
Ritos de Magia e Sobrevivência

Maria Cristina
Cortez
Wissenbach

Sociabilidades e práticas
mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)



Prof.^a Dr.^a
Maria Odila
Leite da Silva Dias
Orientadora

Tese apresentada ao
Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo
para a obtenção do título de
Doutor em História Social

Julho/1997

Uma raizeira do Largo do Arouche, São Paulo, 1920. Foto de F. C. Hoehne, botânico do Instituto Butantã. Acervo Museu da Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo. (Extr. de Monografias do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (14). *O que vendem os hervanarios da cidade de S. Paulo*, por F. C. Hoehne. São Paulo: Casa Duprat, 1920).

à memória de meu pai,

José Pinheiro Cortez

à alegria contagiante de

D^a Maria Regina Cortez, minha mãe

a José Gustavo Cortez, meu irmão

AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho, contei com o auxílio de bolsa do CNPq/Capes, o que permitiu uma maior dedicação durante as fases da pesquisa documental e realização de cursos.

Às funcionárias da biblioteca do IEB/USP, Maria Itália Causin, Floripes de Moura Pacheco e Leonice Parilha Batista, que acompanharam, com gentileza, as incontáveis horas em que desfrutei do acervo deste instituto. Aos oficiais dos Cartórios Criminais do Fórum João Mendes, particularmente ao sr. Isaltino Raimundi, do Cartório de Distribuição Criminal, que indicou a pista para finalmente chegar aos processos. Aos funcionários do Arquivo da Leopoldina: sr^a Elizabeth, sr. Luiz e sr. Teixeira, que ajudaram a acessar os documentos através, muitas vezes, de grandes escaladas; pessoas que aos poucos vão se acostumando com os pesquisadores das histórias dos velhos processos e que são sensíveis ao valor de uma documentação sempre ameaçada. De oportuna contribuição foi o contato com o dr. Guido Fonseca, franqueando gentilmente uma parte do arquivo pessoal do delegado Raphael Cantinho Filho. Aos funcionários do Arquivo do Estado, do Museu da Saúde Pública Emílio Ribas e das demais instituições onde se realizaram as pesquisas.

À prof^a. Maria Odila Leite da Silva Dias, pela generosidade com que compartilha de seu profundo conhecimento em cursos e em conversas, intermediadas por palavras e gestos de confiança e de estímulo. Mas, sobretudo, por sua orientação em indicar os caminhos: a não se temer o que dizem os documentos, a não se aceitar as trilhas mais fáceis de interpretação de universos e temas complexos, a ensinar em como conter, como ela diz, as ansiedades cartesianas. Inspirada por tudo aquilo que representa, fiz também a escolha da foto da capa.

Muitas de suas sensíveis percepções foram assunto de conversas que tive com Paulo César Garcez Marins, também seu orientando. O encontro com Paulo se deu num momento especial: com solidariedade e sensibilidade, acompanhou as fases difíceis da redação do trabalho e, de nossas conversas, sempre surgiu o ponto que fazia desfazer os nós que, de tempos em tempos, teimavam em se formar.

Alternar, até onde foi possível, a redação do trabalho com o projeto “Guia de documentos históricos na cidade de São Paulo” contribuiu para redimensionar compromissos com a memória escondida da cidade. Intercalar a escrita solitária com as reuniões foi também significativo: por uma convivência

cheia de calor e de trocas, sempre com muitos risos e graças, agradeço a Paula Porta, Pedro Puntoni, Silvia Lins, Malu de Oliveira e, também por isso, Paulo Garcez Marins; a Márcia Padilha se soma ainda sua delicadeza, nas horas corridas do final, com as reproduções das fotos que escolhemos.

Aos professores do Departamento de História, particularmente Nicolau Sevcenko e Elias Thomé Saliba que contribuíram com sugestões e idéias; Tereza Aline Pereira de Queiroz, além de emprestar livros essenciais, deixou a vida mais leve e engraçada. Maria Helena Toledo Machado, amiga de longa data e sempre disponível para conversas e estímulos, sabe melhor do que ninguém dos profundos sentidos que se escondem atrás desse trabalho. John Monteiro, Zuleika Alvim e Mônica Dantas ofertaram, com carinho, preciosas indicações.

Maria Cecília Cortez Christiano de Souza, irmã sobretudo nas horas atribuladas pelas quais passamos, instruiu sobre os reinos dos tempos e lembrou-me do trecho que finaliza o trabalho. Meus outros irmãos - na atmosfera mágica que surge todas as vezes em que nos encontramos - Cuca, Guilherme, Zeca, Zé Paulo e também Tina Martins Cortez, participaram do estímulo necessário à sua realização.

A Eugênia e Alfredo Paesani, Ilse e Babi Corrales que não pouparam gestos solidários de extrema generosidade. Aos amigos da EP: Lourdes, Manoel, Ani, Bia, Leda. Aos amigos de sempre: Cornélia, Suzana, Dora, Jorge, Walter, Norma, Sergito, Kadota, Lili, Paulo, Guilherme, Silvinha, Zé Paulo, Helô, Paulo Caruso, Maria Eugênia, Vera, Paulo Aguiar, David José, Regina, Joaquim e muitos outros.

A Regina Nogueira que sabe assegurar ao texto uma confiança adicional; aos amigos da PW, Irineu, Paulinho, Ciça, Nelson e especialmente Vivaldo Tsukumo, que suportaram, com carinho, as correrias e ajudaram na sua forma final.

Alex Wissenbach, uma vez mais suportou os movimentos loucos que tomam conta da vida nos tempos de redação: segurou todas as barras e permaneceu sempre solidário; com a sua arte, da qual tenho o privilégio de poder usufruir, encarregou-se da forma gráfica. Tomás e Alexandre estiveram sempre presentes e também inspiraram direções.

A todos, o meu sincero reconhecimento.

SUMÁRIO

- 6 INTRODUÇÃO**
- 16 CAPÍTULO 1**
CRENÇAS E RITOS DE HOMENS LIVRES NO
BRASIL PÓS-ABOLIÇÃO
- 59 CAPÍTULO 2**
DISSONÂNCIAS SOCIAIS NA
CIDADE MODERNA
- 90 CAPÍTULO 3**
MAGIA E SOCIEDADE NAS PRIMEIRAS
DÉCADAS DO SÉCULO XX
- 119 CAPÍTULO 4**
ESPAÇOS SOCIAIS DA MAGIA NA
URBANIZAÇÃO DE SÃO PAULO
- 180 FONTES E BIBLIOGRAFIA**

INTRODUÇÃO

No ano de 1944, Oswaldo Xidieh inicia um artigo sobre as práticas mágico-religiosas da região de Mogi das Cruzes com uma colocação que, podendo surpreender à primeira vista, torna-se compreensível no transcorrer da leitura do assunto por ele abordado.¹ Adverte que no estudo de dimensões nas quais o pensamento religioso é prático e a atitude é a de agir sobre o sagrado, o pesquisador deve estar sempre atento a receber o inesperado e o informal, a considerar experiências singulares que escapam aos cânones das religiões instituídas ou à rigidez de conceitos preestabelecidos. E, sob esta ótica, interpreta os mecanismos de sincretismo na experiência vivida por um marceneiro italiano que, nas primeiras décadas do século XX, se notabilizou entre os curandeiros e feiticeiros de São Paulo pelos artefatos de magia que entalhava.

Inicialmente, Xidieh relata a trajetória de vida de seu entrevistado: José Zarelli, imigrante italiano proveniente da região de Salerno que chegou ao Brasil por volta de 1890. Estabelecendo-se na cidade de São Paulo, sobreviveu nos primeiros tempos como vendedor ambulante de castanhas, pastelões e frutas pelas ruas do centro; anos depois, fixou-se com uma banca de frutas e verduras no Mercado Velho e, por fim, transformou-se em pequeno proprietário rural nos arredores da cidade. Em 1929, aos 65 anos, dizendo-se doente e velho, pôde se dedicar a um dos inúmeros ofícios que havia aprendido em sua infância, o de talhar imagens na madeira.

1. Oswaldo Elias Xidieh, “Um elemento ítalo-afro-brasileiro na magia mogiana”, *Sociologia*, São Paulo, v. 6, nº 1, 1944, pp. 1-14.

Suas esculturas eram, segundo o testemunho do autor, inconfundíveis e notáveis: tematicamente, misturava entalhes a fabulações, recriando personagens de velhas lendas e de contos infantis europeus, figurações de qualidades morais e de crimes célebres e representações de animais. Quanto à forma, as mesmas esculturas combinavam elementos latinos - vestimentas típicas dos camponeses do sul da Itália - a deformações propositais de partes do corpo, próprias às esculturas africanas, adicionando, ainda, referências a crenças universais - umbigos e órgãos sexuais detalhados, simbolizando a primazia do plexo solar e dos cultos de fecundação. Com este tipo de criação, sua fama de escultor-feiticeiro rapidamente se espalhou pela região e seus bonecos, pela multiplicidade de atributos, passaram a figurar nos oratórios de macumba, a presidir cerimônias mágicas dos mais variados tipos. Tornando-se ele próprio um curandeiro, passou a ritualizar a transformação das imagens em fetiches, através de batismos feitos com defumações, para as quais se utilizava de produtos característicos da magia européia - estrume de vaca, carvão, casca de alho adicionados às ervas dos ritos de origem africana - arruda, guiné -, sal e fumo.

A trajetória do imigrante e a de seus bonecos ilustram, de maneira emblemática, movimentos característicos da história das práticas mágico-religiosas na São Paulo das primeiras décadas do século XX. Configuram a interação entre lastros culturais distintos, a capacidade que os habitantes citadinos tiveram de acrescentar inovações e a de transformar elementos originários de experiências diversas em conjuntos adequados ao novo contexto. Insinuam ainda a confluência dessas práticas a um universo social, sob essa ótica, privilegiado: nada mais propício para tais movimentos que o mundo urbano da época, onde se estabeleciam e se mesclavam etnias e tradições das mais variadas procedências e onde era desafiada, a cada momento, a capacidade dos homens e das mulheres desses tempos em improvisar não só a sobrevivência material, como a de instaurar fórmulas criativas que minimizassem os efeitos de uma crise social aguda, provocada pelos trajetos de desenraizamento e pelas contingências de um ambiente novo, instável e principalmente exigente. Assim sendo, as colocações de Xidieh configuram não só a temática e as intenções centrais do trabalho aqui apresentado, como também ensinam a predisposição que deve nortear

a aproximação ao tema e, sobretudo, aos testemunhos deixados pela época: a possibilidade do encontro com o inesperado.

O trabalho que se apresenta teve como tema central o estudo das manifestações mágico-religiosas em seus nexos com a história social de São Paulo das primeiras décadas do século XX. A temática foi inicialmente sugerida pelo nosso trabalho de mestrado e pela documentação criminal da segunda metade do século XIX que chamou a atenção para a importância de uma religiosidade difusa, no geral oriunda de crenças afro-brasileiras, no processo de luta contra a reificação pretendida pelo regime da dominação escravista.² Impregnada na organização do dia-a-dia de escravos e forros, manifesta nas ações de curandeiros e feiticeiros dos arredores da cidade, insinuou a força de uma sensibilidade religiosa que se transformava, muitas vezes, em componente essencial de processos cognitivos, de uma concepção de mundo capaz de fornecer os referenciais para que tais grupos pudessem pensar a sua condição social e, mediatizando o seu relacionamento com a sociedade mais ampla, compatibilizarem-se com a realidade imposta.

Bastou um contato mais apurado com a documentação, com as notícias registradas pela imprensa sobre modalidades de curandeirismo e de adivinhação em São Paulo, para se perceber, no entanto, que a problemática envolvida era historicamente mais dinâmica e complexa. Principalmente, de que 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, denotando em outros termos os ritmos das transformações ocorridas desde as últimas décadas do século XIX. O processo de urbanização, marcado pelo crescimento espantoso do número de habitantes da cidade, vinha inscrito também no alastramento de vertentes do pensamento espiritualista: a difusão do espiritismo, as teorias e práticas relacionadas ao magnetismo animal, a ciência do ocultismo, a quiromancia e a cartomancia mesclavam-se às tradições existentes e acabavam por moldar práticas e figuras sociais multifacetadas. Além disso, aludiam ao clima de insegurança social, ao desenraizamento de populações estrangeiras e negras, às oscilações implícitas nos processos históricos em curso e, indiretamente, ofereciam um quadro revelador do custo social da urbanização.

2. Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros no município de São Paulo, 1850-1880*, dissertação de mestrado, FFLCH/USP, História, 1989.

De outra parte, o cenário da cidade de São Paulo entre os finais do século XIX e inícios do XX afigurou-se como fortuito para se apreender as múltiplas injunções que se fizeram entre as intenções normativas, o desejo de restabelecimento da ordem e a multiplicidade de experiências sociais presente na cidade moderna. Crescendo num ritmo inusitado, transformando-se da pequena cidade dos meados do século passado à metrópole dos anos 30, delineava-se como formação social de transição onde, na ausência de tempo para sedimentações, deixava-se a mostra uma sociedade pluridimensionada, em múltiplos descompassos de temporalidades e espacialidades. Onde, por isso mesmo, os antagonismos se expressaram de maneira mais aguda, as discriminações de forma mais gritante, e a exclusão pretendida se tornava mais presente.

Uma vez delimitada a temática de estudo, sob a ótica dos parâmetros da história social do quotidiano, entre as fontes históricas disponíveis, a documentação criminal permaneceu como aquela capaz de restabelecer o contato com a concretude de vivências sociais, bem como de deslindar espaços pouco documentados, movimentos sutis e não hegemônicos, papéis sociais informais subjacentes aos processos históricos em curso. Por sua própria natureza, pela maneira de conduzir os inquéritos, a documentação criminal traz inscrita uma tensão essencial entre normas e objetivos do poder e o próprio dinamismo social daqueles que foram indiciados em delitos e crimes. Resumo tenso de eventos inesperados, “o arquivo judiciário”, no dizer de Arlette Farge, “toma a cidade em flagrante delito: ardilosa com a ordem, não aceitando de forma alguma a utopia dos homens da polícia, escolhendo, segundo o acontecimento, aclamar ou emudecer-se diante de seus reis, ou ainda de se sublevar quando se sente ameaçada”.³

Se uma das grandes dificuldades em se refazer formas de sobrevivência de setores socialmente desconsiderados no contexto de uma sociedade em acelerado processo de transformação provém da condição submersa dos mesmos, relegados às bordas do que era visto como valores e meios de vida formais, o registro aí contido de estruturas ilegítimas contornaria tal impedimento, apontando direções estimulantes. Fonte capaz de penetrar nas múltiplas mediações do viver social, o deslindamento das práticas mágico-religiosas a partir dos processos criminais contemplaria parâmetros culturais, estruturas de sociabilidade, anseios

3. Arlette Farge, *Le goût de l'archive*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 35.

e projetos no geral não documentados. Mobilizando, de outra parte, processos cognitivos tendentes à ressocialização, tornar-se-ia factível a partir daí buscar as correlações entre magia e sobrevivência.

Em sua complexa heterogeneidade, a documentação criminal estilhaça a realidade em milhares de fragmentos e inviabiliza qualquer ansiedade em captá-la de maneira organizada, a partir de rótulos preestabelecidos, dentro de esquemas montados aprioristicamente. No caso específico, apresenta além disso uma orientação que lhe é intrínseca e que, por certo, determinou viés na abordagem empreendida. Por suas características, por sua orientação jurídica e judiciosa, os autos criminais não oferecem uma descrição particularizada dos rituais ou das correntes de pensamento investigados; ao flagrá-los no tecido social, nem sempre permitem a apreensão dos elementos constitutivos em si, que sejam demarcadas, por exemplo, as diferentes linhas da religiosidade popular e as construções míticas que lhes eram peculiares.⁴ Permitem sim, naquilo que é próprio à história social, que sejam captados os nexos entre essas manifestações e a organização social de determinados grupos no contexto de determinados momentos históricos.

As balizas cronológicas foram, grosso modo, sugeridas igualmente pela documentação criminal. Tomaram-se como referência os dois primeiros códigos de leis penais da República: o Código Penal de 1890, instituído antes mesmo da Constituição e o de 1940, reformulado já sob a inspiração do Estado Novo. Em torno de dinâmicas sociais e de rearticulações das relações de dominação, tratava-se de um período histórico significativo, onde se tornaria possível acompanhar não só as inferências dos movimentos de reedificação da nação, após os impactos da abolição do regime escravista, marco divisor da história da sociedade brasileira,⁵ como também avançaria a um período no qual, teoricamente, a sociedade estaria mais consolidada ou estabilizada, após as transformações históricas que pontuaram a chamada República Velha.

Além disso, configurado como marco da reorganização das estratégias de dominação, uma sutil e quase imperceptível diferença se apresentou no Código Penal de 1890, no que diz respeito tanto ao precedente - o Código de 1830, do Império -, como também em relação ao posterior de 1940. No Capítulo III - “Dos Crimes contra a Saúde Pública” -,

4. Para tanto, remete-se ao estudo de Liana Trindade, *Construções míticas e história: estudo sobre as representações simbólicas e relações sociais em São Paulo, do século XVIII à atualidade*. Tese de livre-docência, FFLCH/USP, Antropologia, 1991.

5. Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988, p. 41.

o artigo 157 criminalizou atividades e práticas que nos outros dois estiveram e estariam subjacentes ao delito de charlatanismo. Em 1890, através desse dispositivo, considerava-se crime “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de amor ou ódio, inculcar curas de doenças curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”. Discriminando práticas, usos e costumes largamente difundidos na sociedade brasileira, objetos e ritos integrados no dia-a-dia de largos estratos da população, o dispositivo penal contemplava também algumas das transformações que vinham ocorrendo nessas dimensões, sobretudo nas cidades, referindo-se aos efeitos produzidos pela penetração do espiritismo no Brasil. Um pequeno fragmento do código que expressava imperativos de racionalidade pouco condizentes com a história da sociedade brasileira.

Na busca de racionalidade e ordem social que tomou conta das autoridades e dos homens da ciência desta época, congraçados na tarefa de reconstruir o país - republicano e formado exclusivamente por homens livres -, o tema do misticismo e da religiosidade popular constituiu-se um de seus prediletos. Os parâmetros do pensamento racial e evolucionista cabiam como uma luva quando supostamente observados à luz das expressões religiosas e da mentalidade “supersticiosa” de um povo “degenerado” pela miscigenação e propiciava a oportunidade de se devolver, aos centros formuladores das doutrinas, a teoria aplicada em casos concretos. Não foi por acaso que Nina Rodrigues, um dos poucos intelectuais brasileiros reconhecidos no exterior, concentrou-se no reconhecimento das etapas evolutivas das religiões brasileiras em sua obra “L’animisme fetichiste des négres de Bahia”, publicada em 1900, ou acompanhando os impactos da degeneração na conformação física de negros e mulatos criminosos e na dispersão de epidemias místicas, tanto em Canudos como em Taubaté, em “As coletividades anormais”. Suas colocações marcariam de maneira contundente uma época, seja através dos estudos de seus discípulos, seja nas instituições que foram criadas sob inspiração das idéias nele corporificadas. Nos anos de 1920, sob o calor do movimento modernista e dos impactos das ideologias nacionalistas, literatos e estudiosos procurariam rever o mal estar imbuído na idéia de nacionalidade, reconciliando a alma

nacional às figuras idealizadas dos sertanejos e dos caipiras e aos inventários sobre o folclore popular, muitas vezes conduzidos também por uma ótica enviesada.⁶

Assim, ao buscar apreender o espaço de crenças e valores nas estruturas básicas de sobrevivência dos grupos sociais do Brasil pós-Abolição, quanto mais se aprofundava a leitura de fontes variadas, tanto mais se avolumavam os estigmas ora desvalorativos, ora enaltecidos, aos quais se somariam aqueles menos sutis da documentação criminal. Afigurando-se como um desafio, a única possibilidade de se lidar com todas as clivagens seria a de interpretar tais dimensões à luz de dinâmicas e visões de mundo peculiares e, desfazendo-se de pré-julgamentos, restabelecer um diálogo com as fontes, juntando a elas um ponto de vista a mais - também ele pleno de filiações, de empatias e aversões -, considerando-as na perspectiva de múltiplas contemporaneidades que se imbricavam. “O perspectivismo”, assinala Maria Odila da Silva Dias, “é uma forma de interpretação inerente à historicidade do próprio conhecimento do historiador. Consiste em documentar o ponto de vista dos testemunhos da época de modo a entabular com eles um diálogo, no qual a posição do historiador enquanto interprete se vê sempre ressaltada”.⁷

6. Nicolau Sevcenko, *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 236-237.

7. Maria Odila Leite da Silva Dias, “Hermenêutica e narrativa”, prefácio à obra de Nicolau Sevcenko, acima citada, p. XVII. Sobre a mesma questão, num enfoque mais particular, da mesma autora, “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”, in: Albertina de Oliveira Costa & Cristina Bruschini (org.), *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Rosa dos Ventos / Fundação Carlos Chagas, 1988, pp. 39-53.

8. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*, tradução, Paris: Gallimard, 1971.

Por outro lado, o tema, relacionado às esferas da religiosidade popular, impunha o mesmo cuidado. Para a segunda metade do século XIX, Mircea Eliade demonstrou o quanto a história das religiões, numa perspectiva comparada, decorrente da busca obsessiva de manifestações primevas, viria a contribuir para o alargamento do horizonte do homem ocidental, constringido a sair de seu etnocentrismo secular e a observar o outro, enquanto outro. A procura do entendimento das religiões orientais ou das formas religiosas dos povos tidos como primitivos, obrigava-o a se curvar diante do que era diferente e a entrar em contato com o núcleo de valores de sociedades singulares - única maneira, segundo o autor, de ser apreendido o sentido das expressões religiosas. Dessa forma, vencido o obstáculo imposto pelo estranhamento, e impondo como aproximação o diálogo e a interpretação, a história das religiões criava a possibilidade de um novo humanismo.⁸

Diante desse quadro de questões e de intenções, o trabalho foi concebido de uma maneira própria. Nos primeiros dois capítulos buscou-se, na ótica dos movimentos históricos gerais que marcaram a passagem do século, acompanhar a trajetória de reorganização dos homens livres e pobres no contexto do pós-Abolição. Refazendo, na medida do possível, estruturas básicas de sobrevivência e valores, procurou-se recompor o espaço que práticas e ritos mantinham na organização e na própria visão de mundo dessas populações, em sua sociabilidade, em suas expressões religiosas e culturais. No capítulo seguinte, a mesma intenção presidiu a compreensão das bases de ressocialização de populações livres e pobres no contexto dos grandes centros urbanos da época, que cresciam no encadeamento de conflitos sociais e projetos de modernização. No mundo da cidade, concretizam-se as tensões entre normas e práticas, entre as maneiras de se conceber o espaço doméstico e o público e as intervenções das autoridades policiais e sanitárias, entre as expectativas do poder e as múltiplas maneiras de serem contornadas. O fio condutor continuou sendo a problemática da reorganização particularmente dos ex-escravos que transformavam estruturas societárias, laços primários e expressões culturais em possibilidades de se reconciliarem à vida em liberdade e à própria cidade - dimensões que, tal como o samba paulista de Pirapora, nasciam do improvisado e da informalidade, da consulta coletiva e do congregar de experiências similares.

A partir do terceiro capítulo, o foco se retrai, de início mais tematicamente do que em termos do espaço geográfico referido. À luz da efervescência espiritualista que tomou conta das cidades, procurou-se perceber como se formulavam as imagens da magia na ótica da ciência e como se traduziam na sociedade, ora compatibilizando-se, ora afastando-se das crenças também ambíguas referidas à modernidade. Narrativas, avaliações e imagens que confluíam a um código de leis que, em sua articulação com a época histórica e com os esforços em agir sobre uma realidade difusa, criou a partir dos artigos penais os mecanismos propiciadores de intervenção, bem como a documentação central desse estudo. No quarto e último capítulo, a história de São Paulo, entre os anos de 1900 e 1940, impõe-se não como entidade abstrata mas ressurgida através dos depoimentos daqueles que nela viviam e sob o enfoque das práticas que aí desenvolviam. Devolver organicidade às

práticas mágico-religiosas significou proceder um movimento interpretativo inverso ao que vinha sendo utilizado nos demais capítulos: permitir que estruturas e meios de sobrevivência, relações e práticas da sociabilidade de setores populares, expectativas, anseios e valores irrompessem do documento espectralmente configurado. Nessas dimensões, a história da cidade da época emergiria em seus sobressaltos e na aceleração que subjazia ao intenso movimento de transformação e de metropolização.

Num outro trabalho, o mesmo Xidieh afirmou que, de seus informantes aprendeu, entre outras coisas, que há um momento certo para a narração: “Não nos referimos propriamente ao momento mágico em que as estórias podem ser impunemente contadas - determinadas horas do dia ou da noite, determinados dias da semana e estações do ano. Referimo-nos ao momento social em que elas se justificam e funcionam”.⁹ Contemplando, além disso, as narrativas que lhe eram passadas, diria que muito dos valores e do universo mental de largos contingentes da população brasileira pode ser compreendido a partir daquilo que é contado por “senhores e senhoras em idade provecta, negras velhas e macumbeiros, parteiras e carolas, curandeiros e benzedeiros, rezadores e tiradores de cobra, capelães e cozinheiras, amas-secas e mumbavas, crias e cantadores, folientes do Divino, penitentes andarilhos e beatos”. Configuravam-se, também na mediação de suas palavras, os sujeitos desse trabalho.

9. Oswaldo Xidieh, *Narrativas pias populares*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros / USP, 1967, p. 86

CAPÍTULO 1

CRENÇAS E RITOS DE HOMENS LIVRES NO BRASIL PÓS-ABOLIÇÃO

“Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo, em que palejam reflexos da vida civilizada, tivemos de improviso, como herança inesperada, a República. Ascendemos, de chofre, arrebatados na caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem, no âmago do país, um terço da nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimos; respigando, em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe nos códigos orgânicos de outras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências de nossa própria nacionalidade, mais fundo o contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais estrangeiros nesta terra do que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-los três séculos ...”

Euclides da Cunha, *Os sertões*, 1902.

Foto de uma família do interior do Brasil, possivelmente de Porto Nacional (GO), feita em 1911, pelos expedicionários de Manguinhos. Acervo Fiocruz / Casa de Oswaldo Cruz - Rio de Janeiro. (Extr. de THIELEN, Eduardo V., ALVES, Fernando Antônio Pires; BENCHIMOL, Jaime L. & outros (org.). *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913*. Rio de Janeiro: Fiocruz / Casa Oswaldo Cruz, 1991).



No Brasil dos finais do século XIX e inícios do XX, talvez mais do que qualquer outro aspecto, as expressões da cultura e da religiosidade popular, espalhadas em sua acentuada diversidade pelos largos espaços do interior do país e presentes como lastros significativos na ressocialização de populações urbanas, foram vincadas por conceitos e visões preconceituosas que reduziram-nas a evidências da incultura das classes populares. Tradições seculares ligadas à medicina mágica ou caseira, ritos largamente difundidos e utilizados para a proteção de casas, de homens e de animais passaram a ser vistos, com a chamada modernidade, como indícios de atraso social, expressões do primitivismo e da ingenuidade das populações que delas faziam uso. Festas e manifestações lúdicas, carregadas de religiosidade e veiculadas como formas originais de exaltação, foram convertidas em atos de atavismo e de primitivismo de seus participantes, repletos de sensualidade e de lascividade. E acima de tudo, eludindo-as de trajetórias e experiências sociais, foram destituídas de todo e qualquer sentido histórico.

