terreno que Michel de Certeau (1994), Edward P. Thompson (1987), Pierre Bourdieu (1989) e Michel Foucault (2003) atravessam esta pesquisa. Não como partes complementares de um sistema teórico unificado, mas porque formulam problemas decisivos para pensar práticas registradas em contextos de vigilância, acusação e disputa classificatória. Em Certeau, o cotidiano não aparece apenas como espaço submetido ao poder, mas como campo de operações práticas sobre estruturas que os sujeitos não controlam inteiramente. Livros de orações, receitas, grimórios e manuais terapêuticos eram escondidos, fragmentados, copiados, adaptados e reutilizados em situações diversas de cura, proteção e ritual. Essas práticas não suspendiam os mecanismos de vigilância, mas produziam formas móveis de circulação no interior deles. Em muitos casos, o mesmo impresso reaparecia parcialmente copiado em cadernos domésticos, combinado a receitas locais ou integrado a práticas transmitidas oralmente, tornando difícil distinguir aquilo que pertencia ao livro daquilo que havia sido transformado pelo próprio uso.

Essa dimensão ajuda também a compreender que a repressão não operava apenas pela aplicação linear da norma. Delegados, policiais, jornalistas e peritos improvisavam descrições, reorganizavam narrativas e estabeleciam conexões capazes de sustentar suspeitas ou justificar intervenções. Em determinados laudos e notícias de jornal, livros distintos, objetos religiosos, receitas terapêuticas e instrumentos cotidianos apareciam reunidos sob acusações semelhantes, embora circulassem socialmente através de usos bastante diversos. A força da denúncia dependia frequentemente da capacidade de produzir continuidade entre materiais, práticas e sujeitos que, fora do processo, nem sempre constituíam um conjunto reconhecido da mesma maneira.

Thompson, essas disputas não podem ser reduzidas a uma oposição simples entre dominantes e dominados. Sua atenção à experiência histórica concreta permite perceber que práticas de cura, religiosidade e assistência também produziam formas próprias de reconhecimento social, solidariedade e legitimidade cotidiana. Nos autos analisados nesta tese, acusados, testemunhas e advogados recorrem frequentemente à moral cristã, à utilidade pública ou ao reconhecimento comunitário para defender práticas denunciadas como feitiçaria. Em alguns depoimentos, curadores aparecem descritos por vizinhos como pessoas procuradas para “aliviar sofrimentos” ou “ajudar os pobres do bairro”. Ainda que produzidos em contextos de acusação, esses registros permitem entrever relações de confiança, expectativas de cuidado e formas coletivas de percepção sobre cura e devoção que dificilmente aparecem de maneira tão explícita em outros conjuntos documentais. O conflito não envolve apenas a aplicação da lei, mas disputas em torno das linguagens legítimas capazes de nomear cuidado, cura, devoção ou fraude.

á em Bourdieu, interessa perceber que a eficácia social desses livros não dependia

exclusivamente da leitura integral de seus conteúdos. Muitos impressos circulavam investidos de reputações, expectativas de proteção, promessas de cura ou suspeitas de perigo que antecediam o contato direto com o texto. Em diversos casos analisados nesta tese, a simples associação a determinados títulos — sobretudo aos repertórios vinculados a São Cipriano — já bastava para mobilizar reconhecimento, temor, curiosidade ou suspeição. A apreensão policial de certos livros frequentemente ocorria antes mesmo de qualquer exame detalhado de seu conteúdo, indicando que sua potência social não operava apenas através da leitura, mas também por meio de memórias locais, rumores, experiências compartilhadas e formas socialmente construídas de autoridade espiritual. O livro circulava, assim, não apenas como objeto textual, mas como presença investida de eficácia simbólica em diferentes relações sociais.

Foucault contribui para observar que documentos produzidos por instituições repressivas não apenas registram práticas já existentes, mas também participam da organização das categorias através das quais elas passam a adquirir inteligibilidade jurídica, médica ou policial. Feitiçaria, superstição, charlatanismo ou cura ilegal não aparecem nos autos como descrições transparentes da vida social, mas como classificações produzidas em meio a procedimentos de investigação, perícia e acusação. Isso não significa que tais práticas inexistissem fora do arquivo ou fossem simples invenção institucional. O que os documentos tornam visível são operações através das quais experiências heterogêneas passam a ser reorganizadas sob linguagens capazes de sustentar intervenção, vigilância e julgamento.

Essa leitura dos autos desloca o problema da busca por conteúdos “mágicos” ou sistemas estáveis de crença para as relações através das quais determinados impressos, práticas de cura e formas de religiosidade passavam a adquirir reconhecimento em situações específicas de conflito. Em vez de registros transparentes da vida social, os processos tornam visíveis esforços de produzir classificações juridicamente sustentáveis sobre experiências que circulavam cotidianamente entre devoção, assistência, terapêutica popular e suspeição. O arquivo permite acompanhar não apenas intervenções policiais ou médicas, mas também as dificuldades enfrentadas por essas próprias instituições ao tentar enquadrar práticas que, nos mercados populares, nas relações de vizinhança e nos circuitos ordinários de cuidado urbano, apareciam constantemente atravessadas umas pelas outras.

Trabalhos como os de Cristina Wissenbach (2008), Nikelen Witter (2004) e Glícia Caldas (2020) ajudam a perceber que práticas associadas à feitiçaria, ao curandeirismo e às religiosidades afro-brasileiras não constituíam universos isolados da vida urbana, mas atravessavam circuitos ordinários de sociabilidade, cuidado e circulação do escrito. No Rio de Janeiro e em outras cidades brasileiras, livros de rezas, receitas terapêuticas, manuais de magia, garrafadas e objetos rituais circulavam entre consultas de cura, práticas domésticas, mercados populares e experiências religiosas heterogêneas, frequentemente sem que seus

usos fossem percebidos como pertencentes a esferas inteiramente separadas.

Parte da dificuldade enfrentada por policiais, médicos e magistrados consistia justamente em produzir acusações suficientemente plausíveis diante de práticas amplamente disseminadas no cotidiano urbano. Quanto mais essas experiências atravessavam relações ordinárias de cuidado, devoção e assistência, mais difícil se tornava estabilizar juridicamente as fronteiras capazes de distingui-las de feitiçaria, charlatanismo ou cura ilegal.

Os impressos analisados nesta pesquisa participavam diretamente dessas ambiguidades. Muitos eram vendidos em livrarias populares, circulavam em anúncios de jornais ou eram compartilhados entre vizinhos, familiares e clientes. Outros reapareciam fragmentados em cadernos manuscritos, receitas copiadas, instruções orais e combinações rituais que ultrapassavam os próprios limites editoriais do livro impresso. Em alguns casos, as apreensões policiais registram folhas avulsas, materiais incompletos e cadernos parcialmente destruídos, dificultando identificar com precisão a origem editorial dos textos. A circulação desses materiais não dependia apenas da leitura individual e silenciosa, mas também de práticas coletivas de escuta, cópia, empréstimo, adaptação e reaproveitamento cotidiano do escrito.

Um mesmo livro de orações podia funcionar simultaneamente como leitura devocional, instrumento terapêutico, objeto ritual e elemento de suspeição criminal. O problema não decorria apenas do conteúdo dos impressos, mas das dificuldades envolvidas em estabilizar juridicamente fronteiras entre cuidado, devoção, fraude e feitiçaria em meio a práticas que atravessavam continuamente essas categorias.

Nesse sentido, os livros mágico-religiosos analisados nesta tese não aparecem como sobrevivência residual de práticas destinadas ao desaparecimento, nem como expressão homogênea de uma religiosidade popular abstrata. O que os documentos tornam visível são disputas historicamente situadas em torno das formas legítimas de produzir cuidado, mobilizar o escrito e articular saberes terapêuticos na cidade do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX.

HIPÓTESE, PERCURSO ANALÍTICO E ARQUITETURA DA TESE

A hipótese que organiza esta tese parte da compreensão de que os livros mágico-religiosos não atuaram apenas como suportes de práticas terapêuticas e religiosas populares na Primeira República brasileira, mas como objetos através dos quais polícia, medicina, imprensa e justiça produziram formas específicas de tradução, classificação e administração da suspeição. Ao atravessarem denúncias, apreensões, reportagens e disputas jurídicas, esses impressos passaram a condensar conflitos em

torno da legitimidade do cuidado, da autoridade do escrito e das condições institucionais de reconhecimento de determinados saberes no espaço urbano do Rio de Janeiro.

Mais do que reconstruir uma história linear da repressão às práticas mágico-religiosas, interessa acompanhar os deslocamentos através dos quais livros, receitas, rezas e objetos terapêuticos eram sucessivamente reinscritos sob linguagens distintas de autoridade. Em determinados contextos, apareciam como instrumentos de cura, devoção ou proteção cotidiana. Em outros, eram reorganizados como indícios de fraude, superstição ou ameaça à ordem pública. Essas classificações não operavam apenas como reflexo de conflitos previamente existentes. Participavam ativamente da produção documental das próprias categorias através das quais determinadas práticas passavam a ser reconhecidas, administradas e julgadas.

Para acompanhar essas operações, a pesquisa mobiliza inquéritos policiais, processos-crime, habeas corpus, apelações, recursos judiciais, periódicos jornalísticos, catálogos editoriais e os próprios livros mágico-religiosos. O percurso analítico da tese organiza-se menos por uma divisão temática rígida do que pelo deslocamento contínuo desses impressos entre diferentes regimes de inteligibilidade.

O primeiro capítulo, *Palavras encantadas: formação, circulação e apropriação dos livros mágico-religiosos no Brasil oitocentista*, examina a formação editorial desse mercado de impressos no Brasil, com atenção especial à Livraria e Editora Quaresma. Grimórios, livros de rezas, manuais terapêuticos e compilações mágico-devocionais circulavam entre práticas de leitura popular, demandas de cura e estratégias comerciais do mercado editorial republicano. Mais do que identificar origens europeias desses impressos, interessa observar os deslocamentos que permitiram sua reinscrição em circuitos urbanos de religiosidade, terapêutica e consumo popular no Rio de Janeiro oitocentista.

No segundo capítulo, *Conteúdos sob disputa: circulação, composição e controvérsias editoriais nas obras mágico-religiosas da Livraria Quaresma*, a análise desloca-se para o interior dos próprios impressos. Fórmulas terapêuticas, orações, feitiços, receitas populares e instruções rituais aparecem articulados em composições textuais heterogêneas, atravessadas por referências africanas, europeias, indígenas e orientais. A organização editorial desses livros aproximava devoção, segredo, disciplina moral, promessa de eficácia prática e risco de suspeição pública. O episódio envolvendo o furto de um exemplar do *Livro de São Cipriano* interessa, aqui, menos

como curiosidade isolada do que como indício das disputas morais e simbólicas que cercavam a circulação desses impressos na cidade.

O terceiro capítulo, *Entre consultas, curas e capturas: sujeitos, objetos e livros mágico-religiosos nas narrativas da imprensa*, acompanha a atuação da imprensa na produção pública da feitiçaria e do curandeirismo como problema urbano. Reportagens policiais, anúncios terapêuticos, notícias de apreensão e notas de escândalo reorganizavam sujeitos, objetos e livros sob linguagens de perigo, fraude, exotização ou curiosidade pública. A imprensa operava simultaneamente como espaço de circulação comercial, ampliação da suspeição e produção de inteligibilidade sobre determinadas formas de desvio, antecipando classificações posteriormente mobilizadas em autos policiais e processos judiciais.

O quarto capítulo, *Papéis de defesa: habeas corpus, apelações e recursos entre silêncios, livros e condenações*, desloca a análise para os conflitos produzidos no interior do próprio campo jurídico. Habeas corpus, recursos e apelações permitem observar como advogados, testemunhas e acusados disputavam os sentidos atribuídos aos materiais apreendidos, recusando frequentemente interpretações produzidas pela polícia ou pelos peritos. Em muitos casos, os livros mágico-religiosos aparecem apenas de forma indireta, reduzidos a eufemismos, descrições genéricas ou ausências documentais significativas. Nem mesmo nas linguagens jurídicas encarregadas de administrá-los os limites entre devoção, terapêutica, superstição e fraude apareciam plenamente estabilizados.

Ao acompanhar esses livros entre livrarias, anúncios, apreensões policiais e disputas judiciais, esta tese busca compreender menos um universo separado de crenças do que os processos históricos através dos quais determinadas práticas passaram a ser classificadas, traduzidas e administradas como problema público. Os livros mágico-religiosos aparecem, assim, como pontos de condensação documental, jurídica e racial de disputas em torno da legitimidade terapêutica, da autoridade do escrito e das condições institucionais de reconhecimento do saber na Primeira República brasileira.

1. PALAVRAS ENCANTADAS: FORMAÇÃO, CIRCULAÇÃO E APROPRIAÇÃO DOS LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS NO BRASIL OITOCENTISTA

Práticas de cura, devoção, proteção espiritual e feitiçaria circularam, ao longo do século XIX, tanto por formas orais quanto por diferentes modalidades de registro escrito. Receitas terapêuticas, orações, fórmulas mágicas, grimórios e instruções de rituais apareciam copiados em cadernos manuscritos, transmitidos parcialmente entre praticantes ou reunidos em compilações impressas vendidos em livrarias, feiras, bancas e anunciados em jornal. No final do oitocentos, parte desses materiais passou a integrar um mercado editorial voltado à publicação de livros baratos e acessíveis, nos quais devoção religiosa, terapêuticas diversas e promessa de eficácia prática eram reorganizados sob formatos próprios da cultura impressa.

Estudos sobre grimórios e literatura mágico-religiosa na Europa demonstram que esses impressos circularam historicamente entre diferentes grupos sociais, atravessando ambientes clericais, rasgando as definições entre as práticas eruditas e experiências de pessoas comuns (Davies, 2009; Walker, 2013). No Brasil oitocentista, parte desse repertório ganhou configuração própria ao entrar em contato com o contexto já presentes no cotidiano urbano, especialmente aquelas associadas a populações africanas, afro-brasileiras e indígenas. Mais do que simples reprodução de modelos europeus, muitos desses livros passaram a incorporar referências locais, personagens conhecidos do imaginário religioso brasileiro e formas híbridas de apropriação do escrito. Deste ponto, a questão que se coloca, portanto, não diz respeito à origem desses impressos, mas aos modos pelos quais eram lidos, reutilizados, comercializados e mobilizados nas experiências cotidianas da cidade do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX.

Como fio condutor para acompanhar essas formas de circulação e apropriação, este capítulo segue os caminhos dos livros mágico-religiosos publicados pela Livraria e Editora Quaresma, fundada por Pedro da Silva Quaresma em 1879. Entre eles destacam-se *O Livro de São Cipriano ou o Tesouro do Feiticeiro* (1891), *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* (1897) e *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada* (1898). Nessas obras articulavam-se receitas terapêuticas, referências médico-científicas, devoções religiosas, fórmulas mágicas e práticas associadas à feitiçaria afro-brasileira em composições editoriais marcadas pela

heterogeneidade. Embora comercializados como “livros mágicos”, seu conteúdo frequentemente abarcava práticas e debates científico de época e à figura do médico, apresentada, em alguns casos, como espécie de “mago dotado de ciência” [12]. O ponto de convergência entre esses diferentes repertórios residia menos na defesa de uma tradição específica e mais na promessa de oferecer soluções práticas para problemas cotidianos relacionados à saúde, ao amor, ao dinheiro, ao trabalho e a outras dimensões ordinárias da vida urbana.

A circulação mais intensa desses livros ocorreu entre o final do século XIX e o início do XX, em meio a rápidas transformações culturais, econômicas, políticas, tecnológicas e urbanas. Tratava-se de um período atravessado pelo esforço de redefinir os contornos de um país que, há pouco, havia abolido o trabalho escravo, em 1888, e instaurado, por meio de um golpe, um regime republicano de liderança militar, em 1889. Nesse cenário de metamorfose, as forças modernizadoras associadas ao progresso científico, urbano e industrial da capital impulsionavam um cosmopolitismo agressivo, que buscava reorganizar hábitos, sensibilidades e formas de ocupação da cidade. Ao mesmo tempo, aspectos como a predominância de uma população negra e mestiça, a permanência da arquitetura colonial, a estreita relação entre Igreja e Estado e uma cultura marcada por superstições, mitos e práticas religiosas africanas, indígenas e católicas populares entravam em choque com as demandas da nova ordem republicana. Assim, aquilo que resistia nos grupos subalternos, sobretudo a religiosidade, a oralidade e as tradições herdadas de africanos, afro-brasileiros, mestiços e povos indígenas, passava a ser lido pelas elites letradas como sinal de atraso, vestígio de um passado que a modernidade pretendia superar.

Essa dualidade também se refletiu nos marcos jurídicos da época, como o Código Penal de 1890 e a Constituição Federal de 1891. Enquanto o Código Penal, em seus artigos 156, 157 e 158, criminalizava práticas como magia, feitiçaria, cartomancia e curandeirismo — consideradas "crimes contra a saúde pública"[13] —, a Constituição, em seu artigo 72, garantia a liberdade de quaisquer cultos religiosos[14]. O ponto de inflexão residia na definição de quais práticas seriam reconhecidas como

[12] BOTAFOGO, Dom Juan de. **O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante**. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, [199-], p. 113-114.
[13] BRASIL. **Código Penal** (1890). Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1890.
[14] BRASIL. **Constituição** (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1891.

religiosas pela Constituição e quais seriam criminalizadas e proibidas, no qual a crença na feitiçaria era e continuaria sendo partilhada entre os diferentes níveis sociais (Maggie, 1991, p. 89).

Mais do que veículos de informação ou entretenimento, livros, jornais e demais meios de sociabilidade operavam como dispositivos centrais na conformação de um novo imaginário urbano. A modernidade, ao incentivar o hábito da leitura, não apenas ampliou o acesso a impressos como também reconfigurou as formas de convivência pública, com a multiplicação de cafés, teatros, cinemas e periódicos. Esses espaços, inspirados em modelos europeus, tornaram-se arenas privilegiadas para a circulação de ideias, mas também para a disseminação de normas. A mesma modernidade que expandia os circuitos de leitura e interação social impunha, por meio deles, critérios de gosto, moralidade e comportamento, tentando consolidar um ideal de civilidade urbana. A cultura letrada, nesse cenário, funcionava simultaneamente como vetor de ampliação de repertórios e como instrumento de controle simbólico.

Nesse contexto, a introdução de novos modos de lazer e entretenimento foi mobilizada como uma estratégia de disciplinamento estético e moral, conectando os públicos urbanos aos ideais de progresso, civilidade e ordem. No entanto, essas mesmas práticas, ao chegarem às mãos e aos corpos das camadas populares, escapavam à função originalmente prescrita. O que deveria servir à normatização dos comportamentos passou a operar também como espaço de invenção de outras formas de estar no mundo. Leitores anônimos transformavam folhetins em oráculos sentimentais; frequentadores de cafés improvisavam rodas de consulta ou debates espirituais; e mesmo os anúncios nos jornais eram lidos como sinais ou instruções para práticas mágicas. Esses usos desviantes não representavam mera resistência romântica, mas a elaboração de táticas concretas de existência que atravessavam e reconfiguravam os dispositivos modernos.

Portanto, consideraremos que, no fluxo contínuo da organização social, feiticeiros, leitores e outros indivíduos não se portaram passivamente diante das imposições institucionais de uma classe dominante. Não se ignora o exercício do poder, todavia, reconhece-se que, em sua capilaridade[15], ele também possibilitava o

[15] Em *Microfísica do poder* (2008), Michel Foucault propõe uma visão do poder que vai além das tradicionais formas de dominação, como as estruturas de governo ou as grandes instituições. Ele defende que o poder não se limita a uma ação repressiva ou hierárquica, mas se manifesta de maneira difusa e capilar, permeando as relações sociais e sendo exercido em diversos níveis. O poder é entendido como algo presente em todos os aspectos da vida cotidiana, nos gestos, nas atitudes e nas

questionamento e a reformulação do anteprojeto que visava “apagá-los”. A leitura, assim como outras práticas cotidianas, pode ser percebida como uma forma de apropriação tática[16], na qual os leitores não são meros receptores passivos do conteúdo textual, mas agentes que interpretam, selecionam e reorganizam significados conforme as suas experiências e necessidades.

Essa dinâmica nos leva a projetar a ideia de que os livros impressos não são apenas veículos de transmissão de conhecimento, mas também espaços de negociação simbólica, onde diferentes formas de expressão e pensamento se entrecruzam, contribuindo para processos de contínua transformação cultural. Por exemplo, em 1897, o advogado de defesa da feiticeira Maria dos Anjos questionou: “Como uma feiticeira que se declara analfabeta poderia utilizar um livro ou receitar medicamentos?”. Sua indagação refletia as ambiguidades e tensões que permeavam a leitura e o uso de livros mágico-religiosos no cotidiano da capital. Ao ser presa, Maria possuía, entre muitos itens, receitas, orações e “símbolos cabalísticos”, além de um livro cujo título não é mencionado. O questionamento de seu advogado, embora dirigido à defesa da acusada, também tensionava a percepção do juiz, que via com desconfiança a crescente circulação de livros e manuais de magia e ocultismo.

O *habeas-corpus* concedido, teve como uma de suas bases o fato de que “a

práticas sociais. Foucault afirma que o poder não é apenas uma forma de dominação, mas também uma força produtiva que cria sujeitos, identidades e comportamentos. Ele destaca que “o poder é capilar, ele é formado de pequenos fluxos, se exerce nas práticas, na constituição dos sujeitos, nas relações interpessoais” (Foucault, 2008, p. 122). Dessa forma, o poder se difunde por toda a sociedade, sendo exercido em cada interação, em cada espaço e em cada momento da vida social. Uma capilaridade que também se inscreve nas práticas de leitura, que não são meramente atos individuais de compreensão de um texto, mas são influenciadas por normas e estruturas sociais que moldam tanto o conteúdo acessível quanto a interpretação desses textos. A leitura pode ser vista, então, como um espaço onde se exercem formas de controle e, ao mesmo tempo, de resistência, dependendo das condições sociais e políticas. Assim, a leitura e os leitores não estão apenas sob a influência de um poder centralizado, mas também são moldados por uma rede complexa de relações de poder que se manifestam nas escolhas dos textos, nos métodos de ensino e nas formas de interpretar o mundo ao seu redor.

[16] Michel de Certeau (1994: 96) distingue estratégias e táticas ao analisar as práticas cotidianas e as formas de resistência dos indivíduos diante das estruturas de poder. Para o autor, as estratégias são práticas planejadas por instituições ou grupos dominantes, visando organizar e controlar espaços e comportamentos. Já as táticas são formas de apropriação e resistência empregadas pelos indivíduos no cotidiano, operando de maneira improvisada dentro das regras impostas. Tal como Foucault, ele compreende que a leitura, assim como o livro, não é neutra; ambos são moldados por um campo de forças que regula o acesso ao conhecimento, a interpretação e a circulação de textos. Nesse sentido, o livro impresso, o que inclui os mágico-religiosos, assume um papel significativo, pois, além de ser um veículo de saber, carrega consigo o poder de conformar subjetividades e práticas sociais. Pode ser visto tanto como uma ferramenta de poder, que organiza e controla o acesso ao sagrado, quanto como um objeto suscetível à subversão pelas táticas dos leitores, que reconfiguram o sentido do texto conforme suas próprias necessidades e contextos. Assim, a leitura se torna uma prática híbrida, onde o poder se exerce tanto na produção quanto na recepção do livro, refletindo uma constante negociação entre controle e resistência.

presença de um livro como este" e dos demais objetos, demonstrava que ela praticava a *caridade* e não *sortilégios*[17]. A presença de um ou de outro título, portanto, auxiliava nos contornos de cada caso. Com isso, livros de natureza mágica, médica e espírita tornavam-se não apenas objetos de acusação, mas também peças centrais nas disputas judiciais, ilustrando como esses textos eram vistos como instrumentos de poder e controle nas esferas legais e sociais[18].

Além dos tribunais, os periódicos da época também desempenhavam um papel crucial na construção dessas representações. Denúncias sobre locais e indivíduos dedicados ao sortilégio eram recorrentes, assim como as colunas de "cartas de leitores", onde se relatavam experiências envolvendo casos de feitiçaria, cura e roubo de livros mágicos. Esses jornais não apenas propagavam discursos sobre o tema, mas também criavam causos, registavam sentenças, depoimentos e informações sobre prisões, processos criminais e condenações dos "crimes contra saúde pública". À vista disso, a análise dessas fontes se mostrou um caminho promissor no mapeamento dos diferentes usos e representações atribuídos aos livros mágico-religiosos, revelando tanto os esforços de controle por parte das autoridades quanto as formas de apropriação e ressignificação por parte dos indivíduos e grupos.

Embora se declarasse analfabeta, a sentença final do juiz considerou a pura e simples presença do livro no cerco policial, e lhe atribuiu um sentido. Se Maria o leria ou não, não entra em questão. Nos altos de defesa consta que a presença do livro revelaria a devoção da ré, que somado aos depoimentos que alegavam ela "não cobrar pelas consultas", seriam prova suficiente de sua caridade e liberdade religiosa garantida em Constituição. Isso nos direciona para a compreensão de que a leitura seria uma mediadora, dentre outras, desse circuito que coloca os livros mágico-religiosos no plano primeiro de debates jurídicos e jornalísticos.

Vejamos, enquanto prática social em expansão, a leitura não revelava apenas os gostos e desgostos de diferentes grupos, mas também oferecia pistas sobre quem lia, o que se lia, como se lia, onde se lia e quais sentidos eram atribuídos a essas literaturas. Esse movimento, ao mesmo tempo em que alimentava a produção e a circulação de livros, participava da consolidação de um mercado editorial mais amplo, capaz de estimular o prazer da leitura, formar novos perfis de leitores e diversificar as formas de consumo literário.

---

[17] ARQUIVO NACIONAL. **Habeas corpus** BV.0.HCO.5172, Maria dos Anjos. Rio de Janeiro, 1897.
[18] O tema será abordado a partir de processos-crime que analisaremos no quarto capítulo.

A adoção de novos modelos editoriais, inspirados na *Bibliothèque bleue* francesa e nos *chapbook* ingleses, teve um impacto significativo na disseminação da leitura entre a população do interior e as classes populares urbanas. Esses livros, caracterizados por versões simplificadas e acessíveis de histórias originalmente criadas pela elite, facilitaram o contato de um público mais amplo com o universo literário, tornando o livro um objeto de consumo cotidiano e consolidando a sua presença na dita "cultura popular" – os livros mágico-religiosos passaram a circular entre esses modelos ganhando traduções e reinterpretações desordenadas. Livreiros, editores e autores nacionais passaram a investir em uma dinâmica de comercialização, divulgação e circulação de livros, também apresentando edições com capas em brochura e com ilustrações cuidadosas.

Essas publicações atendiam a um triplo propósito: lucrar com o comércio de livros; instruir a sociedade com princípios, valores e ideologias diversos; e, oferecer títulos que correspondessem aos interesses do público leitor brasileiro, ficando conhecidos como livros populares, ou como situa El Far (2004), livros para um público mais amplos que atravessava diferentes grupos socioeconómicos. No caso particular dos livros de feitiçaria, estudiosos[19] apontam que a impressão desses títulos trazia uma polissemia de sentidos. Tal como a ampliação do acesso ao conhecimento mágico, permitindo que um público diverso — além dos eruditos e clérigos que muitas das vezes produziam manuscritos, o tivessem.

No entanto, essa democratização também teria vindo acompanhada de uma perda de encanto. O livro de magia impresso já não conteria a magia em sua essência, pois seus praticantes não imbuíam mais esses escritos com suas intencionalidades, poderes rituais e feitiços, uma vez que sua confecção passava a ser realizada por editoras e máquinas tipográficas. Mas, ainda assim, a magia poderia ser invocada ou evocada pelas palavras impressas, fosse por meio da transcrição, da leitura em rituais ou da instrução sobre como aplicar emplastos e outros remédios em sessões de cura.

O que não nos autoriza supor que "feiticeiros e curandeiros" formavam o núcleo principal de leitores. Os livros publicados pela Quaresma, por exemplo, circularam por um público heterogêneo, como curiosos letrados e colecionadores do maravilhoso, imigrantes portugueses familiarizados com grimórios e "livros de segredos", espiritistas e ocultistas urbanos interessados nas zonas de contato entre magnetismo,

[19] Benedek Láng (2008); Jerusa Pires Ferreira (1991); Richard Kieckhfer (1992); Don C. Skemer (2006); Félix Vicente (2007); Owen Davies (2009); Eliza Marian Butler (2011).

hipnose e ciência médica, praticantes populares que os incorporavam à oralidade como repertório de uso, além de religiosos, médicos, críticos de literatura e moralistas que os adquiriam para vigiar e refutar. Eram artefatos de fronteira, capazes de funcionar como manual prático, objeto de devoção, peça de gabinete, munição polêmica ou prova de desvio, conforme o leitor, o espaço e a ocasião.

Vista de perto, a circulação não se explica só pelo apelo do “oculto”, mas por uma estratégia editorial que converteu o encantamento em mercadoria impressa. A Livraria e Editora Quaresma operava em chave comercial agressiva, com reaproveitamento de matrizes europeias de baixo custo, montagem expedita de compilações, impressão econômica e distribuição capilar por armarinhos, feiras e bancas, convivendo no catálogo com devocionários, almanaques e manuais de medicina doméstica. A empresa não apenas respondia a uma demanda, ajudava a fabricá-la.

Nesse quadro, feiticeiros e curandeiros são uma parcela relevante, mas não exclusiva. Muitas vezes apropriavam os livros como legitimação escrita para práticas já transmitidas de forma oral. Outras vezes, eram leitores táticos, que pinçavam fórmulas e as cruzavam com rezas, farmacopeias populares e conselhos de jornal. O vínculo entre esses impressos e a contravenção nasce menos de uma essência textual do que dos efeitos que lhes foram atribuídos. A mesma página podia ser argumento de defesa, objeto de denúncia, amuleto doméstico ou corpo de delito.

Por isso, a análise precisa manter coladas produção e consumo. Diagnosticar os editores, seus arranjos tipográficos, as cadeias de distribuição e a engenharia de catálogo é tão importante quanto mapear quem lê, por que lê e como reutiliza. Não se trata apenas de “conteúdo” ou “intencionalidade autoral”, mas de um dispositivo editorial que multiplicou contextos de leitura e produziu efeitos sociais distintos. Essa chave permite compreender por que os títulos da Quaresma atravessaram classes, credos e ofícios, formando um campo de usos no qual o livro ora instruía, ora inflamava, ora legitimava, ora era sequestrado como indício.

É a partir desses movimentos, estratégia empresarial e ecologia de leitores, que propomos seguir os circuitos de circulação, recepção e impacto desses impressos no Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX. Antes de descrever táticas cotidianas de uso, importa reconhecer que esses livros são fruto de um processo histórico de industrialização do encantamento. Mais do que registrar práticas, ajudam a redesenhar imaginários e rotinas, operando como produtos e produtores da

modernidade popular que os fez existir.

1.1 GRIMÓRIOS E OUTROS LIVROS MÁGICOS NO CONTEXTO EUROPEU

Os chamados livros mágicos assumiram, ao longo do tempo, funções e sentidos variados que cruzam sagrado e profano, ciência e misticismo, tradição e modernidade. Mais do que repositórios de práticas, tornam-se mediadores culturais que respondem às dinâmicas sociais e científicas de cada época. Essas camadas de sentido se aproximam e se afastam entre si e é à luz delas que definimos os títulos anunciados nos catálogos da Quaresma.

Entre os séculos XIX e XX, a circulação de grimórios, compêndios ocultistas e livros mágico-religiosos no Brasil escapou às fronteiras do saber autorizado. Esses impressos atravessaram circuitos diversos, do mercado editorial formal às bancas de feira, das livrarias a consultórios e quartos de curas. Foram apropriados por leitores heterogêneos em práticas que iam de rezas e benzeduras a ritos de consagração, entendido aqui como o gesto de ativar um objeto ou texto por meio de orações, gestos, assinaturas gráficas ou oferendas para determinada finalidade ritual. Estavam em anúncios de jornal e em fichas policiais e passavam por diferentes mãos.

A ampla difusão não trouxe legitimidade. Quanto mais acessíveis e usados, mais sujeitos à suspeita, à vigilância e à desqualificação. O lugar social desses livros foi ambivalente, entre cuidado e crime, saber e farsa. Isso indica que seu valor epistêmico não se define pela mera circulação material, mas pelos regimes de leitura, classificação e uso a que foram submetidos.

Nesse ponto, “popular” requer manejo crítico. Não é um rótulo identitário nem sinônimo de origem humilde ou resistência espontânea. Opera como campo de disputa em que práticas de grupos subalternizados são apropriadas, vigiadas e mantidas entre visibilidade e deslegitimação. Circular nesse campo não garante reconhecimento. Inscreve os livros numa zona ambígua onde podem ser consumidos e acionados, mas também rebaixados como charlatanismo, desvio ou curiosidade. Em vez de tomar o popular como explicação, esta tese o trata como problema para entender como certos saberes podem ser amplamente mobilizados sem ocupar o lugar de conhecimento legítimo, refletindo sobre os mecanismos que os tornam ou não legítimos.

Essa ambiguidade, contudo, não se esgota no mercado editorial brasileiro oitocentista, ainda que nele assuma formas específicas, atravessadas pela racialização, pela criminalização das práticas mágico-religiosas e pelas disputas em torno do que poderia ou não ser reconhecido como conhecimento legítimo. Para compreender melhor a espessura histórica desse problema, é necessário alargar o campo de observação e acompanhar, em outros contextos, os modos pelos quais escritos mágicos circularam entre regimes distintos de saber, crença, técnica e autoridade. Não se trata de estabelecer uma linha contínua entre experiências históricas diversas, mas de perceber como a escrita mágica ocupou, em diferentes momentos, posições instáveis entre uso prático, suspeição moral, curiosidade erudita e reconhecimento intelectual.

A circulação e o uso de manuscritos mágicos e amuletos textuais na Idade Média demonstram que essa ambiguidade não é fenômeno exclusivo do contexto brasileiro. Em *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe* (2008), Benedek Láng analisa grimórios preservados em bibliotecas de clérigos, cortesãos e mestres universitários, e argumenta que "a magia e a ciência não estavam claramente separadas" (Láng, 2008, p.18). Para ele, esses manuscritos “não estavam trancados em armários secretos, mas circulavam livremente nas bibliotecas públicas e privadas” (p. 3), muitas vezes ao lado de tratados de alquimia, medicina e teologia. O que estava em jogo não era apenas seu conteúdo, mas sua localização nos circuitos de legitimidade do saber.

Da mesma forma, Don C. Skemer, em *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages* (2006), mostra que os amuletos textuais eram usados por camponeses, artesãos e nobres como dispositivos de cura, proteção e devoção. Ele observa que esses objetos “funcionavam como medicamentos verbais” e podiam ser “dobrados, costurados ou enrolados para serem carregados no corpo como forma de defesa espiritual e física” (Skemer, 2006, p. 3-4). A materialidade do texto, aqui, não está separada da crença — ela é parte constitutiva da eficácia simbólica.

Os amuletos textuais, pequenos escritos em pergaminho ou papel, eram utilizados para afastar o mal, curar doenças e garantir boa sorte (Skemer, 2006, p. 14). Em contraste com os tratados eruditos de magia, que exigiam conhecimento especializado e circulavam em ambientes letrados mais restritos (Láng, 2008, p. 36-43), os amuletos apresentavam formas de uso mais acessíveis, profundamente enraizadas na religiosidade cotidiana. A distinção entre essas duas tipologias revela

não apenas a diversidade das crenças e práticas mágicas na Idade Média, mas também os modos pelos quais o conhecimento escrito era adaptado a diferentes públicos, suportes e situações de uso. Nesse sentido, a magia escrita já integrava repertórios culturais do continente antes da expansão colonial europeia, compondo tanto circuitos eruditos quanto práticas devocionais e terapêuticas ordinárias. Esse ponto permite acompanhar, nos contextos seguintes, como diferentes formas de escrita mágica foram reorganizadas conforme os regimes de autoridade, circulação e controle que as enquadravam.

A categorização da literatura mágica reflete essas diferenças. Láng identifica manuscritos de magia natural, focados na manipulação das forças ocultas da natureza; de magia imagética, centrados na criação de talismãs e sigilos; de magia ritual, que envolve a invocação de entidades espirituais; e de práticas divinatórias, como quiromancia e astrologia (Láng, 2008, p. 36-37). Já Skemer classifica os amuletos textuais conforme suas funções, distinguindo entre amuletos de proteção geral, amuletos terapêuticos e aqueles voltados especificamente para mulheres, cujo enfoque estaria na fertilidade e no parto seguro (Skemer, 2006, p. 25-30).

Owen Davies (2009) também reflete sobre a questão dos escritos de magia. Em seu livro *Grimoires: A History of Magic Books*, ele destaca que "livros podem ser mágicos sem realmente conter magia"(Davies, 2009, p. 3), ressaltando que seu *status* não dependia apenas do conteúdo, mas também de características físicas e da forma como eram percebidos e utilizados. Em sociedades caracterizadas pelos altos índices de analfabetismo, atributos como tamanho imponente, aparência envelhecida e a presença de símbolos e idiomas desconhecidos conferiam a esses livros uma aura de mistério e poder, legitimando-os dentro das práticas mágicas. Muitos praticantes exploravam essa percepção ao exibir volumes que evocavam essa imagem, mesmo sem vínculo direto com o ocultismo. Essa relação simbólica entre livros e seus possuidores foi essencial para sua transformação histórica, pois o simbolismo atribuído a esses textos nunca foi estático. Ao longo do tempo, os seus conteúdos foram modificados, adaptados e reconfigurados para atender a novas interpretações e necessidades culturais.

Essas contribuições apontam para ferramentas conceituais precisas, para pensarmos o funcionamento dos livros mágico-religiosos no Brasil urbano da virada do século XIX para o XX. A tipologia de Láng, por exemplo, permite reler os conteúdos do *Livro de São Cipriano*, e de outros impressos amplamente comercializados no Rio

de Janeiro como artefatos plurais — combinando preces, orações, receitas, tabelas astrológicas, bênçãos e mandingas. A chave de Skemer nos ajuda a compreender o lugar desses textos nos processos de cura, nos vínculos de proteção e nas consultas cotidianas com médiuns e curandeiros. Já a noção de Davies sobre a aura dos livros — construída mais pela forma como são usados do que apenas pelo que contêm — oferece uma via potente para interpretar a maneira como esses impressos eram tratados com reverência, temor ou desconfiança, mesmo nos tribunais.

Com isso, a tese não apenas insere esses livros no campo mais amplo das práticas textuais mágicas, mas mostra como, no contexto carioca, eles atravessaram os limiares entre o culto e o crime, a devoção e o charlatanismo, o saber e a superstição. É essa ambiguidade, nunca totalmente resolvida, que os torna objetos privilegiados para se investigar os modos como estes saberes foram e são hierarquizados, traduzidos ou interditados nas engrenagens institucionais do saber e da justiça.

No Rio de Janeiro oitocentista, a materialidade impressa tampouco bastava para assegurar legitimidade: livros circulavam, eram vendidos, lidos e usados — mas continuavam à margem dos dispositivos formais do conhecimento legítimo, sobretudo quando inscritos em práticas que o Estado visava controlar. Se, na Europa, a imprensa podia significar estabilidade e prestígio, no Brasil dos códigos policiais e dos artigos 156, 157 e 158, o impresso se tornava, com frequência, um objeto de prova. Não por seu conteúdo em si, mas pelo contexto em que aparecia. Assim, mais do que democratizar o saber, a tipografia podia funcionar como armadilha: fixar o texto era também expô-lo ao olhar jurídico e/ou eclesiástico.

A impressão, no contexto carioca oitocentista, não operava de modo unívoco. Em vez de simplesmente inserir os livros mágico-religiosos nos domínios legítimos do saber ou condená-los ao esquecimento, a tipografia — e, especialmente, a imprensa periódica — expunha-os a uma classificação ambígua, ora como curiosidade, ora como superstição, ora como fraude ou crime. Jornais publicavam anúncios desses livros, reportagens sobre seus usos, notas sensacionalistas que os romantizavam ou os denunciavam, reforçando sua visibilidade e, paradoxalmente, seu risco. Nesse jogo, o que estava em disputa não era apenas o conteúdo dos livros, mas o tipo de relação que se estabelecia entre palavra, gesto e eficácia — relação que, como sugere Paolo Rossi em *O Nascimento da Ciência Moderna na Europa* (2006), tampouco era estranha às origens da ciência. A convivência entre alquimia, astrologia, filosofia

natural e experimentação empírica não era exceção: era parte da tessitura mesma que deu forma ao saber moderno. O impresso, nesse sentido, não é garantia de autoridade — mas sim um campo de tensão, onde os livros mágico-religiosos circulavam sob o signo da dúvida e da promessa, da fé e do escândalo, da eficácia esperada e da repressão potencial. Em suas palavras:

> A complexidade dessa infiltração parece evidente se lembrarmos aquela contínua mistura de técnica e de magia, de astrologia, astronomia e medicina, de alquimia e de filosofia natural que é o elemento típico de muita filosofia inglesa e europeia dos séculos XVI e XVII (Rossi, 2006, p. 99).

Uma combinação de campos que era justificada pela percepção da magia como uma forma de "ciência humana", capaz de explorar o oculto sem incitar escândalos. Rossi afirma que no Renascimento a magia deixava de ser vista como subversiva ou herética à medida que a ordem tradicional do universo era colocada em xeque. Nesse contexto, o oculto era interpretado como uma ciência vulgar, em fase de ser aprovada ou refutada, mas ainda vinculada ao esforço de explicar os fenômenos naturais e místicos que permeavam a realidade vivida, possibilitando a existência de novas combinações culturais.

Essa mudança na percepção da magia como um saber legítimo e integrado à busca por explicações naturais e místicas abriu o caminho para uma análise mais detalhada das tradições mágicas registradas em textos específicos, nos quais termos, experimentos e métodos eram partilhados com o campo científico. O formato de manual autodidata aplicado na educação e vulgarização científica é exemplo de um modelo que passou a ser empregado em ambas as literaturas. Nesse contexto, os grimórios buscaram incorporar compreensões sobre o oculto de modo mais sistematizado e disseminado. Eles não apenas refletem as alterações culturais e aproximações científicas do período, da mesma maneira que evidenciam a coexistência de diferentes tradições mágicas, como as destacadas por Eliza Marian Butler em *Ritual Magic* (2008), que refletem sobre a complexidade da magia escrita.

Segundo a autora, os livros mágicos foram parte essencial da tradição esotérica ocidental, com destaque para o seu papel na prática da magia cerimonial e a sua interseção com crenças religiosas e filosóficas. Esses textos não eram meras coleções de encantamentos ou superstições populares, mas sistemas estruturados de conhecimento que refletem a busca humana por poder e compreensão do oculto. Ela enfatiza que os grimórios, em particular, são obras que seguem uma lógica interna

sofisticada, combinando instruções ritualísticas, invocações, tabelas astrológicas e conhecimentos alquímicos, muitas vezes baseados em fundamentos neoplatônicos, cabalísticos e cristãos esotéricos.

A partir disso, Butler propõe uma classificação que destaca duas tradições fundamentais na magia escrita: a Salomônica e a Fáustica. A tradição salomônica, centrada na *Clavicula Salomonis* (ou *Chave de Salomão*), remonta aos séculos XIII e XV e deriva do *Testamento de Salomão*. Nessa tradição, a magia é concebida como um saber divino, uma forma de estabelecer contato com inteligências superiores e manifestações de Deus (Butler, 2008, p. 80-83).

Já a tradição fáustica se distingue por sua visão prática e operativa da magia. Originada a partir da lenda de Johannes Faustus, autor do grimório *Magia Naturalis et Inaturalis*, essa tradição enfatiza a busca por objetivos materiais e a realização de desejos pessoais. Elementos como o pacto com o Diabo e o uso de forças infernais são centrais a essa abordagem. Enquanto a tradição salomônica valoriza a magia como uma forma de se aproximar do divino, a fáustica prioriza a obtenção de benefícios terrenos, muitas vezes desafiando normas éticas e espirituais (Butler, 2008, p. 84-86).

A autora observa que esses textos não apenas documentam práticas mágicas, mas também evidenciam a tentativa de sistematizar e racionalizar o contato com o sobrenatural. Os grimórios funcionariam, assim, como manuais que instruem o praticante na comunicação com entidades espirituais, sejam elas anjos, demônios ou forças cósmicas. No entanto, essa interação não é retratada como uma relação caótica ou arbitrária, mas como um processo altamente controlado e regrado, no qual o feiticeiro precisa dominar fórmulas específicas, selos e rituais precisos para obter os resultados desejados. Essa necessidade de disciplina e conhecimento distingue os livros mágicos da mera superstição ou do folclore, situando-os dentro de um campo de saber que, em certos períodos históricos, chegou a se aproximar das ciências naturais e da filosofia hermética (Butler, 2008, p. 89).

Além do aspecto prático, Butler destaca como a influência dos livros mágicos foi moldada por diferentes correntes de pensamento. Ela aponta que os grimórios e amuletos textuais medievais e renascentistas muitas vezes se baseavam em tradições anteriores, incluindo textos árabes sobre alquimia e astrologia, simbolismo egípcio sobre astrologia, bem como escritos cristãos sobre demonologia e angelologia. Tornando os livros mágicos produtos de um diálogo constante entre diferentes

sistemas de conhecimento. A circulação dessas obras e seu impacto na sociedade também são temas centrais para Butler. Ela ressalta que, apesar das tentativas das autoridades religiosas e civis de proibir ou condenar esses textos, eles continuaram a ser copiados, impressos e transmitidos, muitas vezes de maneira clandestina. Isso revela, um fascínio duradouro pelo oculto e uma necessidade contínua de explorar formas alternativas de conhecimento e poder espiritual.

A condenação dos livros mágicos por parte da Igreja e do Estado não os impediu de influenciar a cultura ocidental. Pelo contrário, seu conteúdo muitas vezes se infiltrou em outras tradições, como a literatura gótica, o romantismo esotérico e até mesmo em algumas práticas da ciência experimental. A autora sugere que a recorrente marginalização desses textos não se deve apenas a sua associação com o proibido, mas também ao fato de que eles representam uma forma de saber que desafia as fronteiras entre fé, ciência e magia.

Embora tenha como ênfase a circulação de grimórios na europa e Estados Unidos da América, os aspectos destacados por Butler podem ser projetados para a conjuntura nacional. A análise de Jerusa Pires Ferreira (1992; 1996) sobre os livros de São Cipriano no Brasil segue nessa discussão; situando-os ora como grimórios, segundo a definição de Butler, ora como engrimanços – um termo de origem popular possivelmente derivado de "grimório" e mais utilizado para se referir a essa literatura no contexto luso-brasileiro (Ferreira, 1992, p. 45). Esses textos também são conhecidos como “alfabetos do diabo” e se destacam por revelar segredos ocultos, como invocações de espíritos, pactos demoníacos e rituais para encontrar tesouros escondidos.

Então, se para Butler os grimórios representam um sistema de conhecimento estruturado dentro da tradição esotérica ocidental, Ferreira evidencia que esses escritos foram ressignificados no contexto luso-brasileiro, adaptando-se à cultura popular e adquirindo características próprias. Ao integrar influências africanas, indígenas e europeias, os eguirimanços portugueses passaram a refletir as crenças locais, moldando-se de acordo com o imaginário coletivo em que o feiticeiro, como em distintos contextos, assume o papel de um taumaturgo, cujo poder é investido no livro ou naquele que o porta, buscando extrair dele lições de natureza diversificada e secretamente resguardadas.

Noutro sentido, ao se opor à ideia que separa os grimórios entre tradições fáusticas e salomônicas, Owen Davies aproxima essas obras das proposições de

Ferreira (1992). Para ele, esses livros são como guias cheios de truques e feitiços, explicando detalhadamente como criar coisas mágicas, a exemplo de amuletos e talismãs, a partir de um modelo “faça-você-mesmo”. Funcionam como cofres de conhecimento, prontos para defender os indivíduos contra espíritos ruins, afastar bruxas, curar doenças, realizar desejos sexuais, prever o futuro e muito mais. Portanto, os grimórios são manuais de magia, mas nem todo livro mágico se encaixa nessa definição, afirma Davies. Alguns textos mágicos se dedicam mais a desvendar e usar os segredos da natureza, ao invés de invocar espíritos, recitar palavras mágicas ou criar objetos mágicos em rituais. Os grimórios unem essas duas realidades, associando figuras sagradas e celestiais na busca pela realização pessoal ou por desbravar segredos do mundo natural.

A proposição de Davies também está alinhada com os argumentos de Richard Kieckhefer (1989) — estudioso que, em seu livro *Magic in the Middle Ages*, analisa a circulação de tratados mágicos na Europa Medieval, defendendo a ideia de que todos os grimórios têm como ponto comum o interesse nos desejos pessoais. Nesse sentido, não só a magia, mas também as práticas de necromancia foram incluídas nas fórmulas para obter aquilo que se desejava. Para os dois pesquisadores, a necromancia é posta como um meio de manejar o poder do demônio e de outras entidades infernais, em contraste com os rituais católicos que buscam evocar o poder divino.

Kieckhefer argumenta que os objetivos almejados nos grimórios consistem fundamentalmente em influenciar as mentes e os desejos alheios, intervindo na natureza física de pessoas e de animais para promover o bem ou o mal. Essa influência se estende à manipulação de eventos, elementos temporais e narrativas prementes. Para alcançar tais metas, utiliza-se um componente visual, como círculos mágicos ou talismãs; um componente verbal, envolvendo a recitação de conjurações; e um elemento de ação, que poderia incluir a realização de sacrifícios e oferendas.

Para Félix Vicente (1997, p. 73), os grimórios se desdobram em três segmentos distintos. O primeiro abarca a preparação minuciosa do necromante e a confecção das ferramentas mágicas, frequentemente compostas por matérias-primas de difícil obtenção, como partes de animais e metais preciosos. Estes elementos são elaborados em dias e horas rigorosamente especificados. O segundo aspecto envolve a criação do círculo máximo, uma medida de defesa contra as potências invocadas, tanto no solo quanto nos panos. Por fim, a terceira parte engloba a execução do ritual

propriamente dito e a aplicação das receitas mágicas prescritas. As categorizações entre esses elementos, no cotidiano, não se revelavam triviais, suscitando debates sobre a natureza diabólica ou não dessa modalidade mágica.

A circulação de grimórios, engrimanços e livros de Cipriano no Rio de Janeiro oitocentista não pode ser reduzida à persistência de um imaginário esotérico europeu. Mais do que resíduos culturais, esses impressos foram reconfigurados como instrumentos práticos, operando nas brechas da ordem jurídica, médica e moral. Fragmentos destacados, orações manuscritas ou cópias parciais eram frequentemente costurados em roupas, ocultados em cômodos ou enterrados em quintais, convertendo o saber impresso em força operativa. Nos processos-crime, tais fragmentos não se apresentavam como objetos neutros, mas como evidências de uma eficácia temida e combatida — seu conteúdo era citado por curandeiros, apontado por denunciantes ou descrito por peritos como fonte daquilo que se pretendia coibir. Não era o livro em si que falava, mas sua inscrição em determinados contextos: uma sessão de cura, um despacho noturno, uma denúncia anônima. Nessas situações, o impresso operava como vestígio e vetor — um artefato que não apenas registrava, mas também legitimava, performava e, paradoxalmente, traía os corpos e práticas com que se articulava.

1.2 *BIBLIOTHÈQUE BLEUE* E A CIRCULAÇÃO DE LIVROS DE GRIMÓRIOS

A presença de obras como *As Clavículas de Salomão*, *O Grimório do Papa Honório*, *O Enchiridion do Papa Leão* e *Os Segredos do Grande e do Pequeno Alberto* permite situar os livros mágico-religiosos em uma tradição editorial mais ampla, atravessada por erudição, devoção, entretenimento, comércio e suspeita. Não se trata de buscar uma origem europeia para os impressos analisados nesta tese, nem de transformar a circulação atlântica desses títulos em linha direta de influência. O que interessa é perceber como certos nomes, fórmulas e autoridades espirituais já circulavam em zonas instáveis, nas quais o impresso podia instruir, divertir, proteger, enganar ou legitimar práticas condenadas. Como indicam os estudos sobre a *Bibliothèque Bleue*, especialmente o de Bollème (2003), a recorrência a papas, santos e figuras religiosas não era mero ornamento. Ela funcionava como estratégia de autoridade, produzindo uma aparência de legitimidade para saberes que precisavam ser, ao mesmo tempo, oferecidos ao público e protegidos da acusação de feitiçaria.

A *Bibliothèque Bleue* foi um fenômeno editorial fundamental na França entre os séculos XVII e XIX, responsável pela difusão de textos baratos e acessíveis a leitores de diferentes camadas sociais. Entre narrativas de cavalaria, tratados médicos, guias morais e livros devocionais, também circularam obras de feitiçaria, como o *Petit Albert*. Atribuído de forma apócrifa a Alberto Magno, esse livro reunia fórmulas astrológicas, encantamentos, receitas de cura e instruções práticas, compondo um repertório no qual magia, medicina, religião e utilidade cotidiana não apareciam como campos separados. Sua importância não está apenas no conteúdo que transmitia, mas no modo como convertia saberes antes restritos, manuscritos ou socialmente controlados em matéria impressa, vendável e manipulável por públicos mais amplos.

Durante o século XVIII, as autoridades francesas intensificaram as tentativas de controle sobre a leitura e a circulação de livros, sobretudo em um contexto de reformas educacionais e valorização de uma cultura letrada disciplinada. A criação da *Commission de l'Instruction Publique*, em 1791, expressava esse esforço de organizar o acesso ao conhecimento e substituir formas de aprendizagem associadas à oralidade e à transmissão comunitária. Chartier (1994, p. 127) observa que a escolarização e a alfabetização em massa modificaram os modos de leitura, favorecendo práticas mais silenciosas e individualizadas em contraste com formas coletivas e orais ainda presentes em comunidades camponesas. Nesse cenário, livros como o *Petit Albert* tornavam-se incômodos porque atravessavam justamente as fronteiras que se tentava estabilizar. Eram impressos que instruíam, divertiam, curavam, encantavam e prometiam intervir no mundo.

Apesar das restrições, o *Petit Albert* permaneceu amplamente lido e utilizado. Darnton (1990, p. 209), ao analisá-lo, mostra que seu impacto não se limitava ao texto impresso, pois o próprio livro podia funcionar como objeto de proteção espiritual e fonte de conhecimento prático. Em vilarejos franceses, exemplares eram guardados em casa, muitas vezes escondidos, e mobilizados como amuletos contra o mal, além de servirem a curandeiros, parteiras e outros agentes envolvidos em práticas de cura e adivinhação. Essa permanência indica que a leitura desses livros não se encerrava no ato de decifrar palavras. Ela envolvia posse, segredo, uso ritual e confiança na eficácia material do impresso.

A permanência desses textos também revela a tensão entre indústria literária, reformas educacionais e repressão aos impressos considerados perigosos. Mollier (2001, p. 102) argumenta que, enquanto governos tentavam padronizar a leitura e

restringir a circulação de livros associados ao erro, à superstição ou à desordem moral, os editores da *Bibliothèque Bleue* adaptavam suas estratégias e mantinham a produção em formatos acessíveis. A repressão não encerrou a demanda. Apenas deslocou esses livros para zonas mais ambíguas de circulação, segredo e suspeita, mostrando que a imposição de uma cultura letrada uniforme não conseguiu suprimir os saberes tradicionais nem as formas populares de apropriação do impresso.

O caso do *Petit Albert* não serve como modelo a ser simplesmente transportado para o Brasil, mas como ponto de pressão para pensar uma forma histórica de circulação da magia impressa. O que ele permite ver é a existência de livros baratos, práticos, suspeitos, desejados e capazes de atravessar mercados, casas, práticas de cura e instâncias de controle. No Brasil, títulos publicados pela Editora Quaresma e por outros livreiros também reuniam feitiços, rezas, simpatias, invocações e instruções terapêuticas, sendo lidos por públicos variados e apropriados em contextos marcados por disputas em torno do popular, da religião, da cura e da criminalização. A aproximação, portanto, não iguala França e Brasil. Ela ajuda a perceber que a magia impressa se move historicamente por zonas de contato, adaptação e suspeição.

Esse exemplo, articulado às perspectivas de Davies (2009), Ferreira (1992) e Butler (2008), permite compreender que a expansão do comércio de livros no Rio de Janeiro dialogava com uma história mais ampla de popularização impressa da magia. A riqueza do conhecimento oculto prático, antes associada a manuscritos caros, raros ou restritos a determinados círculos, passou a circular em edições mais baratas, ainda que não plenamente acessíveis aos estratos mais pobres da sociedade. Ao longo do século XIX, grimórios provenientes da tradição da *Bibliothèque Bleue* circularam por diferentes territórios europeus e atlânticos, compondo um repertório que seria apropriado, traduzido, recortado e reordenado conforme os mercados e as expectativas locais.

A análise de Mollier (2009) sobre a “revolução silenciosa” da leitura no século XIX oferece uma chave importante para compreender esses livros como parte das formas híbridas da cultura impressa de massa. Mais do que produtos marginais, eles partilhavam circuitos, formatos e estratégias com a literatura de colportagem e com coleções baratas voltadas a públicos em expansão. A proliferação das *Railway Libraries*, da *Bibliothèque des chemins de fer* e de outras coleções populares mostra que a leitura destinada às multidões não se restringia a romances, folhetins ou textos edificantes. Incluía panfletos, almanaques, livros de revelações, manuais práticos e

também grimórios. Nesse sentido, os livros de magia não devem ser vistos apenas como restos arcaicos deslocados pela modernidade, mas como operadores de um sistema ampliado de consumo textual, no qual o impresso mobilizava imaginação, necessidade e intervenção cotidiana. O que a literatura popular fazia com a notícia, o drama ou a aventura, esses livros faziam com o destino: tornavam-no legível, próximo e, ao menos em promessa, manipulável.

O crescimento desses títulos preocupou autoridades seculares e religiosas, que buscaram controlar a circulação de impressos considerados politicamente, moralmente ou religiosamente perigosos. Leis foram promulgadas, colportores foram vigiados e editores de grimórios muitas vezes evitaram revelar suas identidades para escapar da censura e da perseguição (Chartier, 1996). Ainda assim, os registros folclóricos e judiciais do século XIX indicam que esses livros se consolidaram na tradição da magia popular francesa, sendo mobilizados por sujeitos que buscavam soluções para problemas cotidianos, proteção espiritual, cura, adivinhação e vantagens práticas. A tensão entre repressão e permanência é decisiva, pois mostra que o controle institucional não impedia a circulação desses saberes. Muitas vezes, apenas os empurrava para zonas mais ambíguas de uso, segredo e suspeita.

Assim, a impressão não apenas ampliou o acesso à literatura mágica, mas também transformou sua produção, circulação e consumo. O exemplo da *Bibliothèque Bleue* revela como os impressos populares atuaram como instrumentos de trânsito entre saberes ditos eruditos e populares, desestabilizando a própria estabilidade dessa separação. Esses livros respondiam às tensões entre controle autoritário e apropriação criativa, entre disciplina da leitura e persistência de usos práticos do impresso. A magia era vigiada, censurada e rebaixada, mas continuava a se reinventar em novos formatos, alcançando leitores diversos e reorganizando repertórios antigos em linguagens editoriais mais acessíveis.

Nesse sentido, as categorias mobilizadas por Butler, Ferreira, Davies, Kieckhefer e Vicente são fundamentais para mapear tradições textuais, vocabulários classificatórios e disputas em torno da magia escrita. Elas permitem compreender a especificidade dos grimórios, dos engrimanços, dos livros de Cipriano e de outras formas de sistematização do saber mágico. No entanto, o arquivo analisado nesta tese exige um deslocamento. Nos anúncios, apreensões, denúncias, notícias policiais e processos judiciais, os impressos não aparecem organizados apenas segundo essas tradições ou tipologias. Livros de rezas, manuais terapêuticos, orações

católicas, receitas de cura, compilações cipriânicas e textos associados à feitiçaria podiam ser aproximados por seus usos, por sua materialidade, pelas práticas que acompanhavam ou pelas suspeitas que produziam.

Por isso, esta tese adota o termo “livros mágico-religiosos” não como categoria nativa homogênea, nem como substituto definitivo das nomenclaturas empregadas pela historiografia, mas como ferramenta analítica capaz de acompanhar a instabilidade desses impressos em circulação. O termo permite observar livros que articulavam magia, religião, cura, proteção, aconselhamento e intervenção prática sem pressupor que todos pertencessem ao mesmo gênero editorial, à mesma tradição esotérica ou ao mesmo regime de uso. Mais do que definir uma essência comum, “mágico-religioso” nomeia uma zona de operação histórica: aquela em que determinados impressos podiam ser vendidos, lidos, prescritos, ocultados, copiados, apreendidos ou convertidos em evidência, conforme atravessavam mercados editoriais, práticas terapêuticas, experiências devocionais e procedimentos policiais ou judiciais.

Assim, a escolha do termo não apaga as diferenças entre grimórios, engrimanços, livros de Cipriano, orações, receitas ou manuais de cura. Ao contrário, procura preservá-las sem perder de vista as situações em que essas diferenças eram parcialmente suspensas pelos próprios agentes históricos. Quando reunidos em autos, denúncias ou narrativas jornalísticas, esses impressos passavam a operar em um campo comum de suspeição, no qual cura, feitiçaria, devoção, fraude e exploração da credulidade pública eram continuamente aproximadas. É nesse campo de aproximações instáveis, e não em uma tipologia textual fechada, que se justifica o uso de “livros mágico-religiosos” como categoria central desta pesquisa.

A presença de obras como *As Clavículas de Salomão*, *O Grimório do Papa Honório*, *O Enchiridion do Papa Leão* e *Os Segredos do Grande e do Pequeno Alberto* permite situar os livros mágico-religiosos em uma tradição editorial mais ampla, atravessada por erudição, devoção, entretenimento, comércio e suspeita. Não se trata de buscar uma origem europeia para os impressos analisados nesta tese, nem de transformar a circulação atlântica desses títulos em linha direta de influência. O que interessa é perceber como certos nomes, fórmulas e autoridades espirituais já circulavam em zonas instáveis, nas quais o impresso podia instruir, divertir, proteger, enganar ou legitimar práticas condenadas. Como indicam os estudos sobre a *Bibliothèque Bleue*, especialmente o de Bollème (2003), a recorrência a papas, santos

e figuras religiosas não era mero ornamento. Ela funcionava como estratégia de autoridade, produzindo uma aparência de legitimidade para saberes que precisavam ser, ao mesmo tempo, oferecidos ao público e protegidos da acusação de feitiçaria.

A *Bibliothèque Bleue* foi um fenômeno editorial fundamental na França entre os séculos XVII e XIX, responsável pela difusão de textos baratos e acessíveis a leitores de diferentes camadas sociais. Entre narrativas de cavalaria, tratados médicos, guias morais e livros devocionais, também circularam obras de feitiçaria, como o *Petit Albert*. Atribuído de forma apócrifa a Alberto Magno, esse livro reunia fórmulas astrológicas, encantamentos, receitas de cura e instruções práticas, compondo um repertório no qual magia, medicina, religião e utilidade cotidiana não apareciam como campos separados. Sua importância não está apenas no conteúdo que transmitia, mas no modo como convertia saberes antes restritos, manuscritos ou socialmente controlados em matéria impressa, vendável e manipulável por públicos mais amplos.

Durante o século XVIII, as autoridades francesas intensificaram as tentativas de controle sobre a leitura e a circulação de livros, sobretudo em um contexto de reformas educacionais e valorização de uma cultura letrada disciplinada. A criação da *Commission de l'Instruction Publique*, em 1791, expressava esse esforço de organizar o acesso ao conhecimento e substituir formas de aprendizagem associadas à oralidade e à transmissão comunitária. Chartier (1994, p. 127) observa que a escolarização e a alfabetização em massa modificaram os modos de leitura, favorecendo práticas mais silenciosas e individualizadas em contraste com formas coletivas e orais ainda presentes em comunidades camponesas. Nesse cenário, livros como o *Petit Albert* tornavam-se incômodos porque atravessavam justamente as fronteiras que se tentava estabilizar. Eram impressos que instruíam, divertiam, curavam, encantavam e prometiam intervir no mundo.

Apesar das restrições, o *Petit Albert* permaneceu amplamente lido e utilizado. Darnton (1990, p. 209), ao analisá-lo, mostra que seu impacto não se limitava ao texto impresso, pois o próprio livro podia funcionar como objeto de proteção espiritual e fonte de conhecimento prático. Em vilarejos franceses, exemplares eram guardados em casa, muitas vezes escondidos, e mobilizados como amuletos contra o mal, além de servirem a curandeiros, parteiras e outros agentes envolvidos em práticas de cura e adivinhação. Essa permanência indica que a leitura desses livros não se encerrava no ato de decifrar palavras. Ela envolvia posse, segredo, uso ritual e confiança na eficácia material do impresso.

A permanência desses textos também revela a tensão entre indústria literária, reformas educacionais e repressão aos impressos considerados perigosos. Mollier (2001, p. 102) argumenta que, enquanto governos tentavam padronizar a leitura e restringir a circulação de livros associados ao erro, à superstição ou à desordem moral, os editores da *Bibliothèque Bleue* adaptavam suas estratégias e mantinham a produção em formatos acessíveis. A repressão não encerrou a demanda. Apenas deslocou esses livros para zonas mais ambíguas de circulação, segredo e suspeita, mostrando que a imposição de uma cultura letrada uniforme não conseguiu suprimir os saberes tradicionais nem as formas populares de apropriação do impresso.

O caso do *Petit Albert* não serve como modelo a ser simplesmente transportado para o Brasil, mas como ponto de pressão para pensar uma forma histórica de circulação da magia impressa. O que ele permite ver é a existência de livros baratos, práticos, suspeitos, desejados e capazes de atravessar mercados, casas, práticas de cura e instâncias de controle. No Brasil, títulos publicados pela Editora Quaresma e por outros livreiros também reuniam feitiços, rezas, simpatias, invocações e instruções terapêuticas, sendo lidos por públicos variados e apropriados em contextos marcados por disputas em torno do popular, da religião, da cura e da criminalização. A aproximação, portanto, não iguala França e Brasil. Ela ajuda a perceber que a magia impressa se move historicamente por zonas de contato, adaptação e suspeição.

Esse exemplo, articulado às perspectivas de Davies (2009), Ferreira (1992) e Butler (2008), permite compreender que a expansão do comércio de livros no Rio de Janeiro dialogava com uma história mais ampla de popularização impressa da magia. A riqueza do conhecimento oculto prático, antes associada a manuscritos caros, raros ou restritos a determinados círculos, passou a circular em edições mais baratas, ainda que não plenamente acessíveis aos estratos mais pobres da sociedade. Ao longo do século XIX, grimórios provenientes da tradição da *Bibliothèque Bleue* circularam por diferentes territórios europeus e atlânticos, compondo um repertório que seria apropriado, traduzido, recortado e reordenado conforme os mercados e as expectativas locais.

A análise de Mollier (2009) sobre a “revolução silenciosa” da leitura no século XIX oferece uma chave importante para compreender esses livros como parte das formas híbridas da cultura impressa de massa. Mais do que produtos marginais, eles partilhavam circuitos, formatos e estratégias com a literatura de colportagem e com coleções baratas voltadas a públicos em expansão. A proliferação das *Railway*

Libraries, da *Bibliothèque des chemins de fer* e de outras coleções populares mostra que a leitura destinada às multidões não se restringia a romances, folhetins ou textos edificantes. Incluía panfletos, almanaques, livros de revelações, manuais práticos e grimórios. Nesse sentido, os livros de magia não devem ser vistos apenas como restos arcaicos deslocados pela modernidade, mas como operadores de um sistema ampliado de consumo textual, no qual o impresso mobilizava imaginação, necessidade e intervenção cotidiana. O que a literatura popular fazia com a notícia, o drama ou a aventura, esses livros faziam com o destino: tornavam-no legível, próximo e, ao menos em promessa, manipulável.

O crescimento desses títulos preocupou autoridades seculares e religiosas, que buscaram controlar a circulação de impressos considerados politicamente, moralmente ou religiosamente perigosos. Leis foram promulgadas, colportores foram vigiados e editores de grimórios muitas vezes evitaram revelar suas identidades para escapar da censura e da perseguição (Chartier, 1996). Ainda assim, os registros folclóricos e judiciais do século XIX indicam que esses livros se consolidaram na tradição da magia popular francesa, sendo mobilizados por sujeitos que buscavam soluções para problemas cotidianos, proteção espiritual, cura, adivinhação e vantagens práticas. A tensão entre repressão e permanência é decisiva, pois mostra que o controle institucional não impedia a circulação desses saberes. Muitas vezes, apenas os empurrava para zonas mais ambíguas de uso, segredo e suspeita.

Assim, a impressão não apenas ampliou o acesso à literatura mágica, mas também transformou sua produção, circulação e consumo. O exemplo da *Bibliothèque Bleue* revela como os impressos populares atuaram como instrumentos de trânsito entre saberes ditos eruditos e populares, desestabilizando a própria estabilidade dessa separação. Esses livros respondiam às tensões entre controle autoritário e apropriação criativa, entre disciplina da leitura e persistência de usos práticos do impresso. A magia era vigiada, censurada e rebaixada, mas continuava a se reinventar em novos formatos, alcançando leitores diversos e reorganizando repertórios antigos em linguagens editoriais mais acessíveis.

Essa instabilidade não se restringiu ao campo editorial. Durante o século XIX, houve também um esforço para “naturalizar” os fenômenos ocultos, isto é, situá-los dentro de uma lógica científica que os tornasse compreensíveis e, em certos casos, legítimos. Essa tentativa foi particularmente visível na psicologia experimental, na fisiologia e mesmo na física, campos que participaram do estudo de práticas como

hipnose, magnetismo e mediunidade. Com a ascensão do positivismo no início do século XX, porém, a ciência passou a rejeitar de modo mais sistemático esses fenômenos, classificando-os como pseudociência e traçando fronteiras mais rígidas entre investigação científica e práticas espirituais (Bensaude-Vicent; Blondel, 2002, p. 12-14). A rejeição não apagou os trânsitos anteriores, mas consolidou a ciência como esfera autorizada a definir o que poderia contar como racional, legítimo ou aceitável.

Essa moldura ajuda a entender o papel dos livros mágicos, ocultistas e espiritualistas na mediação entre ciência, religião e intervenção prática. Textos desse circuito funcionaram como veículos de sistematização e difusão de práticas que buscavam se afastar da acusação de superstição sem abandonar a promessa de agir sobre o invisível. Obras como *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec, procuravam introduzir conceitos como reencarnação e mediunidade, mas também apresentá-los como passíveis de observação, verificação e experiência, recorrendo a uma linguagem moderna de prova e procedimento (Bensaude-Vicent; Blondel, 2002, p. 89). O ponto não é reduzir o espiritismo à magia, nem dissolver suas diferenças doutrinárias, mas reconhecer que esses impressos participaram de uma disputa mais ampla pela autoridade sobre o invisível.

No Brasil, esse espiritualismo de pretensão científica também se institucionalizou. A Federação Espírita Brasileira foi fundada no Rio de Janeiro, em 2 de janeiro de 1884, por Augusto Elias da Silva e outros dirigentes, com a missão de unificar, estudar e difundir a doutrina espírita. Sua rede articulou centros, livrarias, periódicos e conferências, tendo o *Reformador* como eixo editorial, e cultivou uma retórica de ciência espírita, com sessões e procedimentos de verificação inspirados no magnetismo e na metapsíquica. Em paralelo, intensificou-se a repressão estatal e religiosa. O Código Penal de 1890 tipificou “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios” entre os delitos contra a saúde pública. Embora o Código de 1940 tenha removido a menção explícita ao espiritismo, manteve curandeirismo e charlatanismo como crimes sanitários, cenário no qual práticas esotéricas e de cura continuaram a ser policiadas e judicializadas (Albino, 2022). A circulação desses livros, apesar da vigilância, evidencia um jogo de ressignificações em que práticas tradicionais, espiritualistas e terapêuticas se adaptaram às novas configurações sociais e às fronteiras móveis entre ciência, religião e crime.

Se, na Europa, os grimórios circularam entre diferentes camadas sociais, do clero aos artesãos, operando como sistemas de conhecimento que tensionavam os

limites entre fé, ciência e magia, no Brasil essa circulação adquiriu novas camadas de complexidade. Como demonstram Láng (2008) e Skemer (2006), os livros mágicos nunca foram monopólio de uma elite letrada. Transitaram entre universos diversos, reunindo fórmulas, experiências e promessas de poder que dialogavam com necessidades concretas, expectativas espirituais e disputas simbólicas. Essa transversalidade social dos saberes mágicos oferece um ponto de partida, mas não basta para explicar o caso brasileiro. No Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX, a circulação desses impressos se cruzou com a reorganização urbana, com a expansão do mercado editorial, com a criminalização de práticas de cura, com a presença de tradições africanas e indígenas e com os modos pelos quais a República buscava disciplinar corpos, crenças e condutas.

No contexto urbano carioca, esses livros atravessavam terreiros, boticas, lares, consultórios improvisados, livrarias, jornais e tribunais. Não eram meras superstições marginais, nem simples sobrevivências de um passado europeu. Operavam como saberes práticos, conectados à busca por cura, proteção, justiça, fortuna e agência diante das instabilidades do cotidiano. No entanto, diferentemente de parte da tradição europeia, em que a magia frequentemente dialogava com o cristianismo erudito, a astrologia, a alquimia e o esoterismo hermético, no Brasil esses impressos passaram por processos específicos de reconfiguração. Foram incorporados, tensionados e apropriados por repertórios afro-brasileiros, indígenas, católicos populares, espíritas e terapêuticos, sem que isso autorize reduzir tais práticas a derivações de grimórios europeus.

É nesse ponto que o trabalho de Wissenbach (2018) oferece uma chave interpretativa decisiva. Em *Ritos mágicos e sobrevivência*, a autora recusa a dicotomia entre o simbólico e o material, argumentando que os escritos mágico-religiosos só podem ser compreendidos à luz das estratégias de vida de grupos historicamente subalternizados. Para Wissenbach, a magia opera como mediação entre o mundo visível e invisível, mas também entre desejo e necessidade, entre precariedade e resposta, entre sofrimento e tentativa de reorganização da vida. Trata-se de uma prática situada, que mobiliza o sagrado não como abstração, mas como tática de subsistência, proteção e resolução de conflitos cotidianos. Essa abordagem desloca a pergunta. Não basta indagar se esses livros eram mágicos, religiosos, científicos ou fraudulentos. É preciso perguntar em que condições operavam, com que efeitos, por quais agentes e a serviço de quais urgências.

Ao costurar essas perspectivas, delineia-se um campo de saber que escapa às fronteiras convencionais sem, por isso, tornar-se indeterminado. Os livros mágico-religiosos no Brasil oitocentista e republicano não podem ser lidos apenas como resíduos do passado europeu, nem como expressão transparente de uma religiosidade popular genérica. Eles operam como tecnologias de mediação e intervenção, carregadas de historicidade, capazes de articular diferentes códigos culturais e, ao mesmo tempo, reivindicar formas próprias de legitimidade. Reconhecer essa agência dos textos e de seus usuários exige recusar hierarquias epistemológicas que separam, de antemão, saber legítimo e superstição. Mas exige também evitar o gesto inverso, igualmente simplificador, de transformar toda prática subalternizada em resistência pura. O que aparece no arquivo é mais tenso: apropriação, controle, uso, suspeita, eficácia, comércio e sobrevivência atuando ao mesmo tempo.

Partindo da formulação de Wissenbach (2018) de que a magia pode ser compreendida como saber de sobrevivência, perguntamos como esses saberes circularam, foram legitimados, rebaixados e transformados no Rio de Janeiro de fins do século XIX e início do XX. Para responder, distinguimos quatro famílias textuais, não como categorias estanques, mas como pontos de condensação em um contínuo de práticas e saberes: grimórios, livros ocultistas, livros religiosos e livros mágico-religiosos. Essa tipologia será mobilizada ao longo da análise para interpretar títulos publicados pela Livraria Quaresma, como o *Livro de São Cipriano*, o *Livro da Bruxa* e o *Livro do Feiticeiro*, nos quais se observam sobreposições, ressignificações e usos diversos.

A tipologia adotada não pretende impor fronteiras rígidas a um material que, por definição, circulava contaminando classificações. Ela serve para organizar um conjunto heterogêneo a partir de traços observáveis de forma, circulação e uso. Grimórios remetem a uma tradição europeia de manuscritos e edições cerimoniais, muitas vezes com repertório salomônico, necromântico e demonológico, como em determinadas passagens cipriânicas. Livros ocultistas resultam do esforço moderno de sistematizar o esoterismo em chave filosófica, iniciática ou científica, caso de autores como Éliphas Lévi, cuja obra circulou no Brasil no fim do século XIX. Livros religiosos canônicos, a exemplo de Bíblias, catecismos e devocionários, vinculam-se a instituições, normas doutrinárias e regimes autorizados de leitura. Livros mágico-religiosos, como os publicados pela Livraria Quaresma, combinam oração, feitiço, conselho, cura e orientação prática, com instruções de uso, promessas de eficácia e

paratextos que legitimam procedimentos cotidianos.

Para evitar reificações, a distinção entre essas famílias considera marcadores empíricos. Observam-se suportes e acabamentos, presença ou ausência de autoria identificável, dispositivos de autoridade como prefácios moralizantes, invocações de santos ou nomes de sábios, instruções operacionais dirigidas ao corpo e à casa, canais usuais de venda, faixas de preço relativas e vocabulário de uso. A tipologia, portanto, é um ponto de partida, não uma prisão classificatória. Quando a prática contamina fronteiras, o caso prevalece sobre a categoria. Essa escolha é metodológica e política no sentido historiográfico do termo: permite organizar o material sem apagar a instabilidade que lhe dá sentido.

No Rio de Janeiro da virada do século, os livros mágico-religiosos circularam entre grupos distintos e mediaram respostas a sofrimento, incerteza e transformação. Essa circulação se dava por leituras individuais e em voz alta, por cópias manuscritas de trechos, pela guarda doméstica de cadernos, recortes, orações e receitas. Em alguns processos criminais, aparecem compêndios espíritas e de feitiçaria em poder de profissionais autorizados, inclusive farmacêuticos. Em outros, reaparecem nas mãos de benzedeiras, barbeiros, quitandeiras, médiuns, curandeiros e consulentes. O mesmo exemplar podia servir para preparar um banho de ervas, prescrever um dia propício, proteger a casa, sustentar uma consulta, orientar uma reza ou compor uma prova policial. Nessas cenas, os livros funcionavam menos como doutrina fechada e mais como protocolo móvel de ação.

A palavra “consagração” é usada aqui no sentido corrente dos circuitos populares urbano-atlânticos. Trata-se de um conjunto de gestos destinados a ativar, reforçar ou redirecionar a eficácia de objetos, corpos e espaços. Entram aí o benzimento, o cruzamento com sinais de fé, o batismo de objetos de uso, a defumação do ambiente, a reza que acompanha a ingestão ou aplicação de remédios caseiros e a disposição ritual de palavras, imagens e materiais. Em muitos impressos, a eficácia depende precisamente dessa articulação entre leitura, fala e gesto. O texto não age sozinho, mas tampouco é mero acessório. Ele orienta, autoriza, ordena e participa da produção ritual do efeito esperado.

A especificidade brasileira impõe nuances. Há indícios de apropriação de compêndios impressos em certos circuitos urbanos de umbanda, especialmente entre médiuns e consulentes alfabetizados no início do século XX. No candomblé, a literatura etnográfica aponta a primazia da transmissão iniciática e de repertórios não

livrescos, com forte ênfase ritual. Não se trata, portanto, de generalizar a presença do impresso nas religiões afro-brasileiras, nem de converter o terreiro em produto tardio de grimório europeu. A circulação do livro nesses espaços foi diferenciada por casa, cidade, classe, grau de alfabetização, trajetória religiosa e situação documental. O que interessa, para esta tese, é seguir os vínculos entre livro e gesto onde eles de fato ocorreram, sem transformar ausência de livro em ausência de saber, nem presença de livro em origem da prática.

Nesse ponto, “popular” requer manejo crítico. Não é um rótulo identitário nem sinônimo de origem humilde ou resistência espontânea. Opera como campo de disputa em que práticas de grupos subalternizados são apropriadas, vigiadas e mantidas entre visibilidade e deslegitimação. Circular nesse campo não garante reconhecimento. Inscreve os livros numa zona ambígua onde podem ser consumidos e acionados, mas também rebaixados como charlatanismo, desvio, superstição ou curiosidade. Em vez de tomar o popular como explicação, esta tese o trata como problema para entender como certos saberes podem ser amplamente mobilizados sem ocupar o lugar de conhecimento legítimo.

Sob esse prisma, livros mágico-religiosos não são resíduos de um passado europeu nem expressão transparente de uma religiosidade genérica. São tecnologias práticas de mediação entre códigos culturais díspares. Articulam oração, magia, cura, conselho e utilidade. Operam na fricção entre tutela moral e criatividade cotidiana. A agência que lhes atribuímos não é metáfora. Ela aparece em sequências rastreáveis. Um capítulo ensina como dispor objetos num quarto. Uma reza prescreve horários e gestos. Um conselho reordena relações de dívida e afeto. Um amuleto é preparado com palavras e materiais que o impresso lista. Uma receita de cura orienta o corpo, a casa, o tempo e a fala. A leitura produz conduta. O livro altera o que se faz, o que se espera e o que se teme.

Essa transversalidade conviveu com vigilância e desqualificação. A ampla difusão não se converteu automaticamente em legitimidade. Quanto mais acessíveis e acionados esses impressos se tornaram, mais puderam ser alvo de suspeita e controle. A repressão jurídica e sanitária os fixou como material ambíguo. Ora serviam de indício de delito, ora eram ignorados como superstição inofensiva. A crítica católica, espírita, médica e policial também operou filtros, advertências e classificações. O resultado foi um regime de ambivalência no qual os livros sobrevivem e, ao mesmo tempo, permanecem sob suspeita. Podem circular, mas nem sempre podem conhecer

legitimamente. Podem curar, mas sob risco de serem lidos como fraude. Podem proteger, mas também incriminar.

Optamos, portanto, por “livros mágico-religiosos” para nomear as fontes analisadas, pois a expressão permite apreender sua hibridação formal e sua inscrição simultânea em circuitos espirituais, terapêuticos, comerciais e pragmáticos. Trata-se de obras que combinam linguagens distintas e orientam procedimentos de proteção, diagnóstico, fortuna, aconselhamento e cura. A adoção dessa categoria, contudo, não deriva apenas da leitura dos títulos ou de suas classificações editoriais. Ela se sustenta no modo como esses impressos aparecem nos documentos. Almanaques, guias de sonhos, cadernos de oração, manuais caseiros, livros espíritas, compilações cipriânicas e receitas de cura, mesmo quando não concebidos originalmente como feitiçaria, podiam surgir nos autos como material suspeito e, em algumas situações, como recurso de defesa. Esse deslocamento de estatuto exige ampliar o conceito e seguir os objetos para além das etiquetas que pretendiam fixá-los.

A escolha do termo não apaga as diferenças entre grimórios, engrimanços, livros de Cipriano, orações, receitas, manuais de cura ou obras ocultistas. Ao contrário, procura preservá-las sem perder de vista as situações em que essas diferenças eram parcialmente suspensas pelos próprios agentes históricos. Quando reunidos em anúncios, apreensões, denúncias, narrativas jornalísticas ou processos judiciais, esses impressos passavam a operar em um campo comum de suspeição, no qual cura, feitiçaria, devoção, fraude, exploração da credulidade pública e intervenção espiritual eram continuamente aproximadas. É nesse campo de aproximações instáveis, e não em uma tipologia textual fechada, que se justifica o uso de “livros mágico-religiosos” como categoria central desta pesquisa.

Metodologicamente, a proposta se apoia em autores que tomam os modos de uso e os regimes de circulação como dimensões constitutivas da identidade do impresso. A leitura é prática social situada. O livro vale também pelo que permite fazer, acionar, ocultar, provar ou contestar. No recorte desta tese, isso implica descrever mecanismos, reconhecer fricções e aceitar a plasticidade dos objetos sem dissolver suas diferenças. O passo seguinte examina as estratégias comerciais e editoriais, a economia material que sustentou essas obras e as escolhas gráficas e textuais que moldaram sua inteligibilidade social, sem supor que a vitrine explique, sozinha, o gesto de quem lê.

1.3 LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS E POPULARES NO DEBATE SOBRE INDÚSTRIA CULTURAL E CULTURA DE MASSA

Mais do que um efeito secundário da ampliação do mercado editorial, a circulação dos chamados "livros populares" ao longo do século XIX — entre eles os livros mágico-religiosos — deve ser compreendida como parte de uma engrenagem mais complexa de produção e controle cultural. Como revelam estudos recentes sobre a História do Livro no Brasil, esse período foi marcado pelo barateamento dos impressos e pela proliferação de títulos destinados a um público amplo e heterogêneo. Livros eram anunciados em jornais como "populares" ou "baratíssimos", vendidos em armazéns, casas de secos e molhados, livrarias e nas mãos de vendedores ambulantes que percorriam freguesias e bairros periféricos, levando consigo uma variedade de textos que prometiam desde receitas, orações e conselhos até feitiços, simpatias e horóscopos (Oliveira, 2023). Essa expansão quantitativa, no entanto, não pode ser analisada apenas pelo prisma da difusão, mas é necessário interrogar as lógicas que estruturaram essa oferta, seus modos de padronização e seus efeitos ideológicos.

É nesse ponto que a crítica formulada por Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* (1944), oferece um contraponto produtivo. Para os autores, a chamada indústria cultural transforma bens simbólicos — como livros, músicas e imagens — em mercadorias regidas pela lógica da repetição, do consumo rápido e da neutralização da diferença. A cultura, ao invés de libertar, torna-se instrumento de dominação, produzindo uma racionalidade automatizada que afasta o pensamento crítico e reforça padrões sociais vigentes. Produtos culturais passam, então, a operar como vetores de reprodução ideológica, consolidando valores e normas da classe dominante sob a aparência de neutralidade ou entretenimento.

Aplicar esse referencial à circulação dos livros mágico-religiosos no Rio de Janeiro não implica reduzir sua potência simbólica ou sua agência cultural, mas permite identificar como certos títulos foram moldados para atender a um imaginário padronizado sobre a magia. Como mostram anúncios repetidos em jornais como *O Paiz* e *Jornal do Brasil*, as mesmas promessas — "conseguir amor", "curar males", "afastar inveja" — são atribuídas a títulos distintos, reorganizados com novas capas, mas com conteúdo recorrente. A estrutura interna de muitos desses livros, como os da Livraria Quaresma, evidencia essa operação, em parte vemos fórmulas

reaproveitadas, blocos de orações recompilados, promessas genéricas vendidas como novidade. Em vez de expressões autônomas de saberes subalternos, alguns desses livros passaram a funcionar como fórmulas estabilizadas, repetidas em reedições, embaladas em coleções e empacotadas para um consumo previsível.

Eram, nesse sentido, produtos ambíguos: ao mesmo tempo que resistiam à homogeneização total — por sua ligação com práticas vernaculares, usos criativos e ressignificações locais — também circulavam dentro de uma lógica que favorecia o controle simbólico, a mercantilização do oculto e a domesticação da diferença. Nada era novidade, tudo perpassava uma lógica de controle, essa foi a visão real e pessimista que os estudos de Adorno e Horkheimer nos deixam.

É nesse ponto que se insere a contribuição de Edgar Morin. Em *Cultura de Massas no Século XX* (1997), o autor propõe uma leitura mais matizada da indústria cultural ao sugerir que, mesmo inserida em estruturas padronizadas, a cultura de massa carrega uma tensão constitutiva entre invenção e repetição. Para Morin, o sincretismo — entendido como a fusão entre o imaginário e a informação, entre estilos diversos e registros díspares — permite à cultura de massa criar zonas de ambivalência, onde produtos aparentemente homogêneos incorporam códigos plurais e acessam diferentes camadas do sensível.

É exatamente essa ambivalência sincrética que marca a produção dos livros mágico-religiosos no contexto carioca. Se, por um lado, eles foram domesticados pelas engrenagens da indústria cultural, por outro, preservaram elementos de invenção popular e articulação entre saberes distintos. Em suas páginas, orações católicas convivem com entidades afro-brasileiras, fórmulas herméticas se misturam a conselhos amorosos e invocações bíblicas são reescritas em chave prática. Ao mobilizar esse amálgama de referências, esses livros não apenas sobreviveram ao processo de padronização, mas criaram, dentro dele, espaços de reinscrição simbólica e de reinvenção do cotidiano.

É por essa via que se justifica a análise seguinte, voltada a examinar como a produção editorial carioca não apenas difundiu esses impressos, mas também ajudou a definir os modos pelos quais o mágico-religioso podia ser apresentado, vendido e reconhecido. Ao transformar livros, receitas, orações e manuais em mercadorias acessíveis, o mercado editorial aproximou práticas de leitura, expectativas de cura, promessas de proteção e formas cotidianas de aconselhamento. Esses materiais, contudo, não permaneceram restritos às vitrines, aos anúncios ou às práticas

devocionais. Ao atravessarem denúncias, apreensões e processos criminais ligados ao curandeirismo e à feitiçaria, passaram também a operar como indícios, suspeitas e evidências de delito.

A leitura de Adorno e Horkheimer permite reconhecer a força das engrenagens de padronização, repetição e controle que atravessam a produção cultural moderna. No entanto, aplicada aos livros mágico-religiosos, essa chave precisa ser tensionada. Se esses impressos foram convertidos em mercadorias reconhecíveis, reeditadas e anunciadas por meio de fórmulas recorrentes, isso não significa que sua circulação possa ser explicada apenas pela domesticação da diferença ou pela neutralização da experiência. A própria eficácia comercial desses livros dependia da capacidade de combinar repetição e variação, promessa prática e apelo imaginativo, reconhecimento imediato e abertura para usos diversos. É nesse ponto que a contribuição de Edgar Morin se torna necessária, pois permite observar a cultura de massa não apenas como máquina de homogeneização, mas como campo ambivalente, atravessado por sincretismos, apropriações e formas de lazer que reorganizam o cotidiano sem eliminar inteiramente suas fricções.

Como colocado por Morin, a leitura de livros similares, ou até mesmo de outros, era uma das muitas formas propagadas como prática de lazer. Este por sua vez, pode ser entendido como um tempo livre conquistado sobre o trabalho – distinto das festas tradicionais, e preenchido com novos conteúdos e atividades lúdicas e recreativas, como jogos, clubes de leitura, esportes, espetáculos e turismo. No entanto, mais do que simplesmente representar uma ampliação do acesso ao tempo livre, antes restrito às classes dominantes, ele emerge da própria organização do trabalho burocrático e industrial, que estrutura um tempo de recreação separado do trabalho para equilibrar a lógica de produção e consumo. Esse lazer, por sua vez, se manifesta em diferentes espaços: na rua, em cafés, teatros, cinemas, praças e parques públicos, e no ambiente doméstico, por meio de jogos, leituras, rádios e televisores (Morin, 1997, p. 34).

Com a chegada das *nouvelles*, a magia e seus sortilégios passaram a ser incorporadas, não só como temática de livros, mas também em outras formas de entretenimento. Um bom exemplo pode ser observado a partir do trabalho de Victor Andrade de Melo (2021), *Uma diversão entre a ciência e o ocultismo: os espetáculos de mágica no Rio de Janeiro do século XIX*, que tem como objetivo central lançar um olhar sobre os espetáculos de artes mágicas promovidos como lazer na cidade. Donde

é identificada algumas peculiaridades nacionais do processo de adesão ao ideário e imaginário da modernidade e do universo mágico. A partir de revistas e jornais publicados entre 1840 e 1880, ele endossa que este teria sido o período em que mágicos ocuparam com mais frequência os palcos dos teatros fluminenses.

Nesse período, um espetáculo de magia era tido como uma arte performática pela qual um artista realizava atos impossíveis por meio de ilusões construídas artificialmente e da articulação engenhosa de técnicas secretas muito complexas. O objetivo final do artista era causar no espectador o sentimento de espanto e mistério, diante de um feito extraordinário ou aparentemente sobrenatural, cuja ocorrência contraria a lógica e a concepção ordinária de mundo no âmbito da realidade da cotidiana.

A contribuição de Melo ajuda a situar esse cenário ao mostrar como, no século XIX, os espetáculos de mágica também se organizaram em torno de três dimensões que atravessavam os discursos públicos sobre o extraordinário: ciência, ocultismo e diversão. Sua análise é importante porque permite perceber que a magia não circulava apenas como crença, fraude ou prática condenável, mas também como espetáculo, técnica e experiência sensível. Nas apresentações públicas, o mágico podia aparecer simultaneamente como demonstrador de habilidades, manipulador de ilusões e mediador de um imaginário que aproximava maravilhamento, suspeita e entretenimento. Como afirma o autor, “a arte mágica se delineou na articulação com dimensões caras ao século XIX — não só a ciência e tecnologia, como também a nova dinâmica de espetáculos públicos, a valorização de entretenimentos que causassem suspensão, emoção, excitabilidade” (Melo, 2021, p. 210).

Por isso muitos mágicos acabaram por se apresentar como "físicos recreativos" ou "professores de magia", inserindo experimentos científicos e tecnológicos em suas exibições. Isso refletia a tentativa de negar qualquer possibilidade de que fossem feiticeiros ou charlatões, aproximando-se da ciência como uma estratégia de dirimir possíveis contestações. Melo (2021, p. 219) observa que “a ciência, que não há tanto tempo estava em processo de sistematização, largamente utilizava as formas do espetáculo para propagar ‘seus novos princípios e crenças à população menos esclarecida por meio do entretenimento’”. Propalando o espetáculo como ponto de popularização de ideias e novos conhecimentos, ainda que em tangência com o oculto, místico e mágico. Sendo as principais referências utilizadas nos espetáculos antigas práticas ocultistas, como a necromancia e a taumaturgia. “A mágica

simplesmente incorporou todo esse universo e o consolidou em uma forma de entretenimento honesta, aberta quanto aos seus procedimentos e clara quanto aos seus fins: entreter" (Melo, 2021, p. 532). Tornando-se uma forma de diversão que atraía um público amplo e diverso, incluindo tanto as massas populares quanto as figuras proeminentes da política e da economia, como a família imperial.

Suas colocações contribuem para a análise da circulação de livros de mágica no Rio de Janeiro do século XIX ao destacar como esses espetáculos faziam parte do contexto cultural e de entretenimento da época. A popularidade das artes mágicas, portanto, não se restringia apenas às apresentações lúdicas e experimentais, mas também se manifestava na venda e circulação de livros que ensinavam truques e técnicas de ilusionismo. "A prestigiosa livraria e editora Laemmert oferecia 'excelentes livros de sortes', nos quais eram ensinados truques" (Melo, 2021, p. 563). Além disso, a loja "Ao Grande Mágico" comunicava "aos amadores e apreciadores da 'mágica branca' que acabara de 'receber uma grande escolha de peças de mágica, de um novo sistema e de grande efeito'" (Melo, 2021, p. 569). Esses registros indicam que havia um mercado ativo para livros e equipamentos de mágica, refletindo o interesse e a demanda do público por esse entretenimento.

A circulação desses livros e espetáculos, juntos, também revelam a capilaridade das artes mágicas na sociedade fluminense, alcançando não apenas os profissionais, mas também amadores e entusiastas que desejavam aprender e praticar truques em eventos sociais e particulares. Melo destaca que "alguns mágicos passaram a oferecer serviços particulares, como Avila, que anunciou no *Almanak Laemmert* que poderia atuar como professor de 'escamotagem', bem como se apresentar em 'soirées familiares'" (Melo, 2021, p. 564).

No mundo da contravenção, em que curandeiros e feiticeiros não poderiam anunciar seus serviços de forma direta, livros como as edições Quaresma: *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* e *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*, demonstra como os livros mágico-religiosos desempenharam um papel no lazer moderno e na conformação de novas práticas esotérico-religiosas. Essas obras combinavam preceitos religiosos, fórmulas mágicas e técnicas de adivinhação, servindo como guias tanto para praticantes experientes quanto para iniciantes interessados nos mistérios ocultos. Mas, diferente dos manuais de prestidigitação voltados ao entretenimento, como aqueles mencionados por Melo, os livros mágico-religiosos ofereciam promessas de

poder e transformação pessoal, atraindo leitores que buscavam soluções para questões cotidianas por meio da magia.

Em seu tempo livre, homens e mulheres não apenas assistiam a espetáculos ou se dedicavam à leitura, mas também frequentavam consultórios mágico-religiosos em busca de soluções para problemas e enfermidades. Nesses espaços, a presença de livros como *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano* ou *O Livro da Bruxa* não apenas fixava o conhecimento mágico e científico pela escrita, como também impulsionava sua circulação oral, fortalecendo a crença compartilhada na eficácia dos feitiços e magias. Esse movimento ultrapassava os limites entre a cultura popular e os debates científicos e jurídicos da época, evidenciando como diferentes formas de saber coexistiam e se influenciavam mutuamente. Além disso, a prática e a circulação dessas tradições não se davam de forma estática, mas por meio da ativação de táticas inusitadas, adaptadas às novas demandas e configurações sociais, demonstrando a maleabilidade e a resiliência dessas práticas no cotidiano.

O livreiro-editor carioca Pedro Quaresma, possivelmente atento a essa demanda, investiu na publicação e circulação de brochuras de temática mágica, que passaram a coexistir com as diversas versões do *Livro de São Cipriano*. Esse fenômeno nos retorna à tese de Morin, especialmente ao seu argumento de que, apesar da tendência à concentração de produtos dentro da indústria cultural — onde o *Livro de São Cipriano* se consolida como matriz desse gênero no Brasil —, há uma contratendência à descentralização e à concorrência. Essa lógica permite que novas obras surjam, como *O Livro da Bruxa* e *O Livro do Feiticeiro*, que, embora se apresentem como novidades, ainda preservam Cipriano como referência basilar dessa continuidade textual e cultural.

Essa dinâmica evidencia um aspecto fundamental do mercado editorial mágico-religioso: a relação dialética entre padronização e inovação. Morin aponta que, mesmo inserida em um sistema produtivo que busca a reprodução e a permanência de certos produtos, a criação cultural não se submete inteiramente a essa lógica, encontrando brechas para novas produções e variações. No caso dos livros mágico-religiosos, essa dialética se manifesta na coexistência de reedições do *Livro de São Cipriano* e no lançamento de novas brochuras que dialogam com seu conteúdo, mas, ao mesmo tempo, apresentam diferenciações estratégicas para captar leitores e ampliar o consumo.

A impossibilidade de uma integração absoluta da criação cultural ao sistema

industrial se revela justamente nessa necessidade de diferenciação. Como Morin argumenta, a indústria cultural não pode se basear apenas na reprodução mecânica de um único título ou formato — ela depende de um jogo entre continuidade e variação para manter a atenção do público. Assim, a circulação desses livros no Rio de Janeiro do século XIX não apenas impediu a concentração total em um único título, mas também abriu espaço para a atuação decisiva de Pedro Quaresma como editor e divulgador dessas obras. Sua iniciativa não se limitou a reproduzir o modelo ciprianista; ao contrário, ele ampliou o repertório disponível ao público a partir do lançamento de novos títulos que, embora dialogassem com a tradição do *Livro de São Cipriano*, exploravam outras abordagens e narrativas. Dessa forma, Quaresma não apenas atendeu à demanda por diversidade dentro do mercado editorial mágico-religioso, mas também exerceu um papel ativo na construção de novos espaços simbólicos e na ressignificação dessas obras de acordo com os interesses e expectativas de leitores e praticantes.

Isso gera um equilíbrio dinâmico entre concentração e descentralização na indústria cultural, influenciado por múltiplos que resultam em modelos híbridos de produção, em constante adaptação. Esse processo evidencia como a indústria cultural não opera de maneira uniforme, mas sim em um jogo de forças entre a padronização imposta pelas grandes estruturas industriais e a busca por inovação e diferenciação no mercado. Na encruzilhada dessas conexões, a magia foi encarada como prática cultural a ser superada, enquanto era vista como produto comercial dessa indústria cultural. Embora compartilhe esse eixo com Adorno e Horkheimer, Morin se distancia da concepção paradoxal que estes argumentavam. Ele considera com maior ênfase que a busca por novidade também decorria do desejo de consumir esses produtos, construindo uma interdependência entre os públicos - que precisavam ser cooptados - e suas predileções quanto ao que desejavam ouvir, ler, assistir ou fazer como atividade de lazer.

Convidam-nos a compreender a magia e os livros mágico-religiosos como elementos que desempenham um papel na construção do imaginário coletivo e na satisfação de necessidades psicológicas, materiais e espirituais dos indivíduos. Isso se manifesta especialmente quando são mobilizados elementos desse imaginário — conjunto de imagens, mitos e narrativas que circulam socialmente e moldam a forma como os indivíduos percebem e interpretam o mundo. O tema é reflexo de uma demanda criada. Portanto, a magia e os livros mágico-religiosos ofereceriam uma

forma de evasão da realidade cotidiana ao permitirem que os leitores escapassem das limitações e frustrações da vida diária, proporcionando soluções a necessidades imediatas, mas também gerando necessidades a serem sanadas.

Servindo à intenção de transmitir concepções, valores e moral, os livros também buscavam atender demandas existentes e construir novas demandas por temas e gêneros literários e editoriais. Assim, foram criados elementos comuns a uma comunidade, que por sinergia circunscreve a ideia de magia e feitiçaria socialmente aceitas. Quando adquiridos por curandeiros, feiticeiros e outros praticantes mágico-religiosos, esses livros passaram a integrar a própria dimensão mágico-material dessas práticas. O livro, portanto, não era apenas um repositório de conhecimento fixo, mas um artefato dinâmico que se transformava ao entrar na esfera da prática cotidiana, adquirindo um valor simbólico e ritualístico que o tornava parte integrante do universo mágico-religioso.

Já a partir do trabalho de Jesús Martín-Barbero, compreendemos a relevância de investigar as mediações culturais dentro da indústria cultural. No livro *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia* (2009), o autor busca analisar a comunicação e a cultura na América Latina a partir de uma perspectiva que vai além da simples transmissão de mensagens pelos meios de comunicação. Seu objetivo é entender como as mediações culturais e sociais influenciam e são influenciadas pelos processos comunicativos, destacando a importância das práticas culturais e dos movimentos sociais na construção da hegemonia.

Martín-Barbero propõe um deslocamento teórico fundamental ao transferir o foco dos meios de comunicação para as mediações, enfatizando a complexidade das interações culturais e sociais que estruturam os processos comunicativos. Sua abordagem não apenas reconhece a interdependência entre os diferentes atores e instâncias da comunicação, mas também destaca a necessidade de historicizar esses processos, compreendendo-os como enraizados em contextos históricos específicos (Martín-Barbero, 2009, p. 28).

Ele mantém uma relação ambivalente e complexa com as ideias de Adorno e Horkheimer, compartilhando algumas de suas críticas, mas também apresentando discordâncias em relação a outros pontos de suas teorias. Ele alinha-se com a crítica desses pensadores à indústria cultural e à massificação da cultura, reconhecendo os perigos inerentes à manipulação popular e à homogeneização cultural promovida pelos meios de comunicação de massa. No entanto, sua análise vai além da simples

constatação dos efeitos alienantes da indústria cultural, buscando uma perspectiva mais dialética sobre o papel da cultura popular, considerando as influências que grupos, indivíduos e instituições exerciam sobre ela.

Nesse contexto, a cultura popular é valorizada reconhecendo-a não apenas como um espaço de resistência, mas como um campo de criatividade e subversão, capaz de gerar formas de emancipação e de contestação ao controle imposto pelas estruturas dominantes. Enquanto Adorno e Horkheimer tendem a ver a cultura popular apenas como um reflexo da dominação, Martín-Barbero sublinha o seu potencial para resistir à homogeneização e abrir possibilidades para a construção de novas formas de expressão e autonomia. Dessa forma, sua abordagem oferece uma reinterpretação crítica da cultura popular, considerando-a um *locus* de disputa e potencial de transformação social, ao invés de uma simples arena passiva de controle.

Indica também que a cultura de massa na América Latina ocorreu através de um processo de transformação cultural que envolve a mediação entre as demandas populares e a lógica mercantil; em que a emergência das massas e a constituição da cultura de massa são fenômenos interligados que refletem a complexidade das relações sociais e culturais de cada região. Nisso, a cultura de massa na América Latina, é tida como um produto híbrido, resultante da interação entre a cultura popular tradicional e as influências modernas e transnacionais. Não considerando o popular como passivo frente à cultura de massa (Martín-Barbero, 2009, p. 72). Ele resiste, adapta-se e transforma os meios de comunicação, criando outras formas de expressão cultural. Por isso, para o autor, as mediações são essenciais para entender como a cultura de massa se enraíza nas sociedades latino-americanas, entre o global e o local, o moderno e o tradicional.

Nesse percurso a cultura popular é entendida como as práticas, saberes e expressões culturais das classes subalternas, caracterizada por sua resistência, adaptação e transformação constante, mantendo uma relação viva com a memória coletiva e as tradições. A cultura de massa é um fenômeno moderno associado ao desenvolvimento dos meios de comunicação de grande alcance e à industrialização cultural, marcada pela produção e disseminação de conteúdos culturais em larga escala, visando atingir um público amplo e heterogêneo, muitas vezes homogeneizando e padronizando as expressões culturais.

A cultura popular não apenas resiste, mas reelabora e transforma os conteúdos da cultura de massa, apropriando-se deles de maneira criativa e adaptando-os às

dinâmicas urbanas e às influências dos meios de comunicação. O conceito de "popular urbano", conforme argumenta Martín-Barbero (2009, p. 149), permite compreender as mudanças que ocorrem quando expressões culturais de origem rural se reconfiguram na cidade, impulsionadas por fluxos migratórios e pela expansão do mercado cultural. Nesse processo, novas formas de produção e circulação simbólica emergem, resultando em uma configuração cultural própria da vida urbana. Mais do que uma simples adaptação, trata-se de um movimento de ressignificação, no qual práticas tradicionais encontram novas funções e sentidos dentro da lógica da modernidade e da indústria cultural.

Um dos caminhos pelo qual esse popular urbano se enraizou foi através da massificação de produtos. O hibridismo cultural seria uma característica fundamental, onde a mistura de elementos tradicionais e modernos criaram formas de expressão específicas, como as práticas mágico-religiosas que surgem dessa combinação entre o “antigo” e o “moderno”. A partir dessas dinâmicas, os livros mágico-religiosos podem ser compreendidos como importantes meios de comunicação na transformação cultural e na mediação entre diferentes formas de expressão e conhecimento. Eles desempenharam um papel significativo na articulação entre o folclore e a cultura popular urbana na sociedade brasileira, tornando-se acessíveis a diversas classes sociais.

A perspectiva de Jesús Martín-Barbero nos leva a refletir sobre os livros mágico-religiosos como exemplares da complexa relação entre cultura popular e cultura de massa. Esses livros funcionam como intermediários entre distintas formas de saber e manifestação, conectando tradição oral e cultura escrita, além de possibilitarem a interação entre diferentes modos de transmissão de conhecimentos. Nesse sentido, podem ser compreendidos como formas de resistência cultural, pois permitem que os estratos populares se apropriem de elementos do discurso hegemônico, os ressignificando conforme suas próprias tradições, crenças e necessidades. Longe de serem apenas produtos da indústria cultural, esses livros representam espaços de negociação simbólica, onde o popular se redefine e reafirma sua autonomia dentro das dinâmicas modernas.

Além disso, exemplificam o processo de legitimação e deslegitimação cultural, onde práticas e conhecimentos populares são frequentemente marginalizados ou desvalorizados pela cultura dominante, porém encontram formas de persistir e se transformar. Dentro da cultura de massa, podem ser comercializados e difundidos

amplamente, mas a sua recepção e uso pelas classes populares podem subverter ou transformar os seus significados originais. Eles preservam e transmitem a memória cultural das comunidades, funcionando como repositórios de saberes tradicionais e como meios de afirmação identitária. Por fim, exemplificam a continuidade e reestruturação das práticas culturais, mostrando como elementos tradicionais podem ser adaptados e integrados em novos contextos socioculturais e tecnológicos.

Essa conclusão nos remete a perspectiva de Michel de Certeau (1994), que enfatiza a criatividade presente nas práticas cotidianas dos consumidores. Em sua obra *A Invenção do Cotidiano: a arte de fazer*, ele explora os costumes cotidianos dos consumidores, opondo-se a visão de passividade e disciplina atribuída a eles — como em Adorno e Horkheimer. Ele argumenta que esses costumes são, na verdade, formas de criatividade e resistência, ocultas sob a aparência de conformidade. Certeau propõe que a análise dessas práticas deve se concentrar nos modos de operação e esquemas de ação, em vez de focar nos indivíduos que as executam.

Ele argumenta que as práticas cotidianas não devem ser entendidas meramente como passivas ou disciplinadas, mas como táticas que operam dentro das estruturas de poder, encontrando brechas para resistir e reinterpretar o que lhes é imposto (Certeau, 1994, p. 37). Os consumidores, longe de serem receptores passivos, criam significados próprios a partir dos produtos culturais, em um processo que escapa ao controle da indústria cultural. Neste ponto ele introduz a distinção entre táticas e estratégias, onde a estratégia é o cálculo das relações de forças a partir de um lugar próprio, enquanto a tática é um cálculo que não pode contar com um lugar próprio, dependendo do tempo e das circunstâncias para capturar oportunidades (Certeau, 1994, p. 46). Os costumes cotidianos, como falar, ler, circular e preparar refeições, são vistos como táticas, vitórias do fraco sobre o forte, baseadas em saberes antigos e astúcias (Certeau, 1994, p. 47).

A circulação e apropriação dos livros mágico-religiosos, como *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano* publicados por Pedro Quaresma no Rio de Janeiro, podem ser analisadas dentro desse quadro teórico. Enquanto as editoras e livreiros atuavam estrategicamente para consolidar um mercado editorial voltado às demandas populares, os leitores e praticantes mágico-religiosos, por sua vez, operavam taticamente, adaptando esses livros às suas próprias práticas e crenças, sendo operacionados no próprio âmbito jurídico de processos contra feiticeiros. Assim, mesmo que essas publicações fossem parte da lógica mercantil da indústria cultural

nascente, seu uso extrapolava o mero consumo, transformando-se em ferramentas de resistência simbólica e práticas culturais autônomas.

Assim como os espetáculos mágicos, os livros mágico-religiosos, possuíram um papel relevante na constituição do lazer e do cotidiano urbano do século XIX-XX. Se os espetáculos de ilusionismo se inseriam em um contexto de entretenimento público, dialogando com o avanço da cultura de massas, os livros possibilitavam que essas práticas também fossem levadas para o espaço privado, onde eram reinterpretadas de maneira criativa pelos possuidores. Dessa forma, o consumo desses materiais evidencia como a cultura popular não apenas se apropriava dos produtos culturais da indústria nascente, mas também os ressignificava de acordo com suas próprias lógicas e necessidades. Reforçando o argumento de que a leitura e o uso desses livros não eram apenas atos de recepção, mas verdadeiras práticas de criação e negociação cultural, nas quais a tradição e a modernidade se entrelaçavam para produzir novas formas de conhecimento e experiência.

Assim, os livros de magia transcendem sua função aparente de escapismo, assumindo papéis como mediadores culturais, repositórios de identidades e motores de resistência simbólica. Essa complexa interação entre mercado, cultura, indivíduos e usos cotidianos reforça a necessidade de abordagens plurais e críticas para compreender as contradições e os deslocamentos nos processos culturais modernos, reconhecendo nesses impressos tanto as marcas da indústria cultural quanto as apropriações criativas de grupos subalternizados, que os transformam e lhes atribuem novos sentidos no cotidiano.

1.4 O COMÉRCIO DE LIVROS DURANTE O SÉCULO XIX: LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS POPULARES NO RIO DE JANEIRO

A circulação dos grimórios e outros livros mágico-religiosos, entrelaçada às transformações culturais e científicas que anteciparam os múltiplos desdobramentos da futura indústria cultural, deixou uma marca profunda nas publicações nacionais, especialmente no comércio livreiro do Rio de Janeiro. O crescente mercado editorial da época não apenas fomentou a disseminação de textos literários, mas também consolidou e ampliou a presença das obras mágico-religiosas na sociedade, respondendo à crescente demanda por conhecimentos místicos e ocultos.

A convergência entre práticas editoriais, estratégias comerciais e interesses socioculturais na virada do século ajuda a explicar por que livros associados a “poderes ocultos” se tornaram acessíveis a públicos diversos. A bibliografia sobre o mercado editorial brasileiro mapeia os canais de venda mistos, os formatos econômicos e a oferta orientada à resolução de problemas cotidianos, parâmetros úteis para situar esse segmento (Abreu, 2004; 2009; Hallewell, 2012; El Far, 2004a; 2004b).

Utilizo “popular” de modo operacional: obras de baixo ou médio custo relativo, disponíveis em canais amplos (livrarias, bancas, ambulantes, alfarrabistas), com sinais de reedição e linguagem voltada a usos práticos como cura, proteção, sorte e negócios. Essa definição será testada empiricamente por indicadores de preço quando existentes, formatos e materiais, reimpressões, presença em catálogos e padrões de anúncio, evitando transformar “popular” em rótulo identitário fixo (Abreu 2009; El Far, 2004a).

Há evidências pontuais de vendas expressivas. Em novembro de 1916, *A Notícia* reproduziu uma estatística do *Jornal do Commercio* referente a setembro: 1.223 exemplares do *Livro de S. Cypriano* e 1.419 do *Livro da Bruxa*. Tomo o dado como indicador localizado de alta demanda em uma praça e em um mês específicos, não como série conclusiva. A interpretação robusta da circulação requer ampliar a base temporal e geográfica, cruzando com anúncios, catálogos e, quando possível, livros-caixa e listas de pedidos (A notícia, 19 nov. 1916).

Os usos ultrapassavam o âmbito doméstico. Em autos judiciais do período, profissionais como farmacêuticos, barbeiros e práticos de farmácia aparecem como proprietários de obras espíritas e de feitiçaria, o que indica um leitorado heterogêneo. Esses registros não autorizam estimar “quem mais leu”, mas afastam a ideia de um público restrito a feiticeiros e curandeiros.

A genealogia editorial do *Cipriano* exige cautela. Interessa menos afirmar primazia do título e mais reconhecer sua rastreabilidade no Brasil desde o fim do século XIX, com filiação ibérica e reconfigurações locais nas primeiras décadas do XX[20]. A Livraria e Editora Quaresma reposicionou esse repertório em coleções de feição prática, com iconografia recorrente, linguagem de “solução de problemas”, preços comportados e reeditabilidade, sinalizando uma estratégia orientada ao uso

cotidiano (El Far, 2004b; Hallewell, 2012).

Porosidades entre empiria médica e “segredos” já são observadas para o início do século XIX. Tratados de circulação ampla combinavam conhecimentos empíricos e elementos reputados mágicos e eram mobilizados por terapeutas populares como fonte de autoridade, o que ajuda a entender a convivência, por longos períodos, de regimes de leitura e citação distintos (Miranda, 2017).

Evito a cadeia causal simplista “mais popularidade gera mais perseguição”. Em vez disso, acompanho como visibilidade comercial, regimes de leitura e gramáticas periciais se imbricam caso a caso. Em certos contextos a notoriedade alimenta apreensões e laudos moralizantes; em outros, a circulação banaliza o objeto e o retira do foco policial. A imprensa medeia essas oscilações e fornece vocabulário que frequentemente migra para o inquérito e para o foro (El Far, 2004a).

A convergência entre práticas editoriais, estratégias comerciais e interesses socioculturais da virada do século ajuda a explicar por que certos livros associados a “poderes” circulavam para públicos variados. Mais do que formato ou número de páginas, o que define seu lugar no mercado é a gramática editorial: inserção em séries e selos de rápida rotação (como a “Biblioteca Quaresma”), paratextos que convertem capítulos em protocolos de uso (“para amor”, “para negócios”, “para saúde”) e contiguidade, em catálogos e vitrines, com almanaques e folhinhas. Esses marcadores, descritos pela bibliografia sobre impresso urbano de massa, aparecem nos exemplares e materiais aqui analisados e, em conjunto com indícios de demanda pontual (como as vendas destacadas de *Livro de S. Cypriano* e *Livro da Bruxa* em set. 1916), autorizam ler esse segmento como voltado a circulação ampla e utilidade imediata, sem depender de série contínua de tiragens.

Para evitar generalizações, emprego “popular” como categoria operacional: obras a preços comportados no espectro do período, disponíveis em canais amplos de venda (livrarias centrais, ambulantes, alfarrabistas), com reedições e linguagem orientada a usos práticos. Essa definição é testada ao longo da tese por meio de cruzamentos entre traços editoriais, reimpressões, presença em catálogos e sinais de consumo. Em paralelo, ocorrências em autos judiciais mostram circulação entre perfis diversos, inclusive profissionais urbanos, o que desloca a imagem de um leitorado restrito a feiticeiros e curandeiros.

O ponto, portanto, não é provar grandeza material, mas articular estratégia editorial, alcance comercial episódico e usos sociais documentados. Nessa chave, os

livros mágico-religiosos deixam de ocupar um enclave marginal e passam a integrar um ecossistema impresso que negociou, simultaneamente, demanda prática, rentabilidade e disputas de legitimidade.

Laurence Hallewell, um dos pioneiros nas análises sobre a evolução do mercado editorial brasileiro, argumenta que a Independência em 1822 e o relaxamento das restrições coloniais impulsionaram significativamente o setor livreiro. Contudo, a partir da segunda metade do século, o crescimento econômico e a urbanização ampliaram o público leitor, incentivando livreiros e editores como Baptiste Louis Garnier e os irmãos Laemmert a diversificarem suas publicações e estratégias de distribuição.

Garnier destacou-se por publicar grandes nomes da literatura brasileira, como Machado de Assis e José de Alencar. Além disso, foi responsável por trazer ao público brasileiro os primeiros exemplares traduzidos de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec. O espiritismo, muitas vezes associado a práticas mágicas em razão de rituais e doutrinas semelhantes, encontrou nos livros um meio eficaz de propagação de seus conhecimentos. Embora buscasse legitimação como uma ciência espiritual, sua proximidade com os cultos mágico-religiosos reforçou as suas conexões simbólicas com as práticas populares. Esse tipo de publicação ilustra como o mercado editorial da época refletia a complexidade de uma sociedade em transformação.

No final do século XIX e início do XX, esse pluralismo editorial foi ainda mais aprofundado. Alessandra El Far analisa como os livreiros-editores, cientes das novas possibilidades de produção em larga escala e de baixo custo, começaram a lançar uma ampla variedade de obras destinadas a diferentes públicos. A literatura popular tornou-se um segmento altamente lucrativo em que livrarias como Amaral & Costa, Nigra & Cia., e Félix Ferreira & Cia. aderiram a essa tendência, oferecendo livros que atendiam a um público crescente e diversificado, especialmente em um contexto de urbanização acelerada e aumento da alfabetização.

Pedro da Silva Quaresma emerge como figura importante nesse movimento. Reconhecido por suas estratégias inovadoras de *marketing*, Quaresma utilizava intensas campanhas publicitárias em jornais, promovendo seus livros com frases de impacto que geravam fascínio e mistério. Sua livraria tornou-se uma referência para o público interessado em literatura popular. No caso dos livros mágico-religiosos, ele não apenas republicou edições em brochura de *O Livro de São Cipriano*, mas também

diversificou sua linha editorial com novos títulos que incorporavam elementos da cultura mágica nacional. Obras como *O Livro da Bruxa ou o Manual da Cartomante* (1897) e *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada* (1898) se destacaram por explorar temas que cruzavam as fronteiras entre o mágico e o científico, abordando tópicos como hipnotismo, homeopatia, frenologia e curas naturais.

Enquanto outras editoras continuavam a republicar variações de *O Livro de São Cipriano*, Quaresma diferenciou-se ao assumir uma perspectiva mais enraizada no contexto brasileiro. Essa proposta de nacionalização do conteúdo manifesta-se em outros aspectos de seu projeto editorial, como a inclusão do uso de figuras célebres brasileiras em estratégias de *marketing*, a inclusão de temas alinhados às questões científicas e sociais da época, e até mesmo a introdução de uma relação de ervas medicinais inerentes ao interior do Brasil. Essa integração de saberes locais com práticas mágico-religiosas e científicas refletia tanto uma adaptação às demandas do público quanto um esforço em consolidar uma identidade editorial própria.

Esses títulos representaram uma transformação significativa no mercado de livros mágicos, ampliando o seu alcance e consolidando a Livraria Quaresma como um dos principais polos editoriais desse gênero. A proposta inovadora de Quaresma foi além da mera reprodução de conteúdos europeus, promovendo uma combinação entre tradição e modernidade que ressoava com um público em busca de conhecimentos práticos, espirituais e científicos.

A longevidade desses títulos — republicados até 1961, ano em que a Livraria Quaresma encerrou suas atividades — evidencia o impacto cultural e o êxito comercial da linha editorial de Pedro da Silva Quaresma. A atuação editorial de Pedro da Silva Quaresma inscreve-se na renovação do mercado livreiro carioca da virada do século. Antes de fundar a Livraria Quaresma, em 1890, o editor fora sócio de Sephim Alves na Livraria do Povo, empreendimento que já sinalizava uma orientação voltada ao público popular e à divulgação de títulos acessíveis. A partir dessa experiência, Quaresma consolidou-se como um dos principais editores de obras práticas, literárias e mágico-religiosas, explorando um nicho que crescia desde as décadas de 1870 e 1880, quando o barateamento do papel, a ampliação da alfabetização urbana e o surgimento de novos hábitos de leitura favoreceram a proliferação de publicações de “literatura útil” e entretenimento (El Far, 2004; Leão, 2017).

Nesse contexto, os livros mágico-religiosos por ele publicados foram muito

além de sua função inicial como manuais de práticas ocultistas. Tornaram-se, possivelmente, símbolos de permanência cultural e, mais do que isso, ferramentas para promover interlocução e hierarquização entre diferentes sistemas de saber — o popular, o científico e o mágico-religioso.

Essas obras moldaram o imaginário coletivo ao oferecerem soluções práticas e narrativas simbólicas que conectavam tradição e modernidade. Ao reunir conhecimentos de origem local, como o uso de ervas medicinais, e integrá-los a temas internacionais, como o hipnotismo e a frenologia, Quaresma transformou os seus livros em espaços de convergência entre culturas e temporalidades. Atuando como catalisadores de mudanças culturais, esses livros permitiram que saberes como as práticas mágico-religiosas, fossem acessíveis a um público mais amplo, e, dialogassem com as novas perspectivas emergentes na sociedade da época.

A capacidade de adaptação às mudanças sociais também foi uma característica marcante do mercado editorial carioca na década de 1890, um período de intensas transformações culturais e econômicas. A morte de figuras influentes, como Baptiste Louis Garnier, abriu espaço para novos protagonistas. A reformulação da Livraria Garnier sob a liderança de Hippolyte Garnier simbolizou a renovação do setor, que foi moldada pelas demandas de um público mais diversificado. Nesse contexto, Pedro da Silva Quaresma também investiu em edição de romances de forte apelo popular, como *O Aborto*, de Figueiredo Pimentel. Este autor, que também escreveu *O Livro da Bruxa*, exemplifica a interseção entre gêneros literários que frequentemente cruzavam fronteiras editoriais, ampliando o alcance cultural e comercial dessas publicações.

Os títulos populares da época eram compostos por uma ampla diversidade de gêneros literários. Entre os romances sensacionalistas, destacam-se obras como *Elzira, a Morta Virgem* (1890), *Maria, a Desgraçada* (1898) e *Casamento e Mortalha* (1898). Publicado pela Livraria Quaresma. *Elzira, a Morta Virgem* narra a trágica história de uma jovem que morre sem conhecer os enlevos do amor. Já *Maria, a Desgraçada*, de Alfredo Elisário da Silva, apresenta uma narrativa repleta de tormentos e martírios, explorando os limites entre a virtude e a desordem moral. Em *Casamento e Mortalha*, de Júlio César Leal, um jovem aristocrata vive uma história de amor com a filha de um mendigo, envolvendo aventuras sensacionais e um desfecho otimista. Esses romances compartilhavam temas que oscilavam entre o correto e o transgressor, ressoando questões morais do público da época (El Far, 2004).

Além dos romances, a literatura infantil também experimentou grande popularidade, impulsionada, principalmente, pela iniciativa de Quaresma ao convidar Figueiredo Pimentel para lançar a coleção *Biblioteca Infantil*. Obras como *Histórias da Carochinha* (1901) apresentavam versões brasileiras de contos clássicos dos irmãos Grimm e Hans Christian Andersen. A coleção introduziu histórias como *O Soldadinho de Chumbo* e trechos de *As Mil e Uma Noites*, adaptadas para o público infantil brasileiro, com uma linguagem simplificada e conteúdos nacionalizados. Essas adaptações não apenas tornaram os contos acessíveis às crianças, mas também ajudaram a formar um novo perfil de leitores no Brasil (Leão, 2017; Souza, 2020).

Outro gênero popular foram os manuais de utilidade prática, que atendiam a demandas cotidianas e ensinavam habilidades úteis para melhorar as condições de vida. Esses livros abrangiam desde receitas culinárias até instruções sobre feitiçarias, oratória poética, ofícios burocráticos e jardinagem. Exemplos notáveis incluem *O Doceiro Enciclopédico ou o Verdadeiro Confeiteiro Popular* (1890) publicado pela Garnier, e que ensinava a preparar quitutes; e *O Manual dos Namorados* (1891), que abordava a arte da sedução. Esses manuais eram extremamente funcionais e acessíveis, permitindo consultas específicas conforme as necessidades do leitor. Esse modelo de consumo foi incorporado na promoção dos livros mágicos, que muitas vezes eram apresentados como guias ou manuais úteis.

Enquanto isso, a literatura pornográfica encontrava um público específico, predominantemente masculino, e era promovida com grande eficácia. No Rio de Janeiro, entre 1870 e 1924, livrarias como a Cruz Coutinho usavam anúncios chamativos nos jornais para atrair leitores, destacando os conteúdos picantes e escandalosos. Em 1897, por exemplo, a livraria publicou na Gazeta da Tarde uma lista intitulada "Leitura só para homens", evidenciando o apelo estratégico dessa literatura. Publicações como *A Mulata* (1896), de Carlos Malheiro Dias, exploravam temas de decadência moral e racial, alinhando-se às teorias cientificistas da época e apelando para o desejo de transgressão do público.

A literatura popular e pornográfica foi importante para o crescimento do mercado editorial carioca, como destaca Alessandra El Far (2004). Ela argumenta que essas publicações expandiram as fronteiras de consumo literário, gerando novos públicos leitores e diversificando as práticas de leitura. Embora a aquisição de livros ainda fosse marcada por desigualdades sociais, o livro impresso gradualmente tornou-se acessível a um público mais amplo. Paralelos podem ser traçados entre essa

literatura e os livros mágico-religiosos, que também despertavam intensa curiosidade e atraíam leitores de diferentes perfis. Assim como os romances sensacionalistas e pornográficos desafiavam convenções, os livros mágico-religiosos inflamavam os ânimos ao mesmo tempo que eram amplamente divulgados e comercializados nas ruas.

Concomitantemente, os folhetins e a literatura de cordel fizeram parte desse universo popular. Títulos como As Aventuras de Carlos Magno, João de Calais e A Princesa Magalona eram extensivamente vendidos em folhetos econômicos e de fácil acesso. Inicialmente publicados no rodapé dos jornais, esses textos narravam aventuras emocionantes, muitas vezes adaptadas de obras literárias europeias do século XVI e XVII. No Brasil, livrarias como Laemmert e Garnier editaram esses folhetins a preços reduzidos, consolidando sua aceitação tanto entre os estratos populares quanto entre a elite. A literatura de cordel, nomeada em Portugal devido à forma como os folhetos eram pendurados em barbantes, teve ampla circulação por meio de vendedores ambulantes, expandindo ainda mais seu alcance.

Em resumo, a literatura popular no Rio de Janeiro, no final do século XIX, configurava-se como um mosaico de gêneros que refletia os interesses e demandas de um público urbano em formação. Sua popularidade resultava da flexibilidade de seus formatos, da diversidade de públicos-alvo e das múltiplas formas de comercialização e circulação. Romances sensacionalistas, literatura infantil, manuais de utilidade prática, literatura pornográfica e folhetins compunham um rico universo que expandia o consumo literário e produzia novos perfis de leitores e consumidores.

Nesse mesmo contexto, mas em registro distinto, circulavam também os manuais de instrução popular e científica, como os estudados por Josiane Alcântara (2023) em sua análise da Biblioteca do Povo e das Escolas (1881–1915). Diferentemente dos livros de feitiçaria, esses impressos buscavam difundir a moral cívica e o ideal de “ciência útil”, pretendendo educar e disciplinar o leitor dentro dos valores da ordem e do progresso. Ao passo que a Biblioteca do Povo visava integrar o público popular ao projeto pedagógico da modernidade, as edições mágico-religiosas — como as da Livraria Quaresma — operavam por desvio: retomavam o vocabulário da utilidade, mas o transpunham para o campo do encanto, da cura e do segredo.

Contudo, é preciso reconhecer que essas duas esferas editoriais não se encontravam em pé de igualdade. Enquanto os impressos da Biblioteca do Povo e

das Escolas participavam de um projeto pedagógico voltado à formação do cidadão letrado, os livros mágico-religiosos operavam sob o signo da marginalidade e do risco. Suas materialidades e modos de circulação eram marcados por assimetrias raciais, de classe e de legitimidade intelectual: o que em um contexto era lido como instrução e progresso, em outro era denunciado como superstição e crime. Essa desigualdade não anula o diálogo entre os impressos — pelo contrário, revela como a cultura letrada brasileira se constituiu num campo de forças entre a norma e o desvio, o saber e o interdito.

Entre ambas as esferas — a da instrução moral e a da magia prática — não há continuidade, mas fricção. Se uma pretendia domesticar o leitor, a outra o fascinava; se uma afirmava a racionalidade e o civismo, a outra explorava o mistério e o poder invisível. Ambas, porém, partilhavam a mesma base material e mercantil: a expansão do impresso barato, o circuito das livrarias populares e a formação de um público leitor urbano, heterogêneo e curioso.