Sob vários aspectos, o final do Império e a instauração da República podem não ter implicado mudanças estruturais profundas; no entanto, uma vez que significaram uma retomada da questão da nacionalidade brasileira e sobretudo um redimensionamento da responsabilidade das elites acerca do destino da nação e do exercício direto de seu domínio sobre um corpo social formado exclusivamente por homens livres, cidadãos ao menos em potencial, obrigou a que estas redefiniram suas estratégias e conceitos de dominação. A busca da modernidade a todo custo, preceito que impingiu marcas profundas nos projetos

de edificação da nova República, traduziu-se, em última instância, na tentativa de negação do passado e de tudo o que de alguma forma lembrasse os tempos precedentes; entre outras medidas, queimaram-se os arquivos para apagar da memória a mancha escura da escravidão.

De uma maneira geral, uma visão excludente e elitista, carregada de preconceitos e de desvalorização, atingiu tudo aquilo que não contivesse as marcas da modernidade ou que não deixasse transparecer um certo ar europeizado que se buscava, entre outros projetos, nas reformas urbanísticas que reedificaram as cidades brasileiras da época. Em certa medida, esta visão, embora inserida na crise da estrutura social de dominação que se seguiu à Abolição, refletia também as implicações e as inadequações decorrentes de uma concepção de mundo polarizada, que vigorou por séculos e que não reconhecia o que não se enquadrasse no esquema dual, deixando sem razão de ser amplos segmentos da vida econômica e da sociedade brasileira. A impressão que se tem na leitura da documentação da época e daquela encarregada de registrar os atos de disciplinarização é que, fora dos quadros da dominação escravista e personalista, destituíam-se sobretudo os homens livres pobres de sua própria humanidade e do simples direito de existência. Entre outros tantos depoimentos significativos, vale a pena transcrever as observações feitas por Maria Paes de Barros, em suas memórias, uma vez que circunstanciadas pela situação extrema de arregimentação dos esforços preparatórios da Guerra do Paraguai, deixavam à mostra o escalonamento social que ia dos filhos-famílias aos escravos, posicionando os homens livres pobres no último degrau.

“O alistamento aumentava; o exército se organizava; apresentavam-se rapazes de quase todas as famílias. Os fazendeiros que não queriam ou não podiam mandar seus filhos libertavam um bom número de escravos, logo enviados para as fileiras do exército. Mas o Comendador, fiel a seus princípios idealistas, não quiz mandar negros para defenderem a Pátria: ajustou e equipou homens brancos, para que fossem combater em lugar de seus filhos. Era divertimento para a população da cidade ir todas as tardes para o campo, assistir ao exercício dos recrutas...”¹

1. Maria Paes de Barros, *No tempo de dantes*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1946, p. 126.

Também não eram reconhecidos os meios de sobrevivência e as visões de mundo que não se adequassem às demandas imperiosas das grandes propriedades, ou ao domínio exclusivista da elite, recaindo sobre amplos

setores socioeconômicos a pecha da exclusão. De fato, como observou um estudioso, numa sociedade concebida entre senhores e escravos, “nada irritava mais um proprietário de que alguém que não o fosse, mas que vivesse por conta própria, sem empregar-se ou submeter-se ao mando. Os epítetos de vadios e vagabundos eram os estigmas com que se marcavam os homens do setor de subsistência, excluindo-os de qualquer valoração social”.² No período pós-Abolição, diante da problemática da transição entre o trabalho escravo e o trabalho livre, os mesmos estigmas atingiriam, extensivamente, o contingente de elementos nacionais aumentado pela incorporação dos ex-escravos, dirigindo-se em especial àqueles que viviam às bordas das monoculturas, liberados das tradicionais tutelas e que, buscando a sobrevivência, vagavam de um lado para o outro do país.

Tal como o denunciou Euclides da Cunha, o que se mostra mais surpreendente na leitura dos testemunhos provenientes da elite desta época é sua incapacidade de conviver com elementos sociais e culturais que haviam estado presentes quotidianamente na organização da sociedade brasileira por quase quatro séculos, ou que, a partir dos finais do século, foram chegando junto à turbulência da imigração. Como se, num universo em contínua e acelerada transformação, fosse quase impossível à elite assimilar o “outro”. Estranhamento que, como decorrência, vinha inscrito também na necessidade de elaborar explicações, teorias e imagens que pudessem conter o que era destoante, entre outras molduras, nos quadros das teorias em voga do evolucionismo e do positivismo, ou mais particularmente através da mediação do exotismo, que além de desqualificar, tinha o poder de colocá-lo à margem.

O período em que se encontra focalizado o tema - grosso modo -, finais do século XIX e primeiras décadas do XX - foi extremamente profícuo no surgimento e disseminação de teorias raciais que traziam em seu bojo reflexões sobre a nacionalidade brasileira e sobre sua composição mestiça. Temática bastante desenvolvida pela historiografia, os estudos sobre o assunto têm demonstrado que para os homens da ciência o aporte das teorias raciais e evolucionistas dirigia-se, sobretudo, a equacionar, nos termos de explicações sistêmicas, a angustiante questão de uma nacionalidade profundamente miscigenada, ou de tentar absorver, parafraseando um de seus estudiosos, um legado do passado que era

2. Luís Roncari, “O trabalho livre numa sociedade escravista”, in: Antonio Mendes Jr & Ricardo Maranhão (organização), *Brasil História. Texto e consulta*, São Paulo: Editora Hucitec, 1989, volume 3, p. 81.

menos o de uma época de ouro e mais um embaraço.³ Assim sendo, sob as lentes do evolucionismo social, as diversidades étnicas e as pluralidades sociais transformavam-se nos estágios diferenciados em que se encontravam os diversos setores da sociedade brasileira; de forma similar, a noção de degenerescência e atavismo convertia crenças e manifestações religiosas, muitas delas de origem européia, em credices, simpatias e superstições próprias aos estágios menos evoluídos da espécie humana.

Dessa forma, a consideração do significado social das práticas mágico-religiosas na reorganização da sociedade brasileira no período dos inícios do século XX implica, necessariamente, num esforço de contextualização. Em outras palavras, na reavaliação de uma cultura mágico-religiosa disseminada em rituais, festas e crenças de matizes diferenciados em sua significância no interior de visões de mundo e na experiência social de largas parcelas da população. Nos capítulos iniciais do trabalho, o intuito é o de recuperar esses sentidos através de sua inserção na dimensão da vida quotidiana dessas populações, reconstituindo-os, inicialmente, no contexto da vida dos homens livres pobres do interior, imensa massa de homens não proprietários que vivia, desde dos tempos coloniais, às bordas das grandes propriedades e que apresentava, apesar de sua extrema heterogeneidade e miscigenação, práticas sociais e rituais relativamente similares entre si. O mesmo procedimento acompanha a análise de sua trajetória de deslocamento em direção às cidades: para os migrantes provenientes das zonas rurais, pouco adestrados à vida nas cidades, ou mesmo para os egressos da escravidão, o processo de urbanização esteve acompanhado pela mobilização de ensinamentos e valores provenientes de suas experiências pregressas, das quais retiravam os substratos para a adaptação às novas circunstâncias.

Na reconstituição dos valores e das concepções de mundo que informavam a organização das camadas populares tanto nas zonas do interior do país como nas cidades devem estar referidos, inicialmente, os intensos processos sociais que caracterizaram a sociedade brasileira dos finais do século XIX.

3. Dain Borges, “‘Puffy, ugly, slothful and inert’: degeneration in brazilian social thought, 1880 - 1940”, *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, 25, 1993, p. 238.

Mobilidade, fluxos populacionais e valores num universo em transição

A experiência da liberdade vivida por negros forros nunca foi invulgar na história brasileira. Acompanhando o processo de alforrias que oscilava ao sabor dos fluxos e refluxos da economia agro-exportadora e mineradora, desde o século XVIII, o número de forros cresceu na sociedade brasileira e se intensificou ao longo do século XIX, especialmente a partir da segunda metade do século com a lenta derrocada do regime escravista.⁴ As formas pelas quais os alforriados se integravam ao mundo dos livres foram diversas; só para a Bahia do século XIX e entre libertos africanos, Pierre Verger pôde recolher relatos de diferentes maneiras que esses escolheram para resguardar, romper ou flexibilizar a experiência da escravidão e as raízes culturais e religiosas africanas.⁵ De maneira mais acentuada, foram múltiplos os caminhos que os ex-escravos tomaram depois da Abolição. Na reconstrução da vida em liberdade após a emancipação geral, sua adequação ao universo dos homens livres foi moldada por uma série de fatores: particularidades regionais, conjunturas econômicas diversas, proporcionalidade do elemento negro no cômputo das populações de cada região do país, presença de outros segmentos na disputa do mercado de trabalho, existência de agrupamentos negros já consolidados e intensidade da presença de elementos culturais próprios deram tonalidades distintas às escolhas e às possibilidades dos ex-escravos.

4. Maria Odila Leite da Silva Dias, "Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil: 1675-1835", *História general de América Latina*, Unesco, no prelo. Segundo dados recolhidos por Viotti da Costa e Stein Stanley, a população escrava no Brasil na antevéspera da Abolição perfazia um total de 637.607 cativos, população sensivelmente diminuída dos 1.510.806 escravos existentes em 1872. Apud Douglas Graham & Sérgio Buarque de Hollanda Filho, *Migrações internas no Brasil: 1872 - 1970*, São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas / CNPq, 1984, p. 25.

5. Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo: Curupio, 1992.

Para se contemplar a diversidade de trajetórias na reorganização das vidas dos libertos é necessário romper algumas generalizações, especialmente com conceitos reducionistas que foram impingidos por força de uma determinada ideologia do trabalho livre que, nessa época, procurava se impor. A pecha de vagabundos, ociosos, embriagados, desorganizados social e moralmente, que lhes foi atribuída, contém núcleos de vazio conceitual que impedem a princípio a reconstrução de suas trajetórias enquanto movimentos singulares, constituídos nos limites do que era possível, mas a partir de escolhas e de valores próprios. Embora a Abolição tenha sido fato histórico decisivo, rompendo vivências pregressas, os ex-cativos traziam de suas experiências anteriores um aprendizado social que, no limite, instruía o sentido da

liberdade. E, muitas vezes, seu significado passava por noções de subsistência e padrões de organização social distintos dos que eram projetados pelas classes dominantes.

Alguns desses valores foram manifestados direta ou indiretamente em conversas que ex-escravos mantiveram, nos anos imediatos à Lei de 13 de maio, sobretudo com observadores estrangeiros, mais interessados em ouvi-los. No geral, era difícil fazê-los lembrar de suas vidas como escravos e, quando perguntados, simplesmente se esquivavam por detrás de largos sorrisos, mera estratégia entendida como perda de memória. Relatando um desses encontros, observava, em 1911, o francês L. Gaffre: “A velha negra nos recebeu muito bem; sua grande face redonda não anuncia à primeira vista as experiências desastrosas dos longos anos de servidão; mas foi em vão que eu tentei fazê-la falar sobre os velhos tempos, sobre a condição dos escravos, sobre a conduta dos senhores. A velha mulher dissimulava atrás de um grande sorriso de dentes sempre brancos uma espécie de reserva que não me permitia lhe arrancar a não ser fragmentos de conversa”.⁶ Em outras ocasiões, os mesmos observadores conseguiam fazer fluir não só memórias, como alguns julgamentos. Comparando as condições relativamente precárias nas quais vivia com as da época da escravidão, o velho liberto contrapunha a perda de algumas regalias, entre elas a de comer carne seca em algumas refeições, com as lembranças dos castigos e da extrema disciplina que imperava no trabalho com o café. “E você apanhava muito freqüentemente? Oh! sim, freqüentemente, quando eu estava atrasado no trabalho, e é errado bater nos trabalhadores que estão atrasados, por que, veja a minha mão e dizendo isso o velho negro me mostrava cada um dos seus dedos nenhum destes dedos são iguais um ao outro; assim os trabalhadores no campo: alguns são mais ágeis, alguns são mais fortes, e não se deve bater num homem porque ele é menos poderoso que seu vizinho...”⁷ Para ele, o usufruto de sua nova condição implicava simplesmente no reconhecimento de sua individualidade, das diferenças entre os homens tão patente quanto as diferenças entre os dedos de uma mão.

6. L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, Paris / Rio de Janeiro: Aillaud, Alves & Cia / Francisco Alves & Cia, 1912, p. 203.

7. Idem, pp. 304-305.

Muitas vezes, para os homens negros, o sentido da liberdade inscrevia-se em direções inusitadas, dissonantes de um eventual sentido imaginado pelos antigos senhores e por aqueles que pretendiam, na derrocada do escravismo, a solidificação de determinados padrões de vida e de

trabalho. De imediato, a condição de homem livre seria concretizada na realização de desejos e na posse de objetos aos quais haviam sido impedidos como escravos. Uma pequena história descrita pelo mesmo L. Gaffre serve bem para ilustrar esse aspecto. Durante o colóquio com a ex-escrava, acima citada, em uma casa de poucos objetos, a atenção do francês é chamada por um “magnífico par de sapatos, de um calibre sólido, mas de uma feitura evidentemente antiga, que se colocava bem em evidência sobre uma espécie de credência no salão”. E passa a tentar compreender a razão daquela estranha exibição remetendo-se às histórias que lhe haviam sido contadas:

No dia seguinte ao decreto da Libertação, negros e negras deixaram apressadamente os lugares onde haviam vivido durante longo tempo nas humilhações da escravidão e, das fazendas e sítios, afluíram em direção às cidades próximas. A maior parte desses novos cidadãos livres tinha pequenas economias. Ora, seu primeiro ato foi de correr às lojas de calçados. A escravidão, com efeito, não lhes dava o direito de se calçar e parecia claro como o dia a essas bravas gentes que eles iriam se equiparar aos seus senhores de ontem usando, como eles, botas e bodequins. O primeiro gesto da liberdade foi então de aprisionar os pés nas formas escolhidas e, por consequência, mais ou menos adaptadas. Eu digo mais ou menos, mas a verdade da história me obriga a dizer muito menos do que mais. Porque os bons pés dos bons negros, pouco acostumados a estarem estreitados, protestaram com estardalhaço e todo mundo sabe qual é a maneira dos pés protestarem e foi o suficiente para que se visse o espetáculo mais inesperado como primeiro efeito da libertação. Negros e negras, em todas as cidades para as quais se dirigiriam, passavam felizes e orgulhosos, com uma postura altiva, descalços, mas todos levando um par de sapatos por vezes à mão, como um porta jóias valioso, ou por outras à tiracolo, como as bolsas vacilantes da última moda mundana”.⁸

8. Idem, p. 205. Baseado nesta narrativa, Roger Bastide falaria sobre o chamado *complexo do sapato*, em seu artigo “Estudos afro-brasileiros - O cerimonial da polidez”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. XCVIII, 1946, p. 93.

9. Pierre Verger, *Os libertos*, p. 64.

10. Joana Maria Pedro e outros, “Escravidão e preconceito em Santa Catarina”, Ilka Boaventura Leite (org.), *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996, p. 242.

Para milhares de homens e mulheres que eram ainda mantidos no cativeiro, nos momentos após a emancipação, a liberdade era um dom a ser orgulhosamente exibido e depois vivenciado. Sugestivamente, a mesma exibição foi encontrada por Pierre Verger entre os relatos de forros na Bahia, só que estes, além de se calçarem e se vestirem como seus ex-senhores, traziam também consigo guarda-chuvas, signos de dignidade social africana;⁹ também no sul do país, em Desterro, Santa Catarina, os jornais comentavam, ironicamente é claro, comportamentos similares dos ex-escravos nas comemorações que se seguiram ao Treze de Maio.¹⁰

Como assinalou Borges Pereira, após a Abolição os negros distribuíram-se por um espaço social comum a outros grupos étnicos da sociedade brasileira.¹¹ Nas zonas rurais, nos amplos espaços da economia de sobrevivência ou gravitando em torno das monoculturas, as populações negras mesclaram-se e se confundiram com largas camadas de populações nacionais já mestiças com o elemento índio e com o próprio negro, aderindo aos grupos já formados e ao universo de valores e estilo de vida de caipiras, caboclos, caiçaras, sertanejos, ribeirinhos, cafuzos. A territorialidade negra se manteve na forma de bolsões localizados em bairros rurais formados por doações de terras aos libertos, algumas delas anteriores à Abolição, em grupos de remanescentes de quilombos ou de simples ocupantes das terras e, principalmente, nos agrupamentos negros existentes nas cidades brasileiras.

A conjuntura histórica na qual se deu o final do regime escravista propiciou a mescla entre populações livres e pobres, acentuando ainda mais a fisionomia mestiça da sociedade brasileira. A partir do último quartel do século XIX, fenômenos de origem diversas - a começar pelas proibições do tráfico africano e a intensificação do comércio interno de escravos, a Guerra do Paraguai, as grandes secas do sertão, a Abolição e a República - provocaram alterações sócioeconômicas significativas e, como decorrência, amplos deslocamentos de populações. Diante de crises econômicas setorializadas ou da impossibilidade de subsistir, parcelas dessas populações foram atraídas para outras áreas nas quais as possibilidades de sobrevivência eram multiplicadas.

A existência de populações tradicionalmente nômades marcou a fisionomia de extensas regiões do Brasil colonial e imperial.¹² Excluindo zonas de povoamento mais denso e estável, localizadas no litoral e nos centros urbanos, a dispersão em grandes extensões geográficas, a mobilidade e a miscigenação foram características que marcaram a fisionomia e o viver de largos contingentes populacionais, que se deslocavam periodicamente no interior de uma mesma área ou em direção a outros pontos do país, que se misturavam étnica e socialmente, originando e acentuando os múltiplos tipos de cruzamentos.

Os traços dessa infixidez aparecem disseminados por quase todos os habitantes das zonas rurais: nos caipiras e caboclos, paulistas e minei-

11. João Baptista Borges Pereira, "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência", *Dédalo*, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 23, 1984, pp. 181-182.

12. Maria Odila Leite da Silva Dias, "Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil: 1675-1835", obra citada.

ros, que a assimilaram de seu passado histórico e étnico e que continuavam a expressá-la em constantes mudanças, quando deixavam para trás moradias, capelas e até mesmo bairros rurais;¹³ nos deslocamentos sazonais dos moradores do sertão, fugindo nas épocas das estiagens para as serras e depois retornando às suas tradicionais querências;¹⁴ assimilada intrinsecamente ao desempenho dos trabalhos de vaqueiros, tangedores, domadores de cavalos, das vastas planícies do sul ou da pecuária nordestina, ou espalhada por todo o país na forma de carreiros e condutores de tropas. Hábito que se conservou ao longo dos séculos, imprimindo marcas profundas nos meios de vida, na parcimônia de bens, nas construções das casas, na recusa às criações. “Quem é pobre, pouco se apega, é um giro-o-giro no vago dos gerais, que nem os pássaros de rios e lagoas. O senhor vê: o Zé-Zim, o melhor meeiro meu aqui, risonho e habilidoso. Pergunto: ‘Zé-Zim, porque é que você não cria galinhas-d’angola, como todo mundo faz’ ‘Quero criar nada não ...’ me deu resposta: ‘Eu gosto muito de mudar ...’”¹⁵ Mobilidade provocada, sem dúvida, por um sistema que relegava aos homens livres um viver à margem e um aproveitamento residual, a estrutura da sociedade escravocrata engendrou homens andarilhos, “sem vínculos, despojados, a nenhum lugar pertenceram e a toda parte se acomodaram”.¹⁶ Intensificada pelo monopólio da propriedade da terra, pelos grandes latifúndios e pela presença de escravos, num território que oferecia grandes extensões ainda não ocupadas, mudar de lugar sempre foi hábito dos homens livres pobres.

13.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, Petrópolis / São Paulo: Editora Vozes / Edusp, 1973, p. 51.

14.

Pierre Denis, *O Brasil no século XX*, Lisboa: José Bastos & Cia, s/d, p. 378.

15.

João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: veredas*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 3ª edição, 1963, p. 41.

16.

Maria Sylvania de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969, p. 32.

17.

Maria Odila Leite da Silva Dias, “Forros e brancos pobres na sociedade colonial”, obra citada, p. 13.

18.

Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo: Editora Brasiliense, 9ª edição, 1969, p. 310.

Outras vezes, essa conformação apresentava-se como meio de escapar às contingências da dominação patriarcal, personalista, dos alistamentos forçados e dos cenários das guerras locais.¹⁷ Como assinalou Caio Prado Jr., o recrutamento para tropas constituiu, durante a época colonial, bem como ao longo do Império, o maior espantinho de população. Associado à truculência dos agentes recrutadores, para os quais não havia hora ou lugar que lhes fosse defeso, esse temor explica o fato de que, ao menor sinal de recrutamento, a população desertasse os lugares habitados indo refugiar-se no mato.¹⁸ Também nas cidades encontravam-se os mesmos sinais; falando sobre a Bahia da época da Guerra do Paraguai, lembrava Manuel Querino que, passada a euforia dos primeiros momentos, à medida que chegavam os mutilados, narrando os

incidentes, as fadigas e as privações das campanhas, começavam a ser necessários recrutamentos desordenados com seus tons de barbárie: “parecia que a Bahia tomara a peito fornecer o pessoal necessário às funções da guerra; varejavam-se casas, arrancavam-se rapazes ocultos nos armários”.¹⁹ Tal foi o impacto desse recrutamento que, mais de meio século após a guerra, em 1928, em viagem à região Norte, Mário de Andrade pôde ainda observar seus efeitos.

“Belém, 25 de maio: Hoje a lancha Tucunaré nos levou almoçar longe no Caripi. O furo de Barcarena estava sarapintado de velas. Dizem que é habitadíssimo porém não se enxerga casa, a caboclada deste furo desde a Guerra do Paraguai que ergue os seus lares no escondido, temendo mais recrutamento. Só de vez em quando um caule de muriti jogado perpendicularmente à margem se entremostra num refago dos ramos arrastando a saia n’água”.²⁰

O período no qual se insere o tema inscreve-se num momento em que, de uma mobilidade tradicional, passou-se a deslocamentos mais amplos, numérica e geograficamente. A análise dos dados censitários revela um movimento intenso de migrações internas ao longo dos anos de 1872 a 1900;²¹ localizam-se na região Nordeste as maiores perdas populacionais: evidências do comércio interno de escravos que despovoou a economia do açúcar e do algodão e alimentou em parte a do café; flagelados das grandes secas dos finais das décadas de 1870 e 1880 que, para “não perecer à míngua”, dirigiam-se para a Amazônia, para a florescente indústria da borracha e depois para o Centro-Sul. Nas demais regiões, a movimentação das populações nacionais também esteve presente, embora nem sempre captada pelos censos oficiais: desmobilizados da guerra do Paraguai e, logo após, ex-combatentes, sobreviventes e moradores dos cenários das guerras de Canudos e do Contestado, da Revolução Federalista no Sul, que vagavam pelo país muitas vezes sem condições de se fixarem. E, é claro, a própria Abolição, cujo benefício mais imediato foi o usufruto da liberdade de movimento a que estavam impedidos os escravos. O crescimento dos grandes centros urbanos e a ampliação da rede ferroviária serviram para incrementar ainda mais esse processo uma vez que ofereciam facilidades de deslocamentos e pólos de atração.

19. Manuel Querino, *A Bahia de outr’ora*, Bahia: Livraria Econômica, 1922, p. 65.

20. Mário de Andrade, *O turista aprendiz*, São Paulo: Duas Cidades / Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1976, p. 68.

21. Douglas Graham & Sérgio Buarque de Hollanda Filho, *Migrações internas no Brasil*, pp. 16 a 26.

De um lado, o fenômeno da mobilidade, valor imprescindível das estratégias de sobrevivência de largas camadas da população e, de outro, a atração que as cidades exerciam sobre os migrantes nacionais pobres fizeram com que, nesta época, parcelas antes ignoradas pelo chamado mundo da civilização litorânea se tornassem cada vez mais visíveis e mais sensíveis as diferenças entre estilos de vida, modos de pensar e valores. Aquilo que, segundo Euclides da Cunha, era obscurecido e mantido na penumbra do interior adquiria, com os inícios da República, uma contundente visibilidade.

Condições de vida e crenças das populações rurais

A análise das condições de vida dos ex-escravos que permaneceram nas zonas rurais se confunde com a mescla de tipos sociais que organizavam suas vidas em torno de culturas de subsistência. Esse processo de mimetismo dos negros com camadas de homens livres pobres, mestiços e brancos, intensificado no pós-Abolição, adequava-se ao projeto de constituição de um campesinato que, na raiz, se encontrava subjacente às reivindicações escravas.²² Após a experiência do trabalho compulsório, de margens mínimas de autonomia e de lazer, da impossibilidade de manifestações culturais diretas, os trabalhadores negros, aderindo ao lençol da economia de subsistência, puderam concretizar alguns de seus valores relativos à liberdade.

A adesão aos padrões de organização social e modo de vida dessa população heterogênea pelos egressos da escravidão oscilou com certeza nas diferentes regiões, condicionada sobretudo pelas vias diferenciadas de substituição do trabalho escravo. As variações podem ser notadas, como exemplo, entre as áreas cafeeiras. Em São Paulo, onde os colonos estrangeiros, numericamente abundantes, puderam suprir as necessidades das plantações comerciais, os trabalhadores negros foram relativamente dispensados, aderiram ao modo de vida caipira, caboclo, empregando-se esporadicamente ou dispersaram-se em direção às cidades. Em Minas, o afluxo menor de imigrantes obrigou a que fazendeiros e trabalhadores nacionais se readequassem aos novos ritmos, sem que houvesse uma falência generalizada da produção.²³ O mesmo ocorreu na economia

22. Maria Helena Pereira T. Machado, *O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da Abolição*, Rio de Janeiro / São Paulo: Editora UFRJ / Edusp, 1994, pp. 21-58.

23. Pierre Denis, *O Brasil no século XX*, obra citada, pp. 337-338.

açucareira do Nordeste, na cultura do algodão, onde a adoção de trabalhadores livres já vinha sendo realizada há mais tempo, com a transferência dos contingentes escravos para o Sudeste.

Os estudos realizados sobre essa camada social que se espalhava por vastas extensões geográficas, composta por tipos regionais distintos e por graduações sociais que iam de pequenos proprietários e arrendatários a simples ocupantes das terras, agregados, parceiros e meeiros, trabalhadores ocasionais e diaristas, têm indicado uma certa regularidade nos padrões de sua organização.²⁴ Costuma-se dizer que viviam em torno de mínimos vitais: uma economia voltada para a produção dos gêneros necessários para o consumo e para a formação de pequenos excedentes, obtida basicamente através do trabalho familiar; uma sociabilidade que se estendia das células familiares às relações de vizinhança e aos grupos condensados em torno de unidades sociais um pouco mais amplas, pequenas vilas, arraiais, bairros rurais, no geral de população rala; relações de dominação marcadas por padrões personalistas que se substanciavam em direitos e obrigações, freqüentemente o uso da terra outorgada pelo proprietário em troca de serviços, do pertencimento a clientelas que formavam a base dos apoios políticos e eleitorais dos poderes locais; e, finalmente, uma vida religiosa e uma cultura popular cadenciada por ritos do catolicismo rústico, por festas e comemorações dos santos de sua devoção, por uma forte tradição oral expressa nas modas de viola, nos sambas e batuques rurais, nos jongos, cateretês, cururús, côcos etc.

Tem sido relativizada também a questão do isolamento dessas populações, especialmente para se explicar a permanência de valores, práticas sociais e concepções que, a princípio, destoavam dos que vigoravam nas cidades. Os estudos têm demonstrado que a produção obtida em pequenas roças e criações, a fabricação doméstica de farinhas e outros produtos, o artesanato de palha, de barro eram responsáveis muitas vezes pelo abastecimento de centros urbanos, disseminando-se pelos seus arredores e ao longo das grandes rotas de comunicação.²⁵ Parte substancial da produção pulverizada em milhares de pequenas hortas, culturas, criações e artesanatos domésticos era vendida nas feiras, nas ruas e nos mercados das cidades, gerando uma intensa movimentação e atividades que as autoridades procuravam a muito custo controlar.²⁶ Afora esse aspecto, o isolamento social e físico foi igualmente relativizado pela análise da

24.

A importância socioeconômica do setor de sobrevivência foi destacada, de maneira pioneira, por Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo*, obra citada; para uma avaliação de sua análise, ver: Maria Odila Leite da Silva Dias, "Os impasses do inorgânico", in: Maria Angela Dinco (organização), *História e ideal. Ensaios sobre Caio Prado Jr.*, São Paulo: Editora Brasiliense / Editora Unesp / Secretaria de Estado da Cultura, 1989, pp. 377-405. Para uma síntese dos estudos feitos na área da Antropologia Social, ver Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro*, obra citada.

25.

Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo*, obra citada, pp. 162-163.

26.

Maria Cristina C. Wissenbach, *Sonhos africanos, vivências ladinas. Escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, Departamento de História, 1989.

Distribuição de água aos moradores de Itumirim (BA) pelo trem de carreira da Estrada de Ferro de São Francisco, em março de 1912, no registro feito pelos sanitaristas do Rio de Janeiro. Acervo Fiocruz / Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro. (Extr. de THIELEN, Eduardo V., ALVES, Fernando Antônio Pires; BENCHIMOL, Jaime L. & outros (org.). *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913*. Rio de Janeiro: Fiocruz / Casa Oswaldo Cruz, 1991).



dinâmica da sociabilidade desses grupos e por sua integração a unidades maiores através de caminhos que os ligavam às cidades mais próximas e às mais distantes e da rede ferroviária que passaria a cortar o país a partir dos anos finais do século XIX.²⁷

Relacionado exatamente à construção das estradas de ferro vem uma parte dos testemunhos sobre o viver dessas populações. Nos inícios do século XX, atravessando regiões insalubres, no geral acompanhando o curso dos rios, os trabalhos de construção das ferrovias eram constantemente ameaçados de interrupção pela ocorrência de epidemias. Para enfrentar as paralisações, os engenheiros responsáveis pelas obras tiveram que recorrer ao apoio das autoridades sanitárias, especialmente aos cientistas de Manguinhos, recém-saídos do combate às epidemias de febre amarela e peste bubônica na capital da República.²⁸ Episódio pouco conhecido do sanitarismo brasileiro dos inícios do século e que mobilizou figuras de projeção da instituição, as expedições percorreram, entre os anos de 1907 a 1913, regiões do interior paulista, de Minas, da Bahia e os vales do São Francisco e do Tocantins, chegando até a Amazônia, acompanhando a Estrada de Ferro Madeira Mamoré, cujo preço, dizia-se, era o de uma vida por cada dormente. Além destes, outros relatos sobre os meios de vida e de sobrevivência das populações rurais chegam através de fragmentos das obras de viajantes estrangeiros e observadores nacionais dispostos a descobrir o Brasil, e dos cronistas que inventariavam crenças e valores do mundo caipira ou dos sertanejos. Cada um deles, descrevendo-o sob um prisma particular, enfatiza aspectos e enuncia visões sobre o mundo rural: os viajantes, marcados pelo relativo afastamento dos cenários físicos e sociais que visitavam, conseguiam captar por vezes detalhes triviais que nem sempre mereciam a atenção dos que viviam quotidianamente a realidade brasileira; os cronistas enalteciam os valores da vida rústica como solução onírica ao ritmo trepidante dos tempos modernos; os sanitaristas, atentos às deformidades sociais e físicas, coletavam os exemplares para seus laboratórios e revelavam aspectos de um Brasil doente, muitas vezes através de testemunhos iconográficos expressivos.

Nas áreas de cultura de sobrevivência espalhadas pelo Brasil e durante um longo período que se estendeu aos inícios do século XX, predominaram condições de vida e visões de mundo relativamente similares.

27.

Sobre a questão do pretenso isolamento das populações rurais, particularmente sobre São Paulo, ver: Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural - cidade*, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973, pp. 129-132.

28.

Eduardo V. Thielen, Fernando A. Pires Alves, Jaime Benchimol e outros (organização), *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913*, Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz / Casa de Oswaldo Cruz, 1991.

A começar pelas moradias, no geral choças construídas de pau-a-pique, de barro à sopapo, ou de adobe, cobertas de sapé ou de qualquer outra palha existente na região. A descrição das habitações de moradores negros, caboclos e sertanejos repete-se com uma certa uniformidade nos relatos de cronistas, nas impressões de viajantes e nos relatórios de expedições sanitárias. Mais uma vez o viajante Gaffre se mostrou sensível em captar os detalhes de uma delas:

“Uma casa semelhante a tantas outras que eu pude visitar na zona rural; um quadrilátero de quatro a cinco metros de largura e dois metros de altura sob a caída do teto; as paredes em talos de bambu recobertos de terra vermelha seca; o teto coberto desta palha proporcionada pela erva prata e rugosa da região. Nenhum móvel no interior. Em um canto da palhoça, uma esteira à terra sobre a qual se estendem algumas vagas cobertas. Em outro, uma meia dúzia de tijolos dispostos para permitir acender o fogo e pousar os utensílios. E, por sua vez, como utensílios e bateria de cozinha, um tacho negro perto do qual fumega o gargalo ensebado de uma chaleira”.

No interior dessa moradia despojada, a divagação do francês segue os movimentos livres da fumaça, como que sintonizando também a liberdade de vida do caboclo, seu morador:

“Quanto à fumaça que faz neste interior miserável uma cortina pudica, eu posso afirmar que ela passa por onde deseja. Nada se ocupa em lhe traçar o caminho. Como não há chaminé, ela ganha naturalmente o teto onde os traços de sua passagem são visíveis, ou então sai tranquilamente pela porta, por vezes pela janela, a menos que lhe seja mais agradável permanecer dentro, o que me pareceu ser o mais comum. [...] No momento em que nós chegamos à grande porta aberta a treliça de bambus móveis jacente à terra que a representa o dono da habitação estava [...] displicentemente alongado sobre sua esteira, fumando”.²⁹

Construídas com os materiais dispostos à mão: estacas de bambu, troncos das árvores, os tetos recobertos de sapé; o barro que se retira num simples abaixar do corpo e com o qual se recobre as paredes, de início lisas e depois “estaladas em milhares de bocados” sob a ação do sol; poucos ou quase nenhum móvel; os leitos, simples esteiras colocadas ao chão ou então redes; a cozinha que se limita a um fogareiro e a pouquíssimos utensílios; as portas, amarrados de treliças de bambu e cipó, tais foram elementos comuns às diversas descrições

29.
L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, obra citada, p. 253.

das habitações vindas de diferentes pontos do Brasil. As variações encontradas ficam por conta das particularidades climáticas e de vegetações características. Os mocambos em volta de Recife eram edificados igualmente de pau-a-pique, nunca de taipa, advertem os autores, pois é técnica mais resistente e duradoura, recobertos com folhas de coqueiros, dendezeiros e também das variantes locais do capim sapé; ao invés do cipó, as amarrações eram feitas com fibras de embira.³⁰ As mesmas coberturas poderiam ser notadas na versão mineira da casa de pau-a-pique, denominada de *cafua* na Chapada Diamantina, aparentada, segundo Mata Machado, com o *mocambo* nordestino e a *cubata* de Angola.³¹ Nas zonas marítimas e ribeirinhas, nos subúrbios em volta de Teresina, poderiam ser encontradas outras construídas inteiramente das folhas das palmeiras buriti, inclusive portas e janelas; em algumas moradias, especialmente próximas aos centros urbanos, notavam-se coberturas feitas de folhas de zinco, ou telhas de barro.

Em 1906, às margens do Paraíba, no norte do país, um médico mineiro da comitiva de Afonso Pena descreve as condições de vida e de moradia típicas de um morador ribeirinho:

“Era uma casa de ‘salão’, nome que indica ser uma das melhores construídas à margem do rio. É toda de palha de palmeira. A entrada, uma grande sala retangular de uns 40 metros quadrados, estava iluminada por uma lamparina a kerosene presa ao esteio de pau roliço que ficava bem ao centro e que era um dos sustentáculos do tecto. O seu proprietário, um lenheiro, sentado em um banco de madeira e recostado à parede de palha ressequida, conversava com sua mulher sentada em um tóco junto de uma porta sem portaes. [...] O seu officio é tirar lenha para vender aos vapores que navegam o rio. Elle é um simples aggregado que não tem contracto algum com o dono das terras. Quando, por qualquer motivo, tem de mudar-se, ateia fogo à casa, que pouco valor tem. Até bem pouco tempo, elle tirava as lenhas sem nada pagar ao dono da terra; hoje, porém, este já lhe proibiu essa prática e só cederá a lenha por preço que não lhe convém. Poucas plantações de roças se fazem, sendo para isso o tempo próprio de janeiro e fevereiro. O logar é sadio [...] Alli não há cerca de qualidade alguma; tudo está em aberto. Também pouco adiantam as cercas, porque quasi não há cultura e nem criação. A pequena cultura que ha, é feita mesmo à beira do rio”.

Fragmentos da visão de mundo do ribeirinho anunciavam-se também na simplicidade com que enfrentava os problemas advindos das doenças:

30.

Daniel Uchoa Cavalcanti Bezerra, *Alagados, mocambos e mocambeiros*, Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Social / Imprensa Universitária, 1965, p. 72.

31.

Aires da Mata Machado Filho, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, São Paulo: Editora Itatiaia / Edusp, 1985, p. 58.

“Perguntei-lhe como se arranjava quando tinha alguém doente; onde encontrava médico e remédio. Ora!, disse-me ele, aqui cada um entende de medicina, e no matto há muito remédio bom para tudo. É cousa com que ninguém se incommoda, é com doença. E também, o sr. sabe, onde há médico e botica, a gente morre do mesmo modo”.³²

Quando a intenção era a de diagnosticar as doenças e combater seus efeitos, a descrição das condições de vida dessas populações vinham com os acentos diferenciados próprios aos olhares dos cientistas de Manguinhos. Sublinhavam o quadro das várias endemias causadas pela rusticidade, pela falta de equipamentos sanitários e por hábitos incorporados na sobrevivência; as choças de barro, “mal construídas eram mais apropriadas para a moradia de *barbeiros* que para residência de homens”;³³ vivendo às margens dos rios, seus hábitos contribuíam para alastrar ainda mais o impaludismo e as infecções intestinais. Na visão destes homens, a constituição física patológica estendia-se, por sua vez, à mestiçagem degenerativa que servia para incrementar ainda mais a indolência dos nacionais, a preguiça, a falta de ânimo que se encontrava nos moradores dos ranchos e das pequenas cidades, quase sempre recostados, fumando seus cachimbos e cheirando seus rapés.

“Não obstante o grande número de povoações, entre as quais se contam algumas cidades regulares, o vale do São Francisco dá impressão duma região pobre e atrazada. Quanto à população, convém dizer que o elemento índio nela é quasi nullo. No entanto a raça preta entra com um continjente [sic] grande, muitas vezes predominante. Não são raros os lugares onde, entre os nativos, falta o elemento completamente branco. Isto naturalmente, influe muito sobre o caráter da população que geralmente vive de modo bastante primitivo”.³⁴

32.

Álvaro A. da Silveira, *Viagem pelo Brasil: notas e impressões colhidas na viagem do sr. dr. Affonso Penna*, Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1906, pp. 235 e 236.

33.

Adolpho Lutz e Astrogildo Machado, “Viajem pelo rio S. Francisco e por alguns de seus afluentes entre Pirapora e Joazeiro”, *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, Rio de Janeiro, Tomo VII, 1915, p. 17.

34.

Idem, p. 8.

35.

Belisário Penna e Arthur Neiva, “Expedição pelo norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauí e de norte a sul de Goiás”, Brasília: Academia Brasiliense de Letras, edição fac-símile, 1984, pp. 220:221.

Ou ainda, observando outras cidades que se mostravam:

“extremamente decadentes, com sua população, na totalidade constituída de negros e mestiços, inutilizada pelo terrível flagelo que é a moléstia de Chagas, não atingindo nenhuma delas 400 habitantes. Além desses arraiais, pequenos lugarejos de meia dúzia de habitações, algumas fazendas e pobres casebres esparsos à margem da estrada e à beira dos riachos, cujos habitantes são também, na maioria, vítimas da tireoidite, da ancilostomose e do impaludismo. Enfim, a solidão, a miséria, o analfabetismo universal, o abandono completo dessa pobre gente, devastada moralmente pelo obscurantismo, pelas abusões e feitiçarias, e física e intelectualmente por terríveis moléstias endêmicas”.³⁵

As moradias pobres causaram também um certo estarecimento entre os estrangeiros, acostumados a outros padrões de estabilidade. Sobre-tudo, provocava-lhes espanto a ausência de solidez das habitações: “Um clima muito doce não ensinou aos brasileiros o *home*”, ponderava Pierre Denis, nos inícios do século XX, “a julgar pelas suas habitações, parecem que acampam nas terras e não residem nelas”.³⁶ No entanto, outros viajantes foram capazes de ir além e vislumbrar que por detrás da rusticidade dessas construções se fazia presente uma série de ritos e valores de cortesia, de hospitalidade, bem como exigências de respeito. Independentemente das técnicas de construção utilizadas, da fragilidade e da transitoriedade das habitações, estava-se diante do território privativo de seu morador: “Advertido de nossa visita, ele se levantou e com um ar que não escondia uma certa cortesia, nos convidou a entrar. Entrar na cabana de um caboclo sem este convite seria considerado por ele como um cúmulo de audácia; uma violação de domicílio à qual não se arriscam jamais aqueles que estão conscientes dos modos e da altivez dos mestiços”.³⁷ Além disso, uma série de crenças acompanhava a construção da casa, os cipós usados nas amarrações deveriam ser tirados na lua minguante, as estacas, na crescente e o barreamento deveria ser feito de preferência na minguante para evitar que o revestimento quebrasse em demasia, enquanto que outras garantiriam sua proteção - chifres de boi pendurados na porta das casas para livrá-la do mau-olhado e impedir a entrada de determinados animais; cinzas de palmas bentas colocadas em cruz na entrada para resguardá-las das intempéries; não faltando também quem fizesse defumatório de folhas de guiné às sextas-feiras.

“Qual a razão José, deste magnífico par de cornos de boi que eu vejo acima da porta de vossa casa? Senhor, este é o chifre. Com isso eu não preciso temer o mau olhado [...] E se a serpente rondar em torno de minha casa, eu só preciso bater nos chifres e jogar uma lenha no fogo e me convenço que ela não virá se aninhar sobre o teto nem nas cobertas de meu leito”.³⁸

36.
Pierre Denis, *O Brazil no século XX*, obra citada, p. 313.

37.
L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, obra citada, p. 254.

38.
Idem, p. 256.

A transitoriedade das moradias e a disposição à mudança, tão característica do viver rural, estavam previstas também numa outra série de crenças, simpatias e interdições que acompanhavam o dia-a-dia dessas populações, aconselhando, entre outros preceitos, que, na ocasião das

mudanças, fossem transportados inicialmente o sal e o carvão. No mesmo sentido, no inventário realizado sobre abusões e simpatias no Vale do Paraíba paulista, Alceu Maynard destaca também o relato de um de seus entrevistados ao afirmar ser voz corrente entre os moradores da região que “quando uma pessoa se muda, na última viagem que se faz com os terecos não se deve olhar para trás, caso aconteça terá cangira [má sorte] para o resto da vida.”³⁹

Diante da ausência de boticas e de médicos, as populações enfrentavam as adversidades das doenças com as receitas caseiras, com as ervas encontradas nas matas, com excretos dos animais misturados, no mais das vezes, com simpatias e orações. Vivendo em mundos diferentes, os relatos dos expedicionários de Manguinhos indicam a enorme distância entre concepções e vocabulários; seus diários contêm as traduções, no geral colocadas entre parênteses, do linguajar popular na caracterização das doenças e as mais variadas receitas para a cura dos males, muitas vezes associada à benzeduras que se tornavam tanto mais complexas quanto mais graves os males que se dispunham a curar.⁴⁰ Concepções de doenças geralmente vistas como males vindos de fora, corpos estranhos ou entidades nosológicas que se alojavam e tomavam conta dos corpos dos indivíduos e que, para serem debelados, demandavam ervas, simpatias e procedimentos próprios. Num inquérito sobre a medicina popular da região do São Francisco, Eduardo Campos oferece alguns exemplos desse aspecto peculiar do linguajar sertanejo:

39.

Alceu Maynard Araújo, “Alguns ritos mágicos: ‘abusões’, feitiçaria e medicina popular”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, CLXI, 1958, p. 88.

40.

Eduardo V. Thielen, Fernando A. Pires Alves, Jaime Benchimol, *A ciência a caminho da roça*, obra citada, p. 57.

41.

Eduardo Campos, *Medicina popular: superstições, credências e mezinhas no Ceará*, Fortaleza: Revista Clá, 1951, p. 31. Sobre o mesmo assunto, ver: Fernando São Paulo, *Linguagem médica popular no Brasil*, Rio de Janeiro, Barreto & Companhia, 1936.

“Possue um vocabulário todo seu, regional e característico, para expressar o que está sentindo. Uma dor que o incomoda nos quadris, na região ilíaca esquerda, impressionando o hipogastro, de preferência define-a como ‘dor de veado’ ou ‘dor na passarinha’. Dor lancinante no peito acompanhada de mal estar, respiração opressa, há de ser invariavelmente o que chamam de ‘*espinhela caída*’. Ao sangue atribuem a causa de muitas enfermidades, achando-se muitas vezes com que supõe ser ‘*asssanhamento*’ ou ‘*fraqueza do sangue*’. Uma inflamação com estado febril é ‘*morrinha no corpo*’ e explicam esse estado como sendo proveniente do sangue sujo que lhes corre ‘*do coração pros pés e dos pés pra cabeça*’. Se o enfermo é uma criança e se encontra febril, definhando, não há causa imediata senão o ‘*mau olhado*’, ‘*quebranto*’, posto por pessoa invejosa. Gripe é ‘*catarrão amalinado*’, ‘*sezão*’ é maleita e erisipela é simplesmente ‘*esipra*’ ou ‘*zipra*’.”⁴¹

As ervas utilizadas para o tratamento das doenças, algumas delas depurativas, outras sudoríficas, outras ainda simplesmente simbólicas, encontravam-nas espalhadas pelas matas, ou eram cultivadas em canteiros e muitas vezes descobertas através da observação do comportamento de animais ou então de ensinamentos vindos de tempos imemoráveis. Por essas e outras vias, a natureza revestia-se de um sentido mágico, despertando no caipira, no caboclo, por seus sons e ruídos, um misto de temor e de respeito. “A matta é misteriosa”, dizia um velho mineiro ao cronista do início do século, “pode ser um pio de ave nocturna ou o urrar de uma fêra. Há certos sons indecifráveis, mesmo para os que estão familiarizados com a vida nas brenhas. D’ahi as superstições, a crença no sobrenatural, tão comum entre os rústicos”.⁴² Nesses termos, segundo sugere Roger Bastide, a oposição entre a floresta virgem [o sertão, no dizer do caboclo] e o campo cultivado, expressa no caráter mágico atribuído às matas, povoadas por seres fantásticos e monstros, fazia-se sentir muito mais nas populações negras e mestiças do que nos caipiras brancos.⁴³ Talvez um elemento a mais da propensão dos negros às coisas do sobrenatural, mito que se espalhou entre narrativas populares e contos das zonas rurais.

Inscrita em suas habitações, a transitoriedade da vida dos roceiros advinha principalmente de sua agricultura itinerante e das técnicas utilizadas, entre as quais predominavam a derrubada e a queimada das matas, fazendo com que raramente criassem raízes profundas num mesmo lugar. A imensidão do território, ainda por ocupar, alimentava a facilidade com que partia para os novos lugares, plantando até que a terra “se canse”, movimentando-se um pouco mais, fazendo novamente a derrubada e roça em “terra nova”.⁴⁴ Ao projetar suas plantações nos alqueives bravios, esses agricultores pediam ao próprio solo os signos de sua fertilidade: nos “frondosos páus d’alho, nas jangadas bravas, nos jaborantós, e sapuvusús” encontravam os padrões de boa terra.⁴⁵ Reclamavam, segundo os estudiosos da tradição caipira dos arredores de São Paulo, quando determinados tipos de plantações quebravam a ordem natural. Relação que tendeu a se intensificar à medida que a derrubada das matas deu lugar não mais para as culturas alimentares, mas a produtos que não tinham a ver com a nutrição de seres humanos ou animais. Para os moradores de vários pontos do interior paulista, ouvidos por Xidieh entre os anos de 1946 a

42. Godofredo Rangel, *Vida ociosa*, São Paulo / Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 2ª edição, 1934, p. 176.

43. Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris: Éditions Cozas, 1970, p. 161.

44. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro*, obra citada, p. 92.

45. Leôncio Castellar de Oliveira, *Vida roceira. Contos regionaes*, São Paulo: Secção de Obras do Estado de São Paulo, 1919, p. 42.

1958, eucalipto não é árvore, é tão somente eucalipto, “nem cobra vive nessa plantação e nem bicho come aquilo, passarinho não faz ninho, não dá fruta, a sombra não cobre e o pau malemar dá pra se queimar”.⁴⁶ Para eles, árvore legítima - jacarandá, cabreúva, candeia, guarantã, ipê, saguaraji, peroba, pinho, cedro - é a que vive junto com os bichos, com os insetos, com os cipós e com o homem.

Outras vezes a mobilidade que para algumas populações decorria de suas culturas, fazia-se sazonal entre aqueles que, premidos pelas urgências do sobreviver, se deslocavam por força dos flagelos trazidos pela natureza. Euclides da Cunha relata rituais ímpares, nos quais se mesclavam fundamentos de observação da natureza com preceitos divinatórios e que, desde o mês de dezembro, acompanhavam a longa espreita das populações sertanejas sobre sua sina mediata.

“E espera, resignado, o dia 13 daquele mês. Por que em tal data, usança avoenga lhe faculta sondar o futuro, interrogando a Providência. É a experiência tradicional de Santa Luzia. No dia 12 ao anoitecer expõe ao relento, em linha, seis pedrinhas de sal, que representam em ordem sucessiva da esquerda para a direita, os seis meses vindouros, de janeiro a junho. Ao alvorecer de 13 observa-as: se estão intactas, pressagiam a seca; se a primeira apenas se deliu, transmutada em aljôfar límpido, é certa a chuva em janeiro; se a segunda, em fevereiro; se a maioria ou todas, é inevitável o inverno benfazejo. Esta experiência é belíssima. Em que pese ao estigma supersticioso tem base positiva, e é aceitável desde que se considere que dela se colhe a maior ou menor dosagem de vapor d’água nos ares [...] Entretanto, embora tradicional, esta prova deixa ainda vacilante o sertanejo. Nem sempre desanima, ante os piores vaticínios. Aguarda pacientemente, o equinócio da primavera, para definitiva consulta aos elementos. Atravessa três longos meses de expectativa ansiosa e no dia de S. José, 19 de março, procura novo augúrio, o último. Aquele dia é para ele o índice dos meses subsequentes. Retrata-lhe abreviadas em doze horas todas as alternativas climáticas vindouras. Se durante ele chove, será chuvoso o inverno; se, ao contrário, o sol atravessa abrasadoramente o firmamento claro, estão por terras todas as suas esperanças. A seca é inevitável. [...] Passa certo dia, à sua porta, a primeira turma de ‘retirantes’ [...] Noutra dia outra, outra. E outras. É o sertão que se esvazia. Não resiste mais. Amatula-se num daqueles bandos, que lá se vão caminho em fora, debruando de ossadas as veredas”.⁴⁷

46.

Oswaldo Elias Xidieh, *Narrativas pias populares*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1967, p. 93.

47.

Euclides da Cunha, *Os sertões*, pp. 93-95; a mesma anotação foi feita por Gustavo Barroso (João do Norte), *Terra de sol: natureza e costumes do Norte*, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 3ª edição, 1930, p. 58; também em Luís da Câmara Cascudo, *Superstições no Brasil*, São Paulo / Belo Horizonte: Edusp / Editora Itatiaia, 1985, pp. 55-59.

Afora circunstâncias excepcionais, como nas das épocas das secas, a dieta dos habitantes do interior demonstrava também uma pequena

variação regional, geralmente em função das culturas e atividades em que se encontravam envolvidos. A alimentação do caipira era constituída basicamente do que produziam suas roças: principalmente a mandioca, o milho e o feijão; entre as populações sertanejas, numa economia em que predominava a pecuária, a carne seca, o jabá, misturado com farinha de mandioca e feijão, era a base da alimentação; entre os ribeirinhos, a pesca, sobretudo a do surubim que poderia ser preparado fresco ou seco, acompanhado pelo pirão, angu ou paçoca, produto que descia o São Francisco em suas barcaças. Já na mesa dos caipiras dificilmente encontrava-se, no dia-a-dia, a carne de vaca, que era substituída ocasionalmente ou com maior freqüência pelo que obtinham através da caça. Fornecendo o complemento necessário à sua alimentação, entre as caças prediletas mencionam-se: macuco, inhambus, pacas, cutias, quatis, porcos-do-mato, “de que há a espécie menor, cateto ou caititu, e a maior, queixada. A capivara se encontra à beira d’água”.⁴⁸ Além de revelar o conhecimento minucioso que os caipiras tinham dos hábitos dos animais e das técnicas de sua captura, como sugere o mesmo autor, de todas as atividades relacionadas à sobrevivência, a caça constituía momento especial nas rotinas da vida dos roceiros e, por esse motivo, aparece como marco das histórias por eles contadas. Godofredo Rangel relatou, na forma de crônica, uma das inúmeras conversas que teve com um filho de fazendeiro arruinado dos interiores de Minas: “O velho Próspero foi caçador apaixonado. Quando lhe peço que me conte trechos de sua vida vêm estes, as mais das vezes, misturados com episódios de caça; o primeiro parto de siá Marciana ligava-se intimamente com a aventura de uma célebre Pirata, cadellinha onceira; quando lhes morreu o segundo filho, estava, havia três dias, batendo matto bravo, atraz d’uma bandeira de queixadas”.⁴⁹

48. Antonio Candido, *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1964, p. 37.

49. Godofredo Rangel, *Vida ociosa*, obra citada, p. 47.

50. Antonio Candido, *Os parceiros do rio Bonito*, obra citada, p. 36.

Alguns produtos deveriam ser obtidos nos armazéns das redondezas, entre eles o sal, o fumo, a pinga, constituindo assim fatores de sociabilidade intergrupual,⁵⁰ obrigando os grupos mais arredios, como os catramanos, tabaréus dos sertões do São Francisco e os caiporas dos interiores paulistas, a manterem contatos periódicos com os centros de população. Nas feiras das cidades locais, poderiam ser observadas uma variedade de produtos artesanais, dos pequenos excedentes das roças ou das atividades ligadas à coleta. Ainda no século XIX, em visita a

uma localidade no Sergipe, Gardner afirmava ter sido surpreendido com “a variedade de artigos para venda, embora fossem compostos, principalmente, de gêneros alimentícios e de peças para vestuário. Entre outros, observamos uma abundância de farinha de mandioca, charque, grandes peixes, rapadura, mel em sacolas, carne fresca, banana, sabão, sapatos, algodões simples, cordas feitas de fibras, fumo, utensílios de barro para cozinha ...”⁵¹ Gêneros e produtos que muitas vezes eram obtidos através de “barganhas”, em lugares onde, de tão isolados, “a moeda não tinha curso”, e “trocavam-se ovos, galinhas, mandioca por linha, agulha e quinquilharia, de que os cientistas já se haviam munido no Rio de Janeiro”.⁵²

À medida que se penetra no universo de valores e na compreensão dos meios de sobrevivência dessas populações, na relação que mantêm com as matas e com os animais, o planejamento de suas culturas alimentares cadenciado pelos ritmos da natureza, a ótica de observação vai se alterando. Aquilo que com frequência era qualificado como preguiça, ócio, ou negação ao trabalho sistemático, passa a ser relativizado, entendido como alternância de tempos de plantio e de colheita, períodos de trabalho e de vacância, característica dos ciclos agrícolas.