Esses e outros gêneros, no Rio de Janeiro entre séculos, podiam ser encontrados não apenas em livrarias, mas também nas ruas, entre os caixeiros e vendedores ambulantes que faziam das calçadas e praças espaços de disseminação de leitura entre indivíduos de origens diversas. A acessibilidade oferecida por comerciantes itinerantes permitiu que títulos populares, incluindo os livros mágicos, atingissem um público que muitas vezes não tinha acesso às livrarias convencionais. Os autores abordados até aqui descrevem como os livreiros ambulantes, ou caixeiros, carregavam pilhas de brochuras amarradas umas às outras, percorrendo as avenidas, largos e ruelas do Rio de Janeiro. Esses vendedores populares apresentavam catálogos diretamente às residências, contribuindo para que os livros alcançassem diferentes camadas sociais e promovendo a circulação de mercadorias culturais.

O cronista carioca Luiz Edmundo, em suas reflexões sobre as mudanças sociais no Rio de Janeiro, descreve vividamente o cotidiano desse comércio ambulante. Em um de seus relatos, ele apresenta o "velho Bandeira", um vendedor de jornais e livros que se tornara uma figura emblemática da cidade. Segundo o cronista:

> ... Ocupando parte da calçada, uma das figuras mais populares, não só do largo como da cidade, o velho Bandeira, preto, vendedor de jornais, alto, gordo, simpático, com a sua perna deformada por uma elefantíase. É quem dá vida e alegria a esse ângulo da praça. Fala alto, discute, ri, gargalha escandalosamente, mostrando sempre maravilhosa e clara

> dentadura...Também vende, o preto, folhetos de cordel: A história da princesa Magalona, o João de Caloi, a vida de São Francisco de Assis, o Testamento do galo, bem como as "últimas vontades" de todos os animais e ainda aquela leitura que o Quaresma então espalha, pelas portas de engraxates e que se vende a cavalo, num barbante, ao lado do livro de S. Cipriano e do Dicionário das Flores, dos frutos ou linguagem dos Namorados[21].

Esse relato etnográfico revela que os títulos vendidos nas ruas disputavam atenção com as grandes publicações, reforçando a vitalidade e diversidade do comércio literário informal. A presença de obras como *O Livro de São Cipriano* ao lado de folhetos de cordel e dicionários populares demonstra que esses gêneros partilhavam os espaços e eram colocados lado a lado sem demarcações e hierarquias. Além disso, o registro de Luiz Edmundo destaca o caráter potencializador desse tipo de comércio, que cruzava barreiras sociais conectando um mercado que relacionava a produção editorial às necessidades e interesses de diferentes grupos e indivíduos.

Não só essas, mas também as crônicas de Paulo Barreto, publicadas inicialmente em jornais e posteriormente reunidas no livro *A Alma Encantadora das Ruas* (2005), sob o pseudônimo João do Rio, oferecem um retrato sensível e detalhado das dinâmicas nas ruas do Rio de Janeiro. O autor, com seu olhar atento e filtrado pelo dandismo que cultivava, não deixou de observar o comércio de livros nas ruas, descrevendo a complexidade e a diversidade desse fenômeno. Revelando não apenas a dinâmica desse mercado, mas também sua importância na democratização da leitura e no acesso à cultura escrita. O autor descreve com riqueza de detalhes a diversidade dos mercadores de livros, seus métodos de venda e as estratégias utilizadas para alcançar um público amplo. Segundo ele "os vendedores de livros são uma chusma incontável que todas as manhãs se espalha pela cidade, entra nas casas comerciais, sobe aos morros, percorre os subúrbios, estaciona nos lugares de movimento"[22].

Essa observação sugere um processo de descentralização da comercialização do livro, que não mais se restringia às livrarias tradicionais, mas ganhava espaço nas ruas, praças e residências. João do Rio destaca que, anteriormente, esse comércio era realizado por poucos vendedores, majoritariamente africanos, mas que, ao longo

---

[21] EDMUNDO, Luiz. **O Rio de Janeiro do Meu Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Semente. 1984, p.34.
[22] RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. XX.

do tempo, passou a englobar indivíduos de diferentes perfis, como “velhos maníacos, rapazolas indolentes e propagandistas da fé”[23]. A expansão desse mercado evidencia a crescente demanda por livros e o papel dos comerciantes como mediadores entre a produção editorial e os leitores. Outro ponto crucial abordado pelo cronista é a lucratividade desse comércio. Ele observa que os mercadores, mesmo atuando em condições precárias, conseguiam margens de lucro expressivas: “Cada sujeito desses pode passar a vida bem. As livrarias vendem baratíssimo os livrecos procurados. Em cada um, os vendedores ganham no mínimo, seiscentos por cento”.[24]

Essa afirmação revela uma ambiguidade importante: embora a venda de livros fosse frequentemente associada à “profissão da miséria”, com vendedores vindos das margens sociais, a atividade proporcionava um meio de sobrevivência e, em alguns casos, lucros significativos. O trecho também sugere que a acessibilidade dos livros não se devia apenas a políticas educacionais ou editoriais, mas também a uma rede informal de circulação literária, que facilitava a entrega de textos populares a um público mais amplo.

Além disso, João do Rio destaca a diversidade dos títulos comercializados, que iam de orações e modinhas a narrativas ficcionais e obras de carácter mágico-religioso. Entre os livros vendidos nas ruas, ele menciona títulos como *A História da Donzela Teodora* e *O Livro de São Cipriano*, ambos de grande apelo popular. Essa observação reforça a ideia previamente apontada, a partir de Luiz Edmundo, sobre a dinâmica horizontal das vendas ambulantes, onde diferentes tipos de literatura circulavam amplamente, alcançando leitores de distintos estratos sociais e contribuindo para a difusão do conhecimento e das crenças mágico-religiosas.

Embora ambos os cronistas ressaltem a predominância de uma literatura popular e pouco refinada no comércio de rua, esse circuito extrapolava a mera venda de livros e assumia um papel crucial na ampliação da leitura. Ao contrário das livrarias e bibliotecas, que atendiam predominantemente a um público letrado e elitizado, os vendedores ambulantes inseriam os impressos na dinâmica da submalha urbana, colocando-os ao alcance de trabalhadores, pequenos comerciantes e indivíduos de baixa renda. Dessa forma, esse mercado informal não apenas ampliava os pontos de venda, mas também reconfigurava os espaços de circulação do livro, rompendo barreiras sociais e culturais.

---

[23] Id., p. XX.
[24] Id., p. XX.

A rua, enquanto espaço de trocas e sociabilidade, proporcionava um ambiente em que diferentes camadas da população podiam ter contato com narrativas que percorriam uma diversidade de temas, como os mágico-religiosos. Essa multiplicidade não só refletia as demandas do público, mas também revelava uma cultura letrada em formação, na qual o livro não era um objeto restrito à elite intelectual, mas um bem de consumo amplo. Seu trânsito entre a economia formal e informal, nos leva a refletir sobre outro aspecto do comércio de livros: o valor cobrado em cada brochura.

Esses livros possuíam preços módicos que variavam entre 1$000 e 3$000 réis na primeira metade do século XIX, e entre 3$000 e 4$000 réis na segunda metade do século, ajustando-se ao contexto de inflação e à crescente demanda por publicações de fácil leitura. A editora Quaresma posicionava suas obras no mercado com valores que oscilavam entre 5$000 e 8$000 réis, colocando-as em competição direta com editoras como Garnier, Laemmert e Cruz Coutinho[25].

Para compreender a acessibilidade desses livros ao público da época, é necessário considerar o contexto econômico e os salários dos trabalhadores. De acordo com Eulália Lobo (1971), que analisou o custo de vida no Rio de Janeiro entre 1820 e 1930, os preços dos alimentos básicos como arroz, farinha, pão e carne variavam de forma significativa, impactando diretamente o orçamento das famílias cariocas. Por exemplo, em 1882, um trabalhador como um servente de pedreiro recebia em média 49$400 réis, dos quais 22,8% eram destinados ao pagamento do aluguel de um cortiço. Em uma situação como essa, o gasto com a compra de livros representaria uma porção considerável da renda mensal. A compra de um título como o *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, que custava 5$000 réis, representaria 10,1% do salário de um trabalhador, o que significa que a acessibilidade desses livros era limitada a uma parte da população com maior poder aquisitivo, mas também, devido aos apelos sensacionalistas, esses títulos tinham uma certa atratividade para os que buscavam uma mudança financeira ou de sorte, como indicavam suas promessas de riqueza e sucesso imediato.

Ademais, os preços dos livros, embora baixos em comparação aos das edições mais luxuosas, ainda refletiam a disparidade social. De acordo com os dados de Alessandra El Far (2004), no contexto da inflação e das novas políticas econômicas do período republicano, os salários também sofreram uma redução, o que impactou

[25] ALMANAQUE LAEMMERT. A**lmanaque administrativo, mercantil e industrial do Rio de Janeiro para o ano de 1897**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1897. Seção de Livrarias, p. 391.

ainda mais o poder de compra da classe trabalhadora. Um operário de fábrica, por exemplo, ganhava em média 78$000 réis, dos quais 76,9% eram consumidos apenas pelo pagamento de aluguel, comprometendo, assim, sua capacidade de adquirir bens culturais como livros populares.

A necessidade de convencer esses novos públicos a investirem seus contos de réis em uma brochura, promoveu uma competição entre livreiros-editores não só por preços, mas também por estratégias de *marketing* pensadas para cativar o interesse do público. A Quaresma, como muitas, ao publicar obras com “preços mais acessíveis”, visava atrair uma clientela popular que, de outra forma, não teria acesso a livros de edições mais luxuosas. A análise de preços de livros e as condições sociais do Rio de Janeiro no século XIX revelam uma relação direta entre o custo das publicações e as dificuldades financeiras enfrentadas pela população.

Ao ajustarem seus preços, as editoras não só seguiam as dinâmicas de mercado, mas também se alinhavam à realidade socioeconômica da época, buscando alcançar tanto os segmentos mais abastados quanto a classe trabalhadora, oferecendo produtos que, embora populares em conteúdo, tornavam-se símbolos de uma verdadeira luta pelo acesso ao conhecimento, cultura e lazer. O mercado de livros populares no Rio de Janeiro, portanto, também refletia as disparidades sociais e econômicas do período, onde o preço de um livro era um fator crucial para a definição do público-alvo, evidenciando a interdependência entre a cultura e a economia no contexto urbano carioca do século XIX. Mas, como a Quaresma livreiros-editores se coloca nessa corrida? Quais estratégias ela aciona nos anúncios e venda dos livros mágico-religiosos?

1.5 QUARESMA LIVREIROS & EDITORES: A CIRCULAÇÃO DE LIVROS PARA TODOS OS GOSTOS

Como vimos até aqui, a história dos livros, da leitura e das edições no Rio de Janeiro, entre os séculos XIX e XX, tem sido um tema recorrente em diversos estudos e áreas do conhecimento. Seja como foco central ou aspecto complementar, diferentes análises ressaltam a importância da Quaresma Livreiros & Editores e de seu fundador, Pedro da Silva Quaresma, no processo de democratização do acesso ao livro. Embora haja um consenso sobre essa relevância, cada autor enfatiza dimensões distintas desse fenômeno, abordando desde a formação de um público

leitor até as estratégias comerciais que permitiram a ampla circulação dos impressos.

O diálogo entre esses estudos compõe um mosaico já consolidado sobre a trajetória da editora, pavimentando o caminho para revisitarmos essa história sob uma nova perspectiva: compreender como as múltiplas facetas da Quaresma foram mobilizadas na venda e circulação dos livros mágico-religiosos. Ao analisar outras publicações e as redes de sociabilidade estabelecidas, será possível identificar os mecanismos estratégicos que moldaram a confecção e a divulgação dos títulos mágicos.

No âmbito historiográfico, os estudos sobre o comércio de livros populares no Rio de Janeiro pouco — ou nada — consideraram essas publicações mágico-religiosas. No entanto, ao examinar outros impressos de grande circulação, esses trabalhos apontam para modelos de venda, estratégias publicitárias, diagramação e temáticas que estruturavam o universo dos livros destinados a um público amplo. Ao inserirmos os livros mágico-religiosos nesse circuito, novas pistas emergem, revelando não apenas as estratégias editoriais, mas também os usos materiais e as apropriações feitas por indivíduos comuns, para os quais esses títulos se tornaram instrumentos de atuação e intervenção no cotidiano do Rio de Janeiro da virada do século XIX para o XX.

Dentre essa produção, Alessandra El Far (2004, 2006) analisa a popularização do livro no final do século XIX, momento em que Pedro Quaresma assume papel de destaque. Ela aponta que o Sr. Quaresma foi um dos responsáveis pela conversão do livro de um artigo de luxo inacessível para um produto ao alcance do público alfabetizado emergente do Rio de Janeiro. Suas publicações, muitas delas brochuras de papel barato, vendiam-se a preços significativamente mais baixos em comparação às edições de luxo da Garnier, variando de cem a dois mil réis. Esse modelo comercial ampliou a base de leitores e contribuiu para a diversificação do mercado editorial brasileiro.

Além disso, El Far enfatiza a inovação da Livraria Quaresma na introdução da literatura infantil no Brasil, com a criação da *Biblioteca Infantil* em 1894, estratégia que consolidou a editora como um agente central na formação de um perfil de leitores diversificado. A autora foi uma das poucas pesquisadoras que destacou e enquadrou os livros mágico-religiosos da Quaresma no cenário mais amplo do comércio de livros, ao citar o *Manual da Bruxa* e o *Livro do Feiticeiro* ela indica que eram manuais práticos e populares, que também circulavam como livros de divertimento. De ambos os modos

sua popularidade teria contribuído para consolidar a Quaresma no ramo.

Márcia Abreu (2006) oferece uma contribuição importante ao discutir a relação entre literatura erudita e literatura popular. Seu estudo destaca a relevância de editores como Pedro Quaresma na disseminação da literatura de cordel e de outras formas populares de produção literária, argumentando que Quaresma não apenas preservou essa tradição, mas também possibilitou sua ampliação ao publicá-la em um formato acessível e comercialmente viável (Abreu, 2006, p. 81). Essa análise amplia a compreensão sobre a circulação do livro ao destacar como os impressos populares desempenhavam um papel fundamental na construção da cultura letrada nacional.

Outro aspecto fundamental no debate sobre a circulação do livro é a relação entre mercado editorial e instrução, explorada por Aline de Morais Limeira (2010). Seu estudo sobre a malha privada de escolarização no século XIX evidencia a importância da iniciativa privada na promoção da instrução, destacando Pedro Quaresma como um dos comerciantes de livros que contribuíram para esse processo. A autora menciona que a Livraria Quaresma, assim como a Laemmert, Garnier, José Alves e outras, atuou como fornecedora de livros didáticos e manuais acessíveis, permitindo que camadas menos favorecidas tivessem acesso ao conhecimento formal (Limeira, 2010, p. 22-23).

Esse dado se alinha à tese de Alexandra Lima da Silva (2009), que aprofunda a análise ao examinar como o livro didático não apenas ampliou o público leitor, mas também contribuiu para a consolidação de uma cultura letrada urbana no Rio de Janeiro. Silva destaca que, ao lado de grandes editoras e livrarias, a atuação de comerciantes como Pedro Quaresma foi determinante na estruturação de redes de ensino informal, nas quais os livros eram centrais para a educação de setores populares e da classe média emergente. Seu estudo demonstra que a circulação dos livros didáticos não se restringia apenas às escolas formais, mas também alcançava cursos livres, professores independentes e leitores autodidatas, ampliando significativamente o impacto dessas publicações na sociedade carioca do período.

Willian Eduardo Righini de Souza e Giulia Crippa (2014) também inserem Pedro Quaresma em um panorama mais amplo, ao analisarem a diversificação e popularização do livro no Brasil e a emergência das coleções de bolso. Os autores destacam Quaresma como um dos pioneiros da edição acessível, responsável por publicar livros “para o povo”, incluindo romances, manuais e peças de teatro. Essa abordagem reforça a importância da editora não apenas na distribuição de livros

populares, mas também na construção de um modelo editorial estruturado com base em grandes tiragens e preços reduzidos. Essa estratégia tornou a leitura mais acessível a diferentes camadas sociais e consolidou a presença dos livros no cotidiano urbano da época.

Leonardo Mendes (2019) analisa uma dessas leituras ao relacionar Quaresma à disseminação da literatura naturalista e licenciosa no Brasil. O autor argumenta que a Livraria do Povo foi uma das principais vendedoras de livros classificados como “para homens”, que incluíam brochuras pornográficas e romances de forte apelo sensacionalista (Mendes, 2019, p. 6-7). Esse aspecto revela uma faceta menos abordada na historiografia, mas que evidencia a capacidade de adaptação de Quaresma às demandas do público e ao mercado editorial.

Esse ponto dialoga diretamente com a tese de Alessandra El Far (2004), na qual a autora analisa o crescimento da literatura de sensação e pornográfica e seu papel na formação do público leitor no Brasil. El Far argumenta que a literatura de forte apelo emocional e conteúdo licencioso não apenas atendia a uma demanda popular, mas também se inseria em um modelo editorial mais amplo que buscava capturar novos consumidores. Enquanto Mendes foca no aspecto comercial da venda desses livros, El Far insere essa produção dentro de um contexto de crescente alfabetização e transformações nos hábitos de leitura da cidade, demonstrando que essas publicações não eram apenas produtos de consumo imediato, mas também ferramentas para compreender as mudanças culturais do período.

A abordagem de El Far se diferencia da de Mendes ao demonstrar que a atuação de Quaresma no mercado de literatura licenciosa ultrapassava a lógica estritamente comercial. Enquanto Mendes enfatiza o aspecto mercadológico e a estratégia de vendas, El Far insere essa produção em um panorama mais amplo, no qual a circulação dessas obras participava ativamente das disputas em torno da moralidade, dos hábitos de leitura e das transformações culturais da época. A Livraria do Povo operava em um espaço de contínua negociação, no qual a circulação dessas obras tensionava os limites entre culturas e normatividade moral. A publicação e distribuição de romances sensacionalistas e brochuras eróticas não apenas atendiam a um público ávido por esse tipo de literatura, mas também desafiavam convenções sociais, lidando com a vigilância de censores e a recepção ambígua da crítica. Assim, a livraria não era apenas um canal de venda, mas um agente ativo na configuração do que era permitido ou condenado no campo literário, refletindo os embates entre

modernização, controle social e os desejos de uma sociedade em transformação.

O artigo *O Cozinheiro Popular, a Livraria Quaresma e a divulgação da culinária brasileira no início do século XX*, de Sônia Maria de Magalhães (2019), evidencia como Pedro Quaresma utilizou o mercado editorial para difundir um ideal de cultura nacional, articulado por meio da alimentação. A autora examina a publicação de *O Cozinheiro Popular* como parte de um esforço deliberado de construção de uma identidade brasileira, que se contrapunha à predominância dos hábitos afrancesados da elite e promovia práticas culinárias locais como símbolo de autenticidade nacional (Magalhães, 2019, p. 270). Os livros de receitas, segundo Magalhães, ultrapassam sua função técnica e operam como registros históricos que permitem compreender dinâmicas sociais, relações de classe e processos de nacionalização cultural (Magalhães, 2019, p. 271-272). A alimentação, além de uma necessidade cotidiana, também opera como um espaço de construção simbólica, onde se manifestam hierarquias sociais, práticas culturais e disputas por legitimidade. As transformações nos hábitos alimentares e na forma como são registrados refletem dinâmicas mais amplas de poder, identidade e pertencimento, tornando os livros de receitas não apenas guias práticos, mas também instrumentos de mediação entre diferentes tradições e discursos culturais.

Ao investir na edição e impressão de livros nacionais acessíveis, Quaresma desempenhou um papel fundamental na democratização da leitura e na estruturação de um mercado editorial menos dependente das importações europeias. Magalhães evidencia que *O Cozinheiro Popular* foi um dos títulos mais bem-sucedidos da Livraria Quaresma, reeditado diversas vezes ao longo do século XX e amplamente consumido por diferentes camadas sociais (Magalhães, 2019, p. 278). A obra, ao mesmo tempo em que fornecia instruções práticas para o dia a dia, promovia um discurso de valorização da culinária brasileira, articulando um imaginário nacional que conciliava unidade territorial e diversidade regional (Magalhães, 2019, p. 279). Dessa forma, as publicações de Quaresma não apenas supriam uma demanda mercadológica por livros utilitários, mas também desempenhavam um papel ativo na formação de identidades culturais, tornando-se instrumentos de mediação entre práticas populares e projetos nacionais mais amplos. Esse fenômeno demonstra como o mercado editorial, longe de ser apenas um espaço de circulação de bens culturais, também se configurava como um território de disputas simbólicas e redefinições dos próprios contornos da cultura brasileira no início do século XX.

A dissertação de José Marcos Paula Pessoa Freitas oferece uma contribuição essencial para a compreensão da circulação de livros no Rio de Janeiro oitocentista, ao demonstrar como a Editora Quaresma consolidou práticas editoriais voltadas para um público amplo e diversificado. Para alcançar esse objetivo, Freitas analisa a série de livros *A História e a Legenda*, de João Manuel Pereira da Silva, além de impressos voltados para a instrução popular e manuais práticos publicados pela editora entre 1891 e 1896. A partir desse corpus, o autor evidencia que a Quaresma não apenas comercializava livros acessíveis, mas estruturava um modelo editorial que equilibrava interesses comerciais e demandas culturais emergentes, construindo uma ponte entre diferentes esferas do saber e contribuindo para a formação de um mercado editorial popular.

No cerne de sua análise, Freitas questiona a rigidez das distinções entre cultura popular e erudita, argumentando que essas categorias devem ser compreendidas a partir das dinâmicas de circulação e apropriação do conhecimento, e não como esferas estanques. Essa perspectiva é central para entender a inserção dos livros mágicos dentro desse universo editorial. Dedicando parte de sua pesquisa à análise de *O Grande Livro de São Cypriano, ou o Tesouro do Feiticeiro*, Freitas demonstra que essas publicações não podem ser reduzidas a meros produtos de superstição ou charlatanismo. Pelo contrário, fazem parte de um sistema editorial que respondia a expectativas concretas de um público interessado no saber oculto, na busca por respostas e na promessa de domínio sobre forças invisíveis. Para o autor, esses livros são testemunhos da complexidade das relações entre mercado editorial, cultura popular e circulação do saber no Brasil oitocentista, demonstrando que tais obras não apenas resistiram ao tempo, mas mantiveram sua relevância como parte do repertório cultural das camadas populares.

Por fim, os estudos de Andréa Borges Leão (2012) e Aline Danielle Batista Borges e Ilzani Valeira dos Santos (2023) abordam a contribuição de Pedro Quaresma para a formação da literatura infantil no Brasil. Leão destaca sua preocupação em nacionalizar as publicações infantis, adaptando contos europeus ao contexto brasileiro e promovendo valores alinhados ao projeto republicano (Leão, 2012, p. 105). Borges e Santos (2023) reforçam essa análise, ressaltando a importância da Biblioteca Infantil na criação de uma identidade nacional para a literatura voltada ao público infantil (Borges, 2023, p. 2-3).

Nesse cenário, ambos os trabalhos destacam a colaboração entre Pedro

Quaresma e Figueiredo Pimentel, um dos principais responsáveis pela difusão da literatura infantil no Brasil. Pimentel, escritor e jornalista, esteve à frente da organização de antologias infantis, como *Contos da Carochinha* e *Histórias de Encantar*, que se tornaram referência para gerações de leitores. Sua parceria com Quaresma permitiu que essas obras ganhassem ampla circulação, beneficiando-se da estrutura comercial e da estratégia editorial da Livraria Quaresma. O trabalho conjunto não apenas expandiu o acesso da infância brasileira à literatura, mas também ajudou a consolidar um repertório nacional voltado para esse público. Ao priorizar histórias que refletiam valores morais católicos, civis e científicos, Quaresma e Pimentel contribuíram para a construção de uma identidade literária infantil alinhada aos ideais republicanos e ao projeto de formação do cidadão moderno. No entanto, essa literatura também preservava elementos das tradições que se buscava superar, revelando uma convivência entre o moderno e o antigo nas narrativas infantis da época.

A parceria que resulta nesses títulos infantis exemplifica a atuação multifacetada de Pedro Quaresma e sua editora, que não se limitava a um único nicho do mercado livreiro, expandindo a abrangência da sua livraria e servindo a variados perfis de leitores. Como mediador, Quaresma operava na interseção entre interesses diversos — das demandas comerciais aos anseios culturais, das preferências do público às inovações gráficas. Sua editora funcionava como um elo entre autores, impressores e leitores, garantindo que os livros não apenas fossem produzidos, mas também consumidos e absorvidos por distintos estratos sociais. Essa dinâmica se manifesta de forma ainda mais evidente no comércio de livros mágico-religiosos, um segmento altamente popular e de grande difusão. No entanto, esse aspecto permanece pouco explorado na historiografia.

Outro aspecto desse contexto, ressaltado por esses trabalhos, é a análise das edições publicadas pela Livraria Quaresma e as adaptações feitas pela Editora Spiker & Kershner que passa a deter os direitos sobre os títulos em 1950, após a mudança de endereço da livraria. Revelando um caminho analítico envolvendo um complexo jogo entre direitos autorais, estratégias editoriais e a permanência simbólica de uma marca consolidada no mercado. Ao se apresentar como detentora dos direitos das obras da Quaresma, a Spiker & Kershner não apenas assegurou a continuidade da publicação desses títulos, mas também preservou deliberadamente a identidade da editora original, mantendo o selo “Edições Quaresma”, “Biblioteca Quaresma” e

“Biblioteca da Livraria do Povo”. Esse movimento ia além da simples formalidade jurídica, tratava-se de uma estratégia comercial calculada para capturar o público fiel da antiga livraria, que associava o selo Quaresma a um repertório literário consolidado.

A prática de manter um selo editorial ao republicar livros sob nova gestão é conhecida como "maquiagem", um expediente comum no mercado livreiro, no qual obras são relançadas sob diferentes selos para reforçar sua legitimidade e ampliar sua recepção, mas muitas das vezes sem referenciar suas origens. No caso com a Quaresma, essa estratégia não apenas visava garantir a continuidade comercial das publicações, mas também se ancorava na força simbólica da editora e na credibilidade que seu nome carregava. Borges Leão (2012) demonstra como essa continuidade se manifestava não apenas na manutenção dos títulos, mas na reprodução quase integral dos paratextos, como dedicatórias e prefácios, muitas vezes sem qualquer alteração significativa. Esse tipo de operação editorial cria a ilusão de permanência e atualidade, reforçando o vínculo entre os leitores e as obras, mesmo com a mudança de comando editorial.

O caso da Biblioteca Infantil da Quaresma, republicada sob o selo da Spiker & Kershner, ilustra como essa editora, ao adquirir os direitos da antiga livraria, não apenas preservou as publicações, mas fez ajustes sutis para manter o apelo ao público original. Em uma edição de 1955, da Spiker & Kershner, observa-se a mesma dedicatória à Alberto Quaresma, porém, ao invés de datada 17 de abril de 1897, foi atualizada para 1955, como se Figueiredo Pimentel tivesse acabado de escrevê-la cinquenta anos após (Leão, 2012, p. 161). Tal editora republicou as diferentes obras de Quaresma sob o mesmo selo, preservando os epitextos e conteúdos originais, mas também promovendo suas intervenções. Sônia Magalhães (2019), ao analisar as edições do *Cozinheiro Popular*, aponta que a editora Spiker adquiriu o espólio da Quaresma e o editou mantendo os elementos gráficos, estruturais e temáticos da versão original. Esse cuidado na reedição das obras demonstra que a apropriação do catálogo da Quaresma não foi um ato meramente burocrático, mas uma decisão editorial deliberada para garantir a continuidade de uma marca com reconhecimento popular.

O legado duradouro de muitas dessas obras, ainda disponíveis em sebos, leilões, coleções particulares e acervos públicos, evidencia o sucesso desse processo de reedição. Se essas publicações permaneceram vivas no imaginário popular, isso

se deve não apenas à sua qualidade intrínseca, mas pela capacidade de suas editoras em adaptar-se às mudanças do mercado sem romper completamente com suas origens. Esse movimento reforça a importância do selo Quaresma como elemento central na mediação entre o livro e seu público, conservando o reconhecimento e confiança associados à marca.

A relevância da Quaresma no mercado editorial brasileiro está diretamente ligada à sua capacidade de expandir a circulação do livro para além da elite letrada, alcançando setores urbanos alfabetizados que buscavam acesso à literatura, ao conhecimento prático e a títulos que também incluíam conteúdos de carácter mágico-religioso. Esse aspecto é enfatizado em diversas pesquisas, que apontam como Pedro Quaresma, a partir da venda de livros, transformava a relação do leitor com as obras, construindo significações sobre sua utilidade no cotidiano. Seus anúncios não se limitavam a listar títulos e preços: eles promoviam a ideia de que cada obra possuía um valor prático e imediato para seus leitores, fosse no aprendizado de um ofício, no aprimoramento pessoal ou no contato com saberes esotéricos. Essa estratégia ampliava o alcance das publicações e consolidava o selo Quaresma como referência no mercado popular.

A manutenção dessa abordagem pela Spiker & Kershner reforça que a estratégia da editora não era apenas de apropriação de um catálogo, mas de continuidade de uma lógica editorial bem-sucedida. O selo Quaresma não era um mero rótulo, mas um símbolo de um modo específico de produzir, divulgar e vender livros. Essa continuidade entre a Livraria Quaresma e seus sucessores editoriais explica por que esses títulos seguiram circulando por décadas, integrando-se ao repertório literário de múltiplas gerações. A adaptação das obras, nesse sentido, não foi apenas um meio de garantir sua permanência no mercado, mas uma forma de preservar a própria cultura material e simbólica associada a esse tipo de publicação.

Os vestígios documentais analisados em pesquisas historiográficas revelam que a manutenção do selo Quaresma nas edições da Spiker & Kershner não foi um mero detalhe gráfico ou uma estratégia comercial isolada, sendo, na verdade, um indício material da continuidade e apropriação de um repertório editorial consolidado. Ao examinarmos os três títulos mágico-religiosos da Quaresma — *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* e *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada* —, identificamos a presença simultânea do selo Quaresma e da Spiker, o que nos permite compreender esse

processo não como uma simples reedição, mas como um mecanismo consciente de preservação e reafirmação do catálogo da livraria original dentro das novas configurações do mercado editorial.

Metodologicamente, essa constatação se sustenta na análise comparativa entre os índices das obras e os resumos divulgados em anúncios de jornais da época, os quais evidenciam uma notável estabilidade na estrutura e no conteúdo desses livros. A correspondência entre os tópicos listados nos sumários e os textos publicitários publicados ao longo dos anos reforça a tese de que a Spiker & Kershner, ao assumir a publicação dessas obras, não promoveu alterações substanciais no teor desses títulos, preservando tanto sua organização interna quanto sua função dentro do mercado livreiro. Essa evidência nos permite descartar a hipótese de uma reinterpretação editorial substancial e, em vez disso, sustentar a tese de uma continuidade material e simbólica entre as edições originais da Quaresma e as publicadas posteriormente. O padrão observado indica que a Spiker & Kershner não apenas preservou a estrutura e o conteúdo das obras, mas adotou uma estratégia editorial conservadora, garantindo a permanência desses títulos no mercado sem alterar sua identidade original ou seu apelo ao público já consolidado.

Assim, a coexistência dos selos Quaresma e Spiker nas obras analisadas deve ser compreendida não apenas como um traço residual do catálogo da antiga livraria, mas como parte de um fenômeno editorial de longo prazo, em que a permanência dos títulos no mercado esteve diretamente ligada à legitimidade e ao prestígio acumulado pela marca Quaresma. A ausência de alterações estruturais nas obras mágico-religiosas, somada à permanência do selo original, indica que a Spiker & Kershner não apenas adquiriu os direitos desses livros, mas conscientemente optou por garantir sua continuidade no mercado sem descaracterizá-los, preservando sua identidade editorial junto a um público já fidelizado. Dessa maneira, longe de ser um simples resquício do passado, a marca Quaresma permaneceu operante e funcional dentro do mercado editorial brasileiro, reafirmando-se como um elemento central na difusão da literatura mágico-religiosa.

Analisar a trajetória do Sr. Quaresma revela como o circuito de publicações brasileiro assimilou e disseminou saberes mágico-religiosos, incorporando-os ao repertório literário e cultural das classes populares durante o período em questão. A escassez de estudos aprofundados sobre esse segmento específico das publicações da Editora Quaresma destaca a necessidade de investigações futuras que possam

esclarecer sua influência autêntica na formação de um mercado editorial voltado ao ocultismo e às práticas mágico-religiosas no Brasil.

De todo modo, os trabalhos analisados retratam Pedro Quaresma e seu empreendimento editorial como figuras de atuação multifacetada, basilares na democratização do acesso ao livro no Brasil entre o final do século XIX e início do século XX. Tal como eles, consideraremos o papel de Quaresma na popularização do livro, tornando-o acessível a um público amplo por meio de publicações a preços reduzidos, como brochuras e livros didáticos. Sua editora destacou-se não só na literatura infantil, nos livros de culinária e na disseminação de obras de cordel, mas também obteve sucesso com os livros mágico-religiosos, ampliando a base de leitores e contribuindo para a formação de uma cultura letrada nacional. Através de estratégias comerciais e culturais, Quaresma estabeleceu-se como um dos principais responsáveis pela diversificação do mercado editorial brasileiro, criando uma rede de distribuição que atendia tanto à classe média emergente quanto aos setores populares da sociedade carioca.

Esse panorama multifacetado da atuação de Pedro Quaresma é essencial para entender o contexto de publicação e comercialização dos livros mágico-religiosos que marcaram a trajetória de sua editora. A popularização de obras como o *Manual da Bruxa* e o *Livro do Feiticeiro* não só se inseriu no mercado editorial, mas também refletiu uma demanda cultural crescente por saberes esotéricos e místicos. A editora, ao se aventurar nesse segmento, contribuiu para a integração de práticas mágico-religiosas ao repertório literário e cultural da época, ampliando ainda mais seu alcance entre as classes populares. A análise da editora Quaresma, portanto, não apenas ilumina seu papel na formação de um público leitor diversificado, mas também abre portas para um estudo mais aprofundado sobre sua participação na disseminação de livros mágico-religiosos.

1.5.1 Editora e Livraria Quaresma e sua consolidação no comércio de livros

Como evidenciado, o percurso da empresa Quaresma não teve uma vida efêmera ou monótona. Fundada na capital federal em 1879, manteve-se por várias décadas no mesmo eixo comercial, mudando de endereço poucas vezes. A empresa foi inicialmente estabelecida nos números 63-65 da rua São José, no centro da cidade,

e, na década de 1890, transferiu-se para os números 71-73 da mesma rua. Seu fundador, Pedro da Silva Quaresma, liderou o negócio por 40 anos, até seu falecimento em 1921. Em 1950, a empresa precisou se realocar devido a intervenções urbanas que levaram à demolição de seu prédio original – um processo que só foi concluído em 1956. Nesse novo cenário, a editora mudou-se para o número 148 da rua México, onde continuou a lançar as edições Quaresma sob o selo Spiker & Kershner, até o encerramento de suas atividades em 1961.

Após o falecimento de seu fundador, a empresa permaneceu como um negócio familiar, sob a gestão do primogênito Custódio Quaresma e de sua mãe, Anna Rotto. No balcão, também trabalharam livreiros experientes, como o português José Mattos, que começou a trabalhar com o Sr. Quaresma ainda aos 11 anos e permaneceu na empresa até 1925. Sendo substituído pelo carioca José Fernandes de Barros, que, anos depois, assumiu a gerência da livraria e casou-se com Anna Rotto, permanecendo à frente do negócio até seu fechamento em 1961.

Ao longo de 82 anos de atividade editorial e comercial, os negócios da família Quaresma se consolidaram como referência na publicação de livros acessíveis para um público amplo e diversificado, cuja abrangência ia muito além do Rio de Janeiro. Esse alcance é evidenciado pelas memórias de literatos, cronistas e jornalistas que registraram aspectos da vida carioca, como Brito Broca (2005), ao analisar a dinâmica literária da Belle Époque no Rio de Janeiro, o escritor destacou a dimensão do sucesso da Quaresma: “Em qualquer velha residência lá pelos sertões da Bahia ou pelo norte de Minas ainda é fácil descobrir-se até hoje, num canto de gaveta, alguma dessas edições Quaresma.”[26] Seu relato sugere que, além da longevidade, a editora teve êxito em ultrapassar as fronteiras da capital, alcançando diversas regiões do país.

A concretização desse sucesso também transparece no depoimento de José Mattos, aprendiz e sucessor na gerência da livraria. Em entrevista concedida ao periódico *O Jornal* (RJ), publicada em 20 de maio de 1925, pouco antes de deixar o cargo, Mattos foi convidado a comentar sobre uma crise no comércio de livros na cidade — uma situação que, curiosamente, não parecia afetar a Quaresma. Antes mesmo de abordar a questão, ele enfatizou a ampla notoriedade da livraria e a popularidade de seus títulos entre os leitores, fatores que, em sua visão, explicavam a resiliência do negócio diante das dificuldades do setor. Deixemos que suas próprias

[26] BROCA, 2005, p. 199.

palavras revelem essa perspectiva:

> A livraria Quaresma, embora fundada já na República, pode ser considerada, sem favor, uma tradição da cidade, ou antes, do próprio país. As suas inumeráveis edições infantis; as copiosas coletâneas de recitativos, modinhas, monólogos, cantigas, cançonetas e indús. de todos os feitos; os livros de sorte, de receitas de cozinha, de adivinhações, etc., as acrescidas de novos exemplares de sucesso garantido; o "Manual dos Namorados", o "Conselheiro dos Amantes", o "Secretário Poético", a "Chave de Ouro do Jogo dos Bichos", o "Livro dos Fantasmas", o "Livro do Feiticeiro", o "Orador do Povo", — toda essa literatura pitoresca e variadíssima, que a mais de um quarto de século a casa criada por Pedro da Silva Quaresma vem espalhando pelos quatro cantos do país, para ela atraiu, naturalmente, merecida fama e, o que é mais, avultado capital[27].

A ambiciosa proposta de expandir a circulação dos livros para além do Rio de Janeiro não surgiu com José Mattos, mas já era um dos princípios norteadores de Pedro Quaresma. Em seu discurso, Mattos reafirmava a consolidação desse projeto, sugerindo que a presença da Quaresma no mercado editorial havia se tornado parte da tradição do próprio país. Essa estratégia permitiu que publicações como a *Biblioteca Infantil*, organizada por Figueiredo Pimentel, alcançassem um público muito além da capital.

A ampla distribuição das obras da Quaresma pode ser constatada por meio de anúncios publicados em jornais de diversas capitais. Entre os títulos de maior circulação estavam *Manual dos Namorados*, de Pimentel - sob o pseudônimo D. Juan de Botafogo -, um guia sobre a arte do cortejo e do amor; *O Livro do Feiticeiro*, assinado por João Simões de Sampaio, que prometia revelar os segredos do célebre pai-de-santo Juca Rosa; *Lyra Popular*, publicado por Custódio Quaresma em 1893; e *Cozinheiro Popular*, lançado por Anna Rotto em 1896. Essas obras evidenciam não apenas a diversidade temática do catálogo da livraria, mas também seu êxito em atingir diferentes perfis de leitores em diversas regiões do Brasil.

O sucesso da Livraria do Povo remonta à figura de seu fundador, Pedro Quaresma. Durante os 42 anos em que esteve à frente do negócio (1879–1921), Quaresma não apenas investiu capital financeiro e material, mas também mobilizou recursos intelectuais e suas redes de sociabilidade para garantir a permanência da livraria em um mercado concorrido. Mais do que manter-se ativa entre tantas outras livrarias, a Quaresma destacou-se por estratégias diferenciadas de publicidade e pela seleção criteriosa das obras publicadas sob seu selo. O mesmo Brito Broca indica que

---

[27] **O Jornal**. *A crise no comércio de livros por José Mattos*, Rio de Janeiro, 20 de maio de 1925.

Pedro Quaresma possuiu uma consistente visão sobre seu comércio e objetivos.

> Tendo em vista a pouca cultura do nosso povo, Pedro da Silva Quaresma, que se instalara, desde 1879, na rua São José, compreendeu que o meio de elevar o livro era dar-lhe leitura fácil, amena ou de interesse prático, mas de cunho essencialmente popular, ao alcance de qualquer um e em brochuras de preço módico. Daí o verdadeiro gênero por ele criado entre nós, e o rótulo de “edição Quaresma', que passou a designar, de maneira geral, as edições populares para o grande público. Alguns escritores de terceira categoria forneciam-lhe essa subliteratura que ele espalhava, com grande êxito, por todos os cantos do Brasil… O leitor iletrado nelas encontrava um precioso elemento, que poderia, certamente, atraí-lo para um nível menos primário” (Broca, 2005, p. 199).

Para que os livros fossem vendidos em meio àquilo que Broca categoriza como a “pouca cultura do nosso povo”, seria essencial que circulassem. Pedro Quaresma compreendeu cedo essa necessidade e aderiu à estratégia de tornar o livro um produto acessível e atraente. Passou, então, a promover publicações com “leitura fácil, amena ou de interesse prático, mas de cunho essencialmente popular”. Ou seja, o Sr. Quaresma procurava nos próprios costumes de seu tempo os elementos que moldariam a identidade de sua livraria, garantindo que seus livros não só alcançassem o público, mas também fossem consumidos, apreciados e integrados ao cotidiano das pessoas.

A presença de figuras como Machado de Assis, Euclides da Cunha, Eduardo das Neves, Coelho Neto e Figueiredo Pimentel evidencia não apenas a relevância da livraria, mas também sua influência na publicação e na disseminação de ideias. Para além das vendas, o espaço da rua São José era um ambiente de trocas intelectuais, onde escritores podiam debater, lançar e promover suas obras. Nelson Werneck Sodré, ao narrar a história da imprensa no Brasil, reforça essa circulação e ressalta como livrarias como a Quaresma desempenharam um papel fundamental na formação do mercado editorial e na construção da cultura impressa no país:

> Há livrarias conhecidas, que os escritores movimentam, fazendo nelas as suas reuniões, ao fim da tarde, e há alfarrabistas e livrarias populares, como a Quaresma, que Pedro da Silva Quaresma instalou, na rua S. José, em 1879, e que é a grande fornecedora de livros de anedotas, de assombrações, de crendices, de canções populares, mas também de livros infantis de Figueiredo Pimentel, de modinhas de Eduardo das Neves e de Catulo da Paixão Cearense, em que alguns pretendem ver uma sorte de bardo nacional. São escritores consagrados, às vezes, os que fazem os livros que Quaresma lança aos montes, sem esses nomes ilustres, de pessoas que ainda não podem ganhar a vida fazendo literatura em livros” (Sodré, 1999, p. 291).

A análise de Nelson Werneck Sodré evidencia a diversidade de públicos que circulavam pela livraria Quaresma e a ampla gama de livros que ali encontravam espaço. Ao diferenciá-la das livrarias frequentadas por escritores consagrados, Sodré aponta que a Quaresma se consolidou como um ponto de encontro para leitores de diferentes perfis, oferecendo variados livros. Esse catálogo versátil permitiu que tanto leitores da elite intelectual quanto um público mais heterogêneo tivessem acesso a diferentes formas de literatura, fortalecendo o papel da livraria na difusão de textos populares e na formação de novos hábitos de leitura.

Além dos leitores, também transitavam por esse espaço escritores em busca de visibilidade e oportunidades de publicação. Sodré destaca que, embora alguns autores consagrados estivessem presentes no catálogo da Quaresma, muitos dos livros lançados não carregavam grandes nomes da literatura, mas sim textos de escritores que ainda não conseguiam viver exclusivamente de sua produção literária. Dessa forma, podemos compreender que a livraria funcionava como um elo entre diferentes agentes do mercado editorial — livreiros, autores e leitores — garantindo que obras acessíveis circulassem amplamente e permanecessem ativas no imaginário cultural da época.

Ao enfatizar a produção nacional, Quaresma ampliou a circulação de obras que dialogavam diretamente com os costumes e interesses do público brasileiro. Assim, sua livraria não apenas se tornou uma alternativa acessível ao leitor comum, mas também ajudou a consolidar um mercado editorial mais sintonizado com a realidade do país, promovendo uma identidade literária que refletia a cultura e os hábitos da época.

Uma estratégia fundamental para consolidar a presença nacional da "Edição Quaresma" foi o investimento de Pedro Quaresma na publicidade impressa, o que expandiu sua atuação para além dos limites do Rio de Janeiro. Seus anúncios, veiculados não apenas nos periódicos cariocas como o *Jornal do Commercio*, *Correio da Manhã*, *Gazeta de Notícias* e *O Paiz*, mas também em jornais de outras regiões do Brasil, como *O Jornal do Recife* e *Diário de Pernambuco* (PE), *Diário Nacional* (SP) e *O Pharol* (MG), ampliaram significativamente o alcance de sua editora. Esse esforço publicitário teve um papel crucial na disseminação dos livros da Quaresma, permitindo que sua produção chegasse a mercados e públicos variados, consolidando sua circulação em uma escala nacional e reforçando a marca da editora em um contexto de crescente massificação cultural e popularização da leitura no Brasil.

Além dos extensos catálogos e das propagandas de títulos específicos, os anúncios da livraria frequentemente reforçavam a possibilidade de entrega em qualquer parte do país. No *Jornal do Recife*, por exemplo, publicações na virada do século destacavam essa acessibilidade, garantindo aos leitores que os livros da Quaresma poderiam ser adquiridos independentemente de sua localização:

> “As remessas para o interior”
> Serão feitas despesas do correio, bastando tão somente enviar sua importância (3$000) em carta registrada, com valor declarado, dirigido a Pedro da Silva Quaresma.
> Rua de São José, n.º 71 e 73[28].

Essa estratégia não apenas impulsionou as vendas, mas também consolidou a Livraria Quaresma como uma das principais fornecedoras de literatura popular no Brasil, garantindo que seus títulos alcançassem diferentes regiões e públicos. No *Jornal do Recife* (PE), por exemplo, anúncios desse tipo foram publicados aproximadamente 300 vezes entre 1910 e 1920, demonstrando um esforço contínuo para ampliar a circulação dos livros. Isso indica que Pedro Quaresma não se limitava a promover seus títulos, mas adotava uma postura ativa na garantia de acesso a leitores de diversas localidades.

A menção às "remessas para o interior", com a possibilidade de envio mediante o pagamento de 3$000, revela uma concepção abrangente do que era considerado “interior”. Essa categoria poderia englobar tanto as áreas periféricas do Rio de Janeiro, logo além da Avenida Central, quanto regiões mais distantes do país. O foco central era assegurar que qualquer leitor interessado pudesse obter as obras anunciadas. Essa abordagem evidencia Quaresma não apenas como um comerciante, mas também como um agente ativo na circulação de saberes e práticas, funcionando como um mediador entre a produção e o consumo literário. Ao combinar uma ampla divulgação em jornais com um sistema eficiente de distribuição, sua livraria não apenas expandiu significativamente os lucros, mas também diversificou seu público, garantindo que seus livros atingissem diferentes camadas sociais e culturais, independentemente das barreiras geográficas.

A expansão da livraria também refletiu na identidade do próprio estabelecimento. Fundada em 1879 como *Livraria do Povo*, a loja passou a ser conhecida como *Livraria Quaresma* a partir de 1891, já no período republicano. A partir do *Almanak Laemmert*, identificamos que essa mudança de nome estava

[28] Jornal do Recife, 20 de fevereiro de 1911, p.4.

relacionada à criação da *Editora Quaresma & Companhia* em 1890. Naquele ano, Pedro Quaresma, em parceria com o livreiro José Serafim Alves — que inaugurara sua livraria na Praça Pedro II em 1873 — e o escritor Nuno de Lossio, registrou a nova empresa na Secretaria da Junta Comercial da cidade. A editora passou a operar no mesmo endereço da *Livraria do Povo*, marcando uma nova fase do empreendimento, agora estruturado para ampliar sua atuação no mercado editorial.

A fusão dos negócios em 1891 consolidou a expansão de Pedro Quaresma no mercado livreiro. Com a incorporação da *Livraria do Povo* à *Quaresma Editores-Livreiros & Companhia*, a empresa passou a atuar tanto na comercialização quanto na publicação de livros, ampliando sua influência. Paralelamente, Quaresma e seu sócio Serafim Alves diversificaram seus investimentos ao se associarem a Joaquim Caetano Villa Nova Júnior e à viúva do livreiro Richard Matheus na administração da *Livraria José Alves*, localizada na rua Sete de Setembro, n.º 83. Esse movimento demonstra não apenas a consolidação financeira do grupo, mas também sua crescente inserção no circuito editorial carioca.

A análise de Laurence Hallewell (2005) reforça esse percurso, destacando que Pedro Quaresma iniciou sua trajetória como sócio de livreiros experientes, trabalhando com Serafim Alves, Richard Matheus e, por um período menor, na *Livraria Popular* de A. A. Cruz Coutinho. Esse aprendizado serviu de base para a criação de seu próprio empreendimento. Nos primeiros anos, além da venda de livros usados e importados, a *Livraria do Povo* destacou-se pela divulgação massiva de seus produtos em jornais cariocas, publicando extensas listas de títulos disponíveis. Ao analisar bibliotecas particulares e anúncios de livros no período oitocentista, Tânia Bessone (2014, p.129) aponta que, durante a década de 1880, a *Livraria do Povo* foi uma das que mais investiu em anúncios na imprensa. Essas estratégias de comercialização e visibilidade foram essenciais para o projeto e o selo Quaresma no cenário editorial brasileiro.

A relação entre Pedro Quaresma e Serafim Alves transcendeu o campo comercial, estendendo-se ao âmbito pessoal, o que fica claro na nota publicada na *Gazeta de Notícias* (RJ) em 8 de março de 1885. Nela, é revelado que Alves, além de parceiro de negócios, foi escolhido como padrinho no casamento de Pedro da Silva Quaresma com Anna Rott, estreitando os laços entre as duas famílias[29]. O conceito

[29] Gazeta de Notícias. Felicitações, 8 de março de 1885, p.2.

de padrinho, conforme o *Dicionário da Língua Brasileira* (1832), vai além da figura de testemunha em batizados ou casamentos, abrangendo também a ideia de "protetor", aquele que cuida e ampara[30]. Essa definição é relevante porque reflete a dinâmica de apadrinhamento dentro de uma sociedade paternalista, em que laços de proteção e solidariedade se consolidavam por meio de relações pessoais e familiares. Nesse contexto, Serafim Alves, além de ser um protetor no comércio de livros, também assumia o papel de testemunha do casamento, reforçando uma aliança que não se limitava às esferas empresariais, mas se fortalecia pela confiança mútua e pela empatia dos vínculos sociais. Tal proximidade revela que as estratégias no mercado editorial, embora centradas nos negócios, estavam profundamente entrelaçadas com relações de poder e estabilidade social, em que o apadrinhamento, nesse caso, pode ser entendido como um mecanismo de consolidação de uma ordem hierárquica. Assim, o apadrinhamento não só servia como um elo pessoal, mas também como uma engrenagem para garantir influência e continuidade em um mercado competitivo.

Além do casamento, essa rede de sociabilidade foi fundamental para consolidá-lo como uma figura central no setor editorial carioca e nacional. No cenário da segunda metade do século XIX, o comércio de livros no Brasil não dependia apenas de recursos financeiros ou de uma expertise técnica específica, mas também da criação de alianças estratégicas que facilitassem o acesso a tipografias, distribuição e promoção de publicações. Essas conexões, que iam além do âmbito comercial, foram essenciais para que Quaresma conquistasse espaço, tanto no Rio de Janeiro quanto em outras regiões. Sua trajetória não pode ser compreendida unicamente por seu talento empreendedor, mas deve ser analisada à luz das redes de cooperação que moldaram o mercado editorial da época e da importância dessas alianças para sua ascensão.

Essas parcerias não se limitaram a aspectos técnicos ou comerciais, mas também se refletiram em vínculos pessoais e sociais. A dependência dos autores menos conhecidos em relação aos editores destaca um desequilíbrio de poder no mercado livreiro, em que os escritores, ao se associarem a grandes editores como Quaresma, obtinham visibilidade e circulação que dificilmente conseguiriam de outra forma, mas muitas das vezes não recebiam o retorno financeiro esperado. Quaresma, por sua vez, soube cultivar relações estáveis e de confiança com seus autores, como

[30] PINTO, Luiz Maria da Silva. **Diccionario da lingua brasileira**. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832, p. 234.

demonstrado em sua colaboração com Nuno Lossi, com quem compartilhou tanto o projeto editorial quanto a publicação de romances. Outro exemplo é a parceria com Figueiredo Pimentel, que resultou em publicações de grande impacto, como *O Aborto* (1892), romance naturalista que, apesar de seu conteúdo escandaloso, gerou ampla repercussão; além da criação da Biblioteca Infantil, em 1894; sob o pseudônimo de D. Juan de Botafogo, Pimentel também foi responsável pela publicação de obras como *O Manual dos Namorados* (1887), *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* (1897) e *O Phisionomista* (1889), títulos que evidenciam a habilidade de Quaresma em articular uma produção diversificada, adaptada aos gostos e necessidades do público da época, bem como a transitoriedade de Pimentel entre diferentes gêneros e propostas literárias. Essas parcerias exemplificam como o mercado editorial não era apenas um espaço de trocas comerciais, mas também um campo de manutenção e reprodução das dinâmicas sociais e culturais, onde a cooperação e a dependência dos autores em relação aos editores desempenhavam um papel central na consolidação de uma ordem social mais ampla.

Agora que já nos familiarizamos com o processo de formação da Editora e Livraria Quaresma e com as estratégias adotadas por Pedro Quaresma para se inserir e consolidar nesse mercado competitivo, é necessário aprofundar nossa análise na relação entre Figueiredo Pimentel e Quaresma. Especificamente, vamos explorar essa parceria a partir da publicação de *O Livro da Bruxa ou o Manual da Cartomante* e outros títulos lançados sob o pseudônimo de D. Juan de Botafogo. Nosso objetivo é compreender, por meio desse exemplo, de que modo os livros mágico-religiosos, como o *Manual da Bruxa*, foram incorporados no catálogo da editora e como essa produção se relaciona com outros títulos e gêneros publicados pelo mesmo autor.

1.5.2 Figueiredo Pimentel, o D. Juan da Quaresma Livreiros-editores

Alberto Figueiredo Pimentel (1869-1914) foi um escritor, jornalista e tradutor brasileiro, cuja trajetória literária e profissional se destacou entre o final do século XIX e início do século XX. Nascido em Macaé, Rio de Janeiro, Pimentel ingressou no universo das letras ainda jovem, consolidando-se como um dos mais prolíficos autores de sua época. Sua carreira começou no jornalismo, contribuindo com periódicos como a *Gazeta de Notícias*, onde assinava a coluna "O Binóculo" – espaço em que exercitava sua veia crítica e satírica sobre os costumes cariocas. Com um estilo

mordaz e voltado para temas do cotidiano urbano, Pimentel rapidamente chamou a atenção do público leitor e das casas editoriais.

Paralelamente ao jornalismo, dedicou-se à literatura, transitando entre diversos gêneros. Sua produção incluiu romances naturalistas, literatura infantil, contos populares e manuais prescritivos. Obras como *Suicida!* (1895), *Um Canalha* (1895) e *O Terror dos Maridos* (1897) exploravam temas polêmicos e frequentemente provocavam debates sobre moralidade e conduta social. No campo da literatura infantil, Pimentel foi responsável por uma das primeiras tentativas de nacionalização dos contos de fadas europeus no Brasil, publicando *Contos da Carochinha* (1894) e organizando a coleção *Biblioteca Infantil*. Além disso, envolveu-se na produção de manuais prescritivos sob o pseudônimo de Don Juan de Botafogo, incluindo o *Manual do Namorado* e o *Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante*, ambos publicados pela editora de Pedro da Silva Quaresma.

Para nós, o *Livro da Bruxa* se destaca dentro da trajetória de Pimentel não apenas como um guia esotérico, mas como um reflexo das estratégias comerciais e culturais adotadas pela Livraria Quaresma. Publicado sob um pseudônimo, ele segue a tradição da literatura prescritiva[31] e utilitária, apresentando-se como um manual que orientava seus leitores em questões amorosas, adivinhatórias e místicas. Essa obra insere-se em um contexto mais amplo da produção de Pimentel, onde a construção de um personagem como Don Juan de Botafogo funcionava como uma extensão de sua persona literária, estabelecendo um vínculo direto com um público que buscava tanto entretenimento quanto conhecimento prático.

A adoção do pseudônimo D. Juan de Botafogo por Figueiredo Pimentel não foi um acaso, mas uma escolha estratégica, conectada à construção narrativa de sua obra. Segundo Souza (2020), que analisa os romances naturalistas e os pressupostos cientificistas propagados por Pimentel, o nome remete ao protagonista do romance *O*

[31] O termo literatura prescritivo é utilizado aqui para designar o conjunto de textos impressos cuja finalidade central não é o entretenimento, mas a orientação prática e moral do leitor. Trata-se de uma literatura de função diretiva, estruturada pelo imperativo do fazer — “prepare”, “evite”, “repita”, “use” — e pela autoridade de um saber legitimador (científico, religioso ou técnico). No contexto oitocentista, ela compreendia desde manuais de civilidade, economia doméstica e moral conjugal até compêndios de receitas mágicas, de saúde ou de autoaperfeiçoamento espiritual. Conforme destaca Roger Chartier (1990), essas obras integram o universo dos “textos de uso”, isto é, impressos voltados à prática cotidiana e à modelagem de comportamentos. No caso brasileiro, Alessandra El Far (2004) observa que a difusão desse tipo de literatura acompanhou a ampliação do público leitor urbano e o surgimento de uma cultura letrada voltada à utilidade e ao aprimoramento individual. Nesse sentido, a literatura prescritiva pode ser entendida como um dispositivo de mediação entre o saber e a conduta, no qual o ato de leitura implica a promessa de transformação material ou espiritual do leitor.

Terror dos Maridos (1897), Paulo Gurgel - um professor tímido que, inadvertidamente, se torna um grande sedutor, despertando o desejo das mulheres da alta sociedade carioca. O personagem adquire fama sob o epíteto de "Don Juan de Botafogo", ironizando sua própria inabilidade sexual, mas firmando-se como uma referência nos círculos sociais e literários.

A partir dessa notoriedade, Figueiredo Pimentel soube capitalizar a identidade do personagem, utilizando-o como um alter ego literário para assinar obras de caráter amoroso e esotérico. Esse artifício não apenas reforçou a conexão entre suas publicações e os temas de sedução e conquista, mas também criou um vínculo direto com os leitores que já estavam familiarizados com o nome de Don Juan de Botafogo. Como destaca Moraes (2019), essa prática de apropriação de figuras fictícias para fins editoriais era comum na época e funcionava como uma estratégia de *marketing* eficiente para atrair a atenção do público. Dessa maneira, a escolha do pseudônimo permitiu que Pimentel explorasse diferentes gêneros literários sem comprometer sua identidade principal, ao mesmo tempo em que fortalecia a recepção de suas obras entre os consumidores de literatura popular e prescritiva.

Essa transição de personagem para pseudônimo revela um mecanismo editorial e mercadológico bem articulado. A partir dos estudos de Kleiton Moraes (2019), nota-se que, ao transformar um protagonista de romance em um alter ego autoral, Pimentel reforçava a credibilidade e a identificação do público com os temas de seus livros. A figura de Don Juan era tradicionalmente associada ao domínio do jogo amoroso e à sedução, atributos que dialogavam diretamente com o teor dos manuais assinados sob esse nome. Assim, títulos como *Manual dos Namorados* e *Livro da Bruxa* não apenas atraíam leitores em busca de conselhos amorosos, mas também davam continuidade à construção de um personagem que já habitava o imaginário popular.

A relação entre o pseudônimo e os conteúdos publicados sob ele revela um vínculo direto com os manuais mágico-religiosos. Segundo Moraes (2019), *Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* além de explorar técnicas de adivinhação e magia popular, notadamente, apresenta métodos para conquistar e manter o amor, reforçando o aspecto sentimental como um de seus principais atrativos. Esse foco no amor também se manifesta em *O Physionomista* (1900), que prometia ensinar a "arte de conhecer o caráter, o gênio, as inclinações e os sentimentos morais das mulheres

pela fisionomia"[32]. Dessa forma, há um fio condutor entre esses títulos, onde o conhecimento esotérico e o domínio da sedução convergem como elementos centrais.

No contexto da publicação desses livros, a parceria entre Pedro Quaresma e Figueiredo Pimentel se insere em uma lógica de mercado que explorava diferentes nichos de leitores. De acordo com Paz (2020), Quaresma soube capitalizar a dualidade entre cultura popular e erudição para consolidar suas edições como produtos acessíveis e desejáveis. Assim como aconteceu com a Biblioteca Infantil, que abrasileirou contos europeus para o público nacional, os manuais assinados por D. Juan de Botafogo adaptavam fórmulas internacionais de sedução e esoterismo a um público que buscava tanto entretenimento quanto instrução prática.

Compreender o uso desse pseudônimo nos permite perceber que sua função ia além da mera ocultação da identidade do autor. Segundo El Far (2004), o uso de pseudônimos operava como um mecanismo publicitário e simbólico, garantindo que os títulos sob essa assinatura fossem imediatamente reconhecidos como guias práticos sobre amor e conquista. A parceria entre Quaresma e Pimentel, nesse sentido, demonstra não apenas um alinhamento comercial, mas também uma estratégia consciente de construção de mercado e identidade literária, consolidando uma tradição editorial que mesclava ficção, manuais práticos e cultura popular.

A relação entre Figueiredo Pimentel e Pedro Quaresma é um eixo central para compreendermos como a circulação e recepção de suas obras foram moldadas no contexto editorial da virada do século XIX para o XX. A Livraria Quaresma não apenas publicou os principais títulos de Pimentel, mas também desempenhou um papel fundamental na construção de estratégias de mercado que possibilitaram o sucesso dessas publicações. A partir da análise de diferentes pesquisadores, será possível examinar como essa parceria influenciou a configuração do mercado livreiro, a recepção crítica de seus livros e a forma como *Livro da Bruxa* e demais obras foram posicionadas dentro do campo literário e comercial. Autores como Leandro Thomaz de Almeida (2013) exploram a relação entre literatura e moralidade, evidenciando o papel da editora na normatização social por meio de suas publicações. Leonardo Mendes e Paola de Oliveira Leite (2015) discutem como a Livraria Quaresma soube explorar o sensacionalismo e a publicidade para impulsionar as vendas, enquanto Mariana Martins Porto (2019) analisa as campanhas promocionais de títulos como *O*

[32] Gazeta de Notícias. Livraria Quaresma, Rio de Janeiro, 1900, p. 4.

Aborto e o *Livro da Bruxa*, evidenciando como esses mecanismos foram fundamentais para a sua ampla circulação. Por fim, estudos mais recentes, como o de Kleiton de Sousa Moraes (2023), aprofundam a compreensão sobre o uso dos pseudônimos e a literatura prescritiva na estratégia editorial de Quaresma e Pimentel.

Leandro Thomaz de Almeida (2013), em sua tese *Literatura Naturalista, Moralidade e Natureza*, apresenta uma análise aprofundada sobre a relação entre literatura e moralidade no Brasil do século XIX. Almeida argumenta que a literatura naturalista esteve profundamente imbricada em debates éticos e que o mercado editorial desempenhou um papel fundamental na construção de normas sociais. Nesse contexto, ele aponta que a Livraria Quaresma, para além de responder a demandas comerciais, também estruturava discursos morais através das publicações de autores como Figueiredo Pimentel. Almeida demonstra como Quaresma utilizava suas publicações para disseminar ideias sobre civilidade e progresso, tornando seus livros não apenas produtos comerciais, mas também ferramentas de regulação social. O autor destaca que esse fenômeno pode ser observado em diversas obras, incluindo o *Livro da Bruxa*, que, ao prometer revelações e conhecimentos ocultos, também servia como uma ferramenta para a normatização de comportamentos, especialmente na esfera amorosa.

Leonardo Mendes e Paola de Oliveira Leite (2015), em *A Trajetória de Publicação e Recepção dos Romances Naturalistas de Figueiredo Pimentel*, aprofundam essa discussão ao examinar a recepção crítica e comercial dos romances *Suicida!* e *O Terror dos Maridos*. Os autores demonstram como Quaresma soube transformar a polêmica em publicidade, garantindo uma ampla difusão das obras de Pimentel. A estratégia consistia em mobilizar tanto o escândalo moral quanto a curiosidade popular para aumentar as vendas, algo que também foi observado na publicação do *Livro da Bruxa*. Mendes e Leite sustentam que a sinergia entre Quaresma e Pimentel não apenas consolidou a reputação do escritor como uma figura transgressora, mas também reforçou a posição da editora como referência no mercado popular. Essa relação entre literatura sensacionalista e estratégias de mercado evidencia que o sucesso comercial dessas publicações não pode ser dissociado das técnicas editoriais inovadoras de Quaresma, sendo o *Livro da Bruxa* um dos exemplos mais representativos dessa abordagem.

Mariana Martins Porto (2019), em *O Aborto (1893), de Figueiredo Pimentel: um Romance Esquecido*, argumenta que a relação entre Pimentel e Quaresma foi

fundamental para a consolidação do mercado de romances naturalistas no Brasil. Porto examina como a editora Quaresma utilizou campanhas publicitárias agressivas para lançar *O Aborto*, estratégia que também foi aplicada ao *Livro da Bruxa*. Ela demonstra como a editora apostava na curiosidade pública em torno de temas controversos, valendo-se de anúncios chamativos e de uma distribuição eficiente. O estudo de Porto revela que essa tática não se limitava a um gênero específico, mas permeava tanto a literatura romanesca quanto os manuais e guias de adivinhação, consolidando o *Livro da Bruxa* como uma obra que, enquanto explorava o esoterismo, refletia os interesses comerciais de Quaresma e Pimentel.

Ao longo desse debate historiográfico, observamos que a parceria entre Pedro Quaresma e Figueiredo Pimentel transcendia a mera publicação de livros, configurando-se como uma estratégia editorial sofisticada que mesclava inovação comercial e intervenção social. O *Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante*, sob essa ótica, não deve ser analisado apenas como um guia esotérico, mas como parte de um sistema maior de circulação de ideias, moldado por um mercado editorial que buscava atender, educar e ao mesmo tempo disciplinar seus leitores.

Nossa análise segue um modelo metodológico que articula diferentes abordagens da história do livro e da leitura, combinando aspectos materiais, culturais e mercadológicos para investigar como *O Livro da Bruxa* e os demais títulos mágico-religiosos foram produzidos, divulgados e consumidos. Com base nas contribuições de Almeida (2013), Mendes e Leite (2015), Porto (2019) e Moraes (2023), buscamos entender como essa obra se inseriu no panorama editorial da época, explorando tanto sua função comercial quanto sua recepção pelo público.

Metodologicamente, esta pesquisa analisa os discursos editoriais promovidos pela Livraria Quaresma, examinando anúncios, prefácios e materiais publicitários, a fim de identificar as estratégias de legitimação da obra. Além disso, investiga a circulação e apropriação do *Livro da Bruxa* entre leitores daquele período, analisando como se estabelecia o diálogo entre esse título e outros manuais prescritivos, assim como sua linguagem e apresentação foram construídas para alcançar um público diversificado.

Ao cruzar essas diferentes perspectivas, conseguimos demonstrar que os títulos mágico-religiosos não devem ser entendidos isoladamente, mas sim dentro de um ecossistema editorial em que a literatura utilitária, os romances naturalistas e a literatura sensacionalista coexistiam e se influenciavam mutuamente. Assim, este

estudo não apenas amplia a compreensão sobre a obra, mas também contribui para uma visão mais complexa das estratégias editoriais que moldaram o mercado livreiro brasileiro no final do século XIX.

A análise da atuação de Pedro Quaresma e Figueiredo Pimentel na circulação dos livros mágico-religiosos revela como suas funções — respectivamente, como livreiro-editor e autor — foram fundamentais na mediação do conhecimento e na estruturação de estratégias editoriais eficazes. Ao examinarmos suas atividades, percebemos que eles não apenas viabilizaram a disseminação dessas obras, mas criaram uma ponte entre o público e um universo literário permeado por práticas esotéricas e prescritivas. Essa aproximação entre os saberes e leitor não se restringiu à publicação e venda de livros, mas envolveu também a construção de discursos e abordagens comerciais que legitimaram e ampliaram sua recepção.

Pedro Quaresma, enquanto editor e livreiro, desempenhou um papel crucial ao estruturar um modelo editorial que explorava nichos de mercado pouco valorizados pelo circuito clássico. Sua atuação evidencia o poder do editor como mediador cultural, conforme argumenta Bragança (2005), ao destacar que a função do editor vai além da mera reprodução de textos, abrangendo também sua adaptação e inserção deliberada em mercados específicos. Quaresma soube capitalizar o interesse do público por temas esotéricos e sentimentais, alinhando suas publicações às tendências de consumo que misturavam entretenimento e conhecimento prático.

Por sua vez, Figueiredo Pimentel, ao adotar pseudônimos e transitar entre diferentes gêneros literários, utilizou-se de táticas narrativas que reforçavam sua presença no imaginário coletivo e facilitavam a aceitação de suas obras. Como destaca El Far (2004), o uso de pseudônimos não apenas funcionava como um dispositivo publicitário, mas também ampliava as possibilidades discursivas do autor, permitindo-lhe explorar diversas facetas sem comprometer sua identidade literária principal. Assinar o *Livro da Bruxa* como Don Juan de Botafogo foi uma escolha estratégica, que deu continuidade à construção de um personagem já reconhecido pelo público, fortalecendo o vínculo com os leitores e garantindo a circulação da obra.

A relação entre Quaresma e Pimentel reflete um modelo de circulação de conhecimento baseado na ressignificação de saberes populares, atingindo um número maior de leitores. Gomes e Hansen (2016) defendem que a mediação cultural não deve ser vista apenas como um processo de transmissão, mas também como uma produção ativa de novos significados. Nesse sentido, a editora Quaresma, ao

investir na literatura prescritiva e esotérica, estruturou um sistema de publicações que, ao mesmo tempo em que oferecia fórmulas sentimentais e mágicas, estabelecia um vínculo de confiança com seus leitores.

A análise dos anúncios publicitários de livros como o *Livro da Bruxa* evidencia uma abordagem comercial sofisticada, que combinava credibilidade com a exploração do desejo popular pelo oculto. Mendes e Leite (2015) destacam que o mercado literário da virada do século XIX para o XX incorporava o sensacionalismo para obter o sucesso comercial das publicações. Esse fenômeno pode ser observado nas campanhas publicitárias que promoviam títulos esotéricos como fontes de conhecimento revelador e essencial para o cotidiano, tornando-os parte de uma cultura resiliente de resistência, onde saberes marginalizados encontravam novos meios de sobrevivência e disseminação.

Essa noção se alinha a ideia de uma cultura popular de persistente enfrentamento, que descreve práticas culturais enraizadas em comunidades historicamente marginalizadas e que, apesar das tentativas de repressão, conseguem se perpetuar e se reinventar. Os livros mágico-religiosos publicados pela Livraria Quaresma exemplificam essa dinâmica, pois representam uma continuidade da tradição oral e da prática mágicas popular, transformadas em objetos de mercado e legitimadas por um discurso de autoridade literária.

Assim, a parceria entre Pedro Quaresma e Figueiredo Pimentel não apenas impulsionou a circulação de obras esotéricas, mas também ilustra um modelo de mediação cultural que desafiava as fronteiras entre cultura erudita e popular. A literatura prescritiva se mostrou um espaço de resistência e reinvenção, permitindo que saberes marginalizados encontrassem novas formas de circulação e legitimação. Compreender Quaresma e Pimentel como mediadores nos permite perceber que sua atuação transcendeu a mera publicação e venda de livros, inserindo-se em um processo mais amplo de construção e consolidação de um mercado literário voltado para públicos que, até então, estavam à margem do circuito editorial tradicional.

1.6 ANÚNCIOS E CATÁLOGO DE LIVROS E MANUAIS MÁGICO-RELIGIOSOS

A análise dos anúncios veiculados pela Livraria do Povo, de Pedro Quaresma, requer uma abordagem que articule a materialidade dos impressos e sua inserção nas práticas culturais de consumo. Os periódicos oitocentistas, ao mesmo tempo em que

difundiam informações, serviam como mediadores simbólicos entre diferentes grupos sociais urbanos, orientando o gosto e o acesso a determinados bens culturais. Nesse sentido, a publicidade de livros permite entrever não apenas as estratégias editoriais da Livraria Quaresma, mas também os modos de construção de valores e sentidos em torno da leitura e do consumo.

Metodologicamente, a investigação apoia-se na história cultural do livro e da leitura e na análise discursiva dos anúncios como fontes primárias. A partir da observação de seus elementos gráficos, linguísticos e retóricos, busca-se compreender as estratégias de promoção utilizadas por Quaresma e as redes de circulação em que esses materiais se inseriam. Essa abordagem evidencia como a publicidade literária participa das lógicas emergentes da indústria cultural, contribuindo para a classificação e legitimação dos livros mágico-religiosos como produtos de amplo apelo popular.

Mais do que simples instrumentos de divulgação, esses anúncios atuavam como dispositivos de mediação simbólica: produziam desejo, organizavam expectativas e transformavam livros em mercadorias dotadas de aura e promessa. A reflexão sobre a indústria cultural oferece, nesse sentido, um instrumental produtivo para entender como tais produtos culturais foram moldados para atender às demandas do mercado e às sensibilidades do público. No caso dos livros mágico-religiosos, a retórica publicitária reforçava tanto seu caráter extraordinário quanto sua acessibilidade, expandindo as fronteiras do consumo literário.

A articulação entre história cultural, análise discursiva e estudos da materialidade dos impressos permite, assim, compreender com maior precisão as estratégias de persuasão presentes nesses anúncios e os efeitos que exerciam na formação de imaginários sociais. Trata-se de observar não apenas as técnicas publicitárias em si, mas os modos como a linguagem comercial se converte em prática cultural, redefinindo o estatuto do livro e do leitor na virada do século XIX para o XX.

Marialva Barbosa (2007) fornece um enquadramento essencial ao destacar a imprensa como um agente transformador da modernidade. Em sua pesquisa, enfatiza como os periódicos, por meio dos anúncios, não apenas refletem os valores sociais, mas também atuam na sua construção. Ela propõe que os anúncios sejam examinados dentro de seu contexto histórico e cultural, considerando sua materialidade, a linguagem empregada e os símbolos mobilizados. Essa abordagem permite situar os anúncios da Livraria Quaresma dentro de um processo mais amplo

de formação da cultura de massa e de democratização do acesso aos bens culturais. Dessa maneira, os anúncios funcionam como vetores que não apenas informam sobre a existência dos livros, mas também definem sua recepção e seu valor dentro do circuito cultural, promovendo articulações entre diferentes camadas da sociedade e estabelecendo uma relação entre o consumo e a construção de identidades coletivas. Além disso, a análise das estratégias promocionais desses livros possibilita compreender como a materialidade dos impressos e os discursos mobilizados pela publicidade estabelecem vínculos com os leitores, explorando suas aspirações, crenças e desejos. Assim, os anúncios da Livraria Quaresma não devem ser interpretados apenas como veículos de propaganda comercial, mas como elementos estruturantes da dinâmica cultural urbana, na qual a comunicação de massa e o mercado editorial se entrelaçam na produção de significados e na estruturação das percepções sobre o extraordinário e o esotérico.

Já Ângela Cláudia Rebouças e Ana Karine Bastos (2005) contribuem com a noção de historicidade dos anúncios, enfatizando a permanência e transformação das tradições discursivas ao longo do tempo. Seu levantamento, baseado na teoria das tradições discursivas, mostra como certos padrões estilísticos e retóricos se mantêm, adaptando-se a novas demandas sociais e tecnológicas. Aplicando essa perspectiva à Livraria Quaresma, torna-se possível investigar a continuidade de determinados apelos retóricos na divulgação editorial dos livros mágico-religiosos e como essas estratégias dialogam com os anúncios de outras épocas. A compreensão das tradições discursivas permite visualizar as peças publicitárias não apenas como testemunhos de práticas comerciais, mas como fenômenos inseridos em uma estrutura comunicativa mais ampla, na qual discursos são constantemente ressignificados e reelaborados. Dessa maneira, os anúncios da Livraria Quaresma devem ser lidos dentro de um fluxo contínuo de produção cultural, no qual elementos gráficos, linguísticos e simbólicos não apenas refletem transformações do mercado editorial, mas também atuam na formação de expectativas e percepções do público leitor. Essa abordagem possibilita reconhecer as tensões entre continuidade e ruptura nas práticas publicitárias, permitindo mapear a construção de sentidos em torno dos livros mágico-religiosos ao longo do tempo e compreender as estratégias discursivas como ferramentas fundamentais na legitimação desses produtos dentro do mercado de bens simbólicos.

Aline de Morais Limeira (2010), ao examinar a publicidade de colégios

particulares no século XIX, evidencia a importância da legitimação institucional na promoção de produtos educacionais e culturais. Seu estudo destaca como os anúncios não apenas informam, mas também buscam estabelecer credibilidade e atrair consumidores por meio de referências a regulamentações e normas educacionais. Esse modelo de análise pode ser transposto para os anúncios da Livraria Quaresma, investigando de que modo a publicidade de livros mágico-religiosos construía um discurso de autoridade e confiança para atrair leitores.

Damascena (2011) amplia o debate sobre a publicidade ao abordar a construção discursiva dos impressos publicitários como dispositivos culturais que não apenas informam, mas também moldam comportamentos e crenças. Em sua análise, ela destaca como a materialidade dos impressos — os formatos, as cores, as texturas — juntamente com os elementos visuais e textuais, desempenham um papel crucial na criação de valores simbólicos. Esses elementos, ao serem cuidadosamente selecionados e combinados, tornam-se poderosos meios de significados e mensagens que vão além da simples promoção de um produto. Eles atuam como mecanismos de persuasão que influenciam a percepção do público, podendo reforçar ideias preconcebidas ou, ao contrário, introduzir novos saberes, desejos e comportamentos.

Essa abordagem se torna particularmente relevante para a análise dos anúncios da Livraria Quaresma, pois permite investigar como a publicidade de livros mágico-religiosos utilizava estratégias discursivas semelhantes para atrair e engajar leitores. Através de um uso específico de imagens — como símbolos místicos, representações de figuras espirituais e elementos iconográficos que evocam o sobrenatural — e de um léxico particular, que remete ao ocultismo, à magia e ao esoterismo, os anúncios da livraria criavam um ambiente simbólico carregado de promessas de acesso ao conhecimento esotérico e ao poder oculto. As palavras e as imagens não eram meros adornos, mas constituíam um discurso estratégico que visava instaurar uma relação de confiança e desejo com o público-alvo, sugerindo que a posse daqueles livros poderia garantir um vínculo com forças invisíveis e superiores.

Ozângela de Arruda Silva (2017), ao investigar a publicidade livresca nos jornais do século XIX, fornece um arcabouço metodológico relevante para entender as táticas de venda utilizadas pelos livreiros da época. Seu estudo sobre a temporalidade dos anúncios e a utilização de redes de sociabilidade permite examinar como a Livraria Quaresma estruturava suas estratégias de *marketing* dentro de um

calendário comercial e religioso, bem como sua inserção em espaços mais amplos de circulação de livros.

Por fim, Maria de Fátima Cardoso Gomes (2019) oferece uma contribuição significativa ao adotar uma abordagem que combina análise quantitativa e qualitativa, examinando os padrões de oferta e demanda, assim como os padrões promocionais utilizados na Seção de Avisos da *Gazeta do Rio de Janeiro*. Sua metodologia permite não apenas o mapeamento dos tipos de produtos e serviços oferecidos, mas também a identificação de tendências nas estratégias de *marketing* e nos comportamentos de consumo. Ao integrar dados quantitativos, que indicam volumes e frequências de anúncios, com uma exploração qualitativa que considera o conteúdo discursivo e as intenções por trás da promoção de certos produtos, Gomes consegue traçar um retrato detalhado da dinâmica publicitária da época, evidenciando como os anúncios atuavam na formação de preferências e na construção de um público consumidor.

Essa metodologia pode ser eficientemente aplicada aos anúncios da Livraria Quaresma, permitindo mapear tendências na divulgação dos livros mágico-religiosos e analisar como esses produtos eram oferecidos ao público ao longo do tempo. A abordagem quantitativa poderia identificar a frequência dos anúncios, os períodos de maior atividade publicitária e os tipos de livros mais promovidos, fornecendo um panorama de como a Livraria Quaresma se posicionava no mercado editorial. Já a análise qualitativa possibilitaria uma investigação mais profunda sobre as estratégias discursivas utilizadas, como a linguagem e os elementos visuais empregados para atrair leitores e transmitir a promessa de acesso a conhecimentos esotéricos e espirituais.

Além disso, ao aplicar essa ótica aos anúncios da Livraria Quaresma, seria possível também compreender melhor a recepção desses produtos pelo público leitor. Isso incluiria examinar como o público respondia a essas peças publicitárias, se havia um interesse crescente em práticas mágico-religiosas ao longo do tempo e quais eram as associações feitas com os livros anunciados. Gomes, ao estudar a interação entre oferta e demanda, pode fornecer uma base sólida para entender como os leitores estavam sendo moldados por essa divulgação editorial e como a publicidade de livros mágico-religiosos se inseria nas dinâmicas culturais e espirituais da época.

Portanto, a metodologia de Gomes não só oferece uma ferramenta valiosa para mapear as tendências de mercado, mas também possibilita uma compreensão mais ampla das interações culturais e sociais mediadas pela publicidade. Ao aplicar essa

abordagem aos anúncios da Livraria Quaresma, seria possível desvendar não apenas as estratégias comerciais, mas também os elementos simbólicos e culturais que caracterizavam a relação entre o mercado editorial de livros mágico-religiosos e seu público leitor.

Dessa forma, a análise dos anúncios da Livraria Quaresma se beneficiará de uma perspectiva interdisciplinar que articula história cultural da imprensa, análise discursiva, materialidade dos impressos e estudo das redes de circulação. Ao conjugar esses referenciais teóricos, é possível aprofundar a compreensão sobre os mecanismos persuasivos empregados na publicidade desses livros, identificando de que maneira suas estratégias retóricas e visuais se ajustavam ao público-alvo e ao contexto sociocultural da época. Além disso, essa perspectiva permite elucidar como tais anúncios não apenas promoviam à venda dos livros, mas também desempenhavam um papel ativo na configuração de um imaginário coletivo sobre o sobrenatural e o extraordinário. A investigação integrada desses elementos possibilita, portanto, examinar as interseções entre mercado, cultura e recepção dos livros mágico-religiosos no âmbito da indústria cultural, evidenciando as formas pelas quais a publicidade estruturava narrativas de poder, mistério e exclusividade para atrair leitores ávidos por conhecimento oculto e experiências místicas.

Isso pode ser observado nos jornais dos séculos XIX e início do XX, que desempenharam um papel fundamental na estruturação de um mercado consumidor de impressos, estabelecendo um espaço no qual as práticas de leitura eram continuamente negociadas e redefinidas. Nesse sentido, os anúncios não eram apenas instrumentos de divulgação, mas também veículos de normatização de hábitos e preferências culturais. A adoção de estratégias como a reformulação de títulos para potencializar sua atratividade, a inclusão de resenhas laudatórias e a repetição sistemática de determinadas obras nos periódicos, evidencia uma lógica mercadológica orientada pela maximização da visibilidade e pelo estímulo à compra recorrente.

Ao examinar o material promocional da Quaresma, observa-se que os anúncios de livros se estruturavam em torno de um discurso de novidade e acessibilidade. O apelo à curiosidade do leitor, a sugestão de benefícios diretos e a ênfase na singularidade dos conteúdos eram mecanismos recorrentes na composição das peças publicitárias. Além disso, o *layout*, a escolha tipográfica e a disposição dos textos nas páginas dos jornais e almanaques sugerem uma preocupação deliberada em destacar

visualmente as obras, reforçando sua presença no imaginário dos consumidores.

Dessa forma, o estudo dos anúncios publicados pela Quaresma não apenas ilustra as estratégias individuais de um livreiro e editor específico, mas também contribui para uma compreensão mais apurada das dinâmicas da indústria cultural na virada do século XIX para o XX. A divulgação de livros, ao se apropriar dos princípios da propaganda moderna, evidencia a convergência entre cultura e mercado, revelando como o consumo de impressos era estimulado por mecanismos que ultrapassavam a mera informação sobre a disponibilidade de obras. Assim, compreender esses anúncios permite elucidar os modos pelos quais os livros mágico-religiosos eram promovidos, classificados, consumidos e ressignificados no cotidiano urbano carioca.

A análise do anúncio publicado na *Gazeta de Notícias* (RJ), em 1900, sobre a edição de O *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano ou O Tesouro do Feiticeiro*, por exemplo, evidencia estratégias de diferenciação mercadológica adotadas pela Editora Quaresma. Ao enfatizar a “exclusividade da obra” e sua completude em relação a outras edições homônimas, o anúncio não se baseava em apelos emocionais, mas em um discurso de autenticidade e superioridade editorial. Dessa maneira, a argumentação publicitária visa construir um diferencial competitivo dentro de um mercado saturado por edições similares.

Como compreendemos até aqui, embora a Editora Quaresma tenha sido o principal canal de circulação das edições do *Livro de São Cipriano* no Brasil, ela não detinha o monopólio desse mercado. A ampla difusão dessas obras se relacionava com a persistência de práticas mágico-religiosas herdadas do período colonial, quando figuras como São Cipriano já circulavam por meio de breves e rezas. A Quaresma, ao adaptar tais edições para o público nacional, incorporou elementos locais, ampliando o repertório místico da obra com novas práticas, feitiços e personagens que atendiam às expectativas do público leitor.

A baixa fiscalização sobre publicações, sobretudo aquelas importadas e de baixa qualidade material, contribuiu para a difusão de narrativas e lendas em torno do livro, reforçando sua posição como objeto de fascínio e referência nas artes mágico-religiosas. A esse respeito, o já citado João do Rio, em *As Religiões do Rio* (1973), descreve como o *Livro de São Cipriano* permeava o imaginário popular não só através dos ambulantes que vendiam livros, mas também sendo utilizado por feiticeiros e mandingueiros cariocas:

> Mas o que não sabem os que sustentam os feiticeiros, é que a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S. Cipriano. Os maiores *alufás*, os mais complicados pai-de-santo, tem escondida entre os tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do S, Cipriano. Enquanto criaturas chorosas esperam os quebrantos e as misturas fatais os negros soletram o S. Cipriano, à luz dos candeeiros[33] [grifo nosso].

O trecho em que João do Rio afirma que "o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S. Cipriano" e que "os maiores alufás, os mais complicados pai-de-santo" recorrem a essa obra aponta para um fenômeno basilar: a intersecção entre as culturas escritas e orais no universo religioso afro-brasileiro. O fato de o livro ser lido à luz de candeeiros por líderes espirituais e praticantes da macumba indica não apenas sua centralidade no repertório mágico-religioso, mas também sua apropriação como instrumento de conhecimento e poder. Esse uso sugere que o *Livro de São Cipriano* funcionava como um arcabouço textual legitimador de saberes, sendo simultaneamente um objeto de consulta e um artefato de autoridade dentro das hierarquias religiosas.

Ao destacar ironicamente a importância do livro – uma edição "nada fantástica" escondida entre oferendas e objetos rituais –, João do Rio sugere que, mesmo sem o caráter ostensivo de outros instrumentos litúrgicos, a obra possuía uma funcionalidade estruturante nas práticas de feitiçaria e encantamento. Esse dado reforça a hipótese de que a circulação desses impressos estava longe de ser um mero fenômeno comercial; tratava-se, na verdade, de uma interface entre a tradição e a modernidade, na qual a cultura letrada — até então inexistente para amplas camadas da população — interagia de maneira dinâmica com os sistemas simbólicos e religiosos populares.

A adesão ao *Livro de São Cipriano* no Rio de Janeiro pode ser compreendida a partir da influência das culturas africanas e afro-brasileiras, especialmente pela presença de feiticeiros e adivinhos cujas práticas eram centrais na sociedade carioca. Esses agentes culturais estavam inseridos nas dinâmicas sociais da época, sendo fundamentais para a circulação de saberes e práticas espirituais que desafiavam as normas predominantes. As redes de sociabilidade afro-brasileiras, como argumentam Érika Arantes (2005) e Juliana Barreto Farias (2020), estavam profundamente ligadas aos terreiros religiosos, espaços que não só preservavam práticas culturais, mas também criavam uma lógica própria de convivência e “bem viver” no Rio de Janeiro.

---

[33] João do Rio. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Senado Federal, 1973:13.

Os terreiros, mais do que locais de culto, eram ambientes de circulação de saberes, onde se trocavam conhecimentos sobre medicina popular, feitiçarias e rituais que se conectavam diretamente com as crenças e práticas mágico-religiosas. Farias e Arantes destacam como esses espaços contribuíam para a construção da identidade afro-brasileira, promovendo a resistência cultural e a afirmação social. Nesse contexto, o *Livro de São Cipriano* não era apenas um produto de consumo, mas um objeto de apropriação cultural, usado como meio para o fortalecimento espiritual e a preservação de saberes esotéricos no cotidiano.

Assim, a circulação desse livro reflete não apenas a comercialização de um produto impresso, mas a integração de práticas religiosas e culturais no espaço urbano carioca. A popularidade do livro pode ser vista como uma extensão das práticas sociais nos terreiros, onde o "poder oculto" era associado ao acesso a conhecimentos secretos, que se alinhavam à lógica de resistência e afirmação das culturas afro-brasileiras. A adesão ao livro, portanto, não se limita a um interesse esotérico, mas está entrelaçada com a construção e manutenção de uma identidade cultural e religiosa no Rio de Janeiro.

Para aprofundar nossa análise, criamos um banco de dados em Excel, baseado nos periódicos disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, que organiza anúncios publicados em jornais e revistas nacionais entre 1870 e 1930. A partir desse levantamento, geramos três quadros, cada uma dedicada aos anúncios de diferentes livros mágico-religiosos. No caso do *Livro de São Cipriano*, expandimos a coleta para incluir anúncios de outras editoras e livrarias, com o objetivo de identificar os elementos comuns dentro desse circuito comercial.

Com esse panorama em mãos, buscamos responder a questões fundamentais: Quais casas comerciais estavam envolvidas na distribuição desses livros? Quais eram os preços praticados? E em quais regiões do Brasil os livros eram mais frequentemente anunciados? As respostas a essas perguntas nos proporcionam uma visão mais ampla da circulação das Edições Quaresma, contribuindo para uma compreensão mais detalhada do comércio desses exemplares no cenário nacional. Essa abordagem permite reconstruir, ainda que de forma parcial, as dinâmicas comerciais e as redes de distribuição dos livros mágico-religiosos durante o período analisado.

1.6.1 Anunciando a chegada do Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano

Para melhor compreender a evolução das propagandas de livros, é necessário considerar as transformações ocorridas ao longo da segunda metade do século XIX e início do século XX. Em seu estudo sobre as peças publicitárias de livrarias no *Jornal do Commercio* entre 1870 e 1920, Tânia Bessone (2014) apresenta que nas décadas de 1870 e 1880, os anúncios eram longos e listavam obras sem especificar edição, autor ou outras informações detalhadas. Essas especificações começaram a surgir à medida que o público passou a exigir informações mais sofisticadas sobre o valor e dados dos livros. Inicialmente, esse detalhamento era utilizado para destacar preços acessíveis, buscando atrair um segmento mais amplo de consumidores. Além disso, verificou-se, nesse período, um aumento significativo dos investimentos em publicidade nos jornais, o que refletiu no crescimento do número de anúncios veiculados por livreiros e livrarias.

Na década de 1880, houve uma redução na predominância de obras estrangeiras nos materiais promocionais. Já na década de 1890 e nos anos seguintes, os anúncios tornaram-se mais comuns e passaram a fornecer informações adicionais sobre as características dos livros. Para contextualizar essa mudança, Bessone compara as propagandas das livrarias aos de outros produtos, como os farmacêuticos, e conclui que, embora os livros não fossem o item com maior espaço publicitário, eram frequentemente divulgados (Bessone, 2014, p.124). Com a virada do século, os anúncios passaram a ser mais diretos e acessíveis, refletindo novos padrões de consumo e a popularização de determinados gêneros literários.

O estudo de Bessone destaca que os anúncios se adaptaram às exigências do público leitor, com a substituição das longas listas por divulgações mais objetivas e tematicamente organizadas. Essa tendência se reflete nos anúncios da Livraria Quaresma, uma das cinco livrarias que mais publicavam na capital, e se estende também aos livros mágico-religiosos, que desempenhavam um papel significativo no comércio. O detalhamento presente nesses anúncios permite observar o interesse por essa tipologia literária e os perfis dos leitores que as buscavam, bem como situam modos de classificação e catalogação que enquadravam essas obras por óticas distintas.

Para compreender a amplitude da circulação do *Livro de São Cipriano*, foi realizada uma análise detalhada dos periódicos que veicularam anúncios dessa obra ao longo de mais de quarenta anos (1875-1930). O levantamento identificou sua

presença em vinte e três jornais brasileiros, com um número expressivo de material promocional em cada um deles. A repetição diária dessas publicações sugere uma demanda contínua e uma estratégia de *marketing* consolidada, reforçando a popularidade do livro entre diferentes públicos. Para visualizar melhor essa circulação, os periódicos foram organizados por região, permitindo uma compreensão mais precisa dos espaços onde essa literatura era mais divulgada e consumida.

Em Pernambuco, o *Jornal do Recife* foi o único jornal a anunciar exemplares de São Cipriano entre 1877 e 1896, promovendo cinco casas editoriais: Livraria do Norte de Frota & C., Livraria e Encadernação da Congregação, Livraria Escola do Povo de Souza Paz & C., Livraria Franceza da Lailhacar & C. e Papelaria Americana de Hugo & C. No Pará, apenas o *Diário de Belém*, em 1876, registrou a presença da obra no catálogo da Livraria José Maria da Silva.

Em São Paulo, entre 1878 e 1929, os periódicos *Jornal da Tarde*, *Correio Paulista*, *Monitor Paulista* e *A Tribuna* anunciaram edições disponíveis em estabelecimentos como a Livraria Acadêmica, Casa Endrizzi Editora, Livraria Hermida & Albertino e Typographia de Vita. No Rio Grande do Sul, as gazetas *A Opinião Pública* e *A Federação* divulgaram entre 1908 e 1909 exemplares comercializados pela Livraria Americana e pela Livraria Universal de Carlos Echenique. Em Minas Gerais, o jornal *O Pharol*, em 1878, anunciou um exemplar disponível na Livraria Francisco Antônio Brandi e Primo.

No Rio de Janeiro, identificou-se a maior concentração de periódicos e livrarias anunciando os títulos associados a São Cipriano. Jornais como *Diário da Manhã*, *Correio da Manhã*, *Cidade do Rio*, *O Globo, Gazeta de Notícias*, *O Paiz*, *Monitor Campista*, *O Município*, *Vassouras*, *Jornal do Commercio* e *Gazeta da Tarde* publicaram anúncios de diversas casas editoriais. Dentre elas, destacam-se a Livraria Popular de Luis de Magalhães, que também veiculou anúncios no *Diário do Maranhão*, *Correio Paulista* e *O Commercio Paulista*, indicando um interesse em atingir públicos de outras regiões. Outras livrarias, como Cruz Coutinho, José Lourenço dos Santos Lisbôa, Antonio José de Abreu Cezar, Azevedo, Garnier e Quaresma, também divulgaram edições do *Livro de São Cipriano* em jornais de diferentes estados, entre 1876 e 1930.

A presença de anúncios de livrarias cariocas em periódicos de outros estados reflete a centralidade do Rio de Janeiro como polo editorial do país. Embora esses dados forneçam um panorama parcial, visto que nem todas as editoras utilizavam

jornais para divulgar seus catálogos, eles indicam um aumento significativo na frequência dos anúncios no início do século XX. Esse crescimento revela, em alguns casos, disputas comerciais entre livrarias para promover a “única e verdadeira” edição do *Livro de São Cipriano*, evidenciando a competitividade do mercado em torno dessas publicações.

Além dos anúncios em jornais, livreiros-editores como Quaresma promoviam suas obras diretamente nos próprios impressos. Na edição do *Livro da Bruxa* que analisaremos, um anúncio logo após a folha de rosto destaca *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro*, com um resumo estruturado em quatro partes. O anúncio especificava que a obra consistia em “1 grosso volume enriquecido de estampas”, o que sugere uma estratégia de *marketing* para atrair leitores ao apresentar uma edição “exclusiva da casa”. A inclusão desses anúncios dentro dos próprios livros era uma tática eficaz para estimular a aquisição de outras publicações similares. Essa prática também pode ser observada em outras obras de grande circulação.

Na edição de 1894 de *Histórias do Arco da Velha*, publicada por Viriato Padilha dentro da *Biblioteca Infantil*, há, ao final do volume, uma lista de oito livros recomendados aos leitores, incluindo *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*. Esse anúncio chama atenção por estar inserido em uma obra infantil, sugerindo uma estratégia voltada aos responsáveis, que manuseariam o livro antes de entregá-lo às crianças e poderiam se interessar por alguma das sugestões do catálogo. Além disso, a presença desse título em um catálogo de 1894 indica que, inicialmente, ele era comercializado pelo valor de 3$000 réis.

Os preços dessas edições ao longo dos anos compõem outro aspecto relevante no levantamento e organização das informações. Além de refletirem o impacto da inflação, os valores demonstram que havia um público disposto a investir seus réis ou contos-de-réis em novas brochuras. Em 1882, a Livraria do Povo vendia *O Livro de S. Cypriano ou o Thesouro da Magica Preta e Branca* por $400 réis. Em 1889, o mesmo título era anunciado por 1$00, um aumento de 120% em sete anos. Entre 1883 e 1885, *O Thesouro da Magica ou Livro de S. Cypriano* subiu de $500 para $800 réis. Já *O Grande e Verdadeiro Livro de S. Cypriano ou o Thesouro do Feiticeiro*, anunciado entre 1900 e 1930, era vendido por 3$000 réis entre os anos de 1900 e 1904, passando posteriormente para 5$000 réis. Esse levantamento suscita uma questão relevante: os preços praticados pela editora Quaresma eram competitivos em

relação ao mercado da época?

Tomando como referência os valores anunciados em diferentes estados, percebe-se variação nos preços. Em Pernambuco, os valores oscilavam entre 3$000 e 4$000 réis, sendo este último referente a edições de dois volumes. Em São Paulo, o menor preço registrado foi de 2$000 réis pela Livraria Hermida & Albertino em 1878, enquanto o maior foi de 5$000 réis pela Typographia de Vita em 1915, com a maioria das livrarias fixando o preço em 3$000 réis. No Rio Grande do Sul, os preços seguiam a faixa de 3$000 a 4$000 réis, enquanto a Livraria Francisco Antônio Brandi e Primo oferecia exemplares por 1$200 réis em 1878. No Pará, em 1876, a Livraria José Maria da Silva vendia duas edições com diferenças notáveis de preço: *O Thesouro da Mágica ou Livro que Ensina a Fazer toda a Qualidade de Mágica* custava 1$000 réis, enquanto *O Livro de S. Cipriano* era anunciado por apenas $240 réis.

Diversos fatores influenciavam o valor final de cada edição, como a qualidade do papel, a presença de ilustrações, o tipo de encadernação e o número de volumes. De modo geral, os preços das edições analisadas mantinham-se dentro de uma faixa acessível, favorecendo a inclusão de leitores de diferentes classes sociais. No entanto, a Livraria Quaresma destoava dessa tendência, praticando preços mais elevados. Enquanto os livros populares no Rio de Janeiro costumavam variar entre cem réis e três mil-réis, a política de preços da Quaresma não se alinhava a essa lógica, posicionando seus exemplares em uma faixa superior de valor.

Para entender melhor a posição da Quaresma dentro do mercado carioca, é possível comparar seus preços com os de outras livrarias da cidade. A Livraria Popular de Luis de Magalhães (com filiais no Rio e em São Paulo) anunciava três títulos distintos: *O Livro de S. Cypriano*, *O Verdadeiro Livro de S. Cypriano ou o Thesouro do Feiticeiro* (ambos a 3$000 réis) e *O Grande Livro de S. Cypriano ou Thesouro do Grande Feiticeiro* (4$000 réis) entre 1900 e 1919.

Outras livrarias também praticavam preços variados. A Livraria Antonio José de Abreu Cezar, em Vassouras, interior do Rio de Janeiro, anunciava, em 1878, *O Livro de S. Cypriano* por 1$200 réis. Em 1888, a Livraria Azevedo comercializava o *Livro de S. Cypriano, Thesouro de Magia* por 1$000 réis, sendo substituído por *O Grande Livro de S. Cypriano ou o Thesouro do Feiticeiro*, em 1907, ao custo de 3$000 réis. Entre 1901 e 1904, a Livraria Garnier, renomada no circuito literário carioca, anunciava O Verdadeiro Livro de S. Cypriano pelo valor fixo de 3$000 réis. A Cruz Coutinho, concorrente direta da Quaresma, comercializou entre 1876 e 1929 três

edições com preços distintos: em 1876, *O Livro de S. Cypriano Thesouro da Magica* custava 1$000 réis; entre 1878 e 1929, *O Grande e Verdadeiro Livro de S. Cypriano ou o Thesouro do Feiticeiro*, mesmo título anunciado pela Quaresma por 5$000 réis, era vendido na Cruz Coutinho por 3$000 réis, mesmo valor aplicado ao *O Livro de S. Cypriano*.

Ao longo da década de 1880, livros destinados ao público popular variavam entre cem réis e 2$000 réis, enquanto romances vendidos pela Garnier podiam custar 3$000 ou 4$000 réis, dependendo do tipo de encadernação. No caso das edições mágico-religiosas, a Quaresma se destacava como a livraria que praticava os preços mais altos, tanto no mercado carioca quanto nacional. Considerando o título *O Grande e Verdadeiro Livro de S. Cypriano ou o Thesouro do Feiticeiro*, a Quaresma liderava o *ranking* de preços entre as principais livrarias que anunciavam esse livro.

QUADRO 1 — VALOR COBRADO SOB O TÍTULO: O *GRANDE LIVRO DE S. CYPRIANO OU O THESOURO DO FEITICEIRO* (1900-1930)

Valor cobrado sob o título: O *Grande Livro de s. Cypriano ou o Thesouro do Feiticeiro* (1900-1930)	
Livraria Quaresma (RJ)	5$000
Papelaria Americana de Hugo & C (PE)	4$000
Livraria Popular de Luis de Magalhães (PE)	4$000
Livraria do Norte de Forte & C (PE)	3$000
Livraria Cruz Coutinho (RJ)	3$000
Livraria Azevedo (RJ)	3$000

Fonte: O autor (2025).

Mesmo entre os concorrentes que vendiam simultaneamente com a Livraria Quaresma, os preços praticados eram, em geral, inferiores aos oferecidos no estabelecimento da Rua São José, nº 71-73. No entanto, isso não impediu que suas edições alcançassem um grande público em qualquer velha residência dos sertões da Bahia ou pelo norte de Minas. É curioso notar que, apesar de se autodenominar “do Povo”, a livraria praticava preços acima da média do mercado. Essa aparente contradição levanta questões sobre a construção da identidade da livraria e a percepção do público em relação a seus produtos. É possível que a estratégia comercial estivesse pautada na ideia de exclusividade ou autenticidade das edições, justificando um valor mais elevado em comparação a outras casas editoriais. Assim,

a presença marcante de suas obras em diferentes regiões do país indica que, mesmo com preços superiores, a demanda pelos títulos da Quaresma se manteve significativa, reforçando a importância da editora no cenário livreiro da época.

Após mapear os locais de venda, as livrarias e os preços, nosso interesse agora se volta para a comparação do conteúdo dos anúncios, com o objetivo de compreender as estratégias adotadas pela Livraria Quaresma na captação de novos públicos. Como discutido no trabalho de Tânia Bessone (2014), identificamos três padrões distintos de anúncios que revelam diferentes abordagens comerciais. O primeiro padrão envolve catálogos organizados de maneira simples, listando apenas títulos ou autores, sem qualquer divisão temática. Essa abordagem sugeria uma oferta ampla e diversificada, sem direcionar o público a um nicho específico.

O segundo padrão consiste em catálogos nos quais os livros eram separados por categorias temáticas, como “romances”, “poesias” e “medicina”. Essa organização visava facilitar a escolha dos consumidores ao destacar diferentes áreas de interesse, sugerindo que a livraria estava atenta à demanda por uma variedade de gêneros e que queria atingir um público segmentado, que buscava obras em áreas específicas de conhecimento ou lazer.

Por fim, o terceiro padrão consiste em anúncios dedicados a uma única obra, frequentemente incluindo um breve resumo de seu conteúdo. Esse tipo de anúncio permitia à Quaresma focar em obras específicas, destacando seus atributos e gerando curiosidade nos leitores. A estratégia de destacar uma única obra pode ser vista como uma tentativa de dar maior visibilidade a títulos que se destacavam ou que estavam alinhados com tendências de interesse da época. Além disso, ao incluir resumos, a livraria buscava engajar os leitores de forma mais direta, fornecendo informações que poderiam influenciar a decisão de compra.

Livrarias como a Acadêmica, José Lourenço dos Santos Lisboa, Hermínia & Albuquerque, Papelaria Hugo & C., Casa de Antonio José de Abreu Cezar, Luiz Magalhães, Livraria Azevedo, Livraria Popular (MA), Livraria Universal e Tipografia de Vita adotaram a primeira estratégia. Seus catálogos eram compactos, sem separação por seções, apresentando apenas os títulos das obras ou, em alguns casos, o nome do autor seguido do preço. Esses anúncios eram sintéticos, sem intenção de detalhar os livros ou informar seu preço, mas visavam principalmente atrair a atenção do comprador e despertar o interesse por meio da imagem visual da obra. Sendo predominante no século XIX, foi gradualmente substituído por anúncios menores,

mais condensados e organizados por temas, facilitando a busca dos leitores.

Livrarias como Francisco Antônio Brandi & Primo, Livraria Francesa de Lailhacar, Livraria do Norte & Forte, Livraria Escola do Povo, Livraria e Encadernação da Congregação, Quaresma e Casa Endrizzi adotaram o segundo modelo. Seus catálogos, ao segmentarem os títulos por temas, revelavam como cada livreiro classificava o *Livro de São Cipriano*. As seções variavam amplamente: algumas o traziam em categorias tradicionais, como romance, drama, poesia e ciências; outras recorriam a classificações genéricas, como “diversas obras” ou “livros variados”, sugerindo uma abordagem mais generalista, que visava ampliar o alcance do livro sem limitá-lo a um enquadramento específico

A Livraria Hermínia & Albuquerque, por exemplo, inseria o *Livro de São Cipriano* na seção de “Romance e outros”, onde dividia espaço com obras de Figueiredo Pimentel, Alberto Torres e Machado de Assis, além de dicionários temáticos. A Livraria Escola do Povo o promovia na categoria “Livros para o divertimento nas noites de São João”, enquanto a Casa Endrizzi o anunciava junto a livros de anedotas e “Livros de Sorte”. Já a Livraria do Norte & Forte incluía o título em uma seleta lista de “obras populares”, ao lado de *A Morta Virgem*[34]*,* comovente romance de Elzira Vianna, *Poesias Populares de Zinão*, *Nova coleção de Poesias e Serenatas* e *O Trovador Brasileiro*.

Em um catálogo impresso de 1913, a Livraria Garnier oferecia aos seus clientes cento e trinta páginas de obras organizadas por temas, classificando o *Livro de São Cipriano* na seção de “obras recreativas, humorísticas etc.”. Essas classificações heterogêneas refletem a lógica do mercado editorial da época. Em vez de interpretá-las como confusas ou inconsistentes, é mais produtivo enxergá-las como estratégias comerciais voltadas à otimização do espaço publicitário nos jornais de cada cidade e estado. Muitas vezes, livreiros e editores recorriam a categorias genéricas como “outros” ou “diversos” para incluir livros que não se encaixavam explicitamente em gêneros estabelecidos ou cuja definição ainda não era amplamente reconhecida pelo público.

No ano de 1876, no Rio de Janeiro, a *Gazeta de Notícias* anuncia a chegada do *Livro de São Cipriano* em diversas livrarias da cidade, entre elas as do Largo do Paço nº 16, Rua São José nº 93, Rua da Uruguaiana nº 118 e 113, e Ouvidor nº 81.

[34] Correio Paulistano. 21 de abril de 1900, p.6.

O anúncio destaca que a obra também estaria disponível em “todas as mais que tiverem cartaz com o emblema que se acha acima, por onde se conhece se é da edição completa e verdadeira”[35].

Esse cartaz, que exibia um dos símbolos associados ao desencanto de tesouros, não apenas funcionava como um distintivo visual, mas também atuava como um mecanismo de legitimação comercial. Em um mercado saturado por versões concorrentes, a necessidade de garantir uma edição “completa e verdadeira” evidenciava as disputas editoriais em torno da autenticidade do *Livro de São Cipriano*. Esse elemento é particularmente significativo, pois aponta para uma tentativa deliberada de diferenciação dentro da circulação da obra, sugerindo que algumas edições poderiam ser vistas como incompletas, adulteradas ou até menos eficazes para os fins mágicos prometidos pelo livro. Tal estratégia indicava um esforço para afirmar a superioridade de uma versão específica, procurando assegurar ao público que, ao escolher aquela edição, estariam adquirindo o produto genuíno e mais adequado para as práticas que ele pretendia apoiar.

> Acabaram-se os pobres!!! com o livro de S. Cypriano
> tirado de um manuscrito feito pelo mesmo santo, que ensina a desencantar todos os TESOUROS escondidos em todo o mundo, e também indica o lugar onde se encontram.
>
> S. Cypriano Tesouro da Magia
> neste segundo livro ensina a fazer toda a feitiçaria e quantidade de Magica Preta e Branca.
> Nestes dois volumes encontra o leitor a revelação dos mistérios maiores até hoje desconhecidos, por onde pode obter milhares de aventuras porque sendo fidelíssima a sedições, não podem nem devem confundir-se com meras especulações que certos JUDEUS muito usam, com o fim único do interesse individual, e em manifesto prejuízo dos compradores[36].

Embora apresente uma descrição mais detalhada, o anúncio das “várias livrarias” mobiliza as mesmas estratégias identificadas anteriormente. A autoria atribuída ao feiticeiro-santo e a correlação entre os escritos e tempos antigos reforçam um discurso de legitimidade e tradição, ao mesmo tempo em que sugerem uma crítica àqueles que utilizavam o conteúdo do livro de forma “egoísta”. Essa observação é relevante, pois aponta para um duplo movimento: ao mesmo tempo em que se exalta

[35] Gazeta de Notícias. Acabaram-se os pobres!!!, 19 de dezembro de 1876, p.4.
[36] Id., p.4.

o conhecimento esotérico contido na obra, há uma tentativa de orientar moralmente seu uso.

Um dos elementos mais significativos desse anúncio é a ênfase na autenticidade da edição, descrita como “a mais completa e verdadeira” disponível no mercado. Essa insistência sugere a existência de múltiplas versões circulando simultaneamente e evidencia a disputa editorial em torno da obra. Mais do que um mero detalhe comercial, essa afirmação se insere em um contexto no qual a distinção entre diferentes edições do *Livro de São Cipriano* não era apenas textual, mas também simbólica. A ideia de uma versão “verdadeira” remete à própria lógica mágico-religiosa do livro, no qual a eficácia dos rituais e encantamentos dependia da procedência legítima do conhecimento transmitido.

Outro ponto de destaque é a frase de impacto “Acabaram-se os pobres!!! com o Livro de S. Cypriano”. Esse apelo publicitário amplia significativamente o público-alvo, sugerindo que o livro poderia ser uma solução para dificuldades financeiras. Ao extrapolar a esfera religiosa ou ritualística e associar o título à ascensão social, o anúncio demonstra a plasticidade das promessas contidas no *Livro de São Cipriano*. O livro deixa de ser apenas um manual de feitiçaria para se tornar também um recurso prático voltado à busca por prosperidade — um aspecto que ajuda a explicar sua ampla circulação entre diferentes camadas sociais. Como será analisado ao longo desta tese, muitos realmente recorreram ao livro com esse propósito, o que indica que sua popularidade se sustentava tanto na crença em seus poderes místicos quanto na expectativa de mudanças concretas na vida cotidiana.

Ao compararmos os títulos e resumos dos volumes comercializados, percebe-se que, apesar das variações gráficas e editoriais, os exemplares seguiam uma sistematização relativamente estável do conteúdo. Essa estabilidade textual ao longo das décadas de 1870 a 1890 sugere que, apesar das disputas em torno da autenticidade, o núcleo do *Livro de São Cipriano* permanecia reconhecível como um fio condutor textual. A repetição dos mesmos títulos em diferentes livrarias reforça a ideia de uma referência estabelecida, no qual o valor do livro residia não apenas na materialidade da edição específica, mas na tradição que ele representava.

Com a virada do século e o início dos anos 1900, novos elementos emergem na circulação do *Livro de São Cipriano*. Em um anúncio de 1900, no Rio de Janeiro, a Livraria Cruz Coutinho de Jacinto Ribeiro apresenta uma “grande novidade vinda de Lisboa”, o que sugere uma renovação editorial ou uma nova tentativa de legitimação

da obra a partir de sua origem portuguesa. Esse movimento reafirma a centralidade de Lisboa na produção e distribuição do livro, ao mesmo tempo em que reforça a ideia de uma linhagem legítima do texto, um aspecto fundamental para a construção de sua autoridade dentro do imaginário popular.

Esse novo anúncio marca, portanto, um momento em que o *Livro de São Cipriano* não apenas se consolidava como um contínuo textual mágico-religioso, mas também se reinventava constantemente para responder às demandas e expectativas de seus leitores. Se no final do século XIX a obra já possuía uma circulação consolidada, a entrada no século XX sinaliza um novo ciclo de disputas editoriais e reconfigurações discursivas que garantiriam sua permanência no mercado e no imaginário social por muitas décadas:

> Acaba de chegar de Lisboa
> O Grande e Verdadeiro Livro de S. Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro: é este o verdadeiro, o único verdadeiro. Nunca exemplar algum igual foi vendido no Brasil.
> Sabendo eu que em Portugal, em uma pequena aldeia da província de Trás-os-Montes, existia um Livro de S. Cipriano, que diziam os antigos do lugar, era um livro milagroso, extraordinário e verdadeiro, pois tudo o que nele se há eram fatos que só realizavam, depois de muitos empenhos consegui o seu possuidor. antigo e rico fidalgo, uma cópia, a qual mandei reproduzir no Porto numa linda edição, que ontem recebi da alfandega, como se poderá verificar de manifesto de 11 de fevereiro.
>
> O LIVRO DE S. CYPRIANO, que acabo de publicar, garante que é o único verdadeiro, o antigo, o que ainda ninguém no Brasil conhece, pois foi unicamente adquirido por mim para ser vendido aqui.
> Faço esta declaração para que não confundam com a chusma de livrecos que por aí há com o mesmo título, e que são feitos por ganância para explorar o público.
> um colossal volume.... 3$000
> pelo correio, registado...4$000
> os pedidos devem ser dirigidos a Livraria Cruz Coutinho...[37].

A análise do anúncio do *Livro de São Cipriano* revela uma dinâmica complexa de legitimação e controle sobre a circulação de produtos culturais, articulando estratégias de diferenciação e valorização no contexto de um mercado editorial competitivo. Em um ambiente saturado por versões concorrentes e falsificações, o anúncio funciona como uma tentativa de monopolizar o valor simbólico da obra, não apenas garantindo a autenticidade da edição, mas também a posicionando como a

[37] Cidade do Rio, 8 de março de 1900, p.5.

única “verdadeira” no mercado. Essa insistência na exclusividade do produto é um reflexo da estratégia de construção de um campo de poder que não se limita à qualidade do conteúdo, mas se estende ao controle da narrativa que circula em torno do livro.

A narrativa de origem do livro – associando-o a uma aldeia remota em Portugal e a um “rico fidalgo” que possuía o exemplar original – serve como um mecanismo de autorregulação da obra, criando uma história de origem que não só valoriza o produto, mas o inscreve em uma tradição histórica e cultural específica, conferindo-lhe autoridade. Essa construção do “genuíno” não ocorre apenas por meio da imposição de um selo ou marca, mas pela manipulação de um saber que se deseja preservar como puro e intransigente. Ao moldar a obra como um tesouro oculto e inacessível, o anúncio ressignifica o *Livro de São Cipriano* para além de sua materialidade, inserindo-o em um espaço simbólico e ideológico que garante seu valor e *status*.

Em consonância com essa estratégia, o material publicitário também trabalha a diferenciação a partir do preço, posicionando a edição como um produto não apenas de consumo, mas de *status*. O valor atribuído à obra, de 3$000 para a venda direta e 4$000 pelo correio registrado, não se refere apenas à sua materialidade, mas à construção de um valor simbólico que assegura ao comprador um objeto não apenas raro, mas marcado por uma aura de autenticidade e exclusividade. Esse preço, ao ser estabelecido como superior ao de outras versões, cria uma barreira simbólica que, paradoxalmente, aumenta o apelo do livro, tornando-o desejável por sua singularidade e seu acesso restrito.

Essa estratégia de valorização se alinha com a noção de que a circulação de produtos culturais não é neutra, mas mediada por estruturas de poder que determinam o que é reconhecido como “genuíno” ou “verdadeiro”. O controle sobre a distribuição do *Livro de São Cipriano* torna-se uma forma de afirmação de poder no mercado editorial, onde as práticas de legitimação atuam como mecanismos de controle simbólico e material. As narrativas de autenticidade e exclusividade, ao serem repetidas em diversos anúncios e comunicados, não apenas delimitam as fronteiras do que é considerado legítimo, mas também operam como dispositivos que moldam as expectativas do público, incentivando a adesão a uma versão determinada da obra e criando uma cultura de consumo alinhada a esses parâmetros.

Além disso, em um mercado editorial dinâmico e em expansão, como o do Rio de Janeiro no final do século XIX, a circulação de obras era permeada por tensões

entre o oficial e o não oficial, o legal e o ilegal. Nesse contexto, as estratégias de legitimação, como as adotadas pela livraria responsável pelo anúncio, revelam um esforço para instituir um regime de verdade sobre a obra, em que se afirmar a autenticidade de uma edição em oposição às múltiplas versões concorrentes que circulavam de maneira paralela e muitas vezes clandestina. A construção da “verdade” sobre o *Livro de São Cipriano* não se dá apenas por uma disputa comercial, mas também por um controle discursivo sobre as representações culturais e suas formas de legitimação.

A promessa de riqueza imediata inscrita no anúncio se insere em um contexto social em que o trabalho precário e a mobilidade limitada eram experimentados cotidianamente pelas classes populares urbanas. Ao oferecer um atalho simbólico para a prosperidade, o Livro de São Cipriano traduzia a tensão entre o desencanto moderno e a persistência das esperanças mágicas, operando como uma resposta prática à frustração social. O público comprador, formado em grande parte por trabalhadores, artesãos, empregadas e pequenos comerciantes, encontrava nessas obras uma maneira de agir sobre o destino, reencenando na magia o que o mercado lhes negava em termos materiais.

Também é preciso considerar a forte presença de imigrantes portugueses na composição desse público. A evocação de Lisboa e da aldeia transmontana, no próprio texto do anúncio, mobilizava uma memória coletiva luso-brasileira: a da origem, da tradição e da autoridade espiritual europeia. Para essa comunidade, o livro simbolizava não apenas um instrumento de poder mágico, mas também um elo de pertencimento cultural, um objeto de continuidade identitária. Ao proclamar “grande novidade vinda de Lisboa”, o livreiro não apenas autenticava o produto, mas ativava afetos de nacionalidade e de fé, convertendo o imaginário do retorno à origem em estratégia de mercado.

Em última análise, o anúncio do *Livro de São Cipriano* ilustra um processo de produção e circulação cultural que não é apenas mercadológico, mas profundamente vinculado ao controle simbólico e ao estabelecimento de um “campo de verdade”. Essa verdade não é uma essência, mas uma construção contínua, mediada por práticas de validação que tencionam garantir o domínio sobre a circulação cultural, assegurando que certos produtos sejam reconhecidos como os únicos legítimos em um campo saturado por imitações e cópias. O *Livro de São Cipriano*, assim, não é apenas um objeto de consumo, mas um veículo de controle simbólico, onde a

autenticidade e a exclusividade se tornam fatores decisivos na construção de seu valor no mercado editorial.

Em suma, esse tipo de anúncio não apenas vendia um livro, mas criava todo um aparato simbólico em torno dele, que envolvia questões de autenticidade, exclusividade e tradição. A disputa pela legitimidade do *Livro de São Cipriano* no mercado editorial do final do século XIX evidencia a complexa relação entre comércio, crença e a construção de valor dentro do circuito de bens culturais e esotéricos[38].

Como mencionado, pouco foi revelado sobre o conteúdo do livro, o que poderia ter sido uma estratégia para manter o mistério e atrair o leitor até à livraria. Alternativamente, isso pode ter ocorrido devido à natureza pouco original do material, composto por fragmentos de diversas edições anteriores. Por outro lado, ao investigarmos outros anúncios no Rio de Janeiro, arguimos que a escassez de detalhes sobre o conteúdo visava evitar que a livraria Cruz Coutinho reproduzisse a mesma publicação da sua concorrente, a Livraria Quaresma, na íntegra. Isso porque, enquanto o anúncio da Cruz Coutinho foi publicado pela primeira vez no periódico *Cidade do Rio* em 8 de março de 1900, pouco mais de um mês antes, em 19 de fevereiro de 1900, a Livraria Quaresma já havia lançado um anúncio bastante semelhante. Vejamos:

> Acaba de chegar de Lisboa e acha-se à venda em nossa livraria O Grande Verdadeiro Livro de S. Cypriano ou o Tesouro do Feiticeiro: é este o verdadeiro, o único verdadeiro, e de que nunca foi vendido exemplar algum no Brasil.
> Sabendo nós que em Portugal, em uma pequena aldeia de província de Tras os Montes, existia um livro de S. Cypriano, que diziam os antigos do lugar que era um livro milagroso, extraordinário e verdadeiro, pois tudo o que nele se lia eram fatos que se realizavam, depois de muitos empenhos conseguidos do seu possuidor, antigo e rico fidalgo, uma cópia, a qual mandámos reproduzir em Lisboa e hoje apresentamos ao público.
> O GRANDE E VERDADEIRO LIVRO DE SÃO CIPRIANO que hoje apresentamos ao público divide-se em seis partes saber:
>
> PRIMEIRA PARTE - Vida de S. Cypriano, instruções a quem vai tratar de qualquer moléstia, novas orações das horas abertas, arrependimento e virtudes de S. Cypriano, sinais de haver malefícios nas criaturas, oração que se lê ao enfermo para saber se a moléstia é natural ou sobrenatural, Verdadeira oração de S. Cypriano, as três esconjurações, orações para se lerem nas encruzilhadas, por causa dos fantasmas, exorcismos para se tirar o diabo do corpo, desencantos de tesouros, lugares onde existem os encantos e maneiras de os desencantar (esta parte é de suma importância),

[38] Id, 1900, p.5.

> maneira de deitar as cartas, poderes ocultos para se fazer tudo o que se quiser, cartomancia, orações e esconjuros, oração para assistir aos enfermos na hora da morte, etc., etc.
>
> SEGUNDA PARTE - A cruz de S. Bartholomeu e de S. Cypriano, verdadeiro tesouro da magica preta e branca, segredos da feitiçaria para o bem e para o mal, receita para apressar casamentos etc.
>
> TERCEIRA PARTE - Eguirimanços de S. Cypriano, ou prodígios do diabo; tesouros da Galiza; espíritos diabólicos que infestam as casas com estrondos e remédios para os evitar; arte de fazer ouro por meio de segredos que só neste livro se explicam; poderes ocultos do ódio e do amor; arte de adivinhar o futuro pela palma da mão etc., etc.
>
> QUARTA, QUINTA E SEXTA PARTES - prognósticos infalíveis, segundo as influências planetárias, vida, morte, acaso é imprevisto de todas as pessoas, influência dos signos sobre os indivíduos e destino de cada um ente na terra; maneira de cada um se precaver de maus encontros e finalmente fórmulas para a gente se tornar prospero e feliz em pouco tempo.
>
> Chamamos atenção dos nossos leitores para as três últimas partes deste grandioso livro, pois só elas constituem um verdadeiro repositório de todas as receitas que são necessárias ao homem e a mulher para serem felizes na vida e adquirirem tudo o que desejam, embora seja por meios assombrosos e que só este livro facilita.
>
> O LIVRO DE S. CIPRIANO que acabamos de publicar, garantimos que é o único verdadeiro, o antigo, o que ainda ninguém no Brasil conhece, pois foi unicamente adquirido por nós para ser vendido aqui.
> Fazemos esta declaração para que não confundam com a chusma de livrecos que por aí há com o mesmo título e que são feitos por ganância para explorar o público. Um colossal volume de mais de 500 páginas, com duas gravuras alegóricas e muitas estampas.... 5$000.
> Os pedidos do interior devem vir acompanhados de 6$ em carta registrada, com valor declarado e dirigido a Quaresma & C., Livreiros-editores[39].

Embora extenso, o anúncio na íntegra nos interessa, pois permite identificar as partes significativas que foram reutilizadas no anúncio da Livraria Cruz Coutinho. Como estratégia para se distanciar de sua possível inspiração, Jacinto Ribeiro promoveu a venda de um livro com contexto, buscando valorizar seu público por meio do suposto esforço necessário para adquirir uma cópia da obra. Já a Livraria Quaresma, além de manter a regularidade de anúncios que suas concorrentes, foi além ao incluir um resumo do conteúdo do livro em suas publicações — talvez com a intenção de evidenciar aos leitores que sua edição se distinguia das demais.

A ênfase nas três últimas partes do anúncio destaca o diferencial exclusivo da

[39] Gazeta de Notícias. 19 de fevereiro de 1900, p.5.

edição da Livraria Quaresma, que, a partir de 1920, passou a ser reeditada com uma nova versão composta por quatro partes. Ao ser veiculado em diferentes versões editoriais, o conteúdo de um livro não apenas altera sua forma, mas também gera novas recepções e usos, visto que um mesmo texto, publicado de maneiras variadas, é interpretado de formas distintas por públicos diferentes. Nesse sentido, a disseminação das publicações populares no Brasil buscava justamente expandir o alcance da obra, adaptando-a a novos contextos culturais e criando diferentes formas de apropriação.

A análise realizada até aqui permite sugerir que, ao se inspirar no anúncio da Quaresma, Jacinto Ribeiro buscava atrair para sua edição os leitores ávidos pelo que a concorrente publicava. A estética dos anúncios era idêntica, e a proximidade entre eles poderia ser percebida facilmente, já que o nome das livrarias aparecia apenas no final de cada publicação. Contudo, elas não eram as únicas a oferecer uma edição do *Grande Livro de São Cipriano* vindo de Lisboa. Em 1909, no Rio Grande do Sul, a Livraria Americana também anunciou a chegada de *O Verdadeiro Livro de S. Cipriano*:

> única edição completa dividida em 4 partes:
> 1ª parte - Maneira de desencantar tesouros. Explicações dos fantasmas e sombras. Arte de cada pessoa conhecer sua sina etc.
> 2ª Parte - A cruz de S. Bartholomeu e de S. Cipriano. segredos da feitiçaria para o bem e para o mal. receitas para apressar casamentos. explicação dos sonhos segundo os cabalistas mais notáveis da antiguidade etc.
> 3ª parte - prodígios do diabo. espíritos diabólicos que manifestam as casas com estrondos, e remédios para os evitar: alquimia ou arte de fazer ouro etc.
> 4ª Parte - Oráculos dos segredos,
> 1 vol. Broch. 3$000; encad. ... 4$500[40].

Observamos que, embora o anúncio da Livraria Quaresma apresente duas partes a mais e uma organização distinta, os conteúdos temáticos das edições se repetem de maneira substancial. Esse fato reforça a tese de que há pouca diferenciação de conteúdo entre as diversas edições do *Livro de São Cipriano*. A semelhança entre as diferentes versões permitiu que cada editora, ao tentar se destacar no mercado, atribuísse certa originalidade à obra — muitas vezes apresentando o próprio feiticeiro-santo como seu autor. Essa estratégia visava conferir legitimidade e tornar o livro mais atraente ao público.

Portanto, ao analisarmos os anúncios em periódicos nacionais que promoviam

[40] A Opinião Pública. 9 de maio de 1908, p.3.

a venda do *Livro de São Cipriano*, podemos perceber que, além de ser considerado uma obra popular por ser dinâmica e versátil, havia pouca clareza na classificação desses livros. Essa ambiguidade resultava de um jogo entre as estratégias comerciais das editoras e os princípios que guiavam autores e publicações. Por outro lado, autores como Figueiredo Pimentel, nos paratextos de suas obras, procuravam indicar o objetivo e o público-alvo de seus textos, bem como a classificação a que pertenciam. Observa-se, ainda, que no circuito dos valores cobrados pelos exemplares — tanto em comparação nacional quanto no próprio mercado carioca — a Livraria Quaresma comercializava os títulos por valores mais elevados, inclusive aqueles também oferecidos por outras editoras. Essa diferença pode ser atribuída à especificidade das obras, que, com frequência, passavam por um processo de “abrasileiramento”.

Com o objetivo de identificar esses diferenciais, optamos por analisar os anúncios publicados e observar as estratégias adotadas. A partir dessa análise, concluímos que atribuir os escritos ao próprio feiticeiro os associava a manuscritos de tempos imemoriais e indicava que eram o “único e verdadeiro” livro. Esses mecanismos de *marketing* eram comuns entre livreiros de diferentes regiões do Brasil, como Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Pernambuco, entre outros. Isso indica que a circulação dos exemplares de *São Cipriano* não se restringia à Livraria Quaresma, nem ao Rio de Janeiro.