Religiosidade e festas rurais

Num viver relativamente disperso em grandes extensões territoriais, as relações de vizinhança, os mutirões, as festas religiosas e os dias de guarda marcavam a sociabilidade dos homens do mundo rural. As práticas religiosas e as comemorações dos santos merecem um capítulo a parte no estudo do mundo rural, dadas as características muito particulares dessas manifestações, englobadas sob o termo de catolicismo rústico ou popular, e o profundo significado que tinham na organização social de sertanejos, de caipiras e de caboclos. Marcadas pela relativa ausência dos homens da Igreja, as liturgias do catolicismo se dissolveram aí em práticas leigas singulares e relativamente auto-suficientes: as rezas, as novenas, as promessas, as procissões, as cruzeiras na beira das estradas, os altares domésticos, as capelas perfaziam dimensões através das quais se expressava uma religiosidade intensa, não só em termos de profundidade

51.

Apud Francisco Foot e Victor Leonardi, *História da indústria e do trabalho no Brasil*, São Paulo: Global Editora, 1982, p. 170.

52.

Eduardo V. Thielen, Fernando A. Pires Alves, Jaime Benchimol (org), *A ciência a caminho da roça*, obra citada, p. 58.

de crença, mas de significado na estruturação social dos grupos do interior. Enquanto os padres apareciam muito esporadicamente, os rituais do catolicismo popular eram dirigidos por homens da própria comunidade - festeiros, rezadores, penitentes, foliões, benzedores, curandeiros - que despontavam como as lideranças informais dos grupos locais.

A religiosidade dos grupos rurais estruturava-se em torno dos santos de sua devoção, num relacionamento íntimo, próximo, “descontraído e até galhofeiro, não obstante profundamente respeitoso”.⁵³ Os santos compartilhavam dos espaços privativos das moradias e com eles costumava-se conversar como com um membro da família. Presentes nos altares domésticos que existiam em quase todas elas, poderiam estar representados em toscas estatuetas de barro ou em reproduções na forma de heliogravuras fixadas à parede, entre as quais o viajante pôde notar, na morada da ex-escrava, o Sagrado Coração de Jesus e Santo Antônio de Pádua, ao lado de “pequenas e coloridas mulheres de Montmartre que dançavam o maxixe, retiradas das propagandas de lojas dos magazines” e de fotos de parentes e amigos.⁵⁴ Na visão do habitante do mundo rural não se concebia um santo distante, impessoal e invisível, habitando outras dimensões. A relação que o devoto mantinha com ele implicava numa série de reverências, no geral na forma de honrarias e obrigações, usadas para que este não tivesse motivos de se zangar, enviando secas prolongadas, inundações, nuvens de gafanhoto; no entanto, dizia-se, caso se zangasse sem motivo ou não atendesse aos pedidos de seus devotos, existiriam mil e uma maneiras de contrariá-lo: podia ser castigado, exilado em capelas de pouca importância, suprimido de flores e velas, colocado de cabeça para baixo dentro de um poço, amarrado com fitas.⁵⁵

A proximidade física com os elementos do sagrado era ainda mais patente quando envolviam os ritos e objetos de proteção a que estavam habituados caipiras, caboclos e sertanejos. Extraordinariamente crédulos, como afirmava um comentador da vida caipira, trazem ao pescoço, “junto ao rosário de capuá, grosseiros manipansos, potiguás sebentos, onde occultam orações eficazes contra quebrantos e feitiços, e que os tornam invulneráveis, acreditam, aos ferimentos por armas de fogo”; outros carregam em patuás poderosas orações que os resguardam de inimigos, tornando-os por vezes invisíveis.⁵⁶ Num universo de homens

53.

José de Souza Martins, *Capitalismo e tradicionalismo. Estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976, p. 109. Também Sérgio Buarque de Holanda apontou o caráter intimista, emotivo e por vezes quase desrespeitoso do velho catolicismo brasileiro, em *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 17ª edição, pp. 109-111. Sobre a mesma relação, Oswaldo Elias Xidieh, *Narrativas piás populares*, obra citada, p. 122.

54.

L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, obra citada, p. 203.

55.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro*, obra citada, p. 85; Oswaldo Elias Xidieh, *Narrativas piás populares*, obra citada, p. 106.

56.

Leôncio Castellar de Oliveira, *Vida roceira*, obra citada, p. 30.

no geral iletrados, não era impescindível que tais rezas fossem lidas; bastava que, nos momentos de apuro, fossem seguras nas mãos e substituídas por um padre-nosso, uma ave-maria;⁵⁷ outras ainda, tais como as que portavam os doentes, não poderiam ser olhadas, com o risco de perderem seus efeitos.⁵⁸

Além destas, existia uma infinidade de outras orações para os mais variados fins: rezas para Santa Clara, para conter as tempestades, breves para partos laboriosos, para arranjar marido, evitar pragas nas plantações; outras ainda, consideradas *orações fortes* ou *rezas bravas*, acompanhavam as garrafadas, os rituais e as simpatias de benzedeiros e curandeiros contra cobreiros, bicheiras, mau-olhado, feridas bravas, mordeduras de cobras etc. Faziam-se presentes também no combate aos males que afligiam os animais, quando eram oradas nas chamadas “curas pelo rastro”:

“O vaqueiro, às vezes, sabe de ‘rezas fortes’ e cura o animal, andando pelo rastro que deixou e rezando, soturno e baixo, num largo murmúrio e num recolhimento de mente: ‘Males que comeis, a Deus não louvais! Permita, meu Deus, que todos caiaes! De um em um, de dois em dois, de três em três, de quatro em quatro, de cinco em cinco, de seis em seis, de sete em sete, de oito em oito, de nove em nove, de dez em dez, que não tenham pés!’.”⁵⁹

57.

Alceu Maynard Araújo, “Ciclo agrícola, calendário religioso e magias ligadas à plantação”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. CLIX, 1955/1957, p. 138.

58.

Eduardo Campos, *Medicina popular: superstições, crendices e mezinhas no Ceará*, obra citada, p. 25.

59.

Gustavo Barroso, *Terra de sol*, obra citada, p. 49. Segundo Câmara Cascudo, a cura pelo rastro envolvia quase sempre “ensalmos numéricos em colocação decrescente que obrigam a diminuição das entidades sob sua influência na mesma ordem em que forem os números indicados”; Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, Brasília: INL / MEC, 3ª edição aumentada e revista, 1971, p. 260.

60.

Gustavo Barroso, *Terra de sol*, obra citada, pp. 164-165.

61.

José de Souza Martins, *Capitalismo e tradicionalismo*, obra citada, p. 108.

Desde que oradas com o devido fervor, existia a crença de que essas orações seriam capazes de produzir efeitos surpreendentes e com isso proteger os homens dos perigos da vida e os animais e as plantações das mazelas da natureza:

“Por ellas se consegue tudo: o cangaceiro perseguido vira-se em curto e atochado tronco à margem de um caminho ou em uma mão de pilão encostada à parêde de fumarenta cozinha; a chuva caindo em bâtegas não molha um comboio de farinha tangido por quem as saiba rezar; os roçados não incruam ou vice-versa; os presos fogem pelas grades fechadas das prisões, passando invisíveis à face dos guardas”.⁶⁰

O cotidiano do caipira, do caboclo estava marcado por uma temporalidade própria, na qual se combinavam dois níveis de regularidade: o ciclo da natureza, com a sucessão de estações de ano, e o ciclo das comemorações de seu catolicismo todo singular.⁶¹ Os ritos religiosos

comunitários geralmente se davam com maior intensidade nos períodos de vacância do ano agrícola, ao final das colheitas, nos períodos de estio; para o interior de São Paulo, Alceu Maynard localiza-os entre os últimos dias de novembro e o mês de dezembro, coincidindo com as festividades do ciclo natalino; entre abril e maio, por ocasião da Semana Santa e, mais intensamente, nos finais de agosto e inícios de setembro, quando se festejava a mais concorrida delas: a festa do Divino Espírito Santo.⁶² Embora o calendário de festividades não fosse coincidente, em quase todos os lugares do Brasil a festa do Divino deslocava-se da data determinada pela liturgia oficial da Igreja, o domingo de Pentecostes, para a época do final das colheitas dos principais produtos dos roceiros: o milho e o feijão, “a fim de permitir aos lavradores cumprirem as suas promessas de dar mantimentos para a festa do santo”.⁶³ A mesma correspondência encontrava-se por ocasião das romarias e das penitências, ritmo que somente se alterava quando os flagelos vinham como castigos dos céus, exigindo com maior regularidade a remissão das culpas, na forma de auto-suplícios e mortificações.

Em sua concepção popular, por seu caráter de sociabilidade intergrupal, as festas de santos constituíam unidades mais amplas do que os simples rituais das missas, procissões e rezas coletivas. Geralmente eram precedidas por fases preparatórias: com meses de antecedência, as folias do Divino, por exemplo, percorriam as casas dos arrabaldes para a coleta das obrigações que vinham na forma de gêneros e animais. Com uma duração de vários dias, eram seguidas à noite por folguedos, jogos, danças, cantorias e bailes que completavam as comemorações de exaltação aos santos preferidos. Assim, entre outros exemplos, os jongos, os sambas, os cateretês, os cururús acoplavam-se às festas do Divino, às de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, às festas de Santa Cruz e de São Gonçalo, atribuindo-lhes novas características e uma conformação diferenciada das que lhes deram origem, algumas delas rituais de origem ibérica.

Roger Bastide, entre outros autores, assinala que essa espécie de intromissão de danças e cânticos étnicos às comemorações católicas foi ocasionada, historicamente, pelas estratégias de catequese utilizadas pelos jesuítas, e posteriormente pelos representantes da Igreja, na conversão de índios e de populações negras.⁶⁴ No entanto, à medida que a

62.

Alceu Maynard Araújo, “Ciclo agrícola, calendário religioso”, obra citada, pp. 43 a 45. Sobre o mesmo assunto ver, Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro*, obra citada, p. 89.

63.

Alba Zaluar, “Os santos e suas festas”, *Religião & sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, 1983, p. 54.

64.

Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, obra citada, pp. 165-168. Referindo-se explicitamente à ação dos missionários na São Paulo colonial, o mesmo aspecto é ressaltado por Affonso A. de Freitas, em suas *Tradições e reminiscências paulistas*, São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, Coleção Paulística, 3ª edição, 1978, p. 138.

presença eclesiástica se tornava mais rala, a festa enquanto conjunto de expressões - rezas, procissões, cânticos e danças - consolidou-se, em especial por que conduzida por uma mentalidade popular que não via, nessas ocasiões e nem mesmo no dia-a-dia, a cisão entre o sagrado e o profano.⁶⁵ Não é de se admirar que, ao tentar recuperar o comando da vida religiosa brasileira, sobretudo nos inícios do século XX, as autoridades da Igreja procuraram coibir principalmente a parte vista como profana e exógena das festas religiosas e conter as expressões imorais dos batuques, dos sambas de umbigada, dos cururús, dos cateretês e desafios que se seguiam aos rituais; interdições estas que ocorreriam tanto nas festas das zonas rurais como nas tradições do mundo das cidades. Já nos finais das décadas de 1930 e 1940, recolhendo aquilo que consideraram resquícios das velhas festas, muitos dos pesquisadores atribuíram sua decadência a esta ingerência, particularmente nas medidas que coibiram, entre outros, os barracões de samba nas festas e romarias do Bom Jesus de Pirapora e as folias do Divino em vários pontos do Brasil.

Por sua grande independência, os rituais do catolicismo popular haviam recolhido e assimilado, além disso, elementos característicos que extrapolavam os das liturgias católicas, principalmente através da incorporação de concepções mágicas, de origens remotas e que seriam catalogados pelos cientistas dos inícios do século como resíduos de formas de expressão religiosa arcaicas e pagãs. Concepções que se impregnavam nas promessas, nas peregrinações e nos ex-votos depositados nos centros de devoção popular. Tais como aquelas encontradas nos relatos de L. Gaffre, ao se referir às conversas que manteve com seu entrevistado caboclo: “[...] cheio de sentimento religioso, ele adorava sobretudo me explicar no que concernia as práticas de seu culto. Havia feito uma promessa ultimamente: a de ir à Parecida [sic]. Partiu para uma peregrinação ao renomado santuário barbudo como um Nazareno, cabeludo como um Merovíngio. E voltou desprovido de quase tudo como um monge. Cabelo e barba foram deixados como ex-votos à Virgem. Este era o voto do Caboclo”.⁶⁶ Estava presente aí a crença disseminada entre as populações rurais de que os resíduos corporais, no caso cabelos e barbas, continham parte da vitalidade de seu portador, conforme assinala, entre outros autores, Mário de Andrade ao analisar as concepções que orientavam a medicina dos excretos.⁶⁷

65.

José de Souza Martins, *Capitalismo e tradicionalismo*, obra citada, pp. 108-109.

66.

L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, obra citada, p. 256.

67.

Mário de Andrade, “A medicina dos excretos”, *Namoros com a medicina*, São Paulo: Martins Editora / INL, 3ª edição, 1972, pp. 103-107.

Da mesma forma que acreditavam que os resíduos corporais, excrementos, unhas e cabelos, roupas, não se separavam, de imediato, da vitalidade dos indivíduos, os grupos sociais que vimos focalizando não percebiam cisões entre as diferentes maneiras de expressar seu intenso sentimento religioso, sobretudo na ocasião de suas devoções aos santos. Num raro testemunho ocular, em 1911, o mesmo L. Gaffre descreve em pormenores o desenrolar de uma reza, realizada em uma capela rústica de algum ponto do interior paulista, localizada às margens da mata e comandada pelo caboclo, seu entrevistado. Assistida por indivíduos de diferentes classes e de diferentes graus de mestiçagem, no dizer do viajante, “desde o negro de ébano ao branco pálido, passando por todas as nuances de café com leite e do chocolate, antigos escravos, colonos da Europa e caboclos, afluindo de todos os lugares da redondeza para escorar suas devoções na devoção do Rezador”, a cerimônia iniciava-se com invocações aos santos que, segundo o observador, davam-se num tom que, aos poucos, ia se tornando mais intenso, transformando-se em manifestação frenética de danças e cânticos, evoluindo para estados de transe que tomavam conta do oficializante e da multidão:

“A cena não deixava de ter a sua grandeza. A pequena edícula iluminada por enormes tochas se destacava em vermelho sobre o fundo sombrio da colina; muito próximas, árvores imensas estendiam seus ramos de aparência flutuante e, no céu de uma pureza admirável, o formigamento das estrelas tinha uma aparência luminosa, que na ausência da claridade da lua, acariciava os horizontes longínquos. O Festeiro chegou. O interior da pequena capela ilumina-se e na parede de fundo, o crucifixo sobre o altar nu, coloca uma sombra que oscila ao capricho das tochas. Uma voz forte se ergue na noite. É a do Festeiro. De joelhos, ele beija a superfície do altar, levanta os braços e articula curtas e fervorosas evocações. A multidão responde-lhe, inicialmente como um conjunto retido e recolhido e depois num rumor ardente que nenhuma ordem contém. O Caboclo, ministro e pontífice levanta-se e dá à sua voz um acento mais violento. As fórmulas comprimem-se em seus lábios, em rezas que ele próprio compõe. Nelas, apela para o auxílio deste e daquele santo, procurando atingi-lo através de louvações laudatórias; expõe as diferentes intenções dos assistentes e suas próprias demandas. E a multidão corta com responsórios precipitados as melopéias do oficializante ...”⁶⁸

68.
L. A. Gaffre, *Visions du Brésil*, obra citada, p. 259.

Na descrição de L. Gaffre, a partir de um determinado momento, a reza vai sendo interrompida e substituída por cânticos e danças, alimentados

pelo consumo de bebidas sem que houvesse um corte abrupto, ao contrário, numa continuidade significativa, como parte indissociável do rito. Segundo ele, era exatamente esse redirecionamento que dava à prática devotiva uma feição orgiástica, transformando-a em comemoração similar às da antigüidade pagã:

“As vozes emudecem-se; a Reza é suspensa por alguns minutos. Os grupos reacomodam-se e vejo circular de mão em mão cabaças que se vertem em lábios ávidos. ‘A Pinga!’, murmura meu amigo. Com efeito, a Pinga reanima o fervor dos assistentes. A disciplina não é mais perfeita, nem os gestos calmos. Um velho negro se levanta e dirigindo-se à Santa Cruz entoia um cântico, acompanhado em seus refrões pelos demais participantes. De cântico em cântico, o tom e as músicas se tornam menos tímidos (...) A atmosfera deixa de ser piedosa. Os casais se formam e as mãos acompanham a cadência de uma lassidão que arrasta a multidão. As cabaças circulam sem parar e as pesadas sombras dos casais enlaçados passam sobre o Cristo nu que estende seus braços no fundo da Capelinha. A embriaguez ruidosa substitui rapidamente a devoção: das súplicas santas aos clamores grosseiros [...] ‘Vamo-nos’, diz meu companheiro; ‘é assim que terminam as Rezas’. E partimos, com tristeza no coração. Eu me lembrei das Bacantes da antigüidade pagã [...] Será sempre a mesma humanidade ...”⁶⁹

Entendida não somente a partir dos contextos socioeconômicos nos quais estava inserida, mas como criação singular da espiritualidade popular, a religiosidade expressa pelos homens do mundo rural e das pequenas coletividades encravadas nos interiores do país continha elementos próprios e característicos que, na maior parte das vezes, escaparam da percepção de seus observadores. As raízes de tais conteúdos perdem-se em tradições imemoriais trazidos pela ocupação ibérica, misturados com crenças indígenas e negras, demonstrando traços que, no caso de extensas áreas do Brasil, remetiam-se muitas vezes a concepções de origem africana. Elementos culturais sincretizados que, principalmente, tiveram que se adequar às imposições do mundo da escravidão.

69.
Idem, p. 260.

As manifestações culturais negras no contexto da liberdade

“Tronco de graúna,
boi não pode com ele,
Andorinha é quem carrega”.⁷⁰

Embora mimetizados a brancos pobres, mestiços e caboclos em seus estilos de vida, valores e meios de sobrevivência e integrados aos ritos de sociabilidade do mundo rural, os grupos negros espalhados por vastas regiões do Brasil ou condensados em torno de comunidades relativamente fechadas mantiveram expressões culturais bastante características, chegando mesmo a compor, com uma linguagem simbólica toda própria, muitos dos ritos e festas comuns aos demais setores das populações rurais. Em especial, de profunda visibilidade e sonoridade, as chamadas danças dramáticas negras⁷¹ remetem-se a manifestações forjadas na época da escravidão, quando o regime escravista determinou a convivência em grupos de trabalhadores escravos e nos quais foram recriadas, apesar das origens diferenciadas dos afro-brasileiros, expressões a eles peculiares.

No mundo das fazendas e nas aglomerações urbanas, a permissividade de danças e cânticos aos moradores das senzalas era a maneira pela qual os senhores mantinham-nos relativamente satisfeitos e produtivos. Na ocasião do término das colheitas, nas datas comemorativas das famílias senhoriais, estabelecia-se uma dualidade cultural aceita como parte do jogo de dominação: enquanto que saraus se davam nas grandes moradias, nos terreiros assistia-se aos sambas, lundus, jongs, côcos e batuques dos negros, com seus gestos e sonoridade particulares. O mesmo ocorria nos ajuntamentos urbanos, onde as irmandades de homens negros acolhiam o anseio dos escravos e forros por formas religiosas e associativas autônomas e a partir das quais se desenvolveram autos tradicionais, tais como os moçambiques, os congos, os maracatus, as taieiras, os cucumbis.⁷² Assim, um processo similar de reversão das estratégias de dominação em espaços de autonomia, relatado acima no caso do catolicismo popular, ocorreu nas relações estabelecidas entre senhores e escravos, abrindo a possibilidade para que estes últimos pudessem expressar suas particularidades socioculturais. Imbricados na dinâmica das relações de domínio, a importância desses

70.

Jongo recolhido por Maria de Lourdes Borges Ribeiro e transcrito no artigo, “Influência da cultura angolense no Vale do Paraíba”, *Revista Brasileira de Folclore*, MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, ano 8, nº 21, maio/agosto de 1968, p. 170. Referido ao 13 de Maio, o jongo se destaca pelo simbolismo de sua expressão; é por isso acompanhado por observações da autora: “Explicação: A graúna é ave de plumagem preta, tronco de graúna representa toda a escravaria, um fardo pesado que o boi, isto é, a autoridade masculina, o Imperador, não conseguiu libertar, sendo necessário o auxílio de uma mulher simbolizada pela andorinha, para se conseguir a Lei Áurea”. Assim, o jongo está referido também à intensa devoção dos escravos à Redentora.

71.

Mário de Andrade, *Danças dramáticas do Brasil*, Brasília / Belo Horizonte: Editora Itatiaia / INL, 2ª edição, 1982.

72.

Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, obra citada, pp. 169-173. Para uma descrição minuciosa das danças citadas ver: Oneyda Alvarenga, *Música popular brasileira*, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2ª edição, 1982.

espaços foi ressaltada por alguns contemporâneos, entre eles Maria Paes de Barros que via os batuques como “transporte para a alma simples dos escravos”:

“Nos dias feriados, e algumas vezes nos sábados, vinham êles pedir licença para ‘se divertir um pouco’. E assim passavam a noite tôda, dançando e cantando em torno de uma fogueira armada no centro do ‘quadrado’ de modo que a música e o vozerio não incomodavam ninguém. Mas nos grandes dias de festa, sobretudo no dia de São João, o ‘divertimento’ tomava maiores proporções, não somente para os pretos como para todos os habitantes da fazenda. Nessa ocasião era no terreiro, em torno de duas grandes fogueiras, que os pretos dançavam e cantavam, com seus exagêros de alegria”.⁷³

73.

Maria Paes de Barros, *No tempo de dantes*, obra citada, pp. 99-100.

74.

Idem, p. 100; a mesma avaliação, carregada de depreciação, foi usada por Francisco Ferreira de Rezende na descrição dos batuques encontrados em Minas: “havia então uma dança que sendo própria e quase que exclusiva da gente baixa e ordinária, era entretanto um campo francamente aberto para todos que nela quisessem entrar [...] Ora, essa dança de que acabo de falar e que servia de chamariz para muita gente boa, era o batuque; que essencialmente lúbrico e indecente, era, por isso, dança proibida; e na qual nem mesmo os pobres que eram dotados de um certo sentimento de dignidade ou de bons costumes jamais se animavam a entrar. Eu nunca cheguei a ver um verdadeiro batuque; mas ouvi muitas vezes fazer-se a sua descrição...”. Francisco de Paula Ferreira de Rezende; *Minhas recordações*, Belo Horizonte / São Paulo: Editora Itatiaia / Edusp, 1988, p. 173.

75.

A referência aos batuques aparece não somente pontuando as lembranças dos memorialistas como também, em cenas tingidas de tons fortes em romances brasileiros dos finais do século XIX e inícios do século XX brasileiro. Entre outras, assinale-se a obra de Júlio Ribeiro, de 1888, *A carne*, São Paulo: Círculo do Livro, s/d, pp. 63-65. Para maiores referências, ver: José Ramos Tinhorão, *Os sons dos negros no Brasil. Cantos, danças e folguedos: origens*, São Paulo: Art Editora, 1988, especialmente o capítulo “As danças e cantos do samba herdeiro dos batuques dos séculos XIX e XX”, pp. 69-85.

Apesar de serem consideradas “danças africanas livres, vulgares, grosseiras e até dissolutas que transportavam de júbilo os simples e rudes negros da costa”, cadenciadas por canto “insípido e monótono, composto de sons tão inexpressivos como as palavras banais que iam repetindo sem cessar”,⁷⁴ meras melopéias inarmônicas, na visão de Júlio Ribeiro, os sambas e os jongos, os côcos, os lundus sempre exerceram, no entanto, uma impressão considerável entre aqueles que os observaram e que depois descreveram-nos em passagens carregadas de acentos impressionistas.⁷⁵ Numa imagem evocada muitos anos depois do final da escravidão, mas em admirável riqueza de detalhes, há de se imaginar os efeitos causados pela luz e calor das fogueiras, projetando as figuras dos negros em sombras aumentadas e móveis e refletida a magia de seus sons sobre o mundo interior de uma menina que vivia protegida no seio da família senhorial:

“Ao escurecer, acendiam-se as duas enormes fogueiras. Quando subiam as primeiras flamas, já começava o som dolente do enorme zabumba, convidando à dança. Os pretos formavam-se em grande círculo, ficando o centro reservado para as danças. Um deles entrava na liça, dava três ou quatro voltas, com passos, movimentos e trejeitos vários; aproximava-se depois de algumas das jovens, ou de alguma roliça matrona, ou mesmo de algum rapaz e, erguendo os braços, exclamava: ‘Eh, iauê ! taco uma umbigada na mecê, iauê!’ Era o convite. Voltava o preto para a roda e o outro saía, dando mais ou menos os mesmos passos. As mulheres, que também tomavam parte ativa, eram mais graciosas, a bambolear os quadris, segurando na mão a ponta do lenço, sérias e imponentes. Depois de alguma voltas, vinham da mesma maneira tirar um outro. E assim

continuavam pela noite adentro, ao som do zabumba tocado com grande entusiasmo por um dos negros, que nem mesmo se servia das baquêtas, batendo no instrumento com as próprias mãos, sempre no mesmo ritmo invariável e monótono. Mas os pretos estavam satisfeitos. Embora lhes brotasse na fronte gôtas de suor, seus olhos brilhavam e os grossos lábios se entreabriam num sorriso de intenso gôzo. Não havia cansaço capaz de interromper a folia, que se prolongava até as altas horas. De vez em quando ouviam-se uns gritos mais fortes, expressão de viva alegria, ou os sons de uma toada, acompanhada de palavras, como as seguintes: ‘*Vamos na bagaceira/ no quintal da baroneza, / que levanta fumaceira, / que levanta fumaceira*’.⁷⁶

Hospedado num velho engenho de açúcar do Nordeste, em 1928, também Mário de Andrade se deixou contaminar pelo côco que ouvia, versão nordestina do samba de umbigada, encontrado em diferentes pontos do Brasil.⁷⁷ Descrevendo-o informalmente em seu diário de viagem, mas em intenso colorido e quase que sonoridade, a observação da dança e do canto dos negros estimulava as divagações do estudioso acerca da condição social dos ex-escravos e as de suas esperanças projetadas em sonhos socialistas.

“Por detrás da casa, parecendo perto, principia um bate-bate surdo. É longe um zambê, côco pra dançar, acompanhando a puíta, zambê, ganzá, e a ‘chama’, outro tambor de voz medonha, atravessando os ares. A ‘chama’ é o telegrama de convite. Quem a escuta vem pro côco [...] A luzinha do querosene é quase inútil na noite. O braseiro fumarento alumia a taipa bordada da parede e serve de pano de fundo. A cabrocha dá um salto pro meio da roda, gira e cai numas letras duma leveza espantosa, saúda os ‘coqueiros’ e tocadores, faz mais outras letras, dá umbigada num parceiro e sai da roda. É a vez deste. O côco esquentado e fico por ali vendo o pessoal, encompridado pelo fundo do braseiro, saracotear num espetáculo assombroso [...] São 24 horas e me deito. O zambê continua no longe. E continuará de certo até que rompa a arraiada. Uma sensação estranha de século XIX ... Samba de escravos perpetuado através de todas essas liberdades servis ... Que não acabarão enquanto não vier uma fatal, mas longínqua ainda, bandeira encarnada”.⁷⁸

76. Maria Paes de Barros, *No tempo de dantes*, obra citada, pp. 101 e 102.

77. Mais especificamente sobre o côco, ver Edison Carneiro, *Samba de umbigada (tambor de crioula, bambelô, côco, samba de roda...)*, Rio de Janeiro, MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1961.

78. Mário de Andrade, *O turista aprendiz*, obra citada, p. 279.

Embora sejam raros os depoimentos de escravos e de libertos que permitam que seja reavaliada, de fato, a extensão desses espaços na dinâmica social das senzalas e na recomposição da vida em liberdade, alguns indícios podem ser inferidos a partir de fragmentos de seus depoimentos, segundo os quais as festas marcos significativos de inter-

rupção das rotinas do dia-a-dia eram aguardadas com entusiasmo e preparativos.⁷⁹ Ou ainda, quando as mesmas pontuavam, em seus redu-
tos, os momentos que precediam os dias de guarda, ou que acompanhavam as comemorações dos grandes feitos nacionais que aí repercutiam. Nas recordações da ex-escrava, ex-moradora do quilombo do Jabaquara, foram estes momentos tão remarcáveis quanto sua união com Manoel Leocádio, um “creoulo desempenado, capoeira destemido e com batuque que só vendo!”:

“Trabalhei muito para meu ‘home’. Mas a vida era bôa. Nos sabbados todas as noites tinha batucada. O samba ia inté o sol raiar. E como eu era doida por um batuque! [...] Ah! ia me esquecendo! Veio a abolição. Ficamos livres. Ninguém queria acreditá lá [no] Jabaquara. Mais depois que vimos que era verdade mesmo (Virgem Nossa Senhora!) tudo enlouqueceu. Foi uma festança que ninguém pôde imaginar. Ninguém queria mais trabalhar. Era batuque dia e noite [...] Finalmente tudo serenou. E a vida passou a correr como sempre, até que um dia Manoel Leocádio entrou no nosso rancho que ficava no sopé do morro e me disse que o nosso Imperador tinha sido embarcado num vapor para fóra do Brasil; quem mandava agora era a República. Como eu não soubesse o que era República, elle me explicou, dizendo que, dahi em diante todos nós éramos iguaes, tanto branco como preto. Que preto podia até sê o dono do governo! Acabando de escutar aquillo, eu disse cá comigo: ‘esse crioulo está ficando louco’. Mas não estava não. Era tudo verdade. Nem preciso dizer que houve fandango no Jabaquara ...”⁸⁰

79.

Tal como informam os depoimentos colhidos em processos criminais da época da escravidão, em São Paulo, nos meados do século XIX. Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Sonhos africanos, vivência ladinas*, obra citada, p. 137.

80.

Depoimento sugerido pela leitura do trabalho de Wilson Toledo de Munnós, *Da circulação trágica ao mito da irradiação liberal: negros e imigrantes em Santos na década de 1880*, dissertação de mestrado, PUC/SP, 1992, pp. 55 a 56. Jornal *A Tribuna* (Santos), *Edição comemorativa do centenário da cidade 1839-1939*, 26-01-1936, “110 Anos de Vida. Um escrínio de recordação. Maria Theresa de Jesus, internada no Asylo dos Inválidos, fala à *Tribuna*, evocando coisas da cidade antiga”.

O sentido dos chamados divertimentos de escravos, extensivo aos dos libertos, não se restringia ao alívio das pressões do regime de trabalho escravo ou às impressões causadas em seus observadores. A magia de suas danças e cânticos remete-se a significados mais profundos, no decorrer dos quais os espaços patrocinados revertiam-se na expressão de formas culturais próprias e nos quais era possível localizar vestígios que remontavam aos de suas nações de origem. Embora nem sempre desejável, reeditando desde as festas de colheita às celebrações de identidades étnicas e sociais, a escravidão mantinha as portas abertas aos elementos culturais dos negros escravos e forros, que recriavam em expressões ímpares aquilo que havia sido interrompido pelo desenraizamento e pela destribalização, compactuando a memória da África e a vivência da escravidão. Não explicitamente, encobertos pelas estratégias de dissimulação característica do enfrentamento à dominação escravista, elementos

de uma cosmovisão singular estariam subjacentes às festas e aos batuques dos negros, mesmo quando se seguiam a colheitas que, de fato, só eram fruto de seu trabalho. Sentido este sugerido por Roger Bastide, quando em viagem ao Daomé, em 1954, acompanhado por Pierre Verger, buscou avaliá-lo no contexto de uma festa de colheita realizada entre as tribos locais. Segundo ele: “Ninguém pode provar os frutos da nova colheita antes que se tenha efetuado sacrifícios. Trata-se de uma festa de dessacralização da colheita, com vistas a torná-la consumível mas, ao mesmo tempo, de um sacrifício de ação de graças, pois essa dessacralização só pode se dar pela oferenda de primícias às divindades que a protegeram e tornaram-na possível. É somente depois dos deuses terem comido os primeiros inhames novos que o comum dos mortais poderá se alimentar, por sua vez impunemente”.⁸¹

81.

Apud, Pierre Verger, “As múltiplas atividades de Roger Bastide na África - 1958”, *Revista USP, Dossiê Brasil / África*, São Paulo, 18, junho-agosto de 1993, p. 35. Festa de colheita transfigurada que acaba por se acoplar também nos ritos da cidade: “Entre as festas que despertam a atenção, nas seitas de Recife, vale destacar a festa do Inhame. O terreiro nesse dia está todo enfeitado de branco e desta cor estão vestidos todos. Nesta festa toda a comida é de inhame ou tem delle alguma quantidade”. Pedro Cavalcanti, “As seitas africanas do Recife”, in: *Estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso afro-Brasileiro em Recife*, 1934, Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, edição fac-símile, 1988, p. 247.

82.

Entre outros, Luciano Gallet, *Estudos de folclore*, Rio de Janeiro: Carlos Wehes e Cia, 1934, pp. 56-58.; trata-se de estudo pioneiro sobre as expressões musicais dos negros, sobretudo de jongos, utilizado como fonte pelos estudiosos que lhe seguiram, inclusive Mário de Andrade.

Desta maneira, é possível supor que, mescladas em diferentes níveis com elementos de diferentes procedências, e apresentando peculiaridades regionais relativas às diversas nações africanas aqui aportadas, as formas de associação cultural foram mobilizadas por ocasião da Abolição, constituindo esteio de vínculos de sociabilidade fundamentais para a reorganização dos libertos nas diferentes situações sociais às quais optaram ou foram compelidos. Expressões culturais tais como os jongos e os sambas, entre outros, por veicularem, numa linguagem toda particular e no contexto de uma cultura essencialmente oral, sentidos mais profundos referidos às concepções e visão de mundo dos seus participantes, utilizados como meios de transmissão de valores, permaneceram apesar da destruição do regime e da desmontagem das senzalas, alimentando as comunidades de ex-escravos tanto nas zonas rurais como nas cidades. A impressão que se tem é que, após a Abolição, chegaram mesmo a se solidificar, ajustando-se e aproveitando-se das novas condições de vida e acoplando-se às festas do ciclo natalino ou às da época de S. João e às cerimônias consagradas aos seus santos de maior devoção, a Virgem do Rosário e São Benedito.⁸² E, sobretudo, passaram a marcar as comemorações que os grupos negros realizavam todos os anos na data significativa de sua história o Treze de Maio.

“Chegou o 13 de Maio. O prêto Eleutério, de alcunha Cacunda, o maior sambador da terra, anunciou uma função no terreiro em frente ao seu rancho, na Vila Nova. O bandinho da estação combinou uma

escapada até lá, assim que as primeiras estrelas piscassem. Formariam um bloco na esquina do Mercado e seguiriam até o lugar da folia.[...] Logo começaram a escutar uma zoadá de batuque meio indistinta, mas se avolumando, à medida que avançavam. De longe uns rojões de espavento furavam o céu, a modo que tirando fagulhas do escuro. De repente deram com um clarão defronte de uma casinha de pau-a-pique. [...] Apertaram o passo. Era mesmo o cochicholo do Cacunda. No terreiro crepitava uma fogueira. À volta, em desenfreio, sambavam negros sem conta, avermelhados pelo fogo, como se fossem salamandras gigantescas, em traquinada, para efeito de movimento dos desenhos vigorosos que as labaredas traçavam sobre o fundo da noite. O Quirino, magro e espichado, com olhinhos de pigueiro, batia com as mãos em cima de uma caixa enorme para dar o tom da dança. De súbito, Cacunda emergiu lá de dentro da casa escura, de perna aberta, com jeitão de embarcaçõ. Trazia um bruto canecão de fõlha. Imediatamente o samba parou e a vasilha do quentão passou de beijo em beijo. O Quirino chamou duas talagadas e depois pegou a bater na caixa com muito mais disposiçã, enquanto a negrada recaía no samba. Cantavam qualquer coisa em africano e acabavam a frase sempre com um eh! comprido e lamentoso”.⁸³

Nos últimos tempos, a tendência dos estudos centrados no tema da organizaçã social dos libertos tem sido a de destacar, cada vez mais, a relevância das dimensões culturais nã só como elemento de ligaçã com as tradições vividas na época da escravidã, como também como indício da presença de traços étnicos, variáveis de acordo com a distribuiçã dos grupos negros nas diferentes regiões brasileiras. Para o centro-sul, os estudiosos têm sublinhado a influênci de origem banto, substrato notado na presença de dialetos comuns, na composiçã de ritos mágico-religiosos e em determinadas expressões culturais, particularmente nos jongos, nos sambas de umbigada e nos cantos de trabalho; festas, dialetos e ritos que reforçam a idéi da estruturaçã de uma identidade comum que, durante a vigênci do regime escravista, superava a própria condiçã de ser escravo, determinando, por vezes, a preparaçã de revoltas⁸⁴ e, posteriormente, interpenetrando na montagem da vida cultural e da visã de mundo de grupos formados por descendentes de congos, angolas, moçambiques e outros remanescentes da África Central.

83.

David Antunes (Iago José), *Briguela: romance de maus costumes em três tempos*, São Paulo: Ediçã Saraiva, 1945, pp. 38-39.

84.

Robert Slenes, “*Malungu, ngoma vem! : África coberta e descoberta do Brasil*”. *Revista USP*, 12, 1991/1992.

Além da qualidade de ajustamento às imposições e limitações colocadas pelo regime da escravidã e, posteriormente, pelas circunstâncias

85.

João José Reis, “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”, *Revista USP*, São Paulo, 28, dezembro-fevereiro 1995-96. Segundo Reis, na cultura escrava predominou “a reinvenção, a mistura fina de valores e instituições várias, a escolha de uns e o descarte de outros recursos culturais, trazidos por diferentes grupos étnicos [...] Essa disponibilidade de mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria também refletida na habilidade demonstrada pelos quilombolas de compor alianças sociais, as quais se traduziam em transformações e interpenetrações culturais. É óbvio que escravos e quilombolas foram forçados a mudar coisas que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava”. E conclui o autor, enfatizando o significado de uma cultura forjada historicamente sob o impacto da escravidão: “Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que escravos e quilombolas legaram à prosperidade”, pp. 19 e 20.

86.

Tratam-se de comunidades negras formadas por grupos de famílias, herdeiras, umas, de parcelas de terras que haviam sido doadas aos seus ancestrais e, outras, descendentes de grupos que ocuparam determinadas faixas de terras e se mantiveram coesos através de casamentos, de parentelas e do viver isolado: entre outros, bairros negros do interior de São Paulo, como o do Cafundó e o de Santo Antônio dos Pretos. Carlos Vogt & Peter Fry, *Cafundó: a África no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996; Otávio da Costa Eduardo, “Aspectos do folclore de uma comunidade rural”, Separata da *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, CXLIV, São Paulo, 1951. Comunidades existentes também nas áreas de Santa Catarina e Rio Grande do Sul: o Grupo do Fortunato, o de Casca e a comunidade de parentelas cafuzas de José Boitex, segundo coletânea de artigos organizada por Ilka Boaventura Leite, *Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*, obra citada. Para a zona do Distrito

que acompanharam o regime de discriminação racial, da sua auto-preservação apesar de todas as restrições com as quais tiveram que conviver, as culturas afro-brasileiras, em suas festas e rituais, guardaram da época da escravidão outras características e direções, entre as quais sublinhe-se a plasticidade cultural traduzida na capacidade de mesclar elementos de diferentes procedências,⁸⁵ bem como uma configuração particularmente velada, encobrendo direções e sentidos reais, fechados em linguagens e simbologias de difícil decifração.

A análise dos chamados bairros rurais negros tem, de certa forma, facilitado a averiguação dos elos entre as comunidades negras e o passado escravista pois, por seu relativo isolamento, foram cristalizadas aí formas mais próximas às das experiências dos ex-escravos.⁸⁶ Nos diversos agrupamentos estudados em diferentes pontos do Brasil, observa-se, ao lado dos padrões tradicionais de organização dos grupos rurais brasileiros, a permanência de tradições que se mantiveram relativamente coesas, algumas delas disseminadas através de dialetos originais que, no caso de regiões paulistas e mineiras, combinaram elementos de língua banto com caipirismo abasileirado.⁸⁷ No geral, a origem de cantos de trabalho tais como os vissungos de São João da Chapada e o dialeto do Cafundó esteve relacionada à montagem de um código secreto usado nas comunicações dos escravos entre si, sobretudo na presença de senhores e feitores. Conforme assinalaram os pesquisadores do Cafundó e também Borges Pereira, a preservação desses dialetos após a Abolição, conhecidos por alguns poucos versados na língua ou por iniciados, deve ser vista nos termos das artimanhas usadas enquanto resistência cultural, em que o segredo, “a guarda zelosa de áreas proibidas ou interditas a estranhos, a criação de códigos específicos ao grupo” e o exotismo teriam “como função produzir a perplexidade que atingirá o ‘outro’, desorientando-o, distanciando-o”.⁸⁸ Além desse traço, uma figura marcante e um hábito singular em alguns desses grupos era a dos contadores de estórias, ex-escravos que se remontavam a velhas narrativas de origem africana, semelhantes a estórias contadas em outros locais, cujo conteúdo e repetição nas longas noites de vigília destinavam-se a manter e a solidificar valores e princípios organizatórios desses grupos.⁸⁹

De outra parte, entre as expressões culturais mais significativas encontradas nas regiões de escravidão oitocentista, onde o abandono das

Diamantino, a obra clássica de Aires da Mata Machado Filho, *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, obra citada. Para Goiás, Mari de Nasaré Baiocchi, *Negros de Cedro (Estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás)*, São Paulo: Ática, 1983, entre outros.

87.

Peter Fry & Carlos Vogt, “Os mestres da ‘língua secreta’ do Cafundó e o paradoxo do secreto revelado”, *Dédalo*, São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 23, 1984.

88.

João Baptista Borges Pereira, “A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência”, obra citada, pp. 181-182.

89.

Otávio da Costa Eduardo, “Aspectos do folclore de uma comunidade rural”, p. 36 e seguintes.

90.

Maria de Lourdes Borges Ribeiro, *O jongo*, Rio de Janeiro: Funarte / Cadernos de Folclore, 34, 1984, p.13.

91.

Idem, p. 12.

92.

Maria de Lourdes Borges Ribeiro, “Influência da cultura angolense no Vale do Paraíba”, obra citada, pp. 164-165. Intencionalidade de ocultamento também expressa em toda sua extensão na resposta que um velho jongueiro daria, ao ser entrevistado recentemente, sobre o significado do jongo: “Jongo? responde ele, “Pra quem sabe, jongo é jongo ... pra quem não sabe, jongo não é nada” Depoimento no documentário, *O povo brasileiro Darcy Ribeiro*, TV Cultura, São Paulo, 1996.

antigas lavouras cafeeiras determinou um refluxo à economia de subsistência e à formação de um campesinato caipira com seu estilo de vida peculiar a áreas coincidentes às zonas de penetração dos grupos bantos: regiões de Minas Gerais, Espírito Santo e do Vale do Paraíba carioca e paulista. Maria de Lourdes Ribeiro acompanhou os jongos cantados e dançados por remanescentes de ex-escravos e que se apresentavam como a maneira preferida pela qual estes grupos comemoravam as festas da região: nos oragos religiosos, nas festas juninas, na do Divino e na de Santa Cruz, no dia 13 de maio e, com maior frequência, na ocasião do “pagamento de promessa de determinada pessoa ao santo de sua devoção”.⁹⁰ Na configuração dos jongos, vistos por ela como arte operatória da magia,⁹¹ o conteúdo de religiosidade estaria presente desde sua coreografia circular - “muralha alçada contra a malevolência sobrenatural?”, indaga a autora -, às cadências dos cânticos e à seqüência dos pontos de invocação, de saudação e de êxtase, similares em alguns aspectos às cerimônias de iniciação encontradas entre determinadas tribos africanas e aos pontos cantados da macumba e da umbanda paulista. Conteúdos que geralmente escaparam da apreensão dos observadores, dificultados por um universo de difícil penetração, pleno de códigos e de estratégias de distanciamento bem como de uma linguagem figurada, obscura, que os jongueiros pareciam esconder cuidadosamente.⁹²

É de extrema beleza a descrição que a autora em questão faz da seqüência de um desses jongos, em que é possível destacar a similaridade com as rezas populares anteriormente descritas:

“O jongueiro que abre a dança se posta ao lado do tambor e joga o ponto inicial. Ponto é a fala ou o canto do jongueiro. O primeiro é uma louvação, uma saudação, um saravá, menos cantado do que declamado em melopéia, parecendo uma linha do cantochão, revelando influência clara de música religiosa. A roda se move a passo, devagarinho, num andar macio e leve. De longe em longe, uma pancada surda na tambu lastreia as palavras do cantador, que vai saravando, que vai invocando, e faz todo o círculo, meio abaixado, quase de joelhos, até o ponto de partida. E fecha a saudação. O ambiente, que tinha um caráter sério e ritual, se modifica. Alguém atira o ponto desafiante e insólito, e todos repetem o final, já agora acompanhados pelos tambores e pela puíta, ouvindo-se também o chocalhar dos guaiás.

Os dançadores se agitam alegres e a cantoria é um conjunto de vozes diferentes que se sobrepõem e formam inesperadas desarmonias. Se o ponto cantado foi uma quadra ou um dístico de saudação, depois de repetido inúmeras vezes, é substituído por um outro, de qualquer dos participantes, que vai junto ao tambu e o percute com um toque violento. Solta o ponto, que é ouvido em silêncio, para depois ser repetido em gritaria. Se o ponto é de desafio, alternam-se perguntas e respostas. Se, porém, é um enigma, os dançadores o repetem interminavelmente, até que um decifrador chega ao tambu, dá-lhe uma pancada e grita: ‘Cachoera!’ Todos se calam. Ele canta a resposta e depois tem o direito de lançar novo ponto. E assim vão pela noite adentro, o jongo de roda, sem par solista”.⁹³

Além de sua análise estimulante, restaurando, nas práticas culturais de negros, sentidos referidos aos de uma cerimônia mágico-religiosa, a estudiosa recolheu diversas letras de jongos, no decorrer de longos anos de pesquisa, convívio e conquista da confiança de seus informantes. Entre tais, interessam-nos mais particularmente aqueles referentes à época da libertação, à medida que estariam traduzindo os valores e as visões próprias dos grupos negros acerca de sua nova condição. Letras que apontam, entre outras percepções, para aquelas relativas às alterações nas relações e na deferência devida a seus ex-senhores, convertidos com a liberdade, em simples patrões, acompanhadas pelo uso de determinados emblemas - roupas e sapatos signos da liberdade - como já tivemos oportunidade de ver no início desta parte:

“O dia 13 de Maio/ foi dia de inleição/ ajuntaro os nego tudo/ na casa de instrução/ as crioula de cetim/ os nego de sapatão/ antes era só ‘Sum Cristo’ !/ hoje, Bom dia patrão”.⁹⁴

Mais expressivo ainda apresenta-se outro testemunho, quadras populares que a pesquisadora retirou das páginas de um jornal de Lorena, publicado na antevéspera da Abolição. Expressividade advinda do fato de estarem mantidas aí, quase que textualmente, a linguagem característica dos negros inclusive a inclusão do prefixo *zi* e *zim*, de origem africana, em muitos dos termos, e a síntese das expectativas que os negros projetavam na conquista da liberdade, muitas vezes resumidas na atração pela cidade, na aspiração pela ascensão social, através do uso e porte de objetos e valores e do acesso à determinadas profissões, aos quais os escravos estavam interditados.

93.
Maria de Lourdes Borges Ribeiro, *O jongo*, obra citada, p. 11.

94.
Idem, p. 161.

“Aora si, Pai Juão/ nosso turo fica fôro/ nosso non sofre mai/ de zibranco disafôro// Aora si, Pai Juão/ negoço fica memo boa/ nosso trabaiá pra quem quisé/ se não quisé, nosso fica à tóa.// Quem quisé prantá ziroça/ e colê muito café/ paga nego pru zidia/ deiz cobre, quinhento ré// Nego pode passá bem/ comê do bom, do mió/ nego vai zirmecado/ traiz tudo dum vez só// Nosso fio vai pra zicora/ tirá carta de dotô/ fica seno seu Juizo/ deputado, senadô// Nosso fio vai pra cidade/ de reojo bangalinha/ vai assisti zitiatro/ companhia de cavari-nho// O seu moço Juão Arfredo/ e Quintino Bocaiuva/ dissero que nós vai ganhá/ dinheiro como chuva// Tá muinto bão de vedade/ aora fazê zirimissa/ nosso vai sê diretô/ e sordado de porixa”.⁹⁵

Ao se dirigem para a cidade, no movimento característico que acompanhou a Abolição, e ao engrossarem os fluxos de migrações internas em direção aos grandes centros urbanos, no decorrer das últimas décadas do século XIX às primeiras do século atual, os ex-escravos, africanos e crioulos, levaram consigo muitas dessas tradições que se adequariam ao contexto das grandes cidades, ganhando novos traços e conservando outros. Mais particularmente na cidade de São Paulo, tais contingentes concentrar-se-iam em zonas mais ou menos delimitadas, mantendo laços associativos e expressões culturais. Em torno das bandas e dos cordões carnavalescos dos inícios do século congregariam-se as famílias das primeiras gerações de sambistas de São Paulo, e de onde saíam as escolas de samba da Barra Funda, do Bexiga, do Lavapés, dos Campos Elíseos.

Nas primeiras décadas do século XX, um dos acontecimentos mais significativos do calendário religioso de São Paulo, atraindo em romarias as diversas classes sociais da capital às cidades do interior, era a festa de Bom Jesus de Pirapora realizada todos os anos, no mês de agosto, às margens do Tietê.⁹⁶ Recebendo penitentes e devotos vindos em grandes turmas, a festa se tornou famosa por apresentar manifestações originais, sendo por este motivo alvo do interesse de viajantes estrangeiros: o padre L. Gaffre, em 1911, o antropólogo Lévi-Strauss, décadas depois e de estudiosos das tradições populares, tais como o memorialista Afonso de Freitas, em 1921, e Mário de Andrade, em 1937, entre outros. Vinham, ao que parece, todos eles atraídos por uma unidade significativa que aí se estabelecia entre os festejos religiosos e o samba que corria solto nos barracões, locais onde se abrigavam

95.

Quadras coletadas e publicadas em Lorena, em 2-5-1888; e transcritas em Maria de Lourdes Borges Ribeiro, “Influência da cultura angolense no Vale do Paraíba”, obra citada, pp. 170-171.

96.

Mário Wagner Vieira da Cunha, “Descrição da festa de Bom Jesus de Pirapora”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, volume XLI, 1937.

grupos de negros vindos de diferentes pontos de São Paulo e dos estados vizinhos: os bandos de São Paulo, de Campinas, de Tietê, de Minas etc.

Mário de Andrade, em seu “O samba rural paulista”,⁹⁷ analisa o encontro religioso de Pirapora na perspectiva das músicas e danças aí produzidas, retirando dessa sua observação aquilo que ele vê como sendo as características originais conformadoras do samba paulista de sua época. Atentando especialmente ao fato deste ser quase sempre constituído de improviso, elaborado através de uma técnica de aproximação entre cantadores, instrumentos e demais participantes por ele denominada de consulta coletiva, forma de congregar o grupo em torno das mesmas expressões poético-musicais, compostas a partir das experiências comuns ao grupo, no dizer de Octavio Ianni.⁹⁸ Traço original da versão paulista do samba, essa espécie de religiosidade invocativa que Mário de Andrade diz ter encontrado tão somente entre os jongos também paulistas e em nenhuma outra expressão brasileira, tornava sambas e jongos aparentados aos *spiritual* e *blue* do afro-americano, criados quando este “cae, digamos, num estado de musicalidade que o faz, escutando um sermão, partir pra espirituais e cânticos novos”.⁹⁹ Ou seja, expressões culturais que provinham de uma experiência coletiva e nasciam do improviso, fruto da troca de vivências comuns e de um quase que transe religioso, atingido através da unidade social e mobilizado pelos sons e cantos.

Na perspectiva, portanto, da organização dos grupos negros paulistas do pós-Abolição, mais especificamente nas primeiras décadas do século, a festa de Pirapora adquire uma significância emblemática. Segundo comprovam também os depoimentos das primeiras gerações de sambistas de São Paulo, através desse encontro anual, em seus desafios entre os diversos grupo e na receptividade às consultas coletivas, os sambistas trocavam tradições espalhadas e realimentavam suas próprias inspirações.¹⁰⁰ Ressalta-se aí a origem rural dos sambas produzidos na cidade e a sua constituição a partir da experiência coletiva dos negros de São Paulo.

Numa seqüência de expressões, das rezas nos rústicos oratórios em torno da Santa Cruz, às festas de santos e às romarias aos centros de

97.

Mário de Andrade, “O samba rural paulista”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, volume XLI, 1937.

98.

Octavio Ianni, “O samba de terreiro de Itú”, *Revista de História*, São Paulo, nº 26, 1956, p. 420.

99.

Mário de Andrade, “O samba rural paulista”, p. 54.

100.

Wilson Rodrigues de Moraes, “Escolas de samba e cordões da cidade de São Paulo”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, vol. CLXXXIII, 1971. O autor entrevista os remanescentes das primeiras gerações de sambistas, ligados à formação dos cordões carnavalescos e, depois, fundadores das escolas de samba, a partir da década de 50. Em seus depoimentos ao autor, figuras como Augusto dos Santos e Dionízio Barbosa, respectivamente fundadores dos cordões Camisa Verde, da Barra Funda e Vai-Vai do Bexiga, assinalam a importância da festa, as raízes rurais do samba de São Paulo e os encontros anuais. Ver sobre o assunto o trabalho de José Geraldo Vinci de Moraes, *As sonoridades paulistanas: a música popular na cidade de São Paulo*, dissertação de mestrado, PUC/SP, 1989. Ver também, Iêda Marques Britto, *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural*. São Paulo: FFLCH/USP, Série Antropologia, 14, 1986.

devoção, dos batuques de escravos, que de certa forma reeditavam as festas de colheita, à improvisação dos sambas em Pirapora, verifica-se a correlação entre práticas do catolicismo popular e as de uma religiosidade difusa, ritos de sociabilidade e as manifestações culturais, numa unidade em que se destacam as tradições mágicas e culturais dos grupos negros. Quando não imbricados no desenrolar do próprio rito, como vimos em alguns exemplos, os batuques e os sambas aconteciam ao final das procissões e missas, depois que os participantes das festas cumpriam suas obrigações devotivas e se recolhiam aos seus festejos em torno das fogueiras. Também ritos de sociabilidade, nesses momentos, procedentes de diferentes pontos do interior, de suas roças e de seus ranchos, confraternizavam-se e solidarizavam-se em desafios e improvisos, realimentando suas tradições.