Enquanto as demais livrarias continuaram a anunciar o *Livro de São Cipriano* como referência nos assuntos de magia, a lucratividade gerada por esse tema levou à produção de novos exemplares, que, ao contrário do santo-feiticeiro, foram criados no território brasileiro, a partir de contextos nacionais. São exemplos disso *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*, que apareceu pela primeira vez nos periódicos em 1876, e *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante*, publicado em 1897. Passamos, então, para a análise dos anúncios desses dois livros.

1.6.2 O *Livro do Feiticeiro* e o *Livro da Bruxa* são anunciados

Em primeiro lugar, é importante destacar que, embora esta análise se concentre na edição da Livraria Quaresma de *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*, durante a organização do banco de dados com os anúncios, tivemos a surpresa de localizar o título, pela primeira vez, no catálogo da Livraria Cruz

Coutinho, publicado no periódico O Globo (RJ), em 1876.

Contudo, é certo afirmar que a Cruz Coutinho manteve o anúncio do livro até 1889, enquanto a Livraria Quaresma passou a divulgá-lo a partir de 1890. No primeiro anúncio, publicado em 1876, lemos: “O Livro do Feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada. Feitiçarias conhecidas, meios de empregá-las e proveitos que delas se podem tirar etc., 1$500”[41]. Aqui, podemos observar não apenas a existência de diferentes livros mágico-religiosos no mercado carioca, mas também a variação de preços e, consequentemente, a construção de valor simbólico em torno dessas obras. *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*, ao ser descrito como um compêndio de “feitiçarias conhecidas”, sugere que seu conteúdo estava inserido em um repertório popular já amplamente difundido, acessível ao público por um preço relativamente baixo (1$500). Em contraste, ao ser anunciado pela Quaresma ele passa ser anunciado por 5$000 réis, apresentava-se como uma obra mais exclusiva e valiosa, possivelmente explorando um discurso de autenticidade e tradição para justificar seu valor superior.

A trajetória de Juca Rosa, célebre feiticeiro e curandeiro da corte imperial carioca, foi habilmente transformada em estratégia publicitária. Figura polêmica e fascinante, despertou o interesse da elite política e intelectual, ao mesmo tempo em que se tornava uma referência popular nas práticas mágico-religiosas do século XIX. Seus romances e batuques, que atravessavam classes sociais, alimentaram um enredo envolvente que os editores não hesitaram em explorar. Nos anúncios, seu nome surge como um selo de autenticidade, conferindo legitimidade ao livro e sugerindo que seus segredos foram extraídos diretamente de sua vivência e saberes.

No entanto, até que ponto essa representação construída nos anúncios correspondia à forma como Juca Rosa era retratado no próprio livro? Teria sua figura sido apenas um chamariz comercial, moldado conforme as demandas do mercado editorial? Ou haveria uma continuidade entre a lenda e a narrativa contida na obra? Essas questões serão exploradas no próximo capítulo, onde analisaremos mais de perto as três obras mágico-religiosas publicadas pela Livraria Quaresma. De todo modo, suas histórias foram perpetuadas também nos anúncios do livro. Como podemos observar no periódico *A Notícia* de 1898, onde o anúncio traz:

> ... Não há no Rio de Janeiro uma só pessoa maior de vinte anos que não se lembre do celebre feiticeiro Juca Rosa, o mais extraordinário e

[41] O Globo. Catálogo, 7 de outubro de 1876, p.3.

> singular indivíduo que nesta cidade tem vivido.
> Negro, sem instrução e baixo de costumes, sua baiuca enfumaçada era, no entanto, frequentada por todas as classes sociais, desde a mulher do ministro de Estado até o homem do povo, sendo até corrente que nela por vezes penetrara criaturas em cujo sangue viam-se pingar de azul.
> E isso porque Juca Rosa, embora de inferior condição, fora, por mistérios que escapam a inteligência humana, dotado pela providencia de um condão divino com o qual curava todas as enfermidades por mais rebeldes e crônicas que fossem, fazia despertar simpatias amorosas nos mais frios corações, ensinava as virtudes cabalísticas para se ganhar no jogo, criava padecimentos aos nossos inimigos, nos encouraçava contra os nossos adversários, fornecia anéis que tornavam a pessoa invisível, preparava filtros que proporcionavam sonhos deliciosos, confecionava bentinhos que davam coragem aos mais esmorecidos e outras várias mandingas cuja excelência foi muitas vezes comprovada pela prática...[42].

A construção da figura de Juca Rosa nos anúncios e catálogos da Livraria Quaresma revela como sua trajetória foi incorporada ao mercado editorial para reforçar a autenticidade e o valor comercial das obras mágico-religiosas. Descrito como um feiticeiro extraordinário cuja influência atravessava todas as camadas sociais, ele não apenas simbolizava o poder do conhecimento oculto, mas também servia como um argumento de autoridade para a venda de livros que supostamente continham seus ensinamentos. A recorrência de seu nome em anúncios e na própria organização dos catálogos sugere que seu prestígio continuava a ser explorado mesmo décadas após sua prisão, evidenciando um interesse persistente tanto em sua figura quanto nos mistérios que o cercavam.

O fato de sua defesa jurídica ter sido comercializada ao lado de discursos médicos, científicos e políticos demonstra que Juca Rosa não era apenas um personagem da cultura mágico-religiosa, mas também uma figura pública cujas controvérsias geravam debate e curiosidade. Além disso, a inclusão de outros curandeiros nos anúncios reforça a ideia de que o apelo comercial desses personagens ia além de suas práticas individuais, compondo um imaginário coletivo em torno do poder oculto e da busca por soluções mágicas para questões cotidianas.

A exploração comercial da figura de Juca Rosa nos impressos da época evidencia como sua reputação foi mobilizada para validar e impulsionar a venda de livros mágico-religiosos. Além dele, outros curandeiros cariocas também foram evocados como estratégia de *marketing*, reforçando a conexão entre os impressos e

[42] A Notícia. 7 de janeiro de 1898, p.4.

as práticas populares da cidade. Nos anúncios da Livraria Quaresma publicados no jornal *O Paiz* (RJ) na década de 1890, a obra de Juca Rosa era promovida como exclusiva da editora, com publicações diárias destacando sua relevância. Esses anúncios enfatizavam que o livro era amplamente utilizado por figuras reconhecidas no universo mágico-religioso carioca, sugerindo que sua posse conferia acesso a um conhecimento autêntico e eficaz. Assim, a recorrência de seu nome nos catálogos e nas publicidades revela não apenas uma tática editorial, mas também como a cultura mágico-religiosa era integrada ao circuito comercial e legitimada pelo prestígio de seus protagonistas.

> Desafia-se que haja no mundo inteiro, escrito em qualquer lugar, obra tão maravilhosa e verdadeira como esta que oferecemos ao público. Basta dizer que ela foi copilada pelo protetor e amigo do afamado curandeiro Juca Rosa (mais sublime que o celebre Dr. Eduardo Silva de S. Paulo) este mesmo Juca Rosa, que curou milhares de enfermos, desenganados pelas notabilidades médicas, isto como espanto dos médicos. Quem não conhece de tradição Juca Rosa? O Caboclo das Sete Pontes (Niterói)? O coronel Breves, da Praia Grande? E esses entes maravilhosos - que o espiritismo chama médiuns – os que são infalíveis no diagnóstico e na cura de todas as moléstias?[43]

Ao resumir o conteúdo do livro, a publicação conclui reforçando a ideia de que os conhecimentos ali contidos eram provenientes de fontes ancestrais e de uma sabedoria milenar, ligados diretamente à figura de Juca Rosa. Essa associação com tempos antigos e o caráter quase mítico das revelações ajudavam a conferir ao livro uma aura de fidedignidade e exclusividade, tornando-o mais atraente para os leitores. A promessa de acesso a esses "mistérios" passava a ideia de que, ao adquirir o livro, o leitor não só teria acesso a um conjunto de práticas mágicas valiosas, mas também estaria se conectando a um saber secreto e ancestral, envolto em uma figura do imaginário popular, que assegurou não apenas a longevidade e a circulação da obra, mas também a preservação de sua história, mesmo após sua morte.

> o livro do feiticeiro, que hoje apresentamos ao público, foi escrito por um notável médico e publicado há cerca de trinta anos, quando ainda vivia o Juca Rosa. Seu autor, que ainda vive, e é alto personagem, foi amigo particular do célebre curandeiro, dele ouviu todas as receitas que transportou para o livro, como podemos provar a quem disse duvidar[44].

A apresentação do *Livro do Feiticeiro* reforça a ideia de que seu conteúdo teria sido diretamente transmitido por Juca Rosa a um "alto personagem", um médico

[43] O Paiz, 1 de julho de 1898, p.5.
[44] Id., p.5.

notável que, por sua proximidade com o curandeiro, teria registrado fielmente suas receitas e segredos. Esse argumento não apenas confere legitimidade ao livro, mas também busca afastar qualquer dúvida sobre a veracidade das práticas ali descritas. A estratégia de vincular a obra a uma figura respeitável da medicina e enfatizar seu caráter testemunhal reflete uma tentativa de atrair diferentes públicos, combinando a autoridade da ciência com o fascínio do conhecimento esotérico.

No que se refere às temáticas, observamos que os mesmos conteúdos promovidos nos anúncios de 1890 reaparecem na edição física de 1961 — exemplar que possuímos. Essa continuidade sugere que a obra manteve sua estrutura e apelo ao longo das décadas, sendo reeditada sem grandes alterações. Sob o selo Quaresma, *O Livro do Feiticeiro* também figurou nos catálogos da livraria, aparecendo em um anúncio publicado no periódico *Gazeta de Notícias* (RJ) em 1898. Na ocasião, a editora destacou a obra em meio a um catálogo temático e a apresentou como uma novidade, reafirmando sua estratégia de constantemente ressignificar e reposicionar esses títulos no mercado, garantindo sua longevidade e circulação. O próprio livro destaca-se no seguinte anúncio:

> O Livro do Feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada, tratado ático e completo de todas as feitiçarias conhecidas, meio seguro de empregá-las e proveitos que delas se podem tirar, acompanhando uma coleção completa de receitas secretas e eficazes para curar todas as castas de moléstias segundo as fórmulas dos curandeiros-feiticeiros mais afamados e um completo **tratado de cartomancia** pela qualquer pessoa pode com a máxima certeza determinar os acontecimentos futuros, 1 gr. Vol. de 208 pags. 1$000.[45]

O anúncio de *O Livro do Feiticeiro* enfatiza sua abrangência e autoridade, apresentando-o como um compêndio completo de práticas mágico-religiosas e conhecimentos secretos transmitidos por curandeiros renomados. A descrição não apenas ressalta a eficácia das feitiçarias e receitas ali contidas, mas também reforça seu caráter exclusivo, prometendo ao leitor um meio seguro de empregar tais saberes para obter benefícios concretos, seja na cura de doenças ou na previsão do futuro por meio da cartomancia. Essa construção discursiva visava despertar o interesse tanto de quem buscava soluções práticas quanto daqueles fascinados pelo universo esotérico e misterioso.

Além disso, a estratégia de divulgação utilizada pela Livraria Quaresma revela uma tática recorrente no mercado editorial da época. Embora o livro fizesse parte de

[45] Gazeta de Notícias. 13 de outubro de 1898, p.2.

catálogos temáticos, a editora também apostava na publicação de anúncios individuais, como já fazia com o *Livro de São Cipriano*. Essa abordagem destacava certos títulos como obras essenciais, diferenciando-os das demais publicações e conferindo-lhes maior visibilidade. Assim, mais do que simplesmente comercializar exemplares, a livraria procurava construir uma aura de exclusividade e prestígio em torno dessas obras, fortalecendo sua circulação e prolongando seu apelo junto ao público leitor.

Um exemplo claro dessa abordagem pode ser observado no anúncio publicado no periódico *A Notícia* (RJ) de 1898, no qual lemos uma descrição detalhada da obra e seus benefícios. O anúncio enfatiza a exclusividade do conteúdo, ao destacar as receitas secretas de curandeiros e a cartomancia como um método acessível para determinar o futuro com certeza. A combinação dessas promessas com a credibilidade atribuída aos praticantes mágicos da cidade conferia ao livro uma aura de fidegignidade e poder, atraindo leitores que buscavam soluções para problemas diversos ou apenas curiosidade sobre o mundo mágico:

> Quaresma & C. Livreiros-editores Já se acha a venda
> O LIVRO DO FEITICEIRO OU A CIENCIA DE JUCA ROSA REVELADA
> Tratado prático e completo de todas as feitiçarias conhecidas e desconhecidas, meios de empregá-las e proveitos que delas se podem tirar, seguido de uma coleção completa de receitas secretas e eficazes para curar toda a casta de moléstias, segundo as fórmulas do curandeiro-feiticeiro mais afamados…[46].

Assim como no anúncio do *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, publicado em 1900, percebe-se a estratégia de vender não apenas o livro em si, mas também o contexto que o envolvia, atraindo o leitor com a promessa de um novo mistério revelado. Nesse caso, a menção a Mme. Josephina — famosa sonâmbula e cartomante da Rua S. José — reforça a autenticidade e a credibilidade da obra, ao associá-la a uma figura amplamente reconhecida no imaginário mágico e esotérico da cidade. A associação com Juca Rosa, uma figura central na narrativa, e com João Simões de Sampaio, seu suposto secretário, serve para dar ainda mais autoridade à obra, colocando-a como um testemunho direto de uma prática mágica e esotérica reconhecida por importantes personagens da sociedade carioca.

Essa tática de envolver figuras conhecidas e credíveis no contexto do livro faz parte de uma estratégia mais ampla de *marketing*, que visa não apenas vender uma

[46] A Notícia. 7 de janeiro de 1898, p.4.

obra, mas criar uma aura de mistério e exclusividade em torno dela. Esse recurso era eficaz não apenas para atrair o público interessado em magia e ocultismo, mas também para construir uma conexão emocional com o leitor, levando-o a acreditar que estava tendo acesso a segredos reservados a poucos:

O anúncio de *O Livro do Feiticeiro* reforça uma narrativa intrigante ao sugerir que os segredos de Juca Rosa, supostamente perdidos com sua morte, foram milagrosamente recuperados em um manuscrito escondido sob os escombros de uma velha construção. Essa estratégia publicitária não apenas cria um ar de mistério e autenticidade em torno da obra, mas também sugere que seu conteúdo é um legado valioso, um “profundo repositório de ciências ocultas” capaz de proporcionar riqueza, amor e proteção contra inimigos. Ao construir essa mitologia em torno do livro, a editora não apenas cativa o público, mas também reforça a ideia de que adquirir a obra significava ter acesso a um saber exclusivo, antes restrito a poucos iniciados.

A classificação do título dentro da seção de "ciências ocultas" nos catálogos da Livraria Quaresma revela uma lógica editorial voltada não apenas para a temática mística, mas também para a funcionalidade prática dos livros comercializados. Em 1900, *O Livro do Feiticeiro* apareceu ao lado de manuais como *O Manual Prático do Destilador* e *O Cozinheiro Popular*, demonstrando que o critério de agrupamento não era exclusivamente esotérico, mas sim baseado em um modelo de livros utilitários e “faça-você-mesmo”. Essa conexão entre conhecimento oculto e instruções práticas reflete um esforço da livraria em ampliar o alcance comercial da obra, associando-a a títulos que ensinavam técnicas variadas, desde feitiçaria até a fabricação de produtos domésticos. Contudo, essa categorização não era fixa. Em 1903, o livro reaparece na mesma seção ao lado de obras voltadas para adivinhação e jogos de azar, como *O Jogo dos Bichos*, evidenciando uma reconfiguração das estratégias de mercado. Já em 1901, a inclusão de *O Livro do Feiticeiro* no grupo de títulos populares sob a rubrica “Modinhas Brasileiras” demonstra outra tentativa de ressignificá-lo dentro das tendências editoriais da época, provando que sua circulação e apelo comercial estavam em constante adaptação.

Além de seus catálogos por sessão e anúncios individuais, Pedro Quaresma, no que se referia às edições mágico-religiosas, utilizou outra estratégia de *marketing*: ele agrupou os três livros mágico-religiosos em um único anúncio separado dos outros catálogos e obras. Um exemplo disso é a publicação de 1901 no periódico *Jornal do Brasil* (RJ), que promovia *O Livro do Feiticeiro*, *O Grande Livro de São Cipriano* e *O*

Manual de Cartomancia juntos, como um conjunto indispensável para os leitores interessados no ocultismo e nas artes mágicas, fazendo-os parecer uma trilogia essencial para quem quisesse dominar os mistérios da magia popular:

> O LIVRO DA BRUXA ou MANUAL DA CARTOMANTE
> a obra mais completa que se tem publicado neste gênero até hoje, dividida em cinco partes: a primeira parte é o Manual da cartomante, maneira de se deitar as cartas para se conhecer as felicidades ou desgraças que estão para nos acontecer; descoberta de objetos roubados etc.
> A segunda parte é um tratado de magnetismo e sonambulismo, ensinado as melhores regras para se magnetizar.
> Terceira parte: Hipnotismo, tratado explicativo de quanto se tem escrito no mundo sobre o assunto.
> Quarta parte: espiritismo, verdades ultras-terrestres, mistérios e ciências ocultas.
> Quinta parte: tesouro do feiticeiro, misteriosos segredos dos bruxos, feiticeiros e curandeiros: remédios e bruxedos para encantar e desencantar as pessoas, para arranjar casamentos, ganhar ao jogo, para ligar e desligar namorados, para saber quem nos quer mal, para obrigar os moços bonitos a gostarem das velhas feias, e as raparigas desgostosas dos velhos tabaquenses, etc.; trazendo mais rezas e orações, para tirar o mal da cabeça e fechar o corpo, rezar quebrantos e mal olhado, rezar cobreiro erisipela, defumar a casa, levantar espinhela caída e o ventre virado, para desencantar bruxas, para afastar a peste, para endireitar pés tortos, para nos livrar de inimigos e de quem nos quer mal em segredo, para nos livrar de feitiços e malefícios, e milhares de orações e rezas para qualquer ato crítico da nossa vida.
> um grosso volume de 500 páginas, com grande número de estampas, imagens de santos etc., e riquíssima capa em cromolitografia, a trinta cores - verdadeiro deslumbramento!!! - desenhada pelo ilustre artista brasileiro Lebindo Ferráz. 5$000.
> O Grande e Verdadeiro Livro de S. Cipriano, única edição completa, dividida em mais de 500 páginas, com muitas gravuras e dois retratos do santo enquanto feiticeiro. 5$000
> O Livro do Feiticeiro Juca Rosa, tratado completo e prático de todas as feitiçarias, as fazia o celebre feiticeiro da Praia Grande; verdadeiro repositório de receitas para obrigar o marido a ser fiel, para fazer-se amar pelos homens, pelas mulheres, para se fazer coisas impossíveis, para enxotar o diabo do corpo, para destruir os efeitos da feitiçaria; receitas para curar mandinga, para ganhar ao jogos, etc., etc., por João Simões de Sampaio, que foi o secretário do famigerado feiticeiro, um grosso volume. 5$000[47].

O anúncio de *O Livro do Feiticeiro* tece uma narrativa intrigante ao sugerir que os segredos de Juca Rosa, perdidos com sua morte, foram miraculosamente resgatados de um manuscrito oculto sob os escombros de uma construção antiga. Essa estratégia publicitária não só cria uma aura de mistério e autenticidade em torno da obra, mas também implica que o conteúdo é um valioso legado, um “profundo

[47] Jornal do Brasil. 9 de abril de 1901, p.2.

repositório de ciências ocultas” capaz de proporcionar riqueza, amor e proteção contra inimigos. Ao construir essa mitologia em torno do livro, a editora não apenas atrai o público, mas reforça a ideia de que, ao adquiri-lo, o leitor teria acesso a um conhecimento exclusivo, antes reservado a poucos iniciados, transformando o livro em um objeto quase sagrado, desejado por muitos.

A inclusão do título na seção de "ciências ocultas" nos catálogos da Livraria Quaresma aponta para uma lógica editorial que vai além da temática mística, refletindo também uma ênfase na funcionalidade prática dos livros comercializados. Em 1900, *O Livro do Feiticeiro* aparece ao lado de manuais como *O Manual Prático do Destilador* e *O Cozinheiro Popular*, mostrando que o critério de agrupamento não era apenas esotérico, mas voltado para livros utilitários e do tipo “faça-você-mesmo”. Essa associação de conhecimento oculto com manuais práticos evidencia uma estratégia comercial da livraria para ampliar o alcance da obra, colocando-a ao lado de títulos que ensinavam desde feitiçarias até a produção de itens domésticos. No entanto, essa categorização não era estática. Em 1903, *O Livro do Feiticeiro* reaparece na mesma seção, mas ao lado de títulos voltados à adivinhação e jogos de azar, como *O Jogo dos Bichos*, sinalizando uma reconfiguração das estratégias mercadológicas. Em 1901, a inserção do livro em um grupo de títulos populares sob a rubrica “Modinhas Brasileiras” revela uma tentativa de alinhá-lo às tendências editoriais da época, mostrando que sua circulação e apelo comercial eram constantemente adaptados para se manter relevante no mercado.

Em relação à divulgação, a livraria Quaresma recorreu à promoção de suas obras por meio de estratégias de *marketing* mais sofisticadas para a época, como o envio de exemplares para críticos literários e colunistas. Isso ajudava a gerar visibilidade e prestígio para os livros, ao mesmo tempo em que ampliava sua circulação nos jornais, alcançando um público que, além de ser interessado no mágico-religioso, também estava atento às novidades literárias e culturais. Um exemplo disso é a consideração publicada no periódico *O Paiz* de 30 de outubro de 1897, após a primeira edição do *Livro da Bruxa*. Este tipo de *marketing* e a escolha de um formato luxuoso para as edições, junto com uma ampla gama de temas, demonstram como Quaresma e outras livrarias da época usavam estratégias na garantia do sucesso de livros voltados para o público interessado em feitiçaria e práticas místicas, estabelecendo um mercado que se expandiria ao longo das décadas seguintes.

Essas estratégias não só ampliaram a distribuição e acessibilidade dessas obras, mas também ajudaram a consolidar figuras como Juca Rosa e São Cipriano como ícones centrais na literatura de feitiçarias brasileira. Ao fazer isso, ajudaram a consolidar o mágico-religioso como uma prática transclassista, que atravessava e conectava desde as camadas populares até as mais elitizadas da sociedade, essa movimentação no mercado não só ampliava os horizontes do que era considerado “feitiço”, "mágico" ou "esotérico", mas também mostrava como essas práticas se inseriam de forma dinâmica e atraente em diferentes contextos sociais.:

> “O Livro da Bruxa”
> Os Srs. Quaresma & C., os conhecidos proprietários da Livraria do Povo nesta capital, enviaram-nos um exemplar do Livro da Bruxa, luz da publicidade.
> É um grosso volume de cerca de 500 páginas, ocupando-se de tudo quanto se refere a magia, bruxedos, feitiçarias, esconjuros, rezas, orações, magnetismo, sonambulismo, hipnotismo, espiritismo etc., etc.
> A capa do livro recomenda-o: é o espelho da obra; é a síntese gravada e impressa a cores abacabradantes. Lá está uma bruxa lívida e um diabo, mostrando-lhe uma caveira, e cartas de jogar, e sapos mortos, e galinhas pretas, e não sabemos mais o que.
> O que sabemos é que os Srs. Quaresma & C. são editores mais *yankees* do Brasil. A reclame que fazem há mais de um mês, dia a dia, em toda a imprensa fluminense, deu em resultado uma procura extraordinária para o Livro da Bruxa, cuja edição já pode considerar-se esgotado.
> E não há dinheiro!
> Em todo o caso, agradecemos a oferta do exemplar, que consultamos nos bichos, e ainda quando formos vítimas de mau olhado ou vermos a espinhela caída[48].

O texto publicado em *O Paiz* sobre *O Livro da Bruxa* expõe, com ironia aguda, as estratégias publicitárias da Livraria do Povo e o impacto que elas produziram no público leitor. A descrição da capa — “uma bruxa lívida e um diabo mostrando-lhe uma caveira, e cartas de jogar, e sapos mortos, e galinhas pretas” — transforma o livro em espetáculo visual, fazendo da própria materialidade da obra um prolongamento do universo mágico que promete revelar. A capa atua como síntese simbólica do conteúdo: a magia já começa na imagem.

O tom jocoso atravessa o texto, e é nele que se revela o olhar da imprensa sobre o novo ritmo comercial das livrarias cariocas. Ao chamar os editores de “os mais yankees do Brasil”, o jornal ironiza a audácia e o senso de oportunidade de Quaresma

[48] Jornal do Commércio. 30 de outubro de 1907, p.1

& Cia., cuja publicidade “há mais de um mês, dia a dia, em toda a imprensa fluminense” resultara em “procura extraordinária”. A ironia, contudo, não encobre o reconhecimento: o sucesso é real, e o exagero cômico apenas reforça o espanto diante da eficácia das técnicas modernas de venda.

A brincadeira com a falta de dinheiro (“e não há dinheiro!”) acrescenta uma camada de crítica social, insinuando que, mesmo em meio às dificuldades econômicas, o público buscava o livro — talvez pela promessa de prosperidade que ele continha, talvez pela curiosidade diante do interdito. Assim, o humor funciona como lente para observar a difusão de novas práticas de consumo e o modo como o imaginário mágico se inseria nelas. O texto evidencia um momento em que a superstição, longe de ser marginal, converte-se em mercadoria e integra o espetáculo urbano do mercado editorial em ascensão.

A abordagem do público e a estratégia de *marketing* refletem uma profunda compreensão das dinâmicas de consumo cultural e das demandas de uma sociedade sedenta por novidades e mistérios, sendo o *Livro da Bruxa* um exemplo paradigmático de como a publicação de livros de temática mágico-religiosas da Quaresma não apenas responde a uma curiosidade popular, mas também se inscreve em uma lógica comercial que utiliza símbolos e mitos como veículos para o desejo coletivo. Ao explorar a interseção entre o oculto, o místico e o prático, a Livraria Quaresma consegue não só garantir o sucesso de vendas da obra, mas também reafirmar a relevância do mágico-religioso como um gênero editorial em expansão, que permeia as diferentes camadas sociais, da classe média à elite, num movimento que ultrapassa a simples busca por conhecimento místico e se conecta com a vontade de consumir o aplicável, o prático e imediato.

No entanto, a ironia do comentário, ao final, sugere que, embora o livro tenha sido amplamente promovido, o seu conteúdo – repleto de feitiçarias, feitiços e "remédios" populares – também fosse, em certa medida, visto com ceticismo, até como uma ferramenta para lidar com aspectos supersticiosos do cotidiano, como "mau olhado" ou "espinhela caída", ressaltando o caráter de entretenimento e a abordagem popular dessas publicações:

> O Srs. Quaresma & C. – os eclesiásticos editores, como os chamou o nosso colega Arthur Azevedo, mas, sem contestação, os que imprimem obras mais populares, mais do povo – enviaram-nos ontem um curioso volume.
> É O Livro do Feiticeiro, escrito pelo sr. João Simões de Sampaio, que se intitula ex-secretário particular do afamado curandeiro Juca Rosa,

> esse habil taumaturgo que outrora de celebrou nesta cidade, enriquecendo-se, à custa dos papalvos, com as suas bruxarias, rezas, mezinhas, passes magnéticos. Um dos cem mil precursores do novo Jesus Cristo Eduardo Silva.
> Sobre O Livro do Feiticeiro nada diremos, limitando-nos a mandar o leitor curioso e crente para o anúncio explicativo que a Livraria do Povo publica na nossa penúltima página, há já muitos dias.
> Uma das partes da obra trata desenvolvidamente de Cartomancia, e foi dita pela popularíssima cartomante Mme. Josephine – a aventureira que publicamente dava consultas, se não nos enganamos, no próprio sobrado onde funciona a Livraria Quaresma.
> Por aí vê-se que o livro deve agradar aos que creem, aos que têm fé, essa multidão a qual está destinado o Reino dos Céus.
> Aos Srs. Quaresma & C. agradecemos o volume que nos enviaram[49].

A análise do *Livro do Feiticeiro* e de outros volumes promovidos pela Livraria Quaresma & C. oferece uma visão rica das dinâmicas culturais, sociais e intelectuais que marcaram a transição entre o século XIX e XX no Brasil, particularmente no que diz respeito à interseção entre saberes populares e os discursos científicos emergentes. A crítica que se faz à editora, chamando-a de “eclesiásticos editores”, é uma provocação que remete à estratégia de Quaresma de explorar um nicho editorial voltado para o mágico-religioso, temas que, naquele contexto, apresentavam uma fusão entre práticas populares e a crescente valorização de novos conhecimentos científicos. O *Livro do Feiticeiro*, com seu conteúdo que mistura feitiçarias, passagens magnéticas, cartomancia e espiritualismo, reflete não apenas o apetite popular por saberes misteriosos e ocultos, mas também um momento histórico de grande transformação nas formas de entender o corpo, a mente e as forças que regiam o ocidentalismo moderno.

Ao destacar a presença de temas como magnetismo, hipnotismo e espiritismo, e associá-los a práticas como a cartomancia de Mme. Josephine, o texto demonstra como as obras de Quaresma não apenas estavam imersas no mágico-religioso, mas também absorviam, ou tentavam legitimar, alguns discursos científicos em ascensão. O *Livro da Bruxa*, assim como o *Livro do Feiticeiro*, não apenas explorava símbolos e códigos mágico-religiosos, mas procurava integrar essa prática com novas explicações e abordagens que dialogavam com o conhecimento científico. Passando e propagar valores, uma hierarquização de práticas e circunscrevendo o que seria o circuito da magia impressa no contexto.

Os anúncios, ao não apenas divulgar o conteúdo dos livros, mas ao construir

[49] O Paiz. 26 de maio de 1898, p.1.

narrativas que integravam práticas mágico-religiosas com conceitos no limar do científico, revelam como esses livros negociavam e ressignificavam fronteiras de autoridade. Em um Brasil onde o debate entre ciência e superstição estava em constante transformação, esses anúncios foram mais que uma simples forma de vender livros; foram instrumentos de circulação de um saber que transgredia as normas estabelecidas, ao mesmo tempo em que buscavam legitimar práticas e táticas marginalizadas pelo discurso científico.

Nossa contribuição, portanto, se alinha à proposta de enxergar os anúncios não apenas como produtos de um mercado editorial, mas como documentos históricos que, ao serem lidos criticamente, revelam as complexas interações entre práticas culturais, sociais e científicas de uma época. Eles se tornam, assim, uma chave para compreender as tensões sociais e intelectuais do Brasil no final do século XIX, ao mostrar como o saber popular, por meio de suas manifestações literárias, conseguia se inserir e disputar espaço dentro do cenário mais amplo das transformações culturais e científicas da sociedade brasileira. Em última análise, ao investigar essas fontes, podemos ampliar nossa compreensão das relações entre a literatura popular e os processos de mudança social, científica e cultural que estavam em jogo no Brasil da virada do século.

Esses aspectos serão explorados mais profundamente ao longo deste trabalho, especialmente no segundo capítulo, onde abordaremos cada um dos três títulos mais emblemáticos publicados por Quaresma – *O Livro do Feiticeiro*, *O Livro da Bruxa* e *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*. A partir da análise detalhada de cada uma dessas obras, buscaremos compreender como elas não apenas dialogam com as práticas locais, mas também se inserem nas transformações culturais e científicas do Brasil no final do século XIX. Esse exercício nos permitirá explorar de maneira mais precisa como os textos e suas respetivas publicidades, ao serem consumidos, refletiam as tensões sociais e intelectuais de uma época marcada pela busca de novos saberes e pela ascensão do cientificismo, ao mesmo tempo em que mantinham vivas as tradições populares.

2. CONTEÚDOS SOB DISPUTA: CIRCULAÇÃO, MATERIALIDADE E CONTROVÉRSIAS EDITORIAIS NAS OBRAS MÁGICO-RELIGIOSAS DA LIVRARIA QUARESMA

A relação entre a literatura mágico-religiosa e a imprensa no final do século XIX revela como a circulação desses livros ultrapassou os limites restritos de grupos e instituições religiosas, alcançando um público mais amplo. A expansão do mercado editorial por meio da imprensa criou diferentes espaços de disputa — tanto no interior do próprio comércio e das práticas editoriais, quanto em esferas mais abrangentes, onde os textos de feitiçaria passaram a ser alvo de controvérsias e debates públicos. Entre os dias 1º e 21 de novembro de 1893, o jornal *Correio Paranaense* (PR) publicou um desses casos.

Na ocasião, as edições de tiragem diária publicaram, na coluna “Carteira do Jornalista”, uma série de relatos sobre o furto de um exemplar do Livro de São Cipriano. A escolha da seção não era casual, pois a coluna costumava acolher cartas de leitores com histórias de mistério, crimes e episódios sobrenaturais, quase sempre narrados em tom sensacionalista e polêmico. Foi nesse espaço, situado entre a denúncia, a curiosidade pública e o entretenimento, que o episódio ganhou densidade. Mais do que o furto em si, o que passou a ocupar as entrelinhas do informativo foi o debate sobre os efeitos de possuir um exemplar do livro. A repercussão foi suficiente para que O Paiz republicasse integralmente os relatos, embora só tenha comentado o caso na última edição da série.

Em tom de lamúria e sofrimento, o possuidor do Livro de São Cipriano descreveu, em carta publicada no dia 6 de novembro, o medo que sentia diante das ameaças de uma mulher identificada por ele como “feiticeira Carolina”. Como optou por permanecer anônimo, será tratado aqui como narrador, já que é por meio de suas cartas que o episódio se organiza documentalmente. Segundo seu relato:

> Tremi. Ameaça terrível! Antes eu quisera ter sobre a minha cabeça mil espadas de Dâmocles do que uma única ameaça d’essa terrível mulher. O que farei n’estes casos? Devo mandar-lhe o livro ou sujeitar-me às iras e consequência de qualquer feitiço? E ela falou em moio de boto!! Que tal graça! À vista d’isto resolvo remeter o livro do S. Cipriano a tia Carolina.... Lá se me vão as felicidades, os sonhos de glória e de riqueza! Falto, por isso, a palavra que dei ao leitor relativamente aos resultados das segundas experiências...[50]

[50] Correio Paranaense. Carteira do Jornalista. 6 de novembro de 1893, p.2.

Parte da historiografia sobre periódicos reconhece que muitos desses relatos eram, em alguma medida, construções ficcionais destinadas a atrair leitores e alimentar o interesse público por temas misteriosos ou escandalosos. No entanto, mais do que comprovar a veracidade dos fatos narrados, interessa observar a própria existência da narrativa e sua circulação. O episódio foi publicado em série e depois republicado por um jornal de alcance nacional, o que indica que o Livro de São Cipriano ainda mobilizava curiosidade, temor e debate no cotidiano urbano. Para a análise aqui proposta, não é necessário que o acontecimento tenha ocorrido exatamente como narrado. Basta que pudesse ser lido como possível.

Essa escolha de leitura desloca o estatuto da fonte. O relato não será tomado como testemunho transparente de um acontecimento, mas como uma narrativa que organiza, em forma jornalística, expectativas socialmente reconhecíveis em torno do livro mágico. Sua possível ficcionalidade não diminui seu valor documental; ao contrário, obriga a perguntar quais elementos precisavam parecer plausíveis para que a história produzisse efeito. A ameaça da “feiticeira Carolina”, o medo do narrador, a dúvida sobre entregar ou não o exemplar e a associação entre posse do livro e possibilidade de fortuna não interessam apenas como detalhes narrativos. Funcionam como índices de um repertório compartilhado, no qual o Livro de São Cipriano podia ser imaginado como objeto perigoso, desejável e eficaz. É nesse nível, o da plausibilidade social da narrativa, que o episódio será lido.

A partir dessa chave, não era apenas a crença no poder do *Livro de São Cipriano* que se evidenciava, mas também as disputas simbólicas e concretas em torno de sua posse. O dilema do narrador — entregar o livro ou sofrer as consequências mágicas — expõe a tensão entre o desejo de conservar um saber capaz de prometer vantagens e o medo das represálias atribuídas à feitiçaria. Perder o exemplar, nesse quadro narrativo, não significava apenas perder um bem material. Significava abrir mão de uma expectativa de intervenção sobre a própria vida, sobre a fortuna, sobre a proteção e sobre os caminhos possíveis do futuro.

Ao lamentar que, com a perda do livro, também se iam “as felicidades, os sonhos de glória e de riqueza”, o narrador atribuía ao exemplar uma promessa de transformação da própria vida. A frase não comprova, por si só, os usos efetivos que fazia do livro, mas revela o modo como sua posse era apresentada ao leitor, como possibilidade de acesso a benefícios futuros, ainda incertos, porém suficientemente desejáveis para justificar o temor da perda. A menção aos resultados das “segundas

experiências” reforça essa expectativa, pois sugere que o exemplar não era narrado apenas como objeto possuído, mas como algo do qual se esperavam efeitos. Nesse contexto, o Livro de São Cipriano deixava de aparecer apenas como um impresso em circulação e passava a ser narrado como objeto de expectativa, risco e disputa no cotidiano.

Com o desdobramento do caso, essas disputas são evidenciadas à medida que descobrimos que anterior ao roubo, no dia 1 de novembro, esse narrador teve uma carta publicada na supracitada coluna do *Correio Paranaense* em que informava ter adquirido um exemplar do *Livro de São Cipriano*, e que passaria a publicar feitiços e outros segredos do feiticeiro de modo a auxiliar os leitores na resolução de questões particulares[51].

Na sequência, no dia 4, ele publica as “instruções aos religiosos e religiosas que vão tratar de uma moléstia — regra que todo o religioso deve estudar para saber se as moléstias de que vai tratar são ou não obras de feitiçaria ou do diabo”, em que se lia instruções de Cipriano para aqueles interessados no tratamento de doenças. Além de rezas antes e depois dos preparos, a imposição de mãos e uso de pedras eram destacadas como recursos para se curar diferentes males. Cipriano também advertia sobre os perigos de realizar um feitiço de forma errada, enfatizando como isso poderia atormentar tanto o paciente quanto o feiticeiro. Destacava a primordialidade de ter certeza antes de aplicar aqueles e outros feitiços.[52]

Com o desdobramento do caso, a ameaça de Carolina passa a ganhar outro sentido dentro da própria série. Antes do roubo, o narrador havia anunciado a posse do Livro de São Cipriano e começado a publicar instruções, feitiços e segredos atribuídos ao feiticeiro. A partir desse encadeamento, a disputa pelo exemplar deixa de se restringir à posse de um objeto raro ou desejado. Ela passa a envolver também o controle sobre aquilo que podia ser extraído do livro, transcrito no jornal e oferecido aos leitores. Não se trata de comprovar a intenção efetiva de Carolina, mas de observar que a narrativa organiza sua ameaça como resposta possível à divulgação pública desses saberes. O livro, nesse sentido, aparece como objeto cuja força não estava apenas em ser possuído, mas em regular quem podia acessar, transmitir e se beneficiar de seus conteúdos. A tentativa posterior de outras mulheres de tomar o exemplar reforçará esse mesmo movimento, ampliando a disputa para além de

[51] Correio Paranaense, Carteira do Jornalista. 1 de novembro de 1893, p.2.
[52] Id., 4 de novembro de 1893, p.2.

Carolina e indicando que a publicação dos feitiços também produzia efeitos dentro da própria economia narrativa do caso.

Na edição de 20 de novembro, o leitor do jornal se deparou com mais um relato publicado:

> Eureka! Eureka! Já tenho um *livro de S. Cipriano.* Ofertou-me ontem um amigo. *Que ferro* para a tia Carolina! Pensava ela que me tinha pregado uma peça. Não pregou, não. O *livro de S. Cipriano* está junto a mim, novinho, elegante na sua encadernação bem cuidada de couro. E só para quebrar a castanha na boca da tia, aqui transcrevo, remetendo-a todos os amantes o seguinte[53].

Embora tenha perdido o livro ao entregá-lo à Carolina, o narrador consegue outro exemplar, presenteado por um amigo que, pelo declarado, não poupou contos-de-réis, em uma edição cuja elegância era destacada. Esse seria um indicador de que a materialidade do livro possuía um valor simbólico e ritualístico, visto que o narrador o descreve como objeto "de poder", e não apenas como um conteúdo a ser lido. Em seguida, ele também deixa um recado a dita mulher: "E só para quebrar a castanha na boca da tia", e prossegue transcrevendo outro feitiço do livro, intitulado "feitiçaria que se faz com dois bonecos tal e qual fazia S. Cipriano enquanto feiticeiro e mago"[54].

A amarração necessitava de "um boneco e uma boneca, feitos com sabugo, palha, linha ou algodão; depois de estarem prontos deveis uni-los um ao outro a muito abraçados". Depois de feita esta operação, era só pegar "um novelo de linhas e começai a enroscá-las em volta dos ditos bonecos dizendo o que se segue, dando primeiro o nome da pessoa que se quer enfeitiçar" [55]. No decorrer do texto, vinha o que deveria ser pronunciado enquanto os dois bonecos eram entrelaçados. Mas esse feitiço não poderia ser feito de qualquer modo, a oração de amarração deveria ser repetida nove vezes e sempre ao meio-dia, nunca em outros horários.

Esta reza trazia elementos católicos, como a Santíssima Trindade e a Virgem Maria, coordenadas por moldes de práticas mágico-cerimoniais — como sua repetição em horários específicos devido a influência de astros celestes — atrelados à materialidade de ritos populares que envolviam bonecos de sabugo ou palha para interferir no livre-arbítrio de outrem. Essa combinação tinha um propósito específico: garantir que a vítima só encontrasse paz enquanto seguisse e vivesse em função de quem a amarrava. Essa intenção fica evidente no trecho final: "Será este o descanso

[53] Id., 20 de novembro de 1893, p.2.
[54] Id., p.2.
[55] Id., p.2.

que eu te dou enquanto para mim tu virares com todo teu coração, corpo, alma e vida; debaixo da santa Pena da obediência e preceitos superiores, ficas preso e amarrado a mim, assim como ficam estes dois bonecos um ao outro”[56].

Ao publicar o feitiço na íntegra, a narrativa sugere que ele colhia dois frutos. Primeiramente, cumpria sua intenção de divulgar os segredos do feiticeiro Cipriano, ampliando o acesso a esse conhecimento. Em segundo lugar, enviava um recado velado à Carolina, sugerindo que agora também estava munido de encantamentos capazes de protegê-lo — ou até mesmo de influenciar a vontade alheia. No entanto, essa exposição não veio sem consequências. Ao tornar pública sua posse e uso do livro, ele se colocava ainda mais em destaque, atraindo não apenas cobiçadores, mas também potenciais represálias.

Já no dia 21 de novembro, data seguinte, o *Correio Paranaense* seguia com uma última publicação sobre o caso que ficaria inacabado:

> Feitiçaria que se faz com dois bonecos, tal qual a fazia S. Cipriano enquanto feiticeiro e mago. Hontem publicada aqui de parceria com a respetiva oração. A mulher em sinal de gratidão brindou-me com um peneiro de assaby, um mimosíssimo *trapurú,* prometendo-me, ao sair, que jamais se esqueceria de mim[57].

Em primeiro lugar, evidencia-se os efeitos imediatos decorrentes de suas ações, bem como o reconhecimento por elas obtido. Ademais, constata-se que as publicações em questão alcançaram impacto tangível, uma vez que não apenas foram lidas, mas também possivelmente aplicadas por outros indivíduos. Contudo, como em qualquer sistema de crenças[58], a disseminação desse conhecimento também

---

[56] Id., p.2.

[57] Id., 21 de novembro de 1893, p.2.

[58] Yvonne Maggie (1992) compreende a crença na feitiçaria como um operador lógico que estrutura e hierarquiza grupos sociais e ideias. O feitiço, segundo a autora, atua no domínio da ação, estabelecendo relações que permitem a construção de narrativas e a definição de fronteiras políticas e sociais. Essa crença, presente em diversos segmentos da sociedade—incluindo juízes, médicos, promotores, delegados, políticos e movimentos artísticos—, funciona como um sistema cognitivo fechado, no qual os envolvidos compartilham premissas culturais comuns. Assim, a feitiçaria opera como um mecanismo explicativo do infortúnio e de regulação social, segmentando grupos e delineando antagonismos. Os livros mágico-religiosos dentro desse sistema de crenças, indo além de sua simples circulação editorial para também abranger suas implicações jurídicas. Se a feitiçaria opera no domínio da ação e estabelece fronteiras sociais e políticas, os livros que a transmitem não apenas refletem essas dinâmicas, mas também se inserem ativamente nelas, funcionando como instrumentos de legitimação, contestação e normatização das práticas mágicas. No contexto jurídico, esses livros se tornam evidências em processos relacionados a contravenções e práticas ilícitas, mostrando como a crença na feitiçaria se articula com discussões sobre ordem pública e controle social. Dessa forma, ao desenvolvermos nossa tese, reconhecemos que os livros mágico-religiosos não são apenas objetos culturais, mas agentes ativos na construção de narrativas que moldam relações de poder e hierarquias sociais, dialogando simultaneamente com instâncias jurídicas e com a lógica interna das crenças que sustentam esse universo.

suscitava reações adversas. Ao tornar públicas instruções anteriormente restritas a círculos específicos, o narrador permitia que “qualquer acompanhante do jornal” acessasse esses ensinamentos — o que poderia despertar cobiça, gerar concorrência ou até mesmo provocar desagravos diante da divulgação indiscriminada desse conteúdo.

Após os agradecimentos e declarações dirigidas a ele, o narrador segue relatando que haveria "uma porção de mulatas e pretas velhas que conspiram contra mim, com o fim de roubar-me o Livro de S. Cipriano". Essa situação recorrente deixa-o sem saber onde esconder "a maravilhosa obrinha". Ele chega a cogitar enterrá-la, mas desiste ao considerar que "a humidade do solo pode estragar-me o livro". Seu receio de perder mais um exemplar o coloca diante da necessidade urgente de encontrar uma solução: "antes de adormecer, precisaria descobrir um meio qualquer de furtar o livro à cobiça de tanta gente..."[59].

O trecho revela suas estratégias imediatas para manter consigo o livro: enterrar, esconder, vigiar e, por fim, a dúvida sobre como proceder — ações que refletem formulações táticas contra seus perseguidores. Esses atos não são gestos isolados, mas integram um jogo incessante de adaptação e resistência. Diante da vigilância constante e da ameaça iminente, ele precisa se mover de maneira imprevisível, reinventando-se a cada instante para evitar a captura do livro. Sua astúcia não está em um plano fixo, mas na capacidade de responder ao contexto.

Mais uma vez, após publicar um feitiço do livro, pessoas — desta vez um grupo de mulatas e pretas velhas — tentaram roubar-lhe o exemplar. Embora o narrador encare a tentativa de furto como “cobiça de tanta gente”, o que não seria incomum, também podemos considerar que essas tentativas de roubo visavam justamente livrar o livro de suas mãos, tal como fez Carolina. Nesse contexto, é possível inferir que o narrador estivesse tentando consolidar-se como uma referência mágico-religiosa, uma vez que faz questão de destacar que a mulher, ao sair, prometera que “jamais se esqueceria de mim”. Isso, por sua vez, poderia ter gerado tensões com outros indivíduos da localidade, pois ao usurparem-lhe o livro, retiravam suas capacidades mágico-religiosas. O livro, portanto, não era apenas um objeto de desejo, mas um símbolo de autoridade cuja posse — ou sua eventual perda — impactaria diretamente a posição do narrador nesse sistema de crenças e relações de poder.

[59] Id., 21 de novembro de 1893, p.2.

Ao entendermos os furtos como tentativas de controlar a circulação dos feitiços, seja por cobiça, proteção ou disputa por prestígio, o relato expõe tensões entre diferentes agentes do universo mágico-religioso. Carolina, apresentada como feiticeira, recorre à ameaça para obter o livro. O narrador, anônimo e situado entre a curiosidade e a prática, transforma-se em mediador ao divulgar os encantos da obra para o público do jornal. Os leitores, por sua vez, aparecem como destinatários possíveis desses ensinamentos, enquanto outras mulheres são descritas como interessadas em tomar posse do exemplar. A série, portanto, não organiza apenas uma história de furto, mas uma cena de concorrência em torno de quem poderia possuir, divulgar e fazer uso dos segredos atribuídos a Cipriano.

A essa altura, a disputa pelo Livro de São Cipriano já não se limitava à posse material do exemplar. O que estava em jogo era também a autoridade sobre seu conteúdo e sobre os efeitos que se esperava produzir a partir dele. As ameaças, os furtos, a transcrição dos feitiços e a reação dos leitores deslocam o livro da condição de mercadoria impressa para a de objeto relacional, cuja força se construía na circulação, na crença e nas disputas que provocava. Sua eficácia, nesse caso, não precisa ser medida pela realização objetiva dos feitiços, mas pelos efeitos sociais que a narrativa lhe atribui: medo, desejo, concorrência, reconhecimento e tentativa de controle. É nesse sentido que a leitura do livro ultrapassava o ato solitário e passava a ganhar materialidade no cotidiano, por meio de usos, expectativas, ameaças e disputas.

Essa dinâmica, observada no interior da série jornalística, será retomada adiante em outras escalas documentais, quando os livros mágico-religiosos aparecem também em debates médicos, religiosos e jurídicos. Por ora, interessa notar como o próprio jornal construiu o Livro de São Cipriano como objeto capaz de produzir efeitos sociais antes mesmo de qualquer comprovação sobre a eficácia de seus feitiços.No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, o periódico *O Paiz* republicou as matérias sobre o roubo, sem emitir opiniões até a última, em 21 de novembro. Ao final da publicação, um comentário breve expressava a gravidade com que a questão era tratada: “à crescente venda desses títulos vem alimentando a credulidade e falsa esperança em indivíduos de boa-fé.”[60] No entanto, o periódico, ao divulgar esses títulos em catálogos de livrarias, acabava sendo promotor de sua circulação. O que se criticava, portanto,

[60] O Paiz. Do Correio Paranaense, 21 de novembro de 1893, p.3.

não era a presença desses livros no cotidiano, mas a maneira como sua chegada era percebida e representada. Esse paradoxo evidenciava a coexistência entre o discurso condenatório da magia e sua apropriação comercial, alimentando simultaneamente o interesse popular e a lucratividade do setor livreiro. Assim, a circulação desses livros se tornava um campo de tensões entre moralidade, consumo e crença.

Por este motivo, a análise do conteúdo dos livros mágico-religiosos, como *O Livro de São Cipriano*, se torna fundamental para compreender de que maneira esses textos dialogavam com o contexto social e os interesses cotidianos de seus leitores. Longe de atuarem como meros repositórios de saberes ocultos, tais obras inseriam-se em um campo de disputas simbólicas, no qual crenças, estratégias e táticas se entrelaçavam, assumindo um papel ativo na conformação das práticas mágico-religiosas e das relações sociais do período.

A ampla aceitação do *Livro de São Cipriano*, aliada à expansão do mercado editorial, impulsionou a produção de novas edições e títulos concorrentes, especialmente no Rio de Janeiro. No contexto republicano, a livraria e editora Quaresma publicou dois novos sucessos: *O Livro da Bruxa* e *O Livro do Feiticeiro*. Ao analisarmos esses textos dentro de seu contexto histórico e social, identificam-se novos fragmentos de um complexo mosaico de práticas mágico-religiosas, que se conectam tanto aos anseios individuais quanto às demandas coletivas. Essas obras não apenas refletiam as expectativas do público interessado, mas também as reformulavam ativamente, constituindo-se em instrumentos de negociação simbólica capazes de reconfigurar relações sociais, consolidar redes de poder e transformar progressivamente o imaginário coletivo sobre magia e espiritualidade.

Se, por um lado, os títulos *O Livro da Bruxa* e *O Livro do Feiticeiro* surgiram como concorrentes do *Livro de São Cipriano*, por outro, compartilhavam a proposta de sistematizar e difundir um repertório de saberes que transitava entre o mágico, o religioso e o pragmático. As próprias instruções e feitiços publicados no *Correio Paranaense* integravam tanto a versão Quaresma do *São Cipriano* quanto esses dois novos títulos, evidenciando a continuidade e a interconexão desses conhecimentos. Assim, essas obras representavam um contínuo textual e cultural que perpetuava tradições antigas, ao mesmo tempo em que circunscrevia o *ethos* da magia escrita.

Pois bem! Ao analisarmos os livros mágico-religiosos publicados pela Editora Quaresma, identificamos uma continuidade textual cuja matriz remonta ao *Livro de São Cipriano*, mesmo que estruturada a partir de concepções que buscavam

hierarquizar e circunscrever esses saberes. Apesar das distinções entre os títulos, todos compartilham um repertório comum. Seus leitores encontravam fórmulas ocultas para alcançar sucesso no amor, na saúde e nas finanças; aprendiam artes adivinhatórias, como a cartomancia e a adivinhação fisionômica voltada para a escolha do companheiro perfeito; tinham acesso a rezas e orações para diversas finalidades; além de explorarem técnicas terapêuticas como o magnetismo, o sonambulismo, o hipnotismo, a astrologia e outras formas de clarividências.

Esses livros também forneciam instruções detalhadas para a preparação de medicamentos, infusões e outras substâncias curativas, abrangendo desde noções primeiros socorros até orientações para o tratamento de envenenamentos e queimaduras. Dessa forma, os livros não apenas sistematizavam práticas mágico-religiosas, mas também incorporavam conhecimentos de caráter prático e terapêutico, consolidando-se como guias multifuncionais para seus leitores.

De maneira semelhante às publicações de feitiços e simpatias no *Correio Paranaense*, os livros mágico-religiosos da Editora Quaresma seguiam um padrão estrutural bem definido, o que facilitava sua identificação e popularização entre os leitores. Esses títulos não apenas compartilhavam conteúdos semelhantes, mas também apresentavam formatos físicos, elementos gráficos e estratégias editoriais que evidenciavam uma lógica de mercado focada na acessibilidade e no apelo ao público interessado em saberes mágico-religiosos. A organização interna, a diagramação e até mesmo os aspectos visuais das capas reforçavam sua identidade, criando uma continuidade entre eles e sugerindo uma intencionalidade comercial por parte da editora. A seguir, apresentamos um quadro comparativo que destaca essas características estruturais e editoriais dos três livros publicados sob o selo Quaresma.

QUADRO 2 — COMPARATIVO DOS LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS

Característica	**O Grande e Verdadeiro Livro**	**O Livro do Feiticeiro**	**O Livro da Bruxa**
Ano da 1ª publicação	1893	1897	1898
Número de páginas	302	301	251
Dimensões (cm)	17,7 x 13	17,7 x 13	17,7 x 13
Preço (em 5$000)	Vendido na Livraria Quaresma	Vendido na Livraria Quaresma	Vendido na Livraria Quaresma

Ilustrações	Feiticeiro(a) à esquerda, cores chamativas, elementos mágico-religiosos (sapo, cartas, velas, caveiras)	Feiticeiro à direita, cores chamativas, elementos mágico-religiosos (sapo, cartas, velas, caveiras)	Feiticeiro(a) à esquerda, cores chamativas, elementos mágico-religiosos (sapo, cartas, velas, caveiras)

Fonte: O autor (2025).

Estruturalmente, suas dimensões são semelhantes. *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano* que temos acesso possui 302 páginas, enquanto *O Livro do Feiticeiro* tem 301, e *O Livro da Bruxa* apresenta 251 páginas. Todos eles medem 17,7 centímetros de comprimento por 13 centímetros de largura e eram vendidos a 5$000 na livraria Quaresma. Suas capas também compartilham elementos comuns: são ilustradas, com cores chamativas, e trazem a figura de um(a) feiticeiro(a) na parte esquerda da capa — no *Livro do Feiticeiro*, esse personagem aparece à direita. São utilizados diferentes elementos ligados ao universo mágico-religioso, como sapos, cartas, velas e caveiras, e o título, em letras no estilo fantasia, posicionadas acima e ao lado (direito) da cabeça dos personagens. Essa composição foi cuidadosamente orquestrada para seduzir o público à primeira vista.

Cronologicamente, a primeira obra a ser publicada foi *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*, anunciada entre 1875 e 1889 por outra importante casa editorial carioca, a Cruz Coutinho, fundada, em 1855, por Antonio Augusto da Cruz. Essa obra se destaca como uma referência fundamental na circulação dos livros populares, especialmente por aludir à figura do célebre feiticeiro que percorreu as ruas do Rio de Janeiro, José Sebastião Rosa, o Juca Rosa, personagem central que ganhou notoriedade — amores, admiradores e inimigos públicos — na cidade; como vimos a partir dos anúncios, sua história se mesclou à venda de livros, contribuindo para sua popularização.

Curiosamente, esse título começou a ser anunciado nos jornais no mesmo ano em que os livros de São Cipriano "chegaram às prateleiras de todo o Brasil"[61], estabelecendo um paralelo interessante entre as publicações. Essa “coincidência temporal” sugere não apenas um terreno fértil para absorver esse tipo de literatura, mas também um cenário editorial dinâmico, no qual diferentes casas publicavam obras de caráter mágico-religioso, alimentando e expandindo o interesse do público por esses conhecimentos.

[61] Gazeta de Notícias. Acabaram-se os pobres!!!, 19 de dezembro de 1876, p.4.

Após 1898, *O Livro do Feiticeiro ou a Ciencia de Juca Rosa Revelada* passou a ser promovido exclusivamente nos catálogos da Quaresma Livreiros-Editores, consolidando sua circulação sob essa chancela — caminho que analisaremos. A autoria da brochura permaneceu atribuída a João Simões de Sampaio, cuja identidade era apresentada com credenciais que conferiam à obra um tom de autenticidade: médico, secretário e amigo particular do feiticeiro. Essa associação reforçava a legitimidade do conteúdo e criava uma ponte entre o universo mágico e o livro vendido.

As práticas de São Cipriano surgem na obra, como um dos muitos elementos que a compõem, evidenciando sua natureza híbrida. O livro não apenas preserva referências ao célebre feiticeiro-santo, mas também incorpora saberes diversos, incluindo práticas científicas, terapias curativas e o uso de ervas medicinais, num esforço de aglutinar os principais conhecimentos que circulavam nos outros dois títulos. Esse ecletismo demonstra uma tentativa de dialogar com diferentes públicos e legitimar o conteúdo dentro de um contexto mais amplo de crenças e tradições que mantinham um contínuo textual a partir da Quaresma.

Juca Rosa, cuja presença é titular, progressivamente se dilui nas páginas da publicação. Seu nome deixa de ser evocado, cedendo espaço a outros elementos identitários do imaginário mágico-religioso carioca. Essa mudança demonstra que a egrégora em torno da figura de Juca Rosa servia mais como chamariz e *marketing* para os anúncios do que propriamente como elemento para enredar a narrativa.

Entre sua primeira aparição nos anúncios da Cruz Coutinho e sua consolidação como título exclusivo da Livraria Quaresma, em 1893, foi também lançado sob esse selo *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano ou o Tesouro do Feiticeiro*. Diferente da edição anterior, que se apoiava em uma figura local, essa versão introduzia um personagem peregrino, que transitava entre a tradição europeia e nacional: São Cipriano, o feiticeiro convertido ao cristianismo. O livro não apenas reunia feitiços e rituais, mas articulava-os dentro de uma estrutura narrativa religiosa, associando a prática da magia à trajetória de redenção do protagonista. Essa fusão entre feitiçaria e catolicismo ressoava no Brasil oitocentista, onde crenças populares frequentemente se entrelaçavam, formando um campo híbrido entre o sagrado e o profano.

Coincidentemente, 1893 também foi o ano em que jornais *Correio Paranaense* (PR) e *O Paiz* (RJ) noticiaram o caso da tentativa de furto de um exemplar do livro. Esse episódio não apenas sugere a circulação ativa da obra antes mesmo do novo

título publicado pela livraria Quaresma, mas principalmente evidencia sua popularidade e a existência de um público ávido por esse gênero literário. O desejo pelo conhecimento oculto e o temor de suas repercussões criavam um ambiente propício para o sucesso deste arquétipo editorial. A livraria Quaresma, como outras, soube capitalizar essa demanda ao apresentar a obra como uma “novidade vinda de Lisboa”, por exemplo — uma estratégia que não apenas conferia legitimidade ao título, mas também reforçava sua aura de mistério e exclusividade.

A alegação de que a edição brasileira era uma novidade importada nos levou a investigar a existência de versões anteriores que pudessem ter servido de base para sua publicação. Identificamos que *O Grande Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro* já circulava em Portugal entre 1885 e 1900, publicado pela editora Económica, de Lisboa. Esse achado confirma que a versão brasileira não era uma criação independente, mas sim parte de uma tradição editorial transatlântica, na qual a literatura mágica se moldava às expectativas e crenças de diferentes contextos. O sucesso da obra no Brasil, portanto, não era apenas resultado do interesse espontâneo do público, como também de um esforço editorial consciente em adaptar e promover um material previamente consagrado no imaginário popular.

Quatro anos depois, em 1897, a Quaresma anunciava o lançamento de *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante*. Esta obra foi assinada por D. Juan de Botafogo, pseudônimo de Alberto Figueiredo Pimentel. *O Livro da Bruxa* abordava temáticas que transitavam entre práticas e reflexões científicas e terapêuticas mágico-religiosas. Ao lado de feitiços e cartomancia, explorava também temas como hipnotismo, sonambulismo e magnetismo.

Embora os feitiços atribuídos a São Cipriano continuassem a estruturar a obra, a narrativa era agora conduzida sob a figura de um novo feiticeiro-santo, Tibúrcio. Essa reformulação demostrava uma busca por se distanciar da figura de Cipriano, na busca por conferir originalidade ao título. Pimentel não se limitava a registrar ritos e encantamentos, mas buscava justificá-los dentro de uma lógica discursiva que dialogava com teorias em voga sobre o poder da mente e as energias invisíveis. Assim, *O Livro da Bruxa* circula em um contexto marcado pelo embate entre o mágico-religioso e o cientificismo, evidenciando a plasticidade desses saberes e sua capacidade de se adaptar às transformações culturais e epistemológicas da virada do século.

Essas publicações demonstram não apenas a diversidade temática e

estratégica dos livros mágico-religiosos da Quaresma, mas também a maneira como dialogavam com diferentes tradições, públicos e momentos históricos. Cada obra que analisaremos revela um esforço particular de legitimação: seja pela relação com figuras locais, como Juca Rosa; pela ancoragem em uma tradição europeia já consolidada, como no caso de São Cipriano; ou pela tentativa de conciliar práticas mágicas com discursos científicos emergentes, como observado em *O Livro da Bruxa*. Esse panorama evidencia que esses títulos não surgiram isoladamente, mas estavam inseridos em um ambiente de intensas disputas discursivas e táticas editoriais voltadas para a consolidação de um mercado ávido por conteúdos mágico-religiosos.

Nos próximos tópicos, a partir da ideia de contínuo textual e cultural, analisaremos como esses impressos não apenas transmitiram saberes mágico-religiosos, bem como se transformaram ao longo das décadas, absorvendo novos discursos e dialogando com diferentes tradições e públicos. O caso do *Correio Paranaense* em 1898 reforça essa dinâmica, ao demonstrar como a disputa pelo *Livro de São Cipriano* não se restringia ao mercado editorial, mas também envolvia embates simbólicos sobre a posse e o controle do conhecimento mágico-religioso.

Dessa forma, ao examinar os títulos da Livraria Quaresma, poderemos identificar os mecanismos que garantiram sua permanência e longevidade no imaginário místico brasileiro. Se no caso do *Correio Paranaense* a disputa pelo livro se manifestou em ameaças e tentativas de roubo, nos impressos da Quaresma veremos como os textos foram adaptados e reformulados para responder às expectativas de novos leitores e aos desafios impostos por um ambiente de intensa concorrência editorial. A análise desse movimento nos permitirá identificar o incessante movimento de ressignificação e apropriação dos livros em consonância com as crenças mágicas.

FIGURA 1 - CAPA DO LIVRO *O GRANDE E VERDADEIRO LIVRO DE SÃO CIPRIANO* - EDITORA QUARESMA.

Fonte: São Cipriano. Ed. Quaresma, Rio de Janeiro, [199-].

2.1 O GRANDE E VERDADEIRO LIVRO DE SÃO CIPRIANO OU TESOURO DO FEITICEIRO: UM CONTÍNUO TEXTUAL E CULTURAL

O Grande e Verdadeiro Livro de S. Cipriano ou o Tesouro do Feiticeiro, publicado entre 1893 e 1961 sob o selo da Editora Quaresma, não pode ser considerado inteiramente original, embora apresente aspectos próprios que o distinguem dentro de seu contexto. Essa constatação se baseia em dois fatores. Primeiramente, como vimos, outros títulos relacionados a Cipriano já circulavam no Brasil desde 1875. Essas obras, frequentemente contrabandeadas, foram incorporadas à cultura portuguesa entre o final do século XVIII e o início do XIX, se

disseminando rapidamente pelo Brasil. Esse processo foi intensificado com a chegada de livreiros e emigrantes franceses, alemães, árabes e ingleses, que passaram a traduzir e editar suas próprias versões de livros mágico-religiosos. Assim, o livro da Quaresma dialogava com uma tradição pré-existente, ao mesmo tempo em que reforçava sua relevância e autenticidade para o público da época.

A partir deste ponto, surge um conjunto de reflexões fundamentais: o que conecta os diferentes títulos ligados a São Cipriano? Por que a edição anunciada pela Livraria Quaresma, sendo apenas mais um título entre tantos, foi encarada como "original" e de ampla circulação? A investigação dessas perguntas nos leva aos estudos anteriores sobre a circulação dos *Livros de São Cipriano* e as diversas abordagens que buscaram compreender sua presença e impacto cultural.

No Brasil, a primeira pesquisadora a se dedicar a essa temática foi Jerusa Pires Ferreira, em seu estudo pioneiro *O livro de São Cipriano: uma legenda de massas*, de 1992, em que analisa a relação entre cultura popular e produção editorial a partir do caso do *Livro de São Cipriano*. Ferreira destaca a ampla circulação e recepção do título, observando que ele não se restringe às grandes cidades, mas também se faz presente em áreas rurais e no sertão brasileiro. Mesmo que as edições fossem produzidas majoritariamente em centros industriais como Rio de Janeiro e São Paulo, sua influência se expandiu para além desses polos urbanos, sendo conhecido, respeitado ou temido em todo o território nacional (Ferreira, 1992, p. XVI). Essa constatação evidencia não apenas a inserção do livro na sociedade brasileira, mas também sua capacidade de transcender barreiras geográficas e sociais. Como veremos, o próprio Pedro Quaresma, assim como outros editores, anunciava seus catálogos em jornais de outros estados e até de outros países, destacando a facilidade e a comodidade oferecidas aos interessados, independentemente de sua localização

Uma das contribuições mais relevantes de Ferreira é a análise da dualidade simbólica da figura de São Cipriano, que oscila entre a santidade e a feitiçaria. Esse duplo caráter reflete o entrelace entre o cristianismo e as práticas mágicas populares, evidenciando como o livro se posiciona no limiar entre a religião e a magia — tal qual a figura do feiticeiro-santo. A Igreja, por sua vez, absorveu essa ambiguidade, canonizando Cipriano como santo e estabelecendo sua comemoração em 26 de setembro (Ferreira, 1992, p. 1), mas rejeitando e condenando seus títulos. *O Livro de São Cipriano*, portanto, se configura como um espaço de tensão e negociação entre a ortodoxia religiosa e a cultura popular.

Mas que consegue se manter íntegro em suas matrizes textuais ao longo do tempo, sem permanecer um texto estático. Ele é, na verdade, um "texto desbordante e incontrolável", constantemente reapropriado, reescrito e ressignificado, “um organismo vivo que evolui de acordo com os contextos em que circula” (Ferreira, 1992, p. 143). Essa característica permite que o *Livro de São Cipriano* incorpore diferentes tradições culturais, tornando-se um repositório dinâmico de narrativas orais e impressas, funcionando como um mosaico textual, agregando elementos de diversos gêneros e tradições.

Entre os conteúdos que o compõem, encontram-se práticas mágicas como quiromancia, cartomancia e astrologia, apresentadas de forma acessível ao leitor. Na parte da 'Quiromancia' analisam-se dedos, unhas, montes da vida e sua localização, com as características de um tratado. Em seguida, vem o que se chama 'Moderno Tratado de Cartomancias' e o sistema de deitar cartas, segundo magos e feiticeiros na época de São Cipriano (Ferreira, 1992, p. 28).

Outro aspecto relevante é a presença de tratados de medicina popular, que reforçam o caráter utilitário do livro para seus leitores. *O Livro de São Cipriano* incorpora uma série de fórmulas e receitas similares às dos manuais de medicina amplamente utilizados em séculos anteriores, como os tratados de *medicina popular*: "Há no corpo do texto um preciso conjunto de farmacopeias populares, fórmulas que lembram os famosos tratados de Medicina popular, como aquele Chernoviz que os nossos avós possuíam" (Ferreira, 1992, p. 18).

Além das práticas mágicas e dos tratados de medicina, o livro também se apropria de elementos da literatura esotérica e religiosa, incluindo orações e preces que atuam como formas de mediação entre o homem e o divino. Essas preces frequentemente possuem funções específicas, como evitar o mau-olhado, desfazer feitiços ou afastar espíritos malignos. Da mesma forma, os livros incorporaram elementos em que "pode-se estabelecer a conexão com o conto do folclore, a estória de proveito e exemplo, com a literatura medieval que tem o diabo como tema e o conjunto fáustico, que é em si mesmo um desafio ao 'claro entendimento'" (Ferreira, 1992, p. XXIV-XXV).

A partir dessas análises, Ferreira propõe a noção de contínuo textual e cultural. O primeiro descreve a forma como o *Livro de São Cipriano* se mantém em constante adaptação, absorvendo novas influências e se ajustando às necessidades de seus leitores ao longo do tempo. Essa plasticidade do texto permite que ele continue

relevante, incorporando diferentes tradições culturais e dialogando com as mudanças sociais (Ferreira, 1992, p. 143).

Dessa forma, o estudo do *Livro de São Cipriano* nos permite compreender não apenas a transmissão de saberes mágico-religiosos, mas também as táticas pelos quais as pessoas ressignificam e reinventam os textos que consomem. A fluidez do livro, conforme apontado por Ferreira, é o que o torna um objeto central nas relações entre magia, oralidade e cultura letrada. Assim, a análise de sua circulação histórica — seja no sertão brasileiro, nas páginas do *Correio Paranaense*, nos jornais cariocas ou processos-crime — nos ajuda a entender como um mesmo texto pode ser, simultaneamente, um instrumento de poder, um veículo de conhecimento e um catalisador de disputas sociais e simbólicas.

A dissertação de Inês Barreto (2022) amplia a análise da circulação dos livros de magia entre Brasil e Portugal, ao se concentrar nas produções entre o século XIX e primeira década dos anos 1900. Seguindo os argumentos de Barreto, vemos as transformações sofridas por alguns desses títulos diante das mudanças no mercado editorial, do surgimento de novas editoras e do crescente interesse do público por esse gênero. Barreto destaca que esses livros não apenas mantêm uma continuidade textual e cultural, mas também desempenham um papel significativo nas práticas religiosas, sendo utilizados em rituais do catolicismo, da umbanda, do candomblé e do quimbanda. A figura de São Cipriano, por exemplo, permanece presente nesses espaços, atravessando histórias e estórias nacionais até os dias atuais.

A pesquisadora argumenta que os livros de magia se estruturam a partir de elementos comuns aos manuais de uso prático e aos almanaques, gêneros editoriais que tiveram grande sucesso e influência no Brasil. Segundo Barreto, esses livros possuem uma intencionalidade prática, pois apresentam instruções detalhadas e receitas para diversos fins, assemelhando-se aos manuais. Ela enfatiza que "são obras com instruções, muitas vezes explícitas, para conseguir um objetivo específico" (Barreto, 2022b, p. 8). Essa funcionalidade pragmática faz com que esses livros sejam consultados conforme a necessidade do leitor, em vez de serem lidos de forma linear, do início ao fim — o que os aproxima, assim, dos manuais de instrução.

Ao mesmo tempo, esses livros compartilham características dos almanaques, publicações extremamente populares no Brasil, que reuniam uma diversidade de conteúdos, como remédios caseiros, contos, poesias, orações e astrologia. Barreto observa que "os almanaques 'cumpriam a função de conselheiro e guia', trazendo

resoluções de conflitos por meio da conjunção entre ciência e magia" (Barreto, 2022b, p. 8-9). Dessa forma, a diversidade de conteúdos e a função orientadora dos almanaques foram incorporadas aos livros de magia, permitindo-lhes conciliar visões cientificistas com tradições mágicas e orais. Essa estratégia editorial ajudou a legitimar o conteúdo esotérico e a ampliar seu alcance junto ao público leitor.

Diante desse contexto, Barreto defende que os livros de magia publicados no Brasil devem ser compreendidos como produtos híbridos, que combinam características dos manuais de uso prático e dos almanaques. Essa configuração permitiu que essas obras se adaptassem às demandas do mercado editorial e às influências culturais e científicas da época, tornando-se acessíveis e populares.

A partir das conclusões de Ferreira (1991) e Barreto (2022a; 2022b) ampliaremos a investigação para outros títulos mágico-religiosos publicados pela Livraria Quaresma, analisando-os a partir desses contínuos. Dentro desse arcabouço teórico, torna-se viável considerá-los como fruto de apropriações culturais e de conexões com práticas mágico-religiosas locais, tendo São Cipriano como matriz central na referência de conhecimento esotérico, e estrutural na organização de capítulos e narrativas — além de prometerem soluções para os mais variados males.

Dessa maneira, a dissertação de Barreto contribui significativamente para a continuidade do entendimento da circulação e ressignificação dos textos mágico-religiosos no Brasil iniciado por Ferreira (1992). Sua análise revela como esses materiais dialogam com diferentes tradições e formatos editoriais, se consolidando como um fenômeno dinâmico e híbrido dentro da cultura letrada e oral do país. O estudo permite compreender como essas obras se moldam às necessidades do público e como influenciam as práticas culturais e religiosas.

O caso do *Correio Paranaense* em 1893 nos oferece um modelo de como essa circulação não era apenas editorial, mas também social. Assim, ao aplicarmos essa perspectiva do contínuo textual aos demais livros da Livraria Quaresma, podemos ampliar nossa compreensão sobre a interseção entre cultura impressa, religiosidade popular e economia do mercado editorial, investigando como esses textos operam tanto como registros de crenças quanto como instrumentos ativos na conformação das relações mágico-religiosas no Brasil.

A pesquisa de Laura de Mello e Souza (2005), embora não tenha como foco central o feiticeiro-santo e seus escritos, oferece subsídios essenciais para compreender São Cipriano como uma figura-chave na dinâmica de repressão e

resistência no Brasil colonial. Sua abordagem nos permite situar o feiticeiro-santo dentro de um contínuo cultural, conforme definido por Ferreira, onde práticas mágico-religiosas foram simultaneamente perseguidas e ressignificadas. Ao investigar a intersecção entre feitiçaria, religiosidade popular e estruturas de poder, Mello e Souza revela que a repressão dessas práticas não se limitava a uma questão de fé, mas operava como um mecanismo de dominação social, voltado especialmente contra populações marginalizadas como negros, indígenas e as camadas mais pobres da sociedade colonial.

"Reprimindo-se a magia africana, cerceavam-se as possibilidades de manifestação de uma cultura própria, específica, que era a do negro e, mais grave ainda, era a do escravo - sendo, como tal, extremamente ameaçadora à ordem vigente" (Souza, 2005, p. 15-16). No entanto, essa perseguição não resultou na erradicação das práticas mágico-religiosas, mas em sua adaptação e continuidade. Essas crenças circularam pela oralidade, pela tradição familiar e, posteriormente, pelos impressos populares.

Dentro dessa perspectiva, Sidney W. Mintz e Richard Price (1992) ampliam o debate ao destacar como as práticas religioso-mágicas dos africanos escravizados foram reconfiguradas no Novo Mundo, não como simples reprodução de suas tradições de origem, mas como criações dinâmicas adaptadas às condições impostas pelo sistema escravista. Eles sugerem que essas práticas funcionaram como formas de resistência cultural e de consolidação de uma identidade coletiva, o que se reflete na popularização de São Cipriano.

A presença de orações e feitiços atribuídos a ele em contextos devocionais e rituais mágicos desde o século XVIII reforça essa continuidade. "A primeira alusão a bolsas de mandinga contendo orações do Santo Nome de Jesus e de São Cipriano data do século XVIII, e sua popularidade cresceu rapidamente, sendo adotadas por indivíduos de diferentes camadas sociais" (Souza, 2005, p. 220). A adaptação dessas práticas pode ser vista como parte do fenômeno de sobrevivência e ressignificação das práticas mágico-religiosas ao longo do tempo.

Mary C. Karasch (2000) reforça essa discussão ao demonstrar como as práticas mágico-religiosas dos africanos escravizados foram essenciais para a construção de redes de solidariedade e resistência no Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e XIX. Em sua análise sobre a vida dos escravizados, Karasch evidencia que o sincretismo religioso era um instrumento de sobrevivência cultural, permitindo a

continuidade de crenças africanas sob a aparência do catolicismo oficial. Os escravizados incorporavam elementos cristãos aos seus rituais, muitas vezes recorrendo a figuras como São Cipriano, que ocupava o papel de intermediário entre a fé católica e as tradições africanas. Esse fenômeno reforça a ideia de um contínuo cultural, onde a religiosidade não era estática, e sim um campo de disputa e reinvenção.

Ronaldo Vainfas (1989), por sua vez, reforça a ideia de que a Inquisição não apenas buscava reprimir a feitiçaria e o curandeirismo, mas atuava como um mecanismo de imposição das normas europeias sobre as populações coloniais. Contudo, mesmo sob repressão, tais práticas persistiram e se reinventaram. Prova disso é a circulação de livros como os de São Cipriano, que, através de séculos, adaptam-se a novos contextos sociais, exemplificando a dinâmica entre repressão e resiliência cultural.

Nesse sentido, a reflexão sobre São Cipriano e sua permanência na religiosidade popular brasileira encontra eco na proposta de contínuo cultural de Jerusa Pires Ferreira (1992). A interconexão entre feitiçaria, religiosidade popular e os mecanismos de controle social no período colonial permite compreender São Cipriano como um elemento central na construção de um contínuo cultural. Seja como objeto de devoção ou como recurso mágico, sua figura sintetiza a resiliência das práticas culturais que, apesar da repressão, se mantiveram vivas e em constante transformação.

Dessa forma, a circulação e adaptação dos *Livros de São Cipriano* e de outros textos mágico-religiosos podem ser compreendidas como parte de um fenômeno dinâmico no qual diferentes tradições culturais — cristãs, africanas, indígenas e populares — se encontram, se entrelaçam e se transformam mutuamente. Esse sincretismo não apenas preserva e reinventa os conteúdos dessas obras, mas também reflete a complexidade da religiosidade popular brasileira, caracterizada por sua flexibilidade e capacidade de absorver múltiplas influências.

Ao analisar sua circulação em aproximação com outras práticas populares, conseguiremos projetar as dimensões dessa disseminação no contexto do Rio de Janeiro. O Carnaval, por exemplo, como analisado por Maria Clementina Pereira Cunha (2001) e Mikhail Bakhtin (2000), sempre foi um espaço onde diferentes grupos sociais negociam significados e resistem às imposições culturais. Ele não é apenas um momento de inversão e celebração, mas também um campo de disputa simbólica,

onde elites tentam impor modelos de civilidade enquanto as camadas populares encontram brechas para afirmar suas próprias identidades. Essa dinâmica, que envolve tensão e reinvenção, se reflete também na circulação e adaptação dos livros mágico-religiosos, como os Livros de São Cipriano.

Os livros mágico-religiosos, assim como o Carnaval, habitam esse território fluido entre a tradição e a inovação, entre a repressão e a liberdade. Da mesma maneira que as elites buscavam moldar o Carnaval brasileiro, tentando transformá-lo em algo mais próximo dos padrões europeus do século XIX, também tentaram controlar a circulação de textos como o *Grande Livro de São Cipriano ou o Tesouro do Feiticeiro*. No entanto, esses livros, assim como os blocos carnavalescos que resistiam às normas impostas, encontraram formas de sobrevivência e reinvenção, adaptando-se às necessidades de quem os consumia.

A cultura popular brasileira, marcada pelo sincretismo, é um terreno fértil para essas adaptações. O Carnaval mistura influências africanas, indígenas e europeias, resultando em uma celebração heteróclita, onde diferentes camadas sociais interagem, ainda que sob condições assimétricas. Da mesma forma, os livros mágico-religiosos circulam entre os mais diversos públicos, absorvendo elementos do catolicismo, das religiões de matriz africana e das crenças indígenas.

Ao observar como o carnaval e os livros mágico-religiosos circulam no tecido social, percebemos que ambos funcionam como espaços onde a cultura popular se mantém viva, resistindo e reinventando-se. Bakhtin (1965) fala da carnavalização como um princípio que desafia as normas e permite que múltiplas vozes coexistam. Isso se aplica a esses livros que circulam à margem da literatura oficial, carregando elementos de diferentes tradições, circunscrevendo e desafiando a homogeneização imposta pelos discursos científicos e modernizadores. Enquanto o Carnaval usa a máscara e o riso como formas de resistência, os livros mágicos da Quaresma se valem do mistério e do conhecimento oculto para atravessar gerações.

E há algo mais profundo nessa conexão. Tanto o Carnaval quanto os livros mágico-religiosos revelam desejos reprimidos, medos ancestrais e estratégias de enfrentamento do desconhecido. No Carnaval, as hierarquias se dissolvem temporariamente; nos textos esotéricos, o impossível se torna possível, o futuro pode ser lido e o destino pode ser alterado. Aqui a hierarquia não se dissolve, ao contrário, ela pulsa como marcador de uma tentativa de controle. Mas ambos os contextos oferecem, ainda que de maneiras distintas, um alívio das amarras do cotidiano, uma

chance de ver o mundo sob outra perspectiva.

Portanto, ao cruzarmos essas leituras, percebemos que o carnaval e os livros mágico-religiosos compartilham essa vocação para o desvio, para a transgressão controlada, para o jogo entre poder e resistência. São expressões que, longe de retratarem meros vestígios de um passado folclórico ou supersticioso, seguem pulsando na cultura popular, reinventando-se diante das mudanças sociais e sobrevivendo às tentativas de silenciamento.

Assim, os *Livros de São Cipriano* e os demais não são apenas objetos de devoção ou instrumentos de práticas mágico-religiosas; eles representam um espaço de resistência simbólica, onde conhecimentos tradicionais sobrevivem e se reinventam diante das mudanças sociais e das tentativas de repressão. Assim, ao cruzarmos as contribuições de Ferreira e Souza, estabelecemos um arcabouço teórico-metodológico que nos permite compreender os livros mágico-religiosos da Livraria Quaresma dentro de uma perspectiva histórica e cultural mais ampla e interconectada.

2.2 UMA LEITURA COMPARATIVA ENTRE *O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO OU TESOURO DO FEITICEIRO* — DE PORTUGAL AO BRASIL

Como parte desse contínuo textual, um aspecto recorrente nas publicações de livros ligados ao feiticeiro-santo era o início da narrativa de sua vida e obra a partir do *Flos Sanctorum*, ou *Vida de Todos os Santos*, obra que reúne relatos de mártires da Igreja Católica Ocidental. Fosse nos exemplares analisados por Félix Vicente, Jerusa Pires, Inês Barreto, Os exemplares publicados pela Quaresma ou, provavelmente, os utilizados no *Correio Paranaense*, esses escritos retratavam sua trajetória a partir de textos católicos que mencionavam um Bispo Cipriano.

No próprio título *Quaresma*, embora se inicie distinguindo dois Ciprianos — o feiticeiro de Antióquia e São Cipriano, Bispo de Cartagena — e se afirme que a confusão entre ambos decorre da ignorância popular, a narrativa parece operar em sentido inverso. Ao longo do texto, delineia-se a trajetória de um personagem que reúne elementos das duas figuras: um feiticeiro que, após sua conversão ao cristianismo, ascende ao episcopado, sofre o martírio e, por fim, é canonizado. Essa fusão sugere que, longe de ser apenas um erro interpretativo, a sobreposição entre os dois Ciprianos cumpre uma função narrativa e simbólica, reforçando a ideia da

redenção cristã e da submissão definitiva do saber mágico ao domínio da fé.

A narrativa constrói um jogo ambíguo no qual a distinção entre Cipriano feiticeiro e Cipriano bispo não apenas se dissolve, mas se torna um artifício que reorganiza as relações entre magia e cristianismo. Longe de um erro interpretativo popular, essa sobreposição funciona como um mecanismo estratégico que reafirma a autoridade religiosa enquanto evidencia como o saber mágico é absorvido e reelaborado dentro da tradição cristã. O episódio em que Cipriano encontra um pastor e o induz a revelar o segredo de uma erva capaz de ressuscitar animais expõe esse movimento com clareza. A cena se desenrola em um ambiente rural, onde o saber popular circula longe do olhar vigilante da Igreja. O pastor, um homem simples, carrega um conhecimento adquirido por observação e prática. Cipriano, ciente da distinção entre as duas figuras que compartilham seu nome, percebe ali uma oportunidade. Fingindo ser bispo, assume a posição de confessor, explorando um espaço central da estrutura eclesiástica — o sacramento da penitência — como meio de obter informações ocultas. A tática do personagem se revela quando, diante da hesitação do pastor, tranquiliza-o com as palavras: "Sossega, sossega, pastor, que não sou o feiticeiro, mas o bispo de Cartagena"[62]. O homem, convencido da autoridade espiritual de Cipriano, ajoelha-se, confessa seus pecados e, em seguida, revela o segredo da erva mágica, cujas propriedades, segundo o texto, "nem mesmo o demônio quis descobrir".

Esse episódio, longe de ser apenas um relato de astúcia individual, reflete uma dinâmica abrangente de apropriação e ressignificação do saber mágico pelo cristianismo. Cipriano não apenas engana o pastor, mas opera dentro da própria lógica da Igreja, utilizando-se dos mecanismos de poder que a estrutura confessional lhe proporciona. A confissão, espaço de controle da fé, converte-se, ainda que momentaneamente, em um canal de transmissão do conhecimento oculto. A narrativa, ao apresentar esse deslocamento, insinua que a relação entre magia e cristianismo não se dá como um embate direto entre polos opostos, mas como um contínuo em que elementos mágicos não são necessariamente erradicados, mas reorganizados sob novas codificações. Cipriano, ao assumir a identidade do bispo, espelha um processo histórico mais amplo no qual a ortodoxia não se impõe pela eliminação completa da feitiçaria, mas pela sua assimilação estratégica. Esse modelo de

[62] O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano, Rio de Janeiro: Editora Quaresma. [199-], p. 153.

absorção não apenas legitima certos saberes ao incorporá-los sob a lógica do arrependimento e da redenção, mas também reorganiza o que antes era considerado profano dentro dos limites aceitáveis da fé.

O caso de Cipriano e do pastor encontra eco em um fenômeno interno a própria tradição eclesiástica. Muitos grimórios e livros de magia foram produzidos por monges e clérigos, mostrando que o conhecimento esotérico, longe de ser extinto, foi apropriado e ressignificado dentro da estrutura religiosa. O episódio da erva mágica, portanto, não é uma narrativa isolada, mas um reflexo de um processo contínuo em que o cristianismo não apenas combate as práticas mágicas, mas promove uma rearticulação que permite absorvê-las sem uma ruptura definitiva. Esse jogo entre rejeição e assimilação, entre condenação e incorporação, sustenta a longa trajetória de tensão e negociação entre fé e magia, em que Cipriano — tanto feiticeiro quanto bispo — simboliza um saber que, em vez de desaparecer se reinventa e persiste dentro do discurso cristão.

Nesse conflito de caminhos, saliento que não é nosso objetivo investigar os percursos que uniram ou separaram feiticeiro e santo. A própria percepção de feiticeiro-santo carrega em si o mistério da análise. Enquanto feiticeiro, Cipriano matou, fez pacto com o demônio, andou com outras feiticeiras — como a de Évora e Maria Padilha —, encantou reinos e reis, sequestrou donzelas e princesas; foi, no entanto, o encontro com a fé da cristã e donzela Justina que o levou à conversão[63].

Uma vez convertido, o Bispo Cipriano não renunciou aos saberes adquiridos e ensinados. Continuou expulsando demônios, fazendo encantamentos, promovendo curas, mas, em troca, pedia que aqueles que a ele recorressem se convertessem ao Deus católico. O santo continuou feiticeiro. E o feiticeiro escreveu vários livros — ao menos, é o que informavam os anúncios publicados por casas editoriais de todo o país ao longo dos séculos XIX e XX.

Além desses aspectos, durante a análise identificamos que a edição Quaresma de São Cipriano, assim como outras obras de título semelhante, apresenta uma grande proximidade com a versão lisboeta de *O Grande Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro*, publicada entre 1880 e 1900. Essa edição portuguesa, também atribuída ao santo, foi lançada sob o selo da editora e livraria Econômica e serviu como matriz para diversas publicações posteriores. Ao realizarmos uma leitura

[63] O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano, Rio de Janeiro: Editora Quaresma. [199-], p. 17.

comparativa das duas versões, percebemos que, apesar das semelhanças e apropriações, há também diferenças significativas que merecem destaque.

Félix Vicente (2020) contribui significativamente para a compreensão da circulação do título português na Península Ibérica antes de sua chegada ao Brasil. Segundo sua análise, *o Livro de São Cipriano* não se limitou a Portugal, mas teve grande difusão na Espanha, especialmente na Galícia, onde se consolidou como uma referência essencial nas práticas mágico-religiosas populares. A Livraria Econômica de Lisboa foi responsável por uma das edições mais difundidas, encontrando espaço nas tipografias espanholas, sendo impressa e distribuída por diferentes editoras. A adoção do livro por curandeiros, praticantes do ocultismo e leitores em busca de conhecimento esotérico garantiu sua constante reprodução e circulação, formando um mercado transnacional de literatura mágica e uma cultura ciprianista na península ibérica.

No Brasil, a obra foi inicialmente reproduzida por editores como Quaresma, que manteve a estrutura tripartida da edição lisboeta. No entanto, as edições brasileiras começaram a apresentar particularidades significativas, refletindo o contexto sociocultural do país. Durante o século XX, o livro passou por sucessivas reedições e modificações, ganhando *status* de manual prático para a resolução de problemas cotidianos.

A nosso ver, a principal distinção entre as edições reside na estrutura organizacional da obra. Enquanto a edição portuguesa se divide em três partes bem demarcadas, a edição Quaresma apresenta uma subdivisão em quatro seções. Essa modificação estrutural sugere não apenas um processo de adaptação ao público brasileiro, mas também possíveis reconfigurações de conteúdo que estabelecem um diálogo com o contexto editorial e religioso do Brasil. Mas o que exatamente diferencia a versão nacional da sua antecessora portuguesa? Para compreender melhor esse diferencial, seguimos por etapas, analisando minuciosamente as transformações presentes na edição Quaresma.

2.2.1 Primeira Parte - O Tesouro do Feiticeiro: Vida, obras e morte de São Cipriano

Na primeira parte de ambos os títulos, intitulada “Tesouros do Feiticeiro”, temos nove capítulos que contam a vida e obra de São Cipriano, que como sinalizado

anteriormente, vão desde suas práticas de feitiçaria até sua conversão e martírio. Neste mesmo segmento, após essa narrativa, seguem-se dezesseis capítulos dedicados aos “poderes ocultos, cartomancia, orações e esconjuros” que versam sobre práticas de exorcismo e possessão; formas de se adivinhar o futuro pela peneira, paus de alecrim e outros meios; orações a anjos como o Custódio; um sistema de leitura de possibilidades através de cartas; e outros episódios da vida do Santo que remontam seus diálogos e confrontos com os demônios e o próprio Lúcifer.

Na segunda parte, os livros também apresentam conteúdos em comum. Sob o título “Verdadeiro Tesouro da Magia”, há uma lista de cinquenta fórmulas que incluem receitas, feitiços, mágicas e encantamentos para diferentes finalidades, acionando elementos do reino animal, objetos materiais e elementos imateriais. Uma passagem dessa seção merece destaque: na página trinta e quatro, entre “Segunda mágica ou feitiço do cão preto” e a “Receita para obrigar o marido a ser fiel”, há um subtítulo que menciona: “Mistérios da feitiçaria extraídos de um livro de mágica preta”, que se julga ser do tempo dos mouros.

Esse título é seguido de uma nota explicativa que varia entre as edições analisadas. Na edição portuguesa, lê-se: *"*Foi este pergaminho, hoje existente na Biblioteca de Évora, que deu origem a um livro de eguirimanços muito aceito no Brasil, intitulado Livro do Feiticeiro”*.* Já na edição Quaresma, a nota apresenta uma informação distinta: "Este livro é edição nossa e acha-se à venda. É um livro maravilhoso, do mesmo modo que o Livro da Bruxa." Essas variações sugerem que, a partir dos escritos mencionados, um novo manual teria sido desenvolvido, resultando na publicação de *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*. Além disso, os trinta e seis feitiços e bruxedos presentes nas edições de Lisboa e Quaresma reaparecem nesse livro sob o título “Segredos Arrancados de Juca Rosa”. Esse reaproveitamento textual constitui um primeiro indício do contínuo que faz de Cipriano uma matriz para outros títulos, evidenciando um processo de recombinação e ressignificação de conteúdos ao longo das edições.

Esta segunda parte estabelece, ainda, vínculos entre as teorias fisiognômicas — então em ascensão nos campos da medicina criminal e do direito penal — e as práticas populares de adivinhação.

As teorias fisiognômicas e frenológicas, embora posteriormente desacreditadas, tiveram ampla difusão entre os séculos XVIII e XIX e exerceram profundo impacto sobre a cultura letrada e popular europeia. Situadas no cruzamento entre ciência, moral e imaginário

social, essas doutrinas procuravam decifrar o caráter e o destino humanos a partir da observação do corpo, legitimando uma leitura determinista da natureza e da mente. Ao mesmo tempo em que reivindicavam estatuto científico, serviram de fundamento a práticas de controle moral, racial e social, encontrando eco tanto nos discursos médicos e jurídicos quanto em manuais populares e livros de adivinhação.

É nesse horizonte que se inscrevem as teorias de Franz Joseph Gall e Johann Spurzheim, cujos estudos sobre as relações entre o cérebro e as faculdades mentais seriam posteriormente conhecidos como frenologia. A leitura de suas obras nas edições portuguesas e brasileiras do *Livro de São Cipriano* não pressupõe uma adesão a essas ideias, mas indica como no final do século XIX temas como a fisionomia, a magnetização e o hipnotismo circulavam entre o campo científico e o das práticas mágico-religiosas, dissolvendo fronteiras entre racionalidade e crença.

Entre as obras que fundamentam esse tipo de análise, destaca-se *Outlines of the Physiognomical System* de Joseph Gall e Spurzheim (1815), na qual a fisionomia é usada para compreender as disposições e manifestações da mente humana, por meio do estudo da forma e do desenvolvimento das diferentes partes do cérebro. Gall e Spurzheim afirmam que a expressão "doutrinas fisiognômicas" não abarca todo o escopo de suas investigações, em que visam a compreensão do ser humano de maneira mais ampla e profunda, tanto em estado de saúde quanto de doença (Gall; Spurzheim, 1815, p. X). Para os autores, "todas as manifestações da mente dependem da organização" (Gall; Spurzheim, 1815, p. 249), refutando a ideia de que as faculdades mentais são moldadas exclusivamente por influências externas. Eles defendem, ao contrário, que tais faculdades são inatas, determinadas pela própria constituição biológica do indivíduo, sobre isso Spurzheim destaca que: "as faculdades da mente são inatas e suas manifestações dependem da organização" (Gall; Spurzheim, 1815, p. 261).

Este entendimento leva à questão da liberdade moral, um ponto central na obra de Gall e Spurzheim. Para eles, a verdadeira liberdade reside na capacidade de conhecer os motivos e, a partir disso, tomar decisões conscientes e alinhadas com a razão. A moralidade, portanto, começa com as faculdades do dever e da justiça (Gall; Spurzheim, 1815, p. 290). Com base nessa compreensão das faculdades mentais, os autores propõem perfis de tipos ideais, como o "companheiro ideal”, no qual é observado um equilíbrio harmonioso entre diferentes faculdades mentais e sentimentais. Essa proposta serve como um eixo norteador para as práticas de

adivinhação descritas na edição portuguesa do livro de São Cipriano. A partir da aplicação das teorias de Gall e Spurzheim, a construção de um relacionamento sólido e duradouro depende do desenvolvimento equilibrado de várias faculdades, como a adesividade, benevolência, veneração, esperança, idealidade e firmeza.

A adesividade, ou a capacidade de formar vínculos afetivos, é essencial para um relacionamento que vise a harmonia. Como Spurzheim salienta, "a amizade e o apego são fundamentais para a coesão social e para a formação de vínculos afetivos" (Gall; Spurzheim, 1815, p. 120). A benevolência, que promove a bondade e a disposição para ajudar o outro, é igualmente importante, sustentando a empatia e o cuidado mútuo. A faculdade de veneração, associada ao respeito pelos outros, também é indispensável para garantir que o parceiro valorize o relacionamento, criando um ambiente de respeito mútuo. Spurzheim observa que "a veneração é a base do respeito mútuo e da admiração, elementos essenciais para uma convivência harmoniosa" (Gall; Spurzheim, 1815, p. 164).

Além disso, a esperança, ligada ao otimismo e à capacidade de visualizar um futuro positivo, é vital para superar os desafios comuns em uma relação à dois. Os próprios autores ressaltam que "a esperança é fundamental para enfrentar os desafios e as adversidades da vida, mantendo a confiança e a perseverança" (Gall; Spurzheim, 1815, p. 168). A idealidade, relacionada ao desejo de um futuro melhor e à aspiração por melhorias contínuas, também é uma qualidade relevante para um companheiro ideal, já que inspira a busca por constantes melhorias no relacionamento. Por fim, a firmeza, que implica determinação e constância, é crucial para garantir a estabilidade e a lealdade do relacionamento, mesmo diante das adversidades. Como Spurzheim observa, "a firmeza é necessária para manter a constância e a lealdade, mesmo diante das dificuldades" (Gall; Spurzheim, 1815, p. 175). A abordagem científica e sistemática proposta pelos autores oferece uma perspectiva mais rigorosa e fundamentada para a compreensão da mente humana, em contraste com explicações populares ou práticas divinatórias, que se baseiam em influências externas ou em saberes imprecisos.

No entanto, nas páginas da edição portuguesa, essa abordagem pertencente a uma heterodoxia científica se entrelaçava com práticas de adivinhação mística, que, sob a ótica do catolicismo e das tradições mágicas europeias, buscavam utilizar essas mesmas observações físicas para prever aspectos relacionados ao amor e às atrações pessoais. A ideia central, tanto nas teorias fisiognômicas quanto nas práticas

mágicas, era a mesma: antever o porvir. Seja no contexto científico ou do amor, a busca era por um conhecimento oculto que possibilitasse, de alguma forma, alterar ou influenciar o curso da vida individual e coletiva.

O próprio capítulo não só associava fisionomia com aspectos morais, sociais e psicológicos, como também apontava qual era o tipo de pessoa ideal para se relacionar. Aos homens é dito que aqueles que escolherem

> ... para companheira uma mulher de estatura regular, cabelos castanhos, olhos azuis-escuros ou pretos aveludados, sobrolho levemente arqueados, testa larga e um pouco curva, nariz um tanto redondo, lábios vermelhos, boca bem rasgadas, guarnecidas de dentes brancos, barba arredondada e ornada de uma covinha, e conseguindo encontrar pessoa que reúna todos estes requisitos, poderão contar com aquela felicidade que é permitida aos homens gozar sobre a terra (Cipriano P, [199-].: 9-10).

Da mesma forma, as mulheres que escolherem

> ... um homem de mais que regular estatura, sem com tudo chegar à de tambor-mor, que tenha o cabelo liso e um tanto ondeado, a fronte alta, o olhar franco, aberto e um pouco altivo, o nariz comprido e direito, a boca grande e risonha, a barba abundante; as sobrancelhas espessas, mas não unidas, e terão um marido amável, afetuoso, enérgico, trabalhador e constante (Id., [199-]:10).

É importante lembrar que essas concepções, ao associarem estrutura física e comportamento, forneceram base a teorias racialistas e deterministas que marcaram profundamente o pensamento científico do século XIX, sendo amplamente questionadas no século seguinte. Aqui, interessa observar não sua validade científica, mas sua presença como repertório de ideias que perpassava tanto a medicina e o direito quanto as práticas divinatórias e populares.

Ao retornarmos à lista de associações formuladas com base nos pressupostos de Gall, é possível mapear como as teorias fisionomia, amparadas por uma pretensão de cientificidade, definiram padrões de conduta, moralidade e aparência. O “nariz comprido e direto” e a “boca grande e risonha” do homem, conforme a arte de adivinhar o amor pela fisionomia, indicariam que ele é notável por sua “grande bondade, meiguice e caridade sem limites”. Já a “testa larga e um pouco curva” da mulher sugeriria que a parceira ideal possuiria um “espírito pouco vulgar”, e aquelas favorecidas com essas características “prometeriam vir a ter grande influência”. Tais indivíduos seriam distinguidos pelos próprios méritos e teriam potencial para alcançar “as mais altas dignidades”, permanecendo “firmes em seus princípios” e jamais se desviando “do caminho da honra”.

Essas descrições, que unem moralidade, aparência e destino, exemplificam a forma como os discursos científicos oitocentistas se misturavam aos saberes mágico-religiosos e à cultura popular. O que estava em jogo não era apenas a leitura do corpo, mas a tentativa de fixar hierarquias entre indivíduos e grupos sociais a partir de uma suposta objetividade da observação. Nesse sentido, as teorias de Gall e Spurzheim, ainda que apresentadas como investigações sobre a mente humana, integravam um campo de saber que combinava ciência, moral e controle social — e que, no final do século XIX, forneceu linguagem e legitimidade para interpretações deterministas e racialistas sobre o comportamento humano.

A presença dessas doutrinas em livros mágico-religiosos como *O Livro de São Cipriano* ou *O Livro do Feiticeiro* evidencia como concepções já desacreditadas no campo científico, mas ainda largamente difundidas em manuais populares e obras de vulgarização, ultrapassaram o domínio acadêmico e foram reapropriadas como técnicas de adivinhação. Embora as teorias de Gall e Spurzheim tenham sido progressivamente rejeitadas pelas ciências médicas e naturais ao longo do século XIX — em especial pela ausência de comprovação empírica e pelo caráter determinista e racializado de seus postulados —, sua linguagem persistiu na cultura impressa, na imprensa popular e nas práticas esotéricas. A fronteira entre ciência e magia, longe de ser fixa, mostrava-se porosa e permeável: as mesmas categorias que, em um contexto, serviam para diagnosticar o “criminoso nato” ou o “degenerado”, em outro, eram mobilizadas para decifrar paixões, prever amores e interpretar o destino.

Não é possível afirmar com precisão por que o capítulo referente à fisionomia foi suprimido da edição Quaresma. No entanto, a existência de anúncios e resumos editoriais que mencionam “a arte de conhecer as paixões e tendências de cada indivíduo pela fisionomia e pelo crânio” indica que esse conteúdo circulou, ao menos inicialmente, nas versões brasileiras. Tal omissão talvez reflita uma reestruturação editorial ou uma tentativa de adequar o texto às sensibilidades morais do público. De todo modo, o reaparecimento de verbetes semelhantes em O Livro do Feiticeiro demonstra a persistência do tema e a interpenetração contínua entre discursos científicos e práticas mágico-religiosas.

Nessas obras, a fisionomia é descrita como arte complexa e subdividida em múltiplas modalidades: “Craniomancia, adivinhação pelas protuberâncias do crânio; Fisionomancia, adivinhação pelas feições; Meloposcopia, adivinhação pelas rugas da testa; e Penologia, que se confunde com a Craniomancia, pois o conhecimento do

homem moral e intelectual depende necessariamente da conformação do cérebro e, por conseguinte, das protuberâncias do crânio que o envolve.” A presença desses verbetes evidencia como, no final do século XIX, noções como “caráter”, “raça” e “moralidade” estavam sendo reformuladas tanto por discursos científicos quanto por linguagens mágicas — um entrelaçamento que reflete o modo como o saber circulava entre diferentes regimes de verdade.

No contexto brasileiro, a recepção dessas ideias foi ampla e problemática. A frenologia, introduzida por médicos e intelectuais formados na Europa, foi incorporada como ferramenta de classificação moral e racial. Como observa Lilia Schwarcz (1993), “a frenologia foi amplamente aceita entre os médicos brasileiros, que viam nela uma ferramenta útil para a classificação e o tratamento de doenças mentais” (p. 45). Nancy Stepan (2005) complementa ao demonstrar que autores como Nina Rodrigues mobilizaram tais teorias para justificar hierarquias raciais e legitimar políticas de controle social. Ao associar traços físicos à predisposição para o crime, o delírio ou a inferioridade moral, a frenologia transformou diferenças corporais em argumentos científicos para a desigualdade.

Contudo, o percurso dessas ideias não se limitou ao domínio da medicina ou do direito. Ao se popularizarem, tornaram-se parte do repertório cultural mais amplo, alimentando tanto o imaginário científico quanto o esotérico. Assim, ao mesmo tempo em que a fisionomia e a frenologia reforçavam estigmas sociais e raciais, também eram reinterpretadas como instrumentos de autoconhecimento e adivinhação — uma espécie de ciência das aparências, usada para compreender o destino ou o amor. Essa dupla apropriação evidencia a complexidade de um período em que os limites entre razão e crença, ciência e magia, conhecimento e superstição, se sobrepunham continuamente.

2.2.2 Segunda e terceira parte — Um sistema de deitar cartas e Eguirimanços de São Cipriano

Após essa diferença de capítulos, os livros trazem igualmente uma explicação do sistema de deitar cartas usado por São Cipriano; confecção de talismãs, anéis e outras tecnologias mágicas que ao serem incorporadas no cotidiano popular, atribuíam outros olhares sob a realidade. Por fim, a segunda parte é concluída com linhas dedicadas a interpretação de sonhos, fantasmas e aparições.

Na terceira parte do livro, intitulada “Eguirimanços de São Cipriano”, são narrados os prodígios atribuídos a Cipriano e ao diabo, divididos em quinze capítulos seguidos de uma extensa lista de cento e setenta e oito tesouros enterrados na Galícia. Essa parte da obra, incluída na edição brasileira, insere a lógica do enriquecimento promovida pelo espírito capitalista, um caminho alternativo para alcançar a prosperidade a partir da obra do feiticeiro-santo. Os tesouros ocultos funcionam como um símbolo de esperança para aqueles que, em um contexto de crise europeia, especialmente após 1914, viam na promessa de riqueza uma forma de superar as dificuldades e transformar suas vidas.

A adaptação brasileira é ainda mais significativa, pois ao fim dessa terceira parte, uma “nota comprovatória” é inserida, afirmando que, ao concluir a reimpressão desta seção, os jornais de Portugal haviam noticiado o achado de um importante tesouro por um pobre lavrador chamado Simão Ariza, próximo a uma oliveira, na região de Moscoso. O tesouro encontrado seria o de número 150 da lista publicada, e a nota conclui que “nos dá a convicção de ser o mesmo tesouro anunciado nesse livro”. Essa inserção cria uma ligação entre a narrativa mística e o mundo real, onde as promessas de riqueza e redenção se tornam tangíveis, ao mesmo tempo em que reforçam a credibilidade popular da obra. A presença dessa "comprovação" de um achado de tesouro não apenas fortalece a mitologia envolvente da obra de São Cipriano, mas também alimenta a percepção de que o texto é, de alguma forma, conectado com eventos reais, ampliando sua função mágica e prática no imaginário dos leitores da época[64].

De todo modo, a lista de tesouros é acompanhada de rezas e orações para esconjurar e desencantar as conquistas. No transcorrer da obra, os tesouros são comboiados com explicações de como acabar com espírito diabólicos que infestam as casas; e outra sequência de vinte e oito mágicas “ocultas do ódio e do amor”. Em ambos os livros, a terceira parte é finalizada com um verbete dedicado a “alquimia ou arte de fazer ouro” e mais duas histórias, uma sobre a feiticeira Elvira e outra sobre a diabólica feiticeira Lagarrona. Uma vez concluída a leitura da edição portuguesa, a da Quaresma, segue com uma novidade. Portanto, qual seria a quarta parte que esta edição incorporou as suas brochuras?

---

[64] O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano, Rio de Janeiro: Editora Quaresmas, [199-], p. 264-265.

2.2.3 Uma Quarta Parte – São Cipriano em diálogo com personagens nacionais

Na seção intitulada “Mágica Preta”, encontramos uma expansão das práticas encantatórias que se desvia das tradições anteriores, que se vinculavam à figura de São Cipriano ou aos escritos europeus e asiáticos. Nesta parte, a obra mergulha também nas práticas mágicas do contexto brasileiro, revelando feitiçarias que trazem à tona a presença de figuras nacionais, como as *pretas Quitéria* e *Lucinda*, oriundas de Minas Gerais. Seus nomes e histórias, nas tradições afro-brasileiras, são reverenciados nas manifestações espirituais dos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, sob a figura das Pretas-Velhas.

> Feitiço que se faz a uma pessoa com quem se deseja casar-se, executado pela preta Quitéria, de Minas
> Pegue-se num sapo e ate-se-lhe em volta da barriga, com duas fitas, uma escarlate e outra preta, qualquer objeto pertencente à pessoa que se deseja enfeitiçar. Meta-se depois o sapo em uma panela de barro, e digam-se as palavras seguintes, com o rosto sobre a panela:
> — Fulano (o nome da pessoa a quem se faz a feitiçaria), se tu amares outra mulher sem que seja a mim, pedirei ao diabo, a quem consagrei a minha sorte, que te encerre no mundo das aflições, como acabo de fazer a este sapo; e que de lá não saias senão para te unires a mim.
> Proferidas estas palavras, tampa-se novamente a panela; e, quando se obtiver o que se deseja, leva-se o sapo para um lugar retirado, não lhe fazendo mal algum[65].

Já Lucinda, traz receitas mágicas voltadas a garantir a fidelidade da pessoa amada. Para isso,

> Tome-se a medula do pé de cachorro preto, de raça felpuda, mete-se num agulheiro de alecrim, embrulhe-se o mesmo agulheiro num pedaço de veludo preto, e guarde-se dentro do colchão da cama dizendo estas palavras:
> — Pelo poder de Deus e de Maria Santíssima, eu (fulana), te digo, meu (fulano), para que me não possas deixar enquanto esta medula para o cão não se tornar.
> Por causa deste feitiço, foi presa a preta Lucinda no dia 25 de maio de 1875, por não querer ensiná-lo a uma senhora, que a denunciou[66].

O feitiço de amarração atribuído à preta Quitéria reflete práticas comuns nos cânticos e oferendas afro-brasileiras, nos quais elementos como fitas coloridas, sapos e objetos pessoais canalizam energias direcionadas a um desejo ou intenção. A prática de aprisionar simbolicamente a vitalidade de um ser vivo — no caso, o sapo — dentro de um recipiente de barro dialoga com técnicas encantatórias presentes nos

[65] Id., p. 227.
[66] Id., p. 227.

cultos de matriz africana, em que recipientes fechados ou atados representam o controle e a manipulação das forças espirituais.

Por sua vez, Lucinda, cujo feitiço busca garantir a fidelidade amorosa, recorre a um princípio semelhante, mas por meio de outra via simbólica. O uso da medula de um cão preto felpudo evidencia a crença na transmissão de qualidades mágicas através da matéria orgânica, associando o animal a forças espirituais de proteção e encantamento. O fato de Lucinda ter sido presa em 1875 por se recusar a ensinar esse conhecimento a uma senhora ilustra como tais práticas eram alvo de repressão e controle social, especialmente quando exercidas por mulheres negras. A criminalização de sua conduta não se restringe à questão do feitiço em si, mas reflete a tentativa das elites em monopolizar os sistemas de saber e regular as formas de agência espiritual acessíveis às classes populares.

A edição *Quaresma* se destaca ao reunir essas figuras e práticas dentro do *Livro de São Cipriano*, estabelecendo um diálogo entre a feitiçaria tradicional e o contexto urbano e colonial do Rio de Janeiro da virada do século. Mais do que simples registro de feitiçaria, essas narrativas funcionam como testemunhos de uma circulação subterrânea de conhecimentos mágico-religiosos, atravessados por relações raciais, perseguição policial e negociações simbólicas dentro do espaço urbano e de sua população marginalizada. Dessa forma, esses feitiços, longe de serem apenas práticas isoladas, revelam aspectos mais amplos das dinâmicas culturais e espirituais que atravessavam a cidade e suas populações na época.

Essas práticas não se limitam às referências a figuras históricas e geográficas, mas se imbricam com a cultura religiosa e mística do Brasil, evidenciando a resistência cultural e a adaptação da magia praticada por pessoas comuns às particularidades locais. O texto faz alusão a figura de “Mãe Cazuza de Cabinda” que remete a uma poderosa autoridade espiritual, cuja prática mágica visa a ligação e o encantamento de pessoas, especialmente no contexto de afetos e relações interpessoais.

> Mandinga que faz a mãe Cazuza, Cabinda
> Tirai o coração a uma pomba toda branca, fazei-lhe uma fenda e deitai-lhe dentro uma mosca varejeira, tendo o cuidado de coser a dita fenda; enterre-se depois o coração no centro do lado esquerdo da parede do quintal; e plante-se em cima um pé de arruda. Enquanto ela florescer, o indivíduo pode ter a certeza de que fará tudo quanto empreender. Este segredo não deve ser revelado pela pessoa que dele usar[67].

[67] Id., p.281.

O termo "mandinga", uma prática mágica associada à manipulação de forças espirituais, evoca a mistura de elementos africanos, indígenas e europeus que formam o substrato mágico-religioso do país. A citação de uma mandinga envolvendo rituais complexos, como o uso de um coração de pomba e a inserção de uma mosca varejeira, reforça a ideia de que o encantamento e a manipulação de afetos e desejos não se limitam a uma prática supersticiosa, mas sim a um complexo sistema de crenças e de controle das energias espirituais. A inserção da planta de arruda — erva de forte simbolismo protetivo e espiritual — sobre o local do enterro do coração, revela um vínculo com práticas de defesa e autoafirmação, buscando segurança nos campos afetivos e sociais, pensemos que este feitiço é para livrar ou proteger outra pessoa em secreto.

Nesse contexto, a figura de “Mãe Cazuza de Cabinda” carrega a herança do poder de autoridade espiritual, característica das mães-de-santo e das lideranças religiosas negras. Sua prática mágica é mais do que um simples feitiço; ela reflete uma dinâmica social onde o ato de encantamento se conecta com a luta por poder e a busca por segurança emocional e material. Essa prática não é apenas um reflexo de resistência cultural, mas também uma manifestação das interações sociais, onde a magia assume um papel estratégico nas relações de poder e na afirmação de um espaço social próprio e da obtenção de bens e *status* sociais. Cabe considerar, ainda, que se trata de um feitiço para livrar ou proteger outra pessoa de forma secreta.

Assim, o ritual descrito no texto evidencia como a magia popular se adapta às necessidades afetivas, interpessoais e materiais, criando uma rede de saberes que se ressignificam a partir das condições históricas e sociais do Brasil colonial e pós-colonial. A preservação desses saberes, muitas vezes disfarçados de superstição ou ocultismo, é também um mecanismo de resistência ao controle social e à opressão, funcionando como um espaço de autonomia frente às limitações impostas pelo racismo estrutural e pelas desigualdades sociais.

Outro feitiço a ser destacado, reflete questões raciais do período colonial que se mantinham presentes na sociedade do século XX. Sob o título “feitiço executado pelas pretas do Brasil, quando querem ligar um branco de quem gostam”, lemos:

> Cosem-se os olhos de um sapo e deitam-no em uma panela juntamente com outro sapo (fêmea): depois disto pronunciam as palavras seguintes:
> — Fulano (o nome do enfeitiçado), assim como eu (fulana), tenho estes dois sapos aqui seguros e oprimidos, assim tu (fulano), a mim estarás ligado e a mim (fulana), só deixarás quando este sapo tiver

> vista, ou esta fêmea deixar este macho. No fim fazer três cruzes com a mão esquerda sobre a panela e tampa-se; é preciso deitar-lhe também algum leite de vaca e comida que sobre a pessoa a quem se enfeitiça.
> Porém é preciso haver todo o cuidado em se não ofender os olhos do sapo, do contrário sucederá o mesmo à pessoa a quem estamos ligados e logo que se queira desligar a bruxaria, tirem-se os sapos da panela e levem-se a um lugar úmido[68].

O feitiço descrito nesta fonte reflete uma complexa intersecção entre simbologia, poder e resistência, evidenciando como práticas mágicas populares, no contexto social e cultural da época, operam não apenas como ferramentas de manipulação dos afetos, mas também como estratégias de controle e subversão das hierarquias sociais e raciais. A utilização dos sapos, com suas características associadas à transformação, regeneração e ligação com o "além", carrega consigo um simbolismo profundo sobre o controle de forças invisíveis e do corpo, onde a magia se torna uma maneira de reafirmar o poder sobre os outros, especialmente em relações de subordinação. A ação de “ligar” a pessoa ao feitiço — através de palavras e gestos simbólicos, como as três cruzes traçadas com a mão esquerda — faz referência a um ritual cujo propósito vai além do enredamento afetivo, mas que cria uma dinâmica de controle físico e emocional, em que o ato de “prender” equivale ao aprisionamento das relações de poder e afeto dentro de um sistema hierárquico.

Para além desses feitiços, esse ponto do livro também trazia a trajetória de Amândio, português que, após encontrar um pergaminho numa caverna na Galícia, firmou um pacto com o demônio e veio ao Brasil em busca de enriquecimento. Seu sucesso, contudo, não se realizava apenas pelo pacto firmado com o tinhoso, mas pela orientação recebida de associar-se a Belém, homem negro cuja presença introduz uma tensão étnico-racial discreta, porém decisiva. Ao fazer depender a fortuna do português de uma associação com um homem negro no Brasil, a narrativa deixa entrever uma inversão sutil na capilaridade das forças de poder: Belém não ocupa o centro da história, mas aparece como condição de passagem entre o pacto e sua realização prática. A história de Amândio, ao lado de sua amada Margarida, surge após os feitiços nacionais como uma alegoria do sucesso obtido pela magia e pelas trocas simbólicas entre bem e mal, mas também como indício de que a prosperidade, nesse imaginário, passava por vínculos racializados, mediações locais

[68] Id., p.281.

e comércio de favores espirituais.

Na sequência, o livro aborda a origem e a disseminação da “Clavícula de Salomão”, outro importante texto de magia judaico-cristã que, como vimos, circulava desde a Idade Média. O conhecimento contido nesta obra é descrito de maneira a formar um compêndio de ensinamentos esotéricos que tocam em aspectos tanto místicos quanto médicos. Um dos trechos mais curiosos do livro está no “tratado breve e mui curioso” sobre os sinais brancos e pretos que aparecem nas unhas, apontando para a conexão entre as condições físicas — como a pigmentação das unhas — e os planetas ou signos astrológicos, nos quais se baseavam muitas das decisões práticas e espirituais do cotidiano. O livro propaga essa visão sobre o corpo e o espírito, vinculando a saúde física à influência astrológica e às crenças populares.

A obra não se restringe apenas a explicações sobre os mistérios do corpo humano, mas também apresenta formas de cura usando azeite, vinho e oração, além de receitas mágicas como o preparo do pó de rã e suas finalidades terapêuticas e espirituais. O passo-a-passo que instrui o preparo de unguentos para curar fístulas e chagas sintetiza a intersecção entre a magia popular e os remédios tradicionais, que eram tão comuns no Brasil do período colonial e imperial.

Ao concluir a edição Quaresma, torna-se claro que, além de reproduzir a edição portuguesa, a editora introduz, de forma inédita, uma seção que contempla e incorpora fundamentos da magia nacional. Essa inserção não se limita a uma mera transposição, mas propõe uma reinterpretação que articula as tradições europeias com as manifestações locais de magia, refletindo a fusão entre o conhecimento oculto do Velho Mundo e as crenças populares brasileiras. Dessa forma, a editora não apenas preserva o contínuo textual, mas a reconfigura de modo a ressoar com as especificidades culturais e religiosas do Brasil, ampliando suas funções místicas e sociais. A obra se torna, assim, um documento que não só mantém sua raiz europeia, mas se solidifica como um reflexo profundo das experiências e transformações espirituais vividas no contexto brasileiro.

QUADRO 3 — SÍNTESE COMPARATIVA ENTRE A EDIÇÃO PORTUGUESA E BRASILEIRA

Aspecto	Edição Portuguesa	Edição Quaresma (Brasil)
Título	O Grande Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro (1880-1900)	O Grande Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro (1893-1960)

Publicação	Livraria Econômica, Lisboa	Quaresma Livreiros-editores, Rio de Janeiro
Estrutura	3 partes principais: 1. Vida e obra de São Cipriano, 2. Fórmulas mágicas, 3. Tesouros e feitiçarias	4 partes: 1. Vida e obra, 2. Fórmulas mágicas, 3. Tesouros e feitiçarias, 4. Mágica preta com personagens nacionais.
Relevância Transnacional	Circulação significativa na Península Ibérica, especialmente na Galícia	Circulação no Brasil, com adaptação para o contexto social e religioso local; com republicações em Portugal
Seção 1: Tesouros do Feiticeiro	9 capítulos sobre vida e obra de São Cipriano, 16 capítulos sobre feitiçaria	Similar, mas com maior ênfase em práticas esotéricas voltadas ao cotidiano
Seção 2: Verdadeiro Tesouro da Magia	50 fórmulas mágicas, feitiços e encantamentos, nota explicativa sobre origem de feitiçarias	Similar, mas com nota que faz referência a outro manual e a venda de um livro relacionado
Seção 3: Eguirimanços de São Cipriano	Relatos sobre prodígios e listagem de tesouros na Galícia, com foco no enriquecimento	Adaptação similar com destaque para a crença popular e uma nota sobre achados reais de tesouros
Seção 4: Mágica Preta	Não existe	Inclui práticas encantatórias, focando em personagens e práticas brasileiras, como Quitéria e Lucinda, figuras da tradição afro-brasileira
Presença de Elementos Científicos	Integra práticas científicas como a frenologia com a adivinhação popular	Foco em práticas místicas, com elementos religiosos brasileiros predominando

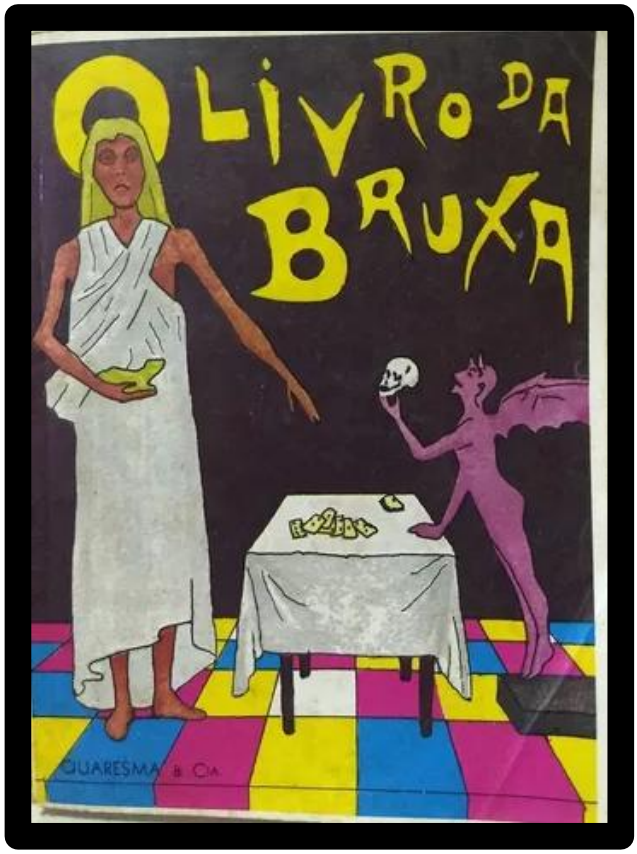
Fonte: O autor (2025).

A comparação entre as edições do *Livro de São Cipriano* ilustra não apenas diferenças de conteúdo, mas também de contexto sociocultural e de adaptação a públicos distintos, conforme o conceito de continuidade textual e cultural abordado por Jerusa Pires Ferreira. Nesse sentido, as duas edições revelam como o livro, embora tenha uma origem comum, se transforma e se adequa, ganhando novos significados conforme o contexto social, religioso e cultural em que é inserido.

Ambas as edições compartilham um núcleo comum, composto pela vida e obra de São Cipriano, fórmulas mágicas e tesouros. No entanto, a edição Quaresma, voltada para o público brasileiro, se distingue ao incorporar elementos típicos do sincretismo religioso brasileiro, como práticas de "Mágica Preta" que refletem a religiosidade afro-brasileira. A edição portuguesa, por outro lado, mantém uma estrutura mais fiel à magia tradicional europeia, com referências a práticas católicas e um foco em práticas esotéricas europeias, sem a mesma ênfase nas tradições locais. Mas incorporando também elementos das teorias científicas da frenologia e de Gall.

Esse processo de adaptação cultural e textual se torna ainda mais evidente quando analisamos o *Livro da Bruxa ou o Manual da Cartomante*, obra que, assim como o *Livro de São Cipriano*, ilustra a interseção entre as tradições populares de feitiçaria e as ciências emergentes no século XIX.

FIGURA 2 — CAPA *O LIVRO DA BRUXA OU O MANUAL DA CARTOMANTE* - EDITORA QUARESMA.



Fonte: Botafogo, D. Juan. Ed. Quaresma, Rio de Janeiro, [199-].

2.3 O LIVRO DA BRUXA OU O MANUAL DA CARTOMANTE ESCRITO POR UM DOM JUAN

As edições do *Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* — publicadas entre 1897 e 1960 e atribuídas a Figueiredo Pimentel, sob o pseudônimo de D. Juan de Botafogo — evidenciam um intrincado processo de assimilação e ressignificação de saberes, no qual o conhecimento esotérico se articula com tradições europeias e com discursos científicos emergentes. Assim como nos exemplares do *Livro de São Cipriano*, nota-se a presença de elementos nacionais, que além de conciliarem os conteúdos com o contexto brasileiro, também os funde a crenças e tradições de outras culturas, conferindo-lhes autenticidade e legitimidade dentro do imaginário popular.

Essa intersecção entre magia, ciência e religião manifesta-se em um período marcado pela busca de validação racional para diferentes práticas, como ocultismos e espiritismo. Refletindo o impacto do positivismo e de pressupostos debatidos em âmbito científico — como a frenologia e a fisionomia, sobre o mágico-religioso. Dessa forma, a análise demonstrará como a obra não apenas perpetua um repertório de encantamentos e previsões, mas também opera como um espaço de mediação entre o saber tradicional e as transformações intelectuais da virada do século XIX para o XX, podendo ser considerado como um testemunho das tensões e confluências que moldaram e compartilhavam crenças.

2.3.1 "Ao leitor": de que modo ciência, magia, ocultismo e liberdade profissional se aproximam no Livro da Bruxa

Diferentemente do *Livro de São Cipriano*, que se estrutura em quatro partes, *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante* apresenta uma organização em cinco seções, além de um preâmbulo intitulado "Ao leitor", no qual o autor expõe as intenções e propostas da obra. Figueiredo Pimentel, sob o pseudônimo de D. Juan de Botafogo, explica que seu livro não era uma criação original, mas sim um compilado de práticas mágicas e artes ocultas provenientes da "Alemanha, Egito, França e outros países onde a magia se fazia presente como ciência"[69].

O objetivo declarado de Figueiredo Pimentel ao publicar seu livro era "reunir o que havia de mais atual e relevante no campo das ciências ocultas", tornando-o simultaneamente "acessível e popular". Como ele próprio descreve, a obra deveria ser "científica, escrita com verdade e capricho, mas sem perder seu caráter didático e prático", característica que permeia os diversos capítulos e páginas do título; estruturando a exposição teórica sobre as ciências ocultas, mas também refletida nos feitiços, magias e rituais ensinados[70].

Pimentel enfatiza que sua obra preenchia "uma lacuna no mercado editorial", oferecendo um manual que fosse, ao mesmo tempo, popular e acessível. Ele concebe seu público-alvo como composto por curiosos, iniciantes nas práticas mágicas, estudiosos, grupos religiosos e qualquer pessoa interessada em conhecer, aprender ou praticar os encantos dessa "ciência oculta". Ciência que, segundo ele, era

[69] BOTAFOGO, [199-]. p. 5.
[70] Id., p. 5-6.

composta por tradições e saberes africanos, europeus e nacionais, organizados com a intenção de fornecer um “guia de formação” que possibilitasse não apenas a compreensão, mas também a atuação profissional no universo mágico-religioso[71].

Ele reforça essa ideia ao afirmar que “toda gente pode ser cartomante, por gosto e mesmo por profissão” e que o livro ensina a aplicar práticas magnetizadoras, hipnóticas e do espiritismo para aqueles que desejavam se destacar nesses campos. Construindo uma narrativa de reconhecimento, sucesso e prestígio, Pimentel assegura que “quem estudar com atenção a presente obra poderá vir a ser um Conde de Cagliostro (José Bálsamo), uma Madame Lenormand, um feiticeiro, adivinho, bruxo ou cartomante célebre”. Assim, o livro ao disseminar conhecimentos sobre feitiçaria e debates científicos da época, também se apresenta como um manual de profissionalização, com caminho de sucesso, nas práticas ocultas. Uma estratégia que reforçaria a ideia de que o conhecimento do livro não deveria ser visto como charlatanismo ou engodo, mas como uma forma legítima de saber, comparável a outras profissões.

Por acionar essa posição nas palavras direcionadas aos leitores, o autor reconhece tanto o sistema de crenças em práticas mágicas quanto a existência daqueles que atuariam como “profissionais” dessa área. Ao buscar conferir legitimidade ao conteúdo do livro, o autor acabava por conferir legalidade as práticas que seriam exercidas a partir de seu uso. Mais do que um simples guia, a obra se insere em um debate maior sobre a legalidade dessas práticas, concedendo-lhes um *status* de saber técnico e especializado. O *Livro da Bruxa* foi publicado em um período marcado por intensos conflitos entre diferentes esferas do conhecimento e da regulamentação social. A liberdade de exercício profissional e religioso era um tema tensionado por discursos jurídicos, científicos e religiosos, cada qual disputando a definição legítima do que poderia ser aceito ou criminalizado.