A diversidade sempre foi característica das manifestações culturais e religiosas brasileiras. Roger Bastide, com um olhar acostumado à longevidade e às permanências do folclore europeu, admirava-se da extrema fluidez que aqui encontrava: por vezes, expressões similares com léxicos regionais distintos ou, ao contrário, uma mesma denominação que encobria realidades diferenciadas; mutabilidade e plasticidade ao longo do tempo nascidas nas estratégias de conversão, logo adquiriram vida própria, transmudando-se em expressões originais; mobilidade nas datas e nas migrações de um grupo étnico a outro, de um grupo social a outro.¹⁰¹ Sem dúvida que tais manifestações continham a fluidez e a pluralidade da sociedade da qual eram expressão.

101.

Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, obra citada, pp. 157-158.

CAPÍTULO 2

DISSONÂNCIAS SOCIAIS NA CIDADE MODERNA

“Ali estava, afinal, a tapera enorme que as expedições anteriores não haviam logrado atingir.

Aparecia de improviso, toda, numa depressão mais ampla da planície ondulada. E no primeiro momento, antes que o olhar pudesse acomodar-se àquele montão de casebres, presos em rede inextricável de becos estreitíssimos e dizendo em parte para a grande praça onde se fronteavam as igrejas, o observador tinha a impressão exata, de topar, inesperadamente, uma cidade vasta. [...] A casaria compacta em roda da praça, a pouco e pouco se ampliava, distendendo-se, avassalando os cerros para leste e para o norte até às últimas vivendas isoladas, distantes, como guaritas dispersas sem que uma parede branca ou telhado encaixado quebrasse a monotonia daquele conjunto assombroso de cinco mil casebres impactos numa ruga da terra.”

Euclides da Cunha, *Os sertões*, 1902.

Um dos traços característicos dos finais do século XIX e inícios do século XX foi o intenso crescimento dos contingentes urbanos da população brasileira. Confluindo à série de transformações pelas quais passava o país, essa tendência demográfica, início de um processo que inverteu a distribuição socioterritorial da população brasileira, correspondeu, de imediato, ao afluxo de levas de migrantes nacionais e estrangeiros que foram sendo atraídos para as cidades, sobretudo a partir do último quartel do século XIX. Aspecto menos conhecido do que a imigração estrangeira, é necessário sublinhar aqui o peso das migrações internas, significativas em cidades como o Rio de Janeiro e Recife e, em menor escala, São Paulo até os anos de 1920, indicando as inferências que fatos socioeconômicos e políticos provocavam na dispersão das populações nacionais.¹

1. Douglas Graham & Sérgio Buarque de Hollanda Filho, *Migrações internas no Brasil*, São Paulo: IPE/USP - CNPq, 1984, p. 21. Assinalam os autores a cidade do Rio de Janeiro como o principal foco de atração dessas populações, recebendo, até 1920, contingentes numericamente superiores aos que se dirigiam ao Estado de São Paulo; a fuga às secas, a Abolição e a dinâmica econômica do sudeste figuram como principais ocorrências interseccionadas a esse movimento; a migração em direção a São Paulo acentua-se a partir da década de 1920.

Nesta época, o adensamento de populações nas grandes cidades ocorreu sem que houvesse uma correspondência na expansão da infraestrutura citadina e na oferta de empregos e de moradias, transformando esse avolumar menos num desenvolvimento e mais num inchaço, acentuando o contraste entre as desigualdades sociais que aí se fizeram presentes. Estreitadas ainda nos seus cenários coloniais, vivendo fases de uma industrialização incipiente, numa economia aferrada mais aos setores de serviços e aos negócios da exportação do que às atividades produtivas propriamente ditas, passando por crises cíclicas de carestia e aumento dos preços de gêneros, de moradias e de aluguéis, as cidades cresceram na multiplicação da pobreza, das precárias condições de vida e principalmente na diversidade de tipos étnicos e sociais que com-

punham as chamadas camadas populares. Mais do que isso, as transformações deram-se no contexto de uma urbanização abrupta que se cimentava em formas improvisadas, fazendo com que o viver nas cidades fosse marcado pelas contingências de um provisório que muitas vezes se convertia em estruturas perenes.² Traço marcante da urbanização da época, esse provisório aparece manifesto de diferentes formas e em diferentes lugares mas, desde logo, delineava-se na chegada dos seus novos moradores; entre outros contingentes, migrantes que, fugindo das secas, se abrigavam em torno de Recife:

“Foram se aboletando na barra da cidade, em casas que seriam pra dois meses e ficaram anos, de barro feio, cobertas com a própria folha caída dos coqueiros, brigando por causa dos terrenos com o rebento verde claro do mangue. Hoje [continua Mário de Andrade, em 1928], os mocambos são tão numerosos como os coqueiros. Alastram o tamanho da cidade grande, formando, na barra dela, um barrado de barro e folhas secas. Babado crespo não tem dúvida, mas babado bem triste, sujo de lama, sujo de gente do mangue ...”³

2. Direções de análise que vêm sendo reiteradas nos trabalhos de Maria Odila Leite da Silva Dias; além de “Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil”, Unesco, no prelo, ver de sua autoria, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, São Paulo: Brasiliense, 1984; “Nas fímbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e de ganho”, *Estudos Econômicos*, IPE/USP, 15, 1985; como também suas observações relativas ao período aqui tratado no prefácio ao estudo de Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência: a vida do trabalhador pobre na cidade de São Paulo*, São Paulo: Edusp/Fapesp, 1996.

3. Mário de Andrade, *O turista aprendiz*, São Paulo: Duas Cidades / Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia, 1976, p. 226.

4. Maria Helena Pereira T. Machado, *O plano e o pânico*, São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/UFRJ, 1994, pp. 142-166.

Em termos da fisionomia social das cidades, a conglomeração de populações adventícias vindas dos mais diferentes lugares fazia com que aumentasse o cenário da desordem cidadina, provocando uma espécie de mal estar generalizado entre as autoridades e os setores dominantes. O temor social, que nas épocas anteriores à Abolição provinha da figura dos escravos, em suas rebeldias domésticas, suas revoltas coletivas e ligações pontuais com a plebe urbana,⁴ espraiava-se agora na direção de figuras multifacetadas, de diferentes etnias e composições de mestiçagem que iam do branco estrangeiro ou nacional pobre, passando pelo mulato e chegando ao negro retinto, localizados indistintamente nas moradias coletivas e nos cortiços, nas áreas insalubres da cidade, invadindo quotidianamente as ruas, os mercados e as praças públicas. Livres de tutelas diretas, vistas como multidão indisciplinada em seus meios de vida e expressões culturais, o impacto ocasionado por essas populações era mais acentuado ainda porque estas irrompiam num momento em que se buscava nas cidades, bem alimentadas pela expansão da agricultura comercial e da exploração da borracha e pela consolidação de suas elites políticas, viabilizar projetos de modernização, embelezamento e europeização dos cenários centrais.

Nesse sentido, o episódio de Canudos, ocorrido nos primeiros anos da República, é uma referência para se dimensionar a questão social presente nas cidades brasileiras da época. Embora ela própria - Canudos ou Belo Monte, como preferia o Conselheiro - cidade de vida brevíssima, converteu-se em poucos anos numa das maiores da Bahia, com uma população estimada entre 20 e 30 mil habitantes, superior a de muitas outras aglomerações do Estado.⁵ Imagem de referência porque representava uma concentração similar àquela que ocorria nas cidades e evidenciava características e possibilidades de seus moradores indesejados. Formada por populações mal fixadas à terra, de andarilhos que se deslocavam continuamente e que não tinham lugar certo na estrutura da sociedade brasileira, mas também por pequenos proprietários e comerciantes; congregando toda sorte de mestiços, indivíduos e famílias que deixavam para trás suas querências, vendiam seus bens em nome de esperanças de um vir a ser, Canudos de certa forma prefigurava a explosão demográfica das cidades. Era também o retrato vivo da potencialidade de uma multidão que, até então dispersa e pouco habituada à sedentarização, arregimentava-se em torno das promessas milenaristas de um beato, similar aliás a tantos outros que vagavam pelo interior.

Quando nas curtas épocas de paz, a cidade de Canudos demonstrava seu dinamismo: era um centro comercial expressivo e cobiçado pelos mercadores locais, mantinha relações com as localidades e os chefes políticos da região, possuía suas estruturas administrativas e seu conselho de governo e era freqüentada pelos vigários das adjacências; no entanto, quando arregimentada para as lutas, a bandeira do Divino era o estandarte dos jagunços que seguiam para os confrontos entoando hinos religiosos, esfarrapados, mas abrigados nas suas crenças religiosas. De outra parte, a simplicidade das moradias, feitas de adobe e de barro, facilitava essa grande expansão. Numa só manhã, conta-nos Euclides da Cunha, os recém-chegados eram capazes de levantar centenas de barracos; casaria fragilíssima, não resta dúvida, mas que, dizia ele, quando em destroços se tornava formidável, inexpugnável. Em uma dramática passagem, o autor revela o contraste ocasionado por uma civilização de barro que retirava das ruínas sua capacidade de sobreviver:

“Porque a envergadura de ferro de um exército, depois de o abalar e desarticular todo, esmagando-o, tornando-o montão informe de adobes

5.

As referências sobre Canudos foram retiradas dos estudos de: Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, São Paulo: Dominus Editora / Edusp, pp. 203-219, e Duglas Teixeira Monteiro, “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”, *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo III, 2º volume, São Paulo: Difel, 1978.

e madeiras roliças se sentia inopinadamente manietada, presa entre tabiques vacilantes de pau-a-pique e cipós, à maneira de uma suçuarana inexperata agitando-se, vigorosa e inútil, nas malhas de armadilha bem feita”.⁶

Direta ou indiretamente, Canudos marcou as preocupações que tomaram conta das cidades brasileiras diante de seu crescimento inusitado. Ampla e exaustivamente noticiado na imprensa urbana, revelando um esforço imenso da sociedade em digeri-lo, o episódio pontuou as discussões sobre a nacionalidade mestiça presente nas obras dos homens de ciências e da literatura desta época.⁷ Era, entre outros aspectos, a prova mais cabal de como as epidemias místicas poderiam se espriar rapidamente e contagiar largas parcelas dos povos incautos e primitivos, segundo os termos usados por Nina Rodrigues.⁸ No entanto, sua lembrança não se limitou às discussões acadêmicas; a referência subreptícia à Aldeia Sagrada aparece também nas crônicas das revistas semanais do Rio de Janeiro. Na primorosa *Renascença*, destinada a difundir o ideal de modernidade e a privilegiar a nação não em sua pluralidade mas em seus aspectos renovados,⁹ Everaldo Backheuser, em 1905, obriga seus leitores a olharem para o outro lado da avenida, onde “destacando-se pela originalidade e pelo inesperado”, crescia o Morro da Favela, para não dizer estranhamente, de forma interessante.

“É interessante fazer notar, a formação dessa pujante aldeia de casebres e choças no coração mesmo da capital da República, eloqüentemente dizendo pelo seu mudo contraste a dois passos da Grande Avenida, o que é esse resto de Brasil pelos seus seis milhões de quilômetros”.¹⁰

Não era somente uma analogia distante entre observador e personagens, mas uma referência imediata, pois os cronistas indicam a origem do mais famoso morro do Rio e da primeira favela carioca. Observam que as primeiras habitações do morro da Providência foram sendo criadas a partir de acampamentos de ex-combatentes da Guerra de Canudos que, junto a suas mulheres - as chamadas viandeiras -, abastecedoras de gêneros que haviam acompanhado as tropas, mantiveram-se próximos ao Ministério da Guerra, esperando resolução sobre sua desmobilização; a eles se juntaram alguns dos sobreviventes de Canudos, centenas de mulheres e crianças trazidas para a Capital Federal. Aos poucos, o que era um simples abrigo transformou-se em moradia definitiva, casebres que foram subindo pelas escarpas da montanha até o seu topo.¹¹ A denominação

6. Euclides da Cunha, *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro/Brasília: Francisco Alves, 36ª edição, p. 228.

7. Walnice Nogueira Galvão, *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*, São Paulo: Editora Ática, 2ª edição, 1977; Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

8. Raimundo Nina Rodrigues, “A loucura epidêmica de Canudos”, *As colectividades anormaes*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

9. Mônica Pimenta Velloso, *As tradições populares na Belle Epoque carioca*, Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional do Folclore, 1988, p. 14.

10. Everaldo Backheuser, “Onde moram os pobres”, *Renascença*, Rio de Janeiro, Ano II, número 3, março de 1905, p. 94.

11. Elizabeth D. Cardoso e outros, *História dos bairros: Saúde, Gambôa, Santo Cristo*. Rio de Janeiro: João Fortes Engenharia/Ed. Index, 1987, pp. 122-123.

que recebeu nesta época, da Favela, é mais elucidativa ainda, uma vez que se refere à do morro de onde se avistava o arraial e onde ficaram estacionadas as tropas em torno de Canudos. Invertidas as posições, do alto do morro da Favela desfrutava-se de belíssima paisagem da cidade, lá onde as viandeiras fizeram construir uma capela e assentaram, segundo também os cronistas, uma imagem de Nosso Senhor, de devoção de Antônio Conselheiro. Mais significativo ainda é refletir sobre o fato de que a referência a Canudos transformou-se em designativo de condições de vida e de problemas sociais agudos, hoje quando se comemoram os 100 anos da tomada do arraial de Antônio Conselheiro no longínquo sertão.

Na cidade moderna projetada pelos reformadores dos inícios do século, não haveria lugar para tais aglomerações que cresciam de maneira interessante, nem para traços do mundo rural, nem para resíduos do passado, nem para as festas populares. Em *Scenas da vida carioca*, Raul Pederneiras sintetiza o que deveria ser apagado da memória e do cenário citadinos: figuras sociais populares ou do gosto popular, seus meios de sobrevivência e ofícios tradicionais, seus pontos de encontro: o palhaço, o baleeiro, a preta mina, o engraxate ao ar livre, os carregadores, o trapeiro, os capoeiras, os condutores de peru e vendedores a domicilio de leite de vaca, os quiosques, a bandeira do Divino.¹² Mas, ao contrário de suas expectativas, eles estavam todos ali bem diante dos olhos e atrapalhando os projetos de modernização da cidade.

Essa inadequação, embora instituída aqui em termos de discurso, envolve uma problemática aguda que invadiu de maneira intrincada a visão de todos aqueles que por motivos variados deixaram seus registros, observaram o modo de vida das classes populares, penetraram em suas casas. O difícil é superar a barreira imposta pelo filtro dos cronistas, dos sanitaristas, ideólogos da nova cidade; sobretudo por que a cidade moderna devia ser entendida como uma cidade sem memória, sem as tradições e os laços que a uniam ao passado. Da mesma forma que o negro passa a ser visto como um ser a-histórico, também o foram suas manifestações, seus padrões de organização, suas velhas tradições que remontavam ao passado étnico e da escravidão. Subjacente a esta visão do negro como um ser anômalo aos novos tempos, por suas tendências ao desregramento e à desorganização, existia uma idéia recorrente de tratá-lo como vazio de

12.
Apud Mônica Pimenta Velloso, *As tradições populares na Belle Époque carioca*, obra citada, p. 15.

experiências e aprendizados; na visão de muitos, ressurgia, assim, no período pós-Abolição, como um ser vindo do nada, do vazio deixado pela escravidão e que, posteriormente, seria preenchido pelo conceito igualmente vago da marginalidade social.

Durante todo o período da escravidão brasileira, as cidades exerceram uma enorme atração sobre os grupos de escravos e forros que continuamente se deslocaram em direção aos núcleos urbanos. Essa atração, que decorria de vários fatores, tinha como chamariz e esteio a existência de aglomerações constituídas por tais segmentos sempre dispostas a abrigar os recém-chegados. Costuma-se dizer que se estabeleciam nas cidades *territórios negros*, espacialidade marcada por laços sociais, estruturas de parentescos e expressões culturais singulares que se revelaram fulcros significativos no processo de resistência à dominação escravista e à discriminação social que se lhe seguiu.¹³ É claro que a extensão desses territórios dependeu da proporcionalidade de homens negros nas populações de cada uma das cidades; enquanto que se espalhavam por largas áreas em Salvador e no Rio de Janeiro, apresentaram-se relativamente delimitados em São Paulo, nos bairros do Bexiga, Barra Funda, Lavapés, Cambuci, ou em Porto Alegre, na colônia africana de Mont Serrat. Mas, o que se deve ter em mente é que, no momento da Abolição e diante da opção preferencial de largos contingentes, os ex-escravos encontravam nas cidades comunidades preexistentes, relativamente estáveis, capazes de estabelecer liames com as experiências anteriores e fornecer os sentidos que buscavam para sua reorganização social.¹⁴

13.

João Baptista Borges Pereira, "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência", *Dédalo*, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, 23, 1984; Mônica Pimenta Velloso, "As tias baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990; num sentido mais amplo, estendendo-se aos territórios do proletariado nascente de São Paulo, ver Maria Célia Paoli, "São Paulo operária e suas imagens (1900-1940)", *Espaço & Debates*, São Paulo, nº 33, 27-41, 1991.

14.

João José Reis, "Quilombos e revoltas escravas no Brasil", pp. 20-21; analisando aquilo que os quilombolas e os movimentos de revolta escrava não conseguiram realizar, Reis condiciona o conceito de comunidade à longevidade do grupo, à sucessão de gerações, à memória grupal, às formas consagradas de liderança. Ou seja, aquilo que a princípio se concretizou na vida dos grupos negros nas cidades após o final da escravidão, como vem sendo demonstrados por inúmeros estudos.

Com os fluxos contínuos de migrações estrangeiros e nacionais os trabalhadores negros e mestiços perderam muito da primazia que desfrutavam no mercado citadino e tiveram suas experiências marcadas pela convivência com outros segmentos étnicos e sociais: dividindo bairros e coabitando em moradias coletivas, compartilhando de oportunidades de trabalho, amalgamando crenças religiosas e tradições culturais, a diversidade das classes populares implicou por certo em adaptações, mas não significou de modo geral a diluição desses territórios. Pelo contrário, aumentando ainda mais o terreno das pluralidades sociais, é lícito supor que a identidade dos grupos negros manteve-se acentuadamente, especialmente se se levar em conta que, de um lado, fundamentava a resistência

contra a discriminação racial e, de outro, estruturava-se a partir da noção de pertencimento, conceito vital para a reconstituição de suas vidas após os traumatismos da experiência da escravidão.

Condições de vida e sanitário nas cidades dos inícios do século

Numa primeira mirada da sociedade urbana da passagem do século não são nítidas as distinções entre os diversos segmentos que formavam as classes populares dos núcleos brasileiros. A ocupação, a expansão desordenada do solo urbano, acentuada com a explosão demográfica, instalou-se nos interstícios das cidades - fundos de vales, várzeas dos rios, mangues, acompanhando as linhas de estradas de ferro, subindo pelas escarpas das montanhas e morros -, invadiu as zonas centrais, tomou conta da periferia e atingiu as adjacências rurais. As moradias populares que foram se multiplicando por esses locais acompanharam ou impuseram os traçados irregulares das ruas e obedeceram às imposições físicas dos terrenos e à disponibilidade de espaços. Os observadores que tentaram sistematizar em diferentes níveis de graduação os tipos de habitações características da época - cortiços, pensões, casarões plurifamiliares - acabaram por afirmar a alta densidade que caracterizava todas elas, a mistura de tipos sociais e de nacionalidades distintas. Nos lugares mais distantes, ou lado a lado com as edificações dos centros das cidades, reproduziam-se em certo sentido as moradias das zonas rurais; repetia-se por vezes um mesmo padrão de construção, casas de meia água, feitas dos materiais que se dispunha às mãos além do barro a sopapo, do sapé e da palha, resíduos materiais das atividades citadinas, caixotes de madeira, latas de querosene, folhas de zinco, demonstrando acima de tudo a capacidade que os moradores tinham de se mimetizar com o meio, fosse qual fosse. No entanto, ao contrário das choças dispersas pelo interior, as chamadas casinhas enfileiravam-se, alinhadas ou desalinhadas, compartilhando muitas vezes de uma mesma cobertura, separadas por tênues paredes. A concentração, o viver conjunto em exíguos espaços, era o elemento mais característico da vida citadina e teve por certo profundas implicações.

Num padrão que se repete para as outras grandes cidades, Everaldo Backheuser distingue, para as classes populares do Rio de Janeiro dos inícios do século, as diversas alternativas de se morar: as habitações coletivas, as casas de cômodos, as estalagens e os cortiços, localizados sobretudo, nas ruas da Cidade Nova, na Gamboa, na Saúde, na Frei Caneca. Ao definir a constituição dos cortiços, enuncia traços de sua aparência bem como de seu interior:

“Pequenas casinhas de porta e janella, alinhadas, contornando o pátio, são habitações separadas, tendo a sua sala da frente ornada de registros de santos e anuncios de cores gritantes, sala onde se recebem visitas, onde se come, onde se engomma, onde se costura, onde se maldiz dos vizinhos, tendo também a sua alcova quente e entaipada, separada da sala por um tabique de madeira, tendo mais um outro quartinho escuro e quente onde o fogão ajuda a consumir o oxigênio, envenenando o ambiente. Dorme-se em todos os aposentos...”¹⁵

Também em São Paulo, de acordo com o relatório sobre as moradias populares, de 1893, encontra-se disposição similar, cortiços que ocupavam o interior dos quarteirões, formados por pequenas unidades que não chegavam a ultrapassar 3 por 4 ou 5 metros, construídas em torno de um pátio central no qual se localizavam a torneira, o banheiro e os tanques coletivos. Internamente, nota-se a mesma composição, a sala e o cubículo de dormir, este último sem qualquer tipo de ventilação. Na disposição dos móveis e na confusão das roupas salienta o intendente também uma certa desordem:

“As paredes com quadros de mau gosto têm o reboco ferido por uma infinidade de pregos e tornos de que pendem vários objetos de uso doméstico e a roupa de serviço. Os móveis desagradamente dispostos têm sobre si empilhadas peças de roupas para lavar”.¹⁶

Desde o século XIX, em muitas das cidades brasileiras - Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Recife entre outras -, as camadas populares assenhorraram-se também dos sobrados das zonas centrais, casarões deixados por seus habitantes originais que passaram a preferir locais mais retirados, livres da insalubridade, das epidemias e da desordem que tomava conta do centro. Perdendo sua feição afidalgada, nessas moradias, a densidade de moradores era maior ainda; lá onde haviam vivido poucos indivíduos, concentraram-se dezenas de famílias que

15. Everaldo Backheuser, “Onde moram os pobres”, obra citada, p. 91.

16. Apud Richard M. Morse, *Formação histórica de São Paulo*, São Paulo, Difel, 1970, p. 264, “Relatório apresentado à Câmara Municipal de São Paulo, pelo Intendente Municipal Cesario Ramalho da Silva, 1893”.

foram ocupando todos os espaços disponíveis: quartos que se subdividiam através de paredes frágeis em inúmeros outros, becos formados debaixo das escadas, edículas que foram sendo construídas nos quintais, nos porões e sótãos, nos desvãos dos telhados ou dos pisos. Nestes locais, reuniam-se tipos de trabalhadores e de ociosos, homens e mulheres honrados e desviantes, segundo os termos de Backheuser:

“trabalhadores, carroceiros, homens ao ganho, caixeiros de bodegas, lavadeiras, costureiras de baixa freguesia, mulheres de vida réles, entopem as casas de cômodos (...) velhos casarões de muitos andares, divididos e subdivididos por um sem número de tapumes de madeira, té nos vãos dos telhados entre a cobertura carcomida e o forro carunchoso. Às vezes, nem as divisões de madeira; nada mais que saccos de aniagem estendidos verticalmente em sceptos permitindo quasi a vida em commum, uma promiscuidade de horrorizar...”¹⁷

Ao contrário de parte dos registros iconográficos dos cenários urbanos dispostos sem que houvesse a presença de gente, as imagens das habitações populares feitas na época primam por focalizar em primeiro plano, parados na frente de suas casas, homens e sobretudo mulheres e crianças. Por vezes, flagram detalhes das construções e das atividades cotidianas no geral, mulheres envolvidas na lavagem das roupas na espécie de quadrilátero central, e sugerem o que havia de mais significativo na organização de suas vidas: o convívio apertado pela pobreza, a mistura de gerações, as atividades feitas em conjunto. O dia-a-dia das classes populares era, sem dúvida, marcado por tensões, conflitos e brigas domésticas agravadas por uma vizinhança extremamente próxima e pelas duras condições do sobreviver. Mas, o quintal coletivo, para onde davam portas e janelas, onde se localizavam os tachos, as tábuas de bater e os aparadores de folhas de zinco para o trato das roupas, era local onde se compartilhava das aflições, do cuidado das crianças e dos ensinamentos passados de geração a geração. Muitas vezes, simples receitas de quitutes, de benzeduras e simpatias contra as bicheiras das crianças, ou contra mau-olhado, oriundas de diferentes procedências, trocadas em dialetos e línguas distintas e que acabavam por serem decifradas por conta das urgências do dia-a-dia - vislumbres da riqueza de uma cultura urbana e popular nascida na composição multiétnica das cidades da época.

17.
Everaldo Backheuser, “Onde moram os pobres”, obra citada, p. 89.

Numa perspectiva mais ampla, o levantamento de simples detalhes das condições de vida das classes trabalhadoras já deixa entrever fragmentos

das dissonâncias que compunham as cidades, maneiras diversas de se vivenciar, de se apropriar e de sobreviver no espaço social. Ao detalhar a disposição dos cortiços e das habitações coletivas, nos quais somente frágeis biombos separavam a intimidade das unidades familiares, defrontamo-nos com outras dimensões para se pensar a noção de privacidade, uma vez que o viver compartilhado fazia explodir aspectos imbuídos no conceito, ao mesmo tempo em que sublinhava outros. Se a idéia de intimidade deve ser redimensionada a partir de novos parâmetros, surgem em composição padrões de solidariedade e de trocas sociais que se apresentavam como mecanismos essenciais para a sobrevivência dos grupos populares; se o espaço dos interiores era exíguo, seus moradores faziam uso dos quintais coletivos, tomavam conta das calçadas diante das casas, das ruas e de seus pontos de encontro, dos botequins e dos mercados para estabelecer suas relações mediatizadas por outros elementos que não os que orientavam o viver das camadas dominantes ou que organizavam o trabalho fabril. A idéia de lar, de fato, tal como preceituada na época, não encontrava aí ressonância e nem mesmo se constituía em núcleo organizador de suas vidas, da mesma forma que as ruas não eram simplesmente espaço de circulação. Assim, como tem sido observado pelos estudiosos, “a concepção popular de moradia como espaço de sociabilidade se choca frontalmente com a representação do lar veiculada pelo discurso urbanístico da época”.¹⁸ Por este e outros motivos, as favelas e os cortiços passaram a ser conceituados por este último como “não-casa”, vistos como núcleo de desordem, insalubres e promíscuos.

Fragmentos de notícias sobre as condições de vida das classes populares urbanas surgiram imbricados nas ações públicas e, sobretudo neste período, naquelas produzidas na esteira do combate às epidemias que assolaram as cidades brasileiras. Aproximadamente entre os anos de 1890 e 1920, surtos de febre amarela, de febre tifóide, de varíola, de peste bubônica e da terrível *influenze*, a gripe espanhola que atacou a cidade de São Paulo em 1917/18, apareceram, expandiram-se e dizimaram parcelas dos moradores citadinos, atingindo especialmente seus setores mais pobres, mas não exclusivamente eles.

18.
Mônica Pimenta Velloso, “As tias baianas tomam conta do pedaço”, obra citada, p. 214.

A ocorrência das epidemias evidenciava, a um tempo, o anacronismo das estruturas urbanas em face ao adensamento populacional e as

19.

Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*, São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª edição, 1985, pp. 28-29.

20.

Serviço Sanitário do Estado de São Paulo, *Prophylaxia da febre amarela*, Rio de Janeiro: Typ. Bernard Frères, 1903, p. 15.

21.

Idem, p. 29. Segundo outro relatório de autoria de Emílio Ribas, então diretor do Serviço Sanitário do Estado, entre os imigrantes localizar-se-ia a maior incidência de casos das doenças; em 1906, informava sobre o “sarrampão”: “Occupa esta moléstia o segundo lugar no obituário. Occasionada pela forte corrente immigratória do anno findo, é interessante notar que dos 613 doentes atacados desta moléstia ... 558 foram provenientes da Immigração, sendo 55 propriamente da cidade”. *Relatório aresentado ao sr. dr. secretário de Negócios do Interior e da Justiça, pelo dr. Emílio Ribas, director do Serviço Sanitário*, São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1906, p. 15.

22.

Olavo Bilac, “Crônica”, *Kosmos*, Ano I, nº 2, fevereiro de 1904, p. 3.

23.

Entre outros exemplos, em São Paulo, os Códigos de 1892 e de 1894 regulamentavam tanto a intervenção das comissões sanitárias quanto as condições sanitárias mínimas que deveriam apresentar as habitações coletivas, conforme aponta Rodolpho Telarolli Junior, *Poder e saúde: as epidemias e a formação dos serviços de saúde em São Paulo*, São Paulo: Editora Unesp, 1996, p. 138 e seguintes. No texto do Código Sanitário de 1894, o capítulo V, “Habitações das classes pobres”, em seu artigo 138, determinava a proibição da construção de novos cortiços, “convindo que as municipalidades providenciem para que desapareçam os existentes”; no mesmo capítulo, o artigo 141 estipulava que as “villas operárias deverão ser estabelecidas fora da aglomeração urbana”. *Código Sanitário do Estado de São Paulo*, São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1894.

precárias condições de vida de uma população que não parava de crescer e que, juntos, transformavam as doenças em endemias quase que inextirpáveis.¹⁹ Já os relatórios das autoridades sanitárias que atuavam nas epidemias de febre amarela, na São Paulo dos inícios do século, diziam da extrema dificuldade em conter a proliferação dos mosquitos transmissores “em casas não forradas [...] verdadeira pocilgas, em que as suas paredes e coberturas tinham caráter de verdadeiras redes”,²⁰ tamanha sua fragilidade. Ao serem obrigados a penetrar nesses locais, pressentiam as condições que irremediavelmente causariam a propagação da doença: além da falta de equipamentos sanitários, as situações de mobilidade e de aglomeração características do viver urbano: em 1903, um desses doentes era “Pedro Cassano, solteiro, italiano de 20 anos, vendedor ambulante de peixe, recém-chegado da Capital Federal, indo direto para uma moradia comum [...] prédio encravado no meio de muito outros, tem um tanque commum para a lavagem de roupas, onde foram lavadas as roupas do doente, e uma só latrina....”²¹ Mesmo para as camadas mais abastadas, viver nas cidades especialmente na época do verão era empreendimento arriscado. Olavo Bilac relata os temores que invadiam a sociedade carioca quando se aproximavam os meses de estio: época tradicionalmente festiva, ele via a animação se deslocando junto aos setores mais ricos para a formosa Petrópolis, “coroadada de rosas vermelhas e camélias alvas, cortejada pela gente feliz e elegante”, “enquanto que na velha cidade tomada de sol, cheia de miasmas, sob a revoada dos mosquitos servidores das febres, fica a gente que trabalha sem descanso, penando e suando”.²²

Conjuntamente com os projetos de remodelação urbanística e as demolições que dariam lugar à nova paisagem, os códigos sanitários elaborados nos inícios da República se voltam contra as formas coletivas de moradia, configuradas como centros irradiadores de epidemias, além de assegurarem ao poder público o direito de intervenção no cotidiano de seus moradores e nos moldes de sua sobrevivência.²³ Conferindo aos agentes sanitários, médicos, fiscais e caça-mosquitos, um poder desmesurado em nome da saúde pública, as campanhas contra as epidemias se defrontaram com entraves provenientes de características inerentes à organização das classes populares: o controle das doenças deveria levar em conta a infixidez dos moradores das favelas e cortiços e enfrentar sua indisposição

contra as ingerências do poder público no seu cotidiano, especialmente na ocasião da higienização dos domicílios ou quando eram coagidos às campanhas de vacinação obrigatória. Em que pese a capacidade que os sanitaristas da época tiveram de controlar e extirpar doenças endêmicas, como por exemplo a febre amarela e a varíola, a cada intervenção a mobilidade crescia e cresciam também as resistências e os protestos. Protestos estes que poderiam se manifestar em simples impropérios dirigidos aos agentes sanitários até rebeliões mais contundentes, como as que marcaram a cidade do Rio de Janeiro no ano de 1904, ou os motins populares ocorridos em Santos, em 1889, onde se mesclavam as reivindicações das primeiras greves de estivadores com exigências de maior atenção aos doentes atacados pela febre amarela.²⁴

Uma vez que não se saneavam os problemas em sua origem, a derrubada dos cortiços e a interdição dos domicílios que não apresentavam as condições sanitárias desejadas provocavam tão-somente novos deslocamentos e a formação de novos antros da miséria, no dizer dos sanitaristas. Conforme apontou Rodolpho Telarolli, a cada epidemia desnudava-se a intensa mobilidade das populações urbanas e a rotatividade de alguns de seus segmentos, sobretudo nas cidades portuárias que, além de comportarem contingentes em constante trânsito, marinhos vindos de todas as partes, eram vistas como locais de passagem, simples acampamentos a espera de novas oportunidades. Nos últimos anos do século XIX, a situação da cidade de Santos era exemplo vivo do que ocorria em inúmeras outras:

“Quando fecha-se um desse cortiços, toda essa gente desalojada corre por todos os pontos da cidade à procura de cômodos. A notícia correndo de boca em boca traz sobre a Comissão [Sanitária] pragas e maldições, porquanto a maior parte dessa gente considera Santos uma cidade de acampamento, uma cidade em que eles devem estar sempre de pé no estribo, e por isso, sujeitando-se a todas as agruras e oscilações da sorte ... A prova disso é que em Santos nada é tão variável como a população dessas pocilgas, que não é a mesma de seis em seis meses”.²⁵

24. Conforme diversos ofícios da Alfândega de Santos dirigidos à Secretaria de Polícia de São Paulo, em 1889. Daesp, *Polícia*, 1889.

25. Apud Rodolpho Telarolli Junior, *Poder e saúde*, obra citada, p. 140.

Epidemias e sanitarismo, intervenções e resistências, poder e multidão foram binômios que cadenciaram os ritmos da vida das cidades brasileiras da época e em cuja dinâmica imbricou-se o próprio movimento de constituição do poder social e das formas de domínio instauradas

pela República brasileira. As revoltas contra as campanhas de vacinação obrigatória, os movimentos policlassistas contra a carestia e o aumento dos preços de gêneros e transporte e as primeiras grandes greves do operariado nascente enunciam o novo componente presente no jogo político da época: a multidão. De fato, desde os finais do século XIX, a multidão fazia sua aparição como elemento inerente ao tecido urbano especialmente ao das grandes cidades, em efervescência constante, ora abrilhantando as festas cívicas do final do Império, as comemorações da Abolição, o aniversário do Imperador em 1888, ora revelando sua face conturbada e indisciplinada nos movimentos sociais que tomaram conta das ruas do Rio de Janeiro e de São Paulo.²⁶ O epicentro da turbulência da plebe urbana era, sem dúvida, a Capital Federal, que ao longo de todo o período em estudo, conheceu momentos de extrema agitação. Turbulência expressiva que chegou a delinear linhas de atuação do poder central; em 1908, o presidente Campos Sales ditava a maneira pela qual a nação deveria ser gerida: “É de lá [dos estados] que se governa a República, por cima das multidões que tumultuam, agitadas, nas ruas da Capital da União”.²⁷

Tais episódios colocam em cena as relações conturbadas e ambíguas que se estabelecem entre o poder e a multidão. Em seu estudo sobre o século XVIII francês, Arlette Farge avalia os comportamentos das massas populares parisienses em sua feição múltipla: aparecendo ora como multidão engajada, necessária à própria soberania do poder, ora como massa indisciplinada, agitada e desordeira, incapaz de preencher os projetos a ela destinados: “Em sua própria evidência, ela tem algo de irreconciliável com o projeto perpetuamente elaborado a seu propósito, a saber, aquele de uma coletividade naturalmente laboriosa, fiel e submissa e aprovadora de uma ordem que vem de cima”.²⁸ Ordem esta, continua a autora, estruturada sobre um fundo de obediência, mediatizada pelas autoridades da cidade, que de fato não se realizava.

A par de registros interessados no inusitado e no exótico presente em alguns cronistas, é importante notar que os flagrantes do cotidiano das classes populares vieram à luz especialmente quando acontecimentos excepcionais quebravam bruscamente a rotina da cidade, quando emergiam os conflitos, as tensões e os descompassos no geral diluídos no ritmo do dia-a-dia; numa escala individual, delitos, prisões e julgamentos

26.

Ver, entre outros: José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987; Boris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social*, São Paulo: Difel, 1977.

27.

Apud José Murilo de Carvalho, *idem*, p. 33.

28.

Arlette Farge, *La vie fragile: violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Paris: Hachette, 1986, p. 291.

em que estiveram envolvidos indivíduos pertencentes a esses setores; em termos mais amplos, movimentos insurrecionais das camadas populares tais como os que ocorreram no período conturbado da Primeira República. Assim, se Canudos revelou a face desconhecida de largos segmentos da população brasileira, nas cidades, a Revolta da Vacina de 1904, a Revolta da Armada de 1910, ambas no Rio de Janeiro, a Greve Geral de 1917 em São Paulo, e numa cadência mais contínua, as graves epidemias, deixaram à mostra as feridas de uma sociedade em formação.

Episódio exemplar das manifestações policlassistas da época em questão, a Revolta da Vacina exprimiu os descontentamentos difusos e as reivindicações pouco claras das camadas populares do Rio de Janeiro, mas deixou evidente que estas não toleravam invasões truculentas na organização de sua sobrevivência e no interior de suas moradas, que não admitiam a violação dos corpos de suas mulheres e crianças,²⁹ e suspeitando das profilaxias impostas, enunciavam outras percepções e outras maneiras de contornar as doenças, vistas por vezes como desgraços de deuses e orixás.³⁰ Na época, somente um sanitarista familiarizado com as crenças populares, sobretudo com as dos segmentos negros, poderia vislumbrar o sentido daquilo que era evidenciado claramente pela cidade quando grassavam as epidemias. Ao percorrer as ruas de Salvador, observava Nina Rodrigues:

“Em um só dia que as exigências da clínica me fizeram percorrer grande parte da zona mais victimada pela varíola, tive ensejo de contar vinte e tantos desses estranhos depósitos feitos na noite precedente. Prende-se este facto a uma crença fetichista africana, profundamente enraizada na nossa população. A erupção variólica representa para ella apenas manifestação da possessão pelo *orisá* Saponan, Homonolú ou Abalauuê. Decorrem desta concepção crenças populares que se transformam em obstáculos insuperáveis à applicação regular das medidas sanitárias prophylaticas. A população de côr despreza a vaccina porque está convicta de que o melhor meio de abrandar a cólera do *orisá* é fazer-lhe sacrificios que consistem em lançar nos cantos das ruas em que elle habita a sua iguaria favorita milho estalado em azeite de oliva.” [...] Ora, si na população da capital têm curso práticas e doutrinas desta natureza, pode-se prever o que ha de ser a religião dos sertanejos [...]”³¹

29.

José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, obra citada; Nicolau Sevcenko, *A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*, São Paulo: Brasiliense, 1984.

30.

Aspecto salientado no recente trabalho de Sidney Chalhoub, *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

31.

Raimundo Nina Rodrigues, *As colectividades anormaes*, obra citada, pp. 71 e 72.

Também no mundo dos arredores ainda de feição caipira da capital de São Paulo, à medida que a vacina ia de encontro a concepções tradi-

cionais das doenças e sua obrigatoriedade era vista como imposição por vezes assustadora, a reação às campanhas poderia se manifestar em outras dimensões. Colhido entre as narrativas populares que se fixaram na memória dos moradores de Santo Amaro, conta-nos Frederico Lane o caso de um caipira rebelde que, diante do destacamento policial que o fora buscar, protegia com ameaças sua integridade bem como a de sua família:

“Avistando os soldados, o homem, certo de que defendia seus direitos, trancou a família dentro da casa e encostando-se na parede da frente, armado de afiadíssima foice, gritou: ‘Meceis póde me vaciná. Mais eu também vacino argun de foice!’³²

O que deve ser assinalado é que para além de uma conceituação estreita e unívoca que aprisiona os comportamentos das classes populares em avaliações que privilegiam seu aspecto desordeiro, promíscuo e sobretudo anárquico, em diferentes níveis de sua organização faziam-se manifestas concepções próprias que se adequavam às contingências singulares e nelas configuravam as estratégias que garantiam sua sobrevivência. Como lembra ainda Farge, costuma-se reter as imagens veiculadas pelo sistema de poder para o qual a multidão era percebida como um bloco compacto e homogêneo, do qual se distinguia pouco as diferenciações e hierarquias, decifrando ainda menos as tensões internas e as atitudes plurais.³³ No período histórico que estamos abordando, também sobre as camadas populares citadinas recaiu senão um movimento intencional de ocultamento, um esforço de discriminação, ao serem estas enquadradas na ótica de sua inadequação e anacronismo face às pretensões de se edificar uma cidade moderna, europeizada. Em termos diferenciados do que ocorreu em relação às populações livres e pobres do interior, aqui o obliterar de formas societárias dissonantes ao projeto hegemônico revestiu-se de maior complexidade, uma vez que era impossível negar uma presença que irrompia em movimentos regulares e irregulares no cenário citadino. Um trecho de um memorialista referente à São Paulo dos finais do século XIX sugere a intencionalidade dessa atitude, comum entre os que se encarregavam de embelezar a paisagem:

“Na Rua das Sete Casinhas, no Beco das Minas, caipiras e pretas africanas, com insistência interesseira, apregoavam verduras, frutas e gulodices e saúvas torradas e isso com grande mágoa de Jules Martin, que preferia escravisá-las e vestí-las pelos figurinos de sua imaginação delicada”³⁴

32.

Apud Maria Helena P. Beraldi, *Santo Amaro*, Coleção História dos bairros, São Paulo: Prefeitura Municipal / Secretaria de Educação e Cultura de São Paulo, 1981, p. 93.

33.

Arlette Farge, *La vie fragile*, obra citada, p. 198.

34.

Apud Ernani da Silva Bruno, *História e tradições da cidade de São Paulo*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 3ª edição, 1954, p. 1.137.

Trabalho e sobrevivência no mundo urbano

Na economia urbana da passagem do século, a expansão das cidades gerou sem dúvida uma ampliação nas oportunidades de trabalho, mas esta se deu mais no setor secundário, no de serviços e nos espaços da economia informal, das vendas ambulantes nas ruas aos pequenos negócios de fundo de quintal, do que nos diversos ramos da indústria. Os estudiosos apontam para uma industrialização ainda dispersa, aferrada à produção de gêneros de consumo - indústrias têxteis, aniagens e tecidos de algodão e de lã, bebidas e objetos de uso -, incapaz de absorver o número crescente de trabalhadores que chegavam em proporção superior à das necessidades ou demandas das novas indústrias.³⁵ Mesmo em sua aparência, os primeiros tempos da industrialização manifestavam-se de maneira tímida e oscilante - galpões atijolados emparelhados às casinhas dos distritos populares -, seguindo ao longo das linhas férreas, com as quais tinham ligações diretas, expandindo-se em direção às adjacências rurais. Bairros populares que se delineavam como um “ininterrupto suceder de pequenas habitações, quase sempre térreas e sem nenhum jardim à frente, geralmente geminadas (duas a duas, quatro a quatro), todas mais ou menos iguais, de estilo pobre ou indefinível. Estendem-se assim, em sua monotonia e em sua humildade, em filas intermináveis, que chegam a ocupar quarteirões inteiros. No meio delas, surge de quando em vez a pesada e característica fachada de uma fábrica ou, então, pequenas oficinas ou fabriquetas”.³⁶ Ou ainda, em decorrência de peculiaridades dos primórdios da industrialização brasileira, construções que se dispersavam por entre as zonas mais afastadas dos subúrbios e onde era possível vislumbrar, com muita frequência em São Paulo do período, “as fábricas emolduradas pela vegetação de sítios e roças, o terreno salpicado aqui e ali de casas operárias e casas camponesas”.³⁷

35.

Boris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social*, obra citada, p. 22.

36.

Pasquale Petrone, “São Paulo no século XX”, in: Aroldo de Azevedo (direção), *A cidade de São Paulo: estudos de geografia urbana*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, volume 2, 1958, p. 105.

37.

José de Souza Martins, *Subúrbio: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo*, São Paulo / São Caetano do Sul: Hucitec / Prefeitura de São Caetano do Sul, 1992, p. 177.

Junto ao mercado de trabalho informal sobreviviam não só os grupos nacionais como também os contingentes de imigrantes que igualmente aderiam à intensa mobilidade das populações, uma vez que não se fixavam e que, no caso do interior de São Paulo e após as colheitas de café, colocavam-se em trânsito, procurando outras fazendas ou dirigindo-se às cidades onde se deixariam contaminar pelas formas plásticas do

sobreviver, impostas é claro pelas contingências do mercado de trabalho.³⁸ Sob tais aspectos, comentava Pierre Denis, rapidamente abrazeiram-se.³⁹ Quanto às populações de negros e mulatos conservavam-se nas suas antigas funções, nas vendas ambulantes, no setor de carregamentos e transportes, nos cultivos agrícolas dos arrabaldes das cidades, prestando serviços como funileiros, marceneiros, catraieiros, carregadores, ensacadores, ou ainda nos trabalhos vistos como degradados. Nina Rodrigues, observador do mercado de Salvador, comenta tal aspecto, enumerando as modalidades de trabalho praticadas pelos ex-escravos africanos:

“Depois da Abolição, em 1888, os Africanos affluíram todos para esta cidade e nela concentraram-se. Apenas um número muito limitado ainda vive nas cidades do centro, em Cachoeira, Santo Amaro, Feira de Sant’Anna, em um ou outro engenho da zona açucareira do Estado. Passou para elles o período das grandes actividades. Limitam-se hoje ao pequeno comércio e a fretes. As mulheres, em vendas ou quitandas, nas portas das casas ou ambulantes em tabuleiros, praticam o commercio urbano de comidas feitas, especialmente dos preparados culinários africanos, muito do sabor da população, de condimentos, fructos, legumes, productos da Costa (xóxó, abuxó, azeite de dendê, contas usadas na África e utilizadas nas práticas do culto nagô-gêge). Os homens, os mais válidos, são ganhadores ou mariolas; poucos conduzem ou carregam as últimas cadeirinhas ou palanquins, outros são aguadeiros; alguns, pequenos lavradores ou creadores nos arrabaldes ou roças da vizinhança da cidade [...] Preferem a convivência dos patricios, pois sabem que, se os teme pela reputação de feiticeiros, não os estima a população creoula”.⁴⁰

38.

Sobre a estrutura do mercado de trabalho informal em São Paulo da época e sobre a questão da mobilidade dos imigrantes, Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência: a vida do trabalhador pobre na cidade de São Paulo*, São Paulo: Edusp, 1995, pp. 45-51; Zuleika M. F. Alvim, *Brava gente! os italianos em São Paulo*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, pp. 115-140.

39.

Pierre Denis, *O Brasil no século XX*, pp. 188-189 e 191.

40.

Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 2ª edição, 1935, pp. 156-157.

41.

Boris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social*, obra citada, p. 36; Roberto Moura, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional de Música, 1983, p. 47; Sheldon Leslie Maram, *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro (1890-1920)*, tradução, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 30-31.

Em quase todos os setores mencionados tiveram que disputar as oportunidades intermitentes de trabalho, tarefas e ofícios com os imigrantes, concorrência esta que, se no geral deu-se de maneira passiva, não eludiu confrontos mais contundentes. As fricções étnicas ocorreram sobretudo em determinadas áreas e funções, marcadas por ondas de xenofobia, como, por exemplo, em 1908, nas lutas entre nacionais e imigrantes pela disputa da Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, no porto do Rio de Janeiro, até então reduto tradicional dos grupos de trabalhadores negros e mulatos da área da Saúde.⁴¹ Também em São Paulo, manifestaram-se, em 1896, em torno do caso do “Protocolo Italiano”, em choques que tiveram como palco os bairros de maioria italiana, Brás e Bom Retiro, e que, na visão de

Boris Fausto, punham a nu as tensões acumuladas na cidade.⁴² No entanto, como veremos adiante, nas dimensões da vida cotidiana, tais relações poderiam se manifestar na forma de trocas sociais e através de vias de solidariedade, sobretudo em função das urgências impostas pela sobrevivência num ambiente quase sempre hostil.

Nas condições de intenso crescimento demográfico em cidades que tinham, de fato, pouco a oferecer, as atividades da economia informal por si só demonstravam o fenômeno de sua multiplicação, garantindo o sobreviver de largas camadas da população. Sublinhe-se a capacidade desses setores em se adequar a cada nova conjuntura e a de se espalhar a tantos trabalhadores, criando por vezes novas atividades, como, por exemplo, aquelas ligadas à chamada indústria de trapos, florescente sobretudo na época da Primeira Guerra Mundial e que se alimentava dos resíduos de tecidos ou aparas de papéis produzidos pela sociedade urbana, originando uma multiplicidade de tipos de catadores, comentados por João do Rio entre as estranhas e pequenas profissões de sua época.⁴³ Em outros termos, também Pierre Denis estranhava a quantidade mínima de trabalho capaz de ocupar um grande número de trabalhadores: “Se quereis um barco, vinte barqueiros disputam a honra de vos servir. No mercado de Pernambuco lembro-me de ter visto vinte vendedoras, cada uma com seu tabuleiro de fructa, podendo caber toda ella em dois cestos”.⁴⁴

Em São Paulo, particularmente o bairro do Bexiga congregou a diversidade social e étnica da população pobre da cidade, ilustrando ainda o compartilhar de meios de sobrevivência informal entre imigrantes e negros. Área de ocupação antiga e historicamente demarcada pela existência de redutos de escravos fugidos, forros e africanos livres da época do Império, nos inícios do século, conviviam os moradores originais com os recém-chegados que aí se estabeleceram em função da barateza dos terrenos e a existência dos casarões: portugueses, espanhóis e sobretudo italianos que imprimiriam ao bairro sua feição tradicional.⁴⁵ Encravado entre os vales dos afluentes do Tamanduateí - Anhangabaú e os riachos do Saracura Grande e o Pequeno - e as partes altas da Bela Vista e do espigão da Paulista, era o Bexiga nesta época espaço ainda aberto, cortado por descampados e poucas ruas, relativamente amplas e pavimentadas. Nas lembranças de um menino, imigrante romeno que

42.
Boris Fausto, *idem*, p. 34.

43.
João do Rio, *A alma encantadora das ruas*, Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro / Secretaria Municipal de Cultura, 3ª tiragem, 1995, p. 25; em São Paulo, ver: A. Vieira Marcondes, *Considerações sobre a no-civa indústria de trapos em São Paulo*, São Paulo: Typ. Olegário Ribeiro, Lobato & C. Ltda., 1919.

44.
Pierre Denis, *O Brazil no século XX*, obra citada, p. 345.

45.
Sobre a história do bairro, ver Júlio Moreno, *Memórias de Armandinho do Bexiga*, São Paulo: Editora Senac, 1996. Em seu depoimento a Moreno, Armandinho fala explicitamente da convivência entre negros e italianos, assinalando locais do bairro onde se concentravam os grupos negros: “Existe uma parte, até hoje, que fica entre a Rua Rocha, a Rua Una e a Marquês Leão, que a gente chamava de Saracura, onde se localizavam muitos negros e portugueses [...] No Saracura, não existia mulato, era tudo negro, aqueles negros bem pretos, todos eles descendentes de escravos [...] Eram todos descendentes de escravos, bonzinhos, amáveis ...”, citação das páginas 87-88.

percorria o bairro como vendedor ambulante de roupas, o turco da prestação, como era chamado, a ocupação desordenada que a primeira vista não se fazia sentir escondia-se no interior dos quarteirões, onde se multiplicavam os “becos, vielas e subvielas, meandros, nichos e escaninhos”, formando conjuntos de moradias que desciam em direção aos vales, em íngremes escadarias e onde “em cada patamar, ladeavam portas que se abriam para outras portas e atrás de cada porta uma família de oito a dez pessoas”.⁴⁶

Enquanto que na Moóca ou no Brás predominavam as primeiras aglomerações operárias, os moradores do Bexiga eram sobretudo tarefeiros, sem vínculo empregatício, vivendo de expedientes variados oferecidos em função do crescimento da cidade: vendedores de gelo e de produtos alimentícios, carpinteiros, sapateiros, carroceiros etc. Mantinham-se ainda como tais na década de 30, quando passaram a ser exímios abridores de buracos, para a Repartição de Águas e Companhia de Gás, lascadores de pedras, ajudantes de pedreiros nas obras que a Companhia City realizava na região de Pinheiros.⁴⁷ As mulheres do bairro, por sua vez e segundo as mesmas memórias, ocupavam-se sobretudo na lavagem de roupa, tangidas com as pedras às margens dos riachos ou nos tanques coletivos, afazeres nos quais contavam com a ajuda de suas crianças, que iam e voltavam das partes altas onde morava a clientela, com grandes trouxas de roupas e que ao longo do dia encarregavam-se de vigiar a secagem das mesmas, guardadas tal como a um rebanho.⁴⁸

A movimentação urbana condensava temporalidades e estilos de vida diversos e uma multiplicidade de pequenas funções, no geral improvisadas, que marcavam as ruas e os mercados. Em São Paulo, em torno do Mercado Velho e do Mercado Caipira, reuniam-se trabalhadores citadinos dos mais variados tipos, vindos, alguns, dos arredores caipiras da cidade, vendendo seus produtos, hortaliças e galinhas, misturando-se a vendedores ambulantes de lenha, de carvão, de peixe, a lava-deiras que desciam do Carmo ou da Sé e a carroceiros que lavavam seus animais no rio, e que, juntos, imprimiam uma característica toda especial ao baixio da cidade conhecido como Várzea do Carmo. Movimentação presente desde os tempos coloniais, passou na época a chamar a atenção das autoridades que procuravam higienizar os logradouros públicos e para as quais essa região não passava de um corte

46. Haim Grünspun, *Anatomia de um bairro: o Bexiga*, São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1979, pp. 27-28.