A Constituição de 1891, em seu artigo 72, §24, assegurava o livre exercício de qualquer profissão moral, intelectual e industrial, sem a necessidade de diplomas ou títulos específicos. No entanto, essa garantia constitucional contrastava com a criminalização de certas práticas no Código Penal de 1890, cujos artigos 156, 157 e 158 proibiam o curandeirismo, o espiritismo e a feitiçaria. Essa contradição legal gerava um cenário ambíguo, no qual agentes mágico-religiosos se viam

[71] Id., p.6.

simultaneamente amparados pela Constituição e perseguidos pelo aparato jurídico-criminalista.

Adriana Gomes (2020), ao destacar a complexidade do processo de secularização no Estado do Rio e a criminalização das práticas religiosas mediúnicas, como o espiritismo, no Código Penal de 1890. Argumenta que, apesar da Constituição de 1891 garantir a liberdade religiosa, há uma discrepância entre o texto e a prática social, permeada por manifestações de intolerância contra religiões não católicas. Gomes aponta que "a criminalização do espiritismo e outras práticas mediúnicas no Código Penal de 1890 revela uma tentativa de controle social e moral por parte do Estado" (Gomes, 2020, p. 241).

Essa tensão se refletia nos discursos médicos e jurídicos da época. De um lado, a elite intelectual promovia a medicina científica e combatia práticas populares, associando curandeiros e adivinhos a uma ameaça à ordem pública. De outro, havia defensores da liberdade profissional e religiosa que viam tais perseguições como contrárias aos princípios republicanos. O jurista Francisco José Viveiros de Castro, por exemplo, argumentava que a criminalização do curandeirismo feria direitos constitucionais e, em diversas sentenças, absolvia praticantes com base nesse argumento[72]. Para ele, a ciência e a medicina não deveriam ter o monopólio das práticas de cura, e qualquer pessoa deveria ter o direito de exercer uma profissão, desde que fosse responsável pelas consequências de seus atos[73].

Por outro lado, ao defender a ampla liberdade de culto, argumenta que a perseguição a curandeiros e espíritas era uma violação dos direitos constitucionais e uma perpetuação do espírito monárquico[74]. No entanto, acredita que práticas como feitiçaria, bruxaria e magias não seriam resguardadas por essa mesma constituição por não se configurarem como religião por serem nocivas e danosas a sociedade. Sua visão positivista, além de defender as liberdades, argumentava que essas práticas seriam “naturalmente abandonadas” no curso evolutivo das civilizações, por isso acreditava que a educação e a higiene social eram os meios mais eficazes para superar as práticas mágico religiosas, e não a repressão legal[75].

No outro lado desta dicotomia positivista, o médico-legal Nina Rodrigues,

[72] CASTRO, 1896, p. 12
[73] Id., p.79
[74] Id., p. 78.
[75] Id., p. 106.

conflitava diretamente com as proposições de Castro, adotando uma postura mais restritiva. Além de inspirar-se nos modelos hierárquicos de Franz Gall, Spurzheim, Lombroso e outros intelectuais; Rodrigues via as práticas mágico-religiosas, especialmente as de matriz africana, como um obstáculo à modernização do Brasil[76]. Para ele, essas práticas expressavam uma suposta inferioridade racial e cultural das populações afrodescendentes que seriam erradicadas naturalmente, alinhando o país aos padrões científicos e civilizatórios europeus.

Esses debates exemplificados, entre liberdade e controle estatal da autonomia, estava escamoteado nas declarações de Pimentel sobre *O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante*. Ao apresentar a obra como um instrumento de profissionalização, ele não apenas respondia à demanda por conhecimento de uma “ciência oculta”, como também utilizava essa tensão social como estratégia comercial. Seu discurso dialogava com o ideal republicano de livre exercício profissional, desafiando as tentativas daqueles que buscavam restringir tais práticas ao campo da superstição ou da ilegalidade. Conferia ao livro uma função aplicável, condizente com o contexto social em que circulava.

Assim, a visão de Pimentel sobre a profissionalização de práticas mágico-religiosas pode ser compreendida como uma resposta às contradições da Primeira

[76] Felipe Monteiro (2016) destaca que as influências determinantes para a construção das percepções de Nina Rodrigues foram múltiplas, refletindo a complexidade do pensamento científico e social entre o final do século XIX e o início do século XX. Entre elas, sobressaem-se as teorias raciais e evolucionistas, bem como os estudos de psicologia coletiva e antropologia cultural. O racismo científico, fortalecido no Brasil após a abolição da escravidão em 1888, teve papel central na obra de Nina Rodrigues, que, como muitos de seus contemporâneos, adaptou teorias científicas para justificar hierarquias raciais e a suposta inferioridade de negros e mestiços, particularmente no campo da saúde pública e da criminalidade (Monteiro, 2016, p. 63).
Além disso, Nina Rodrigues foi fortemente influenciado pelas teorias evolucionistas de Edward Burnett Tylor, que propunha que todas as sociedades humanas passavam por estágios progressivos de desenvolvimento, da selvageria à civilização. Segundo essa visão, práticas culturais e religiosas de povos considerados "primitivos" eram remanescentes de fases anteriores da evolução humana. Ao aplicar essa teoria às religiões afro-brasileiras, Nina Rodrigues argumentava que elas representavam vestígios de um estágio arcaico da humanidade (Monteiro, 2016, p. 171).
A psicologia coletiva também exerceu impacto significativo em suas concepções, notadamente a partir dos estudos de Gabriel Tarde e Scipio Sighele, que analisaram o comportamento das multidões e a propagação de ideias por meio da sugestão e da imitação. Rodrigues utilizou tais noções para interpretar fenômenos de histeria coletiva e loucura em massa, associando-os a grupos marginalizados na sociedade brasileira.
Outro referencial teórico essencial em sua trajetória foi a frenologia, desenvolvida por Franz Joseph Gall e Johann Gaspar Spurzheim, que buscava correlacionar características físicas, especialmente cranianas, a traços de personalidade e predisposições criminais. Nina Rodrigues incorporou esses princípios em seus estudos de craniometria, empregando-os para defender a tese da inferioridade racial de negros e mestiços. Em suas pesquisas, argumentava que variações morfológicas do crânio refletiam diferenças intelectuais e morais, um raciocínio que fundamentou suas contribuições para a criminologia e a antropologia brasileiras e consolidou visões racializadas nas ciências médicas e sociais do período.

República. Ao mesmo tempo em que o estado republicano prometia liberdades, ele também impunha restrições às práticas que fugiam ao paradigma dominante. A própria existência do conflito, independente da publicação, o legitimava, pois, ao reivindicar a possibilidade de tornar qualquer leitor um cartomante profissional, o livro se configura como um testemunho desse momento de transformação, no qual a magia, a ciência e a política se entrecruzavam em um cenário de disputas e reconfigurações socioculturais.

2.3.2 Primeira parte: Tratado sobre cartomancia

A primeira parte do *Livro da Bruxa*, intitulada “Cartomancia”, evidencia um processo contínuo de apropriação e ressignificação textual dentro do universo mágico-religioso sob dois aspectos. No segundo capítulo, ao abordar o tratado sobre o sistema de deitar cartas e de cartas cruzadas, que reproduz fielmente o método encontrado no *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, revelando não apenas uma continuidade temática, mas uma estratégia consciente de reinscrição e legitimação. Essa intertextualidade não se dá de forma passiva, mas sim como um processo de adaptação em que conteúdos já consagrados são reorganizados e apresentados de maneira renovada para um novo público. Essa estrutura demonstra que o conhecimento mágico, longe de ser fixo ou estático, opera dentro de um contínuo cultural, em que textos circulam e se reafirmam como tradições ao longo do tempo.

Essa permanência se desdobra nos capítulos seguintes desta primeira parte, os quais abordam os dias aziagos e de felicidade, bem como a arte de prever o futuro por meio da leitura das palmas das mãos. A presença desses temas reforça a centralidade do conhecimento divinatório, astrológico e cerimonial dentro da obra; e evidencia como *O Livro da Bruxa* operava um repositório de práticas e crenças já disseminadas no imaginário mágico.

Esse movimento não apenas facilita a assimilação do conteúdo, mas também amplia sua legitimidade, conferindo-lhe um caráter mais próximo ao de um manual aplicável do que ao de um simples compêndio de encantamentos dispersos. Mas também, reproduzia uma combinação de continuidade e modernidade, ao abordar em seu primeiro capítulo “explicações necessárias”, uma reflexão sobre os fundamentos

das práticas ali apresentadas como “ciências ocultas”.

2.3.2.1 Ciências Ocultas e Ocultismo

Para compreender como essas “ciências ocultas” foram historicamente definidas, vale recorrer à análise de Pierre Lagrange e Patrizia D’Andréa em *Définitions occultes* (2002). A partir da conjuntura francesa no século XIX, os autores demonstram como cientistas e intelectuais da época se engajaram no estudo do ocultismo, tratando-o como um campo legítimo de investigação. Segundo eles, “metapsiquiatras, espíritas, teosofistas e ocultistas constroem diferentes definições do ocultismo, tentando identificar os eventos durante os quais as principais categorias desse campo foram formuladas” (Lagrange; D’andréa, 2002, p. 22). Essa pluralidade de interpretações revela que o ocultismo não era um domínio homogêneo, mas sim um espaço de construção conceitual, no qual diferentes correntes filosóficas e científicas discutiam a definição de seus limites e pressupostos.

Também sobre a questão, Stanley Tambiah (1990) sugere que em diferentes contextos da Europa, a ciência não emergiu isoladamente, mas sim em constante diálogo com tradições mágicas e religiosas, demonstrando que a separação entre esses domínios se deu de forma gradual e com múltiplas resistências. Esse processo resultou na apropriação seletiva de determinados conhecimentos esotéricos pelo discurso científico, enquanto outros foram relegados ao campo da superstição e da crença popular.

Adriano de León (2023) argumenta que os ocultismos não desapareceram com o avanço da Ciência Moderna, mas foram preservadas e ressignificados por meio de sociedades secretas e discursos esotéricos paralelos ao conhecimento científico oficial. Segundo ele, “mesmo diante da ascensão da racionalidade científica, os saberes ocultos continuaram a influenciar a epistemologia e o imaginário social, ora camuflados em discursos filosóficos e médicos, ora ressurgindo como alternativas espirituais e experimentais” (De León, 2023, p. X). Dessa forma, em vez de serem erradicadas, essas práticas foram incorporadas a novas formas discursivas, permitindo sua continuidade e adaptação às demandas do pensamento moderno.

No Brasil do século XIX, essa permanência manifesta-se na maneira como práticas esotéricas foram assimiladas e reformuladas dentro dos discursos médicos e

filosóficos. León destaca que o magnetismo animal, o mesmerismo e a homeopatia são exemplos claros dessa fusão, pois articularam princípios ocultistas com a retórica científica da época. Esse processo revela que, mesmo sob o domínio da ciência experimental, havia espaço para a manutenção de concepções sobre forças vitais, fluidos energéticos e influências cósmicas, o que demonstra que a separação entre ciência e esoterismo nem sempre foi rígida ou absoluta. Entre os séculos XIX e XX, o espiritualismo e o ocultismo cresceram, refletindo tanto a permanência quanto a adaptação dessas práticas a um novo contexto social.

Kaori Kodama (2005), ao analisar a obra de Gonçalves de Magalhães, oferece um exemplo concreto e nacional da persistência do espiritualismo filosófico no pensamento brasileiro oitocentista — um espiritualismo que não se confunde com o espiritismo kardecista, mas se insere na tradição idealista e romântica em oposição às correntes materialistas e positivistas emergentes. Magalhães, figura central do romantismo imperial, já representava na segunda metade do século XIX uma geração intelectual considerada “ultrapassada” pelos jovens de 1870, cuja adesão ao cientificismo e ao evolucionismo simbolizava uma ruptura com o ideal moral e espiritual do Império.

Em *A Alma e o Cérebro*, Magalhães defende a primazia da alma e da liberdade humana diante do sensualismo e do materialismo, propondo uma filosofia que integra ciência, religião e moral como partes de um mesmo sistema de aperfeiçoamento espiritual. Kodama observa que, em sua crítica ao positivismo e às teorias evolucionistas, Magalhães via a filosofia como base das ciências, especialmente das morais e políticas, e colocava a liberdade da alma como princípio ordenador de sua visão de mundo (Kodama, 2005, p. 148). Estabelecia, assim, uma hierarquia entre alma e corpo, em que a alma — associada ao espírito e à vontade — se sobrepunha às funções orgânicas. A consciência e a vontade eram propriedades exclusivas do ser humano, enquanto a força vital motriz era compartilhada com os animais.

No diálogo entre magia, ciência, religião e racionalidade, Kodama demonstra que Magalhães concebia a ciência como uma busca relevante, mas limitada, incapaz de substituir a filosofia e a religião. Ele comparava a ciência à procura pela pedra filosofal — uma metáfora reveladora, pois reconhece que, mesmo as buscas aparentemente ilusórias, como a alquimia, contribuíram para avanços concretos na química e na física. Para Magalhães, a liberdade era uma dádiva divina e, ao mesmo tempo, uma conquista moral, um mérito adquirido pela disciplina, pela fé e pela

educação. A religião ocupava, portanto, papel indispensável na civilização — era fonte da filosofia, base da moral e criadora das artes.

Essa concepção expressa o horizonte romântico e espiritualista do pensamento imperial, em que a ciência era valorizada, mas subordinada à ética e à transcendência. Ao conceber a alma como sede da liberdade e do dever moral, Magalhães reafirmava uma visão hierárquica do conhecimento, na qual o saber empírico e experimental devia servir à formação moral e à harmonia social. Assim, sua obra ilustra como, no Brasil oitocentista, o espiritualismo filosófico constituiu uma resposta conservadora às transformações intelectuais do período, preservando um espaço para o sagrado e o metafísico no interior do debate científico.

A análise de Wissenbach (1997), nos permite compreender e expandir o argumento —incluindo como essa relação é posta entre instituições e agremiações espíritas e ocultistas. Ela considera que, no contexto paulista na virada do século XIX para o XX, a urbanização e as novas formas de sociabilidade levaram à construção de uma religiosidade híbrida, na qual práticas afro-brasileiras e de feitiçaria não desapareceram, mas foram ressignificados em ambientes espiritistas e ocultistas que buscavam a legitimação através de pressupostos científicos. Esse processo reflete a necessidade de sobrevivência cultural diante das novas configurações sociais.

A modernização do pensamento brasileiro, portanto, não teria levado ao desaparecimento das crenças mágico-religiosas, mas sim à sua adaptação ao novo contexto sociopolítico. Para ela, “não se tratava de uma simples permanência de ritos e crenças, em continuidade com as tradições do catolicismo popular e dos ritos afro-brasileiros, mas de um processo acentuado de revivescência das mais variadas correntes de pensamento mágico ou místico” (Wissenbach, 1997, p. 9). Uma “revivescência” que já indicamos através da ideia de que a modernidade não erradicou o pensamento mágico-religioso, mas, ao contrário, impulsionou sua reinterpretação sob novos moldes. Essa estratégia discursiva permitiu que os saberes ocultos competissem diretamente com as narrativas científicas da época, demonstrando como o ocultismo não foi simplesmente marginalizado, mas, de certa forma, reconfigurado dentro da própria lógica da modernidade.

A análise da sessão contribui para a compreensão da concepção de "ocultismo" ao revelar como práticas de magia, apesar de marginalizadas e muitas vezes associadas à superstição, têm uma dimensão estruturada e sofisticada, refletindo um saber ancestral que permeia não apenas a vida cotidiana, mas também as relações

sociais e espirituais. Ao usar símbolos e rituais que operam no domínio do invisível e do inconsciente — como os sapos e as palavras mágicas — o feitiço não só manipula o corpo e os afetos, mas também desafia a ordem social, refletindo a complexidade das práticas que, longe de serem meras crenças irracionais, articulam formas de resistência, controle e poder. Esse tipo de magia, que se inscreve em uma tradição de saberes ocultos, aparece como um campo de conhecimento que resiste à dicotomia entre ciência e superstição, mostrando que o ocultismo, muitas vezes relegado ao invisível e ao marginal, possui uma estrutura e um raciocínio lógico que merecem ser compreendidos como parte de um saber que, apesar de suas margens, exerce influências profundas na formação de discursos científicos e sociais.

Além disso, essa análise amplia a visão sobre o ocultismo ao associá-lo não apenas às práticas de feitiçaria, mas como parte de um campo de conhecimento mais amplo, em que o místico, o espiritual e o científico se entrelaçam. A relação entre ciência e magia, exemplificada pelas práticas descritas, reflete um processo histórico de negociação e adaptação, onde as fronteiras entre o "racional" e o "irracional" nem sempre foram claras. Essa dinâmica revela que as ciências ocultas, longe de serem excluídas ou ignoradas, se transformaram, foram ressignificados e se integraram às novas formas de pensamento, muitas vezes camufladas em discursos espirituais e filosóficos que ora se opunham, ora dialogavam com o positivismo e a ciência moderna. Assim, o ocultismo não aparece como uma simples sobrevivência de práticas arcaicas, mas como uma adaptação contínua, uma reconfiguração que permite que saberes antigos sobre forças invisíveis e cósmicas ressurjam de maneira transformada, em paralelo às novas formas de conhecimento e à construção de um imaginário social que, por mais moderno que fosse, não poderia apagar as raízes espirituais e mágicas que ainda permeavam as relações humanas e sociais.

No capítulo, o autor também coloca que esse conhecimento foi sistematicamente perseguido ao longo da história, especialmente pela Inquisição, que “lançou às chamas livros preciosos e conduziu à fogueira homens que possuíam saberes interditados” No entanto, essa perseguição não levou ao desaparecimento das práticas ocultistas, mas sim à sua ocultação e reformulação. A destruição de manuscritos e a repressão aos praticantes resultaram na preservação desses saberes em círculos restritos, onde foram transmitidos de forma oral ou codificada.[77] Assim,

[77] Botafogo, [199-], p.10.

longe de serem extintas, essas tradições resistiram nas margens da oficialidade, reorganizando-se em sociedades secretas e discursos cabalísticos que atravessaram os séculos.

Nesse processo reflexivo, além da erudição necessária para dominar essas distintas práticas, é enfatizada a importância da fé e da predisposição para que seus efeitos se manifestem. Ele afirma que “a cartomancia não é um jogo do acaso, mas um ofício sutil, no qual o espírito do consulente deve estar em sintonia com o da cartomante, pois sem esta ligação invisível, o destino permanece impenetrável”[78]. Essa visão afasta a ideia de que o ocultismo poderia ser reduzido a uma simples técnica ou ilusão e sugere que sua eficácia depende de um alinhamento entre crença, intenção e método.

Na sequência os leitores são advertidos sobre os perigos do uso imprudente dessas práticas. Ele não apenas reconhece a existência das forças envolvidas, mas adverte que sua manipulação requer um preparo adequado. “O desconhecimento das leis invisíveis pode conduzir o imprudente à ruína, pois há forças que não perdoam a ignorância”[79]. Ou seja, endossando mais uma vez para o leitor que o ocultismo seria um campo legítimo de conhecimento, que demanda estudo sério e responsabilidade, afastando-se de qualquer abordagem leviana ou espetacularizada.

A posição de Pimentel, portanto, se insere em um contexto mais amplo de resistência do pensamento ocultista, que não apenas sobreviveu à repressão institucional, mas também encontrou novas formas de se articular diante do avanço da ciência moderna. Seu discurso — propositalmente ou não — reivindica o lugar do ocultismo dentro da tradição intelectual, reconhecendo-o como um saber legitimo tal qual de outras áreas do conhecimento humano.

2.3.3 Segunda parte: Magnetismo, Hipnotismo, Sonambulismo e crime de sugestão nas ciências ocultas

A segunda parte do *Livro da Bruxa*, intitulada “Sonambulismo e Magnetismo”, também introduz temáticas ausentes no título *de São Cipriano*, ampliando ainda mais o escopo da obra. Esses novos conteúdos, assim como a fisionomia já explorada

[78] Id., p. 10.
[79] Id., p.11.

anteriormente, transitam entre os debates científicos e as práticas mágico-religiosas, refletindo um contexto em que o ocultismo frequentemente aplicava termos e modelos científicos heterodoxos. No livro, conceitos oriundos do espiritismo, do magnetismo e do sonambulismo são incorporados e reorganizados dentro de um discurso ocultista mais abrangente. A religião e a ciência, ao longo do século XIX, desenvolveram tecnologias e saberes particulares e partilhados para compreender fenômenos inexplicáveis, muitas vezes categorizados como manifestações do “mundo natural” ou do “mistério oculto”.

2.3.3.1 Magnetismo

Já de início o texto explora o fenômeno do magnetismo em diversos contextos culturais e históricos, destacando sua presença tanto na ciência quanto na magia. Ele começa explicando que o magnetismo é a parte da Ciência Física que estuda os fenômenos relacionados às ações dos corpos conhecidos como "imãs" ou "magnetes". Esses corpos têm a propriedade de atrair vários metais, como ferro, aço, níquel, cobalto e cromo.

Como fenômeno natural essa força se fazia presente em distintos momentos que foram documentados pela história. O autor, por exemplo, menciona a lenda de Ptolomeu, segundo a qual navios viajando para as ilhas *Maniolas* eram atraídos por uma força prodigiosa e misteriosa. Se os navios fossem construídos com pregos e chapas de ferro, ao se aproximarem de uma grande montanha, essas partes metálicas seriam arrancadas, desconjuntando as embarcações. Também cita uma lenda na qual os seguidores do profeta Maomé construíram uma igreja, com um teto de ímã, de maneira que, após sua morte, seu caixão de ferro foi levado para esse local de culto, ficando suspenso no ar devido à força magnética do teto[80].

O autor também aborda o magnetismo no contexto dos faquires indianos, religiosos que vivem uma vida contemplativa e realizam feitos extraordinários. Ele narra uma sessão de faquirismo assistida por Jacolliot, onde um faquir chamado Chibb-Chondor, quase nu e com serpentes enroladas em seu corpo, realiza encantamentos e demonstrações de magnetismo. As serpentes, sob o efeito do magnetismo do faquir, ficam paralisadas e em estado de catalepsia, podendo ser

[80] Id., p.47

manuseadas como se fossem pedaços de pau. O faquir também demonstra seu poder sobre os espectadores, paralisando suas pernas com alguns passes magnéticos[81].

No caso de Mesmer, ele destaca que ele foi um dos primeiros adeptos do magnetismo, praticando-o com resultados maravilhosos e obtendo uma fortuna colossal devido às curas que realizou. Em 1766, Mesmer apresentou uma tese de doutoramento em Viena intitulada "Influência dos planetas sobre o corpo do homem", na qual buscou provar a influência mútua entre os planetas, assim como a ação do sol e da lua sobre a atmosfera terrestre, os mares e até mesmo sobre os seres humanos e os animais. Mesmer atribuía essa influência a um fluido sutil, que ele denominou "magnetis mal", semelhante ao princípio pelo qual se explica a ação do ímã. Acreditava que esse fluido nervoso, ou “eletricidade animalizada”, era o elemento dominante em todos os fenômenos da vida e o primeiro incitador das funções orgânicas. O autor afirma que "esse fluído nervoso - eletricidade animalizada - é o elemento que domina em todos os fenômenos da vida, e é até certo ponto o primeiro incitador das funções orgânicas"[82].

No contexto brasileiro, o autor menciona a existência de "rezadores", geralmente negros ou negras velhas, que são curandeiros conhecedores de plantas medicinais e rezas para curar mau-olhado, bicheiras e várias moléstias. Ele narra um episódio em que um fazendeiro chama um ex-escravizado africano, Pai Cabinda, para rezar contra uma praga de lagartas que devastava sua plantação de feijão. Após a reza, as lagartas começaram a cair no chão, enroladas sobre si mesmas, sem nenhum sinal de vida, demonstrando o poder do magnetismo. O autor descreve: "Dai mesmo onde estávamos, a mais de cem metros distante do feijoal, 'Pai Cabinda' concentrou-se e começou a rezar. Em seguida, embrenhamo-nos na plantação de feijão. Aí (eu vi!!!!) as lagartas começaram a cair no chão, enroladas sobre si mesmas, sem nenhum sinal de vida"[83] .

A inclusão de um exemplo nacional não apenas facilita a identificação do leitor, mas também insere o contexto brasileiro em um panorama mais amplo. Isso demonstra que, assim como em outras culturas e períodos históricos, o Brasil também contou com personagens e métodos próprios para empregar o magnetismo de acordo com suas necessidades e particularidades.

---

[81] Id., p.48.
[82] Id., p. 50.
[83] Id., p. 52.

Ao fazer essa contextualização, ele também acaba por colocar o modo como o magnetismo transitaria entre ciência e magia. Pimentel menciona que a ciência moderna muitas vezes nega e até ridiculariza as teorias de Mesmer e do magnetismo, mas reconhece que "não há, porém, a fugir do seguinte: Como se explicar a simpatia e antipatia que experimentamos por esse ou aquele indivíduo, por essa ou aquela coisa? ". Ele também descreve como o magnetismo é utilizado em espetáculos por magnetizadores e prestidigitadores, que muitas vezes são considerados charlatães, mas que demonstram a existência de uma força magnética real.

A maneira como esses fenômenos foram compreendidos, vivenciados e reinterpretados, tanto na Europa quanto no Brasil, revela um campo de disputas e interações complexas. As ideias de Franz Anton Mesmer sobre o magnetismo animal, sua chegada ao Brasil e o debate em torno da sua cientificidade são abordadas por diversos estudiosos, cada um oferecendo uma visão única sobre como a relação entre ciência, religião e magia se articula no contexto dessas práticas.

O estudo de António Egas Moniz sobre o papel de José Custódio de Faria no magnetismo e no hipnotismo — publicado originalmente em 1927 e reeditado décadas depois — examina a contribuição do abade luso-brasileiro para a constituição de uma racionalidade científica sobre o transe e o sono magnético. Moniz (1874–1955), neurologista e político português, ocupa um lugar ambíguo na história da medicina: laureado com o Prêmio Nobel de 1949, mas também criador da leucotomia pré-frontal, procedimento que, embora celebrado em seu tempo, seria posteriormente condenado por seus efeitos devastadores. Sua trajetória revela um fascínio persistente pelas zonas fronteiriças da mente — o invisível, o inconsciente, o impulso —, e é nesse terreno que se insere seu interesse por Faria.

Em O Abade Faria na História do Hipnotismo, Moniz apresenta Faria como um precursor da hipnose científica, buscando distanciá-lo das leituras sobrenaturais que marcavam o magnetismo animal do século XVIII. No entanto, como observa Eliza Teixeira de Toledo (2019), sua leitura não apenas historiciza Faria, mas o reinscreve em um projeto mais amplo de medicalização da experiência psíquica: o gesto de racionalizar o transe é, ao mesmo tempo, o de domesticar o extraordinário. Essa operação é reveladora do espírito científico de sua época, em que o desejo de compreender o invisível convivia com o impulso de controlá-lo.

A análise de Moniz exemplifica uma transformação mais ampla: entre o final do século XIX e o início do XX, magnetismo, hipnose e ocultismo deixaram de ser

compreendidos apenas como práticas místicas e passaram a integrar o campo das ciências da mente em formação. Esse deslocamento não representou o abandono do mistério, mas sua reconfiguração sob novos regimes de autoridade — médicos, jurídicos e psicológicos. A genealogia do magnetismo revela, assim, mais do que uma passagem da superstição à ciência; mostra a persistência de uma linguagem do invisível convertida em tecnologia de observação e de poder.

Essas inflexões atravessam diferentes tradições intelectuais. Gabriel Tarde, em sua *Psychologie Économique* (1902), descreveu o comportamento coletivo como um fenômeno de sugestão e contágio hipnótico, oferecendo uma das primeiras formulações do que depois seria chamado de psicologia social. No Brasil, Nina Rodrigues interpretou os transes e danças populares do interior da Bahia segundo o mesmo vocabulário de “sugestão” e “suscetibilidade”, ainda que subordinando essas experiências a leituras raciais e degenerativas. Faria, Tarde, Moniz e Nina Rodrigues não formam uma linha evolutiva, mas compartilham um mesmo horizonte epistemológico: o esforço moderno de tornar visível, quantificável e corrigível aquilo que escapa à razão.

O magnetismo e a hipnose, longe de desaparecerem com o avanço das ciências experimentais, transformaram-se em operadores conceituais que atravessaram medicina, psicologia e criminologia. A racionalização do transe e do invisível não eliminou o encantamento — apenas o revestiu de novas gramáticas científicas. Nesse sentido, o interesse de Moniz por Faria inscreve-se não apenas como uma tentativa de fundar uma tradição médica, mas como um sintoma da própria modernidade científica: uma modernidade fascinada e, ao mesmo tempo, inquieta diante daquilo que não pode controlar completamente.

Arthur Alexandre Maccdonal (2016), em sua dissertação sobre a história do mesmerismo e do magnetismo animal, argumenta que esses fenômenos foram interpretados de formas diversas, ora como uma prática mágica, ora como uma ciência em formação. Maccdonal analisa o contexto brasileiro, em que o magnetismo se entrelaçou com as práticas religiosas afro-brasileiras e as primeiras experiências médicas com a hipnose. O autor observa que, ao longo do tempo, o magnetismo foi absorvido por diferentes camadas da sociedade, desde os centros espíritas até as elites intelectuais e médicas, criando uma relação fluida entre ciência e religiosidade (Maccdonal, 2016, p. 45-102). Coloca, ainda, que o magnetismo, enquanto fenômeno, oscila entre duas esferas: a científica, tentando racionalizá-lo, e a mística, que resiste

a essa racionalização através de práticas esotéricas e espirituais. Esse movimento de legitimação do magnetismo dentro da ciência também reflete uma transição de práticas religiosas e mágicas para terapias reconhecidas, ainda que atravessadas pela tensão entre o que é considerado científico e o que é visto como sobrenatural.

Veronese (2023), ao estudar o papel das mulheres no campo do magnetismo no Brasil, aponta como essas práticas se tornaram uma forma de empoderamento para as mulheres que desafiavam as expectativas sociais de sua época. Ela sugere que o magnetismo, embora muitas vezes associado à magia e à espiritualidade, se apresentou também como um espaço de resistência ao oferecer uma oportunidade de questionar a estrutura de poder estabelecida e ganhar visibilidade social. O magnetismo era uma prática subversiva que desafiava as normas de gênero e as barreiras entre ciência, religião e magia. Ao mesmo tempo em que as mulheres eram acusadas de charlatanismo ou loucura por envolverem-se com o magnetismo, elas também encontravam um espaço de legitimação na prática, na medida em que o magnetismo começava a ser reconhecido, pelo menos em alguns círculos, como uma ciência alternativa ou até como uma forma de magia aceita pela população.

Rafael Rocha (2015; 2023), ao estudar o caso de Eduardo Silva, um magnetizador que utilizava a imposição das mãos como técnica curativa, analisa como o magnetismo e o mesmerismo foram discutidos no Brasil no final do século XIX. Rocha observa que, enquanto a medicina oficial tratava tais práticas como supersticiosas, os magnetizadores defendiam a cientificidade de seus métodos, criando uma constante contraposição entre os domínios da ciência e do saber popular. Argumenta que o magnetismo, inicialmente marginalizado e associado a práticas mágicas, foi posteriormente integrado à narrativa científica brasileira, especialmente com o apoio da elite médica e intelectual. O caso de Silva, que utilizava o fluido magnético para curar doenças, exemplifica como essas práticas transitavam entre a magia e a ciência. Rocha observa que, embora o magnetismo fosse frequentemente deslegitimado, encontrou apoio em círculos populares, onde a relação entre ciência e religião era mais fluida, conferindo legitimidade à prática e desvinculando-a do ceticismo médico.

O debate sobre o magnetismo e o mesmerismo no Brasil, tal como o ocultismo, reflete a constante negociação entre diferentes formas de saberes. Ao longo do tempo, o magnetismo transitou entre o místico, o religioso e o científico, sendo reinterpretado e reconfigurado conforme as necessidades e os interesses das

diferentes esferas sociais. Pimentel explora o magnetismo não apenas como um fenômeno físico, mas também como uma força que influencia as relações humanas e a psicologia. Ele descreve casos de hipnose, controle mental e a influência do olhar, refletindo a fascinação da época por esses fenômenos. A descrição de experiências com faquires indianos, bem como as menções a figuras históricas e a Pai Cabinda, ilustram a tentativa de compreender e explicar o magnetismo através de exemplos variados e culturalmente ricos.

Em resumo, a análise do texto, quando contextualizada no Rio de Janeiro dos séculos XIX e XX, revela como a circulação de livros mágico-religiosos e a recepção das ideias sobre o magnetismo e a espiritualidade refletiam a complexidade social e cultural da cidade. As fronteiras entre ciência, religião e magia eram fluídas, e o Rio de Janeiro, com suas influências culturais variadas e seu papel central na vida política e intelectual do Brasil, foi o cenário perfeito para a fusão dessas correntes de pensamento. Ao mesmo tempo, o texto mostra como as práticas populares, como as rezas e os rituais, não eram apenas uma forma de cura, mas também de afirmação cultural e resistência a uma sociedade marcada por profundas desigualdades.

2.3.4 Terceira Parte: Hipnotismo

Neste ponto, o livro é iniciado abordando o hipnotismo como um fenômeno que se situa na fronteira entre a ciência e a magia, explorando suas nuances, variações e aplicações em diferentes contextos culturais e históricos. A obra é estruturada em capítulos que abordam desde a explicação teórica do hipnotismo até suas implicações práticas, incluindo usos terapêuticos, criminais e até mesmo rituais mágicos. Cada capítulo contribui para uma compreensão multifacetada do hipnotismo, revelando como ele pode ser tanto uma ferramenta de cura quanto um instrumento de manipulação.

No primeiro, o autor introduz o hipnotismo como um fenômeno ligado ao magnetismo, descrevendo-o como um conjunto de reações nervosas e musculares que podem ser induzidas por meio de processos específicos. Ele explica que a hipnose pode ser provocada por excitações fracas e prolongadas, como a fixação do olhar em um objeto, ou por excitações fortes e bruscas, como um ruído intenso. O autor cita exemplos históricos, como o método de James Braid, que utilizava a fixação

do olhar para induzir a hipnose, e práticas culturais, como a dos faquires da Índia, que se hipnotizam fitando um ponto no espaço, ou dos monges do monte Athos, que alcançam o estado hipnótico pela contemplação do próprio umbigo[84].

Esses exemplos ilustram como o hipnotismo está presente em diversas tradições, muitas vezes associado a rituais mágicos ou espirituais. O autor também menciona casos curiosos, como o de um prego dourado em uma vila francesa que supostamente curava asmáticos que o fitassem, destacando como a hipnose pode ser vista como um fenômeno tanto científico quanto místico. Ele descreve que "a seita de Mandeb, no Egito, adormece fitando o fundo de um prato branco, onde está pintada uma fórmula cabalística"[85], mostrando como o hipnotismo pode estar ligado a práticas ritualísticas e simbólicas.

No segundo capítulo, são aprofundados os fenômenos gerais do hipnotismo, descrevendo os três estados principais: letargia, catalepsia e sonambulismo. Na letargia, o indivíduo entra em um estado de profundo relaxamento, com os olhos fechados e os membros flácidos, enquanto a sensibilidade à dor é quase completamente anulada. O autor explica que "os olhos se cerram rapidamente, a respiração torna-se levemente ruidosa, e os membros caem flácidos e inertes". Já na catalepsia, o indivíduo fica imóvel, como uma estátua, com os olhos abertos e inundados de lágrimas, mantendo qualquer posição que lhe seja imposta. O sonambulismo, por sua vez, é o estado mais complexo, caracterizado por uma exaltação dos sentidos e da memória, onde o indivíduo pode realizar ações complexas sem consciência plena.

O autor descreve experiências, como a capacidade de um sonâmbulo ler em meia obscuridade ou sentir o calor de uma mão a distância, fenômenos que desafiam a compreensão convencional da percepção humana. Ele afirma que "um sonâmbulo pode ver através da mais estreita fenda palpebral; e até com as pálpebras completamente cerradas por causa do leve grau de transparência que estas membranas possuem em presença de uma luz viva". Esses estados são ilustrados com exemplos práticos, como a capacidade de um hipnotizado manter uma posição rígida sobre duas cadeiras, resistindo a pressões violentas, ou a exaltação da memória, onde recordações latentes surgem com clareza durante o sonambulismo.

No terceiro capítulo, Pimentel aborda o conceito de sugestão, que é central

[84] Id., p. 83.
[85] Id., p. 84.

para a prática do hipnotismo. Ele explica que, durante o estado hipnótico, o cérebro do indivíduo pode ser influenciado por meio de sugestões verbais ou visuais, levando-o a realizar ações específicas ou a experimentar sensações e alucinações. O autor descreve como um hipnotizado pode ser induzido a acreditar que não consegue mover um braço ou que está experimentando um perfume delicioso, mesmo que esteja cheirando uma substância fétida. Ele menciona que "sugerindo ao hipnótico que ele está aspirando um perfume qualquer delicadíssimo, vê-lo-emos deliciar-se cheirando uma substância extraordinariamente fétida".

Ele também menciona casos extremos, como a sugestão de paralisia ou a indução de alucinações visuais e auditivas, onde o hipnotizado pode ver anjos ou fugir de serpentes imaginárias. Esses exemplos ilustram o poder da sugestão hipnótica e sua capacidade de alterar a percepção da realidade. Além de citar experiências científicas, como a de um médico que induziu a produção de estigmas sanguinolentos em um paciente hipnotizado, mostrando como a sugestão pode ter efeitos físicos tangíveis.

Já no quarto capítulo, é explorado o fenômeno da fascinação, um estado pré-hipnótico que o autor compara ao de uma ave fitada por uma serpente. Nesse estado, o indivíduo fica completamente imóvel, com os músculos contraídos e a vontade paralisada, mas com as faculdades intelectuais exaltadas. O autor descreve como a fascinação pode levar a um instinto de imitação, onde o indivíduo repete todos os movimentos e palavras do hipnotizador. Ele cita o caso de um paciente que, ao ser fascinado, manteve uma posição incômoda por um longo período, incapaz de se mover. O autor também relaciona esse fenômeno a doenças nervosas, como o "jumping" nos Estados Unidos da América, onde pacientes imitam compulsivamente gestos e palavras, ou o "latah" na Malásia, onde a necessidade de imitação é tão forte que pode levar a atos extremos, como o sacrifício de um filho. Ele descreve que "um cozinheiro de um vapor estava uma vez embalando nos braços um filho seu. Este cozinheiro era um latah consumado. Um marinheiro, querendo divertir-se, principiou a imitar os gestos do cozinheiro, embalando um pedaço de madeira e rolando-o depois sobre a coberta do navio. O cozinheiro principiou imediatamente a rolar com o filho; e como o marinheiro, para terminar a brincadeira atirasse a madeira ao ar, o cozinheiro fez o mesmo à criança, que veio despedaçar-se no pavimento". Esses exemplos mostram como a fascinação pode ser tanto um fenômeno hipnótico quanto uma

manifestação patológica a ser observada[86].

No quinto capítulo, o autor discute as aplicações do hipnotismo na cura de doenças, através de um tom cético em relação às alegações exageradas dos magnetizadores. Ele reconhece que a imaginação desempenha um papel crucial na cura, citando casos em que pacientes foram curados por sugestão hipnótica, como o de uma mulher histérica que acreditou ter sido cauterizada e fugiu gritando, mesmo que o cautério fosse frio. O autor também menciona casos históricos, como o de uma epilética que foi "exorcizada" por um criado vestido como bispo, mostrando como a fé e a sugestão podem ter efeitos terapêuticos.

No entanto, ele critica a falta de credibilidade das curas milagrosas atribuídas ao magnetismo, argumentando que a maioria dos casos pode ser explicada pela influência da imaginação. Ele afirma que "ao confiarmos nas afirmações mais suspeitas dos magnetizadores, não haveria agentes mais seguros, mais dignos de confiança". Infelizmente, porém, "todas as observações que apresentam para comprovar o seu asserto e enaltecer as virtudes da sua panaceia, são tão pouco dignas de crédito, opõem-se tanto a tudo quanto em medicina está perentoriamente estabelecido".

No capítulo seis, o autor aborda as implicações criminais do hipnotismo, explorando como a sugestão hipnótica pode ser usada para induzir comportamentos criminosos. Ele cita experiências do jurisconsulto francês Dr. Liegeois, que demonstrou como um indivíduo hipnotizado pode ser induzido a cometer crimes, como assinar documentos falsos ou até mesmo cometer assassinatos imaginários. Seria possível uma pessoa hipnotizada cometer crime por sugestão de outrem? E, à vista disso, ela seria considerada culpada por tal situação? Estas são as questões trazidas, sem fugir da realidade dos debates científicos.

2.3.5 Uma análise sobre o debate do crime de sugestão entre o campo jurídico e o Livro da Bruxa

Em *O espetáculo das raças*, Lilia Schwarcz (1993) destaca o papel das diferentes instituições na formação de uma sociedade norteada pelo cientificismo. Nisso, ela indica que as escolas e faculdades de Direito, tal como as faculdades de

[86] Id., p. 101-102.

medicina, tiveram um importante papel na disseminação e consolidação de ideologias racialistas no Brasil do final do século XIX e início do XX. Essas instituições não apenas formavam a elite intelectual e política do país, mas também serviam como centros de propagação de teorias científicas que buscavam justificar hierarquias diversas.

A Faculdade de Direito do Recife, em especial, foi central na disseminação de ideologias racialistas nesse período. As revistas institucionais dessas faculdades desempenharam um papel crucial nesse processo. A *Revista Acadêmica* da Faculdade de Direito do Recife, fundada em 1891, e a *Revista da Faculdade de Direito de São Paulo*, estabelecida em 1893, foram veículos para a divulgação de artigos que associavam características raciais a comportamentos sociais e jurídicos. Essas publicações não apenas legitimavam o conhecimento científico e jurídico da época, como também inseriam o Brasil no debate internacional sobre raça, ciência e direito. Dentro dessas revistas, a hipnose surgiu como um tema, especialmente em sua relação com a criminologia e a responsabilidade penal dos indivíduos.

A análise apresentada por Schwarcz nos fornece um modelo metodológico para uma leitura comparada entre a *Revista Acadêmica* da Faculdade de Direito do Recife e obras como *O Livro da Bruxa*. Essa abordagem permite cruzar as discussões sobre hipnotismo em ambas as fontes, revelando como os dois discursos, ainda que distintos em suas finalidades, partiam de uma perspectiva científica para compreender a hipnose. Tanto os debates jurídicos quanto o *Livro da Bruxa* abordavam o hipnotismo como um fenômeno real, baseado em princípios científicos, e suas implicações na vontade humana.

No entanto, no que se refere ao crime por sugestão, essas fontes se colocam em lados opostos de uma mesma dicotomia. Portanto, ao analisar essas fontes em conjunto, é possível obter uma visão mais ampla sobre como a hipnose foi debatida, apropriada e ressignificada em diferentes áreas do saber. Isso evidencia as dinâmicas entre o saber institucionalizado e as tradições popularizadas nos livros, demonstrando que, embora operando sob uma base científica comum, os diferentes campos de conhecimento atribuíam significados distintos ao fenômeno do hipnotismo e suas implicações para a sociedade.

Ao analisarmos os temas que eram publicados na *Revista Acadêmica* da Faculdade de Direito do Recife, nas suas duas primeiras edições, 1891 e 1892, veremos que o tema estava presente, polemizando as sessões e aflorando os ânimos

das classes, que não chegavam a um consenso sobre o assunto. Em sua primeira edição, Clóvis Beviláqua, jurista e redator chefe, indicava que o objetivo do exemplar era se promover como um novo instrumento no fortalecimento do ínfimo debate jurídico nos periódicos. O corpo editorial que além de Beviláqua, contava com a presença do jornalista e jurista José Isidoro Martins Júnior, do político Adelino Antônio de Luna Freire, e outros dois juristas, Antonio de Siqueira Carneiro da Cunha e José Joaquim de Oliveira Fonseca; se colocava a favor das ciências jurídicas, e propunha discutir as principais questões de interesse nacional, bem como novidades e teorias dos países "evoluídos"[87].

Em meio aos quinze temas debatidos, encontramos uma exposição intitulada "Uma conferência de Ballet sobre hypnotismo"[88], que tinha como expositor o jurista Barros Guimarães, recém retornado de uma viagem à Europa em que foi se especializar e se atualizar nos debates sobre direito penal e medicina-legal. Em uma conferência no hospital Salpetrière, localizado em Paris, o médico criminalista Dr. Ballet, discursou e apresentou algumas experiências sobre hipnotismo e crime de sugestão. De modo geral, Guimarães constata que, na Europa, existem duas vertentes sobre a questão — ambas originárias da França.

A primeira, defendida pela Universidade de Nancy, se aproximava dos pressupostos criminalistas da vertente italiana de Lombroso, que colocava o hipnotismo no campo psicológico (psíquico). De acordo com essa perspectiva, o hipnotismo "não é fator patológico e sim psicológico; não é uma nevrose, mas sim um estado de sono que se aproxima do sono natural, podendo ser feita em pessoas sãs e tem origem psíquica e não somática"[89]. Portanto, nas conclusões de Guimarães, a vertente defendida em Nancy estabelecia que o indivíduo hipnotizado que cometia crime por sugestão não teria culpa no ato, pois a pessoa em tal estado obedece a ordens distintas de seu hipnotizador. Barros Guimarães distancia-se desta teoria.

A segunda escola, situada em Paris e cujo fundador seria o médico francês Dr. Jean-Martin Charcot, o verdadeiro hipnotismo só era reconhecido "na aqueles que se desenvolve ou realiza em pessoas histéricas. Considera o hipnotismo como uma

---

[87] BEVILAQUA, Clóvis. Palavras Iniciais. **Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife**, n.1, vol. 1, 1891, 5.
[88] GUIMARÃES, Barros. *Uma conferência de Ballet sobre hypnotismo*. In: BEVILAQUA, Clóvis. Palavras Iniciais. **Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife**, n.1, vol. 1, 1891, 97-99.
[89] Id., 1891: 98.

nevrose, irrealizável em pessoas sadias”[90]. Segundo esse panorama, as pessoas sadias submetidas ao hipnotismo teriam condições de resistir a ordens moralmente repugnantes, diferente de um indivíduo histérico. Sendo importante tal consideração na análise de cada caso. Para o expositor da sessão, o Dr. Guimarães, essa era a lógica mais coerente, sendo reforçada pela escola de Paris por meio de experimentações psíquicas que sustentavam esse postulado.

Desta mesma forma, em 1892, na segunda edição da *Revista Acadêmica*, “Uma conferência sobre hypnotismo”[91], o jurista Dr. Pontual reconta uma conferência assistida na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em que o médico-criminalista Ermírio Coutinho discorreu sobre o hipnotismo e crime de sugestão. Na ocasião, o Dr. palestrante apresentou as mesmas posições divergentes acerca da questão e se posicionou ao lado da escola de Paris, tendo sido orientado pelo próprio Dr. Charcot. A fim de rebater o postulado da escola de Nancy, pontal replica a visão de Coutinho, que define os modos de hipnotização de indivíduos histéricos, e apresenta exemplos práticos ao longo da sessão, ao hipnotizar uma mulher histérica e outra não histérica, comprovando a veracidade da posição defendida.

Esses dois exemplos nos mostram que direito penal e medicina-legal debatiam pressupostos sobre temáticas de comum interesse, embora cada campo outorgasse fiabilidade às suas próprias metodologias — colocando a outra como ciência auxiliar — ambos os campos consolidaram paradigmas científicos e sociais de forma consensual. Ao fazermos um levantamento das teses médicas publicadas entre 1850 e 1912 identificamos que com o limiar do século XX, temas como hipnotismo, sonambulismo, sugestão e magnetismo deixaram de ser abordados pelos doutos. A antropóloga social Anal Lúcia Schritzmeyer (2004), ao analisar os crimes de curandeirismo julgados pelos tribunais brasileiros entre 1900 e1990, aponta que esse movimento não sucedeu pela destituição do *status* de objeto científico, mas sim porque as percepções de Émile Durkheim sobre a religião como fator social, bem como a psicanálise de Freud, apresentaram novos pontos de vista acerca da questão — visões que continuaram influenciando o direito penal brasileiro no que cinge esse tema.

Se, por um lado, os debates na *Revista Acadêmica* mostram que juristas brasileiros, como Barros Guimarães e Pontual, tendiam a concordar com a visão da

[90] Id., 1891: 98.
[91] Id., 1892: 172-174.

Escola de Paris, influenciados por nomes como Jean-Martin Charcot e Ermírio Coutinho, por outro, a rejeição da perspectiva de Nancy reforçava a ideia de que o hipnotizado, se saudável, ainda poderia ser responsável por seus atos, o que tinha implicações diretas no direito penal. Já no *Livro da Bruxa*, identifica-se a defesa dos pressupostos da Escola de Nancy e, mais do que isso, uma forte adesão às teorias lombrosianas.

Com base na teoria desenvolvida pelo jurisconsulto Lairgrois — um assíduo defensor e propagador da teoria criminalista lombrosiana, que via no criminoso um tipo antropológico com características físicas e psicológicas específicas —, Figueiredo Pimentel, baseado nesses pressupostos, defendia que "o automatismo inconsciente dos hipnotizados, explorados por indivíduos de má-fé, podia não só levá-los a cometer crimes importantes, mas também a serem vítimas indefesas de atos criminosos". Essa posição sugere que o hipnotizado, em estado de inconsciência ou sob influência hipnótica, perde a capacidade de agir por vontade própria, tornando-se um instrumento passivo nas mãos de quem o hipnotiza. Para sustentar essa tese, o autor apresenta exemplos concretos de crimes cometidos sob tais circunstâncias, destacando especialmente os “atentados ao pudor”, nos quais mulheres hipnotizadas foram submetidas a abusos sem que tivessem consciência ou capacidade de resistência. Um dos casos citados é o de Josefina H., que, sob a influência de um mendigo hipnotizador, sofreu "os mais degradantes ultrajes" sem poder reagir, ilustrando a vulnerabilidade extrema do hipnotizado. O autor reforça que, nesses casos, o hipnotizado é uma vítima, e não um agente criminoso, pois age sob o domínio de uma vontade alheia.

A análise comparada entre as revistas jurídicas e *O Livro da Bruxa* evidencia como um mesmo fenômeno — o hipnotismo — foi abordado de maneiras distintas por diversos campos do saber, cada um com objetivos específicos. Enquanto os debates nas revistas da Faculdade de Direito do Recife se pautavam por uma abordagem institucionalizada, que buscava integrar a hipnose às discussões médico-legais e jurídicas dentro de um paradigma positivista, o livro de Figueiredo Pimentel apropriava-se desse conhecimento para alimentar narrativas voltadas ao público leigo, reforçando concepções lombrosianas e dramatizando os perigos do crime por sugestão. Assim, as revistas representavam um espaço de disputa intelectual, em que a perspectiva da Escola de Paris se consolidava como dominante, enquanto *O Livro da Bruxa* servia como um veículo de popularização e ampliação dessas ideias em um

registro mais acessível e sensacionalista. Essa dualidade revela que, mesmo partindo de bases científicas semelhantes, os discursos sobre hipnotismo foram moldados pelas dinâmicas próprias de cada esfera — a acadêmica e a literária —, evidenciando a circulação e ressignificação do conhecimento entre os diferentes públicos e contextos.

2.3.6 Quarta parte: Tesouros do Feiticeiro, São Tibúrcio e São Cipriano na propagação de feitiços

Nesta parte são apresentadas práticas mágicas e ritualísticas, assim como no *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, a figura de um santo é associada à prática desses feitiços. Nesse caso, a figura central é São Tibúrcio, sobre o qual, curiosamente, não se encontra nenhuma menção à vida ou à obra[92]. A escolha do santo como figura central do livro, alude uma compreensão de que a obra foi concebida na tentativa de uma contraparte ao de Cipriano, desassociando-se desta, com o provável intuito de disputar espaço dentro do mercado editorial, oferecendo uma alternativa narrativa e simbólica, mas que era consolidada na tradição "cipriânica".

Ou seja, afastar-se em termos de detalhes narrativos, mas sem abandonar a tradição. O contínuo se manifesta ao começarmos a analisar a sessão, pois percebemos que Tibúrcio e Cipriano dividiam muito mais que os lucros da editora ou o título de santos e mártires da Igreja Católica. Boa parte dos feitiços e bruxedos publicados no *Livro da Bruxa* que foram atribuídos a Tibúrcio, foram retirados do *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*. Mas como sinalizado, a versão da Bruxa trazia algumas modificações de seu tempo.

No primeiro capítulo da sessão, lemos: "Instruções aos religiosos ou religiosas que vão tratar de uma moléstia, ou regra que todo religioso deve observar para saber se as moléstias que vai tratar são ou não obra de feitiçaria ou do diabo". Além de ter sido publicado no *Correio Paranaense* — conforme abordado no início do capítulo — esse encanto também está presente nas três obras mágico-religiosas da Livraria

[92] No entanto, conforme informações do *Vatican News*, Tibúrcio foi um mártir cristão que, inicialmente pagão, converteu-se ao cristianismo por influência de seu irmão Valeriano, batizado pelo Papa Urbano I. De acordo com registros hagiográficos, ambos percorriam as noites enterrando cristãos martirizados, o que levou à sua prisão e posterior execução.

Quaresma. A partir dele, podemos identificar que o título de Pimentel, propondo ser científico, não apenas buscou fundamentar pressupostos, mas apresentava uma hierarquização na busca por cuidados de saúde. Antes, ao abordar a cura de doenças por hipnotismo ele já havia situado a descrença nas proezas devido à falta de comprovação do que se dizia. Agora a estratégia se mostra outra.

Enquanto no *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, na reportagem do *Correio Paranaense*, e no *Livro do Feiticeiro*, encontramos, sob o mesmo título, instruções sobre como distinguir uma doença de causa natural de outras resultantes de influências espirituais, apresentando ao leitor uma lista de orações para identificar a natureza da doença e outras para tratar esses males de acordo com sua origem. No mesmo capítulo publicado no *Livro da Bruxa*, lemos outras especificações. Em comum, todas as publicações seguem a mesma introdução: “Não devemos facilmente crer que todas as moléstias sejam feitiças ou artes do demônio, pois estamos vendo a cada passo pessoas que padecem moléstias naturais; mas, quando a doença se prolonga e não tem cura, atribuem-na logo a feitiços, quando é o contrário”[93].

Mas, diferente dos demais, este não segue ensinando rezas e orações para sanar tais problemas. Aqui lemos:

> Por isso, caro leitor, previno-te que quando tenhas de tratar de qualquer moléstia, seja ela natural ou coisa feita, chamai primeiramente o médico, ouvi o que ele diz, e segui fielmente a sua receita. Os médicos são os verdadeiros curandeiros, bruxos e feiticeiros, só eles sabem curar, porque estudaram. O que entende de medicina, quem nem sabe ler?[94]

A passagem citada introduz uma inflexão significativa na lógica interna do *Livro da Bruxa*, diferenciando-o dos demais títulos que tradicionalmente apresentavam rezas e orações como método principal para identificar e tratar doenças. Em vez disso, Figueiredo Pimentel estabelece uma hierarquia do saber curativo, afirmando que, antes de qualquer recurso mágico ou popular, o enfermo deve buscar auxílio médico. “Os médicos são os verdadeiros curandeiros, bruxos e feiticeiros, só eles sabem curar, porque estudaram. O que entende de medicina, quem nem sabe ler?”[95]. Ao construir essa argumentação, o autor opera um deslocamento discursivo que aproxima ciência e magia, elevando o médico à posição de detentor de um conhecimento ao mesmo

[93] Cipriano, [199-], p.30; Botafogo, [199-], p.113; Sampaio, [199-], p.49; *Correio Paranaense*, 4 de novembro de 1893, p.2.
[94] Botafogo, [199-], p. 113.
[95] Id., p. 114.

tempo racional e misterioso, um sacerdote da cura fundamentado no saber acadêmico. Essa estratégia narrativa não apenas reforça o prestígio da medicina científica, mas também questiona o espaço ocupado pelos curandeiros, benzedeiras e feiticeiros na paisagem mágico-religiosa carioca do período.

Após essas instruções, o autor segue com uma lista de cinquenta feitiços e bruxedos, dos quais vinte e cinco foram retirados do *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, mas atrelados a São Tibúrcio. Todavia, dos encantos apresentados nesta parte, nenhum é associado a personagens nacionais, como a preta Quitéria e Lucinda. Essa escolha editorial reforça a ideia de que, mesmo quando o conhecimento mágico é apropriado e ressignificado em novas publicações, ele ainda passa por filtros ideológicos que determinam os enquadramentos de cada edição.

2.3.7 Quinta parte: Rezas e orações para diferentes fins

Neste trecho, é apresentado um conjunto de 122 rezas e orações, que, por sua vez, englobam tanto preces santas quanto profanas. A diversidade dessas orações, de origens variadas, reflete a pluralidade de necessidades espirituais e pragmáticas que caracterizavam o cotidiano da sociedade carioca. As orações atendiam a diferentes demandas da vida cotidiana, desde as voltadas para a cura e proteção, até aquelas ligadas à resolução de conflitos e problemas financeiros. Esse conjunto de preces não era apenas uma prática religiosa, mas também um produto cultural e de consumo. Pessoas que acreditavam nos efeitos mágicos ou espirituais das palavras contidas nessas orações viam nelas um meio de interagir com forças além da compreensão humana, de modo a buscar auxílio em suas dificuldades. A popularização dessas preces, disseminadas amplamente por meio de publicações, revela a existência de um público consumidor crescente, composto por indivíduos que enxergavam nessas palavras e nas entidades espirituais que elas invocavam um recurso eficaz para a resolução de suas questões pessoais. Nesse contexto, podemos afirmar que as orações não eram apenas práticas devocionais, mas também bens de consumo, com um mercado consolidado de fiéis e clientes.

O capítulo explora a ideia de que as orações, como práticas fundamentais da experiência humana, oferecem um terreno fértil para a construção de um público-alvo. A possibilidade de reunir uma coleção tão vasta de preces em uma única obra,

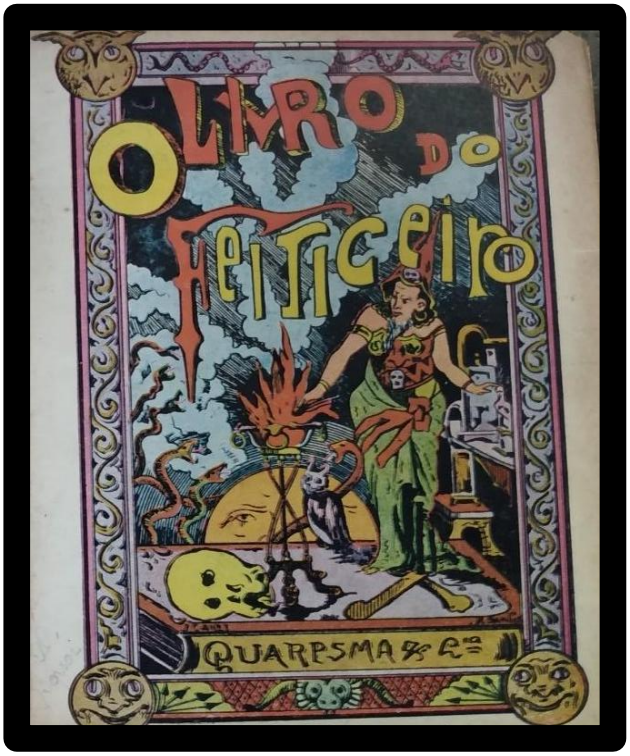
atendendo a diferentes necessidades espirituais, estabelecia uma ponte entre os indivíduos e as diversas correntes de fé e misticismo presentes na sociedade. Ao unir essas rezas em um só volume, a obra não apenas atraía o interesse de um público já amplo, mas também oferecia aos compradores uma forma prática e acessível de ter à mão uma gama de preces para cada momento da vida. Isso representava uma forma de comercialização de espiritualidade que, ao mesmo tempo, mantinha uma proximidade com a religiosidade popular, ao propagar as orações por meio da comercialização em ruas e feiras da cidade. Mais do que simples produtos, essas publicações estavam profundamente ligadas à vida cotidiana das pessoas, que as viam como soluções práticas e tangíveis para seus problemas.

Porém, além desse aspecto de mercado, é importante perceber que a Editora Quaresma também desempenhava um papel estratégico na disseminação de conteúdos que buscavam promover um certo nacionalismo religioso. Ao mesmo tempo em que as preces eram provenientes de diversas partes do Brasil, e até mesmo de fora do país, havia uma intenção clara de criar um senso de unidade e homogeneização nas práticas culturais religiosas do Brasil. A coleção de orações, ao abranger diferentes regiões e tradições, sugeria uma tentativa de integrar uma pluralidade de manifestações espirituais em uma expressão religiosa mais coesa, própria de um momento em que o país tentava afirmar sua identidade nacional. Assim, a obra não era apenas um reflexo da diversidade cultural brasileira, mas também uma ferramenta de unificação simbólica, que procurava englobar e hierarquizar as diversas práticas religiosas e espirituais, propondo uma certa uniformidade dentro do cenário religioso nacional.

Até este momento, podemos observar que o *Livro da Bruxa* ou *Manual da Cartomante*, publicados pela Editora Quaresma, seguiam uma linha discursiva fortemente influenciada pela tradição ciprianista, especialmente no que se refere aos feitiços e magias. No entanto, a edição em questão se distingue ao mesclar ocultismo e ciência, oferecendo ao público não apenas instruções sobre práticas esotéricas, mas também sobre conceitos que se aproximavam do conhecimento científico da época. Essa combinação refletia uma tentativa de legitimar e racionalizar o universo mágico-religioso, tratando-o não apenas como algo místico e sobrenatural, mas também como um campo de conhecimento que podia ser explorado e compreendido racionalmente. Essa combinação de elementos mágicos e científicos revela uma proposta editorial que visava ampliar as fronteiras do entendimento popular sobre o mundo esotérico,

ao mesmo tempo em que buscava uma aceitação mais ampla entre os leitores.

FIGURA 3 — LIVRO DO FEITICEIRO OU A CIENCIA DE JUCA ROSA REVELADA – Editora Quaresma.



Fonte: Sampaio, João Simões. Ed. Quaresma, Rio de Janeiro, [199-].

2.4 O LIVRO DO FEITICEIRO OU A CIÊNCIA DE JUCA ROSA REVELADA, UMA SEGUNDA EDIÇÃO

Como já visto no capítulo anterior, o *Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada*, assinado por João Simões de Sampaio — apresentado como médico e secretário particular do renomado feiticeiro —, teve sua primeira circulação registrada nos jornais cariocas sob o selo da livraria Cruz Coutinho, entre 1875 e 1890. A partir de 1898, no entanto, passou a ser anunciado com a marca editorial de Pedro Quaresma. Esse intervalo de oito anos sem anúncios levanta a hipótese[96] de que

[96] Essa é uma possibilidade ainda em aberto, oferecendo um campo fértil para pesquisadores interessados em aprofundar a investigação sobre o tema. Durante o levantamento e análise das fontes operacionadas na tese, não foram encontrados vestígios que permitam reconstruir com precisão esse processo, evidenciando um caminho ainda inexplorado no estudo da circulação, leitura e usos dos

Quaresma tenha adquirido os direitos da obra de seu concorrente, possivelmente com o objetivo de consolidar e expandir uma linha editorial voltada para o gênero mágico.

A análise do formato físico dos três títulos Quaresma, desde as semelhanças artísticas entre suas capas ao encadeamento temático presente nas obras, sugere que a editora tenha estruturado uma coleção seriada. Essa série provavelmente teria como carro-chefe *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, seguido pelo *Livro do Feiticeiro*, sendo publicado antes *O Livro da Bruxa*. Se considerarmos que o *Livro do Feiticeiro* desapareceu dos catálogos da livraria Cruz Coutinho após 1890 e só reapareceu sob o novo selo em 1898, podemos inferir que esse hiato corresponde a um período de negociação, reedição e adaptação do conteúdo para o novo projeto editorial.

Nesse intervalo, a publicação do *Livro da Bruxa* pode ser interpretada como uma resposta imediata a uma demanda crescente por obras sobre feitiçaria e ocultismo, como fica evidenciado nos anúncios e nas publicações da época. Figueiredo Pimentel, em suas observações para o público leitor do *Livro da Bruxa*, destaca a avidez dos interessados por novidades no gênero; contribuindo para o fortalecimento da ideia de que Quaresma enxergou na aquisição e republicação do *Livro do Feiticeiro* uma oportunidade estratégica de consolidar seu domínio nesse nicho editorial em ascensão.

Entre uma editora e outra, a escolha de destacar o nome de Juca Rosa em um livro de caráter mágico-religioso não foi aleatória, mas uma estratégia editorial alinhada à lógica consolidada do mercado de grimórios. A utilização de figuras

---

livros mágico-religiosos. No entanto, um dado relevante é que o *Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada* da Cruz Coutinho, começou a circular no mesmo ano em que os títulos atribuídos a São Cipriano passaram a ser anunciados, corroborando com a ideia da existência de movimento editorial dinâmico e com ressignificação de figuras populares no universo das publicações mágico-religiosas.

O contexto de 1875 traz outro elemento intrigante: foi nesse ano que Juca Rosa, após cumprir pena pelo crime de estelionato – ao qual fora condenado em 1871 –, foi libertado e retomou suas atividades como feiticeiro. No entanto, diferentemente do período anterior à sua prisão, sua presença nos jornais da cidade tornou-se menos documentada, o que pode indicar uma mudança na maneira como era percebido pela imprensa e pelo público. Esse intervalo de reclusão e posterior retorno coincide justamente com a emergência de um livro que leva seu nome, levantando indagações sobre a possível relação entre sua trajetória pessoal e o surgimento dessa obra publicada e vendida pela Cruz Coutinho no mercado editorial carioca.

Esses fragmentos, ainda que dispersos, funcionam como peças de um quebra-cabeça que orientam novas possibilidades de análise. A relação entre a notoriedade pública de Juca Rosa, sua prisão e a publicação do livro que leva seu nome não são imediatamente evidentes, mas sugere um campo fértil a ser investigado. A confluência desses fatores – o uso de figuras populares para legitimar obras mágico-religiosas, a sincronia entre a circulação de títulos, as experiências de personagens como Juca Rosa, e as estratégias do mercado editorial da época – abre novas trilhas para a compreensão dos processos de produção, apropriação e consumo desses livros no Brasil oitocentista.

populares como referência legitimadora do conhecimento mágico era uma prática recorrente na produção e comercialização desses livros, como já ocorria com São Cipriano, cujo nome era amplamente explorado para conferir autenticidade e atrair leitores. Nesse contexto, intitular a obra *O Livro do Feiticeiro ou a Ciência de Juca Rosa Revelada* significava vinculá-la à reputação de um feiticeiro renomado, garantindo-lhe tanto um apelo mercadológico quanto uma autoridade simbólica capaz de impulsionar sua circulação.

Mas quem foi Juca Rosa e por que sua identidade se tornaria um elemento atrativo na venda de um livro mágico-religioso? Para responder a essa questão, é necessário compreender o papel que ele desempenhava na cultura popular e no imaginário coletivo da época. Juca Rosa foi um célebre curandeiro negro, cuja prática estava profundamente ligada às demandas espirituais e terapêuticas de inúmeras pessoas do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. Sua fama se construiu tanto pela eficácia atribuída às suas práticas de cura quanto pela habilidade em se posicionar como uma figura de autoridade em meio às macumbarias do Rio. Ele era procurado por pessoas das mais diversas origens em busca de soluções para problemas que iam desde enfermidades até questões amorosas e financeiras, tornando-se um pai-de-santo entre o mundo material e o espiritual.

No entanto, ao observarmos a materialidade da edição publicada pela Quaresma e a forma como o nome de Juca Rosa é inserido, torna-se necessário relativizar essa estratégia editorial. Embora seu nome compunha uma espécie de subtítulo, a capa do livro destaca apenas o título *O Livro do Feiticeiro*, o que sugere que a relação entre a obra e a figura do pai-de-santo pode ser mais superficial do que inicialmente parece.

O uso de seu nome no subtítulo e na introdução estabelece um vínculo imediato com o público, funcionando como um apelo mercadológico que busca conferir autenticidade ao conteúdo, mas, ao longo do livro, não há qualquer desenvolvimento sobre sua trajetória ou ensinamentos. Esse silêncio textual levanta questões sobre o real impacto de Juca Rosa na construção do livro, indicando que sua presença pode ter sido utilizada principalmente como um elemento de atração para os leitores, dessa forma, apesar de conferir legitimidade popular ao livro, o uso de seu nome contrasta com sua ausência no desenvolvimento do conteúdo.

A escolha de utilizar o nome de Juca Rosa para intitular o livro mágico-religioso reflete uma tentativa de situar a obra dentro de um contexto nacional, conectando-a a

uma figura amplamente reconhecida entre aqueles que buscavam esse tipo de saber. Enquanto São Cipriano era uma autoridade próxima, vinculada a uma tradição de grimórios com forte apelo popular e uma conexão com práticas tanto europeias quanto locais, Juca Rosa venderia uma certa representação de um saber enraizado na cultura brasileira, acessível e legitimado pela prática cotidiana. Essa aproximação estratégica conferia ao livro uma chancela autêntica, assegurando que fosse visto como um legítimo repositório do conhecimento mágico-espiritual amplamente praticado no Brasil. Portanto, compreender essa relação entre o feiticeiro e a obra que leva seu nome significa reconhecer as estratégias editoriais que sustentavam o mercado dos livros de feitiçaria e sua conexão com o universo mágico-religioso do século XIX.

2.4.1 Juca Rosa: Um pai-de-santo da corte imperial aos livros populares republicano

Juca Rosa, cujo nome completo era José Sebastião da Rosa, foi uma figura emblemática do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, no contexto sociopolítico do Brasil imperial. Nascido em 1833, filho de pais africanos, Juca Rosa era um homem negro que se tornou conhecido como um dos mais famosos feiticeiros da Corte. Sua trajetória foi ricamente analisada por Gabriela dos Reis Sampaio em sua tese de doutorado (2000), intitulada *A História do Feiticeiro Juca Rosa: Cultura e Relações Sociais no Rio de Janeiro Imperial*[97], onde a autora, a partir da vida de Juca Rosa, explora os conflitos e relações sociais, culturais e políticas do Rio de Janeiro. Como ponto principal, Sampaio revela como Juca Rosa, apesar de ser um homem negro em uma sociedade escravista e profundamente hierarquizada, conseguiu alcançar notoriedade e influência, tornando-se uma figura central na vida de muitas pessoas, incluindo membros da elite branca.

Juca Rosa circulou em um período de profundas transformações no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, que era a capital do Império. A segunda metade do século XIX foi marcada por debates intensos sobre a escravidão, a abolição e as relações raciais. A Lei do Ventre Livre, promulgada em 1871, foi um dos marcos desse período, refletindo as tensões e contradições de uma sociedade que ainda dependia do trabalho escravo, mas que começava a enfrentar pressões internas e externas para

[97] Em 2007 a tese ganhou o 1º lugar no prêmio nacional de pesquisa, sendo publicado como livro sob o título *Juca Rosa: Um pai-de-santo na Corte imperial*, em 2009.

aderir ao movimento abolicionista. Nesse contexto, a presença de um homem negro como Juca Rosa, que não apenas sobrevivia, mas prosperava, era vista com desconfiança e até mesmo com medo por parte das elites. A autora destaca que Juca Rosa era "negro retinto, já de pele com fundas engelhas, filho de pais africanos, nariz chato, beiços grossos, olhos vivos e penetrantes" (Sampaio, 2000, p. 10). Sua aparência física, associada à sua origem africana, era frequentemente usada para desqualificá-lo, mas também contribuía para sua aura de mistério e poder. Ele era descrito como um homem inteligente e carismático, que soube explorar as crenças e superstições da época para construir sua reputação como feiticeiro.

Iniciou sua carreira após passar por várias profissões, sem nunca se dedicar a nenhuma delas. Segundo Sampaio, ele "compreendera que a mais rendosa era a de viver da imbecilidade alheia: - fizera-se feiticeiro, tornando-se, assim, tipo popular" (Sampaio, 2000, p. 10). Sua fama cresceu rapidamente, especialmente entre as mulheres, tanto negras quanto brancas, que o procuravam para resolver problemas amorosos, curar doenças ou quebrar feitiços. Ele era conhecido por realizar cerimônias e rituais que misturavam elementos africanos e católicos – como vimos, prática comum ao contexto nacional.

No entanto, essa relação adquiria um caráter ainda mais subversivo quando envolvia mulheres ricas. A ideia de um homem negro exercendo autoridade sobre essas mulheres era inconcebível para a elite branca, tornando Rosa um alvo de perseguições. A autora destaca que "o envolvimento de um negro com mulheres brancas e pertencentes a outras classes sociais era inconcebível para o raivoso denunciante, que era anônimo, mas, indubitavelmente, branco e de algum poder aquisitivo" (Sampaio, 2000, p. 69), revelando que o que estava em jogo não era apenas a questão moral, mas um temor racial e social profundo, pois Rosa desafiava a estrutura de poder vigente ao conquistar influência sobre aquelas que, segundo os padrões da época, deveriam estar sob tutela dos homens brancos[98].

[98] Sampaio (2009) endossa o protagonismo dessas mulheres na relação com Juca Rosa, destacando a complexidade e a ambiguidade de suas posições. Embora muitas fossem retratadas como vítimas do suposto poder manipulador de Rosa, a autora também reconhece que elas possuíam agência e desempenhavam papéis ativos em suas interações com ele. Ou seja, não apenas buscavam seus serviços espirituais, mas também contribuíam financeiramente para sua manutenção, muitas vezes fazendo sacrifícios significativos para custear rituais e conselhos.
Apesar de frequentemente serem descritas como fanáticas ou manipuladas, essas mulheres tinham motivações próprias e objetivos bem definidos ao se relacionarem com o feiticeiro. Muitas procuravam soluções para problemas pessoais, como questões amorosas e de saúde, e acreditavam que Rosa poderia oferecer-lhes benefícios inacessíveis por outros meios. Além disso, em alguns momentos,

Além de sua relação com as mulheres, Rosa também desenvolveu vínculos com homens, embora, na maioria dos casos, essas interações tenham sido marcadas por rivalidades e disputas de poder. Uma exceção foi seu auxiliar Lúcio José da Silva, que foi preso junto com ele. Outra figura mencionada é Miguel, identificado como *"*ajudante de Juca Rosa" em uma reportagem da revista *A Ilustração Brazileira* (Sampaio, 2009, p. 79-82). A autora especula que este Miguel poderia ser Miguel Augusto Sarmento, que, apesar de se apresentar como um amante ciumento de uma das seguidoras de Rosa, pode ter desempenhado um papel mais próximo e colaborativo dentro da estrutura da seita.

Essa dinâmica de seguidor-desafeto não era inédita. Um exemplo significativo é a relação de Rosa com Henrique Azurar. Azurar, amante de Leocádia, uma das seguidoras de Rosa, passou a se opor ao líder espiritual ao descobrir que sua companheira entregava dinheiro ao feiticeiro. Buscando afastá-la da seita, Azurar entrou em confronto direto com Rosa, que teria respondido com um feitiço. O caso ganhou notoriedade quando Azurar adoeceu gravemente. Esses episódios ilustram a complexa rede de relações tecidas por Rosa, nas quais disputas amorosas, questões financeiras e crenças espirituais se entrelaçavam de maneira indissociável.

Nesse contexto de perseguição e ressignificação da imagem de Juca Rosa, a forma como seu nome foi empregado na nova edição do livro torna-se ainda mais significativa. Embora figure no subtítulo interno, ele não ocupa um lugar de destaque na capa. No entanto, essa ausência não deve ser interpretada de modo anacrônico como apagamento deliberado. No século XIX, as capas dos impressos populares tinham função distinta: mais do que destacar autores, buscavam chamar atenção por meio de títulos grandiloquentes e promessas de conteúdo extraordinário. Como demonstram Marisa Midori Deaecto (2006) e Alessandra El Far (2004), a materialidade do livro popular brasileiro privilegiava o impacto verbal e o apelo moral ou sensacionalista, com escassa presença de ilustrações. A capa conhecida hoje pode, inclusive, pertencer a uma reedição posterior, já sob influência das estéticas ocultistas europeias, e não às edições originais da Livraria Quaresma, que seguiam

---

desempenhavam funções essenciais dentro da seita, ajudando a organizar cerimônias e zelando pelos objetos rituais.
Portanto, a análise da autora evidencia que o protagonismo dessas mulheres era multifacetado. Elas não apenas seguiam Rosa com devoção, mas também atuavam como agentes da estrutura e funcionamento da seita. Ao mesmo tempo em que contribuíam ativamente para a sustentação e expansão do grupo, também estavam sujeitas à influência e, em alguns casos, ao controle exercido por Rosa, revelando a complexa dinâmica de poder que permeava essas relações.

padrões gráficos simples e tipograficamente centrados.

Assim, a ausência de Juca Rosa na capa não necessariamente reflete uma tentativa de exclusão racial, mas a própria lógica editorial do período, em que a imagem autoral tinha peso reduzido e o valor simbólico da obra se construía pela circulação oral e pela reputação do nome. Ainda assim, não se pode ignorar que essa ausência também revela um limite histórico mais profundo: a impossibilidade, naquele contexto, de figurar um corpo negro como imagem legitimadora de saber. O que se apaga, portanto, não é apenas a figura de Rosa, mas a própria possibilidade de imaginá-lo.

O distanciamento iconográfico entre a figura de Rosa e a capa do Livro do Feiticeiro sugere, antes, uma transição de imaginários — da religiosidade afro-brasileira urbana para uma visualidade esotérica de matriz europeia, ajustada a novos públicos e circuitos comerciais. Essa escolha editorial reflete, mais do que um gesto de censura, o processo de transformação e apropriação seletiva dos saberes mágicos negros no mercado editorial de fins do século XIX. Ao utilizar o nome de Juca Rosa para conferir autenticidade ao livro, mas deslocar sua presença imagética, os editores reconhecem sua legitimidade popular, ao mesmo tempo em que modulam sua representação para adequá-la às sensibilidades letradas e raciais da época.

Dessa forma, a análise de Sampaio sobre a trajetória de Juca Rosa revela como sua figura transcendia a simples imagem de curandeiro ou charlatão. Ele era um homem negro que, em meio a uma sociedade escravista e profundamente hierárquica, conseguiu construir uma rede de influência que envolvia diferentes segmentos sociais. O temor que sua figura despertava entre as elites não era apenas moral ou religioso, mas profundamente político, pois desafiava a ordem racial estabelecida. Sua presença no imaginário popular, tanto na imprensa quanto nos livros de feitiçaria, demonstra como sua trajetória foi ressignificada e disputada, ora como símbolo de mistério e autoridade espiritual, ora como ameaça a ser neutralizada. O Livro do Feiticeiro, independentemente de sua relação direta com Rosa, insere-se nesse jogo de apropriação, transformando sua imagem em um selo de autenticidade e revelando a complexa relação entre feitiçaria, poder e sociedade no Brasil oitocentista.

2.4.2 Frontispício e prefácio

Já no frontispício, logo abaixo do título, lê-se: "tratado prático e completo de todas as feitiçarias conhecidas, meios de empregá-las e proveitos que delas se podem tirar". Desde a primeira página, o leitor é confrontado com uma promessa editorial ambiciosa: um compêndio abrangente de feitiçaria, sistematizando não apenas o conhecimento místico, mas também sua aplicação prática. A obra se apresenta como um repositório de saberes ocultos, cuja utilidade ultrapassa o mero registro histórico e se projeta na vida cotidiana de seus leitores. O texto segue ressaltando que o livro traz "uma coleção completa de receitas secretas e eficazes para curar toda a casta de moléstias, segundo as fórmulas dos CURANDEIROS-FEITICEIROS MAIS AFAMADOS", com esta última parte notadamente destacada em letras garrafais. Esse trecho indica que a legitimidade da obra não repousa sobre um único indivíduo, mas em um conjunto de figuras consagradas dentro do universo mágico-religioso, conferindo ao livro uma aura de autoridade coletiva. A ênfase na cura das enfermidades reforça o apelo utilitário do material, conectando o discurso mágico a um pragmatismo terapêutico que ressoa com práticas populares da época.

A presença do nome de Juca Rosa deve, então, ser compreendida dentro dessa lógica editorial mais ampla. Ao analisarmos essa estratégia em diálogo com as conclusões de Gabriela Sampaio, percebemos como sua figura foi empregue como uma referência genérica — um arquétipo do feiticeiro negro no imaginário popular. Vejamos como a autora sintetiza esse processo: “o nome de Juca Rosa tornou-se um sinônimo de feiticeiro negro, e era tomado como uma referência para descrever qualquer pessoa que exercesse atividades semelhantes” (Sampaio, 2000, p. 14).

Dessa maneira, a evocação de seu nome na obra não se dá por um compromisso em documentar sua trajetória ou transmitir seus ensinamentos, mas como uma categoria simbólica que conferia legitimidade ao livro. A ausência de um enredo estruturado em torno de sua figura — diferentemente do que ocorre em obras como O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano ou O Livro da Bruxa, em que São Tibúrcio é apresentado como mediador — evidencia que sua presença operava mais como selo de autenticidade do que como fio condutor narrativo.

A estratégia editorial se evidencia ainda mais quando recuperamos a análise da publicidade em torno do livro. As propagandas da Editora Quaresma veiculadas em jornais da época destacavam não apenas Juca Rosa, mas também outros

curandeiros e feiticeiros célebres, sugerindo um esforço consciente de ampliação da legitimidade da obra. Esse movimento cumpre uma dupla função: ao mesmo tempo que capitaliza sobre a notoriedade de Juca Rosa para atrair leitores, também dilui sua individualidade ao inseri-lo em um conjunto maior de referências mágico-religiosas. Dessa forma, sua figura funciona como um elemento de captação, agregando ao livro tanto seguidores que reconheciam sua fama quanto um público mais amplo interessado em conhecimentos mágico-religiosos.

O prefácio do livro reforça ainda mais essa abordagem generalista, que dilui a individualidade de Juca Rosa em um discurso mais amplo sobre a feitiçaria. Desde o início, o autor busca situar a prática mágica dentro de um contexto histórico universal, destacando como civilizações antigas, como os egípcios e gregos, desenvolveram e respeitaram a feitiçaria. Ele argumenta que esse saber foi deliberadamente obstruído do povo pelos sacerdotes, que o monopolizaram para preservar sua autoridade, permitindo que apenas astrólogos, agoureiros e adivinhos tivessem acesso ao conhecimento dos mistérios do mundo. Essa narrativa reforça a ideia de que a feitiçaria, longe de ser uma prática marginal ou supersticiosa, tem raízes profundas na história da humanidade e esteve, em diferentes momentos, sob o controle das elites.

O autor também recorre a uma retórica cientificista para validar a feitiçaria, alinhando-se à estratégia já aplicada por Figueiredo Pimentel um ano antes. Afirma ainda que o livro reúne práticas e conhecimentos que, sendo “científicos”, teriam utilidade para aqueles interessados nas artes da adivinhação e nos rituais mágicos populares. Segundo ele, "as ciências, ao esclarecerem os mistérios do mundo, permitiram atestar a eficácia da clarividência", transformando o conhecimento oculto em um campo metódico e passível de comprovação. Essa tentativa de aproximação entre feitiçaria e ciência não apenas legitima o conteúdo do livro, mas também busca torná-lo mais respeitável para um público que, no final do século XIX, estava cada vez mais influenciado pelo discurso racionalista.

O prefácio conclui reiterando a seriedade do trabalho, argumentando que a obra resulta de um estudo cuidadoso sobre os "meios empregados pelas nações primitivas", mas também de um contato direto com feiticeiros da época. O autor afirma que foram feitas relações com esses praticantes para *"*arrancar-lhes as fórmulas, o que poucos esforços e sacrifícios pecuniários nos custou. Porém, mais alto do que as palavras, fala o nosso livro; ele aí está", sugerindo um esforço deliberado de extração e apropriação dos saberes mágicos, em um gesto que, ironicamente, ecoa a lógica

colonialista da coleta de conhecimentos indígenas e africanos sem necessariamente reconhecer seus agentes originais.

Dessa maneira, a obra não apenas se apropria da imagem de Juca Rosa sem compromisso biográfico, mas também insere seu conteúdo em um discurso que oscila entre a feitiçaria como tradição ancestral e a feitiçaria como ciência oculta. A estratégia editorial, portanto, é complexa: ao mesmo tempo em que valida o livro pela autoridade de figuras como Juca Rosa, dilui sua presença individual para expandir seu apelo comercial e intelectual. Esse movimento reflete um processo de apropriação e ressignificação dos saberes mágico-religiosos no final do século XIX, em que a tradição negra da feitiçaria é tanto explorada quanto estrategicamente esvaziada de seu contexto original.

2.4.3 Capítulo um: Segredos arrancados ao célebre Juca Rosa

No primeiro capítulo, intitulado “Segredos arrancados ao célebre Juca Rosa”, encontramos uma coletânea de receitas e práticas de feitiçaria que evidenciam a complexidade das tradições mágico-religiosas do período. O capítulo reúne trinta e três encantamentos destinados a uma ampla gama de finalidades, desde a realização de desejos amorosos até a proteção contra infidelidades e a obtenção de visões proféticas. Essa diversidade de propósitos revela a amplitude das crenças e demandas espirituais da sociedade oitocentista, em que os diferentes títulos compartilhavam até as oscilações, e onde a magia era frequentemente acionada como ferramenta para resolver questões do cotidiano.

Um aspecto essencial a ser observado é a continuidade textual e cultural das fórmulas mágicas, tendo o *Livro de São Cipriano* como uma das principais matrizes dessa intertextualidade. Dos trinta e três encantos apresentados, dezanove também aparecem na supracitada obra e, igualmente, no *Livro da Bruxa*, evidenciando a ampla circulação dessas práticas dentro da tradição dos livros mágico-religiosos da editora. Afinal, o *Livro do Feiticeiro* não se fundamentava exclusivamente nos ensinamentos atribuídos a Juca Rosa, mas se insere em um contínuo cultural e editorial no qual o *Livro de São Cipriano* opera como referência estruturante, conferindo legitimidade e familiaridade ao conteúdo dentro do universo das práticas mágico-religiosas.

Entre os encantamentos que não se repetem em outras obras, destaca-se a

receita *“para curar mandinga”*, atribuída às pretas de Moçambique. A passagem descreve um ritual que envolve a utilização de um defunto, no qual são espetadas agulhas de forma ritualística antes de serem costuradas em uma cruz na roupa da pessoa a ser curada:

> São as pretas Moçambique, as que mais geralmente empregam este meio: espeta-se três vezes, sete vezes uma agulha no copo de um defunto, fresco, e deixa-se secar cuidadosamente, à sombra. Enfia-se depois uma linha de algodão, e faz-se, na roupa da pessoa a quem se deseja curar, uma cruz em dois pontos, sobre o peito esquerdo, nas costas do lado direito, e sobre o umbigo. O indivíduo não deve saber do bem que lhe fazem: desde que lhe dizem, ou ele descobre e manifesta-o, quebra-se o encanto[99].

As instruções articulam elementos fúnebres, gestos de costura, marcações corporais e sinais cristãos em uma técnica de cura atribuída às “pretas Moçambique”. A agulha espetada no corpo do defunto, a linha de algodão, a cruz feita na roupa e a escolha de pontos específicos do corpo compõem um modo de fazer no qual matéria, gesto e segredo são inseparáveis. O rito não se apresenta apenas como oração ou crença abstrata, mas como procedimento cuidadosamente ordenado, dependente da escolha dos materiais, da repetição dos atos e da ignorância daquele que seria beneficiado. O sigilo, nesse caso, não é detalhe secundário. Ele participa da própria eficácia do encanto, pois a cura só se manteria enquanto o indivíduo não soubesse do “bem” que lhe faziam[100].

A mandinga, conforme interpreta Laura de Mello e Souza, é um fenômeno sincrético resultante da interação entre culturas africanas, europeias e indígenas no Brasil colonial. Para a autora, ela não se restringe a uma prática isolada de feitiçaria, mas constitui um sistema simbólico com importantes funções sociais e religiosas. Utilizada por diferentes camadas da população colonial, incluindo escravizados e libertos, a mandinga funcionava como um meio de adaptação e resistência cultural. Mello e Souza destaca que tais práticas não apenas expressavam a diversidade cultural da colônia, mas também serviam como resposta às condições de dominação impostas pelo sistema escravista e pelo controle religioso da época.

No *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, vimos que essa presença da mandinga se manifesta na forma de feitiços que carregam elementos característicos

---

[99] Sampaio, [199-], p. 22.

[100] Sendo considerado por nós um dos caminhos que teria levado diferentes pessoas a quererem roubar o livro de São Cipriano que o narrado do periódico *Diário Paranaense* relatou no início deste capítulo.

dessas tradições sincréticas. A estrutura e os materiais empregados nesses feitiços indicam uma fusão de conhecimentos populares, onde a mandinga aparece como um saber legitimado pela tradição oral, mas reorganizado dentro da lógica escrita do livro mágico-religioso. A presença de feitiços atribuídos a figuras como a Preta Quitéria e Lucinda demonstra como essas práticas foram registradas e reinterpretadas ao longo do tempo, deslocando-se do seu contexto original e sendo ressignificados para um público mais amplo. Assim, os feitiços de São Cipriano exemplificam a forma como a mandinga, enquanto prática dinâmica e flexível, foi absorvida e adaptada, tornando-se parte do repertório mágico presente nesses livros sem, no entanto, perder sua raiz histórica de resistência e proteção.

Esse processo de ressignificação foi recorrente no século XIX e XX, conforme aponta Vanicleia Santos (2008), que analisa a apropriação de saberes africanos e sua transformação em um repertório esotérico voltado para o consumo popular, muitas vezes esvaziando-os de suas conexões originais. As bolsas de mandinga, amplamente difundidas entre os africanos e seus descendentes no Brasil, tinham origem nas tradições mágico-religiosas da África Ocidental, especialmente entre os mandingas muçulmanos. A seleção das "moças moçambicanas" no feitiço, portanto, teria uma referência histórica contextual. Segundo Santos, "as bolsas de mandinga são um exemplo de como os africanos e seus descendentes no Brasil reinterpretaram e adaptaram suas tradições culturais no contexto da escravidão e colonização" (Santos, 2008, p. 234). Essa perspectiva ressalta que a mandinga, longe de ser um feitiço isolado, fazia parte de um sistema de crenças que se transformou para responder às realidades da diáspora africana no Atlântico.

Nilma Accioli (2016) reforça essa interpretação ao destacar que a mandinga, além de prática espiritual, era um instrumento de resistência e sobrevivência dos povos africanos no Brasil. A autora enfatiza que a feitiçaria afro-brasileira foi sistematicamente perseguida e criminalizada, pois era percebida como uma ameaça à ordem escravista e ao controle social exercido pelas autoridades coloniais. Para Accioli, "a mandinga era vista como uma prática perigosa e subversiva pelas autoridades e pela sociedade dominante, resultando em perseguições e processos criminais contra seus praticantes" (Accioli, 2016, p. 170). Assim, a repressão dessas práticas não se dava apenas por razões religiosas ou morais, mas também pelo seu papel na construção de redes de solidariedade entre os escravizados, fortalecendo sua autonomia e capacidade de resistência.

A partir dessas colocações, o feitiço descrito no Livro do Feiticeiro, tal como aquele presente no Grande e verdadeiro Livro de São Cipriano, permite observar dois movimentos simultâneos. De um lado, aproxima-se de tradições mágico-religiosas afro-brasileiras, especialmente daquelas associadas às práticas das moçambicanas muçulmanas descritas por Santos. A exigência de sigilo, o uso de materiais específicos e a articulação entre corpo, morte, cruz e cura sugerem técnicas de encantamento que o impresso apresenta de forma fragmentada, deslocadas de seus contextos históricos e sociais mais amplos. De outro lado, ao publicar essas instruções, o livro também as reorganiza como repertório editorial, convertendo saberes racializados em sinais de autenticidade, mistério e eficácia. O problema, portanto, não está apenas na presença desses saberes no texto, mas no modo como eles são recortados, nomeados e oferecidos ao leitor como parte de uma magia ao mesmo tempo nacional, popular e comercializável.

Na sequência, reencontramos Quitéria Cabinda, já presente no livro do feiticeiro-santo, agora associada a um feitiço “para possuir um espírito familiar que nos ajude nos atos da vida doméstica e principalmente contra os maus-tratos”. Sua reaparição não parece casual. A figura de Quitéria funciona como ponto de condensação entre memória escrava, saber mágico e promessa de proteção. Ao circular em mais de uma obra, ela passa a operar como nome de autoridade, capaz de conferir tradição e eficácia ao conteúdo publicado. Ainda assim, essa autoridade não aparece de forma livre ou transparente. Ela é mediada pelo impresso, reorganizada pela editora e inscrita em uma economia textual que transforma experiências de violência, cativeiro e busca por autonomia em fórmulas transmissíveis ao público leitor.

Nesse sentido, o feitiço atribuído a Quitéria não deve ser lido apenas como curiosidade mágica ou como simples apropriação editorial. Ele apresenta a magia como uma técnica possível de enfrentamento, sobretudo quando promete auxílio contra os maus-tratos e associa a ação espiritual à libertação de condições opressivas. Mas essa formulação precisa ser mantida em tensão. O livro não devolve integralmente a experiência dos sujeitos escravizados, nem preserva esses saberes em estado puro. Ele os reinscreve em uma linguagem editorial que, ao mesmo tempo, conserva vestígios de resistência e os converte em mercadoria, espetáculo e promessa de eficácia. A força do trecho está justamente nessa ambivalência. Práticas associadas à sobrevivência e à proteção de pessoas negras escravizadas ou libertas

ganham circulação impressa, mas sob uma forma controlada, recortada e vendável.

Por isso, mais do que afirmar que o *Livro do Feiticeiro* ia simplesmente na contramão do apagamento da população negra, é preciso observar como ele participava de uma disputa mais ambígua pela memória. Em um contexto marcado pela ausência de políticas efetivas de reparação, pela marginalização dos libertos e pela força das ideologias de branqueamento, a presença de figuras como Quitéria Cabinda inscrevia no impresso uma memória negra que não desaparecia. No entanto, essa inscrição ocorria dentro de uma lógica que também podia exotizar, simplificar e explorar comercialmente tais referências. O livro preservava nomes, práticas e expectativas de liberdade, mas os reorganizava como matéria editorial. Não apagava completamente essas memórias, mas tampouco as restituía sem mediações.

Dentre os feitiços replicados nos três títulos, um caso específico desloca novamente essa questão. Na "receita para tornar-se invisível", *o Grande e verdadeiro Livro de São Cipriano* e o *Livro da Bruxa* apresentam uma narrativa centrada em um anel mouro, capaz de tornar invisível aquele que o possuísse e de realizar certos desejos. No *Livro do Feiticeiro*, porém, a mesma fórmula é reconfigurada a partir de uma referência nacional, envolvendo um anel, sua pedra e a figura de Juca Rosa. A passagem é importante porque mostra que a editora não apenas repetia conteúdos mágicos, mas os adaptava a personagens, memórias e tensões reconhecíveis no contexto brasileiro. Vejamos:

> Insistimos na matéria, porque acreditamos a pedra de toque dos feiticeiros. Temos notícia de outro anel que, dizem, é de extraordinário efeito. Quem o trazia no dedo não era invisível para as pessoas diante das quais se achava, senão quando esse anel, ou antes, a pedra engastada no anel, estava à vista de todos. Bastava, portanto, trazer a mão no bolso, escondida pela luva ou pelo lenço, ou ainda virar o anel de modo que a pedra estivesse oculta, para que o indivíduo ficasse invisível. A pedra de esse anel, dizem, é verde como a esmeralda, tem uns veios cor de sangue, fingindo lágrimas. Deve ser montada em prata puríssima, sem mistura. E, quem sabe! talvez, em nossa natureza, tão fértil e rica, a tenhamos encontrado aos milhares, desconhecendo seu desmedido valor. Em 1847, uma horda de pretos forros, tentaram uma excursão a Minas em procura dessas pedras; porém, diz o pai Antonio, tiveram de recuar ante o perigo dos caminhos e serras que tinham de transitar. O desembargador X prometera ao Juca Rosa coadjuvá-lo numa viagem idêntica; a prisão do príncipe dos feiticeiros veio, porém, transtorná-la[101].

O motivo do anel que concede invisibilidade remonta a uma longa tradição

[101] Sampaio. [199-], p. 25-27.

simbólica. Desde o mito do anel de Giges, narrado por Platão na *República*, a invisibilidade aparece associada à possibilidade de agir fora do olhar público e, portanto, fora dos mecanismos ordinários de julgamento. Ao ser reinscrito no *Livro do Feiticeiro*, esse motivo ganha outro enquadramento. A pedra capaz de tornar invisível já não aparece ligada apenas a um imaginário antigo ou orientalizado, mas a uma geografia brasileira, a Minas Gerais, aos “pretos forros” e à figura de Juca Rosa. O deslocamento é importante porque nacionaliza o feitiço e racializa sua eficácia, aproximando a promessa de invisibilidade de sujeitos e territórios marcados pela experiência social do pós-abolição.

Com base na narrativa reconstruída por Sampaio (2000), Juca Rosa pode ser compreendido como uma figura situada entre fama, suspeita e perseguição. A autora mostra como suas práticas mágico-religiosas foram transformadas em espetáculo público e em sinal de transgressão racial. À luz dessa leitura, a apropriação de seu nome no *Livro do Feiticeiro* não funciona como simples homenagem ou registro biográfico. Ela participa de um processo de mitificação editorial, no qual o homem histórico é convertido em referência mágica disponível ao consumo. Sua autoridade é evocada para dar força ao feitiço, mas também deslocada para o campo da lenda, do segredo e da curiosidade.

A reescrita do feitiço da invisibilidade realiza, assim, uma dupla operação. De um lado, adapta um motivo antigo a personagens e territórios brasileiros. De outro, reinscreve a presença negra em uma narrativa de poder mágico filtrada por uma linguagem racializada. A expressão “horda de pretos forros” é reveladora desse enquadramento. Ela sugere mobilização e busca coletiva, mas o faz por meio de um vocabulário que produz suspeita, excesso e ameaça. O texto, portanto, não apenas reconhece a agência desses sujeitos. Ele a captura em uma retórica que transforma movimento negro, desejo de riqueza e poder mágico em cena inquietante para o leitor.

A referência ao desembargador que “prometera ao Juca Rosa coadjuvá-lo numa viagem idêntica” acrescenta outra camada ao episódio. Ela indica que as práticas mágicas não eram imaginadas como domínio exclusivo de sujeitos populares ou racializados. Mesmo quando associadas à feitiçaria e à suspeição, podiam atravessar figuras da elite jurídica e letrada. O feitiço, nesse ponto, desloca a fronteira entre crença popular e respeitabilidade social. O que aparece não é uma separação rígida entre mundos, mas uma zona de contato em que curiosidade, ambição, prestígio e magia se contaminam.

Esse deslocamento ajuda a compreender os feitiços seguintes do *Livro do Feiticeiro*, especialmente aqueles voltados às “operações químicas para preparar as pedras preciosas que dão fortuna”. Não se trata de uma assimilação científica da alquimia, já marginal no século XIX, mas da persistência de seu vocabulário em uma linguagem popular de eficácia. O termo “químico” opera como marca de modernidade e aparência de procedimento, conferindo ao encantamento uma roupagem técnica. A ciência não substitui a magia; fornece-lhe um novo léxico de credibilidade.

Esses feitiços, ao prometerem a fabricação de gemas e metais preciosos, prolongam a mesma imaginação de riqueza presente no anel de invisibilidade. Se a posse de pedras, metais e fortuna pertencia a um mundo socialmente restrito, a magia oferecia uma via paralela de acesso. Os rituais de transmutação não apenas ecoavam o imaginário alquímico europeu, mas convertiam a manipulação da matéria em alegoria de mobilidade social. A promessa não era apenas possuir riqueza, mas fabricar a possibilidade de alcançá-la em um mundo atravessado por hierarquias raciais, econômicas e simbólicas.

No plano das práticas adivinhatórias, é possível perceber como o *Livro do Feiticeiro* recorre a discursos então circulantes entre ciência e superstição. Termos como “fisionomia”, “craniologia” ou “magnetismo” operam como passagens simbólicas entre regimes de saber distintos. Autores como Jeanne Favret-Saada (1977) e Carlo Ginzburg (1989) demonstraram que as práticas de adivinhação se baseiam em um paradigma indiciário, onde o gesto de ler o corpo, o rosto ou o destino é uma forma de produzir sentido a partir do invisível. Nesse horizonte, François Hartog (2003) lembra que ler o futuro pelo passado — como faz a fisiognomia — constitui um regime de temporalidade próprio, no qual o encantamento é também uma forma de historicidade.

Assim, a reescrita do feitiço da invisibilidade, as alusões às “operações químicas” e a apropriação de discursos científicos no Livro do Feiticeiro revelam a plasticidade de um imaginário que atravessa fronteiras entre ciência, religião e magia. Mais do que reproduzir fórmulas, o livro encena um modo de conhecimento em que o visível e o invisível, o racional e o encantado, o saber popular e o erudito coexistem em tensão. A magia, longe de ser simples superstição, emerge como linguagem simbólica de resistência e invenção — um modo de reorganizar o mundo quando o mundo nega voz e forma a quem o habita.

2.4.4 Capítulos dois e três: Aeromancia, Cartomancia e feitiços para embelezamento

Esses feitiços são seguidos por um segundo capítulo, no qual são apresentadas diversas artes de adivinhação. São destacadas 45 formas, entre elas a fisionomia e a necromancia, amplamente praticada e discutida na Europa moderna. No terceiro capítulo, a cartomancia é explorada em um extenso tratado, que mais uma vez reproduz os métodos de “deitar cartas” e “cartas cruzadas”, já vistos nas duas obras anteriores. No total, essas artes adivinhatórias são definidas da seguinte forma:

QUADRO 4 — ARTES ADVINHADOTÓRIAS DEFINIDAS NO LIVRO DO FEITICEIRO

Arte Adivinhatórias	Definição
Aeromancia	Adivinhação pelo ar, observando as nuvens e meteoros. A forma e movimentação desses elementos servem para interpretações.
Alectromancia	Adivinhação pelo galo, que escolhe grãos de milho dispostos sobre letras do alfabeto para formar palavras proféticas.
Areuromancia	Adivinhação pela farinha, onde papeis com prognósticos são misturados à farinha e sorteados para os consulentes.
Alomancia	Adivinhação pelo sal. Derrubar uma saleira era considerado mau presságio, e o sal era visto como um antídoto contra o mal.
Alfitomancia	Adivinhação pelas balas de açúcar, onde uma pessoa suspeita de crime deveria engolir uma bala sem engasgar para provar sua inocência.
Aniomancia	Crença na virtude da membrana que algumas crianças nascem envolvidas, considerada símbolo de sorte e proteção.
Apantomancia	Adivinhação pelos encontros casuais com animais ou objetos, como urubus e gatos pretos, que indicavam presságios bons ou ruins.
Aritmancia	Adivinhação pelos números, muito praticada por discípulos de Platão e Pitágoras. Usava-se o valor numérico das letras para prognósticos.
Astragalomancia	Adivinhação pelos ossinhos ou dados, que ao serem lançados revelavam mensagens conforme as letras que apareciam.
Astrologia	Adivinhação pelos corpos celestes, analisando suas posições e movimentos para prever eventos futuros.
Axinomancia	Adivinhação pela machadinha, usada para descobrir criminosos observando como o machado se fixava em um tronco após ser lançado.
Belomancia	Adivinhação pelas flechas, prática comum entre os árabes, onde flechas marcadas com símbolos eram sorteadas para obter respostas.
Bibliomancia	Adivinhação pelas folhas da Bíblia ou outros livros sagrados, abrindo-se aleatoriamente uma página para interpretar o significado.
Botanomancia	Adivinhação pelas folhas e plantas, utilizadas para prever eventos e responder perguntas.
Capnomancia	Adivinhação pela fumaça, observando sua forma e direção durante sacrifícios ou queima de substâncias.

Catoptiomancia	Adivinhação pelo espelho, onde se esperava ver imagens premonitórias, incluindo a do futuro esposo ou da própria morte.
Ceromancia	Adivinhação pela cera, onde gotas derretidas eram deixadas cair em água, e suas formas interpretadas como presságios.
Cleidomancia	Adivinhação pela chave, geralmente associada à Bíblia, onde a movimentação da chave indicava respostas para perguntas.
Cosquinomancia	Adivinhação pela peneira, usada para descobrir ladrões ao observar sua reação ao ouvir nomes suspeitos.
Cromiomancia	Adivinhação pelas cebolas, onde moças escreviam nomes em cebolas e aquela que brotasse primeiro revelava o futuro marido.
Dactilomancia	Adivinhação pelos anéis, onde um anel suspenso por um fio revelava mensagens ao balançar sobre um conjunto de letras.
Gastromancia	Adivinhação por reflexos de luz ou por ventriloquismo, onde imagens ou vozes eram interpretadas como mensagens espirituais.
Geomancia	Adivinhação pela terra, interpretando linhas, círculos ou pontos desenhados ao acaso na areia para prever o futuro.
Hieromancia	Adivinhação pelo exame das entranhas de animais sacrificados, analisando sua forma e condição para presságios.
Hidromancia	Adivinhação pela água, observando reflexos, círculos formados por pedras atiradas ou a coloração da água.
Litomancia	Adivinhação pelas pedras preciosas, que supostamente revelavam respostas em sonhos quando usadas corretamente.
Molibdomancia	Adivinhação pelo chumbo derretido, onde a forma que o metal assumia ao esfriar revelava mensagens.
Miomancia	Adivinhação pelos ratos, analisando seus gritos e comportamento como sinais de presságios.
Necromancia	Adivinhação pelos mortos, envolvendo rituais para invocar espíritos ou consultar cadáveres sobre o futuro.
Onomancia	Adivinhação pelos nomes, onde o número de letras ou vogais indicava sorte ou destino do indivíduo.
Onicomancia	Adivinhação pelas unhas, observando reflexos de óleo e imagens formadas por fumigações mágicas.
Oomancia	Adivinhação pelos ovos, analisando a forma da clara ao ser lançada em água quente para interpretar símbolos.
Pegomancia	Adivinhação pelas fontes de água, onde a movimentação da água e seus reflexos eram estudados para prever eventos.
Fisionomia	Adivinhação pelos traços do rosto, analisando características faciais para revelar personalidade e destino.
Craniomancia	Adivinhação pelas protuberâncias do crânio, associando sua conformação ao caráter e intelecto.
Fisionomancia	Adivinhação pelas feições do rosto, estudando expressões e características para prever o futuro.
Meloposcopia	Adivinhação pelas rugas da testa, interpretando marcas e linhas como sinais de destino.
Mímica	Adivinhação pelos gestos e posturas, analisando movimentos corporais para obter revelações.
Penologia	Estudo da conformação craniana para compreender o caráter moral e intelectual do indivíduo.
Psicomancia	Adivinhação pela evocação dos mortos em templos ou locais sagrados, esperando suas manifestações em sonhos ou rituais.
Piromancia	Adivinhação pelo fogo, observando o comportamento das chamas e elementos lançados no fogo para interpretar presságios.
Oneirocricia	Adivinhação pela interpretação dos sonhos, analisando símbolos e significados oníricos.

Lampadomancia	Adivinhação pela luz da candeia, interpretando a forma, cor e movimento da chama.
Lichnomancia	Adivinhação por outras luzes além da candeia, observando velas e tochas para prever o futuro.
Horóscopo	Adivinhação pela época do nascimento, analisando a influência dos astros no destino das pessoas.
Teratoscopia	Adivinhação por meio das monstruosidades e fenômenos extraordinários, interpretando sua ocorrência como presságio.
Teomancia	Adivinhação pelos mistérios divinos, associada a práticas religiosas e milagrosas.
Xilomancia	Adivinhação pela madeira, analisando a disposição e forma dos pedaços de madeira encontrados no caminho ou queimados no fogo.
Antropomancia	Adivinhação pelas entranhas de vítimas humanas, prática associada a antigos rituais de sacrifício.
Caféomancia	Adivinhação pela borra de café, interpretando formas deixadas no fundo da xícara.
Hepatoscopia	Adivinhação pelo fígado de animais sacrificados, observando sua forma e cor para prever o futuro.
Ornitomancia	Adivinhação pelos pássaros, interpretando seus voos, cantos e comportamentos como sinais divinos.
Cartomancia	Adivinhação pelas cartas, utilizando baralhos para revelar eventos futuros com base na posição e significado das cartas.

Fonte: O Livro do Feiticeiro ou a Sciencia de Juca Rosa Reveladas, [199-].

As artes adivinhatórias apresentadas no texto demonstram a diversidade de métodos e crenças ao longo da história, refletindo a influência de diferentes culturas na busca por respostas sobre o futuro. Essas práticas baseiam-se em elementos naturais, objetos do cotidiano e padrões interpretativos que variam conforme o contexto histórico e social. Muitas dessas práticas estão associadas à observação de fenômenos naturais, como a aeromancia, baseada nas nuvens e meteoros, a hidromancia, que utiliza a água, e a capnomancia, que analisa a fumaça. Essas técnicas sugerem uma tentativa de compreender a natureza como um meio de comunicação entre o mundo humano e o divino.

Outras utilizam elementos específicos para obter previsões, como a alectromancia, em que um galo escolhe letras para formar palavras, a alfitomancia, que recorre a balas de açúcar para determinar culpa ou inocência, e a bibliomancia, que consiste na consulta aleatória de passagens da Bíblia. Essas práticas demonstram a importância atribuída ao acaso e à interferência do sobrenatural na vida cotidiana. Além disso, algumas adivinhações, como a necromancia, que busca respostas consultando os mortos, e a astrologia, que interpreta os astros celestes, têm raízes profundas em culturas antigas, como a egípcia, babilônica, persa, grega e a romana. Outras, como a litomancia, baseada no uso de pedras preciosas, e a

fisionomia, que interpreta os traços faciais, mostram como a crença no destino pode estar vinculada às características físicas e materiais.

A influência da fisionomia e da craniomancia na ciência, como visto, evidencia o modo pelo qual certas práticas adivinhatórias buscaram legitimidade ao se apoiar em pressupostos de uma ciência heterodoxa, frequentemente baseando-se em correlações arbitrárias entre características físicas e traços de personalidade ou destino. Essas tentativas de estabelecer uma relação entre o visível e o invisível não apenas influenciaram áreas como a antropologia e a criminologia do século XIX, mas também demonstram como a crença no determinismo biológico atravessou as artes adivinhatórias, que representavam não apenas um legado cultural de práticas místicas, mas também um reflexo das disputas entre racionalidade e crença, ciência e saberes mágico-religiosos.

Sua persistência ao longo dos séculos evidencia a busca constante por significado, controle e ordem em um mundo repleto de incertezas. No entanto, muitas dessas práticas foram alvo de críticas e perseguições, especialmente em épocas de forte domínio religioso ou avanço do pensamento científico. A descrença em sua eficácia levou à marginalização de muitas dessas formas de adivinhação, mas seu apelo popular persiste em algumas tradições esotéricas.

Concluídas tais explicações, inicia-se uma sessão de vinte e cinco receitas com finalidade direcionadas à beleza do corpo e cuidado com a aparência, sobretudo feminina. Identificamos umas “receitas para que a mulher conserve sua formosura”, outra “receita para tingir de loiro o cabelo”, mas também encontramos uma curiosa receita para as “pessoas morenas clarearem a pele”, na qual lemos:

> As mulheres morenas devem banhar-se amiudadamente para alvejar a pele, usando para o rosto de algumas gotas de espírito de vinho ou cachaça ou ainda leite virginal, que desmancharão n’água.
> As lindas romanas, entre as quais era de péssimo gosto o ser moreno, usavam, e com muito proveito, águas destiladas do morrião, da argentina, de flor de fevas etc.[102]

Essas receitas se colocam como encantamentos ou práticas do universo mágico-religioso ligado aos hábitos e cuidados cotidianos que “devem ser tomados para se manter jovem, saudável e formosa”. São dicas de banho, essências, produtos e modas que o novo século XX realçava. Portanto, a presença de uma receita para que pessoas morenas clareiem a pele, sinaliza outra tensão racial.

---

[102] Sampaio, [199-], p. 178.

Ao tratar da questão da beleza e da pele, o feitiço reflete a lógica que impunha aos corpos não brancos a necessidade de se conformar aos padrões de embranquecimento, frequentemente associados à pureza e à civilização. O feitiço, longe de ser apenas uma receita estética, deve ser lido por nós como uma adaptação às normas raciais da sociedade branca. Por outro lado, ao circular entre as mulheres negras e mestiças, esse feitiço se configura como uma forma de tática silenciosa de contestação às imposições raciais. O feitiço, portanto, vai além de um simples aconselhamento estético, refletindo as estratégias de resistência e adaptação de corpos marginalizados à norma social vigente.

A circulação do livro *Juca Rosa* e de feitiços como esse, dentro de um mercado editorial em expansão, revela o poder do livro como um instrumento de formação e normatização das identidades. O feitiço, portanto, se insere em uma rede de interações entre os saberes populares e os saberes acadêmicos, científicos e culturais, sendo ao mesmo tempo uma forma de adaptação aos discursos dominantes e uma ferramenta de resistência simbólica. O feitiço contido no livro não é apenas um conselho estético, mas um reflexo das ambivalências e das tensões de uma sociedade que, ao mesmo tempo em que tentava modernizar-se e "embranquecer-se", não conseguia apagar as marcas de uma história racial complexa. Os feitiços da sessão, nesse sentido, se tornam um ponto de negociação entre a imposição da conformidade e as práticas de resistência, expressando a luta pela aceitação e pela redefinição de identidades em um contexto racial e social específico.

3.4.5 Capítulos do quatro ao nove – curas mágicas e científicas

Concluído este capítulo, os subsequentes apresentam um interessante compêndio de quinze receitas e modos de preparo de remédios para diversas doenças. Sob o título “a pastoromancia ou os maravilhosos segredos dos três célebres pastores sicilianos”, o livro propõe soluções para problemas como calos e verrugas, queimaduras, envenenamentos e até mesmo um "remédio contra as hemorroidas segundo o Caboclo Venâncio". A presença desse caboclo entre os pastores sicilianos é curiosa, mas não surpreende. Segundo ocultistas como Eliphas Lévi e Papus, a pastoromancia refere-se à magia difundida por pastores italianos, que ofereciam curas para diversas moléstias. Ao ser incorporada à lógica editorial da Quaresma, que buscava incluir elementos nacionais, a figura do caboclo brasileiro — típica do

sincretismo religioso — se insere naturalmente nesse contexto. A aproximação entre essas tradições se justifica pela atuação tanto dos caboclos quanto dos pastores no interior, no campo, criando um vínculo que se perpetua até hoje. Assim, a medicina popular praticada por essas figuras místicas compartilha o mesmo espaço simbólico e cultural, estabelecendo uma ponte entre elas. Esse detalhe não é meramente instrutivo, mas revela uma visão de mundo na qual a eficácia do tratamento está associada a ciclos naturais, forças espirituais e práticas consagradas pela tradição.

A presença do Caboclo Venâncio nesse contexto reforça a interseção entre a medicina popular, o sincretismo religioso e a construção de uma identidade mágica brasileira. As entidades caboclas, comumente associadas às tradições afro-indígenas, são vistas como guardiãs de saberes ancestrais, mediando o conhecimento entre o mundo espiritual e o terreno. Assim, o remédio não se limita a ser um agente terapêutico, mas também um canal de reconexão com forças invisíveis que regem a saúde e o equilíbrio do indivíduo.

Após esses encantos, o livro segue para o capítulo seguinte em que há uma extensa lista de remédios populares para doenças relacionadas a picadas de animais, como aranhas, abelhas, escorpiões e marimbondos. Esse capítulo antecipa uma seção dedicada às "virtudes medicinais de algumas plantas, frutas e sementes, com suas aplicações para a cura das moléstias". Aprofundando-se nesse conteúdo, encontramos uma extensa lista com 151 elementos da flora, organizados de forma dicionarizada, com definições e orientações sobre o preparo de remédios, cataplasmas, infusões e outras beberagens medicinais. A estrutura do livro, que resgata a tradição dos manuais de medicina popular, ganha um reforço evidente quando comparamos seu conteúdo com o guia de medicina popular do médico polonês Pedro Napoleão Chernoviz, publicado em 1890 e analisado por Maria Regina Guimarães (2016). Identificamos uma notável similaridade nas definições e nos preparos sugeridos, indicando que há uma troca de saberes entre a medicina popular e os preceitos mágico-religiosos, o que se traduz numa profunda intersecção entre diferentes formas de conhecimento e cura.

Maria Regina Guimarães (2016) aponta que os manuais de medicina popular, como o de Chernoviz, desempenharam um papel ambíguo. Em seu estudo, a autora destaca que esses manuais eram, por vezes, tratados como fontes de “verdade científica” e, em outras, como objetos de zombaria — inclusive entre médicos —, sendo considerados repositórios de crendices pela população leiga. Essa relação

entre dois regimes de saber reflete a disputa por legitimidade, em que o conhecimento acadêmico buscava afirmar sua autoridade enquanto o saber popular se reafirmava nas práticas cotidianas.

Publicado pela primeira vez em 1841, o Formulário ou Guia Médico de Pedro Luiz Napoleão Chernoviz tornou-se, ao longo do século XIX, uma das principais obras de vulgarização científica do Brasil, recebendo múltiplas reedições — algumas póstumas — até o final do Oitocentos. Embora não possamos afirmar com certeza que o compartilhamento de conteúdo entre o manual de Chernoviz e os livros mágico-religiosos tenha sido um fator determinante para os confrontos entre ciência e saber popular, é possível inferir que o intercâmbio de temas e fórmulas contribuiu para a circulação e disputa desses conhecimentos.

O fato de O Livro do Feiticeiro, em seu penúltimo capítulo, abordar “socorros médicos urgentes” — incluindo orientações sobre asfixia, afogamento e envenenamento — evidencia a incorporação de práticas e definições próximas ao discurso médico-científico. Esses capítulos apresentam semelhanças notáveis com os Guias de Medicina Popular de Chernoviz, sobretudo na estrutura de diagnóstico e nas instruções terapêuticas. A obra, assim, parece oscilar entre a tentativa de adaptação às exigências de cientificidade e a persistência de seus pressupostos mágico-religiosos.

Esse compartilhamento de saberes, longe de ser mera repetição de fórmulas, revela um processo mais complexo de negociação entre ciência e cultura popular. O entrelaçamento de conteúdos científicos e mágico-religiosos nos leva a repensar as fronteiras entre essas áreas do saber. Conforme observa Guimarães (2016), os manuais médicos populares não apenas democratizavam o acesso ao conhecimento sobre saúde, mas também constituíam um espaço de mediação entre saberes acadêmicos e práticas leigas.

Nesse sentido, a aproximação entre esses conhecimentos expressa um processo dinâmico de adaptação e resistência, em que a medicina popular se reinventa diante das transformações sociais e científicas da época. Em todos esses manuais e livros, três dimensões se entrecruzam: o carácter mágico-religioso da cultura europeia e nacional, o universo do ocultismo e suas ciências, e o campo científico racionalista. Essa circulação não apenas promoveu a inclusão de práticas que pareciam pertencer a domínios distintos, mas também revelou sua interdependência no cotidiano. Os livros mágico-religiosos, ao sistematizar práticas e

saberes híbridos, tornaram-se veículos privilegiados de um conhecimento que transcende as fronteiras entre o “mágico”, o “científico” e o “religioso”.

A análise dos livros mágico-religiosos da Livraria Quaresma revela um contínuo textual e cultural que os conecta, demonstrando como essas obras não apenas compartilhavam elementos narrativos, mas também que se adaptavam ao contexto histórico e social em que circulavam. Obras como *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, *O Livro do Feiticeiro* e *O Livro da Bruxa* exemplificam a maneira como o conhecimento mágico-religioso foi sistematicamente ressignificado para atender às expectativas dos leitores e às dinâmicas de mercado.

O conceito de contínuo textual se manifesta na reutilização e adaptação de conteúdos, como fórmulas mágicas, rituais e narrativas sobre figuras históricas e lendárias. Esses livros compartilham uma base comum de encantamentos e instruções, mas cada edição introduz modificações que refletem os anseios do público e as transformações na paisagem cultural da época. A presença de Juca Rosa em *O Livro do Feiticeiro*, por exemplo, não apenas empresta uma autenticidade local à obra, mas também reforça sua inserção em um mercado que valorizava figuras legitimadoras do saber esotérico. Da mesma forma, a incorporação de elementos afro-brasileiros e católicos nessas obras ilustra como os discursos mágico-religiosos foram moldados pelas interações com a sociedade e com o imaginário coletivo, configurando uma síntese entre diferentes tradições de crença.

Além da continuidade textual, esses livros também compõem um contínuo cultural, refletindo e influenciando as práticas mágico-religiosas de seu tempo. A ampla circulação desses materiais não apenas atesta seu apelo popular, mas também evidencia como esses textos foram apropriados e reinterpretados por diferentes grupos sociais. Em um contexto de perseguições e regulações das práticas religiosas afro-brasileiras, por exemplo, esses livros serviam como instrumentos de preservação e difusão de conhecimentos que, de outra forma, poderiam ser marginalizados. Simultaneamente, sua inserção no mercado editorial e a popularidade entre leitores de diversas camadas sociais demonstram que a magia não se configurava apenas como uma prática de resistência, mas também como um componente vital do cotidiano e da construção identitária de muitos indivíduos.

O fio condutor desta análise reside na compreensão de como esses livros, ao longo de suas edições e republicações, não apenas transmitiam conhecimentos esotéricos, mas também funcionavam como espelhos das tensões e transformações

culturais da sociedade oitocentista e do início do século XX. Eles operavam como espaços de convergência entre diferentes sistemas de crença, nos quais elementos da feitiçaria europeia se mesclavam a saberes afro-brasileiros e indígenas, ao mesmo tempo em que dialogavam com discursos científicos emergentes. Essa intersecção evidencia não só a fluidez das fronteiras entre o mágico e o racional, mas também a disputa simbólica pelo controle e legitimação do conhecimento.

A principal contribuição desta investigação é a demonstração de que os livros mágico-religiosos da Livraria Quaresma não podem ser compreendidos apenas como compêndios de feitiçaria, mas como produtos culturais dinâmicos que participaram ativamente da construção do imaginário esotérico no Brasil. Esses livros funcionavam tanto como veículos de transmissão de tradições quanto como agentes de transformação dessas mesmas tradições, evidenciando como o conhecimento mágico-religioso se reconfigura em resposta às mudanças sociais, econômicas e políticas. Se até aqui discutimos suas conexões textuais e culturais, o próximo passo será compreender as práticas que emergiram dessas leituras e os significados que esses textos adquiriram.

3. ENTRE CONSULTAS, CURAS E CAPTURAS: SUJEITOS, OBJETOS E LIVROS MÁGICO-RELIGIOSOS NAS NARRATIVAS DA IMPRENSA

Se quisermos compreender como a cultura mágico-religiosa foi capturada pela linguagem da repressão legal, precisamos começar pelos rastros que ela deixou — ou que dela foram deixados, nas páginas dos jornais. Mais do que instrumentos de denúncia, esses periódicos funcionaram como espaços de disputa simbólica, onde se definiam os limites entre o saber legítimo e o saber interditado, entre a fé tolerada e o feitiço criminalizado. Entre manchetes, relatos policiais e crônicas sensacionalistas, surgem personagens com nomes e ofícios: são curandeiros, cartomantes, parteiras, feiticeiras, hipnotizadores. Mas não vêm sozinhos, carregam consigo objetos, gestos, promessas e papéis. É nesse entrecruzamento de práticas e narrativas, usos e leituras, que este capítulo se inscreve; no esforço de mapear os sujeitos denunciados, o que curavam, quem os procurava, quanto cobravam; e, sobretudo, quais objetos materializavam, para o olhar da repressão, a eficácia de seus saberes. Dentre eles, livros mágico-religiosos aparecem sendo enterrados, apreendidos, citados, copiados, se destacam como peças-chave de um sistema de crença que resistia ao silêncio imposto. Ao analisarmos esses relatos, não buscamos apenas reconstituir os fatos, mas compreender como a cidade produziu, negou e, paradoxalmente, preservou seus próprios modos de crer, curar e viver com o mistério.

3.1 Feitiçaria, curas e encantamentos no Rio de Janeiro – caminhos traçados até aqui

O presente debate historiográfico busca mapear as principais contribuições e avanços nos estudos sobre as artes de curar e as práticas mágico-religiosas no Brasil, com foco no contexto do Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX. Mais do que uma revisão bibliográfica, o objetivo é compreender como as pesquisas sobre curandeirismo, feitiçaria, medicina popular e religiosidade afro-brasileira foram construídas, tensionadas e redefinidas ao longo do tempo. Destacam-se, para isso, os autores, categorias analíticas e fontes mobilizadas, situando as contribuições específicas desta tese em relação aos caminhos já trilhados.

A historiografia da saúde e da medicina no Brasil consolidou-se ao longo do século XX, inicialmente voltada à exaltação das instituições e de seus agentes, mas,

a partir das décadas de 1980 e 1990, passou a reconhecer a pluralidade de práticas e saberes que coexistiram com a medicina acadêmica. Pesquisas como as de Flávio Edler (1992; 1998) e Luiz Otávio Ferreira (1996) deslocaram o foco da história institucional para as redes de circulação de saberes, mostrando que o campo médico do século XIX não foi homogêneo, mas marcado por disputas, mediações e negociações entre médicos, curandeiros e outros agentes do cuidado. Essas abordagens revelam que a consolidação da medicina científica esteve atravessada por tensões políticas, culturais e sociais — e que os discursos de higiene e moralização, difundidos em jornais e manuais, dialogavam com práticas populares e religiosas amplamente disseminadas na cidade.

É nesse horizonte que se insere a presente pesquisa, ao investigar a circulação dos saberes mágico-religiosos e suas interações com o discurso médico, jurídico e editorial. O interesse não é apenas reconstruir as fronteiras entre ciência e feitiçaria, mas compreender as zonas de contato, apropriação e resistência que estruturaram a cultura do curar no Brasil oitocentista e pós-escravista. As práticas de cura e encantamento — exercidas por médicos, curandeiros, benzedeiras, pai-de-santo e autores de manuais populares — compõem uma verdadeira constelação de saberes, na qual o corpo, a doença e o sagrado se entrelaçam em disputas de autoridade e significação.

Nesse caminho de análise, o trabalho da historiadora Tânia Salgado Pimenta (1997), em torno da documentação da antiga fisicatura-mor, colabora com essas novas visões do processo de institucionalização da medicina, ao nos dar um panorama dos atores inseridos em diferentes dinâmicas das artes de curar. Parte de sua análise busca elucidar que qualquer indivíduo que possuísse interesse em exercer o ofício de curador, precisaria solicitar uma licença ou cartas de autorização emitidas pelo cirurgião-mor do Império. Revelando que, nas primeiras décadas do século XIX, embora houvesse uma fiscalização sobre as artes de curar, já era possível identificar curandeiros, sangradores e outros agentes disputando espaços com os médicos diplomados. Além disso, estas práticas, em um contexto perpetuado pela escravidão, possibilitaram a organização de associações e a busca pela alforria, visto que o exercício dessas terapias permitiu um notável prestígio social — perante os pacientes que a eles recorriam —, bem como possibilitava o acúmulo de pecúlio usado que financiavam suas liberdades.

Em estudos mais atuais, Tânia Salgado Pimenta (2003; 2018; 2019; 2022),

analisa o uso de estratégias de assistência à saúde por parte dos escravizados e libertos como uma forma de resistência e autoafirmação cultural. A autora demonstra, por exemplo, que esses grupos possuíam um vasto repertório de ervas e preparados, que não apenas tratavam doenças físicas, mas também eram utilizados em rituais de proteção espiritual e fortalecimento comunitário (Pimenta, 2022). O conhecimento sobre plantas medicinais, transmitido oralmente por gerações, era uma forma de agência, permitindo que essas populações encontrassem alternativas para o tratamento de enfermidade. Servindo como armas sutis empregadas para influenciar relações de poder e até mesmo contestar a estrutura de dominação imposta pela escravidão.

A permanência desses usos por curandeiros e feiticeiros entre 1810 e 1850 sugere que tais saberes não apenas sobreviveram à repressão, mas continuaram a circular e ser ressignificados ao longo do tempo. As reflexões da autora também permitem aproximar esse universo das figuras de Lucinda e Quitéria Cabinda acionadas nos impressos populares, cujas narrativas articulavam saberes botânicos, feitiços, vínculos afetivos e promessas de liberdade. A recorrência dessas personagens indica que práticas associadas a encantamentos, manipulação de relações amorosas ou caminhos para a alforria eram socialmente concebidas como formas possíveis de intervenção sobre a vida cotidiana e sobre as hierarquias da escravidão. O valor atribuído a esses conhecimentos — cercados por desejo, temor, segredo e negociação — revela não apenas a circulação de repertórios mágico-religiosos entre populações negras, mas também os modos pelos quais esses saberes eram imaginados, narrados e reconhecidos no interior da cultura escrita e oral do período.

As análises de Pimenta permitem compreender esses repertórios para além de uma oposição rígida entre medicina, feitiçaria e superstição. Os conhecimentos associados às ervas, encantamentos e práticas de cura apareciam inseridos em formas mais amplas de sociabilidade, proteção e intervenção sobre o cotidiano, atravessando experiências de doença, vínculos afetivos, religiosidade e disputa por autonomia. Nesse contexto, a eficácia atribuída a esses saberes não dependia apenas da crença individual, mas da circulação coletiva de práticas, narrativas e reconhecimentos sociais que tornavam inteligíveis determinadas formas de curar, proteger, adoecer ou agir sobre o mundo.

Ainda assim, as tentativas de repressão e regulamentação não interromperam

a circulação desses repertórios. Ao longo do século XIX e nas primeiras décadas do XX, práticas de cura, encantamento e proteção continuaram a atravessar experiências urbanas diversas, sendo reelaboradas em novos circuitos religiosos, terapêuticos e editoriais. A expansão de movimentos como o espiritismo e a umbanda não significou uma simples substituição dessas práticas, mas a reorganização de linguagens, rituais e formas de legitimação que permitiram a continuidade de saberes associados à cura, à espiritualidade e à intervenção sobre o cotidiano. Nesse processo, os impressos populares desempenharam papel importante ao ampliar a circulação desses repertórios e ao oferecer formas relativamente sistematizadas de acesso, consulta e transmissão desses conhecimentos.

Nikelen A. Witter (2000), argumenta que práticas mágico-religiosas, como feitiçaria e curandeirismo, continuaram a desempenhar um papel central no cotidiano das comunidades, sendo vistas como respostas eficazes para enfermidades e problemas espirituais. Seu estudo rejeita a ideia de que essas práticas representavam apenas um estágio anterior ao progresso da medicina científica, demonstrando que elas constituíam um campo de conhecimento próprio, adaptado às realidades locais e às necessidades das populações. Ao destacar a importância da aceitação social dessas práticas, Witter contribui para uma leitura mais complexa das interações entre saberes acadêmicos e não acadêmicos.

Um dos aspectos centrais da análise de Witter é a problematização da terminologia utilizada para se referir a essas práticas. A autora observa que expressões como "medicina popular" foram progressivamente substituídas por termos mais amplos, como "artes de curar" e "práticas de cura", na tentativa de abarcar a diversidade e a complexidade desse universo. Essa mudança conceitual não é apenas uma questão semântica, mas reflete um esforço teórico para evitar abordagens dicotômicas e reducionistas, que tradicionalmente contrapõem saberes eruditos e populares. Ao adotar categorias mais abrangentes, reconhece-se a coexistência e a interconexão de diferentes formas de conhecimento, bem como suas relações dinâmicas com concepções múltiplas de saúde e doença.

Foi seguindo essa preocupação, que optamos pelo termo "mágico-religioso" para designar esse conjunto de saberes e práticas que circularam dentro e fora dos livros. Como vimos, essa escolha busca enfatizar a interseção entre elementos espirituais, simbólicos e ritualísticos, sem restringi-los a uma visão estritamente funcional ou utilitária. As práticas de cura mágico-religiosas, muitas vezes, não se

limitam à busca pelo alívio de sintomas físicos, mas envolvem dimensões mais amplas da existência, incluindo crenças sobre a origem dos males, relações com o sagrado e a necessidade de equilíbrio entre forças invisíveis que regem a vida. Dessa forma, ao adotar essa metodologia semântica, procuramos reconhecer a multiplicidade de formas de exercer tais práticas, respeitando suas especificidades culturais e contextuais.

O estudo de Ângela Pôrto (2006), amplia essa discussão ao abordar como as condições de vida dos escravizados influenciaram sua saúde e os diferentes tratamentos de cura. Pôrto demonstra que a negligência sanitária e a falta de atendimento formal impulsionaram a busca por alternativas terapêuticas, muitas vezes baseadas em saberes africanos e indígenas. A presença de curandeiros, quimbandeiros e feiticeiros evidencia a continuidade das práticas mágico-religiosas na cura de enfermidades, desafiando as noções da medicina acadêmica da época e mostrando um sistema de saúde que se estruturava a partir da adaptação e da resiliência cultural.

Já Rodolfo Franco Puttini (2008), discute a marginalização histórica das artes de curar diante do avanço da biomedicina e da consolidação da medicina acadêmica como autoridade incontestável no campo da saúde. O autor argumenta que a criminalização do curandeirismo, formalizada em legislações como o Código Penal de 1890 e posteriormente o de 1940, representou um esforço sistemático das elites médicas e jurídicas para deslegitimar outras formas de tratamento, associando-as à ignorância, à superstição e ao charlatanismo. Esse movimento, contudo, não significou a extinção dessas práticas, mas sim sua adaptação e ressignificação ao longo do tempo.

Puttini destaca que, apesar da repressão estatal e do discurso médico-científico que buscou invalidar as terapias populares, muitas dessas práticas não apenas persistiram como também foram gradualmente incorporadas pela própria medicina oficial. Um dos aspectos mais notáveis desse processo foi a reinterpretação de práticas antes classificadas como curandeirismo, que passaram a ser enquadradas no que hoje se convencionou chamar de "terapias complementares". O autor evidencia que essa mudança se intensificou no final do século XX, quando o próprio Estado, por meio do Sistema Único de Saúde (SUS), passou a reconhecer e regulamentar o uso de práticas como acupuntura, fitoterapia e homeopatia, que antes eram marginalizadas ou consideradas ilegais. Assim, o que outrora era alvo de

perseguição passou a integrar o repertório terapêutico institucionalizado, embora dentro de um modelo de regulação e supervisão médica.

Outro ponto levantado por Puttini, e que dialoga com os trabalhos anteriores, é a maneira como a medicina acadêmica, ao se consolidar como um campo de saber hegemônico, impôs uma hierarquia sobre outras formas de cuidado e cura, reforçando o monopólio médico sobre a saúde. Essa dinâmica evidencia não apenas um embate entre diferentes formas de conhecimento, mas também as estratégias pelas quais o campo médico se apropria de determinados saberes, ao mesmo tempo em que mantém seu controle sobre a definição do que é ou não legítimo no campo da saúde.

Puttini, portanto, não apenas analisa o percurso da marginalização do curandeirismo, mas evidencia como as fronteiras entre medicina oficial e outras artes de cura foram historicamente reorganizadas por disputas de legitimidade, autoridade e regulação. A relação entre esses saberes não se deu de forma linear nem definitiva. Houve tensões, repressões, incorporações parciais e redefinições constantes sobre aquilo que poderia ser reconhecido como prática legítima de cuidado. A incorporação de determinadas terapias pelo SUS, nesse sentido, não representa simplesmente a superação histórica dessas disputas, mas sua reinscrição em novos critérios institucionais de validação, enquadramento e reconhecimento. As tensões recentes em torno do Programa Cozinhas Ancestrais, discutidas na introdução desta tese, tornam esse processo particularmente visível ao evidenciar que o reconhecimento estatal continua sendo atravessado por disputas sobre quais práticas podem ser traduzidas como cuidado legítimo e quais permanecem associadas aos domínios da cultura, da religiosidade ou da suspeição, mesmo quando também operam sobre cura, proteção e cuidado.

Essas relações entre cura, espiritualidade e legitimidade institucional também aparecem nos trabalhos de Célia da Graça Arribas (2010). Ao investigar a consolidação do espiritismo no Brasil entre os séculos XIX e XX, a autora demonstra que sua institucionalização esteve profundamente ligada à incorporação de práticas de cura e manipulação de fluidos espirituais frequentemente associadas ao mesmerismo e ao curandeirismo. Diferentemente do contexto francês, onde o espiritismo permaneceu mais próximo das ciências experimentais e da filosofia moral, no Brasil sua expansão ocorreu através de formas religiosas e caritativas de atuação, capazes de reorganizar esses repertórios sob linguagens socialmente mais legítimas. Esse deslocamento não eliminou as tensões em torno das práticas de cura espiritual,

mas permitiu que determinados saberes deixassem de ocupar exclusivamente o campo da suspeição ou da ilegalidade para serem reinscritos em formas reconhecíveis de religiosidade, assistência e cuidado. A análise de Arribas ajuda, assim, a perceber que os limites entre religião, cura e curandeirismo não eram fixos, mas continuamente redefinidos por disputas em torno da legitimidade, da institucionalização e do reconhecimento público desses saberes.

Em outra direção, Maria Alejandra Rosales Vera Barbosa (2001) demonstra que, no contexto de modernização urbana de Curitiba, as artes de cura passaram a ser enquadradas pelas elites médicas e políticas como sinais de atraso, superstição e desordem social. A consolidação da medicina acadêmica como autoridade legítima no campo da saúde esteve articulada não apenas à expansão de práticas terapêuticas específicas, mas também à tentativa de impor critérios particulares de racionalidade, higiene e reconhecimento institucional. Ainda assim, o curandeirismo não desapareceu diante dessas intervenções. Sua permanência não pode ser explicada apenas pela precariedade dos serviços médicos oficiais ou pela ausência de assistência formal. Como mostra Barbosa, essas práticas continuavam socialmente inteligíveis porque operavam dentro de sistemas compartilhados de significado, nos quais corpo, espiritualidade, doença, proteção e experiência cotidiana permaneciam profundamente articulados. Mais do que simples alternativas marginais à medicina oficial, as artes de cura integravam formas coletivas de compreender e agir sobre o sofrimento, a enfermidade e as relações sociais.

Nesse processo de continuidade e adaptação, a circulação de livros de medicina popular tivera um papel crucial. Barbosa destaca que esses impressos atuavam como vetores na transmissão de conhecimentos, permitindo que técnicas terapêuticas e práticas mágico-religiosas fossem preservadas e reinterpretadas ao longo das gerações. Manuais de receitas caseiras, grimórios e almanaques de saúde popular ofereciam desde instruções sobre ervas medicinais até fórmulas mágicas para proteção e cura, inserindo-se em um espaço ambíguo entre a medicina empírica e o ocultismo. Esses livros eram acessíveis a um público amplo e frequentemente utilizados por curandeiros e benzedeiras como referências, ampliando o repertório de saberes disponíveis e fortalecendo a autonomia das comunidades frente à medicalização crescente imposta pelos discursos hegemônicos.

A pesquisa de Beatriz Teixeira Weber (2013) aprofunda a compreensão das relações entre religião, ciência e saúde no Brasil ao examinar como o espiritismo

kardecista elaborou e difundiu concepções próprias sobre cura, doença e caridade. A autora demonstra que, entre o final do século XIX e o início do XX, o espiritismo se consolidou como um movimento que buscava conciliar espiritualidade e racionalidade científica, oferecendo uma alternativa às práticas mágico-religiosas marginalizadas pela medicina oficial.

Nesse processo, a homeopatia ocupou um lugar central. Incorporada pelos próprios grupos espíritas como método terapêutico compatível com seus princípios, ela operava como uma ponte simbólica e discursiva entre ciência e fé. Weber mostra que a lógica vitalista da homeopatia — fundada na noção de "força vital" e na ação de fluidos sutis — aproximava-se das concepções espíritas sobre os "fluidos espirituais" e sobre a influência moral na saúde física. Ao adotar essa linguagem, o espiritismo reivindicava respeitabilidade científica, ao mesmo tempo em que preservava a dimensão moral e espiritual da cura, articulada em torno da prática da caridade.

A apropriação da homeopatia pelo espiritismo não representou apenas um empréstimo terapêutico, mas uma estratégia de legitimação cultural e distinção social. Ao se afastar do curandeirismo e da feitiçaria — frequentemente estigmatizados —, o movimento espírita inseriu-se nos debates contemporâneos sobre ciência e religião, moldando-se como um sistema híbrido que unia experimentação racional, fé moral e compromisso social.

Weber argumenta que a expansão do espiritismo no Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul, ocorreu em meio a disputas por reconhecimento de suas práticas terapêuticas. A adoção da homeopatia pelos espíritas, por exemplo, permitiu o diálogo com correntes médicas que também se opunham à hegemonia da alopatia, criando um espaço de autenticidade para o espiritismo no campo da saúde. A autora evidencia que a concepção espírita de cura baseava-se no equilíbrio entre espírito, perispírito e corpo, em que a saúde dependia tanto da harmonia física quanto da evolução moral do indivíduo. Essa perspectiva ressoa com tradições médico-religiosas anteriores, mas distingue-se delas por sua fundamentação doutrinária e por sua pretensão racionalizadora, expressa no esforço contínuo do espiritismo em se apresentar como uma alternativa moralmente elevada e cientificamente legítima à medicina popular.

A análise da caridade como princípio central do espiritismo também ocupa um papel decisivo no estudo. Weber demonstra que a ênfase na caridade material e moral foi um elemento-chave para a aceitação social do espiritismo, permitindo que os centros espíritas se constituíssem como espaços de assistência e cura e reforçassem

sua presença no campo religioso e social. Tal dinâmica adquire relevância diante da criminalização do curandeirismo pelo Código Penal de 1890, que levou os espíritas a reforçarem sua identidade religiosa como forma de evitar perseguições legais. Assim, a caridade tornou-se não apenas um dever moral, mas também uma estratégia argumentativa e institucional para consolidar a legitimidade do espiritismo perante o Estado e a medicina oficial.

A análise de Rosilene Gomes Farias (2012) sobre o curandeiro africano Pai Manoel no Pernambuco imperial adiciona outra perspectiva ao debate. Durante a epId.ia de cólera de 1856, Pai Manoel ganhou notoriedade ao oferecer um remédio alternativo, desafiando a medicina oficial que se mostrava ineficaz no combate à doença. A população, desconfiada das práticas médicas convencionais, voltou-se para as soluções populares, demonstrando a resiliência das práticas de cura tradicionais. Farias argumenta que esse episódio reflete as disputas entre os médicos, que buscavam consolidar seu monopólio sobre os tratamentos, e os curandeiros, cujos saberes continuavam sendo amplamente aceitos. Além disso, a identidade cultural e social compartilhada entre Pai Manoel e os setores populares da sociedade pernambucana reforçava sua credibilidade.

O estudo de Marcelo Rodrigues Dias (2009) sobre curandeiros e feiticeiros na Comarca do Rio das Mortes, reforça a compreensão das relações entre repressão e práticas de cura no Brasil do século XIX. Ele demonstra que os curandeiros eram alvos recorrentes da justiça, mas, ao mesmo tempo, suas práticas estavam profundamente enraizadas na sociedade mineira. Ele observa que os curandeiros não eram apenas perseguidos, mas também procurados por diversas camadas da população, o que evidencia a ambiguidade dessas práticas. O autor detalha os métodos utilizados, como o uso de ervas, rituais mágicos e adivinhações, e analisa casos concretos de curandeiros processados, destacando como as acusações frequentemente oscilavam entre a crença na eficácia e a criminalização por suposto charlatanismo.

A tese de doutorado de Luiz Alberto Alves Couceiro (2008) oferece um panorama sobre a crença na feitiçaria durante o Império do Brasil, com foco nas regiões Sudeste e Salvador. O autor analisa como a crença no feitiço permeava todas as classes sociais e como as acusações de feitiçaria eram tratadas pela justiça imperial, mesmo sem uma regulamentação legal específica no Código Criminal de 1830. Ele argumenta que, apesar da ausência de leis claras sobre feitiçaria, o Estado

utilizava outras tipificações, como estelionato e homicídio, para punir essas práticas. A análise de casos como Juca Rosa no Rio de Janeiro e Pai Gavião em São Paulo evidencia a maneira como as práticas mágico-religiosas foram reprimidas e instrumentalizadas dentro do sistema jurídico imperial. Além disso, Couceiro destaca que a crença no feitiço estava intimamente ligada a dinâmicas raciais e sociais, sendo frequentemente associada a africanos e seus descendentes.

Cristina Wissenbach (1997), investiga as manifestações mágico-religiosas em São Paulo nas primeiras décadas do século XX. Ela busca compreender como essas práticas estavam relacionadas à adaptação das populações urbanas e rurais às transformações sociais e econômicas do período. Wissenbach destaca que a urbanização acelerada e a instabilidade social criaram um ambiente propício à difusão dessas práticas, que ofereciam soluções espirituais e materiais para as incertezas do cotidiano.

A marginalização dessas práticas não se deu sem resistência. Wissenbach observa que, apesar da repressão policial e dos discursos médicos e jurídicos que buscavam desqualificá-las, elas continuaram a ser amplamente praticadas e adaptadas às novas realidades. A autora enfatiza a importância das lideranças femininas, como benzedeiras e mães-de-santo, na manutenção e transmissão desses conhecimentos, evidenciando como essas figuras foram centrais na preservação da religiosidade popular.

Rafael Rosa da Rocha (2015), ao examinar a trajetória de Faustino Ribeiro Júnior, um curandeiro branco e letrado, analisa como suas práticas terapêuticas se tornaram alvo da Inspeção de Higiene e dos discursos modernizadores da época. Diferente da imagem comum dos curandeiros ligados a tradições e práticas afro-indígenas, Faustino Ribeiro Júnior possuía uma posição ambígua: sua formação letrada e sua ascendência branca não impediram que fosse enquadrado como charlatão, pois sua atuação desafiava os critérios oficiais de validação médica. Rocha argumenta que suas práticas, baseadas na imposição de mãos e em princípios próximos ao espiritismo, desafiavam a fronteira entre religião e medicina, revelando as disputas simbólicas e institucionais que caracterizavam o campo da saúde na Primeira República.

O caso de Faustino Ribeiro Júnior demonstra que a perseguição ao curandeirismo não estava unicamente ligada a um recorte racial ou de classe, mas também à ameaça que essas práticas representavam para a hegemonia da medicina

acadêmica. A imposição de mãos, que evocava o magnetismo animal e o espiritismo kardecista, possuía um apelo significativo entre os enfermos que não encontravam respostas satisfatórias nos tratamentos médicos convencionais. No entanto, sua prática não era reconhecida pelos órgãos reguladores da saúde pública, sendo interpretada como uma violação do monopólio médico e um risco à ordem social e sanitária. Assim, a criminalização de Faustino Ribeiro Júnior não apenas ilustra o controle exercido pelo Estado sobre as práticas curativas, mas também revela os limites da tolerância para com aqueles que operavam entre os campos da fé e da medicina sem o respaldo institucional necessário.

Em um trabalho posterior (2019), Rocha amplia essa análise ao examinar outra figura controversa do período: Eduardo Silva, um engenheiro que, após converter-se à cura espiritual, foi alvo de investigações e disputas judiciais sobre a legalidade de suas práticas terapêuticas. A trajetória de Silva revela como indivíduos com formação acadêmica e pertencentes às elites intelectuais da época também podiam ser alvos das investidas repressivas contra o curandeirismo, especialmente quando transitavam entre os saberes científicos e religiosos. Sua posição de destaque e sua tentativa de legitimar a cura espiritual por meio de uma abordagem racionalizada entraram em choque com o modelo científico emergente.

Rocha demonstra que, embora a medicina oficial e as autoridades sanitárias da Primeira República buscassem consolidar um discurso de exclusividade sobre os saberes terapêuticos, a persistência de figuras como Faustino Ribeiro Júnior e Eduardo Silva atesta a força das práticas curativas e sua capacidade de ressignificação frente às investidas de controle. Além disso, ao evidenciar que indivíduos brancos e letrados também foram alvo da repressão, o autor aponta para a complexidade dos embates entre ciência, fé e práticas terapêuticas no Brasil da virada do século XIX para o século XX. Mais do que um conflito entre atraso e modernidade, essas disputas refletem os processos de definição e exclusão de saberes dentro do campo da saúde, revelando como a criminalização do curandeirismo esteve profundamente enraizada em relações de poder e interesses institucionais.

A dissertação de Caio Moraes (2017), investiga a presença e influência dos feiticeiros no Rio de Janeiro no período republicano, destacando a interação entre práticas religioso-africanas e o contexto urbano da *belle époque*. Ele argumenta que os feiticeiros, mesmo perseguidos, ocupavam espaços estratégicos na sociedade

carioca, formando redes de sociabilidade e circulando por diferentes classes sociais. Seu estudo destaca como essas práticas eram percebidas pelas autoridades e pela elite como ameaças à modernização, levando à sua criminalização e estigmatização.

Moraes também se detém, de modo breve, na circulação de livros mágicos como um elemento dessas práticas. *O Livro de São Cipriano* e outros manuais de feitiçaria eram amplamente vendidos em bancas de jornal e livrarias, apesar da repressão estatal. Ele observa que esses textos serviam não apenas como referências ritualísticas, mas também como instrumentos de legitimação social para os feiticeiros, que neles encontravam autoridade simbólica e reconhecimento popular. A persistência e ampla circulação desses livros demonstram a permeabilidade dessas práticas mesmo diante das tentativas de controle do Estado.

Glícia Caldas Gonçalves da Silva (2019) aprofunda a compreensão sobre o processo de criminalização das práticas de cura no Rio de Janeiro, explorando o papel da imprensa e da repressão policial na construção de um imaginário social que associava curandeiros e feiticeiros a figuras de charlatães. Ao analisar as operações policiais e os discursos jornalísticos, a autora pincela como objetos apreendidos eram utilizados como prova de práticas ilícitas.

Embora não seja o foco central de sua análise, a circulação dos livros mágico-religiosos também é abordada. Gonçalves da Silva observa que esses textos eram frequentemente apreendidos durante batidas policiais, funcionando como evidências materiais das práticas perseguidas. No entanto, sua venda e posse não eram formalmente proibidas, o que revela uma tensão nos dispositivos repressivos: as ações eram criminalizadas, mas os manuais que as ensinavam continuavam acessíveis e legalmente comercializados. Essa contradição, segundo a autora, expõe não apenas a força e a disseminação desses saberes, mas também sua inserção em circuitos econômicos e simbólicos que ultrapassavam os limites dos grupos estigmatizados.

Edmar Ferreira Santos (2009), também debate sobre a repressão às práticas religiosas afro-brasileiras no início do século XX, evidenciando as tensões entre os discursos higienistas, a atuação policial e a resistência das comunidades religiosas da Bahia. O autor analisa como a imprensa, especialmente o jornal *A Ordem*, contribuiu para a estigmatização de Cachoeira como "a cidade do feitiço", reforçando estereótipos racistas e mobilizando argumentos médicos e jurídicos para justificar o cerco repressivo aos candomblés.

No entanto, Santos demonstra que, apesar das tentativas de erradicação, os adeptos dessas religiões estruturaram redes de proteção que envolveram ogãs[103] e figuras influentes, negociando espaços de legitimidade e garantindo a sobrevivência dos terreiros. A ambiguidade da percepção social sobre essas práticas também se reflete no fato de que, enquanto eram marginalizadas pelo discurso oficial, a feitiçaria e o curandeirismo continuavam a ser procurados por diferentes setores da sociedade em busca de cura e proteção espiritual.

Esse cenário de disputas entre a medicina oficial e os saberes mágico-religiosos no Brasil, se manifestou nos debates parlamentares analisados por Jefferson Nascimento Albino (2021) que, em sua dissertação, busca compreender as ambiguidades e contradições que cercaram a criminalização dos curandeiros na Primeira República. Na intersecção entre discursos jurídicos, médicos e jornalísticos, Albino investiga como a repressão ao curandeirismo se situava no embate entre a liberdade profissional e religiosa — formalmente garantidas pela Constituição de 1891 — e a normatização imposta pelo Código Penal de 1890, que criminalizava as práticas terapêuticas não protegidas pelo discurso oficial. Ao articular a análise das disputas locais com o cenário mais amplo da construção de um modelo hegemônico de saúde pública, o autor evidencia como a perseguição aos curadores foi um processo marcado por contradições, negociações e adaptações, refletindo não apenas um desejo de controle, mas também a dificuldade em erradicar formas de conhecimento profundamente enraizadas na sociedade.

A imprensa desempenhou um papel ambíguo nesse contexto. Ao mesmo tempo em que denunciava os curandeiros como charlatães e exploradores da credulidade pública, os jornais também serviam de veículo de propaganda involuntária para esses terapeutas, divulgando seus nomes e locais de atuação, o que acabava por garantir a circulação e visibilidade de seus serviços. Albino explora essa contradição, demonstrando que a criminalização do curandeirismo era permeada por tensões e contradições, nas quais a prática era simultaneamente combatida e amplamente divulgada.

---

[103] O termo ogã designa, nas religiões de matriz africana — como o candomblé e a umbanda —, um cargo masculino de responsabilidade ritual e administrativa, geralmente exercido por pessoas que não incorporam entidades espirituais, mas desempenham funções essenciais ao funcionamento da casa. O ogã pode ser responsável pelo toque dos atabaques, pelo zelo do espaço sagrado, pela organização das cerimônias e pela proteção material e simbólica do terreiro. Sua autoridade deriva tanto do reconhecimento da comunidade quanto da confiança do líder espiritual (babalaô, pai ou mãe de santo), constituindo uma forma de sacerdócio que articula saber ritual, hierarquia e serviço coletivo.

Gabriela dos Reis Sampaio (2001; 2014) oferece uma leitura sofisticada sobre as estratégias de sobrevivência dos curandeiros em meio à repressão policial. Ao invés de vê-los apenas como vítimas ou criminosos, a autora investiga como esses agentes estabeleciam alianças com setores da elite e até com membros da polícia, garantindo proteção e legitimidade tácita. Sampaio demonstra que a prática da cura envolvia negociações políticas e simbólicas, nas quais a adaptação ao contexto legal e moral era essencial para a continuidade dos saberes tradicionais.

Essas alianças, conforme mostra Sampaio, não apenas garantiam uma certa proteção informal, mas também possibilitavam que esses agentes circulassem em diferentes espaços sociais, ajustando seu repertório de práticas e sua linguagem de acordo com o público. Em muitos casos, isso significava uma adaptação das práticas de cura a discursos mais aceitáveis, como o espiritismo ou o magnetismo, ou mesmo o abandono temporário de certos rituais mais visados pela repressão. Ao identificar essas estratégias de negociação e disfarce, Sampaio não apenas desmonta a ideia de uma repressão plenamente eficaz, mas revela a agência e a inventividade desses sujeitos em contextos de forte controle social. Suas contribuições ampliam a compreensão das práticas mágico-religiosas não apenas como expressões de resistência, mas como formas ativas de produção de saber, reconhecimento e legitimidade em meio às tensões da modernidade urbana.

Adriana Gomes (2019; 2021; 2022), em suas pesquisas, demonstra que a criminalização dessas práticas foi um reflexo de disputas simbólicas entre diferentes campos sociais, incluindo a medicina científica, o direito e a religião. O artigo 157 do Código Penal de 1890 enquadrou o espiritismo, a feitiçaria e o uso de talismãs como crimes, associando tais práticas a fraudes e charlatanismo. O espiritismo, que buscava legitimação tanto no campo religioso quanto no campo científico, encontrou-se em uma posição ambígua: apesar de sua crescente aceitação em setores letrados da sociedade, continuava a ser criminalizado por suas práticas de cura e pela sua relação com populações marginalizadas.

A relação entre medicina, direito e religiosidade foi central nesse processo de criminalização. O discurso médico da época, influenciado por teorias higienistas e pela medicina social, reforçava a necessidade de controle sobre os corpos e sobre as formas alternativas de assistência à saúde. A regulamentação sanitária intensificou a repressão ao estabelecer normas mais rigorosas para a fiscalização e criminalização dos curandeiros e feiticeiros, associando suas práticas a ameaças à higiene e à saúde

coletiva.

No campo jurídico Gomes destaca que, na interpretação dos magistrados, o espiritismo e outras práticas mágico-religiosas foram frequentemente associados a criminalização, conceito utilizado para enquadrar comportamentos considerados primitivos e contrários à modernização do Estado. Essa leitura reforça a hipótese de que a repressão a essas práticas estava ligada à tentativa de disciplinar e integrar forçadamente populações negras, indígenas e pobres ao projeto republicano, que visava um padrão de civilidade baseado em modelos europeus.

Rafael Neves Santiago Souza (2021) contribui para o entendimento das transformações legais e sociais em torno do crime de curandeirismo, situando historicamente o artigo 282 do Código Penal e suas aplicações seletivas. O autor enfatiza que o enquadramento penal de práticas de cura refletia muito mais a tentativa de impor um modelo biomédico do que o risco real à saúde pública, e que a figura do curandeiro se tornava símbolo das resistências populares à medicalização compulsória.

Souza também chama atenção para o fato de que, na virada do século XIX para o XX, a distinção entre magia e religião era um ponto de debate na antropologia e no direito. Durante esse período, prevalecia a ideia de que as religiões monoteístas eram mais desenvolvidas e civilizadas, enquanto as práticas mágicas eram vistas como primitivas e inferiores. Embora a antropologia tenha superado essa visão ao longo do século XX, o direito ainda mantém critérios que hierarquizam as manifestações religiosas, perpetuando a criminalização de certas práticas com base em distinções arbitrárias entre fé e superstição.

Essas reflexões demonstram que a criminalização das práticas mágico-religiosas na Primeira República não se restringia a uma simples preocupação com a saúde pública, mas fazia parte de um projeto mais amplo de disciplinarização social e imposição de uma ordem moral baseada na ciência positivista e nos valores burgueses. Tanto o pensamento jurídico quanto as legislações sobre o mágico-religioso evidenciam o esforço do Estado para enquadrar a população dentro de um modelo de civilização que marginalizava e reprimia as expressões culturais e religiosas das classes populares. Esse processo contribuiu para a persistência da intolerância religiosa e para a exclusão de conhecimentos tradicionais do campo da legitimidade científica e jurídica, cujas consequências ainda são percetíveis no cenário contemporâneo.

Assim, os diferentes trabalhos analisados revelam a complexidade do campo mágico-religioso no Brasil entre os séculos XIX e XX, destacando a interação entre repressão e resistência, entre apropriações e reconfigurações. A feitiçaria, o curandeirismo e as diferentes artes de curar emergem como fenômenos dinâmicos, atravessados por disputas de poder, sincretismos e transformações culturais. A trajetória do espiritismo, desde sua chegada ao Brasil até sua consolidação como religião, demonstra como práticas mágico-religiosas não apenas sobreviveram à repressão estatal, mas também souberam se reinventar, reafirmando sua relevância dentro das dinâmicas.

O estudo das práticas mágico-religiosas no Brasil também revela um mosaico cultural complexo, no qual diferentes regiões, atores e contextos sociais se entrelaçam na constituição e permanência desses saberes. No Rio de Janeiro, em particular, a interação entre magia, feitiçaria e curandeirismo assume contornos próprios, marcados pelo intenso processo de urbanização e pela crescente institucionalização da medicina e das políticas de higienização. Cada pesquisa analisada se apresenta como uma peça fundamental desse mosaico, contribuindo para a compreensão de como essas práticas foram reprimidas, ressignificados e perpetuadas em meio às transformações sociais e políticas da Primeira República.

A pluralidade dessas práticas se manifesta na diversidade dos agentes envolvidos: feiticeiros, curandeiros, benzedeiras, médicos e representantes do Estado, todos disputando espaços de autoridade e legitimidade. Enquanto as elites urbanas buscavam disciplinar a sociedade através do discurso médico-científico e da repressão policial, setores populares mantinham vivas tradições de cura e encantamento, criando circuitos de conhecimento que atravessavam diferentes camadas sociais. As pesquisas destacam que, longe de serem práticas subalternizadas e restritas a pequenos grupos, os feitiços e os rituais de cura estavam inseridos no cotidiano de uma ampla gama de indivíduos, incluindo setores da elite, que recorriam a esses saberes para resolver questões de saúde, amor e negócios.

A crença na eficácia do feitiço se apresenta como um elemento central nessa dinâmica. Mais do que simples manifestações de superstição, essas práticas eram sustentadas por um complexo sistema de significados, no qual a magia não apenas explicava e intervinha no mundo, mas também articulava relações de poder e identidade. O fato de curandeiros serem procurados por pessoas de diferentes estratos sociais atesta a relevância dessas práticas, bem como a tensão existente

entre sua criminalização e sua ampla aceitação popular.

Os livros mágico-religiosos emergem como elementos fundamentais na circulação desses saberes. A pesquisa historiográfica demonstra que esses textos, como *o Livro de São Cipriano*, não apenas registravam e transmitiam práticas de feitiçaria, mas também conferiam legitimidade aos praticantes, servindo como referência para curandeiros e feiticeiros. A existência de grimórios amplamente vendidos revela a tensão entre repressão e permissividade, pois enquanto os rituais eram perseguidos, os livros que ensinavam esses mesmos rituais circulavam livremente. Essa contradição aponta para um processo mais profundo de mercantilização e adaptação da magia, que garantiu sua sobrevivência ao longo do tempo.

A análise dessas obras e de suas trajetórias contribui para ampliar o debate sobre as práticas mágico-religiosas ao demonstrar que a circulação de conhecimentos não se dava apenas por transmissão oral ou por experiência direta, mas também por meio de registros escritos que se inseriam em circuitos de consumo e leitura. O estudo dos livros mágico-religiosos permite compreender como essas práticas foram preservadas e reformuladas, adaptando-se às novas realidades sociais e garantindo sua permanência dentro da cultura popular. Dessa forma, a pesquisa sobre magia e feitiçaria nos séculos XIX-XX não apenas resgata a história de práticas marginalizadas, mas também evidencia a complexidade das interações entre saberes mágicos, repressão estatal e mercantilização do ocultismo.

Estes passam a funcionar como um espaço onde o debate sobre magia, feitiçaria e curandeirismo se manifestava de maneira intensa e contraditória. Os periódicos não apenas reproduziam o discurso higienista e jurídico que buscava criminalizar essas atividades, mas também, inadvertidamente, contribuíam para a difusão e a legitimação dos próprios agentes e saberes que pretendiam combater. Notícias sensacionalistas sobre feitiçarias e processos judiciais contra curandeiros despertavam curiosidade e reforçavam a crença na eficácia desses rituais, alimentando o interesse por esses temas. Esse cenário faz dos jornais fontes privilegiadas para mapear a presença e a influência dos livros mágico-religiosos no cotidiano urbano, evidenciando como essas obras transitavam entre o proibido e o permitido, o mágico e o científico.

Ao rastrear as menções de livros mágico-religiosos na imprensa, torna-se possível perceber que esses não eram apenas adquiridos e utilizados por praticantes

iniciados, mas também por uma clientela variada, incluindo indivíduos das camadas médias e até intelectuais interessados no místico. Participando ativamente da dinâmica de circulação desses textos, registrando disputas entre diferentes campos de poder e fornecendo indícios concretos sobre a sua inserção no imaginário coletivo.

Ao situar os jornais como fontes para investigar a circulação dos livros mágico-religiosos, amplia-se a compreensão sobre o alcance e a influência dessas práticas. Longe de serem vestígios marginais ou resquícios de um mundo em desaparecimento, essas publicações evidenciam a continuidade de um mercado editorial voltado para a magia e o ocultismo, que dialogava com as tensões sociais e culturais de sua época. Dessa forma, a análise dos impressos permite não apenas traçar a trajetória dessas obras, mas também compreender as táticas e usos aplicados para garantir sua permanência em meio a tentativas de censura e controle, consolidando um espaço de resistência simbólica dentro da sociedade urbana em transformação.

3.2 A imprensa como instrumento de visibilidade e repressão das práticas mágico-religiosas

Como discutimos até aqui, os jornais desempenharam um papel central nas dinâmicas sociais do Rio de Janeiro, operando não apenas como veículos de informação, mas como agentes ativos na construção e disseminação de discursos sobre a cidade e seus habitantes. A imprensa não se limitava a reportar acontecimentos; ela moldava percepções, orientava comportamentos e reforçava valores, estabelecendo uma interação constante entre os interesses das elites letradas e as realidades da população.

Por meio de charges, anúncios, colunas jornalísticas e policiais, os periódicos não apenas registravam os eventos do cotidiano, como também os interpretavam e ressignificavam de acordo com as agendas políticas e culturais de seus editores e patrocinadores. A difusão de ideias sobre modernização, higiene, ciência e ordem pública caminhava lado a lado com a promoção comercial de produtos e serviços, revelando a dupla função dos jornais como instrumentos de persuasão e mercados de consumo. Nesse contexto, as gazetas desempenharam um papel fundamental na formação das mentalidades da época, servindo tanto para reforçar discursos oficiais quanto para dar visibilidade a práticas que eram alvos de repressão e estigmatização,

por estarem profundamente enraizadas nos hábitos e costumes da sociedade carioca.

Embora assumissem um papel normativo e moralizante, os periódicos também registravam, ainda que de forma ambígua, a presença de práticas consideradas desviantes. Feiticeiros, curandeiros e outros agentes mágico-religiosos apareciam nas páginas dos jornais tanto como alvo de denúncias e medidas repressivas quanto como protagonistas de anúncios e notícias que atestavam sua relevância social. Essa contradição evidencia que, mesmo diante do avanço das políticas de higienização e da institucionalização da medicina acadêmica, as práticas populares de cura e encantamento não apenas persistiam, mas continuavam a ocupar um espaço significativo na vida urbana. Assim, ao mesmo tempo em que reforçavam a ideia de progresso e civilidade, os jornais acabavam por confirmar a resiliência dessas práticas, que seguiam sendo amplamente difundidas e procuradas em diferentes setores da sociedade.

Essa ambiguidade no tratamento das práticas mágico-religiosas reflete um aspecto mais amplo da própria imprensa no Brasil, que, desde sua consolidação no século XIX, desempenhou um papel fundamental na mediação entre diferentes visões de mundo e na configuração das disputas culturais da época. Ao analisarmos os estudos sobre a história da imprensa no país, torna-se evidente sua influência não apenas como veículo de informação, mas também como ferramenta de formação de opinião e de articulação de discursos políticos e sociais. Marialva Barbosa (2003) e Tânia de Luca (2009) ressaltam que, desde a chegada da Família Real ao Brasil em 1808, os periódicos — tal como os livros impressos, passaram a atuar como agentes centrais na difusão de ideias, estabelecendo debates sobre modernização, moralidade e ordem pública. A imprensa, portanto, não se restringia a um público alfabetizado; suas informações e narrativas circulavam amplamente por meio da transmissão oral, inserindo-se no cotidiano social de maneira ainda mais abrangente. Esse caráter difusor e formador da imprensa foi essencial para a consolidação de certos ideais de civilidade, mas também para a perpetuação de crenças e práticas que escapavam ao controle das elites.

Os jornais, mesmo sendo principalmente direcionados à elite letrada, constituiu um diálogo com a população em geral, buscando informar sobre questões legais e ilegais. De modo prático, isso pode ser evidenciado através do pregão público, conhecido como prática de bandos, onde as notícias impressas eram proclamadas em locais públicos — ruas e praças, para atingir muitas pessoas. Isso permitia uma

disseminação mais ampla das informações, integrando as pessoas aos eventos cotidianos. Com públicos-alvo heterogêneos, os periódicos adotavam posicionamentos polissêmicos no que dizia a respeito dos assuntos políticos e sociais. Por isso os usos e finalidades atribuídos às gazetas se relacionavam com as especificidades dos indivíduos e/ou grupos que os adquiriam.

Sidney Chalhoub (2012), ao investigar as dinâmicas sociais e culturais dos trabalhadores urbanos no início do século XX, destacou suas formas de sociabilidade e resistência diante das transformações impostas pela modernização e pelas políticas de disciplinamento social. O autor argumenta que a história da cidade não pode ser compreendida apenas pelos discursos das elites e pelos projetos higienistas que buscavam controlar e reformar a população pobre. Evidenciando como os trabalhadores construíram redes próprias de sociabilidade em espaços como os cortiços, os botequins e os locais de trabalho, desenvolvendo táticas para lidar com a repressão estatal e as novas regras urbanas. Apesar das tentativas de disciplinamento, os trabalhadores negociavam e reinventavam constantemente o espaço urbano, resistindo às imposições da elite e consolidando suas próprias formas de organização e expressão cultural.

Uma das manifestações mais significativas desse fenômeno diz respeito à circulação de impressos e às formas de leitura no Rio de Janeiro. Chalhoub (2012) destaca que jornais e folhetins desempenharam um papel central na construção de imaginários coletivos e na formação de subjetividades entre os trabalhadores urbanos. A leitura, longe de ser uma atividade estritamente individual, muitas vezes ocorria de forma coletiva e oral, especialmente em botequins, praças e outros espaços públicos, onde um leitor compartilhava o conteúdo com um grupo de ouvintes. Essa dinâmica permitia que temas como justiça, moralidade e relações de trabalho fossem amplamente debatidos, transformando a imprensa em um canal de diálogo que transcendia os limites impostos pela alfabetização e escapava ao controle direto das elites. Dessa maneira, os impressos não apenas informavam, mas também participavam ativamente da construção de discursos e da disseminação de diferentes perspectivas dentro do tecido social da cidade.

Suelem Teixeira (2020) também parte do ponto em que os periódicos desempenharam um papel central na construção da opinião pública sobre a reforma urbana e social do Rio de Janeiro. Tanto entre aqueles que defendiam a modernização e a civilização da metrópole quanto entre os que criticavam os métodos empregados

nesse processo. A autora evidencia que, apesar das divergências, os discursos propagados pela imprensa frequentemente convergiam para a valorização do “moderno”, ainda que sob diferentes perspectivas. Sua análise não apenas destaca a influência dos jornais em diversos debates, mas também revela como essas publicações compartilhavam ideias e propósitos comuns.

Essa homogeneidade discursiva pode ser atribuída ao fato de que os responsáveis pela produção das notícias e pela formação da opinião pública pertenciam a um grupo socialmente restrito e coeso: a elite letrada e liberal, cuja atuação se concentrava no Rio de Janeiro. Os periódicos não eram meros reprodutores de debates espontâneos, mas instrumentos de poder que refletiam e reforçavam interesses. A imprensa, ao definir quais discursos mereciam visibilidade e quais deveriam ser silenciados, operava como um mecanismo de controle simbólico, regulando as fronteiras entre o que era considerado legítimo ou marginal dentro de uma sociedade em crescente modernização.

Esse controle simbólico, entretanto, não se restringia ao discurso jornalístico. Estendia-se também ao campo do saber formalizado, onde a produção e a circulação de livros assumiam um papel estratégico. No contexto das reformas educacionais do século XIX, o livro consolidou-se como instrumento pedagógico central, não apenas promovendo a alfabetização, mas também contribuindo para a formação de uma mentalidade afinada ao projeto civilizatório das elites letradas. A ciência emergente, em sua busca por legitimidade e hegemonia, precisava expandir seu alcance social sem renunciar à hierarquia que estruturava sua autoridade. Como observa Haddad (2015), os impressos — livros, jornais, revistas — tornaram-se aliados fundamentais desse processo, operando como canais de difusão do conhecimento científico e ao mesmo tempo como mecanismos de reforço das diretrizes modernizadoras que visavam disciplinar práticas, crenças e formas de saber populares.

Contudo, essa difusão do saber não se deu de forma linear ou incontestada. A circulação dos impressos coexistia e se entrelaçava com outras formas de conhecimento, muitas vezes em disputa. Enquanto os livros científicos procuravam consolidar um discurso racionalista e disciplinador, outras publicações, como livros mágico-religiosos, atendiam a uma demanda diversa e amplamente difundida. Isso evidencia as tensões presentes no campo cultural da época, no qual a ciência oficial buscava consolidar sua autoridade ao mesmo tempo em que coexistia com outros conhecimentos, como os saberes mágico-religiosos e as práticas curativas não

acadêmicas. Em vez de serem completamente suprimidos, esses saberes encontravam meios de circulação e ressignificação, muitas vezes apropriando-se dos próprios canais da cultura letrada, como os impressos.

A intersecção entre a ciência oficial e as terapias populares evidenciava um campo repleto de ambiguidades e disputas, no qual os limites entre diferentes paradigmas de saúde e doença se tornavam cada vez mais permeáveis. Médicos diplomados frequentemente recorriam aos jornais para denunciar curandeiros que utilizavam métodos e instrumentos da medicina acadêmica, acusando-os de usurpação do saber científico. No entanto, essa relação não se restringia ao embate. O compartilhamento de referências terapêuticas e a apropriação mútua de conceitos revelam que a ciência médica não operava em um campo isolado, mas negociava seu espaço e legitimidade dentro de uma sociedade onde as práticas mágico-religiosas permaneciam amplamente difundidas. Dessa forma, a presença de debates médicos e científicos em jornais e em obras de caráter mágico-religioso, como o *Livro da Bruxa*, pode ser interpretada não apenas como uma tentativa de rechaçar essas práticas, mas também como um esforço de assimilação, buscando explicá-las dentro dos marcos das ciências naturais e redefinir sua percepção social.

Nesse sentido, a imprensa não apenas refletia a realidade social, mas também a constituía, modelando interpretações, reforçando normas e legitimando discursos. No contexto das práticas mágico-religiosas e da repressão a elas dirigida, os impressos desempenharam um papel crucial ao destacar detalhes de rituais e feitiços, sobretudo nas colunas policiais. Esses relatos não apenas criminalizavam essas práticas, mas, paradoxalmente, também contribuíam para sua difusão, ao conferir-lhes visibilidade e reforçar a crença em sua eficácia.

O próprio tom denunciante dessas matérias, ao apresentar casos de curandeiros perseguidos e rituais desmascarados, acabava por reafirmar a ideia de que tais práticas eram dotadas de poder, o que despertava temor e fascínio na sociedade. Assim, cabe questionar: sob quais representações os periódicos narravam as ações e estratégias das figuras mágico-religiosas que circulavam nos centros urbanos, subúrbios e interiores? E, mais do que isso, de que maneira essas representações influenciavam a percepção social dessas práticas e sua permanência no imaginário coletivo?

Embora os agentes mágico-religiosos estejam presentes nos jornais desde as primeiras edições lisboetas, o desenrolar histórico redefiniu percepções, olhares e

concepções de mundo daqueles que habitavam as terras do lado de cá. Denúncias, elogios, colunas policiais, cartas abertas de leitores, sentenças judiciais, crônicas e anúncios de serviços e produtos foram alguns dos espaços em que feiticeiros, curandeiros e outros praticantes ocuparam nas páginas dos impressos.

Essas múltiplas formas de acionamento podem ser observadas em um exemplo empírico. Na edição de 30 de julho de 1898, o jornal *O Paiz* (RJ) publica, respetivamente, nas páginas um e sete, uma denúncia contra um sujeito chamado Juca Breves, curandeiro de Niterói com consultório em São Lourenço, e um anúncio do *O Livro do Feiticeiro*, da Editora Quaresma, no qual o mesmo Breves é mencionado. Na primeira página, lê-se:

> Adriano Cardoso Loureiro, de 20 anos de idade e morador a praça do Castelo n.9, há tempos que entretinha relações amorosas com uma bela menina, a quem ele a todo transe pretendia ligar-se matrimonialmente.
> Adriano frequentava assiduamente a casa dessa moça, que era também cunhada de seu irmão Manuel Cardoso Loureiro.
> Há alguns dias Adriano sentiu-se mal e queixou-se aos seus amigos e vizinhos de sentir cólicas e perturbações estomacais.
> Alguns vizinhos seus aconselharam-no a consultar um curandeiro em Niterói, chamado Breves e morador na Ponte da Pedra, pois supunham que ele estava ou enfeitiçado ou com alguma dose de veneno pelo corpo que o fazia sofrer daquela forma.
> Ouvindo Adriano os conselhos dos seus vizinhos, pediu seu irmã João Cardoso Loureiro para em seu lugar ir a Niterói procurar o curandeiro Breves, conta-lhe todos os seus sofrimentos, visto não poder ir pessoalmente.
> Com efeito, no dia 25 do corrente, dirigiu-se João para a Ponte da Pedra e ali teve uma longa conferência com o *virtuoso curandeiro*, que, de posse de todas as informações prestadas por João, garantiu-lhe livrar o feitiço do infeliz e dar-lhe contraveneno; para isso exigiu certa quantia do seu cliente, que pagou generosamente e trouxe umas garrafas com umas drogas preparadas pelo curandeiro.
> Chegando à casa, imediatamente entregou-as a seu irmão, que logo principiou a fazer uso desse medicamento.
> Pouco depois de ingeridas as primeiras doses começaram a sentir-se pior e, como supusesse que fosse efeito do remédio, pouca importância ligou e continuou a tomá-lo; vendo, porém que seu mal se agravava e que de forma alguma sentia melhoras, queixou-se a alguns de seus vizinhos e pessoas que moravam em sua casa.
> A mãe de sua noiva, sabendo ontem de estado de Adriano, preparou-lhe uma xícara de café e fez com que Adriano a tomasse, depois do que lhe apertaram as cólicas de tal forma que um clínico que foi chamado a toda a pressa já o encontrou cadáver.
> O médico negou-se, como é natural, a passar o atestado de óbito que lhe pediram.
> As pessoas da casa onde Adriano faleceu atribuíram a sua morte a envenenamento.
> Chegando esse fato ao conhecimento do sr. Coronel Campello, delegado da 5ª circunscrição, este imediatamente para lá seguiu e fez

remover o morto para o necrotério[104].

A matéria insere-se em um contexto de construção da opinião pública sobre o curandeirismo e a feitiçaria no Brasil da virada do século XIX para o XX, evidenciando a tensão entre a repressão institucional e a persistência dessas práticas dentro do tecido social. O relato sobre a morte de Adriano Cardoso Loureiro — após recorrer ao curandeiro Juca Breves em busca de um contrafeitiço — revela tanto o partilhamento da crença na eficácia da magia quanto a ambiguidade das relações que cercavam esses agentes terapêuticos.

A imprensa não apenas denunciava a atuação desses personagens, mas também participava da legitimação de uma retórica que oscilava entre a necessidade de erradicá-los e o reconhecimento tácito de sua influência sobre a população. A própria estrutura do texto evidencia essa dualidade: de um lado, a narrativa reforça o discurso criminalizante, apresentando Breves como um explorador da credulidade popular e associando sua atuação a um suposto perigo social; de outro, ao detalhar a trajetória da vítima e a busca comunitária por uma solução mágica, expõe a profunda inserção desses saberes no cotidiano das camadas urbanas.

A recomendação inicial dos vizinhos para que Adriano procurasse Breves e a posterior denúncia ao curandeiro por parte dos mesmos indivíduos ilustram a fluidez das relações entre magia, cura e justiça. Esse duplo movimento, no qual os agentes populares de cura eram simultaneamente consultados e acusados, demonstra que a repressão ao curandeirismo não partia apenas das elites médicas e jurídicas, mas era também um fenômeno mediado pelas dinâmicas sociais daqueles que buscavam essas práticas. O caso de Breves, além disso, não era isolado. Ele desponta ao lado de outros curandeiros renomados, como Juca Rosa e Caboclo da Praia Grande, todos alvos recorrentes da vigilância estatal e da narrativa jornalística que os retratava como charlatães, ao mesmo tempo em que reconhecia sua clientela abrangente.

Mas, ao continuarmos a “folhear o periódico” e chegarmos à seção de anúncios, encontramos uma disposição que revela as interseções entre diferentes aspectos da vida urbana. Naquele dia, os classificados exibiam, lado a lado, ofertas de aluguel de meninas “órfãs”, junto a anúncios de imóveis, casas de cômodos e outros estabelecimentos. À direita, dividiam espaço com a promoção de serviços especializados, como advocacia, medicina e ensino, enquanto à esquerda se

[104]O Paiz, 30 de julho de 1897, p.1.

destacavam propagandas de produtos voltados para o tratamento de diversas enfermidades e questões de saúde. No centro da página, em posição de destaque, surge o anúncio que nos interessa, revelando a importância da sua visibilidade na estrutura do jornal:

> Quaresma & C., Livreiros-editores
> Acaba de sair a luz
> O LIVRO
> DO
> FEITICEIRO
>
> Desafia-se que haja no mundo inteiro, escrito em qualquer língua, obra tão maravilhosa e verdadeira como esta que oferecemos ao público. Basta dizer que ela foi copilada pelo protetor e amigo do afamado curandeiro Juca Rosa (mais sublime que o celebre Dr. Eduardo Silva de S. Paulo) esse mesmo Juca Rosa, que curou milhares de enfermos, desenganados pelas notabilidades medicinais, isso com espanto dos médicos.
>
> Quem não conhece de tradição Juca Rosa? O Caboclo das Sete Pontes (Niterói)? O coronel ou Juca Breves? E esses entes maravilhosos – que o Espiritismo chama *médiuns receitistas*- os quais são infalíveis no diagnóstico e na cura de todas as moléstias. Quem nunca observou um caso que zombou da medicina, e que se curou com mezinhas, plantas, rezados, etc., ?? É este o Livro do Feiticeiro...[105]

A justaposição entre a denúncia contra Juca Breves e a publicidade do *Livro do Feiticeiro* na mesma edição do jornal *O Paiz* não é um caso isolado, mas um reflexo das dinâmicas que permeavam a circulação dos saberes mágico-religiosos na virada do século XIX para o XX. A coexistência desses registros evidencia não apenas a ambiguidade com que os curandeiros eram tratados pela imprensa, mas também as contradições inerentes à forma como o discurso público lidava com tais práticas. Ao mesmo tempo em que denunciava Breves como um agente perigoso e potencialmente criminoso, o jornal também publicava um anúncio que o inseria em uma linhagem de curadores célebres, reforçando sua legitimidade e propagando sua fama. Esse duplo movimento sugere que a imprensa não apenas participava do processo de repressão, mas também contribuía para a circulação e consolidação da autoridade desses agentes no imaginário popular.

A referência a Breves no anúncio do livro, assim como a evocação de Juca Rosa e do Caboclo das Sete Pontes, evidencia um esforço deliberado de vincular a obra a figuras reconhecidas e respeitadas dentro das tradições curativas locais. O próprio texto publicitário constrói uma narrativa em que os curandeiros desafiam a

[105] Id., 1897, p.7.

medicina oficial, curando aqueles que haviam sido desenganados pelos doutores e demonstrando a superioridade de seus métodos. Esse tipo de apelo sugere que havia uma clientela consolidada para esse tipo de literatura, composta não apenas por curiosos, mas por aqueles que efetivamente recorriam a tais práticas no cotidiano.

Essa interação entre denúncia e promoção, entre criminalização e consumo, reforça a ideia de que a repressão às práticas mágico-religiosas não operava como um processo linear e homogêneo, mas como um campo de tensões no qual diferentes interesses e discursos se sobrepunham. Se, por um lado, a perseguição policial buscava enfraquecer a atuação desses agentes, por outro, sua presença contínua na imprensa e no mercado editorial demonstrava que a demanda por seus serviços permanecia ativa e crescente.

A própria existência do *Livro do Feiticeiro* sugere que o conhecimento sobre feitiçaria não era algo clandestino ou restrito a círculos fechados, mas um produto cultural amplamente disseminado e acessível. A presença dessas publicações nos jornais da época, portanto, não apenas revela o alcance das práticas mágico-religiosas, mas também evidencia a maneira como a cultura impressa contribuiu para a permanência e adaptação desses saberes, inserindo-os em circuitos de leitura e consumo que dialogavam diretamente com a sociedade da época.

Portanto, a edição do periódico de 30 de julho de 1897 permite perceber como o enquadramento positivo ou condenatório de determinados temas estava diretamente relacionado aos objetivos editoriais e ao público-alvo a ser atingido. O caráter republicano do jornal *O Paiz* promovia discursos sobre a necessidade de reformas estruturais na sociedade, criticando os excessos do cientificismo sem, no entanto, questionar sua inevitável implementação. Dentro dessa lógica, era essencial denunciar e condenar práticas consideradas criminosas ou moralmente nocivas à ordem pública. Ao mesmo tempo, porém, o jornal estabelecia redes de relação e alianças estratégicas que garantiam sua relevância na formação da opinião pública e sua permanência no cenário midiático.

No caso dos anúncios analisados, observa-se um reconhecimento da importância social de determinadas figuras e práticas, que, apesar de frequentemente criminalizadas, adquiriam valor dentro da lógica mercantil de bens de consumo. Não apenas as práticas mágico-religiosas, mas também o alcoolismo, a prostituição, os jogos de azar e outros fenômenos condenados pelo discurso higienista e moralizante eram amplamente explorados em publicações vendidas e anunciadas nos jornais.

Essa dinâmica evidencia a polissemia dos periódicos da época e reforçando sua centralidade nas transformações do Brasil urbano da virada do século.

Ao narrar a repercussão do caso da “Santa de Coqueiro” e do “Santo de Poço Rico”, na imprensa de Juiz de Fora e do Rio de Janeiro do início do século XX, Marcos Estevam Silva (2022, p. 277), nos apresenta uma linha de investigação em que jornais também promoveriam trajetórias. Isso parte de dois pontos: primeiro, porque ambos os casos possuíram uma grande repercussão na cidade mineira e no Rio “movendo pessoas de diferentes partes do país”; em segundo, por questões financeiras, pois essa significativa repercussão fomentou o interesse de diferentes indivíduos e grupos a saber dos causos narrados. O periódico *A Notícia*, por exemplo, passou a publicar quase que diariamente boletins sobre a Santa de Coqueiro, vendo sua tiragem crescer vertiginosamente.

A partir disso, Silva argumenta que ambos os casos promoveram um processo de padronização em determinadas temáticas, uma vez que compartilhavam inúmeros recursos discursivos. Isso permitiu que outros periódicos, antes restritos à crítica ou à denúncia das práticas místicas — como o *Diário Mercantil*, que anteriormente condenara as publicações de *A Notícia* sobre a santa —, passassem a divulgar casos que atraíam a atenção da população. Tal movimento demonstraria que, ao assumir um papel moralizante na opinião pública, a imprensa também se mostrava flexível diante de seus próprios interesses.

Silva (2022, p. 279) conclui que a promoção e a divulgação das ações dos agentes mágico-religiosos na imprensa resultaram em uma inversão de papéis. Embora criminalizadas e constantemente vigiadas pela polícia, essas práticas passaram a ocupar espaços de destaque nos periódicos, inserindo seu "complexo heterogêneo e universo simbólico" em colunas tradicionalmente dedicadas a temas como ciência, direito penal e outros discursos legitimados pelas elites. Esse fenômeno não apenas evidenciou a ampla presença e aceitação social desses saberes, mas também permitiu que fossem analisados sob novas perspectivas, ampliando a compreensão do universo místico da época e suas interações com os mecanismos de repressão, consumo e circulação cultural.

Portanto, a análise dos jornais no estudo das práticas mágico-religiosas revela sua importância como veículos centrais na construção de imaginários coletivos, na mediação entre os discursos oficiais e populares e na consolidação de representações sobre feitiçaria, curandeirismo e religiosidade no Brasil da virada do século XIX para

o XX. A imprensa não apenas denunciava e criminalizava tais práticas, mas também as promovia e difundia, seja ao noticiar casos e personagens envolvidos nesses circuitos, seja ao anunciar livros e produtos associados a esses universos simbólicos. Essa ambiguidade reflete a própria dinâmica social em torno das práticas mágico-religiosas, que, ao mesmo tempo em que eram reprimidas pelo aparato estatal e pela elite médico-jurídica, continuavam a ser amplamente procuradas por diferentes segmentos da população.

A recorrente presença desses agentes nos periódicos, seja na seção policial, nas colunas de opinião ou nos anúncios de publicações mágico-religiosas, evidencia que a magia e a feitiçaria não eram fenômenos periféricos ou restritos a setores marginalizados, mas estavam inseridas no cotidiano urbano e emaranhadas nas relações sociais e econômicas da época. A circulação de livros mágico-religiosos dentro dessas dinâmicas fortalece ainda mais esse quadro, demonstrando que a crença na eficácia dos feitiços e das curas populares não se restringia à oralidade ou ao segredo das práticas rituais, mas também encontrava espaço no mercado editorial. O cruzamento entre a criminalização dos curandeiros e a mercantilização da feitiçaria sugere que essas práticas estavam longe de serem reprimidas; ao contrário, elas eram incorporadas, ressignificadas e negociadas.

Diante dessa complexa teia de disputas e reapropriações, torna-se fundamental aprofundar a investigação nos periódicos que se especializaram em denunciar as ações de feiticeiros e curandeiros no Rio de Janeiro e em Niterói. A partir dessas fontes, será possível mapear as dinâmicas sociais que sustentavam tais práticas, identificar as redes de sociabilidade que as envolviam e compreender os contextos em que os livros mágico-religiosos eram referenciados. Ao avançarmos nesse percurso, não apenas acessaremos as representações construídas sobre esses agentes, mas também poderemos delinear as interações entre repressão, crença e circulação de saberes por meio dos livros mágico-religiosos no cenário urbano da Primeira República.

3.3 **Agentes mágico-religiosos na imprensa: o que revelam as denúncias?**

Os dados coletados a partir de nove jornais publicados entre 1890 e 1920 revelam uma significativa incidência de menções e denúncias a curandeiros e feiticeiros, totalizando 600 ocorrências sem repetições. A *Gazeta de Notícias* desponta

como o periódico que mais se dedicou a denunciar seus praticantes, com 260 registros, seguida pelo *Jornal do Commercio* (79), *O Paiz* (75), *O Fluminense* (50), *A Notícia* (41), *Jornal do Brasil* (29), *O Tempo* (35), *Cidade do Rio* (23) e *Gazeta da Tarde* (8). A expressiva presença dessas práticas nas colunas policiais e criminais demonstra que, ao longo desse período, o combate ao curandeirismo e à feitiçaria era um tema recorrente na imprensa, sendo mobilizado tanto como instrumento de denúncia quanto como forma de controle social sobre os agentes mágico-religiosos a partir de exemplos sociais.

Além das denúncias diretas, informes policiais e processos-crime, a catalogação dessas notícias revelou que diversos periódicos continham menções aos termos “curandeiro(a)” e “feiticeiro(a)”, mas foram excluídos do mapeamento por não se enquadrarem nos critérios estabelecidos. Para serem considerados, os registros precisavam tratar especificamente de denúncias contra indivíduos atuando como agentes mágico-religiosos, ou relatar prisões, condenações ou absolvições relacionadas a esses casos. As ocorrências desconsideradas correspondiam a crônicas, contos ficcionais ou relatos de práticas similares em outros países. Mesmo não compondo o escopo da análise, essas publicações nos jornais evidenciam que, além de seu uso em denúncias formais, os conceitos de feitiçaria e curandeirismo circulavam por outros modos e caminhos internos e externos à própria cultura impressa.

Ao observarmos como essas representações eram documentadas nos jornais, notamos que a própria categorização de quem era identificado como curandeiro ou feiticeiro estava longe de ser neutra. As associações entre prática mágica, identidade racial e gênero evidenciam padrões de construção social que vinculavam determinadas figuras ao imaginário da feitiçaria e outras ao campo da cura sem diploma médico. A recorrência de personagens estrangeiros e africanos nesses relatos sugere que a percepção sobre o curandeirismo e a feitiçaria passava por um filtro racializado, no qual certas práticas eram mais prontamente classificadas como perigosas ou ilegítimas. Além disso, a presença majoritária de homens entre os denunciados nos indica que o exercício dessas atividades não apenas seguia lógicas de gênero, mas também era interpretado de maneiras distintas dependendo da identidade do praticante e do contexto em que estava inserido.

Em primeiro lugar, ao compararmos curandeiros, curandeiras, feiticeiros e feiticeiras nacionais, temos: 124 curandeiros e 62 curandeiras, 134 feiticeiros e 70

feiticeiras. Quando observamos a relação entre os declarados como africanos, temos 22 curandeiros e 11 curandeiras, 41 feiticeiros e 20 feiticeiras. Já os estrangeiros também apresentam uma assimetria, sendo 26 curandeiros e 12 curandeiras, 9 feiticeiros e 2 feiticeiras. Também foram registrados um total de 94 africanos atuando como curandeiros. Além destes, ao fragmentarmos a categoria de “nacionais”, identificamos a presença de mais 24 indivíduos declarados como negros e na categoria “outras nacionalidades” indica-se mais 1 negro de nacionalidade argentina. Então, de 600 registros, 119 referem-se a negros (pretos e pardos, nacionais e imigrantes), 49 à imigrantes de outras nacionalidades e 156 nacionais, dos quais 76 indivíduos foram protocolados sem etnia declarada, totalizando 390 nacionais com a informação registrada.

QUADRO 5 — DISTRIBUIÇÃO DOS REGISTROS DE CURANDEIROS E FEITICEIROS NOS JORNAIS (1890-1920)

Categoria	Nacionais	Africanos	Estrangeiros	Total
Curandeiros	124	22	26	172
Curandeiras	62	11	12	85
Feiticeiros	134	41	9	184
Feiticeiras	70	20	2	92
Total por origem	390	94	49	533

Fonte: O autor (2025).

A criminalização da feitiçaria e do curandeirismo nos jornais cariocas da virada do século XIX para o XX não pode ser lida apenas como reflexo da realidade das práticas, mas como efeito de um regime de discurso que hierarquizava as figuras do “perigo mágico” segundo critérios de gênero, raça e classe. Se os homens predominam nos registros, é porque suas práticas, ao tornarem-se públicas, se chocavam com os dispositivos jurídicos que associavam medicina, fraude e racionalidade. As mulheres, por sua vez, ao atuarem nos interstícios do doméstico e da oralidade, escapavam — muitas vezes intencionalmente — das lentes da criminalização direta, sendo perseguidas de forma simbólica, moral ou estigmatizante, e não necessariamente judicial.

O gênero, nesse contexto, é menos um dado biológico e mais uma tecnologia de visibilidade e repressão. Homens e mulheres não eram apenas tratados de forma diferente: eles ocupavam papéis distintos no imaginário da feitiçaria, onde o masculino era temido por sua capacidade de enganar a ciência, e o feminino, por sua suposta capacidade de envenenar o mundo moral. Essa diferença é construída — e não refletida — pelo discurso jornalístico e pelos processos criminais.

Só ao articular a análise de gênero com as dinâmicas de racialização, pobreza e circulação de saberes, podemos compreender por que algumas figuras foram denunciadas e outras silenciadas. E é nesse silêncio que ecoa a potência de práticas femininas que, embora pouco visíveis nos jornais, resistiram ao tempo, à repressão e ao esquecimento. A categorização dos praticantes de curandeirismo e feitiçaria nos jornais da virada do século XIX para o XX, em ambos os gêneros, revela um esforço sistemático de diferenciação e controle social, que ia além da simples criminalização.

Os termos empregados nas denúncias não eram meros sinônimos intercambiáveis, mas sim marcadores que refletiam e reforçavam hierarquias dentro do universo das crenças e práticas populares. A escolha do vocabulário empregado pelos jornais e autoridades tinha implicações diretas na forma como esses indivíduos eram percebidos e punidos. Termos e adjetivos não apenas reafirmavam a suposta periculosidade desses agentes, mas também estabeleciam uma distinção moral e social entre diferentes formas de espiritualidade. Esse jogo semântico reforçava a ideia de que algumas formas de religiosidade podiam ser toleradas, enquanto outras deviam ser erradicadas por representarem um perigo real ou simbólico à sociedade.

QUADRO 6 — ADJETIVOS ATRIBUÍDOS A PRATICANTES DE PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NAS DENÚNCIAS (1890-1920)

Adjetivo	Adjetivo	Adjetivo
Aventureiro	Baixo-espírita	Bruxa
Bruxaria	Bruxo	Canalha
Chagas Social	Charlatão	Célebre Curandeiro
Desordeiro	Explorador	Espírita
Ignorante	Macumbeira	Médico espontâneo
Mezinheiro	Vagabundo	Vidente

Fonte: O autor (2025).

Ao analisarmos os adjetivos registrados nas denúncias, perceberemos que a

criminalização operava através de um espectro de classificações que não apenas distinguiam os indivíduos, mas também visava organizar essas práticas dentro de categorias de maior ou menor periculosidade. A questão central aqui é compreender como a linguagem não apenas descreve, mas também delimita os contornos do que pode ou não ser reconhecido como legítimo dentro de um contexto social específico. O fato de que certos curandeiros eram classificados como "célebres", enquanto outros eram chamados de "charlatães" ou "exploradores", aponta para um campo de disputa simbólica no qual as palavras não eram neutras, mas carregavam consigo juízos de valor e estratégias políticas.

Esse processo pode ser analisado a partir da relação entre os conceitos e sua permanência ao longo do tempo. Enquanto Koselleck (2020) nos lembra que os conceitos carregam consigo camadas de significação histórica que moldam sua compreensão em diferentes períodos, Foucault (2000) demonstra como a própria ideia de classificação é um instrumento de poder, no qual a nomeação de um sujeito dentro de uma determinada categoria define não apenas sua identidade, mas também seu lugar dentro das estruturas de controle e vigilância. Ao deslocarmos essa análise para a perspectiva das práticas cotidianas, percebemos que os jornais não apenas reproduziam um discurso de criminalização, mas também indicavam como essas figuras estavam inseridas no tecido social e como suas práticas eram demandadas.

Esses “jogos de linguagem" demonstram que a significação de um termo não pode ser isolada de seu contexto de uso. A palavra "curandeiro" por si só não parecia suficiente para condenar um indivíduo — era necessário qualificá-lo com adjetivos que reforçassem sua posição dentro de uma escala de legitimidade ou perigo. Assim, um "curandeiro espírita" podia ser percebido de maneira distinta de um "curandeiro charlatão" ou “curandeiro feiticeiro”, ainda que estes pudessem praticar atos semelhantes. Esse mesmo fenômeno ocorre na distinção entre "feiticeiro" e "bruxo", sendo que a primeira denominação frequentemente carregava um peso maior de criminalização. Essa lógica de diferenciação permitia que a repressão se ajustasse às necessidades do momento, mantendo certa coerência discursiva sem perder a flexibilidade necessária para abranger diferentes grupos sociais e suas práticas.

A distinção entre “espírita” e “baixo-espírita” é um dos exemplos mais explícitos de como essa diferenciação foi mobilizada para criar uma hierarquia dentro das práticas mágico-religiosas. O espiritismo, quando associado a intelectuais e elites urbanas, era tratado com maior tolerância, ainda que não fosse plenamente aceito

dentro do aparato jurídico e médico da época. Já o chamado “baixo-espiritismo” englobava práticas populares que se aproximavam do curandeirismo e das religiões afro-brasileiras, sendo sistematicamente vinculadas à exploração da credulidade e à criminalidade. Essa distinção também alimentava tensões internas dentro do próprio campo espírita, onde havia esforços constantes para se diferenciar das demais expressões mágico-religiosas e consolidar uma posição de superioridade. Esse esforço, longe de ser apenas uma disputa terminológica, possuía implicações visíveis nas formas de repressão e tolerância.

Vejamos de modo concreto a partir da publicação da *Gazeta de Notícias* de 17 de outubro de 1890:

> Na freguesia do Engenho Novo acaba de dar-se mais um facto deplorável, devido às práticas do espiritismo e curandeiros adjacentes. Trata-se de uma pobre moça de 17 anos, que, tendo caído enferma, foi tratada por um curandeiro muito conhecido, antigo reincidente, já multado pela inspetoria de higiene, mas que, entretanto, graças aos milagres do espiritismo, em que é graduado, tem escapado incólume e continua impávido a propinar drogas da sua pseudo Sciencia aos incautos e aos crédulos.
> Pois bem; a pobre moça, confiada a esse curandeiro, faleceu ontem, pôde-se dizer que sem assistência médica, e vítima de ataques de histeria!! É naturalmente o óbito há de ser autopsiado por facultativo habilitado, pois que o celebre curandeiro tem por si médicos conhecidos d’esta capital, aos quais não repugna passar certificados que encubram os desastres d’esse falso clínico!
> Sabemos que tem sido sempre improfícua a denúncia d’estes casos pela imprensa; mas agora que no novo código penal, publicado pelo Sr. ministro da justiça, acham-se cominadas penas mais severas – ou mais sérias – para esses indivíduos que especulam com a vida do próximo, ousamos esperar que a inspetoria de higiene e as justiças da terra se movam para o fim humanitário de extinguir essa verdadeira chaga social[106].

A reportagem não apenas narra um evento, mas participa da construção de um imaginário sobre o espiritismo e o curandeirismo no Brasil. Ao descrever a morte da jovem de 17 anos, a matéria articula um discurso que não apenas informa, mas classifica e hierarquiza saberes e práticas dentro de uma lógica de controle social. A forma como os adjetivos são mobilizados na narrativa revela um esforço não apenas para deslegitimar os agentes envolvidos, mas para produzir uma diferenciação entre aquilo que pode ser tolerado e o que deve ser erradicado. O curandeiro não é apenas um praticante de métodos alternativos de cura, mas um reincidente, alguém que já havia sido penalizado e que insiste em "propinar drogas da sua pseudociência". O

[106] Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1890, p.1.

próprio espiritismo, apresentado aqui não como uma doutrina ou um sistema de crença, mas como um "milagre" que permite ao curandeiro escapar das punições, é colocado sob suspeita, funcionando como um elemento de fraude e não de fé.

O uso da expressão "chaga social" na conclusão do texto é especialmente arrematante. As práticas ali atreladas não são apresentadas como erros individuais, mas como um problema coletivo, um corpo estranho que ameaça a ordem e precisa ser extirpado. Essa metáfora médica, associando a prática à doença e à decadência, reforça a necessidade de intervenção das autoridades para conter a proliferação do que se define como "desastre do falso clínico". A reportagem também denuncia a existência de relações entre médicos da capital e o tal curandeiro, sugerindo que os diplomados encobririam as ações deste através de atestados. Não se trata de uma simples denúncia sobre uma morte trágica, mas de um discurso que reorganiza as fronteiras do aceitável dentro do campo da saúde e da crença. O espiritismo, quando atrelado a médicos e elites letradas, poderia ser tolerado; mas quando associado a práticas terapêuticas e à figura do curandeiro reincidente, tornava-se parte de um problema a ser solucionado.

A sutileza da narrativa está na forma como distribui culpas e delimita responsabilidades. O texto sugere que a jovem não morreu apenas por causa de um erro de tratamento, mas porque estava confiada a um agente que opera fora dos limites da medicina legítima. O espiritismo, por sua vez, não é criticado diretamente, mas colocado sob uma ótica de engano e permissividade, permitindo que charlatães escapem da punição que lhes caberia. Ao mesmo tempo, a matéria constrói um contraste entre a medicina oficial, que aparece em uma dualidade: como cúmplice e conivente com curandeiros, mas também como a solução necessária ao lado das leis penais; e as práticas mágico-religiosas, que surgem como obstáculos ao progresso e ao bem-estar coletivo.

Assim, os termos empregados não são apenas descrições, mas ferramentas que moldam percepções, demonstrando como as palavras não apenas documentam a realidade, mas a produzem ativamente, agregando outras compreensões ao processo delineador. Na *Gazeta de Notícias* de 2 de agosto de 1892, lemos outro caso reflexivo:

> Comarca de Valença Villa de Santa Thereza
> Chama-se a atenção do Dr. juiz de direito e das autoridades policiais para os escândalos praticados em casas de famílias por um ousado aventureiro e ignorante curandeiro, que diz ter carta de médico e que

> dá-se pelo nome de Dr. Palhação.
> *Uma vítima*[107].

A publicação da carta de um denunciante aponta que a imprensa não apenas reporta, mas participa ativamente na vocalização e na legitimação das denúncias vindas do público-leitor. O texto, ao ser apresentado como um chamado à ação das autoridades, utiliza a imprensa como um meio de amplificação da necessidade de repressão, transformando uma denúncia individual em um apelo público e oficializando a acusação antes mesmo de qualquer processo formal. Esse deslocamento da queixa de uma esfera privada para um espaço de circulação pública reconfigura o estatuto da acusação, pois ao ser impressa no jornal, ela já adquire um tom de veracidade e urgência que demandaria uma resposta institucional.

O uso dos adjetivos na carta — “ousado aventureiro” e “ignorante” — não apenas qualifica o acusado, mas enquadra sua prática dentro de uma narrativa de ameaça. A adjetivação não busca apenas descrevê-lo, mas delimitar seu lugar na ordem social: não um simples charlatão, mas um transgressor que opera por meio do engano, apropriando-se de símbolos de legitimidade médica, já que “diz ter carta de médico”. A ideia de que ele se apresenta como médico sem sê-lo reforça uma lógica de fraude moral e institucional, justificando sua perseguição como um caso de ordem pública. Ao invés de simplesmente alertar sobre um suposto crime, a denúncia constrói uma imagem do acusado que já o situa em um espaço de ilegitimidade e punição iminente.

A carta também evidencia a performatividade da denúncia. O denunciante não se coloca apenas como uma vítima direta, mas como alguém que fala em nome de um coletivo, ao afirmar que se trata de “escândalos praticados em casas de famílias”. Essa ampliação da denúncia, que extrapola a esfera individual e se inscreve no domínio social, revela a dinâmica dessas articulações. A imprensa não apenas veiculava as denúncias, mas as legitimava ao publicá-las, conferindo-lhe um caráter quase oficial e antecipando o julgamento moral antes mesmo de qualquer investigação formal.

Dessa forma, a carta publicada não é apenas um testemunho isolado, mas um dispositivo que mobiliza categorias e classificações para produzir efeitos concretos. O denunciante e o jornal, juntos, operam dentro de um jogo de linguagem em que a

---

[107] Gazeta de Notícias. Comarca de Valença Villa de Santa Thereza. Rio de Janeiro, 2 de agosto de 1892, p.2.

simples enunciação da acusação já funciona como um ato de disciplinamento social. Assim, a denúncia se insere no contexto mais amplo da repressão às práticas mágico-religiosas, onde o controle não se dá apenas pela ação policial ou jurídica, mas também pelo discurso que as molda, define e as coloca dentro de um espaço de transgressão que precisa ser constantemente vigiado e punido.

Mas as categorias e adjetivos não foram os únicos mecanismos a operar essa repressão. Outro dado que se destaca no levantamento das denúncias é a racialização dessa perseguição. O número expressivo de africanos e afro-brasileiros entre os denunciados não pode ser lido apenas como uma consequência da grande presença dessas populações no campo mágico-religioso, mas sim como um reflexo do enquadramento racializado dessas práticas. Enquanto agentes nacionais brancos e estrangeiros europeus podiam, em alguns contextos, transitar por espaços terapêuticos sem sofrerem necessariamente repressão policial — vide a tolerância parcial com a homeopatia, o espiritismo e práticas ligadas ao mesmerismo —, os praticantes negros eram os alvos preferenciais das denúncias e dos enquadramentos como charlatães ou criminosos. Isso reflete um movimento mais amplo da sociedade pós-abolição, na qual a marginalização da população negra se deu por meio de novos dispositivos de controle, sendo a perseguição das práticas mágico-religiosas um tentáculo deste processo.

O fato de que os africanos registrados são majoritariamente identificados como feiticeiros, e não curandeiros, é um indicativo claro da construção da feitiçaria negra como algo intrinsecamente maligno ou subversivo. Enquanto os curandeiros, ainda que perseguidos, podiam ser enquadrados dentro de uma lógica de disputa por legitimidade no campo terapêutico ou da liberdade profissional, os feiticeiros eram representados como agentes de desordem social, reforçando estereótipos coloniais de que a espiritualidade de matriz africana estava ligada ao perigo, à manipulação e a morte. Esse enquadramento dialoga com o esforço das elites médicas e jurídicas em separar uma feitiçaria “aceitável” daquela alusiva aos negros, vista como um resquício bárbaro e incompatível com a modernidade.

O pensamento jurídico do já citado Viveiros de Castro pode ser revisitado, pois se alinha a essa lógica ao conceber a feitiçaria como um abuso da credulidade popular — uma prática que não poderia ser protegida nem como liberdade de profissão nem

como expressão legítima da fé[108]. Ao recorrer à teoria evolucionista dos três estados de Comte, Viveiros de Castro posicionava as crenças mágico-religiosas em uma escala hierárquica, em que o fetichismo e a feitiçaria estariam vinculados a um estágio primitivo, contrário ao avanço da razão e da civilização. Essa leitura não apenas validava a repressão à feitiçaria negra, bem como impulsionava a ideia de que sua permanência no Brasil era um entrave ao progresso.

No entanto, essa distinção carregava contradições internas. Embora Viveiros de Castro defendesse a liberdade religiosa e profissional em alguns casos, sua concepção de feitiçaria não permitia que essa prática se encaixasse nesses princípios. O espiritismo e certas formas de curandeirismo poderiam, em sua leitura, ser tolerados ou até integrados ao tecido social, desde que pudessem ser reinterpretados dentro de uma racionalidade europeia. Assim, a repressão à feitiçaria se sustentava não apenas na perseguição direta, mas também na negação de sua legitimidade como prática espiritual ou terapêutica. Nesse sentido, os jornais colocaram-nos em um limbo jurídico e social que justificava sua erradicação (Albino, 2021, p. 209-217).

Nesse debate, a presença de estrangeiros nas denúncias mapeadas também sugere que a repressão ao curandeirismo não se dava apenas em termos raciais, mas também perpassava por uma lógica de pertencimento nacional e por políticas de imigração. No entanto, a desproporção entre os estrangeiros de origem europeia denunciados e os africanos reforça que essa perseguição operava de forma racialmente seletiva. A criminalização dos imigrantes não-brancos e dos africanos atuava como um mecanismo de controle sobre populações percebidas como ameaçadoras, enquanto certas práticas de estrangeiros brancos podiam ser toleradas ou até mesmo ressignificadas como parte do mercado terapêutico emergente.

Inferimos essa percepção ao observarmos que, quando as reportagens faziam referência a curandeiros atuantes em países europeus, a tônica do discurso se modificava. Um exemplo significativo encontra-se na *Gazeta de Notícias* de 20 de julho de 1892, na qual uma matéria apresenta as práticas de um renomado curandeiro alemão que atuava na região da Baviera. Segundo o redator, a abordagem ao caso assume um tom distinto, sugerindo que a legitimidade dessas práticas variava conforme o contexto geográfico e cultural em que ocorriam.

> Vive atualmente em uma pequena aldeia Bávara. Woerishafeu, um

[108] VIVEIROS DE CASTRO, Francisco José. **Sentenças e Decisões em Matéria Criminal**. Rio de Janeiro: Editora Cunha & Irmã. 1897, p. 106-110.

> velho padre curandeiro, com 71 anos de idade o abade Krueipp, que está em voga surpreendente, atraindo cada ano a atenção de mais de 30 mil doentes, vendendo suas obras em número de 300 mil exemplares em menos de quatro anos, e considerado enfim como o criador de um sistema completo de higiene e terapia, para cuja aplicação se fundão em quase todas as cidades alemãs.
> (...) quer que as crianças andem com os pés descalços, aconselha as habitações bielas pelo sol e arejadas, condena o uso do fumo e do álcool; preconiza a sobriedade: prefere o café de bolota ao café ordinário, revela-se contra os fogareiros e preconiza os benefícios da janela entreaberta a noite.
> Tudo isto é muito bom e nos parece que os médicos e higienistas aconselham como faz o abade. Parece, porém, que quando estas cousas são ditas por um velho curandeiro em uma aldeia, nos confins da Baviera, tem mais uma virtude toda especial.[109]

Ao contrário da retórica criminalizante empregada contra os praticantes dessas mesmas atividades no Brasil, o periódico descreve Krueipp com admiração, enfatizando seu prestígio, a impressionante quantidade de pacientes que o procuravam anualmente e a massiva circulação de suas publicações. Enquanto curandeiros locais eram frequentemente denunciados como "charlatães" e "exploradores da credulidade popular", a trajetória do abade bávaro é apresentada de forma respeitosa, quase como um inovador no campo da higiene e da saúde.

O trecho final da reportagem expõe de maneira sutil essa disparidade. O jornal reconhece que os conselhos de Krueipp — como o incentivo à vida ao ar livre, a moderação no consumo de alimentos e bebidas, e a ventilação dos ambientes — eram os mesmos recomendados pelos médicos higienistas. No entanto, ao destacar que, quando ditas por um "velho curandeiro" em uma aldeia bávara, essas ideias parecem adquirir uma "virtude especial", a matéria sugere um duplo padrão na aceitação dessas práticas. O curandeirismo, que no Brasil era tratado como um perigo social, podia ser visto com reverência e até mesmo assimilado à medicina oficial quando associado a figuras europeias, especialmente se vinculadas a discursos de ordem, higiene e disciplina corporal. Essa distinção evidencia um critério seletivo na legitimação dessas práticas, revelando como a construção do curandeirismo como ameaça era condicionada por fatores sociais, raciais e geopolíticos.

Em contrapartida, ao analisarmos os relatos sobre imigrantes que atuavam como curandeiros e curandeiras no Rio de Janeiro, percebemos que eles não escapavam dos mesmos estigmas atribuídos aos praticantes nacionais. A construção

[109] Gazeta de Notícias, um curandeiro na Alemanha. Rio de Janeiro: 20 de julho de 1892, p. 1.

discursiva que os cercava era igualmente marcada por suspeição, reforçando que a perseguição ao curandeirismo não se baseava apenas na origem dos envolvidos, mas na própria prática em si e na ameaça que ela representava às hierarquias médicas e institucionais. Isso se evidencia em uma reportagem da *Gazeta de Notícias*, publicada em 20 de setembro de 1894:

> Curandeira
> Talvez fosse mais acertado subtítulo o título, que acudiu a pena em primeiro lugar, pelo de – *Feiticeira;* a raça não se extinguiu desde que as bruxarias do célebre Juca Rosa deixaram perceber que o negócio era rendoso.
> O caso, portanto, não é novo assim como não é novidade haver uma vítima – um dizemos nós, mas sabe Deus quantas não serão as desgraças que por aí andam ignoradas.
> Por uma carta tivemos denúncias de um caso tão grave e estranho que levamos imediatamente o seu conteúdo ao conhecimento da polícia. Esta por sua vez incumbiu ao Sr. Dr. Lafayette das Chagas, delegado da 10ª circunscrição, de proceder de acordo com a gravidade do assunto.
> Com auxílio de alguns inspetores deu-se ontem busca em casa de Anna Teixeira Gomes, portuguesa, de 44 anos de idade, casada com Joaquim José Pereira.
> Anna Teixeira era acusada de exercer a profissão de curandeira e de parteira, apontando-se uma vítima da sua ignorância em grave estado de saúde e de perturbação mental.[110]

A reportagem sobre Anna Teixeira Gomes evidencia um mecanismo recorrente na maneira como os periódicos moldavam a percepção pública sobre os curandeiros e curandeiras. Diferentemente do caso do abade alemão, cuja atuação foi descrita de maneira elogiosa e legitimada por sua influência na Europa, a curandeira portuguesa é imediatamente associada ao estigma da feitiçaria. A matéria sugere, logo de início, que o termo "curandeira" não seria adequado, sendo mais apropriado substituí-lo por “feiticeira”, reforçando um imaginário de práticas perigosas e condenáveis; essa substituição lexical constitui um processo ativo de deslegitimação. Além disso, o próprio jornal não se limita a noticiar o caso, mas se posiciona como parte da engrenagem persecutória, repassando informações às autoridades e acompanhando as diligências policiais.

A comparação entre o tratamento outorgado a Anna Teixeira e ao curandeiro bávaro evidencia como a construção da legitimidade ou da criminalização dessas figuras não dependia apenas de sua nacionalidade, mas na forma como eram inseridos no discurso da modernidade e do progresso do contexto. O abade alemão,

[110] Gazeta de Notícias, Curandeira. Rio de Janeiro: 20 de setembro de 1894, p. 2.

apesar de também não possuir formação médica, é apresentado como um inovador, alguém cujas práticas, embora populares, convergiam com as recomendações da medicina higienista. Já Anna Teixeira, por ser uma mulher atuando no Brasil e lidando diretamente com práticas de cura e parto, é enquadrada dentro de uma lógica de atraso e ameaça, associada à ignorância e à superstição. O fato de ser portuguesa não a insere na categoria dos imigrantes promovidos pelo discurso oficial como agentes do progresso, pois sua atuação estava alinhada às práticas populares já estabelecidas no Brasil e, portanto, sujeita à mesma lógica de repressão que recaía sobre os praticantes nacionais.

A segmentação dos dados, portanto, evidencia como a repressão às práticas mágico-religiosas não se deu de forma homogênea, mas seguiu critérios de gênero, raça, classificação e nacionalidade que se articulavam para reforçar a marginalização de determinadas práticas. Os números não apenas quantificam essas assimetrias, mas revelam como a feitiçaria e o curandeirismo foram utilizados como marcadores sociais, servindo tanto para excluir quanto para redefinir os limites do que era permitido dentro da lógica do Estado republicano e da modernização urbana.

Essa estrutura de exclusão e redefinição dos limites da permissibilidade também se reflete nas práticas terapêuticas denunciadas nos jornais, evidenciando que a repressão não se dava apenas em relação a quem praticava, mas também ao que era praticado. As denúncias não se limitavam a indicar indivíduos como criminosos, mas detalhavam as terapias e procedimentos empregados, demarcando quais formas de cuidado eram consideradas ameaçadoras à ordem pública e à saúde da população e da sociedade. Curandeiros e feiticeiros não eram apenas perseguidos por sua atuação, mas também pelo tipo de tratamento que ofereciam, especialmente quando suas práticas envolviam elementos que escapavam ao paradigma médico-científico, como rezas, manipulação de ervas, benzeduras e encantamentos.

3.3.1 O fazer mágico-religioso sob suspeita

QUADRO 7 — PRÁTICAS EXERCIDAS POR CURANDEIROS A PARTIR DE DENÚNCIA MAPEADAS NOS JORNAIS DO RIO DE JANEIRO 1889 – 1910

	Gazeta de Notícias	*Gazeta da Tarde*	*Jornal do Commercio*	*O Paiz*	*A Notícia*	*Jornal do Brasil*	*O Tempo*	*Cidade do Rio*
Receituário de medicamento	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Receituário de beberagens	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Parto	✓			✓		✓		
Benzedura	✓		✓	✓				✓
Cirurgias	✓					✓	✓	
Remoção de feitiços	✓	✓						
Hipnose	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
Passe magnético	✓	✓				✓		
Feitiço para amor e ódio	✓							
Aborto	✓		✓					
Cura com as mãos	✓				✓		✓	
Desfazer bruxaria		✓						
Conselhos			✓					
Retirada de úlcera	✓		✓					
Invocação de espíritos			✓					
Banho de ervas	✓		✓	✓				✓
Cura através de espíritos		✓	✓					
Magia	✓		✓					
Envenenamento	✓		✓		✓			
Afastamento da má sorte				✓				
Sangrador		✓		✓			✓	
Exorcismo	✓				✓			
Cura de moléstia mental					✓			
Incisão		✓	✓		✓		✓	
Vidência							✓	
Rezas	✓		✓		✓	✓		

Fonte: O autor (2025).

A partir da organização tabelada, é possível identificar como os jornais do período consolidaram um imaginário específico sobre os agentes mágico-religiosos,

associando suas práticas a um amplo espectro de atividades que transitavam entre a cura, a manipulação espiritual e procedimentos terapêuticos. As denúncias evidenciam que esses indivíduos eram descritos como especialistas em diversas formas de tratamento, incluindo a administração de remédios, sangrias, partos, abortos e incisões cirúrgicas. Além disso, práticas voltadas para a remediação de doenças espirituais, como exorcismos, hipnose, passes magnéticos e curas mediadas por espíritos, também figuravam entre as acusações. Essa diversidade sugere que, mais do que alvos de repressão, esses agentes ocupavam um papel relevante na assistência à população, não só preenchendo lacunas deixadas pelo sistema médico oficial, mas respondendo a demandas que iam além do campo biológico, abrangendo o equilíbrio espiritual e social.

Os dados permitem agrupar essas práticas em três eixos principais: terapias baseadas em substâncias naturais e empíricas, procedimentos adotados por uma ciência heterodoxa e intervenções de caráter mágico-espiritual. A prescrição de medicamentos, por exemplo, embora fosse uma prerrogativa reservada a médicos e farmacêuticos licenciados, era amplamente praticada por curandeiros e feiticeiros. Nos casos em que os produtos administrados eram reconhecidos como farmacêuticos, as denúncias apontavam para o exercício ilegal da medicina. Já quando envolviam misturas caseiras, infusões ou substâncias de origem incerta, os jornais recorriam à categoria de “beberagens”, muitas vezes submetendo essas composições à perícia para identificação. Como pode ser visto no periódico *O Paiz* (RJ) de 26 de agosto de 1891:

> O Dr. Barros Barreto, 5º delegado, concluiu o inquérito em que por denuncia se achava implicada como curandeira Francisca Fernandes. Em seu relatório pede aquela autoridade o arquivamento do inquérito, visto como a beberagem fornecida pela mesma a um filho de José da Purificação, denunciante, era vinagre adocicado e não contendo substância alguma tóxica, conforme o revelou o exame clínico.[111]

O fato de ser constatado a não periculosidade da substância apreendida no caso da curandeira Francisca, não só a livrou da prisão, como expôs que os próprios clientes se tornavam denunciantes quando a situação não decorria como planejado, acabava em óbito ou em danos permanentes (Maggie, 1992), consequências ocasionadas não apenas pela ministração de medicamentos e beberagens, mas

[111] O Paiz. Rio de Janeiro: 26 de agosto de 1891, p.2.

também por outras práticas malsucedidas, tanto da cultura mágico-religiosa quanto da médico-científica. O partejo, a cirurgia, retirada de úlcera, cura de doenças, sangria, hipnose e magnetismo eram práticas disputadas pelo domínio médico-científico.

Outras práticas, como a benzedura, rezas, banho de ervas, feitiçaria, magia, invocação de espíritos e clarividência, eram partilhadas e exercidas de diferentes modos por europeus, indígenas e africanos. Isso permitiu uma aproximação na incorporação dos saberes que compuseram o universo mágico-religioso em esquadrinhamento. Daí a ideia de uma “constelação de práticas e saberes”, cujo resultado demonstra que embora possamos agrupar essas práticas, nas dinâmicas cotidianas, elas pouco obedecem às definições delineadas, dividindo os mesmos espaços e sendo aplicadas simultaneamente em ritos e fazeres sociais.

Outro ponto relevante é a sobreposição entre práticas médicas heterodoxas. Como abordamos, métodos como hipnotismo, magnetismo e passes espirituais eram reconhecidos tanto em experimentações científicas da época quanto em práticas mágico-religiosas, evidenciando que a disputa não estava apenas na eficácia dos tratamentos, mas na legitimidade dos seus agentes. A forma como essas denúncias eram construídas — frequentemente vinculando curandeiros e feiticeiros a atividades ilícitas como abortos clandestinos e charlatanismo — revela uma estratégia deliberada de deslegitimação que se adequava a interesses institucionais.

O quadro, portanto, não apenas sistematiza os dados levantados nas denúncias, mas também permite visualizar como a imprensa operava na construção de um imaginário que reforçava a necessidade de controle sobre determinadas formas de saber. Ao denunciar a feitiçaria e o curandeirismo como ameaças à ordem pública e à saúde, os jornais contribuíam para a criminalização de práticas que, apesar da perseguição, continuavam a ser amplamente procuradas pela população. Essa dinâmica evidencia a tensão entre repressão e permanência, demonstrando que, longe de serem práticas marginais, os saberes mágico-religiosos eram centrais na experiência cotidiana e na forma como diferentes camadas sociais lidavam com a saúde, a doença e o sobrenatural; e por isso tinham notoriedade nos jornais.

Um exemplo interessante que demonstra essas aproximações é outro caso do já citado curandeiro Breves, que polemizou uma situação repercutida nos jornais entre 15 e 18 de fevereiro de 1892. Tal como consta no periódico *O Tempo* (RJ), do dia 16 daquele mês, outros divulgavam a seguinte notícia:

> Às 10 horas da manhã de ontem, foi dado cerco na casa n.1 da rua do Fonseca, em Niterói, onde dava consultas o celebre curandeiro *major* Breves.
> Foram encontradas à espera das *mezinhas e ervas* daquele curandeiro.
> Conduzidos os clientes em bondes especiais a polícia, aí depuseram, entre outros, o Dr. Francisco Baptista da Rocha, médico diplomado por uma das nossas faculdades, que jamais tenha passado uma só receita ou preparado um único remédio, isto é, que, mediante certa quantia, dava o seu nome para figurar como o médico que recebia aqueles que procuravam Breves.
> O Dr. Rocha foi posto em liberdade, bem como as pessoas encontradas em casa de Breves, contra o qual foi lavrado auto de flagrante, de acordo com um dos artigos do nosso código penal, sendo recolhido ao xadrez da polícia, por haver declarado não ter patente militar, sendo, porém, *major aclamado pelo povo*[112].

Nos boletins dos dias que se seguiram, o periódico narra de forma detalhada os eventos que levaram ao cerco e à prisão em flagrante. No relato, é posto que o consultório possuía "câmaras escuras onde havia espectros, letras de fogo, vozes soturnas", além de "galinhas pretas comendo milho, espalhados sobre cartas de jogos, corvo de plumas negras como a ave do desespero, duendes, alçapões e caveiras humanas"; e em uma dessas câmaras, quando se daria o cerco, uma mulher foi encontrada tendo um ataque epilético e, na ocasião, "o afamado curandeiro Juca Breves" veio ao socorro dela e por meio de "rezas e passes magnéticos, expulsou uma possível entidade de dentro da mulher"[113].

O ocorrido demonstra que Breves, identificado como curandeiro pelo jornal e aclamado pelo povo, teria estrategicamente contratado um médico diplomado para disfarçar suas práticas de cura mágico-religiosas em um contexto em que essas eram criminalizadas. Mas do que utilizar práticas compartilhadas com a cultura médico-científica, ele teria trazido um doutor para seu lado; refletindo sua capacidade tática ao buscar exercer seu ofício sem ser enquadrado pelos policiais e outras autoridades.

Enquanto o doutor maquiava a recepção de seus negócios, um policial disfarçado de cliente observava o próprio curandeiro executando passes magnético e promovendo rezas para expulsar espíritos; provavelmente também atuava como vidente — já que possuía um jogo de cartas —, praticava ritos envolvendo animais, fazia feitiços e magias, sendo notável o uso de pós, ervas, ossos, cabelos, unhas e outros traços humanos entre os materiais apreendidos. Noutros relatos, Breves é

[112] O Tempo. Rio de Janeiro: 16 de fevereiro de 1892, p.1.
[113] O Tempo. Rio de Janeiro: 18 de fevereiro de 1892, p.1.

entendido como espírita, feiticeiro, bruxo e charlatão, não fugindo da regra desclassificatória que pouco separava essas práticas.

O que seu exemplo demonstra é que, assim como Breves, outros agentes mágico-religiosos eram munidos de práticas que visavam atender uma diversidade de situações que se imbricavam no cruzamento de domínios distintos — como o científico, ocultista, kardecista, cultos afro-indígenas. Os jornais, por mais que estivessem determinados em denunciar, não dissociavam o que se publicava do que era visto nas apreensões e prisões — inventava-se muitas situações para vender tiragens, mas até o que se imaginava permanecia dentro dos limites do que se conhecia. Essas práticas tornavam-se crime, pois acreditava-se na efetividade da coisa feita; recorria-se aos líderes mágico-religioso por se acreditar no seu poder de cura e solução; denunciavam-nos pelos jornais, pois acreditava-se que eles eram uma figura de expressão capaz de impedir a implementação do projeto de modernização, progresso e cientificidade que se buscava. Homens como Francisco Baptista da Rocha, doutor em medicina, não deveriam aceitar trabalhar para figuras como a do Major Breves. Isso era uma inversão na lógica nominal que se lutava para consolidar, era compactuar com aquilo que se condenava, era charlatanismo dentro da própria causa. Porém, não configurava necessariamente um crime frente aos altos legais, visto que o médico foi prontamente solto.

Por outro lado, o que o curandeiro Breves praticava, assim como as demais práticas mapeadas nos jornais, não eram necessariamente o ponto de combate. Como afirma Caio de Moraes (2017), e com ele concordamos, na maioria dos casos a denúncia ou condenação dizia mais respeito ao perfil do praticante do que às práticas desempenhadas. O cerne da questão, portanto, não era a prática em si, mas quem era permitido exercê-la e sob quais condições. Assim, a análise dos casos denunciados nos periódicos revela não apenas os conflitos entre saberes médicos e mágico-religiosos, mas também a forma como essas disputas foram instrumentalizadas no cotidiano social da cidade e reverberaram em outras dinâmicas sociais, moldadas pelos vínculos mágico-religiosos.

A nós é percetível a existência de uma proximidade entre esses agentes e a realidade daqueles que os procuravam. O próprio processo de enraizamento “do crer” nas práticas mágico-religiosas que eram partilhadas, em oposição ao “estranho e pouco compreendido” conhecimento médico-científico, se tornou favorável ao entrecruzamento de práticas culturais que em contato, ganhavam novos sentidos e

significados. Mas, mais do que atender a uma disputa de legitimação — por parte dos pacientes —, o fato de um curandeiro ou feiticeira empregar o passe magnético, um banho de ervas, recomendar sessões de rezas, fazer cirurgias e operar rituais de invocação espiritual no intuito de curar os males de seus pacientes tornava a busca por esses agentes mais promissora, pois tratam-se de escolhas e interesses muito particulares — de que, ainda que só tenhamos imagens parciais, ou por vezes distorcidas, se associam a contextos coletivos que permitem analisar e compreender as particularidades.

Isso pode ser explicitado a partir do inquérito aberto pela polícia, e publicado no periódico *O Paiz* (RJ), em 25 de abril de 1899. Nele é narrada uma denúncia formalizada por Domingos Guimarães, "testemunha do crime", contra Joaquim Pereira de Mattoso. A acusação se deu porque, segundo Domingos, Mattoso teria engravidado a própria filha de 17 anos, posteriormente recorrendo a um curandeiro no intuito de conseguir abortivos. Em depoimento dado pelo curandeiro e feiticeiro Francisco Congo, preto que se intitulava *Chico Marimba*, consta que:

> Há três para quatro meses, Mattoso lhe fora pedir um remédio para sua filha, que estava com muitas *dores de cabeça*; o feiticeiro deu-lhe arruda e poejo.
> Tempos depois voltou Mattoso a pedir medicamentos para o mesmo mal e o negro então mandou dar-lhe *mil homens* e guiné, mas acompanhou Joaquim Mattoso à casa, onde verificou que a menor estava grávida.
> O negro Marimba bateu no ombro da rapariga e, apresentando-lhe a droga, disse: beber e esfrega, que *a macaia* há de sair". Depois disso retirou-se com a promessa que lhe fizera Mattoso, de gratificá-lo quando estivesse pronto o serviço[114].

Mas pouco convencido da versão do feiticeiro, o delegado Texeira, responsável pelo caso, solicitou que a jovem retornasse à delegacia para depor e comparar com o depoimento de *Marimba*. Da vítima, ouviu-se que:

> Além de confirmar o seu depoimento anterior, dando ao próprio pai, Joaquim Mattoso, a autoria do seu desvirginamento e de confirmar ter sido ele quem a fizera conceber, a menor prestou outras valiosas informações à autoridade.
> Fora *Marimba* que, no dia 17 de março, a aconselhara a tomar o remédio que seu pai tinha ido na véspera pedir-lhe. O feiticeiro ao incitá-la a ingerir o medicamento, disse-lhe: "esfregue e beber, que a *macaia* há de sair". Ela bebeu, com efeito, e desde então começou a sentir grandes abalos interiores.

[114] O Paiz. **Incesto e Crime**. Rio de Janeiro: 25 de abril de 1899, p.1.

> No dia seguinte seu pai foi outra vez a casa de *Marimba* e de lá voltou com um vidro pequeno, contendo um líquido branco.
> Minutos depois de ter ela tomado essa beberagem, nasceu-lhe a criança.
> Foi de sua mãe, Francelina, que soube ser do sexo masculino o seu filho.
> O parto deu-se às 10 horas da manhã de 18 de março, tendo ela seis meses de gravidez.
> Quanto ao local em que foi enterrado o recém-nascido, respondeu a menor ter sabido de seu pai que fora do lado oposto da estrada, passando a linha de bondes, no terreno em que está situada a escola de meninos, no meio de um mato[115].

Esse caso demonstra, de maneira contextual e concreta, como os praticantes de feitiçaria e curandeirismo estavam inseridos em dinâmicas sociais complexas, atravessando tanto esferas privadas quanto questões de ordem pública com forte carga moral e criminal. Mais do que meros agentes criminosos, esses indivíduos ocupavam um papel crucial no mosaico social, sendo acionados para intermediar conflitos, oferecer soluções para dilemas cotidianos e atuar em situações nas quais as instituições formais da medicina e da justiça eram vistas como inacessíveis ou indesejáveis. No caso em questão, a busca de José Mattoso pelo feiticeiro Marimba revela não apenas a tentativa de ocultar seus crimes — o estupro e incesto cometidos contra sua filha — mas também as hierarquias de poder e dominação que estruturavam as relações de gênero e raça no período.

A decisão de Mattoso de recorrer a um feiticeiro para a realização do aborto, ao invés de buscar um médico, sugere uma percepção socialmente construída de que o curandeiro, enquanto figura criminalizada e marginalizada, representava um caminho menos arriscado. O temor de que um profissional da medicina identificasse os sinais de violência e denunciasse o caso às autoridades levava indivíduos como Mattoso a procurar agentes mágico-religiosos, que, por sua posição vulnerável diante da lei, eram percebidos como menos propensos a recorrer ao sistema de justiça formal. No entanto, inicialmente, teve sua demanda recusada por um outro curandeiro de nome Jacintho, o qual se negou a fornecer o abortivo, o que sugere que, apesar da criminalização generalizada dos curandeiros, havia entre eles critérios próprios para a aceitação ou recusa de determinadas práticas.

Sua negativa indica que esses agentes não operavam exclusivamente como facilitadores de demandas ilegais, mas possuíam autonomia na decisão sobre quais

---

[115] Id., p.1.

serviços prestar, pautando-se por valores e códigos que nem sempre coincidiam com a imagem de conivência irrestrita que lhes era atribuída pelos discursos jornalísticos. Já a aceitação de Marimba em realizar o procedimento, evidencia como a clandestinidade dessas práticas fazia dos curandeiros alternativas viáveis para aqueles que buscavam resolver questões fora do alcance das instituições oficiais. Ao mesmo tempo, a omissão de Jacintho ao não denunciar Mattoso às autoridades, mesmo após tomar conhecimento do crime, reforça a posição vulnerável desses agentes diante de um sistema que os criminalizava, mas que, paradoxalmente, os tornava recurso para situações que não poderiam ser resolvidas dentro dos limites formais da justiça e da medicina oficial.

Embora o objetivo fosse ocultar seus crimes, as movimentações de Mattoso tornaram tudo mais suspeito, ao ponto de se desconfiar que o próprio era o autor das violências sexuais e progenitor da criança. Mais do que isso, nos boletins seguintes, em que foi publicada sua sentença de prisão, é destacado que ele havia violentado outra filha menor, e que esta havia sido deixada sob a tutela de outro feiticeiro da cidade do Rio de Janeiro alguns anos antes. Isso revela que ele possuía um entendimento de que os feiticeiros da cidade eram solucionadores de “problemas” e, em certos casos, de crimes. O que indica que a aproximação dos mágico-religioso com criminosos e práticas criminosas, mais do que reforçariam os argumentos de condenação — já que estariam auxiliando na perpetuação de outros problemas sociais, reforçando e fortalecendo os vínculos entre aqueles agentes que viviam à margem da sociedade.

Jacintho teria repudiado a situação, se recusou a ajudar, mas não denunciou. Marimba teria entregado, mais de uma vez, substâncias cujo intuito fosse provocar o aborto; a mãe alegava às autoridades não ter desconfiado de que a filha estivesse gravida, nem da submissão a qual o marido a obrigava; a criança é abortada aos seis meses de gestação e é enterrada num terreno abandonado em frente da casa que a mãe de 17 anos morava; e os dias seguiam até Domingues Guimarães, vizinho da família, suspeitar de toda a trama que, posteriormente, foi confirmada pelas autoridades. A sociabilidade apresentada por essa situação demonstra as táticas assumidas por cada ator e os impactos no contexto que viviam. Cada um possuía uma versão do acontecimento, mas, em todas, Mattoso era o contraventor, havendo ido mais de uma vez até o curandeiro.

Criminosos como ele, mas também operários, domésticas, caixeiros e

comerciantes, por vezes encontravam-se em espaços minúsculos e longínquos, na busca para solucionar uma aflição ou mazela que lhe acometia. Era corriqueiro que, nesses espaços, tais indivíduos partilhassem o lugar e as terapias mágico-religiosas com senhoras bem-trajadas e homens de cartola que pertenciam à alta sociedade carioca. A potência inventiva dos espaços mágico-religiosos, e, portanto, o perigo ao projeto de sociedade que se cultivava, estava na capacidade de cooptar pessoas de diferentes nichos sociais e agrupá-las em prol de um objetivo particular e coletivo. Ou seja, a capacidade de mobilização desses agentes.

É importante ressaltar que a busca pelos serviços dos agentes mágico-religiosos não se dava de maneira isolada ou meramente transacional; ao contrário, envolvia processos de sociabilidade e participação em ritos, cultos e encontros que reforçavam vínculos coletivos e compartilhavam um sistema de crenças que permeava diferentes camadas sociais. Esses espaços não apenas ofereciam soluções para problemas individuais, mas também constituíam redes de apoio que se entrelaçavam com o cotidiano social. A própria influência exercida por figuras da elite, muitas vezes responsáveis por proteger casas de dar fortuna, terreiros e outros locais de prática espiritual das investidas policiais e das denúncias jornalísticas, demonstra que a demanda por esses saberes transcendia as fronteiras sociais, evidenciando um reconhecimento tácito de sua eficácia. No entanto, para além da existência desses laços e da proteção conferida a certos espaços, surge um questionamento central: quais eram as dores, aflições e dilemas que levavam pacientes a recorrerem aos mágico-religiosos? O que acometia essas pessoas a ponto de procurarem essas práticas, mesmo sob o risco de repressão e estigma?

3.3.2. Entre males do corpo, da alma e da vida: os motivos das consultas mágico-religiosas

QUADRO 8 — PROBLEMAS QUE MOTIVARAM A BUSCA POR AGENTES MÁGICO-RELIGIOSOS SEGUNDO JORNAIS DO RIO DE JANEIRO

Saúde e doença do corpo físico	*Males emocionais e problemas de caráter social*	*Males espirituais e problemas de caráter sobrenaturais e mágicos*
Histeria	Recuperar amor perdido	Remoção de feitiço
Paralisia nas pernas	Curar indiferença de quem se ama	Remoção de bruxaria
Dartro na virilha	Reverter a má sorte	Curar loucura causa por espírito
Ferida no rosto	Ganhar em jogos de azar	Expulsar espírito mal

Alteração mental	Matar quem lhe roubara	
Ulceração	Envenenar inimigos	
Tisica pulmonar		
Impinge		
Escorrimento		
Reumatismo		
Cancro		
Madre caída		
Espinhela arriada		
Febres		
Aborto		
Partos		
Ataques epiléticos		

Fonte: O autor (2025).

A análise das demandas que levavam pacientes a recorrerem a agentes mágico-religiosos no Rio de Janeiro do século XIX evidencia que a maior parte das queixas estava associada a problemas de saúde física, seguidos por questões emocionais e sociais e, por fim, por demandas relacionadas ao campo espiritual e sobrenatural. Essa distribuição não apenas reflete a diversidade dos serviços oferecidos por curandeiros e feiticeiros, mas também permite compreender os discursos que cercavam sua repressão e os interesses que motivavam a vigilância sobre essas práticas.

O fato de a maioria das denúncias nos jornais estarem relacionadas a casos clínicos reforçava a tensão entre a medicina oficial e esses agentes. Esse embate não era meramente técnico, mas político e simbólico: tratava-se de consolidar a hegemonia da ciência médica sobre os corpos e as formas de cura aceitas pelo Estado e pelas elites. Assim, a criminalização dos curandeiros e feiticeiros não se baseava na eficácia ou ineficácia de suas práticas, mas sim na ameaça que representavam à autoridade da medicina acadêmica, que buscava controlar o acesso ao tratamento e à interpretação das doenças.

Por outro lado, os problemas emocionais e sociais que motivavam a busca por esses agentes também revelam uma dimensão crucial dessas práticas, que iam além da medicina convencional. Situações como recuperar um amor perdido, reverter má sorte ou ganhar em jogos de azar mostram que os curandeiros e feiticeiros ofereciam soluções para o sofrimento físico, atuando como mediadores de expectativas, desejos e angústias individuais. Esse aspecto é particularmente relevante porque enfatiza a profunda inserção dessas práticas no cotidiano das pessoas, que viam nesses agentes não apenas terapeutas, mas conselheiros e guias espirituais capazes de

intervir nos rumos da vida social.

A terceira categoria, relacionada a questões sobrenaturais e mágicas, reforça a crença na eficácia dos feitiços e na necessidade de proteção contra influências espirituais negativas. A presença de demandas como a remoção de feitiços, a expulsão de espíritos malignos e a cura da loucura causada por entidades demonstra que essas práticas não eram percebidas como meras superstições, mas como respostas legítimas a problemas que a medicina acadêmica não conseguia explicar ou solucionar. Aqui, mais uma vez, os jornais desempenharam um papel ambíguo: ao mesmo tempo em que denunciavam e ridicularizavam essas práticas, ajudavam a disseminar a crença em sua eficácia, reforçando seu lugar no imaginário popular.

A relação entre as enfermidades listadas e as terapias oferecidas pelos curandeiros, conforme apontado no quadro anterior, permite um panorama ainda mais robusto. Ao cruzarmos esses dados, percebemos que os tratamentos não se limitavam a uma tradição única, mas envolviam uma interseção de conhecimentos empíricos, religiosos e até mesmo técnicas reivindicadas pela medicina oficial. Isso confirma que a repressão aos curandeiros e feiticeiros não visava apenas coibir o exercício ilegal da medicina, mas também controlar e silenciar formas de saber que escapavam à lógica institucionalizada, garantindo a exclusividade da ciência médica e do Estado na gestão da saúde e do destino dos indivíduos. Vejamos:

QUADRO 9 — APROXIMAÇÃO ENTRE OS PROBLEMAS APRESENTADOS E AS TERAPÊUTICAS APLICADAS

Problemas a serem tratados	*Terapêutica aplicada pelo mágico-religioso*
Histeria	Hipnose
Causar paralisia nas pernas	Uso de feitiço ou bruxaria
Dartro na virilha	Receita de medicamentos e beberagens
Ferida no rosto	Receita de medicamentos e beberagens
Alteração mental	Uso de ervas, surra de guiné e reza
Ulceração	Receita de medicamentos
Ulceração	Cirurgia e receita de beberagens
Tisica pulmonar	Receita de medicamentos e beberagens
Impinge	Receita de medicamento e banho de ervas

Escorrimento	Receita de medicamento e banho de ervas
Reumatismo	Receita de medicamentos e beberagens
Cancro	Incisão
Madre caída	Receita de medicamentos e imposição das mãos
Espinhela arriada	Receita de medicamentos e beberagens
Febres	Receita de medicamentos, beberagens e rezas
Recuperar amor perdido	Feitiços, banho de ervas
Curar indiferença de quem se ama	Feitiços, banho de ervas e ritual
Reverter a má sorte	Ritual
Ganhar em jogos de azar	Ritual
Matar quem lhe roubara	Feitiço
Envenenar inimigos	Uso de ervas
Remoção de feitiço	Uso de feitiço e ervas
Remoção de bruxaria	Uso de feitiço e ervas
Curar loucura causa por espírito	Banho de ervas
Expulsar espírito mal	Rezas, ervas, feitiços e imposição das mãos

Fonte: O autor (2025).

O principal demonstrativo que podemos extrair dessas informações, consiste em percebermos que os métodos aplicados pelos atores mágico-religiosos, fosse nos problemas relacionados à saúde e doença, de caráter emocionais ou espirituais, acionam uma ou mais práticas distintas, mas não opostas. Podemos observar, por exemplo, que há particularidades nos dois casos de úlcera que identificamos. Enquanto no caso do curandeiro Romualdo, vemos ele receitando a ingestão de variadas substâncias[116], no caso da curandeira Bombadó, é aplicada uma pomada de composição desconhecida sob a ulceração de uma cliente, além de promover uma cirurgia local para tentar removê-la[117]. Uma semelhança que ambos os casos divId., é o fato de seus pacientes terem morrido.

Além da prescrição de medicamentos, outro elemento presente no tratamento de diferentes finalidades é o uso de ervas. Embora na maior parte dos casos essas ervas não sejam especificadas, quando são, podemos observar essa mesma relação entre seus usos e as práticas africanas e afro-brasileiras. Como por exemplo as

[116] Gazeta de Notícias. **Espiritismo canalha: por menores revoltantes**. Rio de Janeiro: 14 de outubro de 1898, p2.
[117] Gazeta de Notícias. **Curandeirismo**. Rio de Janeiro: 20 de março de 1896, p.2.

destacadas por Tânia Pimenta no caso dos usos ligados a erva Guiné (*Petiveria alliacea*), a autora indica que ela era “como ‘amansa senhor’. Tinha propriedades antiespasmódicas e, se usada por longo tempo, dependendo da dose, podia causar letargia e até a morte” (Pimenta, 2022, p. 8). Em diferentes denúncias ela aparece como uso para abortar, expulsar espíritos maus e acalmar a mente perturbada.

Em um desses, acompanhado e atualizado diariamente pelo periódico *A Notícia* (RJ), entre os dias 11 e 20 de novembro de 1896, um comerciante de Botafogo chamado José Antônio Fernandes Eiras, denunciou a esposa e um curandeiro de nome José Dominguez de Souza, argentino negro que atendia na localidade de Copacabana, por tê-lo sequestrado e submetido a sessões de agressão com varas de guiné. Em depoimento à polícia, sua esposa Antônia, alegou que o marido era louco, sofrendo de delírios imaginativos e que o curandeiro não o havia agredido. Ao ser questionada sobre os hematomas apresentados pelo marido, ela alegou que teriam sido feitos pelo criado que os odiavam. Já o referido criado, alega ter batido uma vez no comerciante José, para auxiliar o curandeiro nas sessões de espancamento com guiné que aconteciam todas as noites.

Embora negue ser autor das agressões, Dominguez não nega ter receitado a guiné como terapia para os problemas mentais do comerciante. Na sua defesa, ele diz que, por ter capacidades de banimento, bater com a guiné em pessoas atordoadas por espíritos, resultando no despacho de tais forças. E por ser um caso de loucura causada por espíritos maus, esse seria o método mais eficaz.

Embora o periódico não tenha dado continuidade à cobertura do caso, é possível identificar que, na interpretação de Dominguez, o problema de saúde mental de Eiras estava diretamente associado à influência de um espírito maligno, cuja expulsão garantiria sua cura. Essa percepção evidencia não apenas a crença na eficácia das práticas mágico-religiosas, mas também na existência de diferentes concepções sobre a origem e o tratamento das enfermidades mentais. Se Eiras fosse encaminhado ao hospital dos alienados, o tratamento adotado seguiria os paradigmas da psiquiatria emergente da época, que frequentemente combinava internação forçada, isolamento e terapias baseadas em intervenções físicas e disciplinares. Isso não implica que um tratamento fosse necessariamente melhor ou mais eficaz que o outro, mas sim que operavam sob lógicas distintas, refletindo as disputas entre a ciência médica institucionalizada e os saberes populares no campo da saúde e do sofrimento psíquico.

No dia 21 de novembro de 1897, os jornais *Gazeta de Notícias* e *Jornal do Brazil* publicaram reportagens sobre um inquérito policial envolvendo Hugo Salvatore Bascheri, também conhecido como “Conde Salvadori”, acusado de explorar financeiramente seus clientes por meio de sessões de hipnotismo e magnetismo. O caso teve início quando Adriano Vieira de Barros, comerciante estabelecido na praia Formosa, denunciou que havia pagado 5:000$000 a Salvatore pelo tratamento de sua esposa enferma, sem obter qualquer melhora[118].

Outras testemunhas, como Anna Berthé e Adelaide Wagner, também vieram a público relatar que haviam sido vítimas do suposto conde, descrevendo métodos que envolviam desde objetos e aplicação de drogas a rituais de domínio mental. O caso ganhou repercussão não apenas pelas quantias monetárias envolvidas, mas pelo caráter ambíguo das práticas oferecidas, que transitavam entre a ciência e a magia, mobilizando tanto o discurso médico quanto o imaginário popular sobre o poder do hipnotismo. A partir das narrativas construídas pelos jornais, observamos como Salvatore foi representado tanto como charlatão quanto como uma ameaça social.

A comparação entre as reportagens da *Gazeta de Notícias* e do J*ornal do Brazil*, ambas publicadas em 21 de novembro de 1897, evidencia como a imprensa construía narrativas distintas sobre práticas heterodoxas da cura, oscilando entre o escândalo moral, a denúncia criminal e a sátira ao exotismo dessas terapias. O caso “Conde Giougio Salvatory”, como ele próprio se apresentava, não foi apenas um episódio isolado de repressão ao curandeirismo. Ele reflete um processo mais amplo de disputa sobre o controle dos corpos, das crenças e da legitimidade das práticas terapêuticas em uma sociedade que, naquele momento, tentava consolidar o monopólio médico-científico sobre a saúde[119].

Na denúncia registrada por Adriano Vieira de Barros, segundo a reportagem da *Gazeta de Notícias*, os métodos empregados pelo suposto conde envolviam não apenas sessões de hipnotismo, mas também o uso de objetos simbólicos e sacrifícios de animais: “fazendo encantamento de diversas bugigangas e galinhas pretas”[120]. Essa opção narrativa evidencia o esforço em deslocar sua atuação do campo de uma ciência heterodoxa para o da superstição e do charlatanismo.

O *Jornal do Brazil*, por sua vez, apresentou um relato mais extenso e detalhado

[118] Gazeta de Notícias. 21 de novembro de 1897, p.2.
[119] Id., p.2.
[120] Jornal do Brazil, 21 de novembro de 1897, p2.

do inquérito policial instaurado contra Salvatore, reunindo depoimentos de diferentes indivíduos que se diziam vítimas de sua prática. Entre elas, destaca-se Anna Berthé, uma francesa de 26 anos, que afirmava ter vivido sob seu domínio por meio do hipnotismo e do magnetismo. Em seu testemunho, Berthé relata ter sido "martirizada ultimamente com apertos e injeção de drogas, que tornavam a depoente fraca e quase louca, sofrendo fortes dores de cabeça e tendo contínuos vômitos"[121]. O que o jornal faz, no entanto, é utilizar esse relato para reforçar a ideia de que sua atuação ultrapassava os limites do aceitável e se aproximava da exploração e da violência.

Além de Berthé, outras mulheres aparecem nos registros como vítimas de Salvatore. Adelaide Wagner, uma italiana de 61 anos, professora e moradora da Rua Curvelo n. 8, declarou que o acusado se apresentava como capaz de curar doenças consideradas incuráveis, angariando, assim, clientela e dinheiro. A relação entre o hipnotismo e a exploração econômica dos pacientes é uma das linhas centrais da denúncia construída pelo jornal. O texto sugere que o charlatão teria conseguido extorquir elevadas quantias de suas vítimas, destacando que um comerciante da Rua da Saúde "teve fora do bolso nada menos de 8:000$000". Além da suposta fraude financeira, o jornal insere elementos que ampliam o tom de mistério e perigo ao caso, afirmando que Salvatore utilizava "bugigangas, sapos, corujas, morcegos e até com o diabo em pessoa" [122].

O fato de Salvatore não apenas adotar o hipnotismo como método de cura, mas também promover a si próprio como um "conde" em seus cartões de visita, reforça o quanto sua prática estava inserida em uma lógica comercial estruturada. Seu cartão trazia os dizeres: "Conde Giougio Salvatory – Tratamento Hypnotico – Magnético. Consulta de 1 às 8 horas"[123]. A existência de uma agenda organizada e a criação de uma identidade aristocrática sugerem que ele compreendia a necessidade de agregar credibilidade à sua imagem para atrair clientes, evidenciando, assim, que a repressão ao seu trabalho não se dava apenas pelo caráter "ilícito" da prática em si, mas pela ameaça que ela representava ao modelo de legitimidade profissional disputado pelos médicos acadêmicos e pelas instituições de saúde.

Ao comparar as versões publicadas pela *Gazeta de Notícias* e pelo *Jornal do Brazil,* percebe-se que ambas as narrativas, apesar de diferenças em tom e nível de

[121] Id., p.2.
[122] Id., p.2.
[123] Id., p.2.

detalhamento, convergem na construção de Salvatore como um explorador, cuja prática era incompatível com a racionalidade médica e o progresso urbano. A *Gazeta de Notícias* enfatiza sua atuação fraudulenta, ressaltando o prejuízo financeiro das vítimas e a ausência de resultados concretos dos tratamentos. Já o *Jornal do Brazil* amplia a denúncia ao relacionar sua prática com rituais místicos e ao descrever os efeitos adversos de seus métodos sobre suas pacientes, insinuando que ele exercia não apenas uma fraude, mas uma forma de poder e dominação sobre seus clientes, utilizando-os como experimento e mantendo-os em cárcere através da hipnose. A heterodoxia de suas práticas, que combinavam hipnose, magnetismo e o uso de substâncias e objetos, exemplifica como o campo terapêutico no período era suscetível a influências diversas, transitando entre ciência e magia, entre reconhecimento e repressão.

O caso de Salvatore permite compreender as relações entre o que se buscava curar e a cura aplicada. Os pacientes que recorriam ao seu tratamento procuravam soluções para doenças crônicas e para aflições que não possuíam tratamentos satisfatórios na medicina oficial. O que se vê, portanto, não é apenas um embate entre o curandeiro e as autoridades médicas, mas uma disputa sobre os próprios conceitos de doença e cura. O fato da imprensa destacar que os pacientes não obtinham melhora não invalida a crença daqueles que buscaram intervenção terapêutica, mas demonstra como a eficácia — ou ineficácia — era instrumentalizada nos discursos jornalísticos para reforçar a distinção entre práticas legítimas e ilegítimas.

Além disso, as denúncias contra Salvatore evidenciam que, para além da questão da saúde, estava em jogo a regulação do dinheiro que circulava nesses espaços terapêuticos. A ênfase nos valores cobrados e a forma como os jornais destacam o prejuízo financeiro das vítimas indicam que a questão econômica era um aspecto central na construção da sua imagem como charlatão.

A crítica à comercialização dos serviços terapêuticos por agentes não reconhecidos oficialmente pela medicina dialoga com um esforço mais amplo de disciplinamento dos saberes e da circulação do dinheiro no campo da cura. Se, por um lado, médicos e farmacêuticos cobravam por seus serviços sem que isso fosse questionado nos periódicos, no caso de Salvatore, o fato de estabelecer uma tabela de preços e exigir pagamento antecipado tornava-se prova de suas ações fraudulentas. Essa diferenciação entre o que era considerado uma cobrança legítima ou ilegítima estava intrinsecamente ligada à consolidação do monopólio da medicina

acadêmica sobre as práticas de cuidado e cura.

Essa narrativa construída pelos jornais reforça a ideia de que a repressão ao curandeirismo não se dava apenas pelo conteúdo das práticas terapêuticas em si, mas pelo lugar que seus praticantes ocupavam na hierarquia social e pelo impacto econômico de suas atividades. A crítica à sua atuação se desdobra em diferentes níveis, associando-o simultaneamente à superstição, ao estelionato e à exploração da credulidade popular. Dessa forma, o controle do campo da cura se articulava tanto na esfera da ciência quanto na regulação do mercado, criminalizando aqueles que lucravam com práticas terapêuticas fora das instituições reconhecidas.

Essa dimensão econômica da repressão ao curandeirismo nos conduz a um aspecto essencial: como os jornais tratavam a cobrança por esses serviços e de que maneira isso influenciava a forma como esses agentes eram representados. A insistência em apresentar os valores pagos e as quantias perdidas sugere que, mais do que a prática em si, o verdadeiro escândalo estava no fato de indivíduos, fora do circuito médico-acadêmico, conseguirem monetizar seus saberes. A denúncia da comercialização das terapias mágico-religiosas, portanto, não se limitava a uma condenação moral ou científica, mas fazia parte de um processo mais amplo de normatização do mercado da saúde, no qual os agentes reconhecidos pela medicina institucionalizada buscavam reforçar seu monopólio e deslegitimar concorrências que escapavam ao seu controle.

3.3.3. Preço, valor e troca: as economias do fazer mágico-religioso

No Rio de Janeiro da virada do século XIX para o XX, a questão dos valores cobrados pelos curandeiros e feiticeiros emergia como um elemento primordial nas denúncias que circulavam nos jornais. A imprensa frequentemente explorava a narrativa do estelionato para criminalizar esses agentes, destacando quantias supostamente exorbitantes e sugerindo que suas práticas não passavam de exploração da credulidade popular. No entanto, ao analisarmos os valores mencionados nas reportagens observamos uma ampla variação nas cobranças, que iam desde consultas gratuitas até cifras mais expressivas, como os 8:000$ mencionados em uma das denúncias.

Em alguns casos, os valores eram fixos — como 100$ ou 200$ cobrados por

prescrição de medicamentos e consultas —, enquanto em outros a remuneração era deixada a critério do cliente. Esse modelo de honorários flexíveis, por vezes associado ao discurso da caridade, pode ser interpretado para além de uma estratégia de acessibilidade, tornando-se um meio de evitar o enquadramento judicial por estelionato. Se o pagamento era voluntário, a alegação de fraude se tornava mais frágil, deslocando a perseguição para o campo do "exercício ilegal da medicina".

A denúncia contra o curandeiro Romualdo Victorio, publicada pela *Gazeta de Notícias* em 27 de outubro de em 1898, é emblemática nesse sentido. Uma retratação pública indicava que ele não cobrava por suas consultas nem pelos remédios que distribuía, o que, na visão de seus apoiadores, impediria que fosse considerado um estelionatário. Vejamos:

> Informam-nos pessoas fidedignas que o Sr. Romualdo N. Victorio, de quem ontem tratámos, não é tal curandeiro nem especulador, como pareceu à polícia. Victorio é um estimado e bom empregado da estrada de ferro Central, que adepto da doutrina espírita, dá por caridade remédios homeopáticos à pobreza, que a ele recorre, e por este serviço não recebe dinheiro algum.
> O caso muda, pois, de figura[124].

O caso reforça a ambiguidade existente entre o discurso criminalizante e as estratégias de legitimação dos curandeiros. A imprensa reconfigurava sua imagem de possível estelionatário para a de um homem caridoso e benevolente, um funcionário da estrada de ferro Central que, por sua adesão ao espiritismo, distribuía gratuitamente remédios homeopáticos aos mais pobres. A reportagem enfatiza que Victorio não era “tal curandeiro nem especulador, como pareceu à polícia”, sugerindo que o verdadeiro problema residia menos nas práticas terapêuticas em si e mais na maneira como eram enquadradas pelas autoridades. Ao ressaltar que ele “não recebe dinheiro algum”, o jornal busca eximi-lo das acusações, pois a ausência de cobrança afastaria a possibilidade de estelionato, diferindo-o daqueles que, por cobrarem por seus serviços, eram rapidamente denunciados.

A defesa pública realizada a favor de Romualdo destacava o ideal da caridade como um valor essencial e legítimo das práticas mágico-religiosas, mas, ao mesmo tempo, deixava exposta a tênue fronteira entre o lícito e o ilícito dessas atividades. Caso ele exigisse pagamento por seus tratamentos, ainda que ministrasse exatamente os mesmos remédios homeopáticos, sua narrativa certamente tomaria

[124] Gazeta de Notícias. 27 de outubro de 1898, p.2.

outro rumo. Esse ponto revela que a criminalização das práticas mágico-religiosas não dependia exclusivamente da eficácia ou ineficácia terapêutica, mas da maneira como essas ações confrontavam as hierarquias estabelecidas pela medicina oficial e as normas que regulavam a atuação profissional, moral e social do contexto.

Essa hipótese pode ser reforçada ao analisarmos a reportagem publicada pela *Gazeta da Tarde*, em novembro de 1896. Nela consta que o curandeiro holandês, Antonio Carneiro da Silva, foi denunciado por Bernardino Antônio Pereira, marido de Maria Rosa Pereira da Silva, a suposta vítima. A denúncia foi motivada não apenas pelas altas quantias exigidas pelo curandeiro —500$000 pagos antecipadamente e parcelas mensais de 350$000 —, mas também pelo agravamento da condição mental da vítima após sua admissão na residência de Carneiro, situada na Rua da América, nº 88. Maria Rosa havia sido encaminhada ao curandeiro por apresentar perturbações nervosas e mentais, porém, em vez de obter a prometida cura espiritual, sua situação deteriorou-se a ponto de ser descrita pela família como um quadro grave de alienação, intensificado por maus-tratos e condições precárias de permanência na casa. Essa combinação de exploração financeira e negligência agravante foi fundamental para a intervenção policial conduzida pelo delegado Adelermo Vieira de Oliveira, ressaltando como as autoridades mobilizavam critérios econômicos e morais para legitimar ou condenar práticas mágico-religiosas na época.

> No intuito de torpe e ignominiosamente especular com a crença humana, um holandês, de nome Carneiro, realiza na rua da América umas sessões espíritas, para curar, mediante quaisquer quantias, as pessoas que o procuravam. Sabedor do facto, o ativo delegado da 10ª circunscrição, o sr. Adelermo Vieira de Oliveira, procedeu ontem às necessárias diligências policiais. Ainda a cunhada do pai da vítima declarou que, ao sr. Carneiro, deu o marido da infeliz a quantia de 500$000 adiantadamente, pagando-lhe por mês mais 350$000[125].

Ao contrastarmos o caso de Carneiro com o de Romualdo — cuja legitimidade social era defendida exatamente pela ausência de cobrança —, podemos perceber que fatores econômicos eram um importante vetor que auxiliava na determinação das práticas aceitas ou rejeitadas socialmente pelas autoridades do Rio de Janeiro, ainda que não fossem o único ou principal parâmetro. No caso de Carneiro, em específico, fica evidente que o alto valor cobrado pelos tratamentos contribuiu significativamente para sua condenação pública, porém sua criminalização também foi fortemente amparada pela grave acusação de negligência e violência, materializada na situação

[125] Gazeta da Tarde. Rio de Janeiro: 16 de novembro de 1896, p.1.

dramática da mulher supostamente mantida em cativeiro e levada à loucura.

Dessa forma, questões financeiras articulavam-se diretamente com outros critérios morais, jurídicos e sociais que delimitavam a fronteira entre o que era visto como legítimo ou criminoso nas práticas mágico-religiosas. Enquanto a gratuidade conferia a Romualdo uma aura de respeitabilidade e altruísmo, a prática comercializada por Carneiro somava-se às acusações de exploração e agressão à integridade física e mental da paciente, multiplicando os fatores que justificavam sua criminalização pelas autoridades e pela opinião pública.

Essa percepção permite entender de forma mais ampla e complexa os mecanismos sociais e legais que atuavam na legitimação ou criminalização das práticas mágico-religiosas no Rio de Janeiro. Ao refletir sobre o caso de Carneiro, é possível perceber como múltiplas dimensões — econômica, moral, social e de gênero — interagiam no processo de classificação e julgamento das práticas espirituais. Assim, fica evidente a importância da intersecção entre diferentes critérios discursivos e materiais que operavam na construção das fronteiras frágeis e movediças que separavam práticas reconhecidas daquelas consideradas ilícitas ou perigosas.

Por outro lado, a reportagem da mesma *Gazeta da Tarde*, de 12 de janeiro de 1897, nos apresenta uma outra percepção sobre a questão dos valores cobrados, agora entre pacientes e curadores. Se, em muitos casos, a crítica aos curandeiros se fundamentava na acusação de estelionato, na suposta exploração da fé e da vulnerabilidade de seus clientes ou na ineficácia de seus métodos, nesta reportagem verifica-se um olhar distinto sobre a economia das práticas mágico-religiosas. Aqui, a questão dos valores não é apenas um instrumento de criminalização, mas se insere em uma discussão mais ampla sobre o valor social do serviço prestado e as dinâmicas de demanda e oferta desse tipo de saber terapêutico[126].

> ... Talvez que o espiritismo sério, aproveitável ou não, real ou irrisório, contanto para que aparecesse curandeiro ou pessoa idônea, talvez por parecer pequena a remuneração de tão grande préstimo; e repetiu-se ontem o anúncio, mais correto e aumentado:
> "Uma pessoa que foi vítima de uma bruxaria deseja encontrar quem a cure; paga até 500$ e gratifica com 50$ quem informar onde exista alguém que faça este serviço".
> Alguém dava a gorda quantia por um anti-feitiço, pela esconjura de um diabo velho.
> Não foi isso, porém, bastante para que aparecesse curandeiro ou pessoa idônea, talvez por parecer pequena a remuneração de tão grande préstimo; e repetiu-se ontem o anúncio, mais correto e

[126] Gazeta da Tarde. Rio de Janeiro: 12 de janeiro de 1897, p.2.

> aumentado:
> "Uma pessoa que foi vítima de uma bruxaria deseja encontrar quem a cure; paga até 500$ e gratifica com 50$ quem informar onde exista alguém que faça este serviço.

Continuando, vemos outra referência no *Paiz*: “Uma pessoa que foi vítima de uma bruxaria deseja encontrar quem a cure; paga 200$000...”[127]

A matéria ironiza o mercado de curas espirituais ao relatar o caso de um anúncio publicado no jornal *O Paiz*, no qual uma pessoa oferece 500$000 a quem pudesse livrá-la de uma bruxaria, com um acréscimo de 50$ como gratificação para quem indicasse um especialista nesse tipo de serviço. O colunista, de forma mordaz, questiona a ausência de um curador disposto a aceitar a oferta, sugerindo que talvez a quantia fosse pequena demais para atrair um profissional competente. "E neste caso não disporá a polícia de algum curandeiro ou benzedor que preste? Só não conhece quem possa indicar, não poderá emprestar algum dos que tem prendidos?"[128] A provocação expõe uma contradição latente no discurso repressivo sobre as práticas mágico-religiosas: ao mesmo tempo em que os jornais denunciavam esses agentes como charlatães e criminosos, a própria sociedade que os condenava recorria a seus serviços e, em algumas situações, estava disposta a pagar quantias significativas por eles[129].

Esse episódio nos leva a refletir sobre um aspecto pouco explorado nas discussões sobre a repressão ao curandeirismo: o papel dos próprios clientes na construção do valor simbólico e econômico dessas práticas. Ao contrário da narrativa que os coloca exclusivamente como vítimas de estelionato, os pacientes também desempenhavam um papel ativo no reconhecimento e na precificação dessas terapias. No caso relatado na carta, a disposição do suposto enfeitiçado em oferecer uma quantia substancial indica que os serviços mágico-religiosos não eram apenas consumidos pelas classes mais empobrecidas, mas também por setores da sociedade que possuíam recursos financeiros para investir em tratamentos alternativos. Assim, a lógica de precificação das curas não seguia apenas um modelo fixo imposto pelos curandeiros, mas era negociada conforme a demanda e a percepção de eficácia do serviço por parte dos pacientes.

A relação entre agentes mágico-religiosos e seus clientes frequentemente se

---

[127] Id., p.2.
[128] Id., p.2.
[129] Id., p.2.

dava em um espaço permeado por expectativas, medos e promessas de soluções que transitavam entre o universo espiritual e o material. No entanto, quando os termos dessa associação resultavam em frustração ou conflito, os limites entre fé, confiança e fraude se tornavam nebulosos, permitindo que as autoridades e a imprensa os reconfigurassem como casos criminais. A reportagem publicada na *Gazeta de Notícias* em 16 de janeiro de 1893 ilustra expressivamente essa dinâmica, ao narrar um episódio em que o valor cobrado por uma intervenção mágica se tornou o estopim de um desfecho trágico[130].

O incidente tem início com Félix Rosini, um homem que supostamente sofreu um prejuízo de "1:500$" em virtude da atuação de Raphael Paragi. Ao invés de recorrer apenas às autoridades formais, Rosini procurou o curandeiro Hygino Antonio Alves, o qual lhe prometeu um desfecho implacável: "em troca de 1000$000 pagos em duas prestações (a primeira adiantada), poria Raphael Paragi completamente paralítico e inutilizado"[131].

O desenrolar do acordo lança luz sobre a estrutura econômica dessas relações. Alves exigiu um pagamento antecipado, uma prática que ecoava a lógica de outros serviços profissionais, mas que, no contexto das práticas mágico-religiosas, era frequentemente retratada como indício de fraude. O desenrolar dos fatos, contudo, trouxe à tona uma camada ainda mais complexa dessa interação. Quando Rosini encontrou Raphael Paragi vivo, "perfeitamente são, alegre, brincando com outros companheiros", sentiu-se enganado e, tomado pela fúria, não hesitou em confrontar o curandeiro: "Patife, além de já te roubado me 1:500$, por ti roubado em 500$000". O desfecho foi brutal: acreditando-se duplamente vítima, Rosini disparou contra Hygino e Raphael, resultando na morte deste último e ferindo seriamente outras pessoas presentes [132].

Esse acontecimento revela, por um lado, como a relação entre curandeiros e clientes podia extrapolar o âmbito de uma intervenção de cura e adentrar em uma esfera mais passional de violência e ajuste de contas. Por outro, ilustra como a compensação financeira dessas práticas eram vistas como transações ambíguas, cujos resultados podiam definir se seriam consideradas legítimas ou fraudulentas. Se o encantamento houvesse surtido efeito, dificilmente o caso teria sido denunciado ou

[130] Gazeta de Notícias. 16 de janeiro de 1893, p.2.
[131] Id., p.2.
[132] Id., p.2.

sequer se tornado matéria de jornal. A insatisfação do cliente, entretanto, transformou o que era um acordo tácito de prestação de serviço em um crime evidente, levando não apenas à prisão de Rosini, mas também à de Hygino, que, independentemente de sua eficácia, foi enquadrado como cúmplice de um delito.

O caso sugere ainda que a imprensa não apenas documentava essas tensões, bem como ajudava a moldar um discurso de criminalização seletiva. A matéria não questiona o desejo de Rosini de incapacitar seu desafeto, nem trata de sua decisão de recorrer à magia para fazê-lo. O foco da denúncia recai exclusivamente sobre a suposta fraude de Hygino, reforçando a narrativa de que os curandeiros eram exploradores da credulidade popular.

Por fim, a reportagem revela que, mais do que a cobrança em si, era a expectativa de eficácia que determinava se uma prática mágico-religiosa permaneceria dentro da esfera privada ou se tomaria proporções policiais. O episódio nos permite compreender que o valor atribuído a essas práticas era negociado não apenas em termos monetários, mas também simbólicos: a credibilidade do curandeiro estava diretamente vinculada à percepção de sua capacidade de manipular forças invisíveis. Quando essa autoridade era contestada, o que estava em jogo não era apenas a economia da fé, mas também a própria fronteira entre o aceitável e o criminoso no universo das crenças populares.

Essa interseção entre fé, expectativa e economia remete a um padrão mais amplo observado nas denúncias contra curandeiros atuantes no Rio de Janeiro da virada do século XIX para o XX. O pagamento pelos serviços mágicos não era, por si só, o problema. O que os tornava possível a criminalização era a combinação de dois fatores: a insatisfação dos clientes que acabavam denunciando e a disposição das autoridades em utilizar essas queixas como pretexto para reforçar a repressão contra práticas concorrentes da medicina oficial. Além disso, o fato de que Alves aceitou o pagamento adiantado por um serviço que não pôde ser comprovado gerava uma equivalência entre a ineficácia do feitiço e a ideia de estelionato, um artifício jurídico amplamente mobilizado para enquadrar curandeiros.

Ao aproximarmos a dinâmica da comercialização dos livros mágico-religiosos do contexto mais amplo destas práticas no Rio de Janeiro dos séculos XIX e XX, percebemos como a própria indústria cultural da época absorvia e reformulava esses discursos para viabilizar a venda de grimórios e manuais de feitiçaria. Essas publicações prometiam ensinar ao público as mesmas técnicas e rituais que eram

praticados pelos curandeiros locais, funcionando como uma espécie de substituto dos atendimentos presenciais. Nesse sentido, a Editora Quaresma, por exemplo, tornou-se especialmente reconhecida pela publicação de livros mágico-religiosos populares, como *O Livro do Feiticeiro* e o *Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, frequentemente comercializados por preços equivalentes ou até superiores aos valores cobrados pelos curandeiros em consultas presenciais.

O aspecto econômico, embora não fosse o único critério para determinar a legitimidade ou criminalização dessas práticas, exercia um papel fundamental na maneira como as autoridades e a imprensa tratavam os curandeiros. Se um curandeiro como Antonio Carneiro era duramente criticado e denunciado na imprensa por cobrar altas quantias adiantadas — chegando a 500$000 — por seus serviços espirituais, a aquisição de um livro prometendo resultados semelhantes, por valores entre 5$000 e 10$000, era apresentada como um investimento razoável e legítimo, embora ainda significativo dentro do orçamento das classes populares. Essa discrepância demonstra como os valores financeiros eram mobilizados discursivamente para definir práticas sociais aceitáveis ou não, indicando que não era apenas a prática mágica que determinava sua legitimidade, mas também a forma pela qual essa prática era comercializada e acessada.

Assim, a existência e popularidade dos livros mágico-religiosos indicam que havia uma demanda constante e significativa por esse tipo de saber na sociedade carioca daquele período. Essa demanda reforçava, paradoxalmente, a importância dos próprios curandeiros, feiticeiros e benzedeiros, que eram reconhecidos pela sociedade como detentores legítimos desses conhecimentos tradicionais e mágicos. No entanto, enquanto a imprensa frequentemente denunciava e criminalizava os agentes individuais por práticas classificadas como charlatanismo, essa mesma imprensa obtinha lucro por meio da publicação e divulgação de anúncios de livros que ensinavam encantamentos similares aos serviços presenciais condenados publicamente. Tal fato sugere não apenas uma disputa econômica evidente, mas também uma disputa simbólica e cultural sobre quem poderia se apropriar e lucrar com esses saberes.

Essa dualidade revela um embate ainda mais profundo em torno da circulação dos saberes mágico-religiosos: enquanto os curandeiros eram sistematicamente acusados de explorar a credulidade popular e criminalizados por transformar conhecimentos espirituais em mercadoria, os livros esotéricos eram tratados como

bens culturais legítimos, resguardados pela lógica da livre circulação e consumo. Nesse sentido, não era a verdade ou eficácia da magia que estava sendo posta em discussão, mas sim a regulação social e econômica do acesso a esses conhecimentos, definindo quem poderia explorá-los comercialmente de forma aceitável.

Por isso, a repressão e criminalização das práticas mágico-religiosas no Rio de Janeiro dos séculos XIX e XX não pode ser interpretada apenas como resultado de um conflito religioso ou científico entre "razão" e "superstição". É preciso considerar também as dinâmicas mercantis e as estratégias da indústria cultural emergente — composta por livreiros, editores, autores e jornais — que se apropriava dos mesmos discursos utilizados para condenar os curandeiros, mas agora em formatos impressos, aceitos pela sociedade e protegidos pelas leis do mercado. A imprensa, como vimos, mesmo exercendo papel central na criminalização dessas práticas, simultaneamente lucrava ao promover um comércio paralelo e legítimo, transformando saberes mágico-religiosos em produtos editoriais rentáveis.

Dessa maneira, o cenário de criminalização e aceitação das práticas mágico-religiosas revela um contexto muito mais complexo e interconectado, no qual os critérios econômicos, sociais e regulatórios operavam conjuntamente para definir as fronteiras móveis entre o lícito e o ilícito, o legítimo e o ilegítimo, não apenas sob aspectos religiosos ou científicos, mas principalmente sob a lógica do mercado e do consumo espiritual.

Nesse contexto, os livros mágico-religiosos — apesar de integrarem plenamente o mercado editorial lícito — não estavam totalmente isentos da repressão policial e midiática. Com frequência, apareciam nas denúncias jornalísticas ao lado de outros materiais como talismãs, ervas, amuletos, pós, velas e preparados mágicos, sendo apontados pelas autoridades e pela imprensa como evidências materiais de práticas criminosas ou moralmente reprováveis. A presença constante dessas obras, sobretudo *do Livro de São Cipriano* e similares, nos relatos policiais e nos periódicos cariocas da época, demonstra que sua circulação, embora protegida pela indústria editorial institucionalizada, permanecia situada numa fronteira ambígua entre o legítimo e o ilícito, entre a cultura popular aceita e práticas consideradas supersticiosas ou fraudulentas.

A materialidade desses livros, portanto, não era neutra; ao contrário, estava profundamente conectada com a complexa dinâmica social, econômica e cultural das

práticas mágico-religiosas. Eles não apenas ajudavam a divulgar e legitimar esses saberes entre diferentes públicos, como também eram objetos capazes de provocar suspeição e intervenção repressiva por parte das autoridades, revelando que sua aceitação pública nunca foi plena nem linear. O livro mágico-religioso tornava-se, assim, um objeto cultural emblemático desse cenário contraditório, refletindo tensões mais amplas acerca da liberdade cultural, da circulação mercantil dos saberes espirituais e das fronteiras delicadas entre ciência, religião, magia e mercado na cidade do Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX.

3.3.4. Entre provas e amuletos: os objetos apreendidos nas denúncias mágico-religiosas

A materialidade das práticas mágico-religiosas no Brasil dos séculos XIX e XX nos leva a um campo de investigação essencial para compreendermos não apenas os sistemas de crença, mas também os mecanismos de sociabilidade, repressão e resistência que moldaram essas experiências. Longe de serem simples acessórios, os objetos que compunham esses rituais — ervas, beberagens, pós, tecidos, dentes, facas, ossos, livros — carregam em si uma força simbólica que ultrapassava o seu mero aspecto físico. São elementos de mediação entre os praticantes e as forças invisíveis que mobilizamos. Ou seja, são catalisadores da fé e testemunhas materiais de um jogo de poderes que envolve o Estado, a medicina, a religião e os próprios sujeitos que fazem uso desses elementos no cotidiano.

A importância de se deter nesses detalhes reside no fato de que, embora muitos estudos sobre as religiões populares e os sistemas mágico-religiosos tenham abordado suas crenças, ritos e organização social, a materialidade dessas práticas nem sempre foi tratada como um elemento central. Ainda que não seja ausente da historiografia, essa dimensão muitas vezes permaneceu subordinada a outras abordagens, sem um tratamento aprofundado de sua lógica interna e de suas implicações sociais. No entanto, ao analisarmos a cultura mágico-religiosa a partir de autores como Yvonne Maggie, Roger Bastide, Caio Sérgio Silva e Glícia Caldas Gonçalves da Silva, percebemos que a materialidade perpassa suas investigações, ainda que de forma transversal, permitindo-nos reconstruir um olhar mais atento para o papel dos objetos nos rituais e nas interações cotidianas dos praticantes. O contato das mãos com a erva, a mistura de ingredientes para compor uma beberagem, o

talismã guardado no bolso, o ponto riscado no papel, a vela acesa na encruzilhada — cada gesto carregava uma intenção e, ao mesmo tempo, era atravessado por uma série de significados que a sociedade ao redor se encarregava de reforçar ou combater.

Yvonne Maggie (1992), ao trabalhar com processos judiciais que envolviam práticas de feitiçaria no Rio de Janeiro, nos oferece um olhar que não se limita à repressão. Ao contrário, sua análise nos faz perceber como essas práticas eram registradas, denunciadas e, muitas vezes, reinterpretadas pelos próprios agentes do Estado e da imprensa. O fato de os objetos serem constantemente utilizados como provas nos autos revela o quanto eram centrais na construção do imaginário sobre o que era feitiçaria, charlatanismo ou simples prática religiosa. Livros, por exemplo, surgem repetidamente nos processos, especialmente aqueles associados a manuais de feitiçaria, como o *Livro de São Cipriano*. Mas não apenas esses textos compunham o repertório de materialidades apreendidas. Outros, ligados ao espiritismo ou a práticas de medicina, também eram incorporados a esse universo de desconfiança e repressão. O livro, mais do que um objeto de transmissão de conhecimento, assumia uma função quase ritualística: ele continha fórmulas, orações, segredos, instruções que permitiam transformar a realidade.

A materialidade dos objetos religiosos não pode ser pensada dentro da rigidez de categorias que opõem religião e magia, ciência e superstição. Essa separação, fruto do pensamento iluminista e da consolidação da modernidade europeia, não dá conta da lógica pela qual esses objetos operam dentro dos sistemas mágico-religiosos. O olhar antropológico de Arjun Appadurai (2008) nos lembra que os objetos não são entidades estáticas, mas circulam e adquirem novos significados de acordo com seu uso, sua trajetória e a rede de relações que os envolve. Isso significa que um mesmo objeto pode ser, em um contexto, um amuleto de proteção e, em outro, uma peça de lançar maldição, ou, ainda, prova contra um praticante de feitiçaria; pode ser, para um grupo, um elemento profano e, para outro, um artefato sem valor espiritual. A materialidade não é fixa, mas moldada pelos usos sociais e culturais que os objetos são expostos ou submetidos ao longo do tempo.

Essa fluidez dos objetos dentro dos rituais mágico-religiosos também é explorada por Roger Bastide (1946; 1948; 1960), que analisa o sincretismo como um processo dinâmico no qual os objetos não apenas transitam entre diferentes universos simbólicos, mas também ganham camadas de significados ao longo do tempo. O

sincretismo, para Bastide, não é uma simples justaposição de crenças, mas um mecanismo de negociação e resistência. Assim, um colar de contas pode ser, ao mesmo tempo, um símbolo da devoção a um orixá e um objeto de proteção, dependendo do contexto e de quem o manipula. A mesma lógica se aplica a livros mágico-religiosos, velas, imagens sacras e outros artefatos ritualísticos.

Se retomarmos a questão da materialidade nos rituais mágico-religiosos a partir das análises de Caio Sérgio Silva (2017) e Glícia Caldas Gonçalves da Silva (2019), percebemos nuances que aprofundam nossa compreensão sobre o papel dos objetos na construção dessas práticas. Caio Silva, ao analisar a repressão aos feiticeiros no Rio de Janeiro da Primeira República, evidencia como os objetos de rituais eram frequentemente confiscados e utilizados como prova de crime. Sua pesquisa demonstra que esses artefatos não apenas faziam parte do cotidiano, mas também estruturavam as denúncias e processos, tornando-se centrais na construção da imagem do feiticeiro como um agente perigoso e transgressor. Já Glícia Gonçalves da Silva (2019) ao investigar as concepções populares de cura no Rio de Janeiro, explora a interação entre os curandeiros, a medicina oficial e as práticas religiosas. Tal como Caio Silva, ela indica que a materialidade nos rituais mágico-religiosos — como os objetos de cura — era fundamental para a legitimação dos saberes místicos. Sendo apropriados tanto por praticantes, que os viam como veículos de poder e proteção, quanto pelas autoridades, que os classificavam como provas de curandeirismo e feitiçaria nos processos de criminais.

Se esses objetos assumiam papéis distintos, dependendo do ponto de vista adotado, como podemos definir sua importância dentro da estrutura das práticas mágico-religiosas? Podemos afirmar que eram meros acessórios dos ritos ou que funcionavam como elementos centrais da experiência espiritual? Se fossem apenas acessórios, a repressão estatal a esses artefatos teria sido tão recorrente? Por outro lado, se eram essenciais, como explicar a persistência dessas práticas mesmo diante da apreensão constante de seus objetos? Essas questões nos levam a uma conclusão mais complexa: a materialidade nos rituais mágico-religiosos não pode ser reduzida a uma relação estática entre objeto e ritual. Em vez disso, ela deve ser compreendida como um campo dinâmico de significação, no qual os objetos são manipulados, reinterpretados, esquecidos e, em alguns casos, substituídos conforme as circunstâncias exigem.

Isso nos leva ao entendimento de que os objetos não operam isoladamente,

mas sim fazem parte de um sistema de crença que lhes confere sentido e eficácia. Um livro mágico-religioso, por exemplo, não possui poder intrínseco; sua força deriva da maneira como é utilizado, dos rituais que o ativam e do reconhecimento social que lhe é atribuído. Assim como uma erva não é apenas uma planta, mas um elemento carregado de significado dentro do sistema de cura e feitiçaria, os livros são mais do que textos impressos — eles são repositórios de saber e, ao mesmo tempo, símbolos de autoridade. Se refutarmos essa perspectiva e argumentarmos que a materialidade é secundária, precisaríamos explicar por que a apreensão desses objetos era uma estratégia tão recorrente da repressão estatal. Não era apenas uma tentativa de eliminar práticas indesejadas, mas um reconhecimento tácito de que esses objetos possuíam um papel fundamental na perpetuação dessas tradições.

Essa reflexão nos leva a uma outra questão: se os objetos ritualísticos eram constantemente confiscados e destruídos, como os praticantes conseguiam manter suas atividades? Aqui, tanto Silva quanto Gonçalves da Silva sugerem que a materialidade nos rituais não se restringia à posse de artefatos específicos, mas envolvia também a capacidade de adaptação e ressignificação dos elementos disponíveis. Então podemos compreender que se um livro era apreendido, outro poderia ser adquirido ou copiado. Se um espaço ritual era fechado, novas redes eram organizadas para garantir a continuidade dos saberes. De modo que a materialidade não fosse fixa, mas um processo em constante negociação, no qual os objetos não apenas serviam como ferramentas do sagrado, mas também participavam ativamente da disputa por legitimidade e poder.

Dessa forma podemos arguir que os objetos não eram meros suportes da crença, mas elementos estruturantes das relações sociais, religiosas e jurídicas. Eles operavam simultaneamente em diferentes níveis – como instrumentos de fé, símbolos de identidade, marcas de resistência e evidências de criminalização. A perseguição estatal a esses objetos não se dava apenas porque representavam práticas desviantes, mas porque eram reconhecidos como veículos de poder dentro de um universo simbólico que desafiava as estruturas hegemônicas. Não obstante, nas denuncias mapeadas nos jornais, vemos uma diversidade de objetos e representações sobre eles.

QUADRO 10 — SUBSTÂNCIAS E OBJETOS MÁGICO-RELIGIOSOS NOS JORNAIS BRASILEIROS (SÉCULO XIX-XX)

Jornal	Itens Mencionados
Gazeta de Notícias	Pulsatilla homeopática, Ervas, Garrafas de beberagens, Remédios, Água choca, Livros Veneno, Pomadas, Talismãs, Unhas, Pós, Dentes, Preparos
Gazeta da Tarde	Não consta
Jornal do Commercio	Ervas, Tisanas, Cozimentos, Pulsatila homeopática, Sapos, Santos, Tecidos, Gatos, Cágados, Raízes, Livros, Beberagens, Facas, Medicamentos, Galinhas, Penas, Caveiras, Manipansos, Sementes, Água, Pomada, Cipó de Guiné, Cruz
O Paiz	Ervas, Vinagre, Veneno, Corvos, Velas, Infusões, Livros, Pomada, Água benta
A Notícia	Cipó de Guiné, Ervas, Santos, Bonecos
Jornal do Brasil	Beberagens, Remédios, Raízes, Pós, Cartas de cartomancia, Pedras, Medicamentos, Livros espíritas, Receitas, Pomadas, Breves, Imagens de Cristo
O Tempo	Ervas, Punhal, Pomada, Cabelos, Raiz, Beberagens
Cidade do Rio	Cipó de Guiné, Cruz, Chifre, Relicário

Fonte: O autor (2025).

Ao examinarmos os anúncios e reportagens, percebemos que a circulação desses objetos era ampla e diversificada. No *Jornal do Commercio*, listam-se ervas, tecidos, penas, galinhas, caveiras, cruzes, cipós. Já a *Gazeta de Notícias* menciona talismãs, unhas, dentes, pomadas. Em ambos os casos, há uma mescla de elementos que associamos tanto a práticas de cura quanto àquelas voltadas para o encantamento, a proteção e até mesmo o ataque espiritual. Se os objetos mágico-religiosos não possuem significados fixos, mas são moldados conforme circulam, de modo que sua eficácia não reside apenas em sua materialidade, mas também nas relações e expectativas que os envolvem. A crença em sua potência não depende exclusivamente de sua existência física, mas do contexto em que são empregues e da confiança depositada neles por aqueles que os manipulam. A questão central, então, não é apenas se esses objetos “funcionavam” dentro de uma lógica mágico-religiosa, mas como seu uso era validado ou refutado pelas dinâmicas sociais e institucionais.

Vejamos a reportagem da *Gazeta de Notícias* intitulada *Feiticeiro*, em 27 de setembro de 1898:

> O capitão Carvalhaes Pinheiro, delegado da 10ª circunscrição, enviou ontem ao Sr. presidente da câmara criminal do Tribunal Civil e Criminal os autos contra o feiticeiro africano João Miguel Pereira da Costa, acompanhado do seguinte relatório:
> O crime pelo qual responde o acusado é o definido no art. 157 do Código Penal. Crime dessa espécie coloca a autoridade em posição difícil para bem apurar a responsabilidade criminal do delinquente, pois a dificuldade se traduz em provar que os objetos encontrados como servindo para magia e seus sortilégios realmente constituem verdadeiros talismãs para despertar sentimentos do ódio e amor, pois

> para isso é necessários um corpo de delito de suas minúcias e o procedimento dos peritos competentes, isto é, conhecedores da matéria por ciência própria.
> Julgava que para isso tinha de recorrer a dois feiticeiros, como é o acusado e assim procedendo proclamava a nulidade do disposto no art. 157 do Código Penal, pois fazia prova com criminosos, podendo serem como o acusado considerado.
> Na dura emergência de não poder obter corpo de delito que me parecesse que poderia ter base jurídica, comuniquei ao Dr. chefe de polícia que ia queimar os objetos encontrados na casa do acusado, que consistiam em *ossos, seixos, unhas, ervas, missangas, etc.*, e S. Ex. em resposta mandou proceder ao corpo de delito nesses objetos, como se vê dos fls. 11 e 12. Nomeei dois peritos, sendo um deles farmacêutico, sendo o auto do corpo de delito feito às fls. 14 e 15.
> Por ele verifica-se realmente que os objetos eram próprios para a magia e seus sortilégios, servindo para despertar o amor e o ódio e subjugar a credulidade pública.
> Assim, portanto, bem definida por estes peritos a responsabilidade do acusado neste corpo de delito feito foi com o máximo cuidado pelos mesmos, pois o farmacêutico estudou uma das ervas existentes, chegando a um resultado definindo que elas serviam para a cura de moléstias curáveis e nervosas, no passo que o outro perito, sendo africano e dedicado ao estudo dos feiticeiros africanos, a cuja raça pertencia, estudou, chegou à conclusão de vários desses africanos dedicarem-se a curas por essas ervas e mesmo por observações feitas em um trabalho de um africano que residia no sertão do Estado da Bahia, de onde o perito é natural, que esses objetos servissem para despertar o ódio e o amor, concorrendo para mais aceitação nesses trabalhos a idade do acusado, pois sempre os africanos velhos são os escolhidos pelos crédulos desta maneira de adquirir fortuna.
> **Portanto**,
> Considerando o corpo de delito de fls. 11 e 15 como base deste processo, pois ele define a responsabilidade do acusado, considerando que o acusado foi preso em flagrante em sua residência à rua Formosa n. 279, na prática do delito, no dia 29 de agosto do corrente ano e considerando ainda os testemunhas que depuseram no referido inquérito, de fls. 2 a 5 são contestes em afirmar o delito; considerando, finalmente, a confissão do acusado, sou de parecer que se acha incluso no art. 157 do Código Penal, e resolvo remeter estes autos ao Sr. presidente da câmara criminal do Tribunal Civil e Criminal, para os fins de direito.
> Rio, 26 de setembro de 1898[133].

A materialidade dos objetos mágico-religiosos nunca foi um dado neutro. Sua presença nos rituais não os tornava automaticamente sagrados, assim como sua apreensão pelas autoridades não os transformava de imediato em provas criminais. No entanto, o caso de João Miguel Pereira da Costa, descrito na reportagem, revela como o Estado e a imprensa construíram uma narrativa onde os objetos não eram apenas elementos coadjuvantes de um rito, mas sim peças centrais em um processo

[133] Gazeta de Notícias. **Feiticeiro**. Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 1898, p.1.

de criminalização. A fé e a eficácia, nesse caso, residiam na possibilidade de condená-lo a partir dos objetos. Ao mesmo tempo, a questão fundamental não era apenas a crença na eficácia desses objetos, mas a forma como sua existência era instrumentalizada no aparato jurídico e midiático para delimitar o que era superstição, crime ou ciência.

Desde a abertura do inquérito, o próprio delegado reconhecia o dilema central da acusação: como provar que os objetos encontrados eram, de fato, talismãs com a função de despertar "sentimentos do ódio e amor"? A dificuldade em definir a feitiçaria dentro dos limites da legalidade criava um impasse. Se a feitiçaria operava dentro de um campo simbólico, como reduzi-la a um crime objetivo e material? Como transformar a crença em provas concretas? A solução encontrada foi fazer dos objetos em posse do acusado — ossos, ervas, unhas, seixos e missangas — a base da denúncia. A lógica era simples, se esses objetos eram usados para ritos, então era necessário provar que eles tinham poder sobre as pessoas. A ironia desse argumento é evidente. Se os objetos fossem meros artefatos sem efeito, então a acusação perderia seu fundamento. Mas se fossem reconhecidos como funcionais, então se admitia, implicitamente, a eficácia da feitiçaria.

Aqui, já encontramos uma primeira inconsistência do caso, o Estado oscilava entre duas posições contraditórias. Por um lado, buscava criminalizar a feitiçaria sob a acusação de fraude, tratando-a como enganação. Por outro, construía sua acusação com base na premissa de que os objetos tinham poder real. Essa contradição não era nova e permeou diversas investidas contra as práticas mágico-religiosas no século XIX e XX. A feitiçaria era ao mesmo tempo contestada como ineficaz e combatida como perigosa. Se o Estado de fato acreditasse que os objetos não possuíam qualquer efeito, então o caso deveria ser arquivado por falta de provas, mas se aceitava sua funcionalidade, então sua repressão não era baseada em fraude, e sim no reconhecimento de sua eficácia.

A escolha dos peritos reforça esse paradoxo. O delegado considerou inicialmente que os únicos indivíduos realmente capacitados para identificar os objetos seriam outros feiticeiros, pois apenas eles poderiam reconhecer e descrever seus usos. No entanto, ele descartou essa possibilidade, pois "julgava que para isso tinha de recorrer a dois feiticeiros, como é o acusado, e assim procedendo proclamava a nulidade do disposto no art. 157 do Código Penal." Essa decisão revela que o saber sobre os objetos mágico-religiosos era, ao mesmo tempo, necessário e inaceitável.

Caso os feiticeiros fossem aceitos como peritos, o próprio sistema legal entraria em colapso, pois a única forma de comprovar a acusação seria validar de forma assumida o conhecimento dos próprios acusados.

Diante disso, a solução foi recorrer a especialistas aceitos pelo aparato estatal. O primeiro foi um farmacêutico, responsável por analisar as ervas encontradas na residência de João Miguel. Seu laudo aponta que "as ervas serviam para a cura de moléstias curáveis e nervosas." Em qualquer outra circunstância, isso poderia ser suficiente para enquadrar o caso como exercício ilegal da medicina, pois indicaria que elas não tinham uma função mágica, mas terapêutica. No entanto, o segundo perito — um africano estudioso sobre feitiçaria — afirmou que outros objetos "serviam para despertar o ódio e o amor." Esse laudo não era apenas uma constatação, mas uma peça-chave para validar a acusação. O testemunho do perito africano não era tratado como neutro; ao contrário, era instrumentalizado para reforçar a criminalização. Mas também nos leva a questionar do porquê de o saber sobre feitiçaria ser considerado legítimo na boca do perito, mas não na boca do acusado.

A distinção entre João Miguel Pereira da Costa e o perito africano convocado para analisar os objetos mágico-religiosos não reside apenas na cor da pele ou na origem que ambos partilhavam, mas no lugar que cada um ocupava dentro da estrutura colonial de saberes. Ambos eram africanos e, muito possivelmente, compartilhavam um conhecimento similar sobre a feitiçaria e seus instrumentos. No entanto, João Miguel estava no banco dos réus porque exercia esse saber em sua autonomia, enquanto o perito o fazia dentro dos limites do aparato legal, sob a chancela da justiça. Isso revela que o problema para o Estado não era a existência do conhecimento mágico-religioso em si, mas a sua circulação independente, fora do controle institucional.

Esse arranjo escancara um mecanismo recorrente nos regimes coloniais e pós-coloniais que colocam que o conhecimento de matriz africana só podia ser aceito se passasse por um filtro institucional, que o reestabelecesse dentro de um discurso de controle. O saber de João Miguel não era menos preciso do que o do perito, mas seu acesso direto à manipulação dos objetos o tornava uma ameaça. A feitiçaria, assim, era combatida porque representava uma forma de poder que não se submetia aos critérios do Estado.

A decisão final do delegado sintetiza essa estratégia: "Considerando o corpo de delito de fls. 11 e 15 como base deste processo [...] resolvo remeter estes autos ao

Sr. presidente da câmara criminal do Tribunal Civil e Criminal, para os fins de direito." O corpo do delito não está em um dano físico, mas na existência dos objetos. O Estado, incapaz de provar que a feitiçaria tinha um efeito real, inverte a lógica da prova, pois em vez de demonstrar que os objetos funcionam, presume-se que funcionam e exige-se do acusado a prova contrária.

Essa inversão da carga probatória coloca o feiticeiro em uma posição insustentável. Pensemos: como provar que algo não tem efeito quando a própria crença naquilo já é suficiente para condená-lo? A repressão, portanto, não negava sua eficácia — pelo contrário, a reforçava. O que estava em jogo não era apenas a suposta fraude dos feiticeiros, mas a disputa pelo controle sobre os saberes, seus usos e sua legitimidade dentro da ordem republicana. Assim, a feitiçaria não era reprimida apenas por ser considerada "errada" ou "falsa", mas porque representava uma estrutura de poder própria, enraizada em cosmologias africanas e populares que escapavam ao monopólio do saber colonialista. A materialidade desses rituais, expressa nos objetos apreendidos e descritos nos autos policiais e na imprensa, servia não apenas para provar a culpa dos acusados, mas para cristalizar uma narrativa que colocava essas práticas como ameaças à ordem social.

Esse mesmo padrão repressivo pode ser observado no caso publicado pelo *O Tempo* em 24 de dezembro de 1892, no qual o capitão Martinho de Moraes, delegado da 9ª circunscrição, encaminha ao juiz da 9ª preteria um inquérito contra Maria Augusta Pacheco, acusada de cartomancia e curandeirismo:

> O capitão Martinho de Moraes, delegado da 9ª circunscrição, remeteu ontem ao juiz da 9ª preteria o inquérito a que procedeu contra Maria Augusta Pacheco, acompanhado do relatório seguinte:
> "Consta do presente inquérito que Maria Augusta Pacheco, moradora à rua Visconde de Itaúna n. 203, estalagem, quarto n. 7, exerce a profissão de cartomante e curandeira, achando-se por esta fórmula incurso aos arts. 156 e 157 do código penal.
> No acto segundo um saco contendo diversas ervas, um punhal, uma caixa com pomadas, uma dita com velas, um frasco de líquido, diverso papel para cartas com líquido "violado". Objetos esses encontrados em casa da causada, como se vê no auto de fls. 3".
> Oficiou neste processo o escrivão capitão Daniel Lisboa[134].

Ao relatar o caso de Maria Augusta Pacheco, a reportagem reafirma um padrão recorrente nas denúncias contra agentes mágico-religiosos: a materialidade dos objetos é central na construção da culpa. Contudo, não basta apenas apontar que

[134] O Tempo. Rio de Janeiro: 24 de dezembro de 1892, p.2.

esses itens foram utilizados como provas, pois isso seria reafirmar uma interpretação que já partia do olhar repressivo. O que precisamos questionar é como esses objetos se tornaram evidências de crime e por que sua simples posse era suficiente para justificar um inquérito. A lista de apreensões — ervas, punhais, pomadas, velas, frascos com líquidos e papéis com “líquido violado” — poderia ser encontrada em qualquer lar, em farmácias, ou até mesmo em espaços religiosos oficializados. No entanto, enquanto propriedade de Maria Augusta, uma mulher que exercia a cartomancia e o curandeirismo, esses elementos perdiam qualquer funcionalidade cotidiana e eram automaticamente associados à feitiçaria e ao charlatanismo. O problema estava no olhar que recaía sobre eles, um olhar que já os interpretava sob a ótica da criminalização.

Indicando que se o sistema jurídico realmente acreditasse na ineficácia das práticas mágico-religiosas, sua repressão seria irrelevante. Mas era justamente o contrário. Os objetos eram vistos como perigosos porque sua circulação e uso tinham efeitos reais dentro da sociedade. Ainda que esses efeitos fossem interpretados de forma diferente por quem os condenava e por quem os praticava, havia uma crença compartilhada na força desses elementos, essa é a grande ironia do processo.

O caso nos leva, então, a uma reflexão de que a perseguição contra os objetos mágico-religiosos não funcionava somente como um mecanismo repressor, mas principalmente como uma forma de garantir sua permanência à margem da legalidade — nunca aspirando sua completa erradicação. Os jornais, ao noticiar esses casos, não apenas reforçavam o discurso punitivo, mas também ajudavam a difundir a crença na eficácia desses objetos. A feitiçaria, portanto, não se tratava apenas de um problema para o Estado, mas também de uma narrativa constantemente reconstruída pelos próprios meios de repressão e comunicação. Assim, longe de serem apenas resquícios de um passado supersticioso ou formas fetichistas de cura e adivinhação, os objetos mágicos se tornavam elementos dinâmicos dentro de um jogo de poder que oscilava entre a perseguição e a legitimação indireta, garantindo sua circulação no imaginário e na prática social do período.

Ao analisarmos os processos judiciais e os anúncios de jornais, percebemos que essa disputa pelo significado dos objetos ia muito além das questões legais. Os próprios praticantes, ao serem acusados, muitas vezes tentavam redefinir suas práticas dentro de marcos mais aceitáveis, buscando ser requalificados como profissionais. Essas redefinições não eram apenas impostas de fora — por exemplo,

benzedeiros poderiam ser acusados de charlatanismo, enquanto médiuns espíritas poderiam ser confundidos com feiticeiros —, mas também incorporadas taticamente por aqueles que viviam desse ofício. Assim, os objetos não carregavam um único sentido fixo, mas transitavam entre diferentes leituras e enquadramentos, conforme as relações de poder e os discursos que os atravessavam.

Dentre os diferentes sentidos que lhes eram atribuídos, um que se torna particularmente recorrente nas denuncias é a crítica aos agentes mágico-religiosos que acumulavam objetos de luxo ou riqueza, manifestação do reconhecimento e prosperidade adquiridos por meio de seus serviços. No jornal *O Paiz* de 5 de agosto de 1895, lemos:

> O delegado da 17ª circunscrição, acompanhado de seu escrivão, inspectores seccionais e algumas praças da brigada policial, dirigiu-se à rua Conselheiro Agostinho n. 6, onde resId. José Augusto Machado e Emerenciana Gomes Machado, ambos exploradores da credulidade e ignorância de alguns pobres coitados, - incendiando-se.
> Emerenciana é curandeira-sonâmbula e outras coisas mais e más, receitando remédios inofensivos para toda a sorte de bruxaria, aplicando remédios que curam e, afirma ela, até mesmo as maiores angústias da vida, até mesmo as magoas amorosas do programa e sedução, não na individualidade, mas os remédios são faces, untos e outras coisas que purificam.
> Chegando ao logar das feiticeiras, a polícia encontrou all Julia Baptista Gomes, pequenos embrulhos com cinzas, livros e vários pacotes contendo cinzas magnéticas e os S. Marcos, que abrem todas as portas, etc.
> Interrogada, Julieta nada declarou sobre as reuniões que se davam em sua casa.
> Saindo dessa casa, a mesma autoridade dirigiu-se para a rua Dr. Mascarenhas, onde Emerenciana está concluindo um prédio, sendo ali franqueada a entrada por José Augusto Machado.
> Em um compartimento dessa casa foi encontrada uma riquíssima cadeira de veludo azul, dourada e bordada a ouro, em cujo espaldar lê-se - *Amor, Fé e Caridade*.
> Ainda foram encontrados outros objetos, entre os quais sapatos também bordados a ouro.
> Uma filha de Emerenciana declarou serem mimos ofertados à sua mãe por pessoas de sua amizade.
> O Sr. delegado abriu inquérito, interrogando a cliente Joanna de Carvalho, que foi encontrada em caminho da casa de Emerenciana, conduzindo um copo de vidro para Santo Antonio e uma lata de biscoitos para uma filha da curandeira. *Fantástico!*[135]

O texto conduz o leitor a uma indignação moral, sugerindo que a curandeira Emerenciana Gomes Machado não apenas explorava a “credulidade e ignorância”

[135] O Paiz, 5 de agosto de 1895, p.2.

dos pobres, mas que sua prática resultava em uma acumulação de riqueza incompatível com sua posição social. A cadeira ricamente ornamentada com veludo azul e bordados dourados, os sapatos igualmente bordados e os mimos recebidos são evidências de um desvio ético, onde a obtenção de objetos de valor surge como um problema em si.

A acusação implícita na reportagem não é apenas a de feitiçaria ou curandeirismo, mas de um enriquecimento considerado ilegítimo. O que incomoda não é apenas a prática em si, mas o fato de que ela pode garantir um certo grau de conforto e prosperidade à curandeira. No discurso jornalístico, há uma clara demarcação entre aqueles que podem possuir bens de prestígio e aqueles que não podem. Se esses objetos estivessem no interior de uma residência aristocrática ou nas mãos de um médico respeitado, sua descrição provavelmente exaltaria o bom gosto e a sofisticação do proprietário. Mas, estando na posse de uma curandeira, eles são convertidos em evidências de exploração. A relação entre religião, classe e economia é central para a narrativa construída: a curandeira não é vista apenas como uma ameaça espiritual, mas também como uma ameaça à ordem socioeconômica, pois sua prática lhe confere bens que, de acordo com o ideal burguês e higienista da época, não deveriam ser acessíveis a alguém de sua posição.

O desfecho do texto reforça essa construção ao ridicularizar o episódio em que uma cliente foi encontrada levando um copo de vidro para Santo Antônio e uma lata de biscoitos para a filha de Emerenciana. A frase final, *"Fantástico!"*, carrega uma ironia mordaz, sugerindo que há algo de absurdo na reverência que a curandeira recebe de seus seguidores. A matéria se coloca, assim, como um instrumento não apenas de denúncia, mas de escárnio, rebaixando a seriedade dos ritos e das relações estabelecidas em torno da prática mágico-religiosa. A posse de bens de prestígio por essas figuras representava uma ruptura expectativas sociais atribuídas ao grupo — recordemos, por exemplo, de Juca Rosa. Isso reforça que o problema, para a repressão estatal e midiática, não era apenas a feitiçaria, mas a autonomia que ela conferia a esses agentes dentro do mercado religioso e terapêutico. Não era a cadeira bordada a ouro que ameaçava a ordem estabelecida, mas sim o fato de que saberes mágico-religiosos podiam não apenas persistir, como também prosperar, mesmo sob contínua vigilância e perseguição.

Uma outra narrativa, do mesmo *O Paiz*, datado em 27 de outubro de 1898, reforça esse enquadramento. Mas introduz novos elementos que aprofundam a

relação entre feitiçaria, objetos, enriquecimento e ilegalidade. Se no caso de Emerenciana Gomes Machado a ênfase estava na posse de objetos luxuosos como prova de exploração, no caso de João Mina o foco recai sobre um suposto contrato de prestação de serviços não cumprido e na coleção de objetos encontrados em sua casa, descritos com um tom de estranhamento e desqualificação. O eixo central da matéria não é apenas a feitiçaria em si, mas a legitimidade de sua prática enquanto ofício e a consequente relação financeira envolvida. Aqui, mais uma vez, a questão colocada sobre os objetos não é apenas religiosa ou moral, mas econômica e política.

> Informado por uma pessoa de suas relações de que o feiticeiro *João Mina* era o único de quem poderia obter que fizesse com seus sortilégios voltar-lhe à casa uma criada que há tempo desaparecera, *Francisco Lemos* a ele, traz-ante-ontem, se dirigiu e disse o que pretendia.
> *João Mina*, cujo verdadeiro nome é *João Gonçalves da Costa*, tomou o compromisso de que lhe era solicitado, pedindo, para realizá-lo, a quantia de *545$*, em duas prestações.
> Esse contrato foi verbalmente firmado no sobrado n. 158 da rua *Senador Pompeu*, onde resId. *João Mina* e sua mulher *Sebastiana da Glória*.
> Pagas, conforme o ajuste, as duas prestações da referida quantia, e não tendo aparecido a criada, *Francisco Lemos* procurou o feiticeiro e reclamou a restituição do dinheiro, como também ficara combinado.
> Mas *João Mina* contestou esta segunda parte do contrato e recusou-se terminantemente a reembolsá-lo dos *545$000*.
> ... O delegado entrou e foi direito ao cômodo em que ele se achava. Ali, a autoridade arrecadou um lagarto seco, uma pata de rabo de burro, banha seca, uma cabeça de veado com os cornos galhados, uma pedra de *Guiné si*, pintada e enfeitada de vidro, uma garrafa de jerico, diversas amostras de ervas, grande quantidade de hera e vários vidros contendo preparações de raízes.
> Todos esses objetos e ainda meias de seda, ceroulas de linho e camisas orladas de sedas rendas para senhoras foram permitidas à delegacia, para onde também grande número de curiosos.
> *João Mina* disse que *Francisco Lemos* tratava mal à sua criada e que, como o seu trabalho só visa fazer o bem, deixou de o atender; que à sua casa iam consultá-lo entre grande número de pessoas, senhoras e cavaleiros de muita distinção, e que as roupas finas arrecadadas estavam em sua casa para com elas fazer trabalhos importantes.
> *Mina* é um preto alto, natural da *Costa d'África*, usa bigode, cujas pontas se confundem com as suíças, tem *65 anos* e a cabeça de cinchos sem meias, vestindo calça de algodão riscado e camisa branca, sem colarinho, com tres botões pequenos de ouro e brilhantes.
> O delegado, depois de interrogá-lo, mandou recolhê-lo ao xadrez.
> Ilje será ouvido *João Mina*[136].

A denúncia contra João Mina e sua subsequente prisão se insere dentro de um

[136] O Paiz. Rio de Janeiro: 27 de outubro de 1898, p.1.

contexto mais amplo de repressão às práticas mágico-religiosas, mas o que distingue esse caso de outros é a atenção especial dada à posse de objetos de luxo por parte do acusado. A materialidade da feitiçaria não é apenas confirmada pela presença dos elementos ritualísticos, mas também pela forma como o jornal destaca bens que, em tese, não deveriam estar nas mãos de um curandeiro negro, africano, inserido em um espaço de marginalidade. O episódio nos permite traçar um paralelo com o caso de Emerenciana. Em ambos, a repressão não se limitou à feitiçaria enquanto prática espiritual, mas à forma como ela desafiava normas sociais sobre quem podia acumular riqueza e prestígio.

O relato da denúncia feita por Francisco Lemos deixa evidente o papel da transação econômica na criminalização de João Mina. O problema, como apresentado pelo jornal, não é apenas que João Mina exercia a feitiçaria, mas que ele cobrava por isso e que, diante da frustração do cliente, não devolveu o valor pago. Essa narrativa é central para a construção do discurso repressivo, pois permite deslocar a acusação de um terreno abstrato — a crença na magia — para uma questão concreta de fraude. Se a eficácia do feitiço pudesse ser contestada juridicamente, o fato de que um serviço foi contratado e não foi entregue segundo os termos do cliente já bastava para enquadrar o curandeiro dentro de uma tipificação penal mais eficaz.

A descrição da ação policial reforça a dimensão material da feitiçaria, e o inventário dos objetos encontrados na casa de João Mina não apenas serve para confirmar sua prática, mas para compor uma imagem visual do espaço que ele ocupava. A lista inclui "um lagarto seco, uma pata e rabo de burro, banha seca, uma cabeça de veado com os cornos galhados, uma pedra de Guiné pintada e enfeitada de vidro, uma garrafa de jerico, diversas amostras de ervas, grande quantidade de hera e vários vidros contendo preparações de raízes." Esses elementos já são típicos de apreensões contra feiticeiros e curandeiros, reforçando um imaginário de práticas místicas e de contato com forças ocultas. No entanto, a matéria introduz outro conjunto de objetos que se torna um ponto central na criminalização de João Mina: "meias de seda, ceroulas de linho e camisas orladas de sedas e rendas para senhoras."

A inclusão dessas peças de vestuário no rol dos itens apreendidos faz questão de enfatizar a contradição exposta sobre o fato de que um feiticeiro negro, de origem africana, detinha roupas finas, tipicamente associadas à elite branca da cidade. Tal como com Emerenciana, o destaque dado às suas vestimentas e aos bens materiais

serviu para reforçar a ideia de que a feitiçaria não apenas enganava os incautos, mas permitia que seus praticantes acumulassem riqueza de forma ilícita. O problema, em ambos os casos, não era somente a prática mágico-religiosa, mas que se beneficiavam materialmente delas. O luxo, nesses casos, não era um detalhe, mas a própria evidência da ilegalidade.

A resposta de João Mina às acusações reforça essa tensão. Ele afirma que sua prática era voltada exclusivamente para o bem e que se recusou a atender o pedido de Francisco Lemos porque o cliente maltratava sua criada. Mas, mais importante, ele menciona que "à sua casa iam consultá-lo entre grande número de pessoas, senhoras e cavaleiros de muita distinção, e que as roupas finas arrecadadas estavam em sua casa para com elas fazer trabalhos importantes." Essa afirmação insere uma camada adicional à análise, pois sugere que as roupas não eram bens pessoais adquiridos para ostentação, mas objetos de uso ritual. Aqui, há uma inversão do discurso criminalizado, pois aquilo que o jornal sugere ser um indício de exploração econômica pode, na verdade, ser lido como um elemento fundamental da própria prática de João Mina.

A repressão contra João Mina, portanto, não se dava apenas porque ele praticava feitiçaria, mas porque ele era um homem negro, africano, que acumulava prestígio e riqueza dentro de um sistema que a sociedade branca tentava marginalizar. A forma como ele é descrito fisicamente reforça esse enquadramento racializado. O jornal detalha seu aspecto de maneira minuciosa: "Mina é um preto alto, natural da Costa d'África, usa bigode, cujas pontas se confundem com as suíças, tem 65 anos e a cabeça de cinchos sem meias, vestindo calça de algodão riscado e camisa branca, sem colarinho, com três botões pequenos de ouro e brilhantes." Aqui, a tensão se dá justamente do contraste entre a simplicidade atribuída a sua vestimenta e o destaque dado aos botões de ouro e brilhantes sugere uma incongruência que reforça a narrativa de suspeição.

Esse mesmo argumento foi utilizado no caso de Emerenciana. O que a tornava alvo da repressão não era apenas a feitiçaria em si, mas a forma como sua atividade permitia que uma mulher acumulasse bens e influência. Tanto Emerenciana quanto João Mina não apenas exerciam suas práticas mágico-religiosas, mas também conseguiam atrair uma clientela que incluía membros da elite, desafiando as hierarquias sociais estabelecidas. Os objetos de luxo, nesses casos, não era apenas um detalhe narrativo, mas a própria justificativa para a repressão. O que a

comparação com Emerenciana nos ensina é que esses casos não eram isolados, mas parte de uma estrutura de opressão que atuava em múltiplos níveis. A criminalização da feitiçaria não se dava apenas pelo medo do desconhecido ou pela necessidade de impor uma visão religiosa dominante, mas também pelo controle sobre a circulação de riqueza e prestígio dentro das camadas populares e racializadas.

Esse mesmo raciocínio se aplica à circulação dos livros mágico-religiosos, que, nas reportagens em que aparecem, são tratados ora como objetos proibidos, ora como guias práticos que atravessavam diferentes espaços e funções. Os livros não eram apenas fontes de conhecimento místico, mas operadores ativos da crença, manuseados, riscados, dobrados, enterrados e lidos em momentos específicos. Sua presença nos processos judiciais e nas denúncias de jornais reforça a ideia de que a materialidade dos rituais não pode ser compreendida como um mero suporte da crença, mas como um elemento dinâmico que estruturava e redefinia constantemente as práticas mágico-religiosas.

Dessa forma, a materialidade nos rituais mágico-religiosos no contexto do Rio de Janeiro não pode ser reduzida a um conjunto de objetos auxiliares das cerimônias. Trata-se de um sistema em movimento, no qual os artefatos assumiam diferentes significados e valores conforme os contextos em que circulavam. Ervas podiam ser cura ou veneno, amuletos eram proteção ou prova criminal, livros eram ferramentas de poder ou testemunhos da ilegalidade. Esses objetos não eram passivos; moldavam e eram moldados pelas interações sociais, pelos discursos jurídicos, científicos e jornalísticos, e também pelas táticas de resistência dos praticantes. A análise de suas trajetórias nos permite não apenas compreender a persistência das práticas mágico-religiosas apesar da repressão, mas também ampliar nosso olhar sobre como a cultura material dos livros operava dentro dos sistemas de crença e das dinâmicas de poder.

3.3.5. Livros sob suspeita: edições de São Cipriano e outras obras em circulação nos jornais

Os jornais são uma porta de acesso ao entendimento dos variados valores simbólicos que esses livros obtiveram. Mas, na nossa análise, buscaremos situar os livros mágico-religiosos no trânsito entre a ideia de uso e leitura. Ao serem analisados neste trânsito eles desafiam qualquer tentativa de classificação rígida entre o texto e a prática, sendo posicionados como suportes para a transmissão de um conhecimento

codificado, como operadores de rituais, objetos de legitimação de autoridade e evidências criminais nos processos contra feitiçaria.

A compreensão dos livros mágico-religiosos em sua materialidade e circulação demanda um olhar que articule, de forma integrada, a história do livro com as práticas sociais que o envolvem. Não basta examiná-los apenas como objetos impressos ou como fontes de leitura; é necessário compreender as maneiras como esses textos foram apropriados, manipulados e mobilizados no cotidiano. Ao refletirmos sobre as práticas de leitura e as formas de aplicação, entendemos que a leitura, longe de ser um ato passivo, é uma forma ativa de apropriação: ela adapta, ressignifica e transforma o conteúdo conforme os contextos de quem a executa. Quando observamos os livros mágico-religiosos, essa relação se torna ainda mais complexa. Seus usos não se restringem à decifração silenciosa de suas páginas, mas envolvem gestos, rituais, performances e práticas que integram a leitura a uma ação concreta. Nesse sentido, podemos afirmar que o uso desses livros é também uma forma expandida de leitura — uma leitura que opera no corpo, no espaço e na crença. Essa compreensão, no entanto, não permaneceu restrita aos praticantes.

Os dispositivos de repressão — a polícia, o sistema judiciário, a imprensa — assimilaram esse mesmo entendimento ao tomarem a posse e a manipulação desses livros como evidências de práticas criminosas. A leitura, quando feita fora dos limites legitimados, tornava-se suspeita. Assim, o que se condenava não era apenas o conteúdo impresso, mas o gesto que o ativava. A repressão, nesse sentido, não visava apenas o controle de textos, mas o cerceamento de práticas que se apoiavam nesses livros para operar um saber que escapava ao controle institucional. O livro, ativado por seus usos, tornava-se não somente um veículo de conhecimento, mas também prova material de uma disputa mais profunda sobre quem podia saber, praticar e transmitir.

Bastava sua posse para justificar uma acusação, bastava sua presença em um cômodo para confirmar o flagrante. No entanto, o que mais sobressai não é apenas as apreensões, mas a permanência desses livros no tempo, mesmo diante de perseguições, confisco e criminalização. Sua continuidade revela a força de sua circulação e a resiliência de uma lógica de leitura e uso que, enquanto se adaptava à vigilância, escapava ao controle total. Sua permanência, mesmo sob risco, nos fala menos de um objeto e mais de um pacto cultural entre práticas, saberes e crenças

que *supra viveram*[137].

Outro aspecto fundamental dessa relação entre leitura e uso diz respeito ao mercado editorial. Como analisamos, a popularização da leitura no Brasil no final do século XIX e início do XX se deu em grande parte pela atuação de editores que souberam explorar a demanda por livros acessíveis e populares. Os livros mágico-religiosos faziam parte desse universo, sendo vendidos em diferentes pontos e até distribuídos clandestinamente. Reforçando sua ambiguidade como objetos de consumo massivo, acessíveis a um público amplo, ao mesmo passo que estavam constantemente sob suspeita, sendo interpretados como provas de crime.

Ao avançarmos na análise da presença dos livros mágico-religiosos nos processos-crime e nas denúncias jornalísticas, torna-se evidente que esses objetos não podem ser compreendidos a partir de uma oposição simples entre leitura e uso, ou entre texto e ritual. Sua força reside justamente no modo como dissolvem essas fronteiras: são textos lidos com os olhos e com o corpo, manuseados em silêncio ou ativados em gestos e rezas, ao mesmo tempo insumo e instrumento, palavra e prática. Nessas denúncias, o livro não aparece como um artefato neutro, mas como marcador de pertencimento a um sistema de saber que o Estado buscava controlar. A repressão não visava o conteúdo do texto em si, mas a legitimidade do sujeito que o possuía e as formas de ativação a que ele estava vinculado. Em outras palavras, o que se punia

---

[137] O conceito de "supra vivência", formulado por Luiz Antonio Simas (2021), propõe uma reinterpretação da ideia de "sobrevivência" a partir de uma lógica não ocidental, profundamente enraizada nos modos de existência e resistência das culturas populares e afrodiaspórica no Brasil. Para Simas, supra viver não é apenas continuar a existir apesar das adversidades, mas afirmar um modo criativo, vital e encantado de estar no mundo, capaz de transformar a dor em força, a perda em reinvenção e a violência em potência mágica. Diferente da “sobrevivência”, que carrega uma carga de passividade e subalternidade, a supra vivência é ativa, ancestral e insurgente, manifestando-se nos corpos, nas oralidades, nas festas, nas mandingas, no tambor, no samba e nos feitiços — práticas que escapam à racionalidade colonial, mas persistem nas frestas do cotidiano. Simas compreende essa dinâmica como uma força civilizatória própria, em que as culturas negras, indígenas e populares não apenas resistem, mas se colocam como centro de criação de mundo. Supra viver, nesse sentido, é tanto uma cosmologia quanto uma tecnologia do existir, um modo de enfeitiçar a vida com beleza, axé e alegria, mesmo diante do massacre. Trata-se, por fim, de uma recusa a aceitar os limites impostos pelo sistema; é a reinvenção do mundo desde os terreiros, das ruas, das encruzilhadas.
Ao afirmarmos que os livros mágico-religiosos supra viveram à repressão, estamos dizendo que esses textos não apenas resistiram às tentativas de silenciamento, criminalização e apagamento institucional promovidas pelo Estado, pela Igreja ou pelo discurso médico-científico, mas reexistiram de forma ativa, criativa e encantada, transformando a violência sofrida em caminhos de continuidade, reinvenção e transmissão de saberes. Não se trata apenas de terem “sobrevivido” como vestígios passivos do passado, mas de continuarem sendo mobilizados, relidos, usados e ressignificados por sujeitos e coletividades que, mesmo perseguidos, mantiveram vivas suas práticas, suas cosmologias e suas formas de lidar com o mundo. A supra vivência desses livros, portanto, implica que eles escaparam do controle total, infiltraram-se nos circuitos populares, reencantaram espaços e corpos, e tornaram-se elementos de uma pedagogia do invisível — onde ler é também fazer, curar, proteger, amar, vingar, cuidar, negociar com os mistérios até hoje.

não era a leitura, mas o lugar social de quem lia e a rede de sentidos que essa leitura mobilizava. A presença desses livros, portanto, colocava em crise a fronteira entre o permitido e o proibido, entre o que podia ser transmitido como conhecimento e o que precisava ser silenciado como ameaça. Assim, a questão não era apenas *quem* lia, mas *como* e *para que* se lia — e é nesse entrelaçamento de leitura e uso que se inscreve a materialidade da repressão.

Nos relatos jornalísticos, a tensão entre saber legítimo e saber suspeito não se manifesta apenas no conteúdo das matérias, mas na própria forma como os livros mágico-religiosos são enquadrados e descritos. Raramente aparecem sozinhos, estão quase sempre acompanhados de objetos ritualísticos como ossos, pós, velas, figas, garrafas com líquidos enigmáticos, compondo um inventário visual que transforma o texto em prática e a leitura em ação mágica. Esse arranjo discursivo cria uma gramática da criminalização em que o livro, ao ser incorporado a esse repertório material, deixa de ser uma fonte de consulta e passa a operar como indício, como evidência de um delito em curso. A função da imprensa, nesse contexto, ultrapassa o mero registro factual, pois ela participa ativamente da construção do campo simbólico em que esses objetos adquirem seus significados públicos. Ao noticiar as apreensões, os jornais reforçam a vigilância policial e ajudam a consolidar uma imagem social dos livros mágico-religiosos como instrumentos ambíguos — situados entre o arcaico e o subversivo, o risível e o temido. No entanto, essa mesma imprensa que denuncia também lucra com a circulação desses textos, ao promover sua venda por meio de anúncios e folhetins. Essa duplicidade revela não apenas uma contradição discursiva, mas uma engrenagem mais complexa, onde a criminalização e o consumo operam em simultâneo, mantendo esses livros em constante exposição, suspeição e demanda. O fato de esses textos exigirem repressão revela, paradoxalmente, o reconhecimento de sua potência, pois se fossem inofensivos, não despertariam tamanha mobilização. A imprensa, nesse sentido, não é apenas espectadora da repressão, mas agente de sua justificação simbólica. Um exemplo revelador desse processo aparece no jornal *Gazeta Luzitana* (RJ), na edição de 22 de janeiro de 1888.

> Ao forte de São Francisco de Chaves, alguns indivíduos, capitaneados por um velhote, que sabe «desencantar» mouros, mouras e tesouros, dirigiram-se altas horas da noite, e, depois das cerimónias do estilo, em que figuraram as «coordenadas de o livro de S. Cipriano,» começaram de cavarem busca d'um tesouro. A terra, —que ingrata! —por mais que eles a cavassem, furassem e profundassem… a nada se moveu! Não deu nada, mesmo nada, a ingrata terra!

> Consta que o tal velhote, no calor da ação, dera uma grande queda, de que resultou ficar com uma perna fraturada.[138]

A análise do episódio relatando a frustrada tentativa de desencantamento de um tesouro com o uso das “coordenadas do *Livro de São Cipriano*”, deve ir além da leitura que o trata como mero reflexo das tensões entre crença e descrença ou entre tradição e racionalidade moderna. Embora essa dualidade esteja presente, ela, por si só, não explica a complexidade da operação simbólica mobilizada pela reportagem — nem o lugar ocupado por esse tipo de narrativa no regime de circulação dos livros mágico-religiosos.

O relato do acontecimento é estruturado a partir da ironia, com a caricatura do “velhote” especialista em desencantar mouras e tesouros, e a repetição cômica da frustração diante da "ingrata terra". Mas essa teatralização do fracasso não tem como único objetivo ridicularizar os envolvidos. Ao dar destaque ao uso cerimonial das instruções contidas no *Livro de São Cipriano*, o jornal reconhece, ainda que de forma enviesada, que há ali um método, uma lógica, um rito; e que o livro, mais do que um texto, atua como um dispositivo técnico e ritualístico. Isso não o insere apenas como símbolo da superstição cultural, mas como um operador prático de mundo, legitimado por sua capacidade de orientar ações.

O aspecto mais revelador dessa matéria está justamente fora do que ela narra de forma explícita. Publicar um episódio como esse em um jornal de grande circulação não é apenas registrar um fato excêntrico, é contribuir para a fabricação de um campo social em que o livro adquire diferentes camadas de sentido. De um lado, reforça-se o imaginário da feitiçaria como credulidade ineficaz, objeto de ironia e desqualificação. De outro, o próprio destaque conferido ao *Livro de São Cipriano* como guia ritualístico mantém viva sua aura de eficácia, ampliando seu alcance e sua fama. A imprensa, nesse ponto, não apenas noticia o livro — ela o reinscreve no circuito social como presença ativa, mesmo quando o faz sob o disfarce da crítica ou da zombaria.

Mais do que um objeto que desperta riso ou espanto, o livro aparece aqui como um articulador de práticas e expectativas. Sua função não se reduz à leitura no sentido convencional, mas se projeta como ferramenta de ação. A experiência descrita não é simplesmente uma tentativa falha de encontrar riquezas enterradas; é a demonstração de que o texto mágico continua a operar, mesmo quando seu efeito

---

[138] Gazeta Luzitana, 22 de janeiro de 1888, p.1.

esperado não se realiza. O fracasso da empreitada — e até o acidente físico que a encerra — não enfraquece o sistema de crenças que fundamenta a ação; ao contrário, reforça sua lógica interna ao deslocar a eficácia esperada para outro registro. Dentro da estrutura simbólica que organiza essas práticas, a frustração do resultado não invalida a crença, mas é ressignificado como consequência legítima de uma transgressão do ritual, de um erro procedimental ou de uma ousadia diante das potências convocadas (sistema de causa e efeito). Assim, o insucesso não desmonta o ritual — ele o confirma pela via da punição simbólica. De modo que o *Livro de São Cipriano* não sai esvaziado desse episódio, ao contrário, mantém-se como ponto de mediação entre o visível e o invisível, entre a palavra escrita e o gesto mágico, entre o escárnio e a fascinação.

Refinando a análise, o mais importante não é se o jornal acreditava ou não na eficácia do livro, mas o que a publicação produz no tecido social: reforça sua presença, sua circulação, sua memória — mesmo quando o faz sob a lógica da desqualificação. O que se representa como fracasso não compromete o livro, mas serve para reafirmar que ele segue sendo lido, usado, consultado — e desejado. Nesse sentido, o episódio no Forte de São Francisco de Chaves não é apenas uma nota curiosa; é mais uma peça no circuito da supra vivência desses textos, que atravessam a ironia, a repressão e o risco, atuando como operadores de mundo nas brechas da razão oficial.

Isso revela que esses textos operavam em um espaço de fronteira entre a escrita e a oralidade, onde o impresso não substituía a tradição oral, mas a incorporava, oferecendo instruções que só ganhavam sentido pleno quando ativadas na prática. O livro fornecia fórmulas e regras, mas era o corpo, o gesto e o contexto ritual que lhes davam eficácia — sendo, inclusive, o corpo sofredor das consequências dos erros. A circulação desses livros, como observaremos tanto nos processos judiciais quanto nas apreensões noticiadas na imprensa, não se restringia a um grupo de especialistas ou iniciados. Ao contrário, com a ampliação do mercado editorial e o barateamento da cultura impressa, essas obras passaram a alcançar leitores de diferentes estratos sociais, circulando de forma acessível em bancas de ruas, feiras e livrarias. Isso rompeu o antigo circuito restrito da transmissão mágica — outrora dependente de manuscritos e oralidades iniciáticas — e inseriu o saber mágico no âmbito do consumo cotidiano, ao alcance de qualquer um que tivesse disposição, curiosidade ou necessidade.

No entanto, essa mesma democratização da leitura mágica foi acompanhada por um aumento proporcional da vigilância e da repressão. A acessibilidade que permitia o aprendizado também gerava suspeição, pois quanto mais fácil era adquirir um livro de feitiçaria, mais perigosa parecia sua circulação aos olhos do Estado. A posse de um exemplar bastava para lançar suspeitas, e sua apreensão funcionava como elemento central de uma lógica penal que não distinguia o saber do uso, a leitura da prática. O aparato repressivo dissolvia essa distinção ao interpretar o livro não como texto, mas como testemunho material de um delito em curso. Quando mencionado nos autos ou nas reportagens, o livro aparecia ao lado de outros objetos, compondo um inventário visual que atribuía a ele uma função ativa no rito. O problema, assim, não era o conteúdo das páginas, mas a constatação de que sua simples presença indicava a existência de uma prática invisível, eficaz e indisciplinada.

O episódio noticiado pela *Gazeta Luzitana*, portanto, não deve ser lido apenas como uma denúncia, mas como um testemunho da permanência desses textos como mediadores entre diferentes formas de saber. Sua presença na imprensa, nos processos criminais e no mercado editorial demonstra que esses livros não eram apenas lidos, mas utilizados de maneiras que desafiavam a noção convencional de leitura. Os jornais, ao tentar satirizar este e outros eventos, reforçam a imagem do livro como peça significativa em um sistema de crença ativo, reafirmando que esses textos continuavam a estruturar práticas e a orientar ações no cotidiano.

A continuação do caso de Anna Teixeira Gomes, amplamente divulgado pelo jornal *O Paiz* em setembro de 1894, oferece uma oportunidade singular para observar como a imprensa oitocentista articulava acusação, espetáculo e repressão em torno das práticas mágico-religiosas no Rio de Janeiro. Mais do que simplesmente relatar uma denúncia, a matéria constrói uma narrativa exemplar, em que a figura da curandeira é gradativamente transfigurada em uma ameaça moral e sanitária. Trata-se de um enredo que conjura elementos familiares aos leitores da época: a mulher que cura fora das instituições, a vítima jovem e vulnerável, os objetos misteriosos, o escândalo do bairro e, no centro de tudo, o livro — presença quase sempre silenciosa, mas decisiva. Na sequência, temos:

> ... A polícia encontrou no consultório da curandeira duas pessoas - Maria da Fonseca e Antonio Teixeira da Costa, que mais tarde depuseram no inquérito.
> Entre mil bugigangas e artefatos de bruxaria, encontrou-se uma

> garrafa com ervas em infusão alcoólica, parecendo ser uma mistura de aguardente de cana com vinho branco de Lisboa; mas o que maior curiosidade despertou foi a cópia da “Instruções aos religiosos ou religiosas que vão tratar de uma moléstia ou regra que todo o religioso deve observar para saber se as moléstias que vai tratar são ou não obra de feitiçaria ou do diabo” ...
> A vítima apontada e por nós citada é D. Alice Ganongia, mulher do Sr. Antonio Augusto Ganoga, morador na mesma travessa s.d.
> Essa senhora, de 18 anos de idade, forte e sadia, sentindo-se um pouco indisposta foi ter com a curandeira.
> Leu a tal instrução e levou para casa uma garrafa de remédio: e desde que aceitou a prescrição indicada começou a emagrecer, até que por fim perdeu o uso da razão.
> Experimentando uma espécie de fascinação, que talvez seja o caso, pela curandeira, abandonou a casa do marido e só a muito custo foi arrancada do antro da ignorante perversa.
> Desde então as suas crises nervosas são terríveis e quatro pessoas robustas tornam-se necessárias para contê-la durante o período convulsivo, que convém ser estudado pelos médicos legistas.
> Em pleno Rio de Janeiro![139]

O episódio de Anna Teixeira se insere, portanto, em um modelo discursivo bem estabelecido, mas apresenta uma particularidade que o distingue: a cópia encontrada entre os objetos apreendidos não era apenas um acessório ritual, mas um texto específico, normativo, com função diagnóstica, que reorienta o modo como o caso pode ser interpretado. Na matéria publicada, a prisão de Anna é descrita com forte carga moral e teatralidade. O jornal sugere já no título que o termo “curandeira” deveria ser substituído por “feiticeira”, resgatando um vocabulário carregado de suspeição e criminalidade. A presença de um “consultório”, as denúncias de manipulação mental, a degradação da jovem Alice Ganongia, e o suposto “antro da ignorante perversa” compõem uma atmosfera de desordem que justifica a intervenção do Estado.

Mas é quando se menciona o capítulo “*Instruções aos religiosos ou religiosas que vão tratar de uma moléstia...”* que a narrativa se desloca do campo do sensacionalismo para o da materialidade simbólica. O texto apreendido, longe de ser um detalhe menor, remete diretamente às edições do *Livro de São Cipriano*, apesar de também circular em outros títulos mágico-religiosos da época. Trata-se de um conteúdo com grande recorrência, motivando o caso sobre o furto, o que revela sua significância como operador do saber mágico-religioso. Ao encontrá-lo, a polícia não apenas apreende um objeto — identifica uma tecnologia de cura, um método de distinção entre doença natural e mal espiritual, uma forma de sistematização do que,

[139] O Paiz. Curandeira. Rio de Janeiro: 20 de setembro de 1894, p.1.

aos olhos do discurso oficial, deveria ser desorganizado, intuitivo e supersticioso.

Esse detalhe transforma o caso. Anna Teixeira não aparece apenas como uma praticante empírica ou uma mulher ignorante que espalhava crendices, já que ela surge como alguém que acessava, lia e aplicava um saber codificado, replicável, que escapava ao monopólio médico-científico e religioso da época. A repressão, nesse ponto, não atua apenas para coibir a prática, mas para interromper a possibilidade de sua disseminação. O livro apreendido funciona, portanto, como peça significativa dentro de um sistema de crença ativo — e é justamente sua presença que desloca a acusação da esfera do erro individual para o campo da ameaça estrutural. Afinal, se há um texto que instrui, há também a possibilidade de que outros o leiam, o usem, o repitam — e é essa capacidade de reprodução do saber, por vias não autorizadas, que o Estado buscava frear.

A construção da reportagem reforça essa dimensão ao descrever Anna não apenas como uma criminosa, mas como uma figura de influência perigosa. O jornal enfatiza sua capacidade de afetar não somente o corpo de suas pacientes, como também suas mentes e suas vontades. A narrativa da jovem Alice Ganongia, apresentada como uma mulher forte e saudável que, após ser tratada pela curandeira aplicando as ditas instruções, começa a definhar e perde a razão, não é apenas um relato de crime. O que se apresenta aqui é um modelo recorrente de narrativa repressiva: a vítima da feitiçaria para além de sofrer uma consequência física, perde sua autonomia, tornando-se um instrumento dentro da rede de poder do feiticeiro ou curandeiro. Esse tipo de representação reforça a necessidade da intervenção estatal, pois não se trata unicamente de curar a doença, mas de resgatar aqueles que caíram sob a influência desses agentes.

O livro, dentro desse episódio, não atua apenas como um suporte textual ou uma evidência de prática ritual, ele condensa e organiza um tipo de saber que transita diretamente entre leitura e uso. A matéria relata que a vítima, após consultar as instruções, passou a seguir o que estava prescrito, bebendo da garrafa entregue pela curandeira e se submetendo aos efeitos do tratamento. Esse dado é decisivo, pois não se trata apenas de uma leitura interpretativa ou contemplativa, mas de uma leitura que engendra ação, que orienta gestos, que produz efeitos concretos no corpo.

A fronteira entre o que se lê e o que se faz se dilui nesse movimento, em que o texto não apenas informa, mas opera. O livro, nesse caso, já não pertence exclusivamente à esfera da curandeira; ele passa a compor o universo prático da

paciente, que o incorpora como guia, reproduz suas instruções e submete seu corpo às suas determinações. Isso revela a potência desses textos não apenas como registros de uma cosmologia, mas como instrumentos vivos de aplicação — onde a leitura é, ao mesmo tempo, adesão e ativação. É essa porosidade entre ler e fazer que torna o livro um artefato perigoso aos olhos da repressão, porque sua eficácia não depende exclusivamente da mediação de um especialista, mas da capacidade de o texto atravessar corpos e contextos, e continuar operando.

Essa mesma lógica aparece em outros casos analisados, onde os livros mágico-religiosos são apreendidos e listados ao lado de amuletos, pós e imagens sagradas. O que se via nesses registros não se limitava a presença de objetos mágicos, era a tentativa de construir a feitiçaria como algo tangível e passível de repressão. A materialidade dos livros, sua presença física, permitia que a crença fosse catalogada, descrita e, por fim, combatida dentro de uma lógica institucional. No entanto, a própria permanência desses textos — apesar das investidas repressivas — demonstra que sua circulação em diferentes edições, a constante adaptação a novos contextos e a presença em diversos estratos sociais evidenciam que a feitiçaria era parte ativa do presente.

A reportagem de *O Paiz*, portanto, não deve ser lida como o relato de um caso isolado, mas como expressão concreta de uma disputa mais ampla entre formas divergentes de produção e aplicação do saber. O capítulo encontrado na casa de Anna não era apenas um objeto de leitura, tampouco apenas um vestígio ritual; tratava-se de uma ferramenta que condensava, organizava e orientava um saber ativo, praticado no corpo a corpo da vida cotidiana, no tratamento de doenças, nos diagnósticos espirituais e nas intervenções mágicas. Sua repressão não respondia apenas a um temor difuso diante da superstição, mas à percepção de que esses livros funcionavam simultaneamente como tática e estratégia. Tática, quando utilizados por curandeiros e praticantes para atuar nas brechas de um sistema que os marginalizava; e estratégia, porque davam forma e continuidade a uma cosmologia que resistia, se reconfigurava e se perpetuava nas frestas de ações estratégicas de repressão das próprias instituições hegemônicas. O que estava em jogo, portanto, não era apenas a condenação da crença no feitiço, mas o embate sobre quais práticas de cura, orientação e mediação do mundo poderiam ser legitimamente realizadas, e por quem. Nesse sentido, os livros mágico-religiosos não eram apenas temidos por seu conteúdo, mas pela forma como se enraizavam nos gestos ordinários de viver, pela

sua capacidade de escapar à vigilância e de articular, no plano do cotidiano, outros modos de produzir efeito, sentido e cuidado.

Revisando esse quadro, torna-se evidente que a relação entre a imprensa, os livros e as práticas mágico-religiosas não pode ser compreendido em termos de mera oposição. A imprensa, ao noticiar episódios como o de Anna Teixeira, para além de amplificar o discurso repressivo do Estado, também contribuía para manter esses saberes em circulação simbólica. Mesmo quando publicadas com tons de escândalo ou ironia, as matérias jornalísticas reinscreviam essas práticas no imaginário coletivo, reafirmando sua presença, seu alcance e sua potência. A apreensão do livro e a prisão da curandeira não apagaram o conhecimento ali mobilizado, antes, transformaram-no em alvo e evidência, ameaça e desejo, interdito e promessa. Nesse movimento, a repressão não anula a crença, apenas a empurra para outras formas de presença — no segredo, no sussurro, no uso discreto — formas de supra vivência nas quais o livro continua operando, não apenas como texto, mas como gesto, como guia e como arma sutil contra os interditos da ordem.

Mesmo nas matérias mais breves, a descrição minuciosa dos objetos, o uso de expressões carregadas de espanto e a teatralização das operações policiais evidenciam a tentativa de transformar o ordinário em exemplar — de construir no detalhe a prova da permanência de uma crença que não se apaga. Um desses episódios foi publicado pela *Gazeta de Notícias* em 6 de março de 1898, e traz um caso emblemático daquilo que a imprensa classificava como “superstição”, mas que, para os envolvidos, representava uma ação ritual complexa, articulada por um sistema de crenças ativo, e cuja materialidade mobilizava tanto a fé quanto o medo.

> Há dias os jornais noticiam que em uns terrenos da rua Dr. Leal havia uma terra revolvida de fresco e.… umas velas ao redor.
> - Crime! Infanticídio! Delito horror!
> Era o que se ouvia de todos os lados.
> A polícia pôs-se logo alerta.
> Os comissários Falcão e Gouveia, dirigiram-se para o local, munidos de todos os apetrechos a justiça para desagravar a ordem social abalada.
> Mandaram cavar a terra, para exumar o "cadáver". Mas... o que eles acharam dentro da cova foi simplesmente o cadáver de uma... galinha preta, figas, sapos de olhos costurados, folhas de alecrim, dois corações espetados em alfinetes, um livro de S. Cipriano, duas patacas em cobre e um bilhetinho com os dizeres:
> "Vai-te para as areias gordas"!...
> De sorte que tudo aquilo não passava de um "despacho" da feitiçaria

em regra. Cruz! Credo![140]

No caso relatado, o alvoroço em torno de uma terra revolvida e de velas acesas em um terreno baldio aciona rapidamente o aparato policial, mobilizando o discurso do crime — “Infanticídio! Delito horror!” — e convocando a justiça a “desagravar a ordem social abalada”. Essa reação desproporcional ao que se revelaria como um despacho é reveladora. A matéria se estrutura sobre uma progressão dramatúrgica: do terror ao alívio cômico, da suspeita de um crime hediondo à descoberta de um conjunto de objetos mágicos — entre eles, uma galinha preta, figas, sapos com os olhos costurados, corações espetados com alfinetes, moedas de cobre e, sobretudo, um exemplar do *Livro de São Cipriano*. A ironia que atravessa o texto, marcada por expressões como “Cruz! Credo!”, não anula, mas intensifica o gesto de tornar visível, reconhecível e narrável um sistema de práticas que a ordem oficial insistia em marginalizar, mas que jamais deixou de operar nos interstícios do cotidiano.

Nesse ritual desenterrado, os elementos não aparecem como resíduos irracionais, mas como operadores ativos de um sistema de mediação com o invisível. E é nesse circuito que o *Livro de São Cipriano* adquire uma função, não como mero enfeite, mas como peça significativa dentro de uma lógica ritualística. Sua presença ratifica que aquele conjunto de objetos responde a uma ordem interna, a uma gramática do encantamento que escapa ao olhar jurídico, mas que o atravessa com força simbólica. O livro, nesse caso, não instrui apenas o curandeiro: ele estrutura a prática, organiza o espaço e, mais ainda, sustenta sua legitimidade diante de quem participa do rito ou o presencia. Quando o bilhete encontrado dentro do despacho afirma "Vai-te para as areias gordas!", não estamos apenas diante de uma frase simbólica, mas de uma diretriz performática ancorada na articulação entre palavra escrita, desejo, gesto e objeto — um modo de agir sobre o mundo que não separa leitura de uso, nem texto de ação.

A reportagem, enquanto debocha do ritual, o descreve com minúcia, quase como se catalogasse os elementos de uma cena criminal. Esse duplo movimento, desqualificar e fixar, é central para compreender o papel da imprensa na manutenção desses saberes em circulação simbólica. Ao transformar o ritual em narrativa, o jornal reinscreve esses objetos no imaginário urbano e reafirma, mesmo que por um viés negativo, sua eficácia e persistência. O despacho encontrado não era apenas a

[140] Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro: 6 de março de 1898, p.2.

“prova” de uma superstição, mas era a materialização de um sistema de crença que a cidade reconhecia, temia, procurava — e que o Estado se esforçava por conter. O gesto de enterrar um livro, uma galinha, corações espetados e moedas, não é apenas mágico, mas é também político ao produzir tensão no espaço público e desestabilizar fronteiras entre o permitido e o interdito, entre o visível e o oculto.

O próprio discurso jornalístico desestabiliza essas fronteiras, vejamos no periódico *O Pará*, de 1 de outubro de 1898:

> COMPOTAS
> Ora vejam. o que havia de resultar da tal história!
> O digno sr. Intendente, curando da saúde pública, faz publicar o acto em virtude do qual a visitação aos mortos deve ser feita das 6 às 6; logo os Caprinos e relíquia começam a deitar ciência que... é aquela garapa!
> Não viram no domingo? Quantos higienistas conhecem os homenzinhos!
> Irra! Uma procissão...
> Agora é verdade que as obras citadas são moderníssimas, de 1892, — pois depois d'isto, depois daquela última palavra, ninguém mais usou tratar o assumpto!
> Pudera não!
> Mais ou menos coincidiu isto com a assumencia, a elevação do Cipy à altura de inspetor de higiene... e depois d'isto, só o segundo diluvio!
> O que, entretanto, eles não disseram, mas eu já bisbilhotei, é que o século XIX vai findar com uma verdadeira bomba, em matéria de higiene...
> Vai ser um sucesso... um feliz sucesso, salvo seja.
> Uma obra colossal está em via de execução, obra que será o tesouro da sabedoria, em matéria de higiene, que será definitivamente a última palavra no gênero.
> Sei mais, — e vejam vocês. quanto eu sou abelhudo! sei mais que se divide em tres partes, assim:
> I. Higiene dos cemitérios. A influência de São Cipriano nos miasmas necrológicos.
> II. Micróbios e microbicidas: desinfeções pelos vapores sulfurosos desenvolvidos pelo processo *breve* Cipriano.
> III. Teoria da insolação: novas ideias sobre a insolação paraense, — obra parafina do diretor do serviço sanitário estadual.
> O título da obra será a coisa mais pomposa d’Este mundo:
> KALEIDOSCOPIO HYGIENICO-CYPRIANICO
> e terá o seguinte subtítulo
> «Sciencia, cade você?»
> *Inca Soto*[141].

Embora envolta em ironia, a reportagem funciona como uma chave para entendermos o grau de inserção simbólica e discursiva que o livro havia alcançado no final do século XIX — não apenas entre os praticantes de feitiçaria, mas também entre

[141] O Pará. Compotas. Pará: de 1 de outubro de 1898, p.2.

os que se colocavam como seus opositores. A matéria não zomba de um caso específico, mas transforma o *Cypriano* em alegoria de um embate mais amplo sobre a disputa entre sistemas de saber, entre o campo da ciência institucionalizada e o campo da cultura mágico-religiosa. Ao integrar o livro ao vocabulário da higiene pública, ainda que em tom sarcástico, o jornal revela o desconforto diante da persistência dos saberes mágico-religiosos em espaços onde, supostamente, apenas o discurso técnico deveria operar. A ironia, nesse caso, não dissolve a força simbólica do livro — ela a reconhece e tenta reencená-la dentro de um regime discursivo que busca neutralizá-la.

O tom burlesco é evidente desde o início, ao vincular o *Livro de São Cipriano* às medidas de regulação das visitas aos cemitérios e, sobretudo, ao apresentar uma obra fictícia intitulada "*Kaleidoscópio Hygienico-Cyprianico"*, supostamente dividida em três seções: higiene dos cemitérios, desinfecção por vapores mágicos e novas ideias sobre insolação. Mas essa sátira não opera no vazio. Para que funcione, é preciso que o público reconheça o livro como um símbolo corroborado por sua circulação ampla o suficiente para tornar verossímil a ideia de que ele poderia ser consultado para tratar de miasmas, micróbios ou doenças tropicais.

Se quisermos ser rigorosos, devemos admitir que a sátira, ainda que aparentemente desqualificadora, tem uma eficácia dupla. Por um lado, ela reafirma a autoridade da ciência e da medicina moderna, apresentando o *Cypriano* como contraponto risível a essas formas de saber. Por outro, ela também contribui para a sedimentação da notoriedade do livro — e até mesmo para sua aura mítica. O riso, nesse caso, não desativa a crença: ele a reinscreve.

A sátira do jornal talvez tenha como alvo explícito o que chama de "ignorância popular", mas implicitamente ela denuncia algo mais profundo: a concorrência real e cotidiana entre esses livros e os saberes institucionalizados. O riso revela o incômodo. E o incômodo, por sua vez, revela a eficácia simbólica de um texto que continuava a ser lido, interpretado, usado e temido.

O "*Kaleidoscópio Hygienico-Cyprianico*", por mais irônico que aparente, aponta para um conflito real sobre as formas de se explicar o mundo e agir sobre ele. O subtítulo — "Ciência, cadê você?" — não representa apenas uma crítica à suposta superstição; também escancara a percepção de que a ciência ainda não havia dado conta de ocupar, sozinha, o lugar da autoridade no cotidiano. Nesse vácuo, o *Cypriano* continuava a operar: não porque era uma alternativa racional, mas porque era uma

ferramenta acessível, enraizada e significativa para os que buscavam lidar com o invisível da doença, do sofrimento, do azar e da morte. O jornal tenta, por meio da sátira, delimitar o campo do que deve ser levado a sério — mas ao fazer isso, confirma que ainda há muito a se levar a sério naquilo que deseja desacreditar.

Vejamos no caso narrado pelo periódico *Cidade do Rio*, de 10 de fevereiro de 1899:

> É de ver o luxo de minúcias com que, em colunas e colunas de telegramas, relatam os jornais a prisão do famigerado Affonso Coelho. Por horas a fio, palpitavam os fios telegráficos, tratando unicamente de acrescentar mais glória a glória já tão grande do patife. É um delírio de informações sobre o herói! Nunca um servidor da Pátria, um grande guerreiro, um grande artista, uns grandes estadistas mereceram tão profundo interesse, tamanha consideração!
> Um telegrama chega a dar informações íntimas e comovedoras: *"Affonso Coelho está tranquilo; queixa-se apenas do muito calor; conversa sem apreensões; come bem."*
> E, ainda mais; como é preciso que o público conheça as ideias, as opiniões do grande homem, a sua educação filosófica, a sua orientação política, as suas preocupações financeiras, — o correspondente acrescentar: *"Outros livros, escritos com clareza, também foram encontrados em seu poder, tratando da questão das minas do Prado, feitos de análises, considerações sobre o Homem, com apreciações referentes a Aristóteles, a* ***São Cypriano****, etc., etc."*
> E, diante desse entusiasmo incrível, Affonso Coelho já não é um simples estelionatário esperto, — mas um Rocambole, um Homem da Máscara Negra, um Surcou, um... o Diabo!
> Santo Deus! Em uma terra em que houvesse Polícia, este pobre diabo não teria (para usar do estilo do Sr. chefe) um *átomo* só de celebridade... Porque, enfim, um homem de um metro de altura só pôde parecer um gigante... aos olhos de um Liliputiano[142].

A matéria publicada, ao ironizar o tratamento dado pela imprensa à prisão de Affonso Coelho, constrói uma crítica que, mesmo pretendendo desarmar o espetáculo da criminalidade, termina por reforçá-lo. A zombaria direcionada à cobertura jornalística que descreve com entusiasmo os hábitos, leituras e comportamento do acusado é, paradoxalmente, aquilo que sustenta o interesse do próprio texto. No meio dessa montagem irônica, um detalhe chama atenção: entre os livros encontrados com o réu, estavam “apreciações referentes a Aristóteles, a São Cypriano, etc.”. A presença do *Livro de São Cipriano* nesse inventário não serve apenas como contraste mítico à filosofia clássica; ela opera como marcador de um saber liminar, que coloca o acusado em uma zona de suspeição ampliada — não apenas por suas ações ilícitas,

[142] Cidade do Rio. Rio de Janeiro: 10 de fevereiro de 1899, p.2.

mas pelo tipo de conhecimento que manipula.

Essa inserção nos leva a pensar o livro não apenas como um objeto de leitura, mas como algo que, por sua natureza, já carrega consigo a expectativa de um *uso*. O *Cypriano*, diferente dos outros textos mencionados, não pertence a um regime de leitura contemplativa ou especulativa; sua função histórica, conforme temos demonstrado, é operativa. Ele é lido para ser ativado, acionado, transformado em gesto. Assim, mesmo quando não haja registro direto de que o livro foi utilizado ritualmente, sua simples posse já projeta sobre o sujeito a imagem de alguém que *poderia* usá-lo. É nesse ponto que a fronteira entre leitura e uso se dissolve. O aparato repressivo e a imprensa que o acompanha não precisa esperar o uso ritualizado do texto. Basta a leitura presumida, ou a posse potencial, para que a suspeição se configure.

Ao colocar *São Cipriano* ao lado de Aristóteles, a matéria constrói, ironicamente, a imagem de um "filósofo do crime", alguém que transita entre saberes supostamente elevados e saberes ocultos, entre o discurso da razão e o da manipulação mágica. Esse arranjo, no entanto, não apenas desacredita o réu; ele ativa, mais uma vez, o *Cypriano* como artefato que sobrevive às tentativas de desqualificação. O livro, mesmo ridicularizado, permanece operando no plano do simbólico. Ele não precisa ser usado, no sentido ritual e objetivo, para ter efeito. Sua presença ativa um imaginário que associa o saber mágico à transgressão, à astúcia e à ameaça moral. O *Cypriano*, portanto, é apresentado como um operador ambíguo; não se sabe se foi lido, nem como, nem com que fim, mas sua menção já basta para estruturar a suspeita.

O mais revelador, contudo, é que a matéria reafirma que o livro ainda circula, ainda é lido, ainda é capaz de significar. A crítica que se apresenta sob o retrato da modernização, ao zombar da centralidade que a imprensa deu a Affonso Coelho, termina por reinscrever o *Livro de São Cipriano* como um artefato que continua incomodando porque insiste em ser lido *e* usado. A imprensa poderia tentar reduzir o livro à caricatura — mas para que isso funcionasse, ela precisava, antes, admitir que ele continua ali. Persistente. Latente. Operante.

Além de transitar em grupos, é o que aponta *A Notícia*, de 27 de outubro de 1905:

> Feiticeiros
> Vieram trazer ao nosso conhecimento o seguinte facto: Três vezes por semana, especialmente nas sextas-feiras, reúnem-se em certa casa,

> situada numa travessa escura d'esta cidade, alguns indivíduos, que, malcomunados com algumas outros de más costumes fazem uma espécie de reza, cujo breviário é um velho livro de São Cypriano. Além dessa reza, onde o penitente tem de entregar a alma ao diabo, um dos célebres indivíduos dá outros sacrifícios aos penitentes imbecis que caem na esparrela."
> A coisa vê em progresso, já resultando a difusão d'uma seita.
> Vamos, pois, desta vez, pesquisar as teses reunidas para assim adquirirmos preciosos documentos contra esses tipos que comem a capa de homens indignos infestam a nossa cidade.
> Chamamos desde já atenção da polícia para providenciar contra os movimentos dos mencionados feiticeiros[143].

A matéria publicada, ao reproduzir uma denúncia veiculada pelo *Diário de Pernambuco*, insere-se de forma incisiva no circuito de narrativas que visavam delimitar as fronteiras entre religião legítima e prática mágica criminosa. À primeira vista, o foco parece ser a atuação de uma figura já consolidada nos jornais da época — a do "feiticeiro" que explora a credulidade alheia. Contudo, o que se delineia ao longo da reportagem é algo mais profundo: a construção de um espaço ritual, a organização simbólica de um sistema de crenças, e, sobretudo, o papel que os objetos — entre eles o *Livro de São Cipriano* — desempenham na articulação entre o uso e a leitura como práticas indissociáveis na experiência mágico-religiosa. A presença desse livro, dentro do que o jornal descreve como um "Templo Solene", não opera apenas como evidência material, mas como ponto de articulação entre autoridade simbólica, instrução ritual e ameaça pública.

Ao descrever com minúcia o cenário apreendido o jornal constrói uma espacialidade onde a feitiçaria não é improvisa ou charlatanismo vulgar, mas prática codificada, complexa, com gramática própria. O *Livro de São Cipriano* está implicado em uma rede de significados que o posiciona como operador simbólico de mediação entre os elementos materiais do ritual e a crença que os anima. Sua presença legitima o espaço e a prática. Não porque sua leitura, por si só, constituía um delito, mas porque sua existência nesse espaço pressupunha uma possibilidade de uso — de orientação, de consulta, de ativação. A repressão, aqui, não atua contra o conteúdo do livro, mas contra o que ele permite fazer e contra quem tem autoridade para fazê-lo.

A centralidade do livro é confirmada não apenas pela sua apreensão, mas pela forma como o jornal o posiciona no discurso. Ao lado de objetos marcados por usos

[143] A Notícia. Feiticeiros. Rio de Janeiro: 27 de outubro de 1905, p.2.

rituais, ele adquire uma ambivalência fundamental: é, ao mesmo tempo, fonte de saber e objeto de suspeição. Se estivesse deslocado de seu contexto de uso talvez não fosse considerado problema. Mas ali, inserido no fluxo de um ritual em andamento, diante de consulentes adoecidos, fumando, recebendo passes e instruções, ele já não é somente lido; ele é manipulado, ativado, posto em operação. É essa passagem entre leitura e uso que transforma o *Cypriano* em uma evidência de prática, uma presença que não apenas informa, mas performa, orienta e legitima.

A própria ação policial, planejada com infiltração, vigilância e busca por flagrante, revela que o Estado não operava apenas no campo da negação dessas crenças, mas na necessidade de capturá-las no ato. Se a polícia suspeita, mas não vê o uso, o caso é frágil. É preciso testemunhar a aplicação como o gesto ritual, o corpo em trânsito, o livro em consulta, para que a prática se torne crime. Lembremos que a repressão não nega a crença; ela a reconhece e a combate como forma de poder concorrente.

Por fim, a presença dos consulentes — pessoas doentes buscando cura — e a descrição dos ritos (como o sopro de fumaça) revelam que o espaço construído por Marocas era mais do que um local de engano ou charlatanismo; era um território de cuidado, de reconfiguração do mal-estar por meio de práticas que, mesmo vistas como ilícitas, respondiam a demandas concretas de alívio e sentido. O *Livro de São Cipriano*, nesse contexto, não era apenas manual, era amuleto, símbolo, garantia, presença.

Como garantia, ele poderia atestar a autoridade sobre certas práticas, vejamos *O Paiz*, de 27 de maio de 1925:

> ESCOLA DOS FAKIRS — INDIANO TABLET PARRON
> Portador científico de todas as finalidades das ciências ocultas, aprendidas nas cinco partes do mundo e no Oráculo de Napoleão; conhecedor do segredo mágico e misterioso dos Fakirs, do valor das plantas silvestres, da vida das flores e suas prodigiosas propriedades; decifrador preciso e conciso da Magia Negra, anunciada ex-abrupta pelo piar das corujas em noites cultuadas, do coaxar dos sapos em dias de pleno verão e do assobio encadeirado das cobras, tal qual ensinaram os grandes São Cypriano e as celebres videntes cartomantes Esmeralda, Évora e Elma Persa; possuidor consciente do valor de todos os talismãs e dos Elixires Maravilhosos da Cidade de Antiochia, berço natal do grande magico São Cypriano.
> Deita cartas e prepara Horóscopos de acordo com os ensinamentos adoptados na Arabia e na Síria e prediz com matemáticas precisão todas as fases da vida humana e ensina o modo de captar influências e afastar todas as influências maléficas da Magia Negra.
> Cultor das ciências grandiosas do ocultismo, exerce com perfeição e

> destreza todas as artes da Nigromancia, Cartomancia, Physionomia e Magnetismo.
> Os horóscopos são pautas da vida, e precisam todas as fases transcorridas e a transcorrer do consulente, e são verificados e moldados, na alta Quiromancia Astrológica.
> Consultas diárias na rua da Concórdia n. 459 e, para o interior, por correspondência, enviando o consulente um envelope selado com o respectivo endereço[144].

O anúncio veiculado sobre a "Escola dos Fakirs" dirigida pelo "Indiano Tablet Parron", nos oferece um testemunho eloquente de como o *Livro de São Cipriano* operava, naquele período, não apenas como um texto a ser lido ou consultado, mas como um artefato que conferia autoridade esotérica e legitimava a posição de seu possuidor dentro do mercado espiritual. A presença de São Cipriano na peça publicitária não é cuidadosamente mobilizada para compor um repertório de legitimidade que sustenta a figura pública do anunciante como um "portador científico" dos grandes saberes ocultos da humanidade. Essa é a chave analítica do anúncio: mais do que simplesmente oferecer serviços mágicos, ele oferece uma linhagem. E nesse sistema de filiação simbólica, Cipriano é um dos nomes que não podem faltar.

A forma como o texto estrutura a menção a São Cipriano o coloca ao lado de figuras místicas consagradas como as videntes Esmeralda, Évora e Elma Persa, e como mestre do conhecimento oculto, capaz de interpretar presságios, manipular elixires e dominar o valor dos talismãs. Tal posicionamento não apenas reforça a sua autoridade no campo da magia, mas inscreve o *Livro de São Cipriano* numa genealogia de saberes ocultos transnacionais. A menção ao "berço natal do grande mágico São Cipriano" — Antióquia — oferece ao leitor-consulente uma ancoragem histórica que transforma o livro em muito mais do que um manual de receitas. Ele se torna um signo de pertencimento a uma tradição. E é justamente nesse gesto que podemos identificar sua função enquanto *garantia*, pois o livro, ou sua invocação, assegura que o saber operado por Tablet Parron não é improvisado ou vulgar, mas profundo, legítimo e enraizado.

Essa garantia, no entanto, não se dá apenas no plano simbólico. O que o anúncio mobiliza é a ideia de que o saber contido no *Livro de São Cipriano* foi incorporado, dominado e transformado em ação. Não se trata apenas de uma leitura respeitosa de um texto sagrado da magia, mas da transformação dessa leitura em em

[144] Paiz. Escola dos Fakirs — indiano Tablet Parron. Rio de Janeiro: de 27 de maio de 1925, p7.

prática efetiva — “ensina o modo de captar influências e afastar todas as influências maléficas da Magia Negra”. A leitura, aqui, é o caminho para a performance. É a passagem da autoridade textual para a intervenção no mundo. E é justamente isso que o consulente busca ao procurar o serviço de Parron, não uma interpretação do livro, mas sua ativação. Isso nos permite observar com clareza o quanto a leitura e o uso são instâncias imbricadas e indissociáveis na tradição mágico-religiosa em que o *Cypriano* circula. A leitura é sempre funcional — ela serve à manipulação, à proteção, à consulta, à cura, à conquista. Ela não se encerra na contemplação, mas culmina na ação.

A própria construção retórica do anúncio confirma essa lógica ao apresentar a “Escola dos Fakirs” como lugar de ciência e perfeição técnica, capaz de preparar horóscopos com “matemática precisão” e exercer “com perfeição e destreza” as ciências da cartomancia, quiromancia, magnetismo e fisionomia. O texto não apenas encena um saber totalizante, mas reforça que esse saber é acionável, repetível, ensinável. O *Livro de São Cipriano* aparece como símbolo de um conhecimento já testado, já consolidado, que serve como matriz de autoridade e modelo de performance espiritual. A sua presença no anúncio, mesmo que como referência e não como objeto à venda, indica o modo como ele continua operando como mediador entre tradição e legitimidade no contexto urbano e moderno.

3.3.5.1. Uma breve citação ao Livro do Feiticeiro

Diferentemente das fontes jornalísticas que temos analisado, a referência que trazemos agora não provém de um periódico, mas de uma obra acadêmico-folclórica publicada por Basílio de Magalhães, *O Café no Folclore* (1939). Essa obra nos oferece uma perspectiva valiosa, um autor legitimado pelas instituições acadêmicas reconhece a presença ativa dos livros mágico-religiosos na cultura nacional. Isso nos permite observar, a partir de outro tipo de discurso, como essas obras eram apropriadas, lidas, utilizadas e reinterpretadas fora das molduras repressivas ou satíricas da imprensa.

Analisá-lo em conjunto com as matérias dos jornais enriquece nossa compreensão sobre as estratégias de uso e leitura desses textos, e evidencia a solidez do sistema de crença que os sustentava. No conjunto das fontes, reportagens e anedotas como essa nos permitem reafirmar que a originalidade da presença dos

livros mágico-religiosos não está apenas em seu conteúdo, mas na maneira como esses objetos transitaram entre diferentes regimes de autoridade, se inscrevendo, por vezes com força e ambivalência, nos gestos cotidianos de leitura, cura, vingança, cuidado e reinvenção.

> Resta-me ainda mencionar outra aplicação do líquido da rubiácea a uma ingênua "simpatia" de bons intuitos sociais. Creio ter sido disseminada · no interior do Brasil pelo "Livro do feiticeiro", já há muitos anos editado aqui por Quaresma & Comp., e firmado por "João Simões de Sampaio, secretario · particular de Juca Rosa" (v. ed. de 1898, pag. 39). Para coibir ou extinguir alguém o ódio de inimigo figadal, deve dar-lhe numa xícara de café cinco gotas do caldo de dois ou tres punhados de folhas de trevo, colhidas à beira da sepultura de pessoa conhecida, e, ao servir a infusão, cumpre que invoque o nome do defunto, de cujos restos se supõe ter sido alimentado o trifólio mágico. E acrescenta a superstição ser imprescindível que o indivíduo que recorrer a tal feitiço "nunca se revolte, nem brigue com aquele a quem deseja domar". Ora, se o mandingueiro consegue que o seu rancoroso contrário lhe aceite das mãos uma xicara de bom café, e, além disso, está disposto a não se revoltar contra o mesmo sujeito **e a** não brigar jamais com ele, - parece-me que o trevo *(mascotte* que a nossa gente de prol e escol tomou das crendices chies da Europa), colhido ou não junto a túmulos, é de mais na beberagem[145].

A referência ao *Livro do Feiticeiro* feita por Basílio de Magalhães em *O Café no Folclore* (1939) desvela, mais do que uma curiosidade etnográfica, um ponto de fratura entre os regimes de saber que marcaram a modernidade brasileira. O autor, inscrevendo a simpatia no campo do “pitoresco popular”, tenta domesticar a força do rito. Mas falha precisamente no detalhamento da prática, a precisão editorial, a menção ao circuito de publicação que denuncia a persistência de um sistema mágico-operativo que sobreviveu aos discursos científicos, policiais e religiosos.

Como mostram Almeida (2013) e Velloso (1988), a moralidade letrada do período buscava organizar o mundo a partir de uma racionalidade objetiva e normativa, onde a literatura e os impressos deveriam instruir, disciplinar e formar o corpo nacional. Ao inserir os livros mágico-religiosos nesse horizonte, mesmo que com ironia, Magalhães revela que tais impressos já haviam rompido as fronteiras do tolerável. Eles não eram apenas lidos, mas usados, e seu uso não se restringia a sujeitos subalternos sem agência: exigia cálculo, técnica, fidelidade ao rito e, sobretudo, mobilizava a subjetividade como lugar de poder.

---

[145] MAGALHÃES, Basílio de. **O café no folclore**. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Café, 1939, p.181.

O gesto de fazer café, colher o trevo num túmulo, invocar um morto, e ao mesmo tempo recusar a violência contra o inimigo, não é apenas superstição. É uma tentativa de reordenar a vida com os meios disponíveis. A leitura, aqui, não é passiva. Ela é corporificada, preformada, regeneradora de vínculos e redes de sentido. O livro não é metáfora da cultura popular — é sua arma, sua bússola e seu operador prático. Mesmo nos textos que tentam reduzi-lo à curiosidade folclórica, ele persiste, entre risos e notas de rodapé, como testemunho de um Brasil que soube reinventar sua dor em gesto e ritual.

Isto posto, este capítulo procurou compreender como os livros mágico-religiosos foram capturados e interpretados pelos jornais do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e o início do XX. Diferentemente de uma simples presença textual, esses impressos aparecem nas matérias não apenas como indícios de um crime, mas como objetos que condensam suspeitas, acionam repressões e revelam formas de leitura e uso no cotidiano urbano e popular da cidade.

Casos como os de Juca Breves, Anna Teixeira ou do “curandeiro João Mina” revelaram que esses livros não eram utilizados como literatura de passatempo ou devocionalidade contemplativa, mas como manuais práticos, acionados em contextos de sofrimento, conflito e desejo de reparação. Eram lidos, copiados, ocultados e performados. Mais que objetos de fé, funcionavam como ferramentas de ação, conselhos de sobrevivência e mediações entre o visível e o invisível.

A análise mostrou que a imprensa oscilava entre denunciar essas práticas como charlatanismo e explorá-las como curiosidade popular. O tom dos jornais variava entre o escárnio, a advertência e o fascínio — e com isso, reforçava a ambivalência desses livros: simultaneamente perigosos e fascinantes, ridicularizados e temidos. A recorrência de títulos como o *Livro de São Cipriano*, *O Livro do Feiticeiro* e outros manuais similares evidencia que havia, por trás da repressão moral, uma demanda contínua por esses saberes. Mesmo quando apreendidos como “prova do crime”, esses livros escapavam à função puramente documental e agiam como rastros de sistemas de crença e uso profundamente enraizados.

Nesse sentido, a criminalização não se dirigia apenas ao conteúdo das obras, mas também ao modo como eram mobilizadas — por quem, em que contexto, com quais efeitos. A repressão seletiva, atenta à racialização dos sujeitos, à sua classe e ao espaço de atuação, revela que o que se tentava controlar era o acesso ao saber e ao poder simbólico que esses livros conferiam.

Ainda que estejamos trabalhando com fontes atravessadas por filtros editoriais, sensacionalismo e estratégias narrativas próprias do jornalismo oitocentista, elas não deixam de registrar — muitas vezes de forma involuntária — a circulação ativa desses impressos nos circuitos populares. A própria imprensa, ao denunciar, se documenta. Ao tentar apagar, se imprime. Os jornais, mesmo como dispositivos de controle, acabaram produzindo um arquivo do que pretendiam suprimir.

Com isso, encerramos este capítulo com a noção de que os livros mágico-religiosos circulavam entre margens e centros, entre mercado editorial e oralidade, entre fé, cura, medo e resistência. Eles supra viveram às ofensivas simbólicas e institucionais — eles se adaptaram, foram reinventados e continuaram a operar na vida cotidiana, a despeito do riso, da repressão ou da censura.

No próximo capítulo, deslocamos o foco da esfera midiática para o universo jurídico. A partir da análise de processos-crime, buscaremos compreender como esses mesmos livros — agora inscritos em autos de inquérito, interrogatórios e sentenças — foram enquadrados, interpretados ou silenciados pelo discurso legal. Que vestígios deixaram os impressos mágico-religiosos nos arquivos da repressão formal? Que tipos de leitura e de corpo emergem das páginas da justiça? É nesse terreno, marcado por outra gramática e outros rituais de poder, que o livro encantado continua a ser prova, objeto e operador de significado.

4. PAPÉIS DE DEFESA: HABEAS CORPUS, APELAÇÕES E RECURSOS ENTRE SILÊNCIOS, LIVROS E CONDENAÇÕES

Após a longa travessia empreendida até aqui, adentrando o universo editorial e comercial dos livros populares — com ênfase na produção e circulação dos livros mágico-religiosos publicados pela Editora e Livraria Quaresma —, foi possível demonstrar como esses impressos estavam inseridos em circuitos internacionais que articulavam novas tecnologias de impressão, redes profissionais transnacionais, estratégias de barateamento e ampliação do consumo urbano. Longe de serem artefatos marginais, esses livros integravam práticas cotidianas de leitura, compondo o tecido heterogêneo da circulação impressa nas cidades entre os séculos XIX e XX.

Nos capítulos anteriores, vimos que, enquanto os periódicos noticiosos apresentavam os agentes e práticas mágico-religiosas frequentemente sob o signo do conflito, do perigo ou da denúncia, os próprios livros operavam numa lógica relacional. Seus conteúdos não apenas dialogavam com saberes médicos e científicos, mas, muitas vezes, os incorporavam em chaves pragmáticas, oferecendo ao leitor comum recursos terapêuticos, oracionais e curativos em meio a um campo de saberes em disputa. Não se tratava, contudo, de um campo plenamente assimilado ou controlado pelos profissionais da medicina ou pela ciência oficial; ao contrário, essa interpenetração de domínios contribuía justamente para alimentar as tensões que sustentavam as ações repressivas, seja pelo aparato estatal, seja pelos próprios médicos, juristas ou autoridades policiais.

No terceiro movimento analítico, exploramos como a imprensa ampliava esse campo de visibilidade, não apenas informando, mas participando ativamente da construção social da feitiçaria. Além de anunciar diferentes títulos e edições de livros mágico-religiosos, os jornais também a enxergavam como um problema público. As matérias jornalísticas, ainda que enviesadas em sua maioria, oferecem indícios sobre as trajetórias dos sujeitos implicados, os objetos mobilizados e os modos como os livros mágico-religiosos apareciam — ou eram silenciados — no cotidiano urbano. Esses registros também antecipavam e preparavam o terreno para a atuação do Judiciário, alimentando o repertório simbólico e probatório que sustentaria denúncias e processos.

O caminho percorrido até aqui se organizou em deslocamentos sucessivos em torno das múltiplas presenças dos livros mágico-religiosos. Desde sua inscrição

material e comercial no circuito editorial, passando pelas camadas de sentido inscritas em seus conteúdos e pelos embates simbólicos travados na arena da imprensa, foi possível observar como esse gênero editorial atravessou campos sobrepostos de saber, controle e resistência. Não como objetos passivos de criminalização, mas como artefatos em disputa, que revelam diferentes usos acionados por cada agente envolvido; permanentemente reinscritos entre tentativas de normatização e práticas que escapavam às fronteiras instituídas. É justamente a partir dessa trajetória que o presente capítulo avança para o terreno dos trâmites jurídico-processuais, onde esses livros emergem — por vezes de modo explícito, por vezes como ausências carregadas de sentido — em meio a petições, habeas corpus, recursos e apelações.

Essa incursão permitirá tensionar a hipótese central que orienta esta pesquisa: a de que os livros mágico-religiosos, em sua circulação concreta no Rio de Janeiro oitocentista e novecentista, funcionaram como vetores cotidianos de práticas de leitura, cuidado e resolução de demandas que atravessavam o mundo popular urbano. Mais do que objetos de uma suposta marginalidade, esses impressos mobilizaram circuitos de saberes pragmáticos e espirituais, inscrevendo-se em redes de sociabilidade cujos rastros, preservados nos documentos judiciais, revelam não apenas os usos que deles faziam curandeiros, consulentes e praticantes, mas também os sentidos que lhes foram atribuídos pelas engrenagens repressivas do Estado e pelos discursos médico-jurídicos em disputa.

Para sustentar empiricamente essa discussão, a análise que se segue mobiliza um conjunto documental composto por processos-crime, inquéritos policiais, habeas corpus, recursos e petições. Esses documentos não formam um acervo uniforme: foram localizados em diferentes instituições de salvaguarde e apresentam variações quanto ao tipo de peça, à integridade dos autos e ao próprio grau de acessibilidade, refletindo tanto as trajetórias institucionais desses registros quanto as operações de dispersão e silenciamento que atravessam os arquivos jurídicos.

Mais do que um inventário quantitativo, a apresentação das fontes busca oferecer uma leitura situada da base empírica mobilizada, destacando as camadas de sobreposição, dispersão e ausência que marcam o trabalho com esses documentos. O levantamento resultou na sistematização de 100 casos processuais, organizados em um banco de dados próprio e selecionados a partir de uma triagem específica sobre práticas de curandeirismo, charlatanismo e feitiçaria. Embora o foco recaia majoritariamente sobre processos enquadrados nos artigos 156, 157 e 158 do Código

Penal de 1890, também foram incluídos casos anteriores à promulgação do código, considerando as continuidades interpretativas frequentemente observadas entre as categorias penais preexistentes e aquelas consolidadas pela nova legislação.

A tabela a seguir apresenta a distribuição geral das fontes analisadas, discriminadas por tipo documental e por acervo institucional:

TABELA 1 — DISTRIBUIÇÃO DE DOCUMENTOS JURIDICOS POR ARQUIVO

	Inquérito Policial	Processo Criminal	Instrução Criminal	Habeas Corpus	Recursos	Apelação	Total
Arquivo Nacional	13	35	7	15	5	3	78
Museu da Justiça	-	8	-	-	-	-	08
Arquivo do Poder Judiciário	5	9	-	-	-	-	14
Total Geral	18	52	7	15	5	3	**100**

Fonte: Arquivo Nacional; Museu da Justiça; Arquivo do poder Judiciário do Rio de Janeiro.

Essa diversidade documental não expressa apenas a extensão quantitativa da repressão, mas evidencia, sobretudo, a heterogeneidade dos modos pelos quais a feitiçaria — enquanto prática cultural e enquanto acusação jurídica — foi sendo inscrita e reelaborada pelas engrenagens criminais do período. A concentração de processos criminais (52 casos) e inquéritos policiais (18 casos) confirma a centralidade da lógica persecutória que atravessa o conjunto, enquanto a presença — minoritária, mas analiticamente reveladora — de habeas corpus, apelações e recursos indica zonas de fricção jurídica e tentativas de autodefesa operadas pelos acusados e seus representantes dentro do próprio sistema judicial.

Organizados cronologicamente, esses dados revelam movimentos ainda mais significativos. Dos 100 documentos analisados, 10 pertencem ao período imperial (1860–1888), com concentração de 6 casos já na década final da escravidão. Os 90 casos restantes situam-se na vigência republicana, sob o Código Penal de 1890, até 1930. A distribuição temporal revela um crescimento progressivo: 6 casos entre 1890 e 1899; 19 entre 1900 e 1910 (com destaque para os anos de 1907 e 1908); 30 entre 1911 e 1920; e um adensamento acentuado no decênio de 1921 a 1930, com 41 ocorrências.

Esse crescimento não se resume à expansão numérica, mas reflete a consolidação gradual de um aparato de vigilância que se sofisticava à medida que o

Rio de Janeiro republicano passava por transformações urbanas, demográficas e institucionais. A modernização da cidade, a reorganização dos espaços populares, a profissionalização dos aparelhos policiais e judiciários, e a consolidação dos discursos médico-legais criaram um terreno fértil para a vigilância sistemática de práticas consideradas desviantes. Não se trata, portanto, de uma repressão episódica, mas de um acompanhamento cotidiano e estrutural, no qual a feitiçaria — ou aquilo que assim foi classificado — tornou-se um dos pontos de interseção entre as tentativas estatais de normatizar saberes, práticas e sociabilidades urbano-populares (Chalhoub, 1990; Maggie, 1992; Schettini, 2006).

No interior desse conjunto documental, a presença dos livros, embora numericamente restrita, assume uma centralidade analítica fundamental. Em 13 dos 100 processos há registros de apreensão de livros, dos quais 3 mencionam explicitamente obras mágico-religiosas, todas identificadas como exemplares do *Livro de São Cipriano*. Ainda que minoritária, essa presença não deve ser interpretada como marginal. Ao contrário, ela indica justamente as situações em que os livros, transbordando o espaço privado da prática, ingressam na cena pública dos tribunais, tornando-se objeto de disputa probatória, de interpretação judicial e de produção discursiva sobre o próprio estatuto da feitiçaria.

É nesse ponto que se inscreve o eixo central desta investigação. Mais do que quantificar apreensões, a análise aqui proposta busca compreender como esses livros foram acionados, representados e ressignificados no interior dos processos criminais, revelando os usos cotidianos que lhes foram atribuídos pelos praticantes e as formas pelas quais o Estado buscou interpretá-los, criminalizá-los ou controlá-los. São precisamente esses casos em que o livro atravessa a esfera da privacidade e ingressa na cena pública dos tribunais que oferecem acesso qualificado às práticas de leitura, cura, negociação e mediação simbólica que estruturavam o campo mágico-religioso urbano e suas disputas com as engrenagens de normatização estatal.

No interior desse conjunto documental mais amplo, a trajetória do curandeiro José Francisco Pinto Breves emerge com uma densidade singular. Entre os 100 processos analisados, 10 o têm como personagem central, atravessando diferentes décadas e categorias documentais. Sua recorrência não apenas confirma sua relevância empírica para a análise, mas evidencia a construção de uma figura-limite, situada entre a legalidade ambígua e a notoriedade pública. A repetição das denúncias, mais do que sugerir mera reincidência criminal, revela a persistência social

e institucional de um personagem que tensionava continuamente os limites jurídicos e culturais da prática mágico-religiosa.

Essa persistência se projeta com ainda mais nitidez quando ampliamos a análise para além dos autos judiciais. No banco de dados da imprensa periódica, foram mapeadas cerca de 600 ocorrências envolvendo curandeiros e feiticeiros noticiados nos jornais cariocas entre 1880 e 1929. Este levantamento não atua como mero suporte complementar, mas como um campo paralelo de representação, no qual as disputas jurídicas ressoam, se ampliam e, por vezes, se deslocam. Nesse circuito expandido, a presença reiterada de José Francisco Pinto Breves — ora como acusado, ora como anunciante, ora como fonte das próprias reportagens — permite entrever uma prática que atravessa décadas, resistindo, adaptando-se e desafiando as categorias institucionais de controle.

As experiências de Breves iluminam, assim, as porosidades e negociações que atravessavam a repressão às práticas mágico-religiosas. A feitiçaria não era apenas objeto de criminalização imposta de fora para dentro: ela também se infiltrava e se instrumentalizava no interior das próprias engrenagens repressivas. Breves encarna essa ambiguidade estrutural — perseguido e denunciado, mas também delator, tático e articulador. Nos jornais, seu nome aparece associado tanto a anúncios da Editora Quaresma, com vínculos indiretos aos impressos mágico-religiosos como o *Livro de Juca Rosa*, quanto a matérias em que figura como acusado de práticas ilícitas. Nos autos judiciais, sua posição oscila entre a de réu, testemunha e mediador da circulação de objetos que o próprio sistema tenta interditar.

É justamente nesse entrelaçamento de funções, simultaneamente acusado e agente, que as práticas mágico-religiosas se revelam como campos dinâmicos de negociação simbólica e jurídica. Os sujeitos e objetos da feitiçaria urbana, longe de serem apenas alvos passivos de perseguição, inscreveram suas práticas nas frestas e ambivalências do controle estatal, redesenhando continuamente as fronteiras do permitido e do interdito. A trajetória de José Francisco Pinto Breves, nesse sentido, torna-se exemplar não por sua excepcionalidade, mas por condensar em sua permanência e recorrência os mecanismos mais sutis e complexos de negociação cotidiana com o aparato repressivo.

Se a análise de Breves ilumina em escala micro as margens porosas do controle estatal, ela também serve como porta de entrada para a tensão mais ampla que atravessa o conjunto documental aqui reunido. O caso não se esgota em si

mesmo, mas oferece uma chave para observar como sujeitos, práticas e objetos mágico-religiosos são capturados, qualificados e organizados nos próprios mecanismos jurídicos que pretendem regulá-los. A partir dessa perspectiva ampliada, conduzimos a análise dos diferentes tipos documentais mapeados, buscando não apenas os registros de acusação, mas, sobretudo, os modos pelos quais objetos e sujeitos foram transformados em categorias judiciais de ameaça e desordem.

Dentre os muitos objetos listados nos autos, ervas, imagens, garrafas, patuás, destacam-se os livros, cuja presença, embora menos frequente em termos quantitativos, revela-se decisiva como operador de conflitos entre diferentes regimes de saber, autoridade e legitimidade. Ainda que raramente descritos em detalhes e muitas vezes sequer nomeados, esses livros parecem agir como catalisadores de suspeita. Sua simples presença, mesmo velada, convoca interpretações no interior dos processos, abrindo zonas de tensão entre o saber popularmente difundido e os discursos jurídicos e médico-científicos. Não por serem plenamente lidos ou analisados, mas justamente por escaparem ao vocabulário institucional, tornam-se operadores simbólicos, ativando categorias de julgamento mesmo quando ausentes da sentença.

4.1 OS OBJETOS MÁGICO-RELIGIOSOS NO SISTEMA JURÍDICO: ANÁLISE DOS TIPOS DOCUMENTAIS E OS OBJETOS EM CASOS DE CURANDEIRISMO E FEITIÇARIA DO SÉCULO XIX-XX

Antes de ingressarmos diretamente nos casos judiciais republicanos mapeados, interessa situar brevemente alguns episódios anteriores, ainda inseridos no regime jurídico colonial e imperial, que antecipam as dinâmicas de repressão, negociação e ambiguidade que atravessarão as décadas seguintes. Não se trata aqui de estabelecer um elo linear de continuidade, mas de reconhecer como certas engrenagens repressivas já estavam em operação muito antes da consolidação da feitiçaria como categoria penalizada no Código de 1890. É nesse sentido que o caso registrado em 1807, envolvendo o chamado preto Mina, atua como uma espécie de prenúncio documental das ambivalências e tensões que depois emergirão sob outras formas jurídicas.

Em maio de 1807, na região de Campo Grande — então uma área rural que integrava a cidade do Rio de Janeiro —, nove homens compareceram diante de

autoridades eclesiásticas para prestar declarações sobre um africano, de nação Mina, que se dizia curador. O conjunto dos depoimentos não resulta de uma denúncia formal. Não há registro do nome do acusado, nem auto de abertura, nem peças de defesa. Tampouco há sentença ou tramitação civil. O documento existe como corpo fragmentado, quase suspenso, mas material; um artefato do modo como a repressão simbólica às práticas mágico-religiosas era operada, ainda no contexto colonial, pela ativação de mecanismos morais e administrativos que dispensavam a comprovação jurídica de crime. Trata-se, portanto, de um expediente regular da administração das práticas e dos corpos, acionado justamente quando o campo jurídico formal não conseguia absorver plenamente essas experiências.

A fórmula “ouvi dizer” será repetida por quase todos os depoentes — mas nunca com neutralidade. Funciona como um deslocamento da responsabilidade da acusação, sem renunciar à adesão à narrativa. A constante remissão ao que “muitos falavam” parece menos ignorância sobre os fatos e mais um mecanismo de escudo. O silêncio, nesse caso, não apenas oculta: ele protege.

A primeira fala registrada é a de Sebastião Francisco de Figueiredo, 24 anos, lavrador. Conta que soube, “por muita gente”, que um africano estaria abrigado na casa de Manoel Luiz Vieira, e que ali teria curado sua filha de uma moléstia causada por feitiçaria. João Nunes da Cunha, também jovem lavrador, reafirma a história. Acrescenta, com mais precisão, que o africano teria oferecido suas curas em troca de abrigo, usando rezas e ervas. O que também é dito por Francisco da Cunha da Rocha, lavrador de 33 anos, que repete sobre a cura e a hospedagem. A relação estabelecida, portanto, não segue os moldes formais de uma prestação de serviço, nem se reduz a um favor desinteressado. Trata-se de uma negociação marcada por camadas, onde práticas terapêuticas circulam como formas de valor, mas também como possíveis fontes de perigo. A linguagem do dom espiritual, do abrigo ou do reconhecimento comunitário encobre uma estrutura desigual, em que a troca, embora revestida de reciprocidade, ocorre sob condições assimétricas de poder. Sem que, até aqui, o processo defina com clareza o status jurídico do africano — se livre, forro, tutelado ou simplesmente não escravizado —, o caso parece, à primeira vista, escancarar a precariedade das classificações legais aplicadas a sujeitos racializados no início do século XIX. Essa indefinição, no entanto, não deve ser tomada como vácuo, mas como zona de tensão, onde a ausência de contrato ou registro formal não impede a vigilância, e a circulação de saberes de cura se converte em tática de sobrevivência.

Ao oferecer rezas e ervas em troca de abrigo, o africano ativa um repertório de conhecimentos que lhe permite se inserir em redes de proteção e reconhecimento local, ainda que sob permanente ameaça de ser lido como charlatão, impostor ou feiticeiro. O que para os moradores é terapêutico, para o aparelho repressivo pode ser interpretado como transgressão — e é nessa dissonância entre nomeações diversas e categorias jurídicas que o crime se fabrica[146].

Francisco José da Silva, um dos depoentes, afirma que o africano havia curado a filha de Manoel Luiz, mas limita sua declaração a isso, acrescentando que “não sabe de mais nada”. A secura do depoimento sugere não uma simples falha de memória, mas um esforço ativo de não envolvimento. Curiosamente, em outro ponto dos autos, há referência de que sua própria filha também teria sido curada pelo denunciado, o que torna sua negativa ainda mais significativa: não se trata apenas de esquecer, mas de omitir deliberadamente partes da história. Ao declarar que “não sabe”, ele talvez não esteja tentando apenas proteger o curador, mas também proteger a si mesmo da associação direta com aquela prática. O silêncio opera aqui como gesto duplo: nega o vínculo ao mesmo tempo em que o revela. Não dizer que também recorreu às rezas pode ser uma forma de manter intacta a própria posição diante das autoridades, de evitar ser percebido como cúmplice ou participante de algo que, se admitido, poderia desestabilizar sua legitimidade social. É um silêncio que preserva, mas também nega; e nessa negação pública, talvez se esconda um reconhecimento privado[147].

É com Manoel de Souza Freitas, o pai anfitrião, que a figura do curador ganha contornos mais nítidos. Ele afirma que o africano “realizava milagres” e “fazia passar moléstias ruins”, acrescentando que o povo acreditava em sua capacidade de cura. Nesse ponto, a prática não se oculta nem é filtrada por intermediários; ela é nomeada, validada e disseminada por vozes múltiplas. A cura deixa de ser um gesto isolado e se torna um fato social partilhado — e é justamente essa visibilidade que a torna perigosa. Quando os saberes curativos escapam ao monopólio da Igreja e ganham legitimidade comunitária, mesmo que precária ou ambígua, passam a representar uma ameaça simbólica. Não se trata apenas de curar por fora da instituição religiosa, mas de curar apesar dela — e isso, num mundo em que o controle espiritual é também controle político, já é suficiente para provocar reações disciplinadoras[148].

---

[146] Id., 1807: 1-3.
[147] Id., 1807: 4.
[148] Id.,1807: 5.

Já o depoimento de Feliciano Domingos da Cunha, 55 anos, adiciona um deslocamento simbólico relevante. Ele relata que o africano esteve também na fazenda Paranaguá, pertencente a um homem chamado Luiz, onde teria curado a filha de Francisco José — o mesmo depoente que, anteriormente, negara qualquer conhecimento do caso. A descrição da prática mantém o repertório conhecido: molhos de ervas, palavras pronunciadas em segredo, placas metálicas aplicadas nos braços durante as curas.

À primeira vista, a menção pode soar como exagero ou rumor; todavia mobiliza uma antiga articulação entre cura, distinção e autoridade. A associação da prática curativa à proximidade com o corpo real não apenas projeta prestígio, mas desloca o curandeiro africano para uma esfera de mediação ritualizada na qual o ato de curar transcende o mero tratamento físico e adquire densidade política e social. A saúde restabelecida, nesse plano, deixa de ser uma questão individual e passa a operar como metáfora da própria ordenação do corpo social. Assim, ao circular o rumor de que teria tocado e curado membros da família real, o africano é simbolicamente deslocado para uma posição de exceção, capaz de operar sobre o espaço reservado às esferas superiores de poder, mesmo situado na base hierárquica da ordem colonial. Não se trata, portanto, de uma simples invocação de habilidades extraordinárias, mas da ativação de um repertório arcaico em que a capacidade de curar implica, simultaneamente, o trânsito por circuitos de prestígio, autoridade e legitimação.

Quando Feliciano acrescenta que o curador buscava sua alforria pelas curas realizadas, a dimensão política desse saber ritual se explicita. As práticas de cura não apenas atestavam eficácia terapêutica, mas funcionavam como ativos de negociação no interior da lógica senhorial. Nesse circuito, o saber ritualizado se tornava moeda simbólica e prática, acionada para disputar mobilidade, reposicionar hierarquias e imaginar alternativas possíveis à condição de cativeiro.[149].

A observação, aqui, é estratégica. Mary Karasch (1987) demonstra que, no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, muitos africanos escravizados mobilizavam saberes curativos — especialmente botânicos e espirituais — como forma de estabelecer redes de dependência, construir prestígio e, em alguns casos, acumular pecúlio com vistas à liberdade. As habilidades terapêuticas conferiam não

[149] Id.,1807: 5-6.

apenas reputação, mas também autoridade simbólica diante de seus pares e, muitas vezes, reconhecimento por parte de senhores, vizinhos e até das elites locais. O recurso à cura, nesses casos, não era apenas gesto de cuidado: era instrumento ativo de reorganização da própria posição no mundo, mesmo em contextos de vigilância e repressão. Como podemos refletir a partir de Karasch (1987), feiticeiros e curadores africanos não eram apenas terapeutas, mas figuras centrais na vida religiosa e social das comunidades negras: podiam “detectar e expulsar bruxas”, “curar doenças”, “fabricar amuletos”, “prever o futuro” e “proteger contra a má sorte”. No caso analisado, mesmo anônimo, o africano carrega essas camadas: agente de cuidado, cativo em negociação e liderança espiritual temida — cuja eficácia, mesmo quando questionada, reconfigura posições sociais e desafia o monopólio simbólico da cura institucionalizada.

Os depoimentos finais de José Cardoso de Souza, Francisco de Paula Ferreira e Domingos Nunes do Amaral não acrescentam novas informações. Limitam-se a confirmar que o africano curava com rezas, usava papéis com orações e era conhecido por “desmanchar feitiços”. Com isso, a narrativa se fecha num movimento de consenso[150].

Mas esse consenso, ainda que informal, é tudo que o sistema jurídico-moral precisa. Como já se discutiu ao longo da tese, a repressão às práticas mágico-religiosas no período colonial não dependia da prova jurídica, mas da ativação de uma gramática da suspeição coletiva. E o que se vê aqui é precisamente isso; uma comunidade que não acusa frontalmente, mas também não silencia por completo. Os relatos constroem, juntos, uma imagem de periculosidade ambígua. O curador não é negado — é contornado, definido.

Ainda que os depoentes não se contradigam, tampouco afirmam com veemência. Estão unidos por uma ética implícita: falam para que se saiba, mas não para que se puna. Há, talvez, uma rede de proteção tácita, não declarada. A ausência do nome do africano, o silêncio dos principais envolvidos — como Manoel Luiz Vieira — e o formato incompleto da devassa sugerem não tanto um apagamento documental, mas uma forma de tolerância social. A comunidade parece permitir a existência desse saber. O que escapa à norma jurídica não necessariamente escapa à legitimidade social.

---

[150] Id., 1807: 7-10.

Este caso, portanto, não se destaca por sua excepcionalidade, mas ilustra com nitidez o modo como as práticas de cura, ligadas tanto ao enfrentamento do mal quanto à organização da vida cotidiana, eram enquadradas pela maquinaria repressiva do período. A figura do curador Mina, neste processo, antecipa tensões que se tornarão centrais no Império: entre medicina e feitiçaria, entre saberes populares e saberes científicos, entre agência cativa e disciplinamento moral. Os casos de José Francisco Pinto Breves, em 1868 e 1871, herdarão essas mesmas configurações, com novas peças processuais, mas com as mesmas inquietações de fundo.

É nesse ponto que a análise retorna ao corpo que mobilizou a devassa. O africano, nomeado por todos os depoentes apenas como “preto Mina”, aparece sem nome próprio, mas não sem lugar. A designação, recorrente nos registros coloniais, remetia a indivíduos oriundos da região do Golfo de Benim, mas também ativava um conjunto de marcadores culturais e institucionais: um corpo estrangeiro, cativo, associado à presença de feitiçaria, à capacidade de cura, à mediação ritual. Não é uma classificação neutra — opera como signo racial e simbólico, acionando tanto o medo institucional quanto a expectativa popular.

A presença desses africanos no cotidiano do Rio de Janeiro colonial não era residual. Mesmo antes da conformação mais robusta das territorialidades afrodescendentes que se consolidariam na segunda metade do século, já articulavam redes de pertencimento e circulação que escapavam ao controle direto da Igreja e do Estado. É nesse circuito de mobilidade, oralidade e reciprocidade que se insere o caso do preto Mina. Mais do que a prática isolada, o que inquietava as autoridades era sua capacidade de gerar vínculos, redes e continuidades.

Como mostram Juliana Farias (2012) e Erika Bastos Arantes (2010), africanos ocidentais — especialmente os minas — acionavam laços de parentesco, amizade, vizinhança e cooperação no interior dos mercados, das ruas e dos portos cariocas. Ainda que o caso de Mina anteceda os contextos diretamente analisados por essas autoras, ele compartilha a mesma lógica estrutural: o problema estatal não residia apenas no conteúdo do ritual, mas em sua circulação social, na possibilidade de produção autônoma de pertencimento e cuidado fora das instâncias certificadas.

Não se tratava, portanto, de reprimir um feitiço específico, mas de frear um repertório de práticas que reorganizavam corpo, fé e vínculo comunitário. Essas práticas, ao produzirem sociabilidades alternativas e instabilidades de autoridade,

tensionavam os regimes autorizados de saber e poder — sobretudo quando articuladas por sujeitos negros que operavam fora dos circuitos institucionais. A repressão visava mais do que punir um agente isolado: buscava impedir a legitimação pública desse tipo de mediação ritual como posição social reconhecível. Ao desautorizar a posição, continha-se o risco de sua replicação como alternativa legítima à ordem vigente.

A partir da gradual substituição da jurisdição eclesiástica pela justiça civil, a repressão às práticas mágico-religiosas não desapareceu, apenas se reorganizou. O que se alterou foi, sobretudo, a gramática do controle. No lugar das acusações de heresia e da idolatria, surgiram categorias como charlatanismo, curandeirismo e desordem pública. Mas o gesto repressivo persistiu. Não se punia apenas a prática, mas a ameaça simbólica que essas práticas ativavam. Os processos do Império, como os de José Barboza dos Santos, em 1860, e José Francisco Pinto Breves, em 1868 e 1871, ilustram com nitidez essa dinâmica. Neles, a feitiçaria nem sempre figurava como acusação direta, mas surgia como atmosfera latente, como rumor que atravessava os conflitos e sustentava o campo de suspeição judicial.

O inquérito de 1807 já antecipava esse padrão de ambiguidade. Não havia nele uma oposição direta entre práticas de cura e a ordem colonial, mas uma zona de convivência tensa entre tolerância parcial e repressão vigilante. Como observa Celia Maria Marinho de Azevedo, o medo que atravessava esses registros raramente se apresentava de forma explícita, mas era, como ela formula, muito raro que fosse reconhecido como o móvel profundo e amargo daquele que fala. A presença de Preto Mina nesses autos não deve ser lida apenas como ameaça criminal. O que inquietava o aparelho judicial não era propriamente o feitiço enquanto ritual, mas a eficácia simbólica que ele representava. A possibilidade de reorganizar corpos, afetos e vínculos comunitários por meio de rezas e gestos situados fora dos regimes institucionais de controle já bastava para justificar a intervenção repressiva.

Essa permanência estrutural das engrenagens de contenção, herdada do colonialismo e reconfigurada no Império, atravessaria ainda a República, mesmo com o deslocamento normativo que se consuma após 1889. O ordenamento jurídico se reorganizou, mas as lógicas repressivas persistiram sob novas roupagens técnicas, científicas e administrativas. Esse deslocamento do controle religioso para o aparato jurídico civil não ocorreu de forma súbita, nem eliminou as lógicas anteriores. As categorias penais do Império conservaram muitos dos pressupostos morais e

simbólicos herdados da repressão eclesiástica, ao mesmo tempo em que redesenharam as formas de nomear, enquadrar e punir práticas consideradas desviantes. Compreender essa transição exige mais do que identificar alterações legislativas. Implica examinar como o próprio regime da legalidade foi sendo realinhado, transformando as formas pelas quais o Estado construía, catalogava e criminalizava certos saberes e práticas sociais.

A transição do Código Criminal de 1830 para o Código Penal de 1890 não representou apenas uma inflexão normativa, mas estabeleceu uma mutação simbólica e política. No Império, a feitiçaria não figurava como tipo penal autônomo. Surgia diluída em artigos sobre abusos da medicina, estelionato, exploração da boa-fé ou práticas contrárias à ordem pública. Não era necessário nomeá-la diretamente. O juiz imperial operava com ampla margem interpretativa, amparado tanto na codificação quanto nos costumes e nas reputações locais. Como observa Sidney Chalhoub, o juiz sentenciava os corpos, cuidava da moralidade pública, media as relações entre patrões e empregados, julgava a conduta doméstica, punia a desordem das ruas. Sua função transcendia o campo estrito da legalidade codificada. Era administrador cotidiano da ordem social.

Neste levantamento documental foram identificados dez casos, entre 1860 e 1890, em que práticas associadas à magia ou à feitiçaria aparecem de modo mais ou menos direto nas disputas judiciais. Em seis deles, tais elementos surgem de forma lateral, compondo o pano de fundo dos conflitos. Em quatro, no entanto, a feitiçaria assume centralidade mais explícita na formulação da acusação. Os casos de José Barboza dos Santos, em 1860, e José Francisco Pinto Breves, em 1868 e 1871, revelam como a feitiçaria, mesmo quando não nomeada formalmente no núcleo da denúncia, atuava como força organizadora das narrativas judiciais, atravessada pelas hierarquias raciais, sociais e simbólicas que estruturavam os próprios autos e a lógica da repressão.

No caso de Barboza, a acusação parte de um episódio de morte: após prescrever medicamentos a João Venâncio de Souza Motta, que faleceu dias depois, Barboza foi denunciado pelo irmão da vítima, que o acusou de ministrar “certas bebidas compostas por ele mesmo” (1860, p. 3). Os objetos encontrados — garrafas, bolsa de mandinga, substâncias — e os testemunhos colhidos foram interpretados como indícios de práticas de feitiçaria e de exploração da boa-fé popular mediante pagamento. O processo não se organiza em torno da causa da morte, mas da

legitimidade do saber mobilizado por Barboza; um saber à margem da medicina oficial, sem chancela institucional, mas reconhecido por quem o buscava. O centro da acusação não é o ato, mas o prestígio que ele carrega - a autoridade espiritual e terapêutica de um homem negro, livre e conhecido na freguesia, passa a ser o verdadeiro objeto a ser contido[151].

João Venâncio, homem branco, livre, morre três dias depois de buscar atendimento com José Barboza dos Santos, homem negro, também livre, conhecido por recorrer a rezas, raízes e fórmulas misteriosas em suas práticas terapêuticas. A denúncia, como vimos, parte de seu irmão, e com ela se abre um processo que, mais do que ilustrar a morte, organiza os limites do permitido e do proibido no campo dos saberes. A feitiçaria, nesse contexto, funciona como chave interpretativa para deslegitimar o saber quando ele circula por corpos não autorizados.

A apreensão dos objetos não busca verificar sua eficácia ou periculosidade material, mas interromper a legitimidade social do saber que os mobiliza. O que se reprime não são as substâncias em si, mas o gesto de curar por meios não autorizados. A atuação de Barboza é enquadrada não por seus efeitos, mas por sua posição: um homem negro, consultado, escutado e procurado. A feitiçaria, nesse contexto, não precisa ser provada, apenas presumida. É essa lógica de suspeição moral e racializada que passa a orientar, de forma cada vez mais estruturada, as engrenagens repressivas do período imperial.

A denúncia, antes de qualquer julgamento jurídico, já opera um gesto simbólico, pois isola Barboza como suspeito e qualifica seu saber como perigoso. Não se refere apenas de explicar a morte, mas de reposicionar o curandeiro na ordem local. O processo nos diz muito sobre isso: as testemunhas que são ouvidas — entre vizinhos, parentes e agregados — revelam uma prática bem conhecida. José Barboza curava. Cobrava por consultas. Vendia garrafadas e folhas “para toda sorte de males” (fls. 6v–7v). Mandava buscar plantas no mato. Recomendava modos de preparo. Era alguém que construía, pela prática, uma autoridade terapêutica. Mas essa autoridade forjada no cotidiano, na confiança, na eficácia ou na crença, foi justamente o que transformou Barboza em réu.

O delegado João Antonio da Costa ordena a apreensão de objetos da casa de Barboza. São recolhidas “imagens de santo Onofre, uma garrafa com líquido escuro,

[151] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Processo contra José Barboza dos Santos por curandeirismo e feitiçaria. Rio de Janeiro, 24 nov. 1860. 104 p. Código de referência: 01.576.549-0.

um pacote de raízes e folhas envoltas em pano e uma bolsa de mandinga". Os objetos são descritos, enviados a exame. O laudo, feito por boticários da região, afirma não haver vestígios de veneno, mas menciona plantas "não identificadas, algumas ressecadas, outras em decomposição" (fl. 100). O laudo não traduz, mas reforça a suspeita. A dúvida se torna instrumento de contenção.

Barboza, ao ser interrogado, confirma que preparou o chá, que entregou a beberagem e que mantinha imagens de santos em seu oratório (fls. 89–90). Não nega os fatos principais, mas os apresenta como parte da normalidade doméstica e da religiosidade cotidiana. Afirma que as práticas eram "de uso comum" e que não havia "malícia" nem intenção de causar dano. Recusa qualquer narrativa que associe sua conduta ao mal. Diz que era procurado por conhecidos, mas que não oferecia seus serviços. Sua fala contorna o vocabulário que o processo busca formalizar. Ele admite o gesto, mas se recusa a traduzi-lo nos termos da acusação. O que se mantém em aberto não parece resultado de negação, mas uma forma de preservar a linguagem e o sentido das práticas fora do campo judicial.

As testemunhas são um ponto nevrálgico do processo. Nem todas o atacam. Uma diz que ele curou sua filha. Outra, que recorreu a ele por não confiar nos remédios da botica. Mas outras o acusam de fazer "reuniões escondidas", de atender "com cantorias e ladainhas" (fl. 72v). As falas não são uníssonas — são campo de disputa. Revelam que, muito além da denúncia formal, o saber de Barboza era já objeto de narrativas cruzadas: milagre para uns, ameaça para outros.

A sentença condena Barboza a três meses de prisão e determina a apreensão dos objetos encontrados em sua casa. No entanto, o juiz não atribui aos frascos, papéis e imagens valor de prova material do crime. Eles não são descritos como instrumentos perigosos, nem como evidência direta de charlatanismo. O que fundamenta a condenação é outro ponto: os testemunhos que afirmam que Barboza cobrava pelas curas. É nesse detalhe que se sustenta a aplicação do artigo 264 do Código Criminal do Império, relativo ao estelionato. O dispositivo jurídico opera aqui como uma forma de reclassificar o curandeirismo — não como desvio religioso ou erro terapêutico, mas como fraude. O crime, portanto, não está apenas em curar, nem exclusivamente em cobrar: reside na capacidade de transformar o cuidado em prática reconhecida, em ofício legítimo, fora das instâncias autorizadas. O saber mágico-religioso, ainda que gratuito, se torna perigoso quando gera adesão, reputação e circulação. A sentença, nesses casos, não busca apurar a eficácia das curas, mas

fixar os limites do que pode ou não ser feito com o corpo do outro — e, sobretudo, de quem pode fazê-lo. A cobrança atua como elemento catalisador da repressão, mas a ameaça maior é a persistência de um repertório de práticas que reorganizam o cuidado, a fé e o vínculo comunitário por fora do saber dito oficial e legitimado.

Este processo, ao contrário do que se poderia imaginar, não é um caso de repressão frontal. É um caso de tensão, de fricção entre regimes de saber. A justiça não ignora os objetos — apreende, descreve, analisa. Mas não consegue absorvê-los. A perícia falha em classificar, a sentença não nomeia o feitiço. A palavra “feitiçaria” não aparece no processo, mas está em toda a parte. Nas entrelinhas, nas hesitações, na forma como as provas são tratadas. Fala-se de “aplicações”; “receitas”; “ervas”; “cantorias”, mas não se classifica; é o que se quer punir, sem ter ainda o vocabulário para fazê-lo.

O que este processo nos ensina é que a repressão ao saber mágico-religioso no Brasil oitocentista não depende exclusivamente da tipificação penal direta. Mesmo quando os elementos rituais não são acionados como fundamento legal da condenação, eles estruturam o clima de suspeita que envolve o julgamento. O feitiço, aqui, não é declarado. Ele é sugerido. Insinua-se nos objetos descritos, nos testemunhos que mencionam pagamentos, nas entrelinhas da linguagem jurídica.

É importante reconhecer que o próprio sistema legal dispunha de instâncias reguladoras das artes de curar. A fisicatura-mor, por exemplo, operava não necessariamente para criminalizar, mas para organizar e hierarquizar o exercício da cura, autorizando inclusive leigos sem formação acadêmica formal. Havia, portanto, uma margem institucional de reconhecimento, onde práticas não médicas podiam, em tese, obter registro e atuar legalmente.

Ainda assim, a repressão não derivava apenas da ausência de autorização oficial. Ela se produzia sobretudo quando as práticas de cura atravessavam fronteiras raciais, sociais e simbólicas, mobilizando saberes associados às tradições mágico-religiosas, particularmente de matriz africana. É nesse ponto que o aparato jurídico desloca o foco da prática para o praticante. A sentença não nomeia diretamente a feitiçaria como crime, mas permite sua punição por meio de outros enquadramentos, como o estelionato.

O sistema jurídico, assim, atua não apenas para coibir infrações objetivas, mas para conter saberes que circulam por corpos racializados e por vozes que habitam as margens do reconhecimento oficial. O que se julga, em última instância, não é o dano

comprovado, mas o lugar social e simbólico daquele que cura fora dos regimes hegemônicos de validação do saber.

É sob essa mesma lógica, onde a suspeita opera antes da prova, e a marginalidade basta para acionar o dispositivo repressivo, que emerge, alguns anos depois, o nome de José Francisco Pinto Breves. Chamado à Fazenda Feital, em Magé, em 1868[152], como administrador, mas também como curador. Seu nome já circulava como o de um homem capaz de curar doenças e desfazer feitiços. Rezador conhecido em Paquetá e Barra Mansa, ele chegou ao engenho com a expectativa de quem poderia ajudar D. Angélica Alexandrina Alves de Azevedo Varella não só a gerir a propriedade, mas também a lidar com sua cegueira e o mal que se dizia estar sobre ela. Essa dupla autoridade — prática e espiritual, molda desde o início os contornos do processo que viria[153].

Os autos revelam que a reputação de Breves como curador não era marginal ao seu papel, ela estava no centro da relação que estabeleceu com a senhora da fazenda. Os depoimentos descrevem rituais noturnos em que imagens eram cobertas com panos pretos, bonecos eram dispostos sobre esteiras, e cruzes de giz riscavam o chão da casa. Havia vinho, bolas pretas, e o silêncio imposto aos presentes. São fragmentos dispersos, mas constantes, que indicam a montagem de uma prática, de um modo de operar a realidade por meio do encantamento. Não havia livro que legitimasse esses gestos, tampouco acusação formal de feitiçaria. Mas o ambiente se reorganizava por sua mediação.

A relação de Breves com a escrita revela um uso sofisticado da letra como instrumento de poder sem autoria. Mesmo declarando-se analfabeto, documentos da

---

[152] O episódio envolvendo José Francisco Pinto Breves, em 1868, ocorreu na antiga Fazenda Feital, cujos territórios, décadas mais tarde, viriam a compor o atual Quilombo do Feital. Hoje, o local segue como espaço de memória e resistência territorial. Reconhecido oficialmente como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares apenas em 2018, por meio da portaria nº 287/2018, o território permanece em disputa, tanto por ausência de regularização fundiária plena quanto pelas tensões entre conservação ambiental e permanência comunitária, já que está inserido na área de amortecimento da APA de Guapimirim. Os atuais moradores, majoritariamente da família Couto Raimundo, descendem de antigos trabalhadores da Fazenda Feital, muitos deles remanescentes de relações de trabalho forçado ou semiescravo durante o século XIX. Hoje, organizados em torno da Associação do Quilombo do Feital, lutam não apenas pelo reconhecimento jurídico, mas por afirmar os sentidos históricos que os ligam a este território. Nesse fluxo, o próprio Quilombo opera como um marcador histórico de longa duração, não no sentido francês da *longue durée* de Braudel, que fixaria estruturas temporais rígidas, mas antes na chave de um tempo subterrâneo, mobilizado por fluxos de permanência, despossessão e reinvenção, como propõem autores como Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino. Um tempo encantado, de camadas sobrepostas, em que o passado não é superado, mas atravessa e reorganiza o presente sob outras formas de agência, disputa e ancestralidade.

[153] BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (RJ). Recurso jurídico envolvendo José Francisco Pinto Breves. Rio de Janeiro, 14 dez. 1868. 112 p. Código de referência: 01.683.188-4.

fazenda aparecem assinados em seu nome. Quando questionado pelo escrivão sobre como se tornou administrador se não saber ler e escrever (1868, p. 46), responde que José Ferreira de Santarém era quem assinava por ele, uma figura que não volta a ser mencionada no processo e que, embora significativa, não é chamada a depor. A resposta não busca esclarecer, mas deslocar. Ela funciona como artifício para manter a eficácia da escrita sem assumir sua origem. Breves não recusa a letra. Ele a aciona por interposição, protegendo-se dos riscos da imputabilidade ao mesmo tempo em que se beneficia de sua autoridade. Essa lógica se repete quando tenta formalizar um testamento que o colocaria como herdeiro universal da fazenda. A escrita, mais uma vez, é convocada para legitimar seu poder, mas sempre à distância, como se sua autoridade pudesse operar sem precisar se expor completamente aos códigos que a sustentam.

A tentativa foi frustrada. O escrivão no cartório se recusou a lavrar o documento, o sobrinho de D. Angélica, capitão Joaquim Maciel, interveio, e a própria senhora recuou. “Se algum dia falei em deixar-lhe algo, foi por gratidão ou febre” (fl. 116), declarou, desautorizando publicamente a tentativa de Breves de se afirmar como herdeiro. O processo judicial não se debruça sobre suas práticas rituais, mas sobre a tentativa de usurpar a herança. Ainda assim, é o conjunto das ações espirituais, dos ritos e da confiança construída que sustenta o caso e o torna audível para a justiça.

A disputa pela herança, no entanto, não é o único eixo do processo movido contra Breves. Paralelamente, ele é acusado de haver vendido dois cativos da propriedade — Maria Antônia e Januário — sem autorização da senhora. Essa acusação constitui uma segunda frente jurídica do processo, à qual Breves recorre em sua defesa. Diante da multiplicidade de versões sobre os fatos, o que se impõe nos autos é o silêncio completo de D. Angélica quanto ao tema. Não há qualquer registro de que ela tenha autorizado ou negado a venda. Questionada formalmente, sua única declaração protocolada limita-se a justificar o afastamento do sobrinho e a nomeação de Breves como novo administrador. Teria solicitado que Breves, por ouvir de sua boa reputação, ajudasse na recuperação da propriedade, após perceber a má gestão feita por seu parente (fl. 116).

O silêncio de D. Angélica diante da venda de Maria Antônia e Januário não é vazio, mas parte do próprio funcionamento da autoridade senhorial. Sua decisão de nomear Breves como administrador, sem interferir nas ações que ele empreende, desloca a responsabilidade para ele sem desfazer o vínculo com ela. Não há

declaração, mas também não há recusa. Essa forma de se manter à margem preserva sua posição e permite que os atos se realizem em seu nome, mesmo quando ela não os reivindica. A ausência de uma fala explícita não fragiliza sua autoridade; ao contrário, a torna mais adaptável. A justiça, ao acolher esse jogo de ausências sem exigir esclarecimento direto, reforça a lógica de uma punição que não precisa ser nomeada para ser validada. Nesse ponto, o processo não investiga — apenas reconhece como legítimo o que já foi feito.

Maria Antônia e Januário não aparecem formalmente como acusados no processo de 1868, mas seus nomes circulam com nitidez nas falas de testemunhas e informantes. Ambos são apontados como participantes das sessões conduzidas por Breves na Fazenda do Feital, descritas com detalhes por diversas fontes. Segundo o depoimento de Joaquim Maciel, Breves realizava cerimônias com velas, bonecos, ladainhas e objetos ritualizados. Um dos escravizados, “com os dedos cerrados no peito e com o corpo riscado de giz”, encontrava-se “em estado de feitiçaria” (fl. 22), enquanto outro usava laços brancos na cabeça. Maciel nomeia diretamente os dois cativos: “os escravizados feiticeiros eram Januário e Maria Antônia”.

Outras testemunhas reforçam essa narrativa. O lavrador Joaquim Ferreira afirma que ouviu do próprio Breves que Maria Antônia e Januário eram feiticeiros, e que por isso foram colocados no tronco e posteriormente vendidos (fl. 76). Ele também relata que Breves o levou a ver uma panela com substâncias retiradas do assoalho da varanda, atribuída aos dois. Nenhum desses objetos foi apreendido, periciado ou descrito oficialmente nos autos. A panela não aparece nos documentos formais — mas está presente como elemento justificativo da punição. A justiça não pede provas, nem questiona o castigo: aceita o gesto como naturalização de uma autoridade paralela, exercida dentro da casa e apenas comentada no papel.

Atravessa o julgamento como um dado consumado. O castigo físico e a venda dos cativos não são objetos de questionamento nos autos: a justiça apenas ouve, registra e segue adiante. O gesto disciplinar, sustentado por uma acusação de feitiçaria sem qualquer comprovação material, não é propriamente julgado, mas naturalizado ao longo do processo. É nesse deslocamento que a engrenagem repressiva se revela com mais nitidez. O processo não condena formalmente os cativos, mas valida retroativamente a punição, ao acolher como legítima a associação já estabelecida entre seus corpos, o feitiço e o castigo. A violência deixa de ser exceção e se inscreve como norma processual.

Nos depoimentos protocolados, o nome de Maria Antônia aparece vinculado à acusação de envolvimento com práticas de feitiço. José Antônio, também cativo da fazenda, afirma que “soube que Maria Antônia havia sido pega com uma panela enterrada no terreiro” (fl. 24). Outra informante, Lucinda, confirma que ouviu falar da punição e da associação da panela aos dois (fl. 26). Nenhum desses relatos é tomado como prova formal. Nenhum deles leva a uma denúncia jurídica. Mas eles sustentam o pano de fundo simbólico sobre o qual a autoridade de Breves se afirma.

Ao associar o objeto aos cativos, Breves não apenas aplica o castigo: ele reinscreve sua autoridade diante da casa. A justiça, por sua vez, não questiona o gesto nem exige comprovação. A punição, embora realizada fora dos autos, se efetiva com a conivência de quem detém o poder de decidir o que pode ser escrito. O feitiço, assim como a panela, não interessa como evidência: interessa como licença. Nesse ponto, torna-se decisiva a distinção entre quem é autorizado a testemunhar e quem apenas informa. Nenhum dos escravizados citados no processo é ouvido como testemunha formal. Suas falas são registradas, mas apenas como ‘informações’ — anotadas, mas não legitimadas como prova plena. Ainda assim, são justamente esses relatos que sustentam os contornos do caso. É por meio deles que se conhece a existência dos ritos noturnos, os traços no chão, o uso de giz, o silêncio imposto e as marcas desenhadas sobre seus próprios corpos (fl. 120). São vozes que não decide o rumo jurídico do processo, mas moldam o terreno simbólico em que ele se estrutura. O peso de suas palavras é recusado na forma, mas absorvido no conteúdo. A justiça escuta, mas não reconhece.

É essa assimetria que sustenta a autoridade de Breves. Sua voz ocupa o espaço autorizado do discurso, enquanto atua sobre corpos cuja palavra não encontra reconhecimento institucional. Mesmo quando surgem insinuações de desvio em torno de suas ações, elas retornam como saber legítimo. A escuta desigual do processo não é falha: é método. Institui-se uma hierarquia que não busca a verdade, mas reproduz o comando. Nesse arranjo, Breves não apenas administra a fazenda — ele participa da própria definição do que pode ser enunciado, registrado e validado como exercício de autoridade.

O processo é arquivado sem julgamento. Breves não é condenado, nem sequer responsabilizado por qualquer dos episódios narrados. Em 1871, ele ainda permanece na Fazenda Feital, não como resíduo do que ocorreu, mas como continuidade de uma autoridade que seguiu intacta. Esse dado, mais que uma

escrituração burocrática, revela a força simbólica de sua permanência. Mesmo sem respaldo jurídico formal, sua atuação reorganizou a casa, distribuiu castigos, redefiniu vínculos e controlou a circulação dos corpos. A justiça não o declara culpado, mas tampouco questiona os efeitos concretos de seus gestos. O feitiço não aparece como crime, mas estrutura toda a narrativa. Ele não está na letra da lei, mas orienta ações, legitima exclusões e sustenta o funcionamento do processo — mesmo quando permanece sem nome.

Essa absorção institucional não resulta da ausência de provas materiais, mas da posição social que Breves já ocupava dentro daquela engrenagem. Sua trajetória não pode ser lida como exceção, nem como simples desvio. Ele pertence à família dos Breves, tradicional na região e associada à elite proprietária do Vale do Paraíba. Sua autoridade não decorre apenas do cargo na Fazenda Feital, mas da legitimidade herdada de seu sobrenome. Como homem branco, inserido nas redes locais de poder e identificado com a ordem senhorial, Breves mobiliza saberes místicos sem ser deslocado da norma. O que em Barboza, em 1860, aparece como desvio criminalizável, em Breves é compreendido como prática acessória. O que no curandeiro negro é lido como ameaça, no administrador branco se transforma em solução. A justiça não opera apenas pela materialidade das provas, mas pelo reconhecimento tácito de quem pode ou não mobilizar determinados saberes. É por isso que Breves tem o recurso concedido.

O caso Breves não oferece apenas uma narrativa singular. Ele funciona como um dispositivo de leitura sobre os modos como o poder se inscreve fora da lei escrita, mas com eficácia reconhecida. Os autos revelam como a justiça escuta de forma seletiva, tolera certos saberes apenas quando emitidos por determinados corpos, e silencia práticas que não podem ser enquadradas juridicamente, mas seguem operando. Reconstituí-lo exige atenção àquilo que se move fora do texto oficial: o gesto de riscar um corpo com giz, o silêncio imposto aos cativos durante os rituais, a panela de barro que nunca chegou aos autos, mas justificou uma punição irreversível. É preciso ouvir os informantes não como ruído secundário, mas como parte da gramática do processo; ver os objetos não como provas ausentes, mas como operadores ativos da reorganização da casa; entender que, muitas vezes, é justamente o que escapa à letra — o que se faz com a mão, com a fala velada, com o medo partilhado — que institui a ordem real. O processo não julga o feitiço, mas é ele que dá forma ao que se pode punir, vender, silenciar. E é nesse ponto que se

revela o funcionamento íntimo de uma justiça que opera tanto pelo que registra quanto pelo que se permite não registrar.

Essas dinâmicas se tornam ainda mais visíveis quando o caso de Breves é comparado ao de Barboza. Ambos envolvem disputas em torno do saber, do corpo e da fé. Mas, enquanto Breves, homem branco, vende dois cativos por suspeita de feitiçaria sem apresentar provas, Barboza, homem negro, é condenado por curandeirismo mesmo quando os objetos que mobiliza não sustentam legalmente a acusação. O que está em jogo não é apenas o conteúdo das práticas, mas quem as encarna e quem pode nomeá-las como ameaça. Breves instrumentaliza a suspeita; Barboza é absorvido por ela. A justiça não pesa da mesma forma a palavra de quem acusa e a de quem é acusado. E é nesse desnível que se revela o que há de mais estrutural nesses processos: uma lógica de racialização jurídica, na qual a mesma linguagem ritual pode legitimar ou condenar — dependendo do corpo que a mobiliza.

Nesse fluxo, o processo de 1871 não inaugura uma ruptura. Ele retoma um conflito mal resolvido, reabre uma ferida ainda viva na memória da Fazenda do Feital. Ao contrário do que o auto sugere de início, o que está em jogo não é apenas a agressão física sofrida por José Francisco Pinto Breves, mas os efeitos prolongados de uma decisão tomada três anos antes: a venda de Maria Antônia, companheira de José Antônio, sob a acusação informal de feitiçaria. Na ocasião, não houve inquérito, defesa ou prova. A venda foi apresentada como ato administrativo. Mas, como os autos de 1871 deixam entrever, o gesto não foi esquecido.

Breves alega que foi atacado por um grupo de cativos enquanto se dirigia a Magé, sendo golpeado na cabeça e tendo seus pertences roubados. A perícia confirma os ferimentos. No entanto, os testemunhos colhidos relativizam essa versão. Gervázio, Veríssimo e Lucinda negam qualquer envolvimento. Lucinda afirma que estava na Corte, e que ouviu dizer que o único responsável seria José Antônio — companheiro de Maria Antônia. O próprio José Antônio confirma ter tido desavenças com Breves, mas não as detalha. Ao final, não há provas que sustentem a acusação contra o grupo. Todos são absolvidos, exceto José Antônio, que, embora não tenha sido comprovado como autor da agressão, é condenado a oitenta açoitamentos. A pena não resulta de evidências materiais, mas da preexistência de um histórico de conflitos com o administrador[154].

[154] BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (RJ). Processo criminal envolvendo José Francisco Pinto Breves. Rio de Janeiro, 15 fev. 1871. 153 p. Código de referência: RC.55.1005.

O processo formaliza a agressão, mas percorre silêncios e repetições. O corpo de Breves traz a marca física da violência, mas também simboliza a reativação de um vínculo já tensionado. O conflito não se inicia em 1871. Ele é consequência da reorganização doméstica de 1868. A justiça intervém, mas não aprofunda. Os autos registram a punição, mas evitam examinar as causas. A condenação de José Antônio não se sustenta em provas, mas em uma lógica de coerência moral. Alguém precisa ser punido para restaurar o equilíbrio da casa.

O inquérito de 1871, ao contrário do processo anterior, não mobiliza suspeitas de feitiçaria. O foco permanece na agressão física sofrida por Breves durante o transporte de mercadorias. Não há perícias de objetos, descrições de práticas ou depoimentos que mencionem rituais ou curas. O conflito é tratado nos limites da ordem e da obediência, sem recorrer ao campo simbólico ou mágico-religioso. Ainda assim, o processo atua como instrumento de reafirmação da autoridade do administrador. A condenação de José Antônio, mesmo sem provas materiais ou testemunhos diretos, restabelece a hierarquia senhorial abalada. Não pelo feitiço, mas pelo gesto físico de insubordinação. O saber de Breves não é interditado neste processo. O que se pune é a memória de sua atuação anterior. Aquele que já puniu, vendeu e reorganizou a casa permanece como referência de autoridade. A agressão não é interpretada como ataque ao indivíduo, mas como ameaça à posição institucional que ele continua a representar.

Os acusados ouvidos no processo de 1871 não ocupam o espaço do depoimento como quem afirma verdades. Suas falas são breves, reticentes, por vezes contraditórias — e é justamente isso que as torna significativas. Gervázio, homem de origem africana e residente há mais de vinte anos na Fazenda Fetal, limita-se a negar participação. Não fornece detalhes, nem tenta explicar. Seu silêncio não afirmava nada, mas evitava tudo. Veríssimo, nascido na fazenda, diz não saber o que ocorreu. Acrescenta apenas que Breves tinha desavenças anteriores com alguns dos escravizados, insinuando que a denúncia poderia ter origem em conflito pessoal. Lucinda, identificada como criolla, afirma que estava ausente no dia da agressão, e que ouviu de terceiros que José Antônio teria sido o responsável. Nenhuma das falas se apresenta como confissão ou denúncia plena. Todas parecem medir o que pode ser dito — ou, talvez, o que não pode.

José Antônio, último a ser ouvido, nega envolvimento. Tem cinquenta anos, dos quais quarenta e nove vividos na fazenda. Sua trajetória não é marginal. É central.

Não é apenas um acusado — é alguém cuja presença atravessa décadas de convívio, rotinas, vínculos. A memória de Maria Antônia, companheira vendida em 1868 por decisão de Breves, não aparece nos autos. Mas sua ausência ressoa. O processo não diz que a agressão teve motivação afetiva ou vingança. Mas a omissão desse vínculo não apaga a possibilidade de que a violência seja também uma resposta a uma perda não reparada.

A justiça, no entanto, não reconhece camadas. Ela escuta para punir. Como propõe Spivak (2010), o silêncio do subalterno não é vazio: é o produto de um sistema que regula o que pode ser dito e o que pode ser escutado. Nesse caso, os escravizados são ouvidos, mas seus dizeres são filtrados por uma linguagem que só reconhece a desordem — e que, por isso mesmo, desconsidera a história da dor que antecede o ato.

A resposta da justiça, no entanto, não recai sobre Breves. A instabilidade que ele representa — por sua atuação ambígua, por sua história de punições anteriores, por sua perda momentânea de controle — é deslocada para outro corpo. A condenação de José Antônio cumpre essa função: transformar um conflito difuso em alvo específico. O castigo de oitenta açoites restabelece a autoridade de Breves sem precisar justificar o gesto com evidência. A justiça, ao punir José Antônio, recompõe uma ordem abalada: não por explicar os fatos, mas por afirmar que a casa ainda tem um centro de comando. O corpo punido torna-se o lugar visível onde se reinscreve o controle que o processo não conseguiu garantir com a palavra. A pena, nesse sentido, não resolve um caso, ela reinscreve um princípio de que há lugares que não podem ser atravessados, e há corpos que não devem ultrapassá-los.

A estratégia de Breves também se mostra adaptativa. Em 1868, declarou-se analfabeto. Em 1871, assume saber ler e escrever. A contradição, longe de enfraquecer seu relato, o reforça como sujeito tático. A escrita é ativada quando legitima; omitida, quando compromete. Não basta ter voz, é preciso que ela seja escutável. Breves compreende isso. E, ao se mover entre registros, protege-se com as armas do próprio sistema.

Por fim, o processo de 1871 nos revela mais do que um episódio de agressão. Ele mostra como o sistema jurídico imperial reage à presença de sujeitos que desafiam suas categorias: Breves, por encarnar múltiplas autoridades; José Antônio, por transgredir o silêncio imposto ao sofrimento dos escravizados; e Maria Antônia, cuja ausência grita entre as linhas. O feitiço, como nos demais casos, não é central

— mas tudo gira em torno dele. É o nome não dito que explica o gesto, a presença incômoda que exige resposta, o saber que precisa ser contido não porque age, mas porque circula.

A ausência do feitiço como acusação formal no processo de 1871, apesar de todos os seus sinais — diretos ou velados —, não indica neutralidade, mas antes denuncia a própria estrutura. O sistema jurídico do século XIX, mesmo envolto em fórmulas legais e linguagem técnica, operava com critérios seletivos de nomeação. José Francisco Pinto Breves, homem branco, neto de um dos maiores senhores de escravizados do Brasil, letrado, herdeiro de uma autoridade senhorial ainda reconhecida, podia transitar entre curas, rezas e diagnósticos espirituais sem ser imediatamente classificado como operador da desordem. Sua posição simbólica autorizava a ambiguidade.

Barboza, ao contrário, não teve sua ambiguidade reconhecida como legítima. Homem negro, curador, conhecido por práticas de mediação espiritual, foi enquadrado desde os primeiros relatos como ameaça. Seus objetos são tomados como evidência de delito, suas palavras são interpretadas como tentativa de iludir, sua atuação é descrita como astúcia disfarçada de fé. A diferença entre os dois não está apenas no que fazem, mas em como suas ações são recebidas. A justiça tolera contradições quando o sujeito é autorizado a existir nelas. O sistema não julga os atos de forma cega — ele escuta e interpreta a partir da posição social e racial de quem fala. E é essa escuta desigual que define o que pode ou não ser crime.

O feitiço não está ausente nos processos envolvendo José Francisco Pinto Breves. Ele aparece nas rezas prescritas, nas curas realizadas, nos relatos sobre consultas feitas por escravizados de outras fazendas. Mas sua presença, nesses casos, não funda o inquérito. Ela atravessa os autos como rumor, suspeita ou prática conhecida, mas não nomeada como crime. Isso contrasta com o que se vê no processo contra o Preto Mina, em 1807, na freguesia de Campo Grande, e no de Barboza, em 1860, no município de Itaguaí. Nestes dois casos, ambos envolvendo homens negros, a acusação de feitiçaria é o próprio motor da ação judicial.

Essa diferença não se limita a casos isolados. Ela evidencia uma engrenagem jurídica marcada por critérios raciais, sociais e territoriais. Mesmo antes das leis que definiriam curandeirismo e charlatanismo como delitos, o sistema já operava mecanismos capazes de punir certos sujeitos e proteger outros. Os processos analisados, todos situados em regiões do interior fluminense, parecem à primeira vista

desconectados do eixo urbano da tese. No entanto, é precisamente nesses territórios periféricos que se experimentam formas de vigilância e repressão que depois se adensam no espaço urbano da capital. A trajetória de Breves, que aparece no período republicano atuando em Niterói, especialmente no bairro do Fonseca, ajuda a compreender esse movimento. O saber que circula nos engenhos, nos currais e nas beiras de estrada é o mesmo que será rastreado mais tarde nos becos, cortiços e salões de consulta da cidade. Os objetos que são citados em Magé, os gestos que são vigiados em Itaguaí, os corpos que são interrogados em Campo Grande, todos compõem uma pedagogia difusa da repressão. O urbano não se opõe ao rural. Ele o herda por fluxos migratórios. E ao reunir esses fragmentos, o que a tese propõe é justamente isso. Não seguir o mapa político do Brasil oitocentista, mas o trajeto subterrâneo dos saberes que sobreviveram apesar dele.

Na República, no entanto, não significa o fim da ambiguidade. José Francisco Pinto Breves continua atuando como curador, agora sob o enquadramento direto do Código Penal de 1890. É denunciado por curandeirismo, preso, processado. Mas, ao mesmo tempo, ingressa na polícia, articula-se com redes locais de poder, constitui uma milícia e se posiciona como liderança local. A figura de Breves, portanto, não desaparece com a tentativa de normatização do saber. Ela se adapta. Circula entre os circuitos oficiais e os subterrâneos, entre o ritual e o uniforme, entre o saber interditado e a prática tolerada. Sua trajetória revela que a repressão republicana não rompe com a lógica imperial, apenas a reorganiza. O corpo que antes pertencia e desestabilizava a ordem senhorial, agora reaparece como peça instável dentro do próprio aparelho estatal.

Nesse mesmo cenário, os processos evidenciam um sistema jurídico de funcionamento personalista, tutelar e situado, no qual os saberes mágico-religiosos não eram alvo de uma criminalização contínua, mas podiam ser enquadrados em nome da ordem, do escândalo ou da moralidade local. Como argumenta Maggie (1992), a questão não reside tanto na crença em si, mas na legitimidade que essa crença produz fora dos circuitos da Igreja, da Medicina ou do Estado. Assim, a repressão funcionava mais como uma resposta episódica — uma pedagogia do susto que se ativava em momentos de conflito ou escândalo — do que como uma política estatal contínua, deixando marcas duradouras nas relações de poder.

Com a Instauração da República e a promulgação do Código Penal de 1890, essa lógica repressiva se reestrutura. Os novos dispositivos legais, expressos pelos

artigos 156, 157 e 158, oferecem uma base normativa para práticas que anteriormente eram julgadas por critérios morais ou consuetudinários. Todavia, o esforço do direito penal republicano de se apresentar como uma técnica neutra de regulação social, por meio de uma linguagem científica e administrativa, não elimina os resíduos do passado. Pelo contrário, a mediação moral e local que caracterizava a justiça imperial persiste de forma velada, evidenciando a continuidade de uma tradição repressiva que opera tanto pelo silêncio quanto pelo castigo.

Em última análise, pensar os autos como simples registros de infrações é não reconhecer sua natureza produtora de sentidos, legitimidades e silenciamentos. No contexto da repressão às práticas mágico-religiosas no Brasil entre o Império e a República, os documentos jurídicos — inquéritos policiais, processos-crime, habeas corpus, apelações e recursos — não apenas anotam a infração. Eles a constroem, a narram e a ritualizam. Cada tipo documental funciona como parte de uma engrenagem repressiva, em que a forma da escrita, o momento de entrada no circuito jurídico e a função institucional moldam diretamente o alcance da punição e da exclusão. Ainda assim, essa engrenagem não opera de modo absoluto. Os próprios réus, por vezes, aprendem a movimentar-se dentro dela, a interrompê-la ou mesmo a dobrá-la. Há quem se aproprie da linguagem legal, quem invoque as lacunas do processo, quem transforme o silêncio em escudo ou o depoimento em barganha. O circuito da repressão, embora violento e assimétrico, também é espaço de manobra, onde se tropeça, mas também se desvia.

O inquérito policial, como porta de entrada no sistema, opera como espaço de apreensão expressiva. É nele que os objetos aparecem com seu valor simbólico mais agudo, como sugere Maggie. No levantamento realizado nesta pesquisa, dos 18 inquéritos analisados, nenhum menciona livros, e apenas 7 destacam a apreensão de objetos durante o flagrante. Entre os 11 inquéritos nos quais não foram encontradas "provas que comprovassem o crime", todos resultaram em processos considerados improcedentes. Nos casos em que objetos foram apreendidos, cinco terminaram em condenação, um foi encaminhado para abertura de processo formal, um foi interrompido pela morte do acusado — o africano Horácio de Sá Pacheco, de 89 anos, em 1907 — e outro resultou em absolvição.

Produzido nas delegacias distritais, sob a lógica do flagrante ou da denúncia moral, o inquérito registra os objetos como indícios do "desvio", mesmo sem definir exatamente de qual norma esses objetos transgride. Como observa Maggie, o

inquérito não exige a funcionalidade do objeto, exige apenas que ele pareça mágico, estranho, perigoso. Sua função primeira é introduzir o rumor no interior do espaço jurídico.[155].

Entre o inquérito policial e a sentença final, a instrução criminal cumpre a função estratégica de consolidar juridicamente a suspeita. Já se trata, no contexto republicano, de uma fase formal do processo penal, conduzida sob autoridade judicial, mas ainda marcada por uma lógica de transição: nela, os objetos apreendidos — livros mágico-religiosos, garrafadas, imagens, cabelos e outras materialidades do cuidado ritual — são descritos, periciados e reinterpretados segundo categorias legais como charlatanismo, curandeirismo ou estelionato. Como mostra Schritzmeyer (2022), essa etapa não exige comprovação da eficácia dos rituais: basta que circulem, que sejam procurados, que tenham valor no mercado simbólico e monetário. A instrução, assim, não condena, mas prepara o terreno — dá forma legal à suspeita, reordena os relatos em chave penal e transforma o rumor em risco jurídico.

Quando esse material transita para o processo-crime, a narrativa ganha densidade normativa. Ao ser instaurado nas varas criminais, o processo reorganiza os indícios produzidos pela instrução e pelo inquérito em linguagem legal formalizada. Os objetos deixam de ser apenas vestígios ou sinais e passam a operar como evidências. O que era rito torna-se risco; o que era objeto de crença passa a ser peça de prova. Contudo, essa transposição nem sempre é estável ou completa. De forma mais ampla, Donadeli (2012) e Schritzmeyer (2022) mostram que muitos processos criminais diversos se sustentam em provas frágeis, mal documentadas ou sequer periciadas. A forma muda da denúncia moral à tipificação jurídica, mas a função simbólica de punir a presença social do curandeiro, mesmo quando ele escapa à definição normativa ou ao rigor probatório, persiste.

É apenas quando o réu ou seus representantes tentam responder à engrenagem que surgem os habeas corpus, as apelações e os recursos. Esses

[155] Vale destacar que, em muitos casos, o inquérito policial não apenas introduzia o fato no sistema jurídico, mas também ativava ou respondia a um circuito midiático paralelo, operando como documento de mediação entre a repressão penal e a exposição pública. Como demonstram os dados reunidos em Sortilégio de Saberes (2022), casos de feitiçaria frequentemente ganhavam destaque na imprensa ainda durante a fase inquisitorial, transformando suspeitas locais em escândalos públicos. Marcos Luiz Bretas (1997; 2004) enfatiza que, no contexto da Corte imperial, os inquéritos eram escritos sob a pressão da opinião pública construída pelos jornais, de modo que a autoridade policial respondia tanto à norma legal quanto ao escândalo social já em curso. O inquérito, nesse sentido, atua menos como apuração técnica e mais como peça dramatúrgica, moldando a narrativa da ameaça antes mesmo da denúncia formal. Essa imbricação entre polícia, imprensa e justiça expande o alcance simbólico da repressão e reforça o papel dos documentos como operadores de espetáculo jurídico-moral.

documentos não pertencem à lógica da denúncia, mas à tentativa de suspensão, revisão ou reversão de seus efeitos. Embora muitas vezes não consigam interromper a punição — como mostram os estudos e os próprios autos analisados —, essas peças operam como zonas de atrito dentro do sistema: tornam visível a instabilidade dos enquadramentos, os vazios das provas e a força do arbítrio. Não se trata apenas de defesa jurídica formal, mas da inscrição de outras vozes, estratégias e racionalidades que desorganizam o fluxo aparentemente contínuo da repressão. Se o inquérito introduz o rumor, a instrução legaliza a suspeita e o processo transforma o rito em risco, os recursos revelam onde e como essa máquina falha, hesita ou precisa se justificar. É sobre esse terreno de resposta, por vezes frágil, por vezes taticamente engenhoso, que os próximos tópicos se debruçam na busca por interpretar essas lógicas coletivas e situar os usos e representações dadas aos livros.

Essa rede documental não se organiza por linearidade ou equilíbrio entre partes. O inquérito alimenta o escândalo, o processo formaliza a suspeita, a perícia atribui legitimidade científica ao preconceito, e os recursos apenas confirmam os limites da escuta institucional. Como propõe Donadeli (2021), esses documentos não são meros registros. Eles disputam, com outros saberes — para nós, os da medicina, da religião, da oralidade — o poder de nomear o mundo. Ao fazer isso, definem posições: quem fala, quem é ouvido, quem será silenciado. A repressão não depende da condenação, mas da operação de uma maquinaria discursiva que antecipa e distribui as margens. E é essa máquina — atravessada por códigos, laudos, inquéritos e sentenças, que conforma o campo do possível, inclusive quando parece apenas repetir a lei.

No centro desse dispositivo, os livros mágico-religiosos aparecem como objetos juridicamente incômodos. São saber e mercadoria, fé e técnica, denúncia e refúgio. Sua presença nos autos não revela apenas o que se acredita, mas também revela o que o sistema teme; a circulação de um saber que não precisa da chancela do Estado para operar. Por isso, o controle documental não atua apenas para registrar, serve para interromper, para reconfigurar, para calar. O que se arquiva, o que se denuncia e o que se ignora. Compõe, juntos, uma gramática de poder que se prolonga no tempo, atravessando regimes, documentos e corpos.

É nesse contexto que o livro assume, no período republicano, uma ambivalência ainda mais visível. Ele não precisa ser compreendido em profundidade para funcionar como gatilho. Os processos mostram que esses exemplares quase

nunca são lidos com rigor: são mencionados de passagem, descritos com termos vagos, anexados como provas sem leitura. Mas basta sua presença para ativar o dispositivo penal. Ele passa a ser menos um conteúdo e mais um sinal. Um indício de desvio, de perigo, de popularidade demais. Como se o Estado, diante deles, dissesse: "não sei exatamente o que há aqui, mas sei que não deveria estar com você". É o livro como marcador de risco — não pelo que ensina, mas pelo que permite circular.

Além disso, como apontam Wissenbach (2004) e Sampaio (2015), a repressão das práticas mágico-religiosas no período republicano não se limita ao sistema penal formal. Ela se espalha por múltiplas instâncias: pela atuação da polícia administrativa, pelas portarias de higiene urbana, pelos pareceres de médicos sanitaristas, pelas campanhas de moralização pública e, sobretudo, pela imprensa. Essa multiplicidade de registros e formas de controle cria uma malha de repressão difusa e eficaz, em que o processo-crime é apenas uma das faces. Muitas vezes, o feitiço é combatido sem precisar ser julgado: é reprimido no jornal, dissolvido pela polícia, desqualificado pelo médico, ridicularizado no anúncio. Nestes casos, o Código Penal organiza a repressão, mas não a monopoliza.

Pensar os tipos documentais fora dessa rede é perder o essencial: seu valor não está em sua função isolada, mas em sua capacidade de se articular. O inquérito convoca o jornal. O laudo responde ao que já foi dito pela delegacia. A sentença se ancora no que foi apreendido. E o livro, atravessando todos esses espaços, muda de lugar e de sentido. Ele é, ao mesmo tempo, objeto e operador, presença e ausência, risco e remédio.

É por isso que a análise desses documentos precisa ir além da descrição. É preciso escutá-los como testemunhos de disputa, como campos de tensão entre o que o Estado tenta fixar e o que os sujeitos tentam mobilizar. O sistema jurídico precisa nomear para punir. Mas os livros mágico-religiosos, com sua materialidade ambígua e seus usos múltiplos, forçam o sistema a reconhecer o que ele não quer ver: que há saberes que circulam fora de sua gramática, e que os punir exige também, paradoxalmente, acreditar neles.

Essa complexa transposição entre o Império e a República nos revela, portanto, não uma linha evolutiva do direito, mas uma rearticulação das formas de controle simbólico. O que muda é o vocabulário, o circuito institucional, a forma de inscrever o desvio. Mas o que permanece — e talvez se intensifique — é a tentativa do Estado de domesticar os modos comuns de produzir saber, cuidar do corpo, acessar o invisível

e transformar o destino.

É nesse esforço de domesticação que os livros mágico-religiosos ganham centralidade. Condensam, de forma material, os conflitos entre fé e ciência, tradição e modernidade, legalidade e experiência, como vimos ao longo desta análise. Funcionam como espelhos opacos, que tanto revelam quanto embaralham os critérios oficiais de verdade. Por isso mesmo, tornam-se alvos recorrentes da justiça republicana. Quando o Estado classifica, anexa ou apreende esses livros, não busca necessariamente decifrar seu conteúdo, mas reinscrever os limites de legitimidade dos saberes que eles simbolizam. Os livros operam, assim, como fronteira instável entre o permitido e o suspeito, entre o cuidado autorizado e o crime imputado, entre o silêncio e a palavra juridicamente reconhecida.

Esse movimento de captura e reorganização dos objetos mágico-religiosos não se limita aos livros. Envolve toda a materialidade mobilizada pelos autos e pelos dispositivos jurídicos, convertendo práticas rituais em categorias processuais. É a partir dessa operação que os objetos ganham centralidade não apenas como vestígios da prática, mas como dispositivos que alimentam a própria dinâmica de produção da verdade jurídica.

4.2 INQUÉRITOS E PROCESSOS-CRIME NO CONTEXTO DA PROIBIÇÃO DAS PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS

Para aprofundar essa dimensão, torna-se necessário retomar o trabalho de Yvonne Maggie, que, ao analisar o funcionamento do sistema jurídico nos crimes relacionados à feitiçaria, chama atenção para o lugar estratégico dos objetos nos inquéritos policiais e processos criminais. Nessa perspectiva, a materialidade do feitiço não apenas confirma a crença na magia, mas legitima o próprio sistema jurídico, que, ao reconhecê-la como prova, participa da sua produção e circulação.

O modo como os objetos são apreendidos, descritos, catalogados e analisados pelos peritos revela que a feitiçaria, no interior da lógica processual, ultrapassa a crença individual dos praticantes. Ela é convertida em narrativa institucionalizada, produzida por aqueles que a investigam, classificam e julgam. Para Maggie, essa materialização não se limita à apreensão dos objetos, mas se intensifica na forma como são hierarquizados e interpretados dentro dos autos. Os objetos não são apenas indícios. Atuam como agentes que confirmam socialmente a eficácia do feitiço, ao

mesmo tempo em que o traduzem na gramática jurídica.

Como aponta Maggie, a perícia criminal não pode ser compreendida como atividade neutra ou meramente técnica. Sua expansão nos processos a partir da década de 1920 desloca o problema para o terreno da tradução e, em muitos casos, da transgressão entre sistemas de crença e a racionalidade jurídica. O perito atua como mediador simbólico. Não apenas descreve os objetos apreendidos, mas reinscreve suas materialidades em uma gramática penal que os reconstrói como indícios de criminalidade. Em minha análise, observa-se que sempre que a perícia é acionada inexiste qualquer posição que desvincule os objetos das práticas e dos crimes imputados. A ambiguidade torna-se ainda mais aguda quando o próprio perito compartilha em alguma medida as referências culturais dos acusados, situando-se em uma zona instável entre reconhecimento e condenação. Mesmo ao "esclarecer" [156] os símbolos para o tribunal, sua posição de pertencimento tensiona os próprios limites de validação do saber jurídico, como visto a partir dos jornais.

Os processos criminais que mapeamos confluem para a compreensão de que os objetos não são apenas componentes acessórios da cena processual, mas operadores centrais na produção probatória. Ainda que já figurassem em processos anteriores ao Código Penal, é com a atuação dos peritos que eles passam a ser sistematicamente listados, classificados e hierarquizados, tornando-se decisivos para os desfechos dos inquéritos. O caso de Maria dos Anjos, ocorrido entre 1920 e 1927, nos permite avançar nesse movimento.

Presa em flagrante por "praticar falso espiritismo mediante pagamentos", Maria é surpreendida receitando um método de lavagem de útero com "erva aroeira" para uma cliente chamada Ruth Couto. A polícia apreende objetos encontrados em sua residência, convertendo-os em elementos do flagrante necessário para a formalização do processo. Nos autos, Maria declara ter 53 anos, ser portuguesa, viúva e analfabeta. Enquadrada nos artigos 157 e 158 do Código Penal, enfrenta diferentes audiências

[156] O uso do verbo, aqui, não é ingênuo — carrega, aliás, uma ambiguidade que me parece essencial. De um lado, ele aponta para a função formal da perícia: tornar compreensível aquilo que, aos olhos da justiça, aparece como obscuro, estranho, impreciso. Mas de outro, há nesse verbo um gesto silencioso de apagamento. "Esclarecer" não é só tornar claro — é também, muitas vezes, *branquear*. E isso não acontece apenas no campo semântico: é uma operação política, epistêmica e racial. Quando o saber do feiticeiro é recusado e substituído pelo saber autorizado de um técnico ou de um especialista negro legitimado por sua formação, o que está em jogo não é só quem sabe, mas *como* esse saber pode circular. Esclarecer, nesse contexto, é também controlar a luz — decidir quem pode iluminar e o que deve permanecer na sombra.

até ser condenada a sete meses de prisão celular e multa de 200 mil réis[157].

Desde o início, a perícia já intervém sobre um recorte prévio: não é qualquer objeto encontrado que ingressa no circuito da prova, mas aquilo que os peritos consideram “realmente diz respeito a esse exame”. Listam um quadro emoldurado com informações sobre as consultas e valores; uma cruz pequena feita de guiné e fita vermelha; punhais e facas diversas; 98 tiras de papéis impressos para receitas, com cabeçalho e anotações a lápis; velas, incensos, ervas e ferros. Diante disso, os peritos classificam: “vela é para acender, incenso para defumar e receitas eram para prescrever medicamentos”; já os punhais e a cruz de guiné seriam indícios de práticas de “magia negra”. Os laudos afirmam que o espiritismo legítimo, ou “branco”, não utilizaria punhais, defumadores, velas, banhos de ervas e amuletos. O contraste racializado entre o espiritismo branco e a magia negra emerge como eixo de distinção simbólica, em que o primeiro é representado como evolução racional e o segundo como prática primitiva vinculada à materialidade dos objetos. Com base nesses documentos periciais, concluem que Maria exercia ilegalmente a medicina e o falso espiritismo, devendo ser condenada[158].

Mas ao seguirmos a leitura do processo, identificamos que o perito não atua sozinho. As testemunhas, tanto de acusação quanto de defesa, afirmam “não reconhecer alguns dos objetos listados” e relatam que “outros objetos no local que a polícia não levou”. Inicialmente, poder-se-ia indagar se, na ocasião, haveria livros que a polícia não considerou. As falas das testemunhas, no entanto, não deixam essa hipótese em aberto. Josefa Maria da Conceição afirma que “havia livros de orações, cura de moléstias e homeopatia” entre os objetos ignorados. De forma semelhante, Francisca Firmino confirma que “na casa havia livros de curas e remédios” que não foram levados pela polícia. Essa desconsideração evidencia que o processo de seleção dos objetos como prova não obedecia a uma métrica fixa, mas passava por filtros sucessivos: o da própria polícia, o do perito e o das estratégias de defesa[159].

Essa constatação impõe um deslocamento metodológico. Não se trata de trabalhar apenas com o que está formalmente registrado, mas de reconhecer o arquivo como produto de operações contínuas de filtragem, descarte e silenciamento. A ausência dos livros não constitui um vazio informativo, mas um dado ativo, cuja

[157] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Processo-crime envolvendo Maria dos Anjos. Rio de Janeiro, 20 abr. 1920. 127 p. Código de referência: CS.0.PCR.4670.
[158] Id., p. 3.
[159] Id., p.34.

existência foi atestada, embora não convertida em elemento oficial da prova. Nesse movimento, as falas das testemunhas, mesmo atravessadas pelas assimetrias e disputas que atravessam o campo judicial, funcionam como inscrições oblíquas dessas vozes. São essas margens que revelam as zonas de tensão entre o que foi autorizado a permanecer e o que foi deliberadamente excluído. Como propõe Yvonne Maggie, “os inquéritos e processos judiciais não só reprimiam a feitiçaria, como a configuravam enquanto objeto jurídico”, operando distinções entre práticas admitidas e interditadas (1992, p. 147). O arquivo, nesse sentido, não é espelho da prática, mas campo de disputa, onde o não-dito jurídico se inscreve como zona ativa de interpretação.

No desenho final da prova, o tribunal articula os quadros que atestam a prática reiterada das consultas, os instrumentos ritualísticos que sustentam a acusação de magia negra e as receitas que confirmam o exercício ilegal da medicina. Já os livros, embora citados pelas testemunhas, não assumem protagonismo na montagem da culpa, mas suas referências os situam no universo ritual da acusada. Vale observar: ainda que ausentes materialmente dos autos, esses livros atravessavam e compunham as práticas de Maria, não necessariamente como leitura letrada, mas como suporte ritual e prescritivo. Como observa Maggie, "em muitos casos, a diferença entre curandeiro e feiticeiro não estava na prática, mas na forma como seus objetos eram interpretados pelos agentes do processo" (1992, p. 151).

E há ainda um elemento adicional de ambiguidade. A declaração de analfabetismo da ré pode ter funcionado como uma tática de sobrevivência no interior da engrenagem acusatória, buscando enfraquecer a associação direta entre ela e as receitas prescritas, cuja autoria implicaria a capacidade de ler e escrever. O próprio juiz, ao formular sua decisão, expressa o desconforto gerado por essa contradição ao indagar: “como ela receita e prescreve medicamentos se não sabe ler e escrever”. Ainda assim, essa ambiguidade não desarticula a engrenagem acusatória.

Esse jogo entre presença, ausência e interpretação dos objetos encontra no circuito dos livros mágico-religiosos uma chave ainda mais aguda de operação judicial. Não se trata apenas de objetos materiais a serem periciados, mas de dispositivos simbólicos que atravessam a produção jurídica da criminalização. Sua presença ou ausência não determina, por si, a materialidade do crime; eles funcionam como recursos narrativos, mobilizados para sustentar determinadas etiologias penais. No caso de Maria dos Anjos, os livros não foram localizados na diligência policial, mas

sua ausência física não fragiliza a acusação, já ancorada em outros elementos.

Já no processo de Mozart Dias Teixeira, em 1929, essa lógica adquire contornos ainda mais explícitos. A perícia registra a apreensão de um exemplar de *São Cipriano*. Embora o laudo pouco detalhe seu conteúdo, o juiz sentencia: “práticas como a do réu se veem crescendo devido a publicações como essas de *São Cipriano* e outras que popularizam estas práticas delituosas”. Aqui, o livro não opera apenas como vestígio individual da prática, mas como operador causal da própria expansão social da feitiçaria. A criminalização não recai somente sobre o ato praticado, mas sobre o circuito de circulação cultural que o alimenta. Como sintetiza Maggie, “os objetos não apenas testemunhavam a crença, mas participavam ativamente da construção da acusação” (1992, p. 152). O que está em jogo não é simplesmente a existência da feitiçaria, mas o controle estatal sobre regimes de saber que escapavam à racionalidade jurídica autorizada.

Essa lógica não se esgota na atuação das autoridades acusatórias. Em determinados momentos, a defesa também opera como sujeito ativo dentro dessa engrenagem, mobilizando as próprias categorias jurídicas do sistema para tensionar a constituição da prova. É o que se observa no caso de João Gonçalves da Rocha, em 1907. Preso em flagrante enquanto praticava supostos sortilégios, a polícia apreende um conjunto variado de objetos: tábuas, chifres, cascas, cascos, pós e, entre eles, um livro para consultar moléstias. O réu, africano, preto, com 52 anos, não declara se sabe ler ou escrever — uma omissão que não atua como simples dado biográfico, mas como nova tática de sobrevivência acionada dentro da engrenagem acusatória, permitindo dissociar a presença do livro da manipulação ativa de seu conteúdo e fragilizando o vínculo direto entre materialidade e prática criminal[160].

Sem negar a apreensão, o advogado desloca o eixo acusatório recodificando o sentido dos objetos. Sustenta que “os objetos apreendidos são do uso doméstico do acusado” e que, quanto ao livro, “trata-se de um manual de medicina doméstica vendido popularmente”. Com essa manobra, a defesa opera no coração da lógica acusatória, desativando o salto automático entre apreensão e criminalização. A circulação de determinados objetos, mesmo amplamente disponíveis no universo popular, não autoriza, por si, sua inscrição direta como prova de crime.[161]

---

[160] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Processo-crime envolvendo João Gonçalves da Rocha. Rio de Janeiro, 15 jan. 1907. 90 p. Código de referência: BR_RJANRIO_CQ_0_PCR_0538.
[161] Id., 88.

A mesma estratégia se verifica quanto à imputação de cartomancia. O advogado argumenta que “não haveria sistema de deitar cartas que usasse tábuas escritas em outros idiomas em vez de cartas”, esvaziando a tipificação da prática com base na ausência dos elementos materiais correspondentes. Se o Estado reconhece a existência da prática mágica, deve admitir os elementos que a compõem; sem cartas, não há prática; sem prática, não há crime. A defesa, assim, não contesta a estrutura acusatória — tensiona suas próprias categorias classificatórias, obrigando o tribunal a lidar com suas inconsistências internas[162].

O embate se estende até o Supremo Tribunal Federal, que, ao julgar o habeas corpus, anula a condenação por ausência de elementos suficientes que autorizassem a tipificação penal. O tribunal reconhece que “não restam provas que demonstrem a prática do delito imputado ao paciente”, desautorizando o inquérito e sua configuração probatória. Como observa Maggie, “os tribunais definiam quais exercícios eram condenáveis e quais poderiam ser tolerados, moldando por fora a própria estrutura das religiões afro-brasileiras” (1992, p. 148). O que se evidencia aqui, no entanto, é o funcionamento interno dessa disputa de inscrição, na qual a defesa não atua como resistência externa, mas como operador da própria gramática penal.

Se os objetos não possuem, por si, um estatuto fixo de prova, torna-se ainda mais evidente o papel central dos peritos como tradutores dessas materialidades dentro da máquina judicial. A figura do perito não opera como agente homogêneo, tampouco ocupa posição fixa na engrenagem. Ao contrário, revela plasticidade funcional, acionando regimes distintos de saber conforme o perfil do caso, o tipo de prática e o universo simbólico mobilizado.

Nos casos como o de Maria dos Anjos, o perito age dentro dos limites da medicina legal, classificando receitas, substâncias e instrumentos a partir dos parâmetros médico-farmacológicos dominantes. Já nas acusações de feitiçaria plena, como no caso de João Miguel Pereira da Costa, a perícia mobiliza outro regime de legitimação: a nomeação de peritos negros, detentores de familiaridade cultural com as práticas em julgamento. O Estado reconhece que o deciframento dos objetos exige sujeitos capazes de acesa o código cultural da prática, mas, ao fazê-lo, captura esse saber dentro dos limites institucionais.

Como propõe Maggie, trata-se de uma posição de fronteira em que o perito

[162] Id., 88.

“reconhece o que condena e traduz o que compartilha” (1992, p. 152). A familiaridade cultural não é recusada, mas instrumentalizada. O saber negro não é anulado, mas subordinado, autorizado a operar apenas como tradução técnica sob vigilância estatal. Enquanto o curandeiro é criminalizado por exercer diretamente o saber ritual, o perito é autorizado a reinscrever esse mesmo saber em chave pericial. O laudo não apenas descreve: converte, transita, reorganiza o que pode ser aceito como prova admissível.

É nesse terreno de opacidades construídas que a escuta arqueológica se apresenta não como metáfora, mas como método. Herdeira conceitual e política da arqueologia da diáspora africana, essa abordagem — como formulada por autores como Reinaldo Tavares (2012), Sura Carmo e Flávia Vieira (2021) — propõe um olhar crítico sobre a cultura material produzida em contextos de opressão, deslocamento e resistência. Ao invés de buscar monumentos, ela escava vestígios frágeis: cachimbos, alguidares, cerâmicas, dobrões. São esses fragmentos que assinalam a presença viva de práticas que persistiram apesar da tentativa de apagamento. Escutar esses vestígios não é descrever — é romper a moldura imposta por arquivos, vitrines e categorias policiais. É refazer o elo entre o que foi separado: objeto e uso, material e corpo, evidência e ancestralidade.

É justamente no campo dessas operações silenciosas e ambíguas que a escuta arqueológica se revela uma ferramenta teórico-metodológica crucial para a história que aqui se pretende escrever. Mais do que uma metáfora, essa escuta se constitui como herança conceitual e política da arqueologia da diáspora africana — campo que, no Brasil, tem sido desenvolvido por autores como Reinaldo Tavares (2012), Sura Carmo e Flávia Vieira (2021), e que propõe uma abordagem crítica da cultura material produzida nos contextos de opressão, violência e resistência. Esses trabalhos mostram que a ausência de grandes monumentos ou registros oficiais não significa ausência de agência, de memória ou de história. Frágeis em matéria, mas densos em sentido, cachimbos, alguidares, cerâmicas e dobrões carregam não só rastros de presença e deslocamento, mas uma persistente recusa a desaparecer.

Esses objetos, muitas vezes ignorados ou considerados irrelevantes pelos dispositivos institucionais, ganham, na leitura arqueológica, uma espessura política que desestabiliza o olhar arquivístico convencional. Não falam sozinhos, mas forçam os arquivos a se deslocarem. Não se explicam, mas exigem interpretação. Não narram diretamente, mas interrompem os enredos prontos. E por isso exigem que a escuta não se limite à sua função interpretativa. É necessário reconhecer que muitos desses

objetos não foram apenas utilizados, mas cultuados, manipulados, rezados, enterrados, partilhados e temidos. Eles não são apenas evidência de repressão, mas também indícios de mundos que atribuíam — e ainda atribuem — sentidos que escapam às categorias do arquivo.

É essa sensibilidade que se busca transpor — com a devida atenção aos limites entre método e metáfora — para a leitura dos documentos judiciais. Nos processos-crime, habeas corpus, petições e recursos analisados nesta pesquisa, o que se revela não é apenas a presença dos objetos, mas a forma como sua entrada nos autos reorganiza, atrapalha ou expõe as engrenagens da narrativa jurídica. São artefatos que provocam mobilização institucional: acionam perícias, forçam depoimentos, sustentam denúncias e, muitas vezes, desalinham a moldura legal à qual deveriam se ajustar.

É nesse ponto que os silêncios ganham densidade. Muitos desses objetos — sobretudo os livros mágico-religiosos — aparecem de forma intermitente, incompleta ou velada. São apreendidos, mas não descritos. Citados, mas não interpretados. Constam dos autos, mas desaparecem na sentença. E isso não é mero descuido: é parte de uma política documental do silêncio. Uma política que, como lembram as arqueologias da diáspora, precisa ser lida não apenas pelo que oculta, mas pelo que permite sobreviver. O silêncio, nesse contexto, não é ausência: é tática. É contenção. É uma forma de interditar a nomeação — e, com ela, interditar também a possibilidade de que esses saberes sejam reivindicados, defendidos ou continuados.

Essa escuta arqueológica orienta, assim, uma chave analítica que desloca o foco da “verdade” dos objetos para os efeitos que sua presença produziu. Como foram descritos? Que vocabulários os cercaram? Que gestos os silenciaram? Que versões da realidade sua simples aparição obrigou a serem narradas? O livro de feitiçaria não está nos autos apenas como prova — está como provocador de escrita, como operador simbólico, como corpo estranho à gramática legal. Ele não é tema: é vetor.

Mas essa transposição do método arqueológico para a escrita da história exige atenção aos seus próprios limites. A arqueologia trabalha com espacialidades, camadas de terra, inscrições materiais; a história opera com temporalidades, camadas discursivas, regimes de autoridade. O que aqui se propõe é uma escuta arqueológica dos documentos judiciais que não busca reconstituir o uso original dos objetos, mas analisar os sentidos que lhes foram atribuídos quando passaram a compor o aparato repressivo. Por que o livro não foi descrito? Por que a perícia o ignorou? Por que a

denúncia o nomeia como “livro de rezas” e a sentença o reduz a “manual de charlatanismo”?

Essas perguntas nos afastam do objeto como coisa e nos aproximam do objeto como operador. O que está em jogo não é apenas o que o livro era, mas o que ele produziu dentro da cena penal. E se sua presença é silenciosa, isso não significa que seja muda. Ao contrário: o silêncio que o envolve é sintoma daquilo que ele ainda é capaz de ativar. Ao escutarmos esses silêncios, reconhecemos neles não o vazio, mas a persistência de uma história que não pôde — ou não foi autorizada a — ser dita, mas que sobreviveu mesmo assim.

Portanto, a análise dos tipos documentais nesta pesquisa, será conduzida não apenas como uma operação de leitura de testemunhos jurídicos, mas como um exercício interpretativo em que as palavras inscritas ganham espessura histórica e densidade social. Conforme propõem Fabiana Luci de Oliveira e Virgínia Ferreira da Silva (2005, p. 33), esses documentos devem ser lidos como discursos produzidos sob determinadas condições de poder, cuja tessitura textual é atravessada pela linguagem oficial do Estado e pela mediação dos operadores do sistema judicial. É preciso, portanto, considerar os filtros institucionais que incId. sobre os depoimentos de réus, testemunhas e acusadores, muitas vezes reconfigurados segundo os repertórios e objetivos dos juízes, promotores e escrivães. Ainda assim, como argumentam as autoras, tais fontes podem revelar modos de pensar, agir e representar o mundo por parte dos sujeitos subalternizados, permitindo vislumbrar conflitos de interpretação e disputas simbólicas travadas no interior dos autos.

Esse gesto analítico dialoga diretamente com a obra de Sidney Chalhoub (2012), cuja leitura atenta dos processos criminais do século XIX revela não apenas a dominação jurídica exercida sobre os trabalhadores pobres, mas também os modos pelos quais esses sujeitos mobilizavam estratégias de linguagem, ações e alianças para disputar sentidos e desestabilizar expectativas morais e jurídicas. Longe de tratar os processos como meros reflexos de comportamentos desviantes, Chalhoub propõe compreendê-los como "a expressão de tensões e conflitos entre grupos ou indivíduos", permitindo que se ultrapasse a lógica disciplinar imposta pelos mais poderosos e se perceba a justiça como arena de enfrentamentos cotidianos (Chalhoub, 2012, p. 87). Nesse contexto, a justiça criminal aparece como "uma encruzilhada de muitas lutas: das lutas de classes na sociedade [...] nas estratégias de controle social dos agentes policiais e judiciários, e na reação dos despossuídos a

estes agentes" (Chalhoub, 2012, p. 41). Ao deslocar o foco da norma para o conflito e da sentença para o processo, Chalhoub abre caminho para uma leitura que valoriza os fragmentos, os desvios e os gestos parciais presentes nos autos — elementos que, mesmo mediados por filtros institucionais, permitem entrever práticas de negociação, redes de solidariedade e formas de saber popular que não se deixam reduzir os esquemas jurídicos. É justamente esse deslocamento que autoriza a investigação aqui proposta: não se trata de buscar a verdade nos autos, mas de escutar, nas brechas do discurso legal, as disputas simbólicas que a justiça não conseguiu silenciar por completo.

Esse deslocamento metodológico, que prioriza a escuta dos sentidos implícitos e dos não ditos nos documentos judiciais, mantém-se alinhado aos aportes de Yvonne Maggie já discutidos neste capítulo. Mais do que classificar categorias jurídicas, trata-se de observar os modos como a linguagem se abre a contradições — os gestos descritos com estranhamento, os corpos tratados como ameaça implícita, os objetos mencionados, mas não analisados. É nesse terreno que os autos deixam de funcionar como meros registros e se revelam como cenas disputadas, onde formas divergentes de ordenar o mundo sobre o corpo, a cura, o medo e o afeto se confrontam sob o regime da repressão.

Assim, os processos-crime, instruções criminais e inquéritos policiais examinados até aqui permitiram acompanhar a forma como os objetos mágico-religiosos, especialmente os livros, emergem como peças de acusação no interior da repressão penal ordinária, operando sob a lógica da investigação e do julgamento criminal propriamente dito. Agora, interessa-nos avançar na análise de outro conjunto documental, composto por habeas corpus, apelações e recursos. Embora também inscritos no circuito jurídico, esses documentos assumem naturezas distintas: não registram prioritariamente a construção inicial da acusação, mas os esforços de defesa e revisão. Entretanto, ainda que mobilizem argumentos jurídicos em favor dos acusados — seja por insuficiência de provas, ausência de dolo ou bom comportamento social —, essas peças frequentemente reafirmam, de forma indireta, o próprio campo classificatório que sustentou a criminalização. Ao buscar atenuar ou requalificar a pena, operam quase sempre dentro dos contornos previamente estabelecidos sobre o desvio mágico-religioso, ajudando, assim, a estabilizar o campo simbólico do curandeirismo e da feitiçaria como zonas persistentes de vigilância e suspeição.

É justamente essa ambiguidade estrutural que nos conduz agora à leitura dos habeas corpus, documentos que, ainda que atuem formalmente em favor dos acusados, operam dentro de uma zona instável do regime classificatório. Em alguns casos, contribuem para a suspensão da prisão ou revisão da acusação, acionando argumentos como insuficiência de provas, abuso de autoridade ou ausência de dolo. Contudo, mesmo nesses momentos de interrupção, raramente desconstroem as premissas institucionais que sustentam a suspeição sobre as práticas mágico-religiosas. Sua atuação revela, assim, não uma ruptura com o campo classificatório, mas a produção de instabilidades internas que reorganizam, modulam ou adiam os efeitos da repressão, sem eliminá-los integralmente.

4.3 HABEAS CORPUS E A GRAMÁTICA DA CONTENÇÃO

A leitura atenta dos doze habeas corpus transcritos[163], produzidos entre 1888 e 1920, revela que esses documentos não se limitam a resolver litígios pontuais sobre detenções irregulares. Eles operam como mecanismos de classificação institucional e contenção simbólica, regulando práticas de cuidado que escapam aos moldes oficiais da medicina, da religião católica e da técnica reconhecida. Embora concedam, em aparência, liberdade formal aos acusados, o que produzem, mais profundamente, é um tipo específico de memória estatal — uma memória que não esquece, porque não apenas arquiva, mas também define o que pode ser lembrado, o que pode circular, o que pode ser reconhecido como “lícito” ou “abuso de poder”.

Os autos registram com meticulosidade o gesto ambíguo, o objeto no lugar, a ausência do laudo, a palavra oblíquas e dita a partir de alguém, a profissão não reconhecida. Não é apenas o réu que é descrito; é o campo inteiro do possível que se redesenha. Esses habeas corpus são arquivos no sentido performativo porque organizam o que pode ser narrado e legitimado como acontecimento. Eles não combatem um crime, mas administram um incômodo ou injustiça aparente. São documentos que operam menos como salvaguarda de direitos e mais como dispositivos de produção da norma, capazes de regular, mesmo na exceção, aquilo que o Estado decide lembrar.

O habeas corpus, enquanto tipo documental, não é apenas uma medida de

[163] Três, dos quinze habeas corpus, não foram consultados devido alto grau de deterioração das páginas.

urgência ou um mecanismo de reversão de prisão arbitrária. Entre 1888 e 1920, especialmente nos casos que envolvem curandeirismo e práticas mágico-religiosas, ele se torna também um espaço de registro e reorganização dos limites da legalidade, da fé e da autoridade. Sua estrutura formal, reiterada na sequência de petição, certidão, justificativa jurídica e decisão, não expressa apenas a mecânica processual de um direito em funcionamento, mas revela a própria arquitetura política que sustentava o projeto jurídico da Primeira República. Como aponta Antonio Carlos Wolkmer (2015), a construção moderna do direito brasileiro, ainda que travestida em garantias abstratas e universais, operou historicamente como um instrumento de exclusão social e racial, organizando práticas e saberes conforme os interesses dominantes e silenciando pluralidades insurgentes. A padronização dos habeas corpus, ao apresentar-se como técnica neutra, também participa desse processo de homogeneização forçada, apagando dissidências e produzindo um quadro em que apenas certos corpos, certas vozes e certas formas de cura ou ensino são legitimadas. Cada habeas corpus, portanto, não apenas inscreve os rastros de saberes tensionados entre crime e costume, crença e delito. Ele testemunha também a disputa encoberta entre ordens jurídicas concorrentes, entre saberes autorizados e práticas que, mesmo subordinadas, insistiam em circular, resistindo às tentativas de silenciamento promovidas pelo aparato legal.

Esse corpo documental atravessa uma conjuntura de transição que se inicia ainda sob o Império, em 1888, e se estende pelas primeiras décadas da República, enfrentando diretamente a tensão entre o Código Penal de 1890 e a Constituição de 1891. Embora a estrutura formal dos habeas corpus mantenha certa continuidade, a base jurídica sobre a qual se sustentam sofre deslocamentos significativos. No final do regime monárquico, o instrumento protegia prioritariamente a liberdade de locomoção diante de prisões arbitrárias. Com a República, especialmente após a promulgação da nova Constituição, o habeas corpus passa a ser acionado também em defesa das liberdades de profissão, de culto e de expressão, ampliando seu repertório normativo. Essa expansão, no entanto, não eliminou as práticas de repressão seletiva nem dissolveu as fronteiras raciais e sociais que definiam quem podia acessar a proteção jurídica. O que está em disputa nesses processos não é apenas a prisão ou a liberdade do paciente, mas a forma como o Estado reorganiza os limites do aceitável, administrando sujeitos e práticas que mobilizam formas de cura, escuta e orientação fora do repertório médico-legal dominante, agora sob novas

retóricas de legalidade e ordem pública.

No caso de José Francisco Pinto Breves, que impetra um pedido de habeas corpus em novembro de 1888, a petição inicial parte de uma situação concreta. Breves havia sido preso no Rio de Janeiro sob a acusação de prática de curandeirismo, charlatanismo e uso indevido do título de médico. O processo reúne uma série de depoimentos — de antigos funcionários, vizinhos e clientes — que descrevem com minúcia os atendimentos realizados em sua residência, os objetos utilizados e o tipo de linguagem empregada. A partir desse material, delineia-se um embate jurídico que percorre todo o habeas corpus. A defesa enfatiza a ausência de flagrante válido, a fragilidade dos testemunhos indiretos e a inexistência de provas materiais que configurassem crime, enquanto o parecer da autoridade sanitária sustenta que as práticas descritas caracterizariam afronta à ordem pública e violação das regulamentações sobre o exercício das artes de curar. Essa tensão já revela o terreno ambíguo sobre o qual se desenrola o julgamento de Breves.[164]

No pedido de habeas corpus, um livro aparece. Não como prova, não como manual, nem como suporte de saber, mas como presença. Um livro com um “boneco pintado”, segundo os relatos de dois ex-funcionários e de uma vizinha de Breves. E isso basta. No corpo dos depoimentos, o livro não é objeto de leitura, mas de olhar. Breves o manuseava, afirmam, “para fingir que identificava doenças de seus clientes” (1888, p. 20). O verbo fingir, colocado na boca das três testemunhas, já expõe uma tensão entre o que é visto e o que é lido, entre o que é encenado e o que é sabido. Mas talvez não se trate de fingimento. Talvez seja outra coisa[165].

Se Michel de Certeau (1994) nos ensinou a ler as práticas como discursos, aqui a prática é a da manipulação — não no sentido pejorativo, mas como gesto, como coreografia de poder. José Francisco Pinto Breves organizava a cena mobilizando corpos, objetos e expectativas em movimentos cuidadosamente encadeados. Segundo depoimentos de Firmino da Silva Dias e Joaquim Cachoeira, ex-funcionários que atuaram como assistentes nos atendimentos, ele simulava convulsões, distribuía líquidos e amuletos, manipulava um livro com um "boneco pintado" apresentado como

[164] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo José Francisco Pinto Breves. Rio de Janeiro, 10 nov. 1888. 99 p. Código de referência: N.1042-C.06.

[165] O livro mencionado nos depoimentos não precisa ser compreendido apenas como instrumento de fingimento, mas como uma coisa em relação, um operador de autoridade, mediador de práticas de cura e dispositivo de inscrição de saberes heterodoxos. Conforme discutido por Appadurai (2008), Foucault (1999) e Miller (2013), os objetos não apenas refletem práticas sociais, mas organizam, tensionam e transformam relações, circulando entre regimes de valor, de verdade e de poder.

instrumento de diagnóstico e orientava um menino que largava as muletas como sinal de cura (1888, p. 20). Esses relatos descrevem práticas que, longe de improvisadas, integravam um cenário de autoridade previamente construída, no qual gesto e objeto se entrelaçavam para produzir efeitos de cura e legitimação.

D. Isabel, vizinha e doméstica, embora não presenciasse diretamente as cenas descritas, reforça a circulação dessa autoridade ao relatar a fama pública de Breves como operador de curas e feitiçarias. Mais do que confirmar práticas isoladas, os testemunhos registram a expansão de um nome e de um poder atribuído, sustentado tanto pelo que se via quanto pelo que se dizia. Nesse tecido de gestos, objetos e rumores, o livro com o "boneco pintado" circula como parte dessa coreografia, não como centro isolado da prática, mas como operador simbólico entre corpos, olhares e expectativas. Seu manuseio, ainda que descrito como fingimento pelas testemunhas, revela uma gramática de autoridade que não se reduz à fraude, mas se inscreve no campo ambíguo onde práticas, crenças e materialidades se entrelaçam.

É nesse contexto que o livro manuseado por Breves pode ser lido como aquilo que Roger Chartier (1990) denomina instrumento de credibilidade, um objeto que não apenas materializa um saber, mas que funciona como índice da autoridade de quem o manipula. Ao ser ativado numa cena de consulta, o livro não serve apenas para representar um conteúdo. Ele constrói uma expectativa, fundamenta uma relação assimétrica entre quem consulta e quem é consultado e, sobretudo, ajuda a compor o cenário onde se performa um saber. Mas essa construção da autoridade não depende de uma leitura do texto. Ela depende do gesto, do enquadramento da cena, da maneira como o livro é exposto, segurado, apontado, aberto ou mesmo fechado.

O livro, nesse circuito, não é apenas objeto passivo. Ele é operador técnico e simbólico de uma prática tática, construindo legitimidade com o que mostra, não com o que diz. Sua função é visual, gestual, quase ritual. Produz a sensação de que algo foi diagnosticado, mesmo quando nenhuma palavra é proferida. Comunica por presença, não por conteúdo. E é por isso que, mesmo mudo, ele falava com o corpo de quem o via. Falava por estar ali, por ser tocado, por circular entre olhos atentos que já sabiam o que aquele objeto deveria significar, ainda que ninguém dissesse seu nome ou explicasse seu uso. Nesse circuito denso de performatividade, Chartier e Certeau não são apenas referências, mas ferramentas críticas que permitem compreender como se organizava, naquela sala de Breves, um saber que não podia ser reconhecido formalmente, mas que, por isso mesmo, precisava ser encenado com

ainda mais intensidade.

A cena descrita nos depoimentos — um homem que se apresenta como doutor, cercado por assistentes, exigindo silêncio, fazendo uso de um livro e de objetos diversos, não deve ser lida exclusivamente a partir do olhar da acusação. A acusação interpreta esses elementos como simulação, fraude ou charlatanismo. No entanto, limitar a análise a essa chave seria reproduzir a própria lógica repressiva dos autos. Mais do que classificar a prática como encenação, o que se impõe é o exame do que estava sendo efetivamente construído ali enquanto experiência. Em vez de apenas representar um papel, Breves parecia organizar uma forma própria de atuação terapêutica, sustentada por gestos, objetos e disposições que, para muitos, produziam efeito. O desafio da análise é, portanto, reconhecer que, mesmo sob o filtro da denúncia, há elementos que sugerem uma estrutura intencional, uma lógica de funcionamento, uma racionalidade prática, e é esse campo que interessa explorar.

Breves, mais uma vez, ocupava um lugar ambíguo. Na ocasião do processo, já não trabalhava na Fazenda do Fetal. Atuava como ferroviário, colocado como branco, alfabetizado, eleitor regular, e que seria casado com uma mulher negra. Sua posição social, no entanto, não se limitava a esses marcadores. Além da fama de feiticeiro e curandeiro, as denúncias indicavam que ele era cunhado de Dantas Nunes Silva, delegado de Niterói, e utilizava esse vínculo como parte de sua autoapresentação pública, referindo-se a si mesmo como “Dantas Breves”. O nome não era apenas um prenúncio, mas um recurso simbólico, acionado estrategicamente para afirmar autoridade e intimidar rivais. Essa inscrição das alianças parentais dentro da prática cotidiana ajuda a entender como se articulava uma forma particular de legitimação; não pela chancela institucional, mas pelo entrelaçamento entre reputação, rede relacional e eficácia percebida[166].

“Ignorando” essas acusações, a defesa, ao impetrar o habeas corpus, baseia-se na ausência de base legal: não houve flagrante, nem laudo, nem testemunhas

[166] A lógica de legitimação relacional observada no caso de Breves encontra ressonância em outros contextos sociais da época. No campo editorial, a trajetória de Pedro Quaresma revela uma dinâmica semelhante. Iniciando sua atuação como aprendiz de Seraphim Alves, livreiro renomado, Quaresma consolidou-se no ramo por meio da convivência, da confiança mútua e da fundação de empreendimentos conjuntos, como a Livraria e Editora Quaresma. O vínculo se estendia à vida pessoal, como indica o fato de Seraphim ter sido padrinho de seu casamento. Assim como Breves recorria ao parentesco com o delegado para sustentar sua posição, Quaresma legitimava sua presença no mundo dos impressos por meio de alianças que lhe conferiam reconhecimento tácito. Em ambos os casos, a autoridade não derivava da chancela formal, mas da densidade das relações que produziam eficácia e pertencimento. A análise de Breves, nesse sentido, amplia-se e ajuda a pensar como diferentes esferas sociais mobilizam formas similares de reconhecimento e inscrição pública.

presenciais dos atos em si. A estrutura do habeas é clássica: identificação do constrangimento ilegal, requerimento de certidão, argumentação com base na legislação do Império, e pedido de relaxamento da prisão. Mas o documento também revela o modo como Breves, ex-administrador da Fazenda do Fetal, se reinscreve num circuito urbano em transição, saindo de Magé e estabelecendo-se na região de Ponte da Pedra, em Niterói, onde passa a atuar como figura de autoridade espiritual, articulando saberes mágico-religiosos e trânsitos com o poder local.

A ausência de objeto apreendido não impediu a construção da acusação. Os relatos foram preenchidos por imagens, palavras e insinuações. Era a performatividade que estava em julgamento, a forma como Breves organizava os atendimentos, sua voz, o modo como escrevia os bilhetes, como dispunha os objetos, como se apresentava como doutor em medicina. O habeas corpus funcionou ali não apenas como resposta à violência processual, mas como registro da produção de um sujeito perigoso, não pelo que fez, mas pelo tipo de autoridade simbólica que conseguia mobilizar fora das instâncias reconhecidas.

Essa lógica repressiva, moldada por gestos, narrativas e silêncios, reaparece em diferentes configurações fora do Rio de Janeiro. Em 1894, no Recife, o habeas corpus de João de Pessoa Oliveira mobiliza outra gramática legal, mas repousa sobre fundamentos próximos. João não realizava atendimentos espirituais nem se apresentava como curador. Atuava como educador e ministrava cursos pagos de hidroterapia, com material impresso próprio, anunciada nos jornais e uma clientela fiel. A Inspetoria Geral de Higiene o autuou por exercer medicina sem diploma. Não houve denúncia criminal nem ordem de prisão. A sanção foi administrativa, uma multa e a ameaça de interdição. Ainda assim, o caso chegou ao judiciário por meio de um habeas corpus que pedia, segundo a petição, "proteção contra o arbítrio de uma autoridade que confunde ensino com exercício clínico" (1894, p. 2) [167].

Essa frase concentra a tensão do processo. O que está em disputa não é apenas a validade de um título, mas a definição de uma fronteira. João argumentava que sua atividade era pedagógica e se amparava no artigo 72 da Constituição de 1891, que assegurava o livre exercício das profissões morais e intelectuais. A Inspetoria, por sua vez, via nos cursos um disfarce para a prática médica. O caso,

[167] BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo João de Pessoa. Recife, 30 nov. 1894. 105 p. Código de referência: BV.0.HCO.66.

embora inscrito em outra geografia que não o Rio de Janeiro, amplia o campo empírico da tese e revela como práticas e mecanismos de controle sobre saberes heterodoxos também se configuravam em outras capitais da Primeira República, ajustando-se às especificidades locais sem romper a lógica de contenção institucional.

João de Pessoa se apresenta como educador e "vulgarizador científico" de um método naturalista de saúde, e recorre a panfletos, apostilas, traduções de autores estrangeiros, recibos de cursos ministrados e comparações com experiências em países como Alemanha e Estados Unidos. Em suas palavras, seu trabalho consistia em "difundir os benefícios da água fria para o fortalecimento do organismo e a prevenção de enfermidades", sem jamais prescrever medicamentos ou realizar diagnósticos (1894, p. 18).

Essa inquietação se explicita ainda mais na própria decisão judicial, que embora conceda o habeas corpus, o faz com ressalvas. O juiz reconhece que a prática da hidroterapia, tal como apresentada por João de Pessoa, escapava aos moldes convencionais da ciência médica, e afirma que muitos, como o réu, a tratavam como “superstição disfarçada de ciência”. Ao comparar os métodos naturalistas ensinados por João a saberes reconhecidos como a teoria celular, a taxonomia de Lamarck e as ideias de Darwin, o magistrado não questiona apenas a validade do ensino, mas expõe a tensão permanente entre o saber que se a firma pela autoridade institucional e aquele que circula por vias alternativas. A concessão da ordem, nesse sentido, não apaga a desconfiança. Ela apenas reconhece que o arbítrio administrativo não pode se antecipar ao devido processo. O que está em jogo, nas entrelinhas da decisão, é o temor de que certas práticas discursivas, mesmo que legalmente defensáveis, comecem a gozar de legitimidade pública sem o selo do saber reconhecido. O habeas corpus, assim, protege o direito de ensinar, mas reafirma os contornos do permitido e hierarquiza esse conhecimento.

Em Recife, o habeas corpus de João de Pessoa Oliveira revelou como a circulação de saberes heterodoxos podia ser tensionada sob o argumento do exercício ilegal da medicina. Já no Rio de Janeiro, essa engrenagem repressiva se mostra ainda mais aguda. O pedido de habeas corpus de Tito Diniz, impetrado em 1895, evidencia uma lógica distinta, na qual o corpo do acusado se converte no próprio índice da transgressão.

Tito Diniz, homem negro, idoso, foi preso em flagrante em sua residência, acusado de exercer ilegalmente a medicina e de praticar atividades de cura e práticas

mágico-religiosas. Segundo os autos, teria cobrado 200$000 de uma cliente em sua casa, descrita pelas autoridades como “casa de dar fortuna” (1895, p. 2). A prisão ocorreu após denúncias e uma ação policial planejada, mas sem a apreensão de objetos materiais que comprovassem o exercício da medicina ou de práticas ritualizadas. Os depoimentos apresentados eram indiretos e baseavam-se na reputação atribuída a Tito entre vizinhos e frequentadores, como relatado pela costureira Francisca Joaquina, que afirmou ter ouvido dizer que ele curava doenças e adivinhava o futuro (1895, p. 15)[168].

A defesa, ao impetrar o habeas corpus, alegava que sua idade avançada, a ausência de provas materiais e a falta de flagrante real evidenciavam a arbitrariedade da prisão. A idade era mobilizada como argumento jurídico de fragilidade física e baixa periculosidade, buscando situar Tito como um sujeito incapaz de representar ameaça à ordem pública. No entanto, a ordem foi negada. O juiz sustentou que a reincidência e os relatos de cobrança por serviços espirituais bastavam para configurar o exercício ilegal da medicina, nos termos do artigo 157 do Código Penal.

A leitura crítica desse processo, no entanto, sugere uma outra camada, do que aquela formulada pela defesa. Se, juridicamente, a idade era acionada para atenuar a imputação, do ponto de vista do aparato repressivo, ela não mitigava o perigo, mas o intensificava. A presença de Tito, enquanto homem negro e idoso, encarnava a persistência histórica de práticas e saberes marginalizados, sobreviventes ao colapso do regime escravista e ainda operantes na Primeira República. Como argumenta Abdias do Nascimento (1978), a estrutura racial brasileira opera menos pela eliminação física imediata e mais pela produção contínua de uma morte social que transforma sujeitos negros em alvos permanentes de suspeição e contenção.

O que o processo revela é que a repressão não se orientava apenas pela prática material de Tito Diniz, mas por aquilo que seu corpo simbolizava. Não era o risco de dano clínico que fundamentava a sua perseguição, mas a circulação de um saber não autorizado, transmitido por um corpo negro que se recusava a desaparecer das ruas, das casas, das redes populares de cuidado e orientação espiritual. Tito não foi julgado apenas por um ato concreto, mas por representar, em si, uma memória *insuprimida* de outras formas de saber e de resistência. A sua prisão reafirma que, no entrecruzamento entre raça, saber e poder, a presença negra idosa continuava a ser

[168] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo Tito Augusto Diniz dos Santos. Rio de Janeiro, 12 jan. 1895. 37 p. Código de referência: BV.0.HCO.174.

vista, na Primeira República, como um risco a ser administrado, controlado ou eliminado.

Nesse sentido, o habeas corpus, que nos casos de Breves e João de Pessoa servia como palco de disputas formais e narrativas com base em documentos e interpretações jurídicas complexas, aqui se resume a uma súplica desamparada. A petição é tecnicamente correta, mas não encontra eco na estrutura judiciária que a lê. A ausência de objetos, que nos outros casos era compensada por documentação, testemunhos e controvérsia interpretativa, em Tito é irrelevante. A decisão revela uma dimensão racial e social profunda do sistema de justiça: o que se pune não é a prática em si, mas a possibilidade de que ela ocorra, encarnada em corpos já marcados pelo estigma do crime presumido.

A análise do caso de Tito Diniz amplia as camadas anteriores. Se em Breves o risco é o uso simbólico do livro, e em João a circulação autônoma do saber, em Tito o perigo está no corpo que lembra o passado e invoca a ancestralidade como autoridade. O silêncio documental sobre objetos é preenchido pela presença do réu, que passa a ser, ele mesmo, a corporificação do delito.

Esses três habeas corpus — distintos na forma, mas convergentes na função — revelam a complexidade com que o Estado republicano (e ainda imperial) tenta ordenar o que escapa ao saber oficial. Cada processo tensiona um tipo de fronteira, entre fé e fraude, entre ensino e prática ilegal, entre presença e reincidência. E é justamente nesses limites que o habeas corpus deixa de ser apenas um instrumento de defesa, e se torna arquivo da disputa pela legitimidade de certos corpos, palavras, objetos e gestos dentro da ordem jurídica que se consolidava.

Em 1912, o caso de Carlos Pereira marca uma nova inflexão no uso do habeas corpus como instrumento de contestação da regulamentação do exercício da medicina. Carlos foi denunciado por atuar como médico sem possuir diploma formal, conforme exigia a legislação vigente. Sua defesa impetrou habeas corpus com base no artigo 72 da Constituição de 1891, sustentando que a liberdade profissional deveria abranger saberes práticos adquiridos pela experiência, sem necessariamente se restringir ao diploma universitário. Alegava-se que não se tratava do exercício formal da medicina, mas de aconselhamentos e aplicações de métodos naturais de fortalecimento do organismo, sem riscos à saúde dos pacientes (1912, p. 4)[169].

[169] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo Carlos Pereira. Rio de Janeiro, 1º abr. 1912. 55 p. Código de referência: BV.0.HCO.958.

Embora o processo não utilize categorias híbridas como curandeirismo ou feitiçaria para nomear sua atuação, a argumentação da defesa deixa entrever a tentativa de legitimar práticas de escuta, orientação e cuidado desvinculadas da certificação acadêmica. O habeas corpus, porém, foi negado. Para o juiz, a ausência de diploma era suficiente para configurar a ilegalidade da prática, independentemente do tipo de intervenção realizada. A decisão revela o endurecimento da repressão às práticas terapêuticas não certificadas e o fortalecimento de uma ordem sanitária que subordinava todas as formas de cuidado ao crivo da medicina institucionalizada.

O caso de Carlos Pereira, nesse sentido, é paradigmático não apenas pela consolidação da malha jurídica repressiva, mas pela redefinição dos próprios limites da liberdade profissional. Ao negar a legitimidade de saberes práticos não sancionados pela medicina acadêmica, a decisão sinaliza a progressiva redução do espaço de exceção que, até então, havia abrigado essas práticas terapêuticas. A repressão não se limitava mais ao feiticeiro popular ou ao curandeiro tradicional, mas estendia-se a qualquer atuação terapêutica que escapasse à ortodoxia universitária e estatal.

Essa inflexão ajuda a compreender, por contraste, o movimento observado ainda em 1894, no caso de João de Pessoa Oliveira. Naquele momento, a autoridade sanitária ainda em estruturação encontrava no habeas corpus um freio provisório, que permitia certa ambiguidade na definição do que seria o exercício legítimo da medicina. Em 1912, diante de códigos, fiscalizações e penalidades administrativas consolidadas, o habeas corpus já se via confrontado por um sistema jurídico que pouco espaço deixava para a pluralidade dos cuidados e saberes.

O habeas corpus de Tito Paiva Martins, também de 1912, aprofunda a tensão entre a legislação penal e os limites constitucionais da liberdade profissional. O paciente havia sido pronunciado criminalmente por exercer a arte dentária sem diploma. A defesa sustentava que o artigo 156 do Código Penal de 1890, que criminalizava o exercício de profissões médicas sem autorização legal, havia sido tacitamente revogado pelo artigo 72 da Constituição de 1891, que assegurava a liberdade profissional a todos os cidadãos. A argumentação do advogado, Deoclecyano Martyry, reposiciona o habeas corpus como um instrumento de enfrentamento ao descompasso normativo entre a Constituição e a legislação penal herdada.

No documento, o defensor alega que “a sentença de pronúncia é nula por ferir

de frente o pacto fundamental da República, pois não se pode criminalizar o exercício de um ofício sem que este ofereça risco à coletividade e sem prova de dano efetivo" (1912, p. 8). A decisão, no entanto, confirma a pronúncia e nega o habeas corpus. O juiz sustenta que a prática dentária sem diploma ou reconhecimento oficial representa uma ameaça à saúde pública, e que a Constituição não impede a regulamentação específica de profissões que exigem conhecimentos técnicos.

A leitura desses pedidos de habeas corpus revela o recrudescimento do aparato legal diante da invocação de garantias constitucionais por sujeitos não inseridos na lógica acadêmica-institucional do saber. A criminalização não se dá apenas pela prática, mas pela ausência de chancela institucional. Tito Paiva não nega sua atuação; apenas a recusa a ver nela um crime. O habeas corpus, aqui, não é apenas uma contestação jurídica: é uma demanda por reconhecimento de um saber praticado à margem do diploma, mas próximo da experiência.

Essa mesma tensão se evidencia, por outro caminho, no caso de Ermelinda Rizzoli, em 1913. Parteira diplomada pela Universidade de Ferrara, na Itália, e professora de obstetrícia no Brasil, Ermelinda foi autuada pela Diretoria de Saúde Pública de São Paulo por exercer sua profissão sem revalidar seu diploma estrangeiro. O habeas corpus impetrado por sua defesa articula-se com clareza, ela estava legalmente habilitada em seu país de origem, exercia atividade de ensino e assistência, e havia sido nomeada oficialmente por instituição brasileira[170].

A argumentação mobiliza diretamente o texto constitucional e os debates da Constituinte de 1891. A defesa destaca que a Constituição não exige a nacionalização de diplomas para o exercício profissional, e que o Estado brasileiro havia reconhecido tacitamente sua qualificação ao nomeá-la professora. Documentos anexados comprovam sua diplomação, sua nomeação acadêmica e sua atuação profissional.

Diferente de outros casos analisados, o habeas corpus de Ermelinda Rizzoli, julgado em 1913, é deferido. O juiz reconhece que houve constrangimento ilegal praticado pela autoridade sanitária, afirmando que "não se pode criar obstáculos administrativos onde a Constituição garante livre exercício profissional, especialmente quando há comprovação de capacidade e nomeação oficial" (1913, p. 66). A decisão explicita que o problema não residia na ausência de requisitos formais, mas na tentativa de desautorizar, por meio de barreiras administrativas indevidas, uma mulher

[170] BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo Ermellinda Rizzoli. São Paulo, 16 ago. 1913. 71 p. Código de referência: BV.0.HCO.1449.

legalmente habilitada a exercer sua profissão. O processo, assim, não denuncia uma prática marginal, mas revela os limites do reconhecimento estatal quando o exercício profissional colide com disputas de gênero, autoridade e controle sanitário.

A especificidade do caso revela uma camada distinta da repressão sanitária, voltada menos para a deslegitimação do saber e mais para a sua nacionalização administrativa. Ermelinda possuía formação acadêmica reconhecida no exterior e atuação profissional regularizada por nomeação oficial, mas foi interpelada pelas autoridades sob a alegação de falta de reinscrição local. O habeas corpus, ao ser concedido, reafirma que a legalidade não pode ser medida apenas pelos rituais administrativos do Estado, mas deve considerar trajetórias profissionais já reconhecidas, mesmo quando estrangeiras. O instrumento jurídico, nesse contexto, atua para resguardar práticas legitimadas fora dos marcos burocráticos nacionais, tensionando o processo de centralização e controle da saúde pública no início do século XX.

Essa dinâmica contrasta com o movimento observado no habeas corpus de Salvador de Almeida Machado, impetrado em 1914. Aqui, a disputa não se dá apenas no campo administrativo, mas mergulha diretamente no conflito penal. Salvador havia sido condenado por júri popular por exercício ilegal da medicina e por envolvimento na morte de uma parturiente e de um recém-nascido durante um parto domiciliar. Sua defesa solicitou habeas corpus alegando abuso de poder por parte do Tribunal de Justiça de Santa Catarina, que, ao anular o julgamento e emitir nova pena diferente da anunciada pelo júri, teria violado garantias processuais básicas, sem reabrir a instrução nem permitir nova defesa[171].

No entanto, ao contrário do deferimento observado no caso de Ermelinda, o habeas corpus de Salvador de Almeida foi negado. A decisão judicial reafirma a centralidade do Tribunal como instância capaz de rever atos do júri e aplicar novo enquadramento jurídico ao réu, mesmo que isso implicasse o agravamento da situação penal sem novo julgamento popular. O habeas corpus, aqui, não funcionou como freio ao arbítrio institucional, mas como espaço de confirmação da expansão das competências repressivas do aparelho judiciário na primeira década republicana.

A argumentação jurídica se ancora na legislação processual do Império ainda vigente à época — Lei n. 261/1841 e Regulamento n. 120/1842 — bem como na

[171] BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo Salvador de Almeida Machado. Santa Catarina, 30 dez. 1914. 30 p. Código de referência: BV.0.HCO.2245.

Constituição da República, especialmente no direito à ampla defesa e no princípio da legalidade. A defesa sustenta que Salvador era formado em medicina por uma universidade francesa, embora sem registro oficial no Brasil, e que o julgamento reformado se baseou mais em preconceitos e presunções sobre sua formação estrangeira do que em fatos objetivos. A petição afirma: "Não se pode transformar um tribunal em inquisidor sem que se desmonte o pacto federativo e o devido processo legal" (1914, p. 6).

A especificidade do caso está na dimensão institucional do confronto. O habeas corpus não se insurge contra um delegado, uma inspetoria ou um fiscal, mas contra o próprio tribunal. A decisão judicial final, contudo, mantém a pronúncia agravada, considerando que a prática sem autorização no caso em análise resultou em dano irreversível à vida. O caso de Salvador de Almeida revela como, no início do século XX, o uso do habeas corpus começa a confrontar não apenas repressões administrativas ou policiais, mas também decisões judiciais que extrapolam limites interpretativos do direito penal. A prática médica sem reconhecimento legal, neste caso, é tratada não como desvio, mas como ameaça concreta à ordem pública e à saúde coletiva.

Já o caso de Miguel Leonessa, examinado entre 1915 e 1916, tensiona novamente os limites entre diploma, reconhecimento e legitimidade prática. Médico formado pela Universidade Oriental de Alexandria, no estado da Virgínia (EUA), Leonessa exercia a medicina no Rio de Janeiro com consultório regularizado, pagamento de taxas e registro no diretório de saúde. Ainda assim, foi denunciado por exercer ilegalmente a profissão, sob alegação de que sua formação não era válida no Brasil.

O primeiro habeas corpus, impetrado em 1915, foi negado sob o argumento de que a universidade estrangeira não possuía autenticidade reconhecida, apesar da apresentação de diploma, tradução juramentada, documentos fiscais e apoio institucional. A decisão afirmava que o pagamento de taxas não equivalia ao registro oficial, e que a validade do diploma estrangeiro não fora comprovada em instância federal[172]. Diante da insistência das autoridades em impedir sua atuação, Leonessa ingressa com um segundo habeas corpus, em 1916, desta vez acompanhado de novos documentos, declarações públicas e abaixo-assinados em sua defesa. Nesta

[172] BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo Miguel de Leossine. Rio de Janeiro, 16 maio 1915. 83 p. Código de referência: BV.0.HCO.3562.

nova tentativa, a Justiça concede o pedido, reconhecendo seu direito de continuar exercendo a profissão enquanto tramitava o processo de validação oficial do diploma (1916, p. 13)[173].

O caso de Miguel Leonessa, em conjunto com os demais casos, desvela outra camada da repressão jurídico-profissional no início da Primeira República: a do ceticismo administrativo em relação a diplomas estrangeiros, especialmente quando vinculados a instituições fora do circuito europeu tradicional. Sua prática médica era aceita na experiência concreta, mas sua chancela formal foi contestada pelos mecanismos estatais de validação acadêmica. Em 1915, o habeas corpus impetrado por Leonessa foi negado, com fundamento na ausência de revalidação oficial do diploma obtido em Buenos Aires. A decisão revelou a rigidez da interpretação jurídica então dominante, que subordinava o direito ao exercício profissional à observância estrita dos rituais burocráticos, independentemente da competência prática do acusado.

Em 1916, no entanto, um novo habeas corpus foi deferido. O deslocamento decisivo não se explica exclusivamente pela mudança de magistrado, ainda que ela tenha desempenhado papel relevante. Refletiu também uma inflexão mais ampla na forma como as autoridades passaram a interpretar a relação entre burocracia e prática funcional: reconheceu-se que trajetórias profissionais já consolidadas não poderiam ser deslegitimadas retroativamente por exigências administrativas supervenientes. Nesse movimento, o habeas corpus tornou-se instrumento de proteção a saberes e práticas que, embora extrapolassem as fronteiras nacionais e escapassem à rigidez dos protocolos estatais, se afirmavam pela eficácia social e pela legitimidade reconhecida nos espaços de atuação cotidiana.

O caso de João de Camargo, em 1920, expande o escopo dos habeas corpus ao inscrever a liberdade religiosa no centro da disputa judicial. João era líder de um culto sincrético em Sorocaba, onde fundou a Capela do Senhor Bom Jesus do Bonfim, espaço de oração, cura e assistência espiritual. O habeas corpus preventivo impetrado por ele buscava garantir a realização de uma procissão religiosa em seu terreno, ameaçada por medidas repressivas da polícia local e por pressões do clero católico, que o acusavam de profanar símbolos da fé[174].

---

[173] BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo Miguel de Leossine. Rio de Janeiro, 12 de setembro de 1916. 15 p. Código de referência: BV.0.HCO.3427.

[174] BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo João de Camargo. São Paulo, 19 dez. 1920. 57 p. Código de referência: BV.0.HCO.5176.

A petição, elaborada por seu defensor, recorreu ao artigo 72, §3º da Constituição de 1891, que assegurava o livre exercício de cultos religiosos, desde que não ofendessem a moral pública. No documento, João argumentava que sua prática não provocava desordens nem afrontava a ordem religiosa dominante. Reforçava sua legitimidade espiritual, a adesão crescente de fiéis e os efeitos benéficos de sua atuação comunitária. Afirmava: "Não prego escândalos nem provoco desordens. Apenas exército minha fé, com disciplina e caridade, como Deus me orienta" (1920, petição).

O desconforto das autoridades, porém, não se concentrava na possibilidade de tumulto, mas no simbolismo que aquela prática encarnava. Os autos revelam que a repressão não se baseava em qualquer desordem efetiva. O que se tornava intolerável era a circulação pública de um culto não reconhecido institucionalmente, especialmente quando este se apropriava de objetos e imagens católicas — estandartes, cruzes, ícones — ressignificados no interior de uma configuração autônoma do sagrado. A tensão simbólica era acentuada pela racialização dos corpos; um líder negro e sua comunidade, igualmente empobrecida, mobilizavam signos do sagrado cristão para construir uma autoridade espiritual fora dos controles eclesiásticos tradicionais.

O juiz de primeira instância concedeu o habeas corpus, reconhecendo a ilegalidade da intervenção policial. Contudo, o caso foi levado ao Supremo Tribunal Federal, que manteve a decisão de deferimento, mas impôs condições restritivas. A procissão poderia ocorrer, desde que as imagens católicas não fossem ostentadas e que o cortejo permanecesse dentro do perímetro da capela, sob vigilância da polícia (1920, p. 53). A limitação revela que a permissão jurídica não implicava reconhecimento pleno, mas disciplina e contenção do culto na esfera privada.

Essa disciplina não pode ser lida apenas como repressão religiosa convencional. Ela inscreve-se no próprio movimento de laicização promovido pela Primeira República, em que o Estado, agora separado formalmente da Igreja, reorganizava o espaço público para regular a circulação dos signos do sagrado. A separação entre religião e Estado não implicava neutralidade absoluta, mas a afirmação de novos critérios para definir quais manifestações poderiam ocupar legitimamente a esfera pública. No caso de João de Camargo, a restrição judicial à procissão não visava apenas evitar a confusão entre poderes, mas controlar a circulação pública de um culto que, por sua origem popular, racializada e sincrética,

desestabilizava a hegemonia simbólica da moral católica nacional. A liberdade de culto, embora consagrada juridicamente, era tolerada sob vigilância, contida dentro de fronteiras espaciais e simbólicas que buscavam preservar a ordem social projetada pela República.

O caso de João de Camargo evidencia, assim, um ponto de curvatura entre a tolerância condicionada e a vigilância ativa sobre manifestações religiosas comuns. O habeas corpus, nesse contexto, funciona como afirmativa parcial de legitimidade, mas também como instrumento de regulação simbólica. A tensão não se restringia à fé em si, mas àquilo que os objetos, gestos e corpos materializavam. Uma outra configuração do sagrado, racializada, empobrecida e insubmissa, que precisava ser tolerada sob controle, não reconhecida em sua plenitude.

O caso de João Baptista Marques de Oliveira, em 1920, revela outro ângulo do alargamento da vigilância estatal sobre os saberes e práticas profissionais. Médico registrado, com consultório em funcionamento no Rio de Janeiro, João Baptista foi acusado de manter vínculo profissional com Josefa Galindo, parteira sem diploma, e de endossar práticas consideradas irregulares pela Inspetoria de Fiscalização do Exercício da Medicina. A autoridade sanitária aplicou-lhe multa, ameaçou suspender seu direito ao exercício da profissão e emitiu ordens para que farmácias locais deixassem de aceitar receitas assinadas por ele[175].

Diante dessas medidas, sua defesa solicitou habeas corpus preventivo, alegando que as sanções haviam sido impostas sem base legal concreta, sustentadas apenas em conjecturas e perseguições administrativas. A petição acusava diretamente o inspetor-chefe Theophilo Torres de extrapolar suas atribuições, transformando a Inspetoria em um aparelho de repressão pessoal e arbitrária. João Baptista declarava que "não há contra o paciente senão conjecturas. Nenhuma prática ilegal foi provada, nenhuma denúncia formalizada. O que há é intolerância contra sua autonomia profissional e tentativa de coação administrativa" (1921, p. 4).

A decisão judicial reconheceu o abuso administrativo e deferiu o habeas corpus, proibindo que a Inspetoria impusesse restrições ao exercício profissional de João Baptista sem processo legal e decisão judicial. A sentença sublinhava que o poder sanitário, embora ampliado pelo projeto republicano de moralização pública,

[175] BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo João Baptista Marques de Oliveira. Rio de Janeiro, 18 jan. 1920. 54 p. Código de referência: BV.0.HCO.5135.

não podia atropelar as garantias constitucionais de ampla defesa e devido processo. O caso expõe como a vigilância sanitária, consolidada ao longo das primeiras décadas da República, não se limitava mais a reprimir práticas "não autorizadas", mas avançava também sobre saberes diplomados, regulando suas redes de associação, suas práticas cotidianas e suas formas de circulação no espaço social.

Esse movimento de expansão do controle estatal, já sugerido no caso de João de Camargo, ganha contornos mais nítidos na articulação entre os dois processos. Em ambos, o habeas corpus não busca exatamente o reconhecimento da legitimidade das práticas religiosas ou profissionais, mas a contenção dos abusos administrativos que tentavam, por outras vias, cercear liberdades formalmente garantidas. No entanto, o caso de João Baptista Marques de Oliveira também revela a complexidade dessas redes de prática. Embora se apresentasse como vítima de perseguição sanitária, os autos indicam que ele manteve associação com uma parteira não diplomada, mesmo após negar o vínculo às autoridades, fragilizando a fronteira rígida entre médicos institucionalizados e agentes de cura não reconhecidos. A repressão já não incide apenas sobre o feiticeiro, o curandeiro ou o autodidata, mas alcança médicos, líderes espirituais, professores, qualquer sujeito cuja autoridade simbólica ou funcional escapasse ao roteiro institucional planejado.

O habeas corpus, nesses processos, revela-se menos como um instrumento de defesa de direitos substanciais e mais como espelho dos limites que a ordem republicana desejava traçar entre o permitido e o temido. Ele não apenas registra disputas individuais, mas organiza, nos seus próprios gestos de proteção ou negação, o que o Estado tolera, o que deseja domesticar e o que escolhe silenciar.

A análise dos doze habeas corpus produzidos entre 1888 e 1920 revela um percurso fragmentado e tenso, onde a ideia de proteção de direitos se entrelaça com dinâmicas de controle, exceção e contenção. Dos doze casos, cinco resultaram em deferimento pleno, enquanto sete tiveram o pedido negado ou deferido com restrições expressivas. Esses números, contudo, só adquirem sentido quando se observa a linha que costura os processos, a redução progressiva dos espaços de autonomia e a sofisticada reorganização da vigilância sobre corpos, saberes e circulações.

O corpus documental se desdobra em camadas. De um lado está a repressão a práticas de cura e espiritualidade não institucionalizadas, inscritas na figura de sujeitos racializados, como Tito Diniz e João de Camargo. De outro, a contenção de profissionais diplomados, médicos, dentistas e professores, cuja atuação desafia o

cerco normativo da medicina oficial e do aparato sanitário recém-consolidado. Em um único caso, o de José Francisco Pinto Breves, um livro aparece como operador simbólico em sessões de cura; noutros, bilhetes cifrados, apostilas de cursos, frascos e folhas marcam a materialidade das práticas interditadas. O que se combate não é apenas o erro médico ou a crença dissidente, mas a capacidade de certos saberes e agentes atravessarem espaços e redes não autorizadas.

No plano da racialização, entre os doze casos, sete envolvem sujeitos negros ou mestiços, dois africanos naturalizados e três brancos, dois nacionais e um estrangeiro. Essa distribuição revela que a repressão atravessa linhas de cor e nacionalidade, mas que os corpos racializados continuam sendo os mais fortemente vigiados e reprimidos. A presença de uma única mulher, Ermelinda Rizzoli, destaca não uma aparente, mas falsa, raridade numérica da atuação feminina nas práticas formalizadas de saúde; mas principalmente destaca as dificuldades estruturais enfrentadas por mulheres que, mesmo possuindo credenciais reconhecidas, precisavam constantemente reafirmar sua legitimidade em um campo historicamente masculino e hierarquizado. Sua experiência reflete a persistência de uma vigilância de gênero que não se manifesta apenas na exclusão formal, mas na necessidade permanente de renegociar o lugar da autoridade feminina no mundo jurídico e sanitário.

Atravessando os diferentes casos, um aspecto se sobressai, o habeas corpus podia ser solicitado mesmo sem a existência de inquérito ou processo-crime formal. Sua função extravasa o remédio contra a prisão arbitrária, emerge como tática preventiva, como instrumento de contenção de abusos administrativos e como espaço de afirmação parcial de direitos ameaçados por normativas novas e em disputa.

Lidos em conjunto, os habeas corpus analisados delineiam uma cartografia do que se podia, do que se temia e do que se pretendia apagar na primeira década da República. Mas, ao registrar essas práticas em documentos oficiais, o próprio Estado preserva, ainda que de forma enviesada, aquilo que desejava extinguir. A memória do medo, da suspeita e do encantamento atravessa os autos, fixando, na linguagem da repressão, a existência persistente de saberes e práticas que escapavam à ordem pretendida.

Cada objeto mencionado, cada bilhete cifrado, livro e cada nome registrado inscreve não apenas a tentativa de contenção, mas também o testemunho involuntário de uma hierarquia de saberes que, mesmo rejeitada, não se dissolveu. Nos interstícios

do discurso jurídico, reverberam ecos do mágico-religioso, do curativo popular, da fé incorporada nos corpos racializados. O habeas corpus, nesse sentido, não apenas delimita o que deve ser silenciado, mas revela o que insiste em permanecer.

Esses documentos, ao testemunharem a luta pelo controle, acabam também partilhando a vitalidade das práticas que buscavam domesticar. São fragmentos de uma história subterrânea da liberdade, que sobreviveu nas margens da legalidade, dobrando-a, tencionando-a, deixando suas marcas no próprio tecido institucional da República.

Esses habeas corpus não são apenas registros da contenção jurídica. São práticas insurgentes. Cada petição, cada deferimento ou negativa, cada descrição de objeto ou gesto, desenha uma cena de reinvenção da ordem. No campo minado da vigilância, os sujeitos mobilizam as brechas possíveis, forjam novos usos da liberdade, distorcem e reescrevem, mesmo que por instantes, a narrativa oficial da República nascente. Ao invés de apenas refletirem o medo do Estado, eles o tensionam, o dobram, o desestabilizam.

Assim, os habeas corpus aqui examinados não operam como registros de resistência ou instrumentos de disputa jurídica em termos separados. Eles atravessam simultaneamente esses espaços, movendo-se entre a contenção e a invenção, entre a ação e a memória, entre o desejo de silenciar e o ato de tornar público. Cada gesto de repressão, ao ser formalizado em autos, códigos e reportagens, acabava por conservar, mesmo sem querer, aquilo que pretendia apagar. Esses documentos não apenas narram conflitos — eles reconstroem o campo em que práticas, saberes e crenças continuaram a existir, mesmo quando interditadas.

Nos casos que envolvem a acusação de exercício ilegal da medicina, chama a atenção o apagamento quase total dos objetos. Ao contrário do que se observa nos processos de curandeirismo ou feitiçaria, onde garrafadas, livros e imagens aparecem descritos ou insinuados, os autos centrados na infração técnica da medicina operam com uma linguagem desmaterializada, voltada à ausência de diploma, ao uso indevido de títulos, ou à quebra de regras formais. Frascos, instrumentos, receitas ou panfletos raramente são mencionados. Essa ausência não é casual: ela expressa uma mudança de gramática repressiva. O que se combate nesses casos não é o conteúdo da prática, mas a ameaça ao monopólio institucional do saber médico. Quando a acusação se ancora no desvio administrativo, o objeto se torna irrelevante — o foco desloca-se do gesto para a legitimidade de quem o realiza. O que está em disputa não é tanto o que

se faz, mas quem pode fazer, segundo os critérios do Estado. Nessa lógica, o controle incide menos sobre a coisa e mais sobre o corpo que a maneja, e sobre o diploma que o autoriza. A invisibilidade dos objetos, portanto, não indica ausência, mas traduz outra forma de vigilância: mais técnica, mais normativa, menos espetacular, mas igualmente eficaz em afirmar que o saber legítimo já tem nome, lugar e chancela — e que tudo o que escapa a essa gramática será silenciado por omissão.

Essa política de apagamento adquire contornos ainda mais nítidos nos habeas corpus. Neles, o livro mágico-religioso — tão presente nos inquéritos e nas instruções — não desaparece como prática, mas se oculta como estratégia. Nas petições de defesa, não há menção ao livro, nem a garrafadas, panos, imagens ou rezas, mesmo quando esses objetos haviam sido centrais na acusação. Essa omissão não é negligência, é cálculo. Nomear tais objetos seria reafirmar o vínculo do acusado com práticas criminalizadas; omiti-los é tentar rompê-lo. A defesa jurídica, ao apagar o livro do papel, não a recusa enquanto prática — apenas o retira da cena do processo. Trata-se de uma política silenciosa de desvinculação, em que os objetos que sustentam a autoridade do réu no espaço social são banidos da linguagem jurídica para que, ao menos ali, não se convertam em prova de transgressão.

Curiosamente, o livro que motivou a denúncia, a perseguição ou a suspeita ressurge apenas pela pena da acusação — e somente uma vez, no caso de José Francisco Pinto Breves, em 1888. Mesmo nesse episódio, ele é mencionado por testemunhas, mas jamais incorporado como elemento de defesa. O que se observa é que, quanto mais central o objeto se mostra na cena da cura ou do ritual, mais necessário parece torná-lo ausente na cena da justiça. Esse movimento revela uma racionalidade defensiva sofisticada: o silêncio sobre os objetos não anula seu valor simbólico — apenas busca deslocá-lo do campo onde poderia ser mobilizado contra o réu. O livro continua operando, mas fora do texto. Presente na prática, ausente na pena. E é justamente nesse contraste entre presença material e apagamento documental que se delineia o contorno tático dos habeas corpus: não como espaços de afirmação simbólica, mas como trincheiras jurídicas onde, palavra a palavra, tenta-se mitigar os efeitos daquilo que jamais deixou de existir.

4.4 ENTRE USOS SINGULARES E CLASSIFICAÇÕES PENAIS – EXPERIÊNCIAS PROCESSUAIS NAS APELAÇÕES CRIMINAIS

É nesse mesmo terreno movente que se inscrevem os recursos e apelações. Se os habeas corpus agem como freios momentâneos dentro do sistema, os documentos que agora analisamos se ocupam das zonas de negociação prolongada, onde se elaboram respostas mais estruturadas àquilo que foi judicializado como desvio. Partimos, aqui, da leitura de dois recursos e três apelações interpostas entre 1904 e 1919. Ainda que distintos em formato e finalidade, esses autos mantêm com os habeas corpus uma continuidade, já que todos orbitam na tentativa de reconfigurar juridicamente a presença de saberes não autorizados, em especial no campo do curandeirismo.

A maioria das acusações se ancora no artigo 158 do Código Penal de 1890, mas também aparecem, com menor frequência, menções aos artigos 156 e 157. Como antes, a tipificação penal não se encerra em si mesma. Ela serve como superfície onde se desenham disputas, apagamentos e reinvenções; zonas de atrito entre linguagem jurídica e práticas de cura, entre o escrito e o vivido, entre o documento e a experiência.

As apelações seguem um rito mais formalizado, com linguagem jurídica densa, estrutura processual completa e julgamento colegiado. Os recursos, por sua vez, se apresentam de forma mais fragmentária, como petições pontuais, manifestações autônomas ou pedidos de revisão protocolados em momentos diversos do processo. A variedade é significativa, incluindo desde recursos criminais contra sentenças condenatórias até pedidos de nulidade ou contestação da valoração das provas e testemunhas. Essa pluralidade revela que não estamos diante de instâncias isoladas, mas de peças que dialogam entre si no esforço de reorientar decisões. Os habeas corpus lidam com a urgência da liberdade, enquanto os recursos e apelações tentam interferir nos significados atribuídos aos fatos, aos objetos e aos sujeitos envolvidos. Não há hierarquia fixa entre eles, mas uma interdependência estratégica, moldada pelas oportunidades e limites de cada trâmite.

Os objetos ocupam um papel central nesse processo. Em contraste com os habeas corpus — onde aparecem majoritariamente nas petições da acusação e, em alguns casos, nas falas dos próprios réus, que os reconhecem como parte do cotidiano —, nas apelações e recursos eles reaparecem com maior ênfase, sendo frequentemente mobilizados pela acusação como evidências da prática denunciada. Frascos, receitas, cadernos, livros e outros elementos materiais não são apenas apresentados como provas: funcionam como suportes simbólicos que reforçam a

imagem do desvio. A defesa, por sua vez, adota de modo sistemático a estratégia de não desenvolver argumentações centradas nesses objetos. Essa ausência não indica omissão, mas revela uma escolha deliberada de evitar que tais elementos se consolId. como centro do debate jurídico. Em vez de confrontá-los diretamente, as defesas buscam esvaziar seu potencial acusatório por meio do silêncio ou da diluição narrativa, deslocando o foco para outras dimensões do processo.

Entre os objetos, os livros aparecem com frequência e complexidade. Há casos que mencionam a presença da Bíblia, de obras sobre espiritismo, manuais de medicina e compêndios de homeopatia. Cada um desses impressos aciona camadas distintas de significados. A Bíblia, embora consagrada, aparece marcada pelo uso fora do contexto religioso institucionalizado. Os livros espíritas evocam suspeitas ligadas ao sobrenatural e ao misticismo, em tensão com o positivismo dominante. Já os compêndios de medicina e de homeopatia colocam em xeque os limites entre saber autorizado e práticas não legitimadas. Esses livros não são tratados como provas diretas, mas sua materialidade funciona como marcador de uma transgressão simbólica. Sua presença nos autos alimenta a suspeita, sobretudo quando associada a outros elementos como frascos e receitas. A ambiguidade desses impressos está justamente no fato de serem, por um lado, legíveis como instrumentos de cuidado e, por outro, passíveis de serem lidos como ameaças à ordem institucional.

Nos recursos e apelações, os objetos são mobilizados de modo mais prolongado, acompanhando o ritmo argumentativo desses trâmites e reforçando as versões acusatórias como elementos que ajudam a configurar o perfil do acusado. O tempo processual mais dilatado favorece esse movimento, permitindo que os objetos sejam reorganizados como marcas materiais de um saber que se pretende conter. Nos casos que seguem, é esse movimento que nos interessa observar: como os documentos, mais do que registrar, contribuem para construir aquilo que o sistema jurídico decide nomear como desvio.

O caso de Vicente Avellar é paradigmático não apenas por reunir apelação criminal, inquérito policial e recurso, mas por sua duração prolongada e pela densidade simbólica que mobiliza ao longo do tempo. Iniciado em 1904 com uma apelação contra a acusação de infração sanitária — sustentada na imputação de exercício ilegal da medicina — o processo ganha novo fôlego em 1907, quando é incorporado um inquérito que retoma o mesmo núcleo acusatório, agora com ênfase na prática de cartomancia. Apenas em 1917 ocorre o julgamento, seguido por novo

recurso, cuja decisão final só viria dois anos depois, em 1919, com a absolvição do réu pelo Supremo Tribunal Federal[176].

Essa longa tramitação não deve ser lida como falha ou desorganização do sistema. Ao contrário, revela uma forma de ação dilatada, na qual o tempo opera como tecnologia de contenção, de reordenação e de vigilância. Não se trata apenas de punir um indivíduo, mas de organizar uma gramática social: definir o que será reprimido, o que poderá ser tolerado, o que deve ser vigiado e quem será inscrito como ameaça. E isso exige tempo. Tempo para escutar versões que se contradizem, para ouvir os mesmos sujeitos mais de uma vez, para deixar que o processo funcione como dispositivo de elaboração da diferença — e não como resposta à infração.

O incômodo do processo talvez não resida na prática em si, mas em sua forma: pública, reiterada, organizada. Avellar não atuava no improviso nem no segredo. Sua prática era regular, disciplinada, conhecida pela vizinhança e sustentada por uma rede de apoio. A acusação não parte de um flagrante isolado, mas dá visibilidade persistente de uma instituição autônoma que desafia as fronteiras da medicina e da fé codificada. Em certos contextos, o processo judicial não se limita a punir um indivíduo: ele atua como uma engrenagem de desautorização simbólica de formas de vida que insistem em existir à revelia da ordem instituída.

A apelação foi apresentada após a condenação do acusado por exercício ilegal da medicina. A argumentação da defesa se estrutura em dois eixos principais: a fragilidade das provas e a nulidade do processo por cerceamento de defesa. A única testemunha indicada pela defesa não foi ouvida, o que compromete a paridade de armas. Além disso, os objetos apreendidos — como livros, frascos, instrumentos e um posteriormente declarado como extraviado dentro da delegacia — são descritos de forma genérica, sem comprovação de uso clínico ou relação direta com a prática atribuída. A ausência do baralho entre os elementos processuais é mobilizada pela defesa como indício de inconsistência e descuido na produção da prova. Mais do que contestar provas, a apelação tensiona os limites da própria codificação jurídica ao reivindicar o reconhecimento de um campo de sentidos que articula fé, cuidado e vínculo espiritual. Não se trata de algo que escapa à linguagem do direito, mas de algo que o desafia desde dentro, forçando-o a lidar com formas de organização simbólica que não cabem facilmente em seus enquadramentos normativos.

[176] BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo Vicente Ferreira da Cunha Avelar. Rio de Janeiro, 9 out. 1904. 185 p. Código de referência: BV.0.RMI.666.

A própria voz de Avellar, mesmo atravessada pelo formalismo do processo, emerge em fragmentos reveladores. Quando interrogado, ele afirma: “não dou consultas, não cobro, não prescrevo. Distribuo, conforme a fé e a necessidade de cada um, o benefício que posso. Não sou médico, sou presidente da Sociedade Jesus de Nazaré”. Também diz que “os objetos encontrados no salão são exclusivamente para uso dos associados”. Sua fala resiste à lógica da infração e reinscreve sua prática como pertencente a um outro regime de sentido. Mais do que negar os fatos, a apelação tenta reverter o enquadramento que os torna crime. Não é um gesto de confronto, mas de deslocamento. Reivindica que aquilo que o processo chama de exercício ilegal da medicina seja reconhecido como cuidado oferecido por vínculos de fé e solidariedade, num espaço onde espiritualidade, caridade e saberes profissionais convivem.

Os objetos reunidos não são apenas vestígios. São dispositivos de circulação de sentido. Entre eles, destaca-se um bilhete fixado na sala: “quem não for crédulo, não se consulta”. O bilhete não orienta o atendimento. Ele delimita um mundo. Ali, não há espaço para a dúvida racionalista nem para a análise objetiva. Há um gesto que exige entrega, crença, adesão simbólica. A fé, nesse universo, não é um adereço devocional, mas a base que sustenta a própria eficácia da prática. O bilhete não se propõe a convencer por provas, mas a engajar pela crença. Ao fazer isso, ele escapa ao regime de verificação que estrutura o processo judicial. Não o confronta diretamente, mas o contorna, produzindo uma economia de sentidos onde a verdade não precisa ser provada — apenas partilhada[177].

O regulamento da sociedade completa esse circuito. Seus artigos instituem regras, horários, proibições, instruções e sanções. “Todos os associados deverão portar-se com modéstia e silêncio”, diz um dos trechos. Outro afirma que “a presença sem autorização da secretaria suspende automaticamente os direitos daquele associado”. Esse conjunto de normas não apenas organiza o coletivo: ele produz disciplina, regula condutas e sustenta uma autoridade interna que não depende da chancela estatal. Não é a existência de regras que incomoda, mas a legitimidade autônoma que elas reivindicam — uma autoridade que se basta a si mesma, e que, nesse contexto, tensiona os limites da soberania jurídica[178].

Entre os materiais apreendidos no inquérito, constam exemplares do jornal *A*

[177] Id., 1904: 28.
[178] Id., 1904: 82.

Fé, impresso na Rua São Cristóvão, 763 — o mesmo endereço onde funcionavam simultaneamente à sede da Sociedade Jesus de Nazaré e a residência de José de Avellar. Esse entrelaçamento espacial não é um detalhe logístico, mas o próprio modo de existência da instituição: ali se confundem o lar, o templo e a tipografia. Ao divulgar sessões espirituais, encontros doutrinários e instruções de conduta, o jornal não apenas comunica, mas funda uma autoridade. Não há tentativa de disfarce ou clandestinidade: há ocupação visível do espaço urbano, circulação impressa e afirmação pública de um sistema simbólico próprio. O processo, ao destacar o uso reiterado do jornal para anúncios espirituais, não apenas questiona a legalidade das atividades, mas tenta desautorizar o modo como elas se legitimam — pela palavra impressa, pela casa aberta, pela fé organizada.

As testemunhas orbitam esse cenário com vozes dissonantes, mas convergentes. Barbosa da Conceição não relata apenas que foi atendida: afirma que voltou, que levou as filhas, que confiava. Luiz Rangel Fernandes declara que “o professor Vicente consulta há muito tempo”, e Alice Ferreira Dias da Silva reforça: “é sabido por todos na vizinhança que ele atende, e que a farmácia serve a esse fim”. Essas falas não revelam surpresa, mas hábito. E é justamente isso que o processo jurídico não tolera: que o chamado desvio não se esconda, mas se normalize. O incômodo institucional não está na excepcionalidade da prática, mas na sua repetição visível — nos atendimentos feitos na sala de casa, nos anúncios publicados em jornal próprio, na autoridade construída no entrelaçamento entre vizinhança, caridade e palavra pública. Não se trata de um ato clandestino, mas de uma forma de vida. É essa fusão entre o sagrado e o doméstico, entre o cuidado e a rotina, que torna a prática intolerável ao olhar jurídico — não por ser invisível, mas por tornar-se visivelmente legítima para além do Estado.

Os sujeitos envolvidos no processo, incluindo Avellar, suas testemunhas e apoiadores, pertencem a um universo que não busca prestígio letrado, mas reconhecimento por sua prática, fé e presença comunitária. São figuras do bairro, de classes empobrecidas letradas, atravessadas por circuitos de religiosidade, afeto e sobrevivência. A regularidade de suas práticas, o caráter público das ações e a linguagem documentada que constroem mostram que não se trata de improviso, mas de elaboração coletiva. Há, aqui, uma gramática do comum que a justiça tenta desautorizar.

A sentença condena José de Avellar a dois meses de prisão celular e ao

pagamento de 200$000 réis de multa por exercício ilegal da medicina. Ao mesmo tempo, o absolve das demais acusações, como curandeirismo, estelionato e charlatanismo. Essa decisão parcial desagrada a ambos os lados: para a acusação, a pena é branda e insuficiente diante da gravidade simbólica atribuída às práticas espirituais exercidas publicamente; para a defesa, trata-se de uma condenação injusta, baseada em provas frágeis, com cerceamento do direito de defesa e desconsideração da natureza religiosa da sociedade. A partir desse impasse, o processo se desdobra em duas direções: de um lado, a promotoria requisita um novo inquérito policial — anexado três anos depois e centrado na figura de Madame Thebas; de outro, a defesa entra com recurso, tentando anular a sentença. O que se abre, então, é uma disputa por enquadramento: já não se trata apenas de responsabilizar um indivíduo, mas de disputar o sentido da prática, da fé e da autoridade simbólica em jogo.

O inquérito policial de 1907 não se apresenta como etapa complementar ou desdobramento natural do processo. Sua anexação, feita três anos após a apelação e em um momento de esvaziamento probatório, exige leitura atenta. Mais do que reforçar a acusação, o inquérito busca reinscrever simbolicamente o réu. Nele, José de Avellar é identificado como “Madame Thebas”, nome sob o qual teria se apresentado publicamente para atrair clientes. Essa imputação não visa apenas comprovar um delito: ela reconstrói o réu como figura de engano, afeita ao disfarce, à teatralidade e à manipulação da fé alheia. Ao atribuir-lhe esse nome e essa performance, o inquérito desloca o caso da esfera da religiosidade institucionalizada para um imaginário de fraude e exotismo, dissolvendo os contornos de legitimidade esboçados pela defesa e reafirmando o réu como ameaça moral, mais do que jurídica[179].

As testemunhas convocadas no inquérito de 1907 não apresentam fatos novos. Seus depoimentos reiteram o que já havia sido dito anos antes, como a afirmação de João Ferreira da Silva, que declarou ter “ouvido dizer que ele curava e fazia adivinhações”, ou a fala de José Soares, que relatou o vai-e-vem de pessoas com papéis nas mãos na casa do acusado, interpretando aquilo como sinais de consulta. O que muda não é o conteúdo, mas a moldura discursiva. O inquérito não acrescenta provas: reclassifica o réu. Ao identificá-lo como Madame Thebas, constrói uma figura

[179] BRASIL. Arquivo Nacional. Inquérito policial envolvendo Vicente Avellar. Rio de Janeiro, 20 ago. 1907. 17 p. Código de referência: CQ.0.IQP.230.

que ultrapassa o campo da cura doméstica e adentra o universo do espetáculo, da fraude performática, da sedução mística. Essa operação não busca fundamentar a acusação em elementos objetivos, mas produzir um novo regime de visibilidade: um nome, uma imagem, um estilo. A criminalização aqui não depende do que Avellar fez — mas do que passou a representar. O inquérito, assim, não reforça a denúncia anterior, mas a reformula: desloca o foco da prática para a persona, da ação para a performance.

Essa mudança de foco, da materialidade para a sugestão, sustenta-se em um campo discursivo marcado por boatos, suposições e impressões. Nenhuma testemunha relata participação direta em atendimentos ou apresenta dados concretos que sustentem as acusações. As falas giram em torno do que se supõe, do que se ouve, do que se comenta nas imediações. O delegado reconhece, de forma expressa, que não foi possível apreender qualquer objeto que confirmasse os depoimentos. Ainda assim, o inquérito avança. O que o movimenta já não é a prova, mas a repetição da suspeita. A ameaça não precisa ser demonstrada. Basta que seja dita, muitas vezes, sob forma de linguagem circulante.

A mudança de nome e a ausência de objetos revelam mais sobre o funcionamento do processo do que sobre o réu. Após a condenação parcial e a insatisfação da acusação com a pena imposta, o inquérito é instaurado como tentativa de reconfigurar o caso. Diante da falta de provas materiais e da fragilidade das testemunhas, a estratégia passa a operar no campo da ambiguidade. É nesse movimento que surge Madame Thebas. Seu nome aparece em anúncios do jornal *A Fé*, vinculados a atendimentos espirituais e sessões de cartomancia. Não há como saber, com base nos documentos disponíveis, se se tratava de uma persona assumida por Avellar, de uma mulher real, ou de uma figura externa apropriada pela acusação. Nenhuma dessas hipóteses é confirmada — nem mesmo o juiz consegue estabelecer quem era Madame Thebas. E é justamente essa incerteza que move o processo. O inquérito não busca demonstrar, mas insinuar. Reorganiza falas, desloca sentidos, projeta imagens que tornam o acusado mais ambíguo, mais isolado, mais condenável. A imputação de um nome feminino, vinculada a práticas classificadas como enganosas, não funciona apenas como dado. Funciona como estratégia: retira Avellar do campo da autoridade institucional para lançá-lo na zona moral do desvio.

Se o processo contra Avellar se sustentava na sobreposição de provas, regulamentos e argumentos impressos, buscando reconfigurar a penalidade sem

romper com a condenação, o caso de Manoel Pereira começa em outro registro. Não há sociedade constituída, nem publicações periódicas, nem estrutura institucional que dê contorno às práticas investigadas. O que se encontra são fragmentos: documentos dispersos, nomes imprecisos, passagens silenciosas por consultórios e farmácias. A rarefação não está apenas nas evidências materiais, mas na própria forma como a acusação se organiza. Os objetos são poucos, seus usos ambíguos, suas funções incertas. Escorregam entre o campo da medicina e o da ritualidade, sem se deixarem fixar em nenhuma dessas categorias.

Manoel Pereira da Silva é o réu deste processo. Condenado por infringir os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal, foi acusado de exercer ilegalmente a medicina, praticar curandeirismo e empregar recursos espirituais com fins terapêuticos. A apelação, interposta por sua defesa em 1918, busca reverter essa condenação. É uma peça breve, sem anexos, perícias ou produção probatória complementar. Atua menos pela apresentação de contraprovas e mais pelo deslocamento da lógica acusatória. A linguagem contida, os argumentos condensados e o silêncio sobre certos pontos não revelam apenas escassez de recursos, mas também uma estratégia de reordenamento do caso. O centro da defesa passa a ser a ausência de autoria direta, a fragilidade dos indícios e o lugar do espiritual como mediador entre fé e cura[180].

Esse ruído, no entanto, não nasce apenas da rarefação documental. Ele emerge também da própria composição testemunhal. As vozes convocadas pelo processo produzem uma rede de acusações fundada mais na impressão do que na observação direta. Horácio Soares, servente de pedreiro, afirma que Manoel “cobra por suas consultas de forma antecipada promovendo o lucro sobre as vítimas” e que utiliza “fórmulas falsas” para atrair os doentes. Outras testemunhas dizem que ele “inculcava curas de moléstias curáveis e incuráveis” por meio do espiritismo, mas sem descrever com precisão os atendimentos. São falas que flutuam entre o comentário e o julgamento, sustentadas mais por suposição moral do que por evidência concreta. A materialidade da infração permanece opaca[181].

É nesse cenário que o depoimento de Benedita Morgado se destaca, não por ser único, mas por destoar. Sua fala não confirma, mas contraria a atmosfera

[180] BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo Manuel Pereira da Silva. Rio de Janeiro, 26 jul. 1918. 128 p. Código de referência: CS.0.PCR.1688.
[181] Id., 1918: 36.

acusatória. Ela relata ter sido atendida com banhos de ervas e pomadas. Diz que se curou. Quando questionada sobre o pagamento, responde que apenas “mandou pagar”, sem saber se o valor foi aceito ou qual seria. Sua declaração não se ancora na linguagem técnica, tampouco na lógica da defesa. Ela apenas narra o que viveu, e com isso reintroduz no processo o campo do uso, da experiência e da eficácia atribuída pelos sujeitos aos objetos.[182]

É a partir do olhar de Benedicta que os objetos apreendidos ganham outra espessura. Bilhetes, receitas de farmácia, anotações terapêuticas, livros espirituais e de medicina — tudo aquilo que o processo descreve como indício de feitiçaria ou curandeirismo pode ser relido, por meio de sua experiência, como parte de uma rede material de cuidado e mediação. Em um dos trechos do documento, lê-se que foram encontrados “alguns livros de homeopatia e outros de medicina”, além de “papéis contendo receitas e indicações de banhos para diversas moléstias”. Nenhum desses materiais foi periciado, contextualizado ou compreendido em seu uso. Todos foram nomeados, desde o início, como provas de desvio. Ao contrário da acusação, que fixa os objetos em um regime de suspeição, a fala de Benedicta os reinsere no cotidiano de quem busca alívio, orientação, sentido. Não se trata de negar a acusação, mas de reconhecer que antes mesmo da escuta, o processo já havia decidido o que os objetos significavam.

A defesa, ao afirmar que Manoel era médium e que quem curava era o espírito de Bezerra de Menezes, propõe um deslocamento da autoria. O réu se apresenta não como agente, mas como canal. Afirma que quem cura é o espírito de Bezerra de Menezes[183]. Essa argumentação, embora carregue uma cosmologia própria sobre

---

[182] Id., 1912: 39.

[183] Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831–1900) foi um médico, político, jornalista e militar fluminense, amplamente reconhecido como uma das figuras fundadoras do espiritismo no Brasil. Ingressou formalmente na doutrina kardecista em 1875, após já ter atuado como defensor do acesso gratuito à medicina para os mais pobres. Sua trajetória pública, marcada pelo compromisso com a caridade, a moral cristã e a mediação entre ciência e religião, o alçou a uma condição de “santo laico” no imaginário espírita brasileiro. Após sua morte, passou a ser constantemente evocado por médiuns em sessões de cura espiritual, especialmente nas primeiras décadas do século XX. No contexto das acusações por curandeirismo, invocar Bezerra como espírito guia de um médium significava deslocar a autoria dos atos para uma entidade legitimada moral e espiritualmente, e reinscrever a prática dentro de uma matriz religiosa estruturada, em oposição à interpretação penal que a classificava como charlatanismo. Essa apropriação simbólica da figura de Bezerra nos tribunais é reveladora tanto da influência da cultura espírita na sociedade urbana quanto das disputas em torno da definição de autoridade terapêutica. Ver: DAMO, Arlei Sander. Bezerra de Menezes: o médico dos pobres e a lógica da santidade espírita. São Paulo: Annablume, 2007; AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement spirite au Brésil. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1990; SANCHIS, Pierre. O espiritismo visto por dentro. Petrópolis: Vozes, 1988.

autoria e mediação, não chega a desestabilizar os parâmetros jurídicos. O processo não incorpora essa lógica, apenas a traduz em termos penais, reafirmando os limites do que pode ser reconhecido como legítimo. A cura aqui não é técnica, mas incorporação. O saber não é propriedade, mas fluxo. A responsabilidade, nesse regime de sentido, não é atribuída ao indivíduo isolado, mas pensada como mediação — um atravessamento entre planos, onde o médium é canal e não agente autônomo. E a legalidade, assim, aparece como linguagem insuficiente para traduzir esse campo.

Se no caso de Avellar os livros estavam inseridos em uma estrutura organizada — com regulamentos, publicações e formas de registro —, no processo de Manoel eles aparecem de forma dispersa, solta, sem vínculo com qualquer institucionalidade visível. Não formam acervo, mas traço. Ainda assim, são tratados com a mesma desconfiança, a mesma operação classificatória que transforma páginas em perigo. Os livros, mais uma vez, aparecem como objetos carregados de significado. Mas aqui, ao contrário do caso de Avellar, não há disputa interpretativa. Eles não escapam ao processo — são diretamente fixados como evidência do desvio, sem abertura para outras leituras.

O que aproxima Manoel de Avellar não é propriamente a prática, mas o modo como o Estado o enquadra. Ambos são representados nos autos como ameaça, mas essa ameaça se estrutura de modos distintos. No caso de Manoel, a dificuldade em localizá-lo nos autos — nomes que variam, prática sem sede fixa, documentos dispersos — somada à fragilidade de sua defesa, produz uma figura ainda mais vulnerável à condenação. Ele não organiza uma sociedade, não publica regulamentos, não fala por meio de um jornal. Aparece apenas nas margens: mencionado por terceiros, acusado com base em suposições, representado por objetos soltos e por uma apelação breve e pouco incisiva. Nesse vazio, o processo opera por classificação sumária. Mesmo na precariedade dos autos, há vozes que não se ajustam à lógica acusatória. A de Benedita é uma delas. Sua fala não se apoia em rumores nem em juízos morais. Ela apenas narra o que viveu: o encontro, o gesto, a melhora. Não teoriza, não acusa, não defende. E talvez seja justamente essa simplicidade que torna sua presença incômoda para o processo. Porque o que ela afirma não se prova, mas também não se apaga. E permanece ali, como algo que escapa ao enquadramento penal, mas insiste em fazer sentido.

Já a apelação de José Marques de Souza, apresentada em 1919, segue um ritmo próprio entre os documentos analisados. Redigida de próprio punho e em

primeira pessoa, é um documento conciso, sem ornamentos, mas profundamente revelador de uma racionalidade que tenta se inscrever num sistema que já havia decidido ignorá-la. Ao escrever diretamente ao tribunal, José Marques não dramatiza, não se vitimiza, não inventa uma nova narrativa. Sua estratégia é a sobriedade, o respeito institucional e a recusa categórica da imputação: “Nunca pratiquei ato algum da profissão médica, e peço com o máximo respeito que minha condenação seja reconsiderada” [184].

Sem advogado constituído e sem capacidade de produzir contraprovas técnicas, a escrita torna-se sua única possibilidade de escuta no processo. A petição é objetiva, quase seca, mas revela uma consciência clara do que está em jogo. José Marques nega a acusação de exercício ilegal da medicina, argumenta que os objetos apreendidos não têm função criminosa e reforça que sua atuação espiritual não configura crime. Em um dos trechos, a defesa sustenta que “a simples prática do espiritismo não constitui crime, isso provando o acórdão da corte de apelação, em 18 de janeiro de 1908.” E, mais adiante afirma que “a simples indicação de um medicamento qualquer não pode absolutamente dar margem a processo por exercício ilegal da medicina.”[185]

A estratégia da petição não é desmontar tecnicamente o processo, mas evidenciar seu caráter infundado e seletivo. Ele argumenta que não houve proveito pessoal em prejuízo de terceiros, que nenhuma quantia foi recebida como pagamento direto pelas práticas apontadas, e que a acusação decorre de um movimento de perseguição promovido por autoridades locais, em especial o escrivão do 20º distrito. “O processo é uma perseguição política oriunda das autoridades policiais, mormente do escrivão Alvim Fábregas, em represália por não querer acompanhar os elementos políticos do colega escrivão Adolpho Bergamini.”[186]

Esse trecho desloca o eixo da narrativa: não se trata apenas de se defender da acusação penal, mas de denunciar o uso instrumental da repressão legal como forma de ajuste de contas entre redes locais de poder. Ainda assim, José Marques não apela à retórica do confronto. Ele reafirma sua inocência, solicita que sua apelação seja recebida e julgada, e afirma que “por maior que seja o indício em material de espiritismo, não pode dar lugar à imposição da pena.” Seu gesto final é quase

[184] BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo José Marques de Souza. Rio de Janeiro, 22 fev. 1919. 120 p. Código de referência: CS.0.PCR.1885.
[185] Id., 1919: 3.
[186] Id., 1919: 3.

silencioso. Não clama por inocência como resistência dramática, mas escreve com o que tem — letra simples, argumento jurídico, dignidade contida. A justiça, porém, não responde. A apelação é arquivada sem julgamento de mérito. A letra persiste nos autos, mas não produz efeito legal. No entanto, permanece como ruído não autorizado, marca de um sujeito que, mesmo interditado, conseguiu se inscrever.[187].

A apelação foi motivada por sua condenação a um mês de prisão celular e ao pagamento de cem mil réis de multa. A sentença baseou-se em um auto de prisão em flagrante no qual foram apreendidos frascos, um caderno de receitas manuscritas, um livro classificado como de medicina e um exemplar da Bíblia. Nenhum título completo é informado. Nenhum autor é citado. As nomeações são vagas, meramente categóricas, suficiente para marcar a suspeição, mas insuficiente para permitir qualquer defesa baseada no conteúdo real das obras. A acusação não se ancora no que os livros dizem, mas no fato de estarem presentes. E ao fazer isso, desloca o julgamento do campo da prova para o da presunção.

Esse modo de nomear sem detalhar não é neutro. Não se trata de uma falha técnica ou de um lapso burocrático, mas de uma estratégia discursiva que transforma objetos em indícios ambíguos, predispostos à culpabilidade. Nessa lógica, não importa o que se lê, mas que se leia — como se a mera posse de livros em determinado contexto fosse suficiente para ativar a lógica do desvio. O caderno de receitas manuscritas, ainda mais, expõe o incômodo de um saber produzido fora dos parâmetros institucionais, escrito à mão, em letra própria, conjugando elementos espirituais e técnicos. Assim, a materialidade dos objetos, longe de ser descrita com precisão, é mantida em uma zona de indistinção que favorece a acusação: um saber que não pode ser reconhecido só pode ser punido.

Ao se aproximarem os casos de José Francisco Pinto Breves (1871) e José Marques de Souza (1919), não se busca equiparar experiências, mas evidenciar o deslocamento dos regimes de escuta, autoridade e criminalização entre o final do Império e as primeiras décadas da República. Ambos os sujeitos acionam práticas espiritualizadas, mobilizam objetos, escrituras e performances que os inscrevem no campo do cuidado não autorizado. Ambos também são atravessados por zonas de ambiguidade: Breves, figura ambígua entre administrador e curador, cercado por rumores de feitiçaria jamais nomeada; Marques, redator de sua própria defesa,

[187] Id., 1919, p. 4.

acusado com base em objetos que o ligam à prática criminalizada. A diferença está na forma como o sistema jurídico responde a essas ambiguidades. No caso de Breves, ainda sob o Código Criminal do Império, a repressão opera de forma difusa, baseada em suspeitas morais e articulações locais, permitindo que a contradição se acomode no processo sem desautorizar por completo a figura do réu. Já no caso de Marques, já sob o Código Penal de 1890, a ambiguidade não tem mais espaço: o que antes era ruído, agora é evidência tipificada. A letra, que em Breves podia ser delegado sem escândalo, em Marques precisa ser produzida, assinada, explicada. E ainda assim, não basta.

Nesse intervalo de quase cinquenta anos, não é apenas o tipo penal que muda, mas o próprio modo como o Estado decide quem pode falar, o que pode ser dito, e de que forma a fé, o cuidado e a palavra escrita serão ouvidos — ou descartadas. A comparação, nesse sentido, não visa reforçar contrastes simplistas, mas explicitar que o que está em jogo não é apenas o que se faz, mas quem pode dizer o que faz — e ser reconhecido por isso como sujeito legítimo diante da lei.

Essa constatação revela um ponto fundamental: o letramento não é um recurso universal, tampouco garante, por si só, proteção. Ele opera como tática, dependendo das condições concretas e das redes de sociabilidade que sustentam sua aplicação. Um réu analfabeto poderia, eventualmente, recorrer a um amigo ou vizinho letrado para redigir a peça — como as práticas documentadas no caso de Breves já sugeriam. Mas isso não apaga o desequilíbrio estrutural. Escrever ou não escrever não é só uma questão de saber, mas de poder usar esse saber no momento certo, no espaço certo, sob as condições certas.

A escrita de Marques não se impõe como contranarrativa plena — não rompe o processo, não reabre o julgamento, não muda a sentença. Mas ela também não se encaixa no roteiro esperado. Ao redigir com a própria mão sua petição, citando o Novo Testamento, defendendo sua prática e pedindo reconsideração, Marques produz um gesto que a estrutura jurídica não solicitou nem acolheu. Sua carta não é ignorada por ser irrelevante, mas porque fala uma língua que o processo já decidiu não escutar. Ainda assim, ela permanece nos autos, como ruído leve, mas insistente, na engrenagem do rito penal. Não contesta a norma diretamente — mas atesta a sua falência ao não poder ser respondida. É nesse nível que sua escrita opera: como distúrbio discreto, não por confrontar, mas por persistir onde já não deveria haver voz.

Mas o que há ao redor dessa escrita? Que objetos a acompanham e como eles

são tratados? Se, por um lado, a petição busca construir um discurso de defesa reavaliativa, por outro, o processo opera para esvaziar a densidade dos materiais apreendidos, impedindo que possam falar por si ou a seu favor. E é nessa interação entre sujeito e objeto que se revela um padrão mais amplo de atuação institucional.

A ausência dos títulos específicos dos livros apreendidos pelo delegado não é uma falha pontual, mas uma prática recorrente nos processos da época. Não se trata de ignorar completamente os objetos, mas de nomeá-los apenas o suficiente para assinalar sua suspeição, como "livro de medicina", "caderno de receitas manuscritas" e "Novo Testamento". A escolha por categorias genéricas não elimina o valor simbólico desses materiais. Ao contrário, opera como uma técnica de silenciamento seletivo que os torna acionáveis como evidência, sem permitir que sejam defendidos como texto. O processo jurídico não julga os livros, mas os utiliza para ajudar a condenar. A materialidade desses objetos, quando deslocada de seus espaços socialmente legitimados, basta para ativar a lógica da suspeita. Não importa o que promovem ou significam em si. Importa onde estão, quem os possui e como são lidos institucionalmente.

A Bíblia, por exemplo, não é condenada por seu conteúdo, mas seu aparecimento no suposto consultório de um curandeiro reconfigura seu lugar simbólico. Fora do púlpito e da liturgia, ela passa a operar não como escritura, mas como índice de desvio. O livro de medicina, igualmente, não é contestado em seu conteúdo, mas perde legitimidade ao ser encontrado fora da esfera autorizada. Já o caderno de receitas manuscritas, produzido por José Marques, talvez concentre com mais clareza as tensões que atravessam o caso. Ali não se trata apenas de copiar receitas, mas de organizar, com os recursos disponíveis, uma racionalidade própria do cuidado. Não há título, chancela editorial ou assinatura médica. Mas há método, sistematização e tentativa de ordenar saberes.

À luz dos outros objetos apreendidos, é possível levantar uma hipótese interpretativa. O caderno não apenas acompanha os demais, mas parece operar como uma síntese ativa entre a autoridade espiritual da escritura e a linguagem técnica da farmacopeia. Trata-se aqui de uma confabulação histórica fundamentada na disposição dos autos[188]. Marques não apenas acessava livros, ele escrevia um. Um

[188] Esta leitura parte de uma hipótese construída a partir dos indícios presentes nos autos, sem a pretensão de descrever uma intenção consciente ou um projeto sistemático por parte do réu. O que se propõe aqui é uma confabulação histórica, nos termos sugeridos por práticas de leitura que tratam o arquivo não como espelho do real, mas como campo de tensões, silenciamentos e rastros. A

saber manuscrito, situado e prático que, embora não reconhecido institucionalmente, mobilizava um repertório próprio de diagnósticos e prescrições, possivelmente voltado a uma clientela popular que legitimava esse saber pelo uso, não pelo diploma.

É justamente essa produção de saber, inclassificável pelo discurso jurídico, que o torna irrecuperável nos autos. O processo não sabe ou não quer nominar o que aquele caderno representa. Assim, o reduz a um objeto de suspeita, desprovido de autoria qualificada ou de valor epistemológico. A letra de Marques, mesmo diante dos olhos da justiça, não ganha estatuto de palavra legítima. Apenas de evidência. E é nesse ponto que a repressão documental se consolida: ao desautorizar não só o que se escreve, mas quem escreve.

Essa mesma lógica reaparece, com outras materialidades e em outro campo de atuação, no caso de Alexandre Ferreira da Silva. Se em Marques a suspeição recai sobre os livros, aqui o foco da acusação recai sobre objetos cotidianos — uma placa, um quadro, cartões de visita e um anel. Não se trata mais de manuscritos ou livros religiosos, mas de insígnias que, ao serem exibidas publicamente, passam a operar como vestígios de um saber que o Estado não reconhece como legítimo. Alexandre havia sido condenado por estelionato, sob a alegação de simular o exercício ilegal da odontologia, e é contra essa sentença que a defesa, liderada por Evaristo de Moraes, interpõe recurso. O objetivo da apelação não é apenas reverter a pena, mas reconfigurar o próprio enquadramento legal do caso. Em disputa, mais uma vez, está o sentido da prova, da autoria e do saber que pode — ou não — ser validado pelo Estado.

Tudo começa com uma denúncia anônima. Não há flagrante, não há testemunhas diretas, tampouco pacientes lesados. O que há é a apreensão de signos gráficos que indicariam — ou sugeririam — a prática de um saber que Alexandre não poderia exercer oficialmente: a odontologia. Quem realiza a apreensão é o comissário Pedro de Freitas. Seu relatório é cuidadoso ao descrever os objetos, mas admite que “nunca assistiu o acusado fazer serviços dentários”. Ainda assim, isso parece não importar. Alexandre teria mandado confeccionar um quadro com retratos de homens

---

aproximação entre o caderno de receitas manuscritas, a Bíblia e o livro de medicina não se baseiam em declarações explícitas ou provas diretas, mas na articulação possível entre materialidade, prática e exclusão epistêmica. Nesse gesto, recupera-se a potência interpretativa de uma escrita subalterna que, embora desautorizada pelo discurso jurídico, constrói uma racionalidade própria, ainda que obliterada pelos modos oficiais de leitura. Sobre esse tipo de operação historiográfica, ver, entre outros: SCHWARCZ, Lilia Moritz; BENJAMIN, Walter; CHARTIER, Roger; HARTOG, François; SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore.

trajando beca, fixados horários de atendimento, usado um anel de grau. Nada disso prova o exercício da medicina ou da odontologia, mas compõe uma estética da autoridade. E é isso que se torna intolerável[189].

A defesa tenta desviar o curso da acusação: se não há prejuízo nem dolo, não se trata de estelionato, como prevê o artigo 338 do Código Penal. “Se verdade fosse”, diz Moraes, “a prática se enquadraria no artigo 156, de exercício ilegal da medicina”. A estratégia não é apenas jurídica — é retórica, simbólica, política. Procura deslocar Alexandre do campo da fraude para o da informalidade. Em sua declaração, Alexandre afirma ter sido barbeiro. E, como “seria sabido”, os barbeiros extraíam dentes, realizavam pequenas intervenções, circulavam nas bordas do saber médico.

A apelação de Alexandre Ferreira da Silva, julgada em 1920, não nega os fatos centrais do processo. Desde o interrogatório inicial, ele admite exercer a arte dentária sem diploma, adotar o nome de “Dr. Alexandre Drummond Silva” e dispor de objetos como placas, cartões de visita, recibos e um quadro com retratos que sugeria uma suposta turma de formatura. A estratégia de sua defesa, conduzida por Evaristo de Moraes, não se apoia na negação, mas na requalificação jurídica da acusação: sustenta que, embora haja exercício sem título, o caso não deveria ser enquadrado como estelionato (art. 338, §5º), mas como exercício ilegal da medicina (art. 156)[190].

A centralidade dos objetos apreendidos — o quadro com retratos, os cartões com horários e promessas de “extração de dentes sem dor”, o anel de grau — não está em sua simples presença, mas na performance pública de uma autoridade que o Estado considera ilegítima. Para a acusação, esses elementos bastam para configurar o dolo: simular uma identidade profissional para obter ganhos junto a clientes enganados. Já para a defesa, não há prova de que algum paciente tenha sido efetivamente lesado, nem sequer que tenha ocorrido atendimento remunerado, o que comprometeria o elemento essencial do crime de estelionato[191].

Essa disputa entre aparência e materialidade percorre todo o processo. O “quadro com retratos”, como se lê no auto de apreensão, é assumido como uma estratégia de propaganda, mas sua eficácia probatória depende de como será lido: como simulação de diploma ou como recurso publicitário comum entre práticos e curiosos. A defesa insiste que a acusação “não foi positivada com um só ato de

[189] BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo Alexandre Ferreira da Silva. Rio de Janeiro, 7 jan. 1920. 179 p. Código de referência: CS.0.PCR.2870.
[190] Id., 1920, p. 6.
[191] Id., 1920, p. 27.

exercício remunerado da odontologia" e que "nenhuma das pessoas supostamente atendidas veio a juízo confirmar os atendimentos".[192]

Ao final, a sentença reclassifica o crime para o artigo 156 e impõe pena de um mês de prisão celular e multa de cem mil réis. A apelação busca reverter essa decisão, mas é negada. O que o processo mostra não é um julgamento de "estética" ou um castigo por "ousadia simbólica", como poderia sugerir uma leitura apressada. Trata-se de uma reafirmação jurídica dos limites do saber autorizado, em um contexto em que a vigilância sanitária e profissional se ampliava e em que a posse de objetos performativos — placa, quadro, cartões — era tratada como indício suficiente de transgressão quando não respaldada por documentação oficial.

A condenação de Alexandre Ferreira da Silva não repousa em provas materiais de dano físico ou erro técnico. Nenhum paciente depõe, nenhum procedimento é descrito nos autos. A materialidade que sustenta a acusação é outra: cartões de visita, placa de identificação, quadro com retratos, um anel com símbolo profissional. São objetos simples, mas reunidos de forma a configurar, segundo a promotoria, um cenário de simulação do exercício da odontologia. O processo interpreta esses sinais como expressão de dolo: um corpo que se apresenta como doutor sem sê-lo, que escreve, anuncia e ocupa um lugar reservado à medicina autorizada.

A defesa, liderada por Evaristo de Moraes, contesta essa leitura. Não nega a posse dos objetos, mas nega a fraude. Afirma que o réu atuava como prático e que a acusação não comprovou nenhum atendimento efetivo, tampouco prejuízo concreto. O objetivo da apelação não é apenas reduzir a pena, mas reconfigurar o próprio sentido da prática: afastar o estelionato e propor, no máximo, o enquadramento como exercício ilegal da profissão. Em disputa, portanto, não está apenas a veracidade do gesto, mas o estatuto dos objetos que o compõem. A placa, o quadro e o anel poderiam ser vistos como instrumentos de ofício; são lidos, no entanto, como marcas de usurpação.

Nesse embate, revela-se um funcionamento mais amplo da justiça no início da República: a seletividade com que se reconhecem ou se desautorizam formas de saber e modos de apresentação pública. O que está em jogo não é apenas o que se faz, mas como e com que legitimidade se ocupa determinado espaço de autoridade simbólica. Os objetos falam, sim, mas só são ouvidos quando o contexto e o corpo

[192] Id., 1920, p. 32.

que os carrega coincide. com os parâmetros institucionais de validação. Fora disso, tornam-se indícios, ruídos, ameaças.

O caso de Alexandre, por isso, é significativo. Porque explicita como a repressão se organiza não só em torno do conteúdo das práticas, mas dos dispositivos que as tornam visíveis. Quando o saber circula por fora do diploma, quando o gesto profissional se insinua em formas acessíveis, os corpos que os performam passam a ser monitorados. Não porque erraram — mas por ousarem parecer autorizados.

Essa lógica de julgamento pelo signo — e não pelo ato — reaparece sob outra gramática no caso de José Marques de Souza, cuja apelação, interposta em 1919, revela uma tentativa radical de tomar a palavra por conta própria. Redigida em primeira pessoa, sem advogado nem testemunhas, é o próprio réu quem interpela o tribunal com as palavras que tem: “Nunca pratiquei ato algum da profissão médica, e peço com o máximo respeito que minha condenação seja reconsiderada.” E mais adiante: “Recorri da sentença que me condenou, por não haver sido provado que exerci a medicina, nem que causei mal a alguém.” Não há floreios, nem estratégia jurídica complexa. Há apenas um homem que escreve.

E é justamente por isso que esse gesto merece atenção. Porque, mesmo arquivada sem julgamento de mérito, sua apelação permanece. Não altera o curso do processo. Mas afirmar sua presença de forma concreta, em meio ao silêncio que o cerca. Ele não nega os objetos apreendidos. Não dramatiza. Apenas insiste: não há prova, não houve dano. E com isso, reorganiza o centro da disputa — não sobre o que ele fez, mas sobre o que o Estado projeta a partir do que foi encontrado com ele.

Ao contrário de outros casos, em que a defesa se articula por meio de advogados, sociedades organizadas ou estratégias periciais, aqui não há mediação. É a própria mão do réu que escreve. E, nesse gesto, rompe-se o lugar passivo reservado ao acusado. José Marques escreve com o que tem. E porque escreve, mesmo no limite da linguagem e da escuta institucional, inscreve sua presença num processo que esperava apenas sua obediência.

Sua autoria revela, ao mesmo tempo, a escassez de alternativas institucionais e uma agência insubordinada diante do modelo de justiça vigente. Ao escrever com a própria mão, José Marques se recusa a ocupar o lugar de silêncio que o processo lhe reserva. Em vez de delegar sua voz a um advogado — como fizeram outros réus —, ele interpela diretamente o Estado com uma linguagem que não é jurídica, mas vivida. Esse gesto não é apenas incomum: é politicamente disruptivo. Porque não apenas

reivindica o direito de falar, mas o faz por meio de uma ferramenta que não está igualmente distribuída — o letramento. Escrever, naquele contexto, não era só saber ler e juntar palavras. Era posicionar-se no jogo desigual do processo, ocupando um espaço que costuma ser negado aos sujeitos racializados, empobrecidos e alheios às lógicas do tribunal.

O que a apelação de José Marques de Souza expõe não é apenas uma tentativa de defesa, mas os limites estruturais do sistema penal em escutar vozes que não se expressam nos termos legitimados pelo aparato jurídico. Sua escrita não é mediada por advogados, não recorre a fórmulas doutrinárias, nem se ancora em precedentes. É direta, sintética, autocentrada. E, por isso mesmo, fragilizada diante de um processo que opera por camadas de linguagem técnica, formalidade e autoridade institucionalizada. A apelação, redigida com respeito e clareza, não altera a sentença. É arquivada sem julgamento de mérito. Mas sua permanência nos autos funciona como um resto incômodo — um gesto que, mesmo desconsiderado, denuncia o desnível entre os que têm sua palavra incorporada à ordem legal e aqueles cujos enunciados, ainda que legítimos, não são sequer lidos como voz processual. José Marques não rompe o rito. Mas, ao escrevê-lo por conta própria, revela o quanto esse rito pode ser surdo.

Entre os diferentes processos examinados — de José Marques, Manoel Pereira e Vicente Avellar — emerge uma regularidade inquietante: os objetos falam mais alto do que os sujeitos. Livros, frascos, cadernos e placas atravessam os autos com força acusatória, mesmo quando os depoimentos são frágeis, a autoria é incerta ou o contexto permanece obscuro. Essa centralidade dos objetos, no entanto, não é uniforme. Ela se transforma conforme o contexto legal, a materialidade institucional do Estado e a posição social dos réus.

No caso de José Marques, a materialidade é o próprio processo. Sem testemunhas, sem defensor, sem redes institucionais, ele aparece como um homem diante de dois livros — um “de medicina”, outro “espiritualista” — que jamais são nomeados. Sua escrita breve, direta, sem aparato retórico, é lida não como enunciação, mas como ruído. Já no caso de Manoel Pereira, a denúncia parte de fragmentos: vizinhos, rumores, objetos soltos. A prática ali parece mais fluida, mais difícil de fixar, e por isso mesmo mais vulnerável ao preenchimento interpretativo por parte do aparato jurídico.

Avellar, por sua vez, ocupa outro registro. Ele circula em redes espirituais

formalizadas, possui estatuto público mais nítido, tem defensores com linguagem jurídica sofisticada, e mesmo assim, seus objetos — receitas, livros, imagens — são igualmente recodificados como sinais de um saber desautorizado. A diferença é que Avellar responde: interpõe recurso, aciona o Supremo, produz um impasse que os outros casos não alcançam. Sua absolvição final não dissolve a suspeita. Apenas confirma que, mesmo diante da fragilidade das provas, o incômodo institucional persiste.

O que esses casos mostram não é apenas a repressão a práticas de cura ou espiritualidade fora da ortodoxia. Eles revelam como o Estado moderno organiza sua escuta. José Marques escreve, mas não é ouvido. Manoel é descrito, mas não se inscreve. Avellar é absolvido, mas não apagado. O que se punem, nesses casos, são os modos de mobilizar saber fora do diploma, da teologia oficial, da ciência institucionalizada. São formas de autoridade que não cabem na gramática do processo penal.

A repetição da forma — objetos que viram provas, práticas que se tornam indícios, palavras que não são lidas — não indica mera continuidade. Ela aponta para um padrão de administração da diferença epistemológica. Um padrão que se refaz caso a caso, documento a documento, mas que sempre reforça o mesmo limite: quem pode nomear o saber, quem pode circulá-lo e sob que condições ele pode ser legitimado. É nesse ponto que esses processos não apenas se conectam entre si, mas expõem a própria engrenagem seletiva do direito — uma engrenagem que não falha ao excluir. Ela foi feita para isso.

4.5 RECURSOS E SABERES INTERDITADOS – TÁTICAS, OBJETOS E EXCLUSÃO LEGAL

O recurso extraordinário não está disponível entre os documentos anexados ao processo. Mas sua aceitação pelo Supremo Tribunal Federal, seguida da absolvição de Vicente Avellar, permite inferir elementos centrais. Trata-se de um tipo de recurso que só é admitido quando se alega violação direta à Constituição ou interpretação indevida de lei federal. A simples admissibilidade do pedido já indica que a defesa conseguiu evidenciar a insuficiência jurídica do enquadramento penal proposto pelas instâncias inferiores — possivelmente, por desrespeito aos princípios de ampla defesa, ausência de provas materiais consistentes ou confusão entre prática religiosa

e exercício profissional não autorizado.

A sentença anterior, que condenava Avellar por exercício ilegal da medicina com base em objetos, testemunhos ambíguos e uma prática espiritual reiterada, é então revista. Essa reversão, embora isolada no conjunto dos casos analisados, não deve ser lida como exceção jurídica ou ponto fora da curva. Ela explicita uma fissura mais profunda no projeto de enquadramento penal das práticas de cuidado não institucionalizadas. Quando as categorias legais disponíveis — curandeirismo, estelionato, exercício ilegal da medicina — não conseguem absorver a complexidade da prática, o próprio direito entra em crise interpretativa.

Esse impasse revela não apenas os limites da aplicação da norma, mas a existência de uma zona fronteiriça entre o que se pretende criminalizar e aquilo que, embora incômodo ao aparato estatal, escapa às tipificações penais disponíveis. A prática de Avellar, como já mostrado, não era clandestina, nem episódica, tampouco se confundia facilmente com simulação ou charlatanismo. Era pública, normatizada por regulamento próprio, sustentada por testemunhos de eficácia, e legitimada por sua inserção comunitária. Sua absolvição, portanto, não cancela o incômodo que produziu — apenas reconhece que, à luz da moldura legal então vigente, não havia instrumento legítimo para convertê-lo em crime sem violar os próprios limites da norma.

Se o inquérito, como vimos, tentou deslocar Avellar para o território da fraude, do disfarce e da encenação — com a figura de Madame Thebas operando como catalisador desse imaginário — o recurso ao Supremo parece ter refeito o percurso. A absolvição não apenas reformula o sentido da prática de Avellar: também desautoriza, ainda que tardiamente, o uso da ambiguidade como fundamento condenatório. No recurso ao Supremo, os objetos que antes sustentaram a acusação — frascos, bilhetes, livros, cartazes e o jornal *A Fé* — não são reapresentados. Eles não desaparecem do processo, mas deixam de ocupar o centro da controvérsia. A defesa opta por outro caminho, desloca o foco da discussão para o excesso da pena, os vícios processuais e o caráter assistencial da prática. Essa omissão não é descuido. É estratégica. Ao evitar reabrir o debate sobre os objetos, o recurso os preserva em sua função simbólica — continuam ali, pairando como índice de um saber não autorizado, mas sem serem diretamente confrontados. O que se disputa não é apenas o conteúdo das provas, mas o enquadramento jurídico que permitiu transformá-las em crime. E é nesse movimento que a absolvição se torna possível.

Não porque os objetos tenham perdido sua força, mas porque foram silenciosamente retirados de cena para que o processo pudesse ser reencenado sob outro ângulo[193].

A ausência de menção aos objetos no recurso ao Supremo não significa que tenham sido ignorados, mas sim que já haviam cumprido a função que lhes fora atribuída ao longo do processo. Desde o auto de infração sanitária até a sentença de primeira instância, frascos, baralho, livros e instrumentos diversos foram mobilizados como indícios suficientes para sustentar a acusação de exercício ilegal da medicina e práticas espiritualistas. Quando a defesa leva o caso ao Supremo Tribunal Federal, o foco se desloca. O que está em questão já não é a materialidade da prática, mas os vícios processuais e a fragilidade do enquadramento legal.

O recurso sustenta que houve cerceamento de defesa, com base na recusa do juiz em permitir a oitiva das testemunhas arroladas. “Não fora concedido ao réu o direito de fazer produzir as provas de sua inocência, sendo-lhe cassada, por despacho inexplicável, a faculdade de demonstrar a falsidade das acusações”, denuncia o defensor (1904, fl. 5). A argumentação também se ancora no abuso do auto de infração como base condenatória. Segundo o advogado, o réu foi surpreendido por um despacho que o impossibilitou de contestar, “colocando-o à mercê de um juízo já formado, sem que houvesse qualquer instrução criminal regular” (1904, fl. 6). A crítica vai além do rito. Questiona a própria lógica de antecipação da culpa: “Foi ele julgado não pelo que fez, mas pelo que se supôs que ele fosse” (1914, fl. 7).

O texto invoca ainda o artigo 72 da Constituição de 1891 para defender o livre exercício das profissões morais e intelectuais. A defesa não nega a atuação espiritual do acusado, mas a reposiciona: “Não exerce arte de curar, não é médico, não é homeopata. É médium, é presidente de sociedade religiosa” (1914, fl. 4). Os objetos que antes sustentaram a denúncia — imagens, frascos, baralho, receitas — não são mencionados. E talvez isso seja o mais revelador: já cumpriram seu papel no processo. O que resta ao Supremo é decidir se, mesmo com a fragilidade das provas, a pena deve ser mantida.

O que conecta os três casos não é apenas a forma como o sistema jurídico responde à presença de práticas não autorizadas, mas o modo como silencia seus usos, suas vozes e os sentidos atribuídos aos objetos mobilizados nessas práticas. Em José Marques, a escrita direta de sua própria defesa, o caderno de receitas

[193] BRASIL. Recurso criminal interposto por Vicente Ferreira da Cunha Avelar. Rio de Janeiro, 12 ago. 1914. 186 p. Arquivo Nacional. Código de referência: BV.0.RMI.666.

manuscritas e o Novo Testamento não são lidos como enunciações de saber, mas como indícios genéricos de transgressão. Em Manoel Pereira, mesmo a fala de Benedicta Morgado, que testemunha ter sido curada, é absorvida sem efeito, enquanto os objetos apreendidos são convertidos em vestígios vagos de infração. Já em Vicente Avellar, mesmo com regulamento, imprensa e redes de apoio, o processo tenta recodificá-lo por meio de um inquérito tardio, em que seu nome e sua imagem são realocados no campo do engano e da teatralidade. O que varia entre os três não é a prática em si, mas a forma como cada sujeito consegue traduzir sua experiência em termos aceitáveis à linguagem do direito. O que se repete é a operação: os objetos que mediavam cuidado tornam-se provas, as falas que afirmam experiência são desqualificadas, e as tentativas de nomear o próprio saber são arquivadas como ruído.

Essa análise não encerra no caso Avellar. Ao contrário, é justamente sua absolvição tardia que reabre o campo da análise. Não se trata de revogar a pena, mas de recalibrar seu efeito. A Corte reconhece que “a presunção não pode suprimir o direito à ampla defesa” (1914, fl. 9), mas não desfaz o que já foi instaurado: a figura social do curandeiro como risco latente. Avellar é absolvido, mas os objetos que o cercavam — livros, bilhetes, símbolos — permanecem inscritos como operadores de ameaça. A absolvição não anula o incômodo. Apenas o redesenha.

É nesse ponto que emerge o caso de Francisco Nogueira da Silva, anterior a Avellar, mas já estruturado pelos mesmos mecanismos. Seu processo, datado de 1909, antecipa a lógica que, anos depois, se consolidaria com mais clareza: a condenação não pelo ato técnico ou pelo erro médico, mas pelos sinais materiais de um saber não autorizado. Seu nome entra nos registros do juízo por meio de uma notificação direta: a autoridade policial informa que ele “exerce a medicina sem possuir o competente diploma”. A resposta do juiz não busca escutar, apenas ordenar: autoriza busca, apreensão, arrombamento e recolhimento de “objetos bizarros, remédios, folhas, cascas, raízes de árvores etc.”. Nenhuma vítima é mencionada. Nenhuma prática é descrita. A acusação se ancora nos objetos esperados — e é por eles que Francisco será julgado[194].

Mas quando a diligência se cumpre, os objetos esperados não aparecem. Nenhuma raiz, nenhuma garrafa, nenhum instrumento. Não há apreensão registrada no auto — apenas o silêncio. Esse dado, embora central, não é mobilizado pelo

[194] BRASIL. Arquivo Nacional. Recurso criminal – Francisco Nogueira da Silva. Rio de Janeiro, 21 mar. 1909. 110 p. Cód. ref. BR_RJANRIO_84_0_ACI_08675.

tribunal como ausência de prova, mas como indício de ocultamento. A materialidade, mesmo inexistente, continua a operar como centro do julgamento.

A defesa, ao apresentar o recurso, tenta tensionar essa lógica. Reafirma que Francisco "não vende medicamentos, não aplica toques, não receita", que é apenas médium, e que "aconselha as pessoas que o procuram em virtude de uma força que o impele". Argumenta que o artigo 156 exige prescrição, e que aconselhar — sobretudo em linguagem religiosa — não constitui prática médica. Reforça, ainda, que “nenhum mal foi causado a qualquer pessoa” e que a condenação, nessas condições, carece de base legal. Mas o texto do recurso, ainda que juridicamente preciso, se sustenta numa racionalidade que o processo já havia recusado[195].

A sentença é reveladora. Em um trecho reproduzido no acórdão, lê-se: “não obstante não se ter provado que o réu vendia remédios ou os receitava, restou demonstrado que aconselhava pessoas doentes a usar folhas e cascas”. O verbo "aconselhar" é reinterpretado como forma implícita de prescrição. E o fato de não haver laudo, receita, nem testemunho direto de prejuízo, torna-se irrelevante.

Francisco não está só diante do tribunal. Quatro testemunhas são ouvidas: José Lourenço Ferreira, Fortunato Alves da Silva, Constança Maria de Jesus e Virgínia Maria da Conceição. Suas falas não são acusatórias, mas constroem, em camadas, uma figura ambígua. José Lourenço afirma que o réu "recomenda raízes para chá" e que "vê nas pessoas o que elas têm". Fortunato relata que ele "aconselha folhas, raízes e garrafadas", mas não prescreve. Constança diz que, ao segui-lo, sentiu melhora. Virgínia afirma que ele é “procurado por doentes” e “aconselha raízes para chás e banhos”. Nenhuma das falas descreve com clareza um ato médico. Mas todas juntas — mesmo sem coordenar uma acusação — criam uma imagem de autoridade não-autorizada, de saber que circula.

O tribunal se agarra a essa imagem. A ausência dos objetos — esperados, mas não encontrados — é relida como sintoma de dissimulação. A falta de vítimas não é considerada um indício de inocência, mas uma consequência de práticas sutis. A própria linguagem espiritual do réu — “força sobrenatural”, “transe” — não é acolhida como forma de crença, mas como estratégia de ocultamento.

Nesse contexto, a decisão de manter a pena não se ancora em provas, mas na persistência de uma imagem. Francisco é condenado por aconselhar, mas o que o

[195] Id., 1909, p. 21.

tribunal parece punir é o modo como esse aconselhamento ressoava publicamente — como um saber em trânsito, tangenciando práticas que o Estado reservara a poucos. O recurso tenta reintroduzir uma distinção fundamental: a que separa o aconselhamento espiritual da prescrição médica. Busca mostrar que o que está em jogo é linguagem de fé, não exercício técnico — e que, portanto, não se deveria falar em crime, mas em interpretação. Mas já não é mais esse o debate. A pena é mantida não porque se prove que ele agiu como médico, mas porque, no conjunto dos depoimentos e na linguagem espiritual que emprega, ele se aproxima demais de uma função interditada. Não se afirmar que ele é um falsário, mas também não se permite que seja apenas um conselheiro. Resta, assim, o meio-termo penal: aquele que não comete o crime, mas que precisa ser punido para que o limite permaneça nítido.

Francisco não foi o único a ocupar esse lugar instável entre o aconselhamento espiritual e o risco jurídico. Antes mesmo de sua apelação ser registrada, outro recurso já tramitava pelos corredores da justiça republicana. Era o de João Pinto da Silva — mais um entre aqueles que, ao oferecer cuidado fora dos marcos institucionais, tornaram-se alvo de vigilância, denúncia e enquadramento.

O recurso de João, datado de 1919, retoma um processo iniciado sete anos antes. A distância entre acusação e apelação revela não apenas a morosidade do sistema judicial, mas o modo como o tempo se transforma em punição silenciosa. João havia sido condenado com base nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, a três meses de prisão celular e multa de duzentos mil réis. Sua condenação, assim como a de Francisco, não repousa sobre provas técnicas, mas sobre um repertório de suspeitas difusas. Não há flagrante, laudo, perícia, nem análise dos materiais. Os testemunhos não descrevem com nitidez suas ações, mas sim as impressões que elas causavam. O que se julga, mais uma vez, não é um ato específico, mas o efeito de autoridade que ele projeta. É a maneira como sua presença, sua fala e seus objetos organizam uma imagem que incomoda — porque se aproxima demais da legitimidade que o Estado quer reservar aos diplomados. E é por essa razão que sua defesa — por mais direta que seja — tenta não só interpelar a pena, mas reposicionar o próprio réu na cena judicial: não como médico, mas como alguém que aconselha, que escuta, que tenta cuidar com o pouco que tem.

As testemunhas ouvidas no processo contra João Pinto da Silva não oferecem prova direta dos fatos imputados. Francisco Rodrigues de Oliveira declara ter ouvido dizer que o réu “recomendava ervas” e promovia curas por meio de orações. José

Pereira da Silva afirma apenas que viu “pessoas entrarem e saírem da casa dele com papéis na mão”, o que o levou a presumir que ali se faziam consultas. Nenhuma das testemunhas afirma ter sido atendida. Nenhuma relata pagamentos. Nenhuma descreve o que viu com precisão. Já José Bonifácio da Rocha, o terceiro depoente, sequer testemunha contra João: afirma apenas que, durante o tempo em que residiu próximo a ele, nada observou que confirmasse a acusação. A única testemunha que menciona algo além da especulação — e mesmo assim de modo vago — é o farmacêutico Paulo Salgado, que diz haver “desconfiado que João Pinto praticava a medicina” porque certa vez foi procurado por alguém que mencionou o nome do réu como referência para um remédio. Nenhuma dessas declarações constitui prova direta. Todas operam na chave da suposição, da inferência, do “ouvi dizer”[196].

Essa ausência de provas materiais, contudo, não impede a condenação. Porque o que se julga, aqui, não é apenas o ato técnico, mas o efeito social da presença simbólica do réu. João Pinto da Silva não é penalizado por uma prática demonstrável, mas pela ambiguidade que projeta: alguém que, sem ser médico, é percebido como tal; que não assina receitas, mas cujos papéis são interpretados como prescrições; que afirma não cobrar, mas é percebido como alguém que lucra. A tensão não está na ação em si, mas na forma como ela reverbera socialmente — entre o que se faz, o que se presume e o que se teme.

Essa ambiguidade transforma-se, ela própria, em indício. As testemunhas ouvidas não trazem provas cabais de atendimentos ou prescrições, mas confirmam a circulação de significados e de uma prática que, ainda que indefinida, é reconhecida como eficaz. Francisco Rodrigues de Oliveira diz ter "ouvido dizer" que João recomendava ervas e fazia orações; José Pereira da Silva relata ter visto pessoas saírem da casa com papéis, deduzindo daí a existência de consultas; Maria das Dores de Souza afirma que foi curada após ser aconselhada. Nenhuma descreve diretamente receitas médicas, instrumentos clínicos ou pagamentos sistemáticos. O que se tem são enunciações construídas sobre experiências subjetivas de cura e inferências sobre seu alcance. A dúvida do processo não é sobre a existência da prática, mas sobre como qualificá-la — e se deve, ou não, ser punida.

A defesa busca intervir nessa zona de instabilidade ao declarar: "nunca prescrevi, apenas aconselhei". A frase não tenta apenas refutar a acusação, mas

[196] BRASIL. Arquivo Nacional. Recurso criminal – João Pinto. Rio de Janeiro, 1919. Cód. ref. BR_RJANRIO_CS_0_PCR_0701.

propõe uma reconfiguração semântica da prática. Reivindica-se uma linha divisória entre técnica e fé, entre prescrição e escuta, entre prática médica e aconselhamento espiritual. Mas o processo já não reconhece essa separação. O julgamento, ao contrário, rejeita a nuance: busca fixar o réu numa posição estável — a do que deve ser punido.

Ainda assim, o juiz afirma na sentença: "resulta provado que João Pinto exercia o ofício de curandeiro, obtendo para isso promessas de gratificação." A frase não decorre de prova direta, mas de um giro interpretativo. Não há flagrante, perícia, ou descrição técnica dos objetos. A ausência de materialidade transforma-se, paradoxalmente, em prova de dissimulação. O processo não demonstra o que afirma: apenas organiza os elementos disponíveis para sustentar uma imagem já formada.

Os objetos sequer aparecem de forma clara nos autos. Não há listagem, apreensão ou perícia. O que existe são referências indiretas — testemunhas que falam de papéis, de entradas e saídas de pessoas, ou de conselhos recebidos. Ainda assim, esses elementos imprecisos são mobilizados como se constituíssem prova. O recurso, nesse sentido, não contesta diretamente esses indícios, mas tenta esvaziá-los de sua força penal. Ao insistir que João “nunca prescreveu, apenas aconselhou”, a defesa desloca o julgamento do campo da materialidade para o da intenção e da linguagem. A disputa que emerge não é sobre os objetos em si, mas sobre o que se decide que eles significam.

Essa tentativa de reconfiguração se expande na argumentação sobre a pena. O recurso solicita a extinção da multa ou sua conversão em prisão domiciliar, alegando a condição de pobreza do réu. João afirma "viver de seus parcos rendimentos" e sustenta que sua prática era feita "sem cobrança, por caridade". O juiz, contudo, rejeita o pedido. Argumenta que João é "proprietário, possuindo mesmo uma casa onde mora", e que sua fiança já fora arbitrada abaixo do mínimo legal. A negativa, embora formulada em termos administrativos, desloca o foco da prática para o perfil socioeconômico atribuído ao réu. A retórica da pobreza e da caridade, mobilizada pela defesa, não encontra acolhida. Ainda que o juiz não afirme que João mente, a sentença opera como se a caridade fosse desproporcional à sua condição material. A propriedade torna-se critério de julgamento — e o gesto de pedir, sinal de desconfiança. A decisão judicial, assim, é calibrada não apenas pelo que se fez, mas

pelo que se aparenta possuir[197].

A pena, então, não é apenas um desfecho jurídico baseado em provas. Ela funciona como um gesto de fixação simbólica, uma forma de estabilizar, pela punição, aquilo que a justiça não consegue, ou não quer, nomear com clareza. O processo não condena uma prática técnica bem definida, mas um conjunto de signos que, ao serem associados ao réu, tornam-se indícios suficientes. Suas palavras, seu domicílio, sua aparência de autoridade — tudo isso compõe uma imagem que precisa ser contida. A justiça não se inquieta apenas com o que João faz, mas com o que ele pode vir a significar.

Esse deslocamento permite retomar o plano mais amplo da análise. Ao longo de todos os casos — dos habeas corpus às apelações — o que se observa não é apenas a punição de uma prática, mas a tentativa sistemática de fixar o lugar social e simbólico dos sujeitos acusados. A justiça não responde apenas ao que foi feito, mas ao que se torna visível, e, portanto, perigoso. O que está em julgamento é menos a infração do que o perfil. E esse perfil é construído a partir de uma combinação de linguagem, aparência, cor, localização social e objetos atribuídos.

Essas significações operam, nos recursos e apelações, menos pelo que afirmam do que pelo que omitem. O que está presente é apenas o traço do que se quer silenciar. Os objetos não são descritos com rigor, os papéis não são lidos em sua literalidade, os livros mágico-religiosos sequer são mencionados como tais. Não se trata de uma falha da fonte, mas de uma técnica de ocultamento: não nomear é uma forma de interditar a leitura. Reconhecê-los como livros, com título e autoria, seria permitir que falassem — e esses documentos não querem escuta, querem contenção. O risco é insinuado, mas não enfrentado. O texto desaparece para que reste apenas o vestígio — silencioso, mas funcional à acusação.

Ainda assim, mesmo nesse gesto contido, há algo que escapa. O ato de recorrer não funciona apenas como obediência, mas também como tática. O recurso de João Pinto não desafia abertamente a estrutura penal, mas barganha com seus efeitos. E ao fazer isso, revela como os acusados, mesmo sob vigilância, são capazes de ler, decifrar e manipular o léxico jurídico à sua maneira. O processo pode ter condenado o curandeiro — mas o recurso mostra que ele não se entregou sem antes escrever, com as palavras da própria justiça, uma tentativa de escape. “Não posso

[197] Id., 1919, p. 34

pagar", diz ele, "porque vivo do pouco que possuo, e atendo por compaixão aos que me procuram".

Não se trata de uma negação aberta, mas de uma tentativa de resposta. Não de uma quebra, mas de um uso possível dentro dos limites impostos. Um gesto que, mesmo recusado, permanece inscrito nos autos como parte do esforço em disputar o enquadramento. Ao fim, o que os autos revelam não é apenas o julgamento de um homem específico, mas os contornos estreitos do que pode ser dito, inscrito e reconhecido como legítimo dentro da engrenagem penal. Um esforço de permanecer visível, mesmo quando já se espera o silêncio.

Mas há silêncios que falam mais alto do que as palavras. Ao longo dos habeas corpus, apelações e recursos analisados, um dado se impõe com nitidez: os livros mágico-religiosos não aparecem com nome, título ou autoria. Nenhuma edição é mencionada. Nenhum autor é citado. Nenhum conteúdo específico é descrito. E isso não é acaso. O silêncio sobre os títulos é parte da engrenagem. No Capítulo 1, esses livros circulam com nomes, preços, estratégias editoriais. Aqui, se dissolvem em expressões vagas: "livro de medicina", "livro de orações e rezas". A ausência é sintoma. O apagamento é método.

Essa constatação desloca a própria tese. Porque, se ela parte dos livros mágico-religiosos como objetos centrais de análise — com circulação, preço, edição, linguagem — precisa agora enfrentar o fato de que, nos autos judiciais, sua presença textualizada é, em regra, rarefeita. E essa rarefação não decorre de desimportância, mas de uma lógica jurídica de contenção: nomear um livro seria inscrevê-lo no campo da cultura debatível, da linguagem passível de interpretação e disputa. O processo penal, contudo, opera preferencialmente na zona da materialidade indiciária. Não busca provar que o conteúdo do livro é ilegal; basta-lhe marcar sua existência como signo de risco. Assim, os livros, mesmo quando fisicamente apreendidos ou brevemente mencionados, aparecem nos autos menos como textos a serem lidos e mais como presenças a serem classificadas. Não são acionados como argumentos, mas como dispositivos de suspeição. Operam, assim, não como enunciados analisados, mas como materialidades que sustentam a estabilidade do perigo jurídico.

Se o livro, enquanto objeto material, aparece nos autos, sua transformação em texto plenamente nomeado é, em grande medida, evitada. Nomeá-lo seria inscrevê-lo no circuito dos enunciados discutíveis, dos saberes culturalmente disputados, daquilo que pode ser lido, analisado e eventualmente defendido. Ao manter a

referência ao livro em estado de opacidade — como "um livro", "algum livro", "livro de rezas" — o processo jurídico o sustenta num regime de indício, não de discurso. Michel de Certeau já advertia que nomear é também pôr em circulação, arrancar o objeto do silêncio e inscrevê-lo em um espaço social de existência (1994, p. 220). Roger Chartier, por sua vez, lembra que o texto só se realiza como objeto de leitura quando lhe são atribuídos um suporte reconhecível, uma visibilidade material e um regime de pertencimento (1990, p. 140). A recusa da nomeação não é simples omissão: é estratégia. O que o Estado jurídico contorna, ao não textualizar plenamente o livro mágico-religioso, é precisamente sua possibilidade de ser tratado como argumento legítimo — passível de defesa, contestação ou ressignificação. Preserva-se, assim, sua potência como marcador de risco, sem oferecer margem à sua negociação discursiva.

Essa recusa de nomeação encontra paralelo direto na lógica pela qual o próprio feitiço é juridicamente produzido como crime. Como observa Yvonne Maggie, "a arma do crime, no caso, é o próprio crime, a feitiçaria" (1992: 152). Não se trata de descrever o objeto, mas de insinuar o efeito. O livro, nesse contexto, opera da mesma maneira. Sua não nomeação o mantém fora da linguagem argumentativa do processo, reforçando sua condição de indício. Alain Corbin já alertava que "o silêncio não é a ausência da fala, é uma linguagem" (2019, p. 31). O que não se escreve não desaparece. Ao contrário, intensifica sua presença como sinal incômodo.

Mas o mecanismo não se limita aos livros mágico-religiosos. Os autos demonstram que qualquer obra capaz de evocar saberes fora da chancela estatal, como manuais técnicos, compêndios de medicina ou receitas caseiras, surge igualmente sob o véu da não nomeação, sem título, sem edição, sem autoria. Ainda assim, essa aparente neutralização não produz igualdade de risco. O mesmo objeto, nas mãos de um curandeiro, converte-se em elemento de suspeição. A diferença, portanto, não reside no conteúdo dos livros, mas nos corpos que os mobilizam. O Estado não interdita o que eles dizem. Interdita quem pode dizê-los. Nesse sentido, a política classificatória desses autos não distingue saberes, distingue portadores.

Essa constatação impõe uma inflexão necessária à análise. Nos habeas corpus, apelações e recursos, os livros mágico-religiosos praticamente desaparecem como referência direta, mesmo tendo sido centrais nas acusações iniciais. Esse esvaziamento documental não expressa desinteresse ou descuido, mas indica uma reconfiguração do próprio regime discursivo do processo penal. Nesses momentos

recursivos, o conflito já não se organiza em torno da materialidade do objeto, mas se desloca para a argumentação formal sobre a pena, a legalidade do procedimento ou a conduta do acusado.

Ainda que não seja possível afirmar com segurança que essa ausência constitua uma estratégia deliberada de silêncio, ela revela o modo como o sistema jurídico opera seleções que definem o que deve ou não ser reinscrito no debate. O desaparecimento dos livros nesses autos não implica sua eliminação simbólica: eles permanecem como matriz de suspeição, sustentando a estrutura acusatória que, mesmo sem nomeá-los, conserva sua lógica de risco.

O Livro de São Cipriano, por exemplo, reaparece nos inquéritos e processos-crime, embora sob outra gramática — não como texto interpretado, mas como objeto apreendido, indício material, elemento de prova. O que se mostra nos autos depende da posição do documento dentro da engrenagem penal. Se os recursos e habeas corpus operam como tentativas de reescrever o já decidido, sua economia discursiva tende ao enxugamento, à recodificação do conflito em termos jurídicos; já os inquéritos instauram o problema, dão corpo à suspeita.

A oscilação entre presença e apagamento, portanto, não se reduz a uma política de silêncio, mas revela as condições próprias de visibilidade que cada etapa processual impõe. O arquivo, mais do que esconder, modula: regula as formas pelas quais algo pode ser enunciado, nomeado, reconhecido. O livro persiste, assim, como operador de risco — não necessariamente silenciado, mas absorvido por outros regimes de enunciação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese, os livros mágico-religiosos foram acompanhados em seus deslocamentos, não para que finalmente coubessem em uma definição, mas para que suas instabilidades pudessem ser cooptadas e historicizadas. Eles apareceram como impressos vendidos, lidos, desejados, temidos, ocultados, apreendidos, descritos e convertidos em sinais de práticas consideradas perigosas, ilegítimas ou juridicamente administráveis; mas que em essência, tinham sua fé compartilhada por todos. A questão nunca foi decidir o que esses livros eram em si mesmos, como se houvesse uma essência textual, religiosa ou criminal esperando ser revelada pelo arquivo. O que interessou foi acompanhar as condições históricas que fizeram sua materialidade ganhar força nos diferentes contextos analisados por nós. Por isso, a conclusão que se impõe, aponta para uma história feita de passagens, reinscrições e disputas, na qual a cultura editorial, as práticas de cura, as experiências religiosas, a vigilância urbana e a produção institucional da suspeição se tocaram sem jamais se resolver inteiramente.

O objetivo desta pesquisa foi compreender como esses impressos participaram da constituição histórica de problemas que ultrapassavam o próprio livro. Segui-los em anúncios, catálogos, exemplares preservados, notícias de jornal, denúncias, apreensões policiais, processos-crime, habeas corpus, apelações e recursos não significou apenas multiplicar fontes, mas acompanhar os lugares em que sua presença fazia alguma coisa acontecer. Os livros mágico-religiosos não foram tratados como janelas transparentes para crenças ou práticas populares. Interessaram porque produziam efeitos, autorizavam usos, condensavam expectativas e possibilitavam que sujeitos comuns e suas práticas fossem inscritos em linguagens institucionais, permitindo que hoje acessássemos esses vestígios do passado e analisássemos trajetórias, experiências e formas diversas de existir no cotidiano urbano do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. O livro, nesse percurso, não apenas carregava saberes, mas exercia fricção na malha que buscava deliberar sobre onde esses saberes poderiam circular, em que mãos se tornariam úteis e sob quais nomes passariam a ser vigiados.

Nos jornais e catálogos, surgiam com título, preço, promessa e estratégia editorial; em outros periódicos, mas sobretudo na documentação jurídica, eram

reduzidos a papéis suspeitos, materiais apreendidos. Essa oscilação não foi tratada como falha do arquivo, nem como simples prova de indeterminação do objeto, mas como uma de suas formas de dizer. Foi justamente porque os documentos não diziam a mesma coisa que se tornou possível acompanhar as operações pelas quais esses impressos eram aproximados, separados, moralizados.

A hipótese que atravessou esta tese arguiu que os livros mágico-religiosos não ocuparam lugar acessório nos conflitos simbólicos da Primeira República brasileira. Ao passarem por livrarias, anúncios, casas, consultas, denúncias, delegacias, jornais e tribunais, esses impressos participaram das operações que tornaram certas práticas reconhecíveis como cura, devoção, segredo, fraude, feitiçaria, curandeirismo ou delito. Sua força não estava apenas no conteúdo que carregavam, mas nas relações que permitiam acionar. Foi nesse trânsito, entre usos cotidianos e linguagens de controle, que se produziram as traduções, os enquadramentos e as suspeitas examinadas ao longo da pesquisa.

Por isso, a entrada pelo comércio dos impressos não ocupou um lugar lateral. A Livraria e Editora Quaresma, os anúncios de jornais, os catálogos, as variações de títulos, as promessas editoriais e a composição interna das obras permitiram observar a formação de uma ecologia material na qual magia, religião, cura, entretenimento, segredo e utilidade prática circulavam sem obedecer às fronteiras que depois seriam exigidas pelos discursos de controle. Antes de aparecerem como objetos apreendidos ou indícios de práticas suspeitas, esses livros já estavam inscritos em circuitos de venda, leitura, empréstimo, consulta, desejo e apropriação. O mercado não aparece, assim, como exterior à suspeição, nem como simples cenário de difusão. Ele ajudava a transformar segredo em mercadoria, promessa em linguagem editorial e saber prático em objeto de consumo, tornando esses impressos disponíveis, reconhecíveis e disputáveis. Essa disponibilidade, porém, não era neutra: ao tornar certos saberes vendáveis e nomeáveis, a cultura editorial também participava da formação das linguagens pelas quais eles poderiam ser desejados, ridicularizados, temidos ou denunciados.

Foi nesse acompanhamento das passagens que a problemática da tese ganhou resposta. Os livros não chegavam aos processos como objetos estáticos, embora tivessem sido arrancados de sua existência anterior como matéria sem forma. Traziam marcas de edição, circulação, promessa, preço, manuseio, leitura e apropriação, ainda que essas marcas fossem frequentemente comprimidas pela

linguagem da acusação. Mesmo quando os autos os reduziam a papéis suspeitos ou materiais apreendidos, algo de sua vida editorial e cotidiana continuava a tensionar a escrita jurídica. Por isso, seguir esses impressos exigiu recuar aos circuitos nos quais ganhavam corpo público, livrarias, anúncios, catálogos, coleções populares, estratégias de venda e composições textuais que tornavam possível sua presença antes da denúncia, antes da apreensão e antes da sentença.

A entrada pela Livraria e Editora Quaresma permitiu observar que esses impressos não habitavam apenas margens silenciosas da cidade. Oferecidos ao lado de romances populares, manuais práticos, livros de conselho, obras devocionais e publicações de largo consumo, os livros mágico-religiosos participavam de uma economia editorial que fazia da utilidade, da curiosidade, do segredo e da promessa de eficácia formas de atração comercial. A Quaresma não apenas vendia livros. Ela ensinava a desejá-los, organizando títulos, anúncios e repertórios capazes de transformar o impresso em consulta possível, proteção imaginada, intervenção prática e resposta para urgências cotidianas, através de estratégias anteriormente adotadas por livreiros antigos e reelaboradas a partir de repertórios vindos de além-mar. Nesse circuito, o livro mágico-religioso ganhava corpo como mercadoria capaz de atravessar a vida comum sem precisar se apresentar como clandestino.

Os anúncios e catálogos não apenas divulgavam esses títulos. Eles os reinscreviam em repertórios sociais capazes de aproximar tradição, novidade e experiência urbana. A promessa de uma edição “verdadeira”, “completa” ou recém-chegada de Lisboa convivia com adaptações voltadas ao público brasileiro, disputas entre livrarias, variações de título, rearranjos de conteúdo e incorporação de figuras já reconhecíveis no imaginário local. A presença de Juca Rosa, a autoridade ambígua de São Cipriano, a diferença entre as versões portuguesas e brasileiras e a tentativa de apresentar certos livros como exclusivos ou superiores indicam que o mercado editorial não apenas reproduzia um repertório mágico-religioso anterior. Ele o reorganizava conforme expectativas de leitura, demandas de consumo, referências sociais disponíveis e formas locais de reconhecimento. Nessa operação, o livro anunciado se torna um impresso ajustado às tensões, desejos e linguagens de uma cidade que lia, comprava, temia e procurava respostas.

Essa reorganização também se fazia no interior das obras. Ao analisar *O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano*, *O Livro do Feiticeiro* e *O Livro da Bruxa*, a tese mostrou que esses impressos não se sustentavam por uma unidade doutrinária

rígida, mas por uma forma editorial ajustada à cultura de massa que se consolidava na virada do século. Suas páginas reuniam orações, feitiços, receitas terapêuticas, bruxedos, narrativas de santos, conselhos práticos, referências ao hipnotismo, procedimentos de cura e promessas de intervenção sobre afetos, corpos e circunstâncias. Essa composição não eliminava contradições. Fazia delas uma estratégia de alcance. O que poderia parecer excesso, colagem ou incoerência editorial revela uma lógica de apropriação e recombinação, na qual repertórios católicos, mágicos, terapêuticos e cientificistas eram organizados em livros acessíveis, vendáveis e reconhecíveis. Neles, o segredo podia se tornar produto, a leitura podia se converter em uso e a curiosidade podia abrir caminho para a prática.

Desse modo, a primeira parte da tese permitiu compreender que a suspeição não incidiu sobre impressos exteriores ao mundo da leitura feita por pessoas comuns. Ela se formou em torno de livros que compartilhavam vitrines, anúncios, páginas de jornal, catálogos e expectativas de uso com outros gêneros populares, oferecendo-se como consulta, divertimento, proteção, cura e intervenção cotidiana. Essa constatação impede reduzi-los a objetos clandestinos ou marginais em sentido absoluto. O que se revela, ao contrário, é a ambiguidade de uma circulação que podia ser pública plenamente autorizada, comercial sem deixar de inquietar, mais acessível sem perder a marca do segredo e mistério. Foi nessa zona de visibilidade que os impressos, para nós, ganhavam densidade histórica, não porque estivessem fora da cidade letrada, mas porque circulavam dentro dela, tensionando seus critérios de confiança, autoridade e perigo. A imprensa não inaugura essa tensão. Ela a expande, dramatiza e redistribui em novas formas de leitura pública.

Nos mesmos jornais em que livros, remédios, manuais práticos, anúncios terapêuticos e obras mágico-religiosas disputavam leitores e compradores, práticas de cura, feitiçaria e consulta eram também reorganizadas como problema urbano. O terceiro capítulo acompanhou essa coexistência sem separar artificialmente mercado, moralização e repressão. Entre notícias policiais, crônicas sensacionalistas, denúncias, notas de escândalo e anúncios, a imprensa produziu um campo de visibilidade no qual curandeiros, feiticeiros, cartomantes, parteiras, hipnotizadores, consulentes e autoridades apareciam ligados a objetos, gestos, promessas, cobranças, endereços, especialidades e resultados atribuídos. O jornal não apenas condenava nem apenas divulgava. Classificava, aproximava, hierarquizava e tornava reconhecíveis práticas que já circulavam pela cidade, mas que, ao serem narradas

publicamente, passavam a compor uma gramática compartilhada de perigo, fascínio, fraude, cura e suspeição.

A imprensa, nesse sentido, não apenas ampliava a circulação pública desses conflitos, mas organizava formas específicas de reconhecimento. Nas notícias sobre Juca Breves, Manuel de Souza Abalo, Amália de Faria, Filomena Maria da Costa e tantos outros, a suspeição não se formava pela simples presença de uma prática de cura, de uma promessa espiritual ou de um impresso apreendido. Ela se construía pela associação entre nomes, corpos, endereços, ocupações, alcunhas, consultórios, auxiliares, clientelas, objetos, papéis, receitas e livros. O que a notícia tornava visível não era apenas uma prática supostamente irregular, mas uma cena social na qual determinados sujeitos podiam ser aproximados de vocabulários de cuidado, credulidade, engano, perigo e crime. Por isso, a imprensa não pode ser lida apenas como registro externo da repressão. Ela funcionava como tecnologia de visibilidade seletiva, capaz de fazer certos saberes aparecerem junto aos corpos, lugares e objetos que lhes davam forma pública.

Nas denúncias jornalísticas, esses sujeitos raramente apareciam separados dos materiais que sustentavam, cercavam ou tornavam visíveis suas práticas. Livros, papéis, receitas, orações, garrafadas, ervas, amuletos, velas, pós, preparados, tronos e objetos enterrados compunham uma materialidade por meio da qual a imprensa narrava a eficácia atribuída a esses saberes e, ao mesmo tempo, oferecia às autoridades uma superfície de intervenção. Esses objetos não funcionavam como acessórios exteriores ao rito ou simples adereços do escândalo. Eram parte das formas pelas quais a cura, a proteção, o feitiço, a consulta e a promessa se tornavam reconhecíveis como prática social e como alvo possível de repressão. Os livros mágico-religiosos ocupavam aí uma posição singular. Apareciam enterrados, apreendidos, citados, copiados, manuseados, riscados, dobrados ou lidos em momentos específicos, oscilando entre guia prático, ferramenta de poder, objeto proibido e testemunho de ilegalidade.

A passagem das denúncias jornalísticas aos documentos jurídicos não representou simples continuidade entre escândalo público e punição legal. A natureza da operação se modificava. Nos jornais, práticas, sujeitos e objetos eram narrados para produzir visibilidade, comoção, fascínio, medo ou indignação. Nos autos, precisavam ser inscritos em formas processuais capazes de acusar, defender, provar, contestar, silenciar e decidir. Essa mudança não apagava os vocabulários já

mobilizados pela imprensa, mas os submetia a outras exigências, flagrante, corpo de delito, depoimento, perícia, habeas corpus, apelação, recurso, sentença. O que estava em jogo, portanto, não era apenas a passagem de uma denúncia à repressão, mas a transformação de práticas socialmente comentadas em fatos juridicamente manejáveis. Nesse deslocamento, livros, papéis, receitas, ervas, imagens e objetos apreendidos deixavam de compor apenas cenas de suspeição pública e passavam a integrar disputas sobre prova, intenção, legalidade, autoridade e crime.

Nos documentos jurídicos, a materialidade dos livros mágico-religiosos aparecia de modo mais rarefeito e mais instável. Não encontramos necessariamente os mesmos títulos anunciados pela Quaresma ou analisados em sua composição interna. Encontramos Bíblias, obras espíritas, livros de medicina, compêndios de homeopatia, livros de orações, livros de cura, livros de remédios, papéis, receitas, cadernos e livros não nomeados. Essa diferença não autoriza afirmar que *O Livro da Bruxa*, *O Livro do Feiticeiro* ou outros títulos do catálogo tenham sido levados aos autos como prova, quando os casos analisados não sustentam isso diretamente. Mas também não permite concluir que os impressos perderam importância no arquivo jurídico. O que se vê é outra operação. Ao entrar nos autos, o livro podia perder título, autoria, circuito editorial e identidade comercial, mas continuar funcionando como sinal material de uma prática, como peça de um conjunto apreendido, como índice de leitura, consulta, cura, espiritismo, sortilégio ou exploração da credulidade pública. A rarefação, nesse caso, não resolve o problema, ela é parte de seus mecanismos.

Essa transformação dependia de procedimentos que tentavam capturar aquilo que, no cotidiano, circulava de modo mais ambíguo. Apreender objetos, descrevê-los, submetê-los a exame, ouvir testemunhas, registrar depoimentos e relacioná-los a artigos do Código Penal eram formas de fazer com que práticas de cura, consulta, espiritismo, feitiçaria ou sortilégio coubessem em uma linguagem de prova. Mas essa inscrição nunca era inteiramente pacífica. Ossos, ervas, unhas, missangas, imagens, papéis, livros, receitas e remédios não carregavam sozinhos o sentido jurídico que lhes era atribuído. Precisavam ser lidos, periciados, narrados e aproximados de sujeitos, intenções e gestos socialmente decodificados. A força dos autos estava justamente na tentativa de fazer a matéria falar como evidência. Sua fragilidade também. Quanto mais se buscava fixar o significado dos objetos, mais apareciam as mediações necessárias para convertê-los em crime.

Os autos, porém, não eram ocupados apenas pela voz da acusação. Ainda que

atravessados por assimetrias profundas, eles também registravam manobras de defesa, deslocamentos de sentido e tentativas de fazer a prática aparecer sob outros nomes. Acusados, advogados e testemunhas podiam reconhecer objetos como parte do cotidiano, negar intenção criminosa, aproximar a cura da caridade, invocar mediunidade, questionar flagrantes, apontar nulidades, contestar perícias, denunciar fragilidade das provas ou disputar a legalidade do procedimento. Em alguns casos, o analfabetismo, a posse de papéis, a leitura mediada e a presença de livros ou receitas tornavam ainda mais instável a relação entre objeto, autoria e culpa. Essas intervenções não desfaziam o poder classificatório dos autos, mas impediam que ele aparecesse como máquina sem atrito. A justiça produzia enquadramentos; as defesas, mesmo limitadas, expunham suas fissuras.

Quando esses conflitos passavam aos autos, não ingressavam em um espaço neutro de verificação, nem em uma máquina jurídica capaz de apenas confirmar a suspeição já produzida pela imprensa. Eram reorganizados por procedimentos que selecionavam objetos, ordenavam depoimentos, solicitavam perícias, enquadravam práticas e tentavam transformar curas, consultas, orações, receitas e promessas de eficácia em matéria juridicamente manejável. A especificidade republicana dessa operação não estava em criar do nada a suspeita contra esses saberes, mas em reinscrevê-la em novas articulações entre polícia, medicina, imprensa, Código Penal, ordem urbana e administração pública da credulidade. Por isso, os autos revelam menos uma justiça monolítica do que um campo de tradução e disputa, no qual saberes e objetos podiam ser parcialmente estabilizados, contestados por defesas, enfraquecidos por ausências e convertidos em indícios conforme as exigências da prova.

A menção a São Cipriano exige outro cuidado. Ela impede tratar a rarefação dos títulos como apagamento uniforme, mas também não autoriza recompor uma linha direta entre anúncio, compra, leitura e apreensão. No arquivo jurídico, o nome podia sobreviver sem preservar plenamente edição, autoria, catálogo ou pertencimento comercial. A rarefação dos títulos é, assim, ao mesmo tempo limite e vestígio. Limite, porque impede reconstruções lineares entre mercado, leitura e processo. Vestígio, porque revela como o arquivo jurídico selecionava, despersonalizava e reinscrevia certos impressos conforme sua capacidade de funcionar como prova ou indício. O que se perde, portanto, não é sempre o nome do livro, mas a inteireza editorial que permitiria ligá-lo de modo seguro ao catálogo, à circulação e aos usos que o

antecederam.

A conclusão central desta tese, portanto, não está apenas em afirmar que os livros mágico-religiosos circularam entre mercado, leitura popular, imprensa e justiça. O ponto está em mostrar que, ao atravessarem esses regimes, eles participaram da produção histórica das fronteiras entre saber legítimo, prática tolerável, crença aceitável, cura suspeita e crime administrável. No catálogo e no anúncio, podiam ser promessa de segredo, eficácia, utilidade e desejo, ajustados à curiosidade e às urgências do público leitor. Na composição interna das obras, reuniam repertórios diversos em uma forma editorial capaz de transformar colagem em alcance e contradição em estratégia. Na imprensa, entravam em cenas públicas que articulavam práticas, objetos e sujeitos sob vocabulários de fascínio, denúncia e perigo. Nos autos, perdiam muitas vezes a inteireza editorial, mas podiam ganhar função indiciária. A tese não acompanha, assim, uma essência do livro através das fontes. Acompanha os modos pelos quais cada contexto o tornava legível, útil, perigoso, desejável ou juridicamente manejável.

Esse percurso desloca também o modo de ler o livro como fonte histórica. Em vez de tomá-lo apenas como exemplar preservado, unidade bibliográfica ou repositório de conteúdos, a tese o acompanhou nas operações específicas de cada regime documental. Anúncios foram lidos como dispositivos de desejo, promessa e autoridade, mas não como prova direta de uso. A composição interna das obras foi examinada como forma editorial de alcance, sem ser confundida com prática efetivamente realizada. Notícias e denúncias foram tratadas como cenas públicas de classificação, não como espelhos transparentes da cidade. Autos policiais e judiciais foram analisados como arquivos de tradução, disputa e estabilização parcial, não como registros neutros da repressão. Foi nesse cuidado com as diferenças entre fonte, vestígio, cena, prova e interpretação que o método se construiu, buscando acompanhar as passagens sem apagar os cortes que as tornavam historicamente significativas.

Essa operação pretendeu oferecer alguma contribuição para a história do livro, da leitura, das práticas de curar, das religiões e dos arquivos policiais e judiciais. Nesta tese, a expressão livros mágico-religiosos não designa uma classe fechada de impressos – não sabíamos o que seria ou não encontrado, nem uma categoria nativa plenamente dada nos documentos. Ela funciona como filtro de leitura para acompanhar uma zona histórica de aproximação entre materiais, práticas e

vocabulários associados a cura, oração, feitiço, espiritismo, segredo, remédio, conselho, proteção, fraude ou crime. Essa escolha permitiu aproximar campos que muitas vezes são tratados separadamente, sem dissolver uma dimensão na outra. O livro aparece como mercadoria e objeto de leitura; a cura, como prática cotidiana e problema público; a religião, como experiência, acusação e linguagem de defesa; e o arquivo policial e judicial, como lugar de violência classificatória, mas também de disputa, falha e rarefação. O ganho não está em fixar o que esses livros eram, mas em mostrar que sua análise exige instrumentos capazes de atravessar, sem confundir, os campos do texto, da prática, da crença, da cura, do mercado e do crime.

Seguir os impressos sem fixá-los previamente não foi apenas uma cautela metodológica, mas uma forma de recolocar o próprio livro como problema histórico. A cena de *Fahrenheit 451* que abriu a tese já tensionava essa questão. O livro não permanecia o mesmo diante de quem o queimava, de quem tentava explicá-lo, de quem o escondia ou de quem escolhia permanecer com ele. Cada posição produzia uma forma de existência para o objeto, definindo seus usos possíveis, seus perigos, seus guardiões e as intervenções que sua presença parecia autorizar. Ao deslocar esse gesto para os arquivos da virada republicana, a pesquisa mostrou que os livros mágico-religiosos também não podiam ser lidos como unidades estáveis atravessando documentos distintos.

Ao encerrar esse percurso, a tese não esgota os livros mágico-religiosos em uma definição final. Ao contrário, mostra que sua força histórica esteve justamente na dificuldade de fixá-los em um único lugar. Entre comércio popular, cultura escrita, práticas de cura, religiosidades em disputa, imprensa, polícia e justiça, esses impressos fizeram aparecer conflitos que excediam suas páginas, porque atravessavam ao mesmo tempo os circuitos da mercadoria, da leitura popular, da promessa terapêutica, do espetáculo jornalístico e da validação institucional dos saberes. Revelam *habitus*, praticas e conflitos do contexto da porosa República que buscaram consolidar. O que permanece, ao fim, não é a origem da suspeição, nem a tentativa de separar definitivamente ciência e crença, cuidado e fraude, religião e terapia, cultura e ameaça. Permanece a necessidade de interrogar as operações que produzem essas separações, os vocabulários que as tornam aceitáveis e os corpos sobre os quais elas recaem com maior violência. Entre mãos, páginas e sentenças, isso não faz da classificação uma descoberta, mas um problema situado. Mostram como, na virada republicana, certos impressos mudaram de estatuto ao serem

nomeados, vendidos, desejados, lidos, temidos, apreendidos, defendidos ou reinscritos por linguagens de mercado, uso, autoridade e controle, participando da produção histórica dos limites entre cuidado, crença, mercadoria, fraude e crime.

REFERÊNCIAS

Fontes:

Livros Mágico-religiosos:

BOTAFOGO, Dom Juan de. **O Livro da Bruxa ou Manual da Cartomante**. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, 1897.

CIPRIANO, São. **O Grande e Verdadeiro Livro de São Cipriano**. Rio de Janeiro: Editora Quaresma, [199-].

CIPRIANO, São. **O Grande Livro de São Cipriano ou Tesouro do Feiticeiro**. Lisboa: Livraria Econômica, [199-].

SAMPAIO, João Simões de. **O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelados**. Rio de Janeiro: Editora Quaresma, [199-]. Disponível na Seção de Obras Gerais da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

Almanaques, catálogos e Livros:

ALMANAQUE LAEMMERT. **Almanaque administrativo, mercantil e industrial do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1897-1900.

LIVRARIA QUARESMA. **Catálogo geral da Livraria Quaresma**. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma, 1890-1950. Folheto comercial.

LIVRARIA GARNIER. **Catálogo das obras publicadas e à venda na Livraria Garnier**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1890-1900. Folheto comercial.

LIVRARIA CRUZ COUTINHO. **Catálogo de livros de direito, literatura e instrução pública**. Rio de Janeiro: Cruz Coutinho, 1890-1900. Folheto comercial.

PINTO, Luiz Maria da Silva. **Diccionario da lingua brasileira**. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

VIVEIROS DE CASTRO, Francisco José. **Sentenças e Decisões em Matéria Criminal**. Rio de Janeiro: Editora Cunha & Irmã. 1897.

MAGALHÃES, Basílio de. **O café no folclore**. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Café, 1939, p.181.

PIMENTEL, Figueiredo (org.). **Contos da Carochinha**. Rio de Janeiro: Livraria Quaresma Editora, 1894. (Biblioteca Infantil da Livraria Quaresma).

PIMENTEL, Figueiredo. **O terror dos maridos**. Rio de Janeiro: Livraria Cruz Coutinho, 1897.a

PIMENTEL, Figueiredo. **O aborto**: estudo naturalista. Rio de Janeiro: Livraria do Povo, 1893.

Cronistas:

BROCA, Brito. **A vida literária no Brasil: 1900**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

EDMUNDO, Luiz. **O Rio de Janeiro do Meu Tempo**. Rio de Janeiro: Editora Semente. 1984.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: Senado Federal, 1973.

SPURZHEIM, J. G. **The Physiognomical System of Drs. Gall and Spurzheim**. Londres: Baldwin, Cradock, and Joy, 1815.

Periódicos e revistas:

Anúncio de livros:

A Notícia. 7 de janeiro de 1898.

A Opinião Pública. 9 de maio de 1908.

Cidade do Rio, 8 de março de 1900.

Correio Paulistano. 21 de abril de 1900.

Gazeta de Notícias. 19 de dezembro de 1876.

Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro, 1900.

Gazeta de Notícias. 19 de fevereiro de 1900.

Gazeta de Notícias. 13 de outubro de 1898.

Jornal do Brasil. 9 de abril de 1901.

Jornal do Commércio. 30 de outubro de 1907.

Jornal do Recife, 20 de fevereiro de 1911.

O Globo. 7 de outubro de 1876.

O Paiz, 1 de julho de 1898.

O Paiz. 26 de maio de 1898.

Denúncias e Ocorrências:

A Notícia. Rio de Janeiro: 27 de outubro de 1905.
Cidade do Rio. Rio de Janeiro: 10 de fevereiro de 1899.
Correio Paranaense. 1 de novembro de 1893.
Correio Paranaense. 4 de novembro de 1893.
Correio Paranaense. 6 de novembro de 1893.
Correio Paranaense. 20 de novembro de 1893.
Correio Paranaense. 21 de novembro de 1893.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro, 17 de outubro de 1890.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro, 2 de agosto de 1892.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro: 20 de julho de 1892.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro: 20 de setembro de 1894.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro: 14 de outubro de 1898.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro: 20 de março de 1896.
Gazeta de Notícias. 21 de novembro de 1897.
Gazeta de Notícias. 27 de outubro de 1898.
Gazeta da Tarde. Rio de Janeiro: 16 de novembro de 1896.
Gazeta da Tarde. Rio de Janeiro: 12 de janeiro de 1897.
Gazeta de Notícias. 16 de janeiro de 1893.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 1898.
Gazeta Luzitana, 22 de janeiro de 1888.
Gazeta de Notícias. Rio de Janeiro: 6 de março de 1898.
Jornal do Brazil, 21 de novembro de 1897.
O Paiz. Rio de Janeiro, de 27 de maio de 1925.
O Paiz, 30 de julho de 1897.
O Paiz, 5 de agosto de 1895.
O Paiz. Rio de Janeiro, 27 de outubro de 1898.
O Paiz. Rio de Janeiro, 20 de setembro de 1894.
O Paiz. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1891.
O Paiz. Rio de Janeiro: 25 de abril de 1899.
O Pará. Pará, de 1 de outubro de 1898.
O Tempo. Rio de Janeiro, 16 de fevereiro de 1892.
O Tempo. Rio de Janeiro, 18 de fevereiro de 1892.

O Tempo. Rio de Janeiro, 24 de dezembro de 1892.

Código de leis, decretos e portarias:

BRASIL. **Código Penal** (1890). Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1890.

BRASIL. **Constituição** (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro, 1891.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 971, de 3 de maio de 2006**. Aprova a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 4 maio 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 849, de 27 de março de 2017**. Inclui a arteterapia, ayurveda, biodança, dança circular, meditação, musicoterapia, naturopatia, osteopatia, quiropraxia, reflexoterapia, reiki, shantala, terapia comunitária integrativa e yoga à Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 28 mar. 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria nº 702, de 21 de março de 2018**. Altera a Portaria de Consolidação nº 2/GM/MS, de 28 de setembro de 2017, para incluir novas práticas integrativas e complementares no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 22 mar. 2018.

RIO DE JANEIRO (Município). Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Clima; Secretaria Municipal de Saúde. **Resolução Conjunta SMAC/SMS nº 01**, de 19 de março de 2025. Institui o Programa Cozinhas Ancestrais no âmbito do Município do Rio de Janeiro. *Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, RJ, 19 mar. 2025.

RIO DE JANEIRO (Município). **Decreto Rio nº 55.824**, de 25 de março de 2025. Revoga a Resolução Conjunta SMAC/SMS nº 01, de 19 de março de 2025, que instituiu o Programa Cozinhas Ancestrais. *Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, RJ, 25 mar. 2025.

RIO DE JANEIRO (Município). Câmara Municipal. **Projeto de Lei nº 1.222/2022**. Institui o Dia do Zé Pelintra no calendário oficial da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 2022.

NITERÓI (Município). **Lei nº 3.955**, de 2024. Institui o Dia do Omolokô de Raiz Nagô no Município de Niterói. *Diário Oficial do Município de Niterói*, Niterói, RJ, 2024.

Habeas- Corpus e outros recursos jurídicos:

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus BV.0.HCO, Maria dos Anjos. Rio de Janeiro, 1897.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (RJ). Recurso jurídico envolvendo José Francisco Pinto Breves. Rio de Janeiro, 14 dez. 1868. 112 p.

BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo José Francisco Pinto Breves. Rio de Janeiro, 10 nov. 1888. 99 p.

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo João de Pessoa. Recife, 30 nov. 1894. 105 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo Tito Augusto Diniz dos Santos. Rio de Janeiro, 12 jan. 1895. 37 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo Carlos Pereira. Rio de Janeiro, 1º abr. 1912. 55 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo Ermellinda Rizzoli. São Paulo, 16 ago. 1913. 71 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo Salvador de Almeida Machado. Santa Catarina, 30 dez. 1914. 30 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo Miguel de Leossine. Rio de Janeiro, 16 maio 1915. 83 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Habeas corpus envolvendo Miguel de Leossine. Rio de Janeiro, 12 de setembro de 1916. 15 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo João de Camargo. São Paulo, 19 dez. 1920. 57 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional. Habeas corpus envolvendo João Baptista Marques de Oliveira. Rio de Janeiro, 18 jan. 1920. 54 p. Código de referência: BV.0.HCO.

BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo Vicente Ferreira da Cunha Avelar. Rio de Janeiro, 9 out. 1904. 185 p. Código de referência: BV.0.RMI.

BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo Manuel Pereira da Silva. Rio de Janeiro, 26 jul. 1918. 128 p. Código de referência: CS.0.PCR.

BRASIL. Arquivo Nacional. Apelação criminal envolvendo José Marques de Souza. Rio de Janeiro, 22 fev. 1919. 120 p. Código de referência: CS.0.PCR.

BRASIL. Recurso criminal interposto por Vicente Ferreira da Cunha Avelar. Rio de Janeiro, 12 ago. 1914. 186 p. Arquivo Nacional. Código de referência: BV.0.RMI.
BRASIL. Arquivo Nacional. Recurso criminal – Francisco Nogueira da Silva. Rio de Janeiro, 21 mar. 1909. 110 p. Cód. ref. BR_RJANRIO_84_0_ACI.
BRASIL. Arquivo Nacional. Recurso criminal – João Pinto. Rio de Janeiro, 1919. Cód. ref. BR_RJANRIO_CS_0_PCR.

Inquéritos e Processos-crime:

BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Processo contra José Barboza dos Santos por curandeirismo e feitiçaria. Rio de Janeiro, 24 nov. 1860. 104 p. Código de referência: 01.576.
BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (RJ). Processo criminal envolvendo José Francisco Pinto Breves. Rio de Janeiro, 15 fev. 1871. 153 p. Código de referência: RC.55.
BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Processo-crime envolvendo Maria dos Anjos. Rio de Janeiro, 20 abr. 1920. 127 p. Código de referência: CS.0.PCR.
BRASIL. Arquivo Nacional (RJ). Processo-crime envolvendo João Gonçalves da Rocha. Rio de Janeiro, 15 jan. 1907. 90 p. Código de referência: BR_RJANRIO_CQ_0_PCR.
BRASIL. Arquivo Nacional. Inquérito policial envolvendo Vicente Avellar. Rio de Janeiro, 20 ago. 1907. 17 p. Código de referência: CQ.0.IQP.

Revistas de direito:

BEVILAQUA, Clóvis. Palavras Iniciais. **Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife**, n.1, vol. 1, 1891.
GUIMARÃES, Barros. *Uma conferência de Ballet sobre hypnotismo*. In: BEVILAQUA, Clóvis. Palavras Iniciais. **Revista Acadêmica da Faculdade de Direito do Recife**, n.1, vol. 1, 1891.

Referências:

ABREU, Márcia. Impressão Régia do Rio de Janeiro: novas perspectivas. *In*: I SEMINÁRIO BRASILEIRO SOBRE LIVROS E HISTÓRIA EDITORIAL, 2004, Niterói. **Anais** [...]. Niterói: s.n., 2004. p. 1-24.

ABREU, Márcia. **Cultura letrada**: literatura e leitura. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

ABREU, Márcia. **Os caminhos dos livros**. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2003.

ABREU, Márcia. Livros ao mar: circulação de obras de Belas Letras entre Lisboa e Rio de Janeiro ao tempo da transferência da corte para o Brasil. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 24, p. 74–97, 2008.

ABREU, Márcia. O controle à publicação de livros nos séculos XVIII e XIX: uma outra visão da censura. **Revista Fênix de História e Estudos Culturais**, Rio de Janeiro, ano IV, v. 4, 2007, p. 1-12.

ABREU, Márcia. Os lugares dos livros – comércio livreiro no Rio de Janeiro Joanino. **Revista Floema**, Bahia, n. 5, 2009, p. 7-30.

ACCIOLI, Nilma Teixeira. "'Quem não tem peito não toma mandinga'". In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Orgs.). **Religiões negras no Brasil - da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALBINO, Jefferson Nascimento. **Feitiços impressos: a circulação dos livros mágico-religiosos e a construção do imaginário da feitiçaria no Rio de Janeiro (séculos XIX–XX)**. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde). Fiocruz, Rio de Janeiro, 2021.

ALCÂNTARA, Josiane Silva de. **"Um agregado de conhecimentos úteis e indispensáveis"**: as relações entre ciências e instrução popular na coleção Biblioteca do Povo e das Escolas (Portugal-Brasil, 1881-1915). 2023. 370 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2023.

ALONSO, Ângela. **Ideias em movimento – A Geração de 1870 na crise do Brasil-Império**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

ARANTE, Erika Bastos. **O porto negro**: trabalho, cultura e associativismo dos trabalhadores portuários no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

BARBIER, Frédéric. **Historia del libro**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

BARRETO, Inês Teixeira. O Livro de São Cipriano: uma circularidade entre Brasil e Portugal. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 31., 2021, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: s.n., 2021.

BARRETO, Inês Teixeira. **Da mandinga à macumba**: a trajetória do Livro de São Cipriano no Brasil. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

BARBOSA, Marialva. **História cultural da imprensa**. Brasil 1800-1900. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A ilustração brasileira e a idéia de universidade**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1959.

BAKHTIN, M. **Cultura popular na Idade Média e Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 5ª ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Annablume, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BESSONE, Tânia Tavares. Livros e sociedade: a formação de leitores no século XIX. **Revista Teias**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2000, p. 1-10.

BESSONE, Tânia Tavares. As leituras no Rio de Janeiro do século XIX: difusão da leitura. **Revista Gênesis**, Niterói, v. 5, n. 2, 2005, p. 1-14.

BESSONE, Tânia Tavares. **Palácio de destinos cruzados**: bibliotecas, homens e livros. Rio de Janeiro (1870-1920). 2. ed. São Paulo: Edusp, 2014.

BORGES, Aline Danielle; SANTOS, Ilzani Valeira dos. A livraria Pedro Quaresma e o mercado de livros infantis: a constituição de um novo público leitor. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 5., 2008, Brasil. **Anais** [...]. Brasil: s.n., 2008.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 17. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.

BRETAS, Marcos Luiz. A polícia Carioca no Império. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 12, nº22, 1998.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados**: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras,1987.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CASTRO, Celso. **A Proclamação da República**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000

CATHARINA, Pedro Paulo. A coleção econômica de Laemmert & C. Editores – estratégia editorial no campo literário brasileiro nos últimos anos do século XIX. **Diacrítica – Revista do Centro de Estudos Humanísticos**, Porto, v. 33, n. 3, 2019, p. 84–102.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: as artes do fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epId.ias na corte imperial. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 5. reimp., 2011.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHARTIER, Roger. **A aventura do livro**: do leitor ao navegador. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

CHARTIER, Roger. As práticas de leitura. *In*: CHARTIER, Roger (org.). **História da vida privada 3**: da Renascença ao século das luzes. 1. reimp. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

CHARTIER, Roger. Da história da cultura impressa à história cultural do impresso. **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 28, n. 1, 2005, p. 81-102.

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores populares**: a Bibliotèque bleue e a literatura de colportage. Revista Desenredo, Rio Grande do Sul, 2005.

CHARTIER, Roger. **A mão do autor e a mente do editor**. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

COUCEIRO, Sylvia Costa. Médicos e “charlatões”: conflitos e convivências em torno do ‘poder de cura’ no Recife dos anos 1920. Mnemes, **Revista de Humanidades**, V. 05. n. 10, pp. 243-260. abr./jun. de 2004.

CUNHA, M.C.P. **Ecos da folia**: uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DANTAS, Rodrigo Aragão. **Barbeiros-sangradores**: as transformações no ofício de sangrar no Rio de Janeiro (1844-1889). Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, 2013.

DANTAS, Rodrigo Aragão. A trajetória de médicos e barbeiros no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.22, n.3, jul.-set. 2015.

DANTAS, Rodrigo Aragão. **As transformações no ofício médico no Rio de Janeiro:**

um estudo através dos médicos ordinários (1840-1889). Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2017. DIAS, Rebeca. Rio de Janeiro e o Pensamento Criminológico. Revista Direito e Práxis, vol. 10, 2019.

DONADELI, Paulo Henrique Miotto. **Cultura política republicana e o Código Penal de 1890**. Revista História e Cultura, v. 3, n. 3. Franca, 2014.

DONADELI, Paulo Henrique Miotto. **Os "inimigos" e os "cidadãos" da República**: direito penal e controle social [Franca, 1890-1902]. Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista, Franca, 2016.

DARNTON, Robert. **A questão dos livros**: passado, presente e futuro. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2009.

DAVIES, Owen. **Grimoires**: a history of magic books. Nova York: Oxford University Press, 2009.

EDLER, Flavio. Coelho. A Medicina Brasileira no Século XIX: um balanço historiográfico. **Asclépio Revista de Historia de La Medicina y de La Ciencia, Espanha**, v. L, n. 2, p. 169186, 1998.

EDLER, F. C. A Escola Tropicalista Baiana: um mito de origem da medicina Tropical no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, vol. 9(2): 357-85, maio-ago. 2002.

EDLER, Flávio Coelho. **Ensino e profissão médica na corte de Pedro II**. São Paulo: Universidade Federal do ABC- SP, 2014.

FARIAS, Rosilene. Pai Manoel, o curandeiro africano, e a medicina no Pernambuco imperial. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. V.19, supl., 2012.

EISENSTEIN, Elizabeth. **A revolução da cultura impressa**: os primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Editora Ática, 1998.

EL FAR, Alessandra. A disseminação do livro popular nas últimas duas décadas do século XIX e a trajetória editorial de Pedro Quaresma, proprietário da Livraria do Povo. *In*: I SEMINÁRIO BRASILEIRO SOBRE LIVROS E HISTÓRIA EDITORIAL, 2004, Niterói. **Anais** [...]. Niterói: s.n., 2004. p. 1-15.

EL FAR, Alessandra. O livro e a leitura no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FARIAS, Juliana. **Governo de mortes**: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2020.

FARIAS, Leonardo Bruno. O livro, a leitura e o silêncio – a quebra da oralidade no aprender. *In*: REUNIÃO REGIONAL DA ANPUH-PB, 2010, Paraíba. **Anais** [...]. Paraíba: s.n., 2010.

FERREIRA, Jerusa Pires. **O Livro de São Cipriano**: um legado de massas. São

Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

FERREIRA, Jerusa Pires. Livros e leituras mágicas. **Revista USP**, São Paulo, 1996.

FIGUEIREDO, Betânia Gonçalves. Barbeiros e cirurgiões: atuação dos práticos ao longo do século XIX. História, Ciência e saúde-Manguinhos. 1999, vol. 6, n. 2.

FLECK, Ludwik. **Gênese e desenvolvimento de um fato científico**. Tradução de Maria Lúcia Machado. Belo Horizonte: Fabrefactum; Ed. UFMG, 2010.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e seleção de textos de Roberto Machado; tradução de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2014.

FROES, Maria Rachel. A Saúde Pública no Rio de Janeiro. In: PORTO, Â. et al. **História da saúde no Rio de Janeiro**: instituições e patrimônio arquitetônico (1808-1958). [S. l.]: Editora FIOCRUZ, 2008.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlos. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. 5. reimp. Rio de Janeiro: Cia de Bolso, 2006.

GOMES, Adriana. O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890. **Tribuna virtual IBCCRIM**, v. 3, p. 29-41, 2013. 224

GOMES, Adriana. O Espiritismo em julgamento na Primeira República: análise de processo criminal enquadrado no artigo 157. **Revista Ágora (Vitória)**, v. 20, p. 166-178, 2015.

GOMES, Adriana. **Um 'crime indígena' ante as normas e o ordenamento jurídico brasileiro**: a criminalização do espiritismo e o saber jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900). Tese de Doutoramento. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2017.

GOMES, Adriana. O passado presente: as religiões mediúnicas em discussão na justiça brasileira. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico** (Online), v. 18, p. 77-90, 2018.

GOMES, Adriana. **"As antinomias nas normas jurídicas da Primeira República**:

do cerceamento da prática do espiritismo e à concessão da liberdade religiosa através de habeas corpus". Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, 2020.

GOMES, Maria de Fátima Cardoso. **Vende-se, aluga-se, negocia-se**: análise dos anúncios e avisos da Gazeta do Rio de Janeiro. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

GUIMARÃES, Maria Regina. **Civilizando as artes de curar**: Chernoviz e os manuais de medicina popular do império. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson; SALDÍVAR, José David. **Latino/as in the world-system**: decolonization struggles in the 21st century U.S. Empire. 1. ed. Nova York: Routledge, 2005.

HADDAD, Thomás. Filósofos naturalistas do demônio: astronomia, alteridade e missionação no sul da Índia, séc. XVII. **Revista Unisinos**, São Leopoldo, v. 18, n. 1, 2014, p. 4-13.

HADDAD, Thomás. Diálogos entre a história das ciências e a história dos livros: considerações preliminares. **Circumscribere – International Journal for the History of Science**, São Paulo, n. 15, 2015, p. 1-7.

HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil**: sua história. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2012.
HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 5, 2009.

HOLLOWAY, Thomas H. **Polícia no Rio de janeiro**: Repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: FGV, 1997

KALIFA, Dominique. Das culturas populares à cultura midiática. **Revista ArtCultura**, Uberlândia, v. 16, n. 29, 2014, p. 89-101.

LEÃO, Andréa Borges. **Publicar contos de fadas na Velha República**: um compromisso com a nação. 2007, p. 15-22.

LEÃO, Andréa Borges. **Brasil em imaginação**: livros, impressos e leituras infantis (1895-1915). Fortaleza: INESP, 2012.

LIMEIRA, Aline de Moraes. **O comércio de instruções no século XIX**: colégios particulares, propagandas e subvenções públicas. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LINS, Ivan. **História do Positivismo no Brasil**. Editôra Nacional, São Paulo, 1964.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nos, e por meio dos periódicos. In: _____ PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes históricas**. São Paulo: Editora Contexto, 2005.

LOBO, Eulalia Maria Lahmeyer**. Evolução dos preços e do padrão de vida no Rio de Janeiro, 1820-1930 – resultados preliminares**. FGV, Rio de Janeiro, 1971.

LOURENÇO, Érika. **A criminologia entre a biologia e a educação**: o discurso sobre o psicológico na Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (1892-1962). Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2007.

MAGGIE, Yvone. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Prêmio do Arquivo Nacional, 1997.

MASSAPUST, Shirlei. **O fetiche de São Cipriano**. [S.l.], 2010.

MACHADO, Roberto; LOUREIRO, Ângela; LUZ, Rogério; MURICY, Kátia. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

MAZZIEIRO, João Batista. Sexualidade Criminalizada: Prostituição, Lenocínio e Outros Delitos - São Paulo 1870/1920. **Revista brasileira de História**, São Paulo, v. 18, n. 35, p. 247285, 1998.

MATTOS, Marcelo Badaró. E**scravizados e livres: experiências comuns na formação da classe trabalhadora carioca**. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2008.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A república consentida**: Cultura democrática e científica no final do Império. Rio de Janeiro: Editora FGV: Editora Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Edur), 2007.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. A modernidade republicana. **Revista Tempo**, Rio de Janeiro, n. 26, 2008.

MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A república e o sonho**. Varia Histórias, Belo Horizonte, v. 27, n. 45, pág. 121-139, junho de 2011.

MELLO, Rafael Pereira de. **O Apostolado Positivista e a primeira constituição da República no Brasil**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

MESQUITA, Elainne Cristina da Silva. **Dissonâncias nos discursos e práticas sobre a saúde e doenças das mulheres em Belém do Pará**. 1890 a 1920. Tese de Doutorado Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2017.

MENDES, Leandro. **O naturalismo na livraria do século XIX**. Revista Letras, Curitiba, n. 100, 2019, p. 71-90.

MOLLIER, Jean-Yves. A história do livro e da edição: um observatório privilegiado do mundo mental dos homens do século XVIII ao século XX. **Revista Várias Histórias**, Belo Horizonte, v. 25, n. 42, 2009, p. 521-537.

MONTEIRO, Filipe Pinto. **O "racialista vacilante"**: Nina Rodrigues sob a luz de seus estudos sobre multidões, religiosidade e antropologia (1880-1906). Tese de

Doutorado em História das Ciências e da Saúde – Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, Rio de Janeiro, 2016.

MORAES, Kleiton de Sousa. Um autor para seduzir: para aprender a arte do amor e da leitura, com D. Juan de Botafogo. *In*: CARVALHO, Daniel Alencar de; OLIVEIRA, Gilberto Gilvan Souza; BRAÚNA, José Dércio; ALMEIDA NETO, José Maria (orgs.). **Em torno da narrativa**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019. p. 110-119.

MORAES, Caio Sérgio de. **A cidade do feitiço**: feiticeiros no cotidiano carioca durante as décadas iniciais da Primeira República – 1890 a 1910. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

NASCIMENTO, Abdias do**. *Mixture or Massacre**: Essays in the History of the Black People in Brazil*. Dover, MA: The Majority Press, 1989.

OLIVEIRA, Lívio. **A revolução da Brochura**: experiências de edição de livros acessíveis no Brasil até a primeira metade do século XX. *In*: VI ENCONTRO DOS NÚCLEOS DE PESQUISA DA INTERCOM, Santos, 2000. **Anais** [...]. Santos: INTERCOM, 2007.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAZ, Eliane Hatherly. Quaresma & Comp.: livreiros-editores: contos da Carochinha, livros para criança. *In*: 43º CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, [S.l.], 2020. **Anais** […]. [S.l.]: INTERCOM, 2020.

PIMENTA, Tânia Salgado. **Arte de curar um estudo a partir dos documentos da Fisicaturamor no Brasil do começo do século XIX**. Dissertação de Mestrado – UNICAMP, Campinas 1997.

PIMENTA, T. S. Curandeiro, parteira e sangrador: ofícios de cura no início do oitocentos na corte imperial. **Khronos – Revista de História da Ciência**, nº6, pp. 59 - 64. 2018.

PIMENTA, Tânia Salgado. Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade do Oitocentos. **História, Ciências, Saúde, Manguinhos**, vol. 11 (suplemento 1), 2004.

PUTTINI, R.F. **Faith healing and the field of healthcare in Brazil**. Interface - Comunic., Saúde, Educ., v.12, n.24, p.87-106, jan./mar. 2008.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Tradução de Renata Heringer. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130.

REIS, João José. Candomblé and Slave resistence in Nineteenth-Century Bahia. In: **Sorcery in the black atlantic**. Chicago and London: The University of Chicago Press,

2011.

REIS, João José. Sacerdotes, devotos e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: ISAIA, Arthur Cesar (Org). **Orixás e espíritos**. O debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea. 1ª edição. Uberlândia: EDUFU, 2006.

RIGOTTI, José Irineu Rangel. Geografia dos fluxos populacionais segundo níveis de escolaridade dos migrantes. **Revista de Estudos Avançados**, Rio de Janeiro, 2006.

ROCHA, Rafael Rocha. D. Professor Faustino, o "doutor bota-mão": um "curandeiro" na Bahia do limiar do século XX – Dissertação de mestrado - Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2015.

ROCHA, Waldyr Imbroisi. **Mulheres que sabem demais**: o Phármakon das feiticeiras brasileiras no entre séculos. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários – UFJF. Juiz de Fora, 2014.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.

RAJ, Kapil. **Relocating modern science: circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

REBOUÇAS, Ângela Cláudia; BASTOS, Ana Karine. Os anúncios publicitários do século XIX e XX: tradições discursivas nos jornais do Recife. In: SINALGE – Simpósio Nacional de Linguística e Ensino, 4., 2017, Campina Grande. **Anais** [...]. Campina Grande: Realize Editora, 2017.

RIBEIRO, Rogério Mathias. **Fernando Pessoa**: relação entre literatura e ocultismo. 2016. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

ROSSI, Paolo. **Francis Bacon**: da magia à ciência. Londrina: Eduel, 2006.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Juca Rosa**: Um Pai-de-Santo na Corte Imperial. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos mistérios. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: CHALHOUB, Sidney et al. **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2003.

SAMPAIO, Gabriela Dos Reis. "Curandeiros e Charlatães": reflexões sobre medicina, crença e cura na primeira década republicana. **Mneme - Revista de Humanidades**, v. 15, n. 34, p. 3753, 10 jul. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Espetáculos das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão**: tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 2ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Renato Emerson dos. *Magia negra, feitiçaria e feitiçaria negra: um estudo das representações da polícia do Rio de Janeiro (1910-1950)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

SCHRITZMEYR, Ana Lúcia. **Sortilégios de saberes**: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SECORD, James. Knowledge in transit. **Isis**, Chicago, v. 95, n. 4, p. 654–672, 2004. DOI: 10.1086/430657.

SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, Thauan Bertão. João do Rio e a história das religiões afro-brasileiras. **Mouseion**, Canoas, n. 17, 2014.

SILVA, Glícia Caldas Gonçalves da. **A cabaça do segredo: religiosidades e concepções populares de cura no Rio de Janeiro 1889-1927**. 2019. 155 f. Tese de doutorado – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2019.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos Vice-reis**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SILVA, Ozângela de Arruda. A publicidade livresca em jornais do século XIX: anúncios, livros e estratégias de venda. *In*: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE – INTERCOM, 19., 2017, Fortaleza. **Anais** [...] Fortaleza: Intercom, 2017.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A História da imprensa no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1996.

SOUZA, Suzana Palermo. O conto popular para crianças: as adaptações de Figueiredo Pimentel. **Revista Língua, Literatura e Ensino**, Rio de Janeiro, v. XIV, 2017.

SOUZA, Suzana Palermo de. Figueiredo Pimentel, adaptador de contos populares do Brasil para as crianças do século XIX. **Revista Linha Mestra**, Campinas, v. 12, n. 36, p. 992–996, 2018.

SOUZA, Suzana Palermo. **O naturalismo de folhetim: a crise de virilidade na ficção de Figueiredo Pimentel (1889-1897).** 2020. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Sortilégio de saberes**: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia:** raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Magic, Science, religion, and the scope of rationality**. Nova York: Cambridge University Press, 1990.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria: ou um planetário de erros**. Tradução de Waltensir Dutra. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward P. **Senhores e caçadores: a origem da lei negra. Tradução de Denise Bottmann**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. ***Trópico dos pecados:*** *moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

XAVIER, Regina Celia Lima. **Religiosidade e escravidão, século XIX**: Mestre Tito. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

WALKER, Timothy. **Médicos, medicina popular e inquisição**: a repressão das curas mágicas em Portugal durante o Iluminismo. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

WALSH, Catherine. *Interculturalidade e colonialidade do poder: um diálogo crítico intercultural com os saberes afro-andinos*. In: WALSH, Catherine et al. **Intelectuais indígenas e afrodescendentes na América Latina: desafios e perspectivas**. São Paulo: Fapesp; Papirus, 2009. p. 15–38.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense — 1889-1928**. Santa Maria: Ed. UFMS; Bauru: EDUSC, 1999.

WITTER, Nikelen A. **Curandeirismo**: um outro olhar sobre as práticas de cura no brasil do século XIX. Julh/dez. 2000.

WITTER, Nikelen Acosta. **Dizem que foi feitiço**: as práticas de cura no sul do Brasil (18451880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

WITTER, Nikelen Acosta. **Curandeirismo no Século XIX**: as escolhas do povo. Revista do Centro de Educação da UFSM. Vol. 25, nº 1. Jan/Jun de 2000.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Ritos de magia e sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil. 1997. Tese (Doutorado em História) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940. **Revista de História**, São Paulo, n. 150, 2004.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Entre o sagrado e o profano**: reflexões sobre o catolicismo popular e as tradições africanas no Brasil escravista e no pós-abolição. São Paulo: ED.-FEUSP, 2008.