47. Idem, p. 37.

48. Idem, *ibidem*, p. 33.

abrupto “a separar brutalmente do centro comercial da cidade os seus populosos bairros industriais”. Em 1916, Washington Luiz traduzia, em linguagem característica da época, a percepção desta região, não poupando adjetivos para sustentar a necessidade de remodelação de uma “vasta superfície chagosa, mal cicatrizada em alguns pontos e ainda, escalavrada, feia e suja, repugnante e perigosa”⁴⁹ - projeto este realizado após o fim da Primeira Guerra, quando finalmente foi edificado o parque.⁵⁰ Como argumento, o prefeito assinalava ainda a proliferação de figuras sociais anacrônicas e indesejadas que se transmudavam, à noite, em seres perigosos:

“É aí que, protegida pelas depressões do terreno, pelas voltas e banquetas do Tamanduateí, pelas arcadas das pontes, pela vegetação das moitas, pela ausência de iluminação se reúne e dorme e se encachoa, à noite, a vasa da cidade, numa promiscuidade nojosa, composta de negros vagabundos, de negras edemaciadas pela embriaguês habitual, de uma mestiçagem viciosa, de restos inomináveis e vencidos de todas as nacionalidades, em tôdas as idades, todos perigosos.”⁵¹

A mesma avaliação estaria impressa nas observações de Sylvio Floreal quando, num estilo próximo ao de João do Rio, pretendeu penetrar no submundo de São Paulo, percorrendo as “tabernas das suburras, na rua 25 de Março, na baixada do Mercado e nas ruas São Nicolau, Maria Benedicta, Lourenço Gnecco e outras travessas escuras e fedorentas”⁵² cenário ideal para seus devaneios de aventuras, magias e feitiçaria:

“As travessas e beccos adjacentes do Mercado, à noite, quando esta corja se dispõe a beber e a perturbar o silêncio de quem dorme, dão a impressão pavorosa, apunhaladora, de que aquilo é um vasto laboratório, espectral, cheio de aparições, de mandingas, diabólicos feitiços, sortilégios e malefícios. Todas estas tremendas viellas, fantásticas, de portas escuras, escancaradas, evocam a loucura do livro de S. Cypriano, os feitos sanguinolentos e os lances misteriosos dos personagens de trévas das novellas de aventuras...”⁵³

Assim, o que importa assinalar é que, ao contrário dos projetos urbanísticos característicos desta época que tentam organizar a paisagem urbana numa imagem única, ela oferece centenas de meandros, ressurgindo multifacetada especialmente ao se levar em conta outras estratégias de sobrevivência, outras formas de sociabilidade que não as das

49.

Relatório do prefeito Washington Luís, de 1916, transcrito em Maria Celestina Teixeira Mendes Torres, *O bairro do Brás*, Coleção História dos Bairros de São Paulo, São Paulo: Prefeitura Municipal / Secretaria de Educação e Cultura de São Paulo, 2ª edição, 1981, pp 179-183; a citação é da página 182.

50.

Os confrontos entre a movimentação social da Várzea do Carmo e os projetos de sua remodelação são temática desenvolvida no recente trabalho de Carlos José Ferreira dos Santos, *A população pobre nacional na cidade de São Paulo*, dissertação de mestrado, PUC/SP, 1995, p. 89 e seguintes.

51.

Idem, p. 182.

52.

Sylvio Floreal, *Ronda da meia-noite (vícios, misérias e esplendores da cidade de S. Paulo)*, São Paulo, Typ. Cupolo, 1925, p. 64.

53.

Idem, p. 65.

classes dominantes. Mesmo a configuração urbana deve ser abrandada, sobretudo retrocedendo-se um pouco aos finais do século XIX, quando muitas das cidades brasileiras guardavam ainda ilhas de ecologia relativamente intactas no seu interior. A expansão urbana desordenada fazia com que alternassem zonas de alta densidade com áreas de ocupação rarefeita, preservando-se ainda descampados, matas, beiras de rios que se constituíam como locais importantes para a sobrevivência das populações.⁵⁴ Nem mesmo o mundo rural ficava tão longe assim; evidente na cidade de São Paulo, numa urbanização e industrialização que chamava para si distritos rurais e antigas freguesias tais como Santo Amaro, São Caetano e Penha, o mesmo ocorria em espaços urbanos onde tais enclaves passaram despercebidos. Matizando os ares cosmopolitas e modernos da capital da República, Lima Barreto evocava, em 1919, trechos de sua infância que havia passado na ilha do Governador, quando seu pai fora transferido para trabalhar na Colônia de Alienados.

“Vivendo, por assim dizer, isolada do Rio de Janeiro, quase sem comunicações diárias com o centro urbano, abandonada pelos grandes proprietários, devido à decadência de suas culturas perseguidas atrozmente pela saúva, estava todo ela [a ilha] entregue a moradores pobres, apanhadores de suas fructas semi-silvestres, como caju, lenhadores e carvoeiros, pescadores e alguns roceiros portugueses que tenazmente se batiam contra a implacável formiga, fazendo roças de aipins, de batatas doces, de quiabos. Essa espécie de ‘enclave’ que era a ilha do Governador naquele tempo, profundamente rural e pobre, aqui pertinho da capital do Brasil, foi que me deu uma reduzida visão da roça e de hábitos e costumes roceiros”.

Morando, por volta de 1890, no lugar denominado Galeão, o autor relembra ainda das antigas práticas sociais, entre elas as cavalhadas, realizadas na esplanada defronte à igreja da freguesia, e os cultos religiosos feitos aos santos, presididos por “capelães rústicos, isto é, ‘rezadores’ ingênuos e ignorantes, que diante de toscos oratórios acompanhados pela assistência, entoavam nas cabanas ladainhas e outras orações”.⁵⁵

54.

Maria Odila Leite da Silva Dias, prefácio ao estudo de Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência*, obra citada, p. 19.

55.

Lima Barreto, *Coisas do Reino do Jambon: sátira e folclore*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1956, pp. 286-287.

Nos termos em que nos interessa de maneira mais particular, ou seja o de perceber as implicações de visões de mundo e meios de sobrevivência populares na organização de espaços sociais, vale notar que a manutenção de matas e fundos de vale tinha uma importância estratégica na preservação de ritos religiosos disseminados entre as camadas

populares citadinas. Aos locais onde a natureza se encontrava ainda relativamente preservada deslocavam-se feiticeiros, curandeiros e benzedores em busca de suas ervas e raízes curativas ou simbólicas, alimentando-se da crença de que as arrudas, as guinés, as samambaias aí colhidas possuíam força mágica superior à daquelas plantadas nos jardins das casas.⁵⁶ É claro que a urbanização, e especialmente o controle das autoridades policiais, acabou por restringir rituais de maior visibilidade, feitos em lugares relativamente públicos, embora considerados sagrados. Em depoimento a Nunes Pereira, nos anos de 1940, relembra Andressa Maria, mãe-de-santo da Casa das Minas, em São Luís do Maranhão, que a *Água*, usada nos cultos voduns, era buscada em jarras na Fonte do Apicum, no Caminho da Boiada, mas “como não se pode ir à fonte (...) sem chamar atenção e porque o povo acusaria as *noviches* de feitiçaria, colhemos agora essa *Água* das torneiras...”⁵⁷ Por outro lado, à medida que adensavam nas cidades etnias e crenças distintas, a grande demanda por ervas e objetos de magia fazia com que surgissem mercadores especializados neste tipo de comércio - ervanários e raizeiras que se confundiam eles próprios com feiticeiros e curandeiras -, o que provavelmente se dava pela familiaridade com os atributos e o manuseio das ervas e dos objetos.

Visitando os ervanários localizados nos mercados de São Paulo, em 1920, o botânico F. C. Hohene, do Instituto Butantã, ficou admirado com a panacéia de produtos, objetos e fetiches que aí se colocavam à venda e, junto ao trabalho científico de classificação das ervas e do reconhecimento de suas qualidades terapêuticas, aproveitou para fazer digressões sobre a aparência destes estabelecimentos, onde para andar era necessário se defrontar com amarrados de ervas, cestos com sementes e cuidar para não se embarçar em ramos, feixes de cipós que pendiam do teto, “em mistura com estorricadas pelles de cobras, jacarés, lagartos, tatús e mólhos de cebolas entre os quaes teríamos de nos esgueirar, evitando ainda as cestas diversas, vidros de óleos, pastas de cêra da terra, em profusão no assoalho, com o risco de furármos o chapéu de encontro com às muitas couraças de tatu ou derrubar uma daquellas pilhas mal fixadas, sujeitando-nos por isso a indenسیações de prejuízos causados”.⁵⁸ Utilizava-se o botânico de um mesmo tom impressionista e de recursos similares que pontuavam, nas notícias da imprensa da época, as descrições

56. Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, obra citada, p. 161.

57. Nunes Pereira, *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil*, Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947, p. 29.

58. F. C. Hohene, *O que vendem os ervanários da cidade de São Paulo*, São Paulo: Casa Duprat, 1920, p. 214.



Registros de Hoehne sobre a atmosfera que emanava dos ervanários do Mercado Velho: na primeira, destaca em primeiro plano, “raízes de Tayayá”; na segunda, “pendurados, figas de Pau d’alho, jatobás, pelles de largato e pacová”. Acervo Museu da Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo. (Extr. de Monografias do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (14). *O que vendem os hervanarios da cidade de S. Paulo, por F. C. Hoehne.* São Paulo: Casa Duprat, 1920).

das moradias de homens negros acusados de praticar ritos de feitiçaria e nas quais era sublinhada a imagem do exotismo, do primitivismo e da barbárie desses setores. No entanto, conforme já foi destacado, exotismo que pode ser visto sob outra ótica, em seu efeito de dupla mão, quando era também utilizado como artimanha de resistência cultural, provocando naqueles que dele se aproximavam sentimentos ambivalentes de medo, respeito e também de atração.

De forma mais disseminada em trechos do Rio de Janeiro, comentadores da vida carioca tais como Lima Barreto pressentiam “alguma coisa de aringa africana”, ao vislumbrar para os lados da Conceição, da Prainha e de Santa Rita a proliferação das quitandas, dos galinheiros, das baiúcas dos herbanários, minas e mandingas que davam um ar característico à região do Valongo, dos morros da Saúde à Cidade Nova.⁵⁹ De fato, estava-se diante de cenários físicos que foram sendo apropriados pelas camadas populares e nos quais estas imprimiam a força de sua visibilidade, seus sons e ruídos, suas formas de expressão. Espécie de transfiguração da paisagem citadina que poderia atingir, por vezes, locais públicos que se transformavam em territórios sagrados: segundo uma velha tradição existente em Porto Alegre, o mais antigo axé da cidade teria sido assentado no centro do Mercado Público que por sua configuração física formava uma encruzilhada, fazendo deste um ponto de referência para as gerações de batuqueiros que se seguiram ao ato fundador.⁶⁰

Aos poucos vão sendo desvendados sentidos implícitos em locais, simples objetos, ervas e determinados tipos de comidas, enunciando elementos que davam coesão a crenças e a rituais afro-brasileiros que ora se preservaram, ora se transmudavam, mas que se mantinham concatenados às suas tradições e raízes culturais e religiosas. Tradições africanas realimentadas que se mostrariam mais presentes em cidades como Salvador, que nunca teve cortados seus laços com a África e onde era notável o comércio de produtos vindos diretamente da Costa “noz de kola (obi e orobô), azeite de dendê, ao lado de panos e sabão da Costa e outros objetos de culto religioso”,⁶¹ escambo do qual se utilizava igualmente o ir e o vir de notícias dos familiares africanos, realizado de maneira discreta e no circuito da oralidade desses grupos e assim, ignorado pela sociedade dominante, no dizer de Verger.⁶² Também no Recife, comercializavam-se objetos religiosos da mesma

59. Apud *História dos bairros: Saúde Gamboa, Santo Cristo*, obra citada, p. 138.

60. Jacqueline Britto Pólvora, “Na encruzilhada: impressões da sociabilidade batuqueira no meio urbano de Porto Alegre/RS”, in: Ilka Boaventura Leite (organização), *Negros no sul do Brasil*, obra citada, p. 171.

61. Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, obra citada, p. 198.

62. Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo: Curupio, 1992, p. 91.

procedência, entre eles búzios e aguiri da Costa, este último constituído de “tres pequenas caixas de ouro em forma de pentágono, ligadas por um cordão”, usado como meio de proteção dos males bem como para atrair boa sorte.⁶³ Da Bahia, muitos dos produtos seguiam para o porto do Rio de Janeiro, onde atenderiam às demandas sobretudo dos negros baianos imigrados para esta cidade, desde o último quartel do século XIX, e que gravitavam em torno das famosas tias baianas da Pequena África, dos cultos que presidiam e dos grupos de lazer que se formavam em sua volta.⁶⁴

A apreensão das vias informais de agrupamento social permite que sejam esmiuçados sentidos particulares que, no caso, os laços primários e as formas associativas foram tomando no âmbito da organização dos grupos aqui abordados. Mais particularmente, obrigados a restaurar noções e valores lesados pela experiência da escravidão, os escravos e os ex-escravos recompuseram o sentido de família em direções amplas, estendendo-o das células nucleares para o contexto de grandes parentelas, mobilizadas através de hierarquias e de vínculos religiosos, de parentescos de fundo étnico ou aqueles forjados no tráfico e nas quais os designativos de pai, mãe, tia eram utilizados em dimensões que superavam à da simples consangüinidade. A noção de pertencimento, elemento central no processo de reorganização social dos afro-brasileiros, era o lastro que dava sentido ao que Artur Ramos chamaria de o espírito associativo dos negros brasileiros: entre outros exemplos, as famílias de santo nos candomblés, nas macumbas e nos batuques; os cordões e os ranchos carnavalescos; os cantos dos ganhadores; as maltas de capoeiras; o povo do Catumbi, o pessoal do Bexiga, a turma da Barra Funda, os valentões da Glete etc. Grupos de famílias negras constituídas e solidarizadas, nos inícios do século, em torno de parentelas mais amplas que mantiveram tradições culturais e associativas singulares e que, quando lembradas, provocavam fortes sentimentos de saudosismo pelos tempos antigos. Participante dos primeiros tempos do cordão Camisa Verde, lembrava Donata Ramos que quando o agrupamento foi reorganizado como escola por volta de 1950, ao sair com as marchas antigas provocou uma “chorradeira” generalizada no bairro: “Na Barra Funda as nêga véia veterana desmaiô: ‘Ai! Donata!’ ... e desmaiô”.⁶⁵

63. Pedro Cavalcanti, “As seitas africanas do Recife”, obra citada, p. 247.

64. Roberto Moura, *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*; obra citada, Mônica Velloso, “As tias baianas tomam conta do pedaço”, obra citada.

65. Depoimento recolhido por Wilson Rodrigues de Moraes, “Escolas de samba e cordões carnavalescos da cidade de São Paulo”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, vol. CLXXXIII, 1971, p. 208.

O papel de liderança das mulheres delineava-se sobretudo junto às coletividades afro-brasileiras, organizadas como grandes parentelas e estruturadas em torno de cultos, danças e cânticos e dos primeiros agrupamentos carnavalescos - os ranchos e cordões dos inícios do século.⁶⁶ Nas crônicas e nos relatos em que as classes populares vêm geralmente sob o manto do anonimato, quase sempre sem rosto, os observadores não puderam deixar de mencionar nominalmente as famosas mães-de-santo ou líderes dos agrupamentos do Rio de Janeiro, de Salvador, do Maranhão, de São Paulo, seu papel na chefia de suas Casas, a larga influência junto aos demais setores sociais citadinos e os elos que, por vezes, elas instituíam com altas esferas do poder, garantindo a respeitabilidade e a proteção de suas casas; entre outras, tia Ciata, da Pequena África, mãe Aninha, do Gantois, tia Emiliana, da Barra Funda e mais tarde, Andressa Maria, da Casa das Minas em São Luís do Maranhão. Sobre a extensão da influência desta última, dizia Nunes Pereira:

“A presença da Dona dessa Casa se denuncia nos mais obscuros fatos domésticos e nas maiores solenidades” - segundo nos relata o autor: no gosto estético dos penteados das *noviches*, no preparo e na ornamentação dos pratos, na disposição interna da Casa e dos rituais, nos trajés e nas atitudes dos membros daquela família.⁶⁷

Destaques de gênero e de papéis informais que decorriam das tradições de matrilinearidade africana, mas que haviam sido lentamente consolidados nas lides diárias e nas experiências de vida das forras na sociedade do Brasil colonial e imperial, constituindo, no momento da reorganização pós-abolicionista, esteio de manutenção de tradições culturais, valores e solidariedade dos setores de negros e mulatos.⁶⁸

A percepção da importância que os nexos associativos tiveram na reestruturação pós-abolicionista não implica necessariamente em dizer que os grupos de homens negros e mulatos fossem coesos e que inexistissem entre eles distinções e graduações sociais. É comum nos registros das primeiras gerações do século, a menção de que existiam as famílias e em torno delas, ou fora delas, os valentões, os boêmios, os capoeiras, grupos de trabalhadores menos favorecidos pelo emprego público ou por ofícios manuais, no geral empregados como carregadores dos armazéns dos portos e das estradas de ferro. Segundo o depoimento de um velho sambista de São Paulo, embora esses setores não

66.

Além dos estudos acima citados, relativos ao Rio de Janeiro, para São Paulo, ver: Iêda Marques Britto, *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural*, São Paulo: FFLCH/USP (Antropologia, 14), 1986; José Geraldo Vinci de Moraes, *As sonoridades paulistanas*, obra já citada.

67.

Nunes Pereira, *A Casa das Minas*, p. 19.

68.

Maria Odila Leite da Silva Dias, “Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil”, obra citada, p. 6.

participassem dos festejos das famílias, mantinham entre si relações amistosas “mas era coisa à parte”, faz questão de sublinhar.⁶⁹ Mas também eles, setores vistos como menos disciplinados, tinham também maneiras próprias de se posicionar socialmente, enfrentando aquilo que, na ótica da sociedade mais ampla, de forma geral os desqualificava. Versados nas artes da capoeiragem, reunindo-se em determinados pontos das cidades - no morro do Castelo, do Rio de Janeiro,⁷⁰ em São Paulo no morro do Piolho do Cambuci, no trecho inferior da rua Glete, próximo à linha férrea,⁷¹ em Salvador, no bairro da Sé, no Terreiro de Jesus -, eram logo reconhecidos, segundo o depoimento de Manuel Querino, por uma atitude singular do corpo, pelas roupas que trajavam e por adereços ou insígnias que denotavam força e valentia e sobretudo, por um gestual característico que denotava estarem sempre de sobreaviso:

“O capoeira era um indivíduo desconfiado e sempre precavido. Andando nos passeios, ao aproximar-se de uma esquina tomava imediatamente a direção do meio da rua; em viagem, si uma pessoa fazia o gesto de cotejar a alguém, o capoeira de súbito, saltava longe com a intenção de desviar uma agressão, embora imaginária...”⁷²

69.

Wilson Rodrigues de Moraes, “Escolas de samba e cordões da cidade de São Paulo”, obra citada, p. 198.

70.

Carlos Eugênio L. Soares, *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro / Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

71.

Iêda Marques Britto, *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930)*, obra citada, p. 39.

72.

Manuel Querino, *A Bahia de outrora*, obra citada, pp. 61 e 63.

73.

Cf. depoimento de Joaquim Amaral Jansen de Faria, nascido em 1883, na Corte, à Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semi-patriarcal no Brasil sob o regime do trabalho livre*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1959, p. LXXXVIII.

Ao longo do Império, sobretudo na segunda metade do século XIX, os capoeiras foram elementos indispensáveis nos pleitos eleitorais das cidades do Nordeste e na movimentação política da Corte, os preferidos dos aliciadores na guerra contra os paraguaios, abriam as procissões religiosas e o desfile dos ranchos negros nos carnavais dos inícios do século.⁷³ No entanto, figuras potencialmente perigosas, suas lideranças foram as primeiras a sofrerem as intensas campanhas e perseguições movidas pelas autoridades policiais da República, sobretudo nos grandes centros urbanos, perseguições que se seguiram depois contra os vadios, os que não tinham residência ou trabalho fixos, os curandeiros, os feiticeiros, os candomblezeiros, alvos preferenciais de uma política que procurava disciplinar as ruas e os hábitos populares.

“Rua foi feita para ajuntamento. Rua é como cobra. Tem veneno. Foge da rua!” máxima popular de sentido ambivalente e declinada em eubá, uma das línguas gerais dos africanos no Brasil, recolhida nas ruas cariocas por João do Rio, sintetiza o significado do espaço público na vivência dos grupos populares e enuncia a ampla gama de trocas sociais que aí eram experimentadas, bem como dos perigos que deveriam

ser enfrentados.⁷⁴ Viver nas precárias condições das cidades, cercados por ameaças de diferentes proveniências, epidemias, inimigos e rivais, intimidação constante de ser preso como desclassificado eram, entre outros, desafios constantes que demandavam proteção regular que se buscava através do *fechamento do corpo*, através da posse de amuletos e patuás, onde traziam suas orações, por vezes similares às encontradas entre os homens do interior. A busca de proteção permeava também os signos que faziam inscrever em seus próprios corpos, tatuagens cujo sentido, em toda sua extensão, ninguém melhor do que o mesmo João do Rio para descrever:

“A tatuagem é a inviolabilidade do corpo e a história das paixões. Esses riscos nas pelles dos homens e das mulheres dizem as suas aspirações, as suas horas dócio e phantasia de sua arte e a crença na eternidade dos sentimentos são a exteriorização da alma de quem os traz”.

Continuando suas observações, afirmava o mesmo cronista que os símbolos de proteção tatuados eram variadíssimos e variavam segundo a etnia, as crenças e os ofícios de quem os portava; entre eles, notou no corpo de pais e mães de santo do Rio as figuras dos seus orixás protetores, mas quando indagados a explicar a presença da coroa imperial, hesitavam, “coçam a carapinha e murmuram num arranco de toda a raça, num arranco mil vezes secular de servilismo inconsciente: Eh! Eh! Pedro II não era o dono?” E, sobretudo, não se deixavam fotografar, “com um pavor surdo como se fosse crime usar essas marcas simbólicas”.⁷⁵ Pois que elas poderiam evidenciar aquilo que muitas vezes não poderia ser proferido publicamente, entre outros sentimentos, a extrema afeição que as populações negras nutriam em relação ao velho imperador e a sua filha - a redentora - e que, nos quadros da República nascente, transformavam em atributos de proteção. Versão diferenciada daquela preconizada pelos cientistas dos inícios do século que viam nas tatuagens uma das provas mais evidentes do processo de atavismo e de regressão aos estágios mais primitivos da raça humana.⁷⁶

74.
João do Rio, *A alma encantadora das ruas*, obra citada, p. 11.

75.
João do Rio, “A tatuagem no Rio”, *Kosmos*, Rio de Janeiro, Ano I, novembro 1904, nº 11, pp. 20-21.

76.
Cf. Dain Borges, ‘Puffy, ugly, slothful and inert’, *Latin-american studies*, 25, 1993, p. 258.

Vistas na perspectiva da organização das camadas populares, as mudanças históricas atingiam, de maneiras diversas, os padrões, os valores e os meios de sobrevivência a ela subjacentes. Publicado em 1935, um pequeno artigo de Antônio de Alcântara Machado sugere algumas reflexões sobre essa questão. Evocando a São Paulo dos anos 20, comen-

tava que para o italianinho do Bexiga, para o mulato da Barra Funda e do Cambuci pouca importância tinham as lutas e intrigas políticas ou os escândalos da sociedade; importavam-lhes sim as enchentes que se espalhavam pelos distritos populares, os aumentos nos preços dos bondes, os assassinatos e os atropelamentos ou ainda, as campanhas militares que, por vezes incidentemente, invadiam e atingiam seu dia-a-dia, mesmo que delas não percebessem claro os motivos. Em geral, os acontecimentos mais significativos na vida dessas populações eram divulgados através de modinhas ou de lundus, cantados nas ruas da cidade tal como notícias de jornal.

‘Foi logo depois do barulho de 1924. Às duas da madrugada. Na rua Jesuino Paschoal. Dentro do cortiço o violão tocava. *A morte de uma rosa*. Chorosamente. E a voz do mulato de palheta baritonizava: *Nesta bela Paulicéa / Que odisséa. / Enquanto a gente dormitava / Repousava / Do canhão o troar se ouvia / Que queria / Matar a quem talvez sonhava // De homens um grupo estouvado / Intencionado / Com o governo revoltou / E atirou / Sobre o povo da cidade / Que maldade. / Ferozmente ensanguentou*’.⁷⁷

No ponto de vista de Alcântara Machado seriam esses compositores populares os verdadeiros cronistas da cidade, mesmo que anônimos, anódinos e tão fugazes quanto suas criações que apareciam, difundiam-se oralmente, para em seguir desaparecer, deixando somente ralos registros na memória dos habitantes citadinos ou, circunstancialmente, anotadas por um ou outro observador menos preconceituoso. De maneira similar, grande parte dos registros sobre as condições de vida e os valores de uma imensa fração da população brasileira também se perdeu, obliterada pelas crônicas oficiais e pelas mediações ideológicas dos que, por motivos diferenciados, se dignaram a observá-los. Os vestígios de sua presença, no movimentado e conturbado período, permaneceram dissolvidos na multiplicidade e diversidade de tempos históricos e ritmos de vida, nos detalhes de espaços por eles apropriados, impressos em pequenos rituais, na forma de tatuagens e de gestos, na organização informal de sua sociabilidade e de valores peculiares e, sobretudo, distintos dos que acabaram se afirmando como hegemônicos na sociedade brasileira da época.

77. Antônio de Alcântara Machado, ‘Rapsodos do Tietê’, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, volume XVIII, 1935, p. 235.

CAPÍTULO 3

MAGIA E SOCIEDADE NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

“Nós dependemos do Feitiço. Não é paradoxo, é a verdade de uma observação longa e dolorosa. Há no Rio magos estranhos que conhecem a alchimia e filtros encantados, como nas mágicas de teatro, há espíritos que incomodam as almas para fazer os maridos incorrigíveis voltarem ao thálamo conjugal, há bruxas que abalam o invisível só pelo prazer de ligar dous corpos apaixonados, mas nenhum desses homens, nenhuma dessas horrendas mulheres tem para este povo o indiscutível valor do Feitiço, do mysterioso preparado dos negros.

É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandrosa dos negros e das negras. É todo um problema de hereditariedade e psychologia essa atração mórbida. Os nossos ascendentes acreditavam no arsenal complicado da magia da idade média, na pompa de uma sciencia que levava à forca e às fogueiras sábios estranhos, derramando loucura pelos campos; os nossos avós, portugueses de boa fibra, tremeram de medo diante dos encantamentos e amuletos com que se presenteavam os reis entre diamantes e esmeraldas. Nós continuamos fetiches no fundo, como dizia o philósopho, mas rogando de medo diante do Feitiço africano, do Feitiço importado com os escravos, e indo buscar tremulos a sorte nos Antros, onde gorillas manhosos e uma súcia de pretas cynicas ou hystericas desencavam o futuro entre kagados estrangulados e pennas de papagaio.”

João do Rio, *As religiões no Rio*, 1906.

Cenas da sociabilidade da cidade que contrastam com as notícias veiculadas pelos jornais. Foto de Hohne, de um raizeiro do Largo do Arouche, em 1920. Acervo Museu da Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo. (Extr. de Monografias do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (14). *O que vendem os hervanarios da cidade de S. Paulo*, por F. C. Hoehne. São Paulo: Casa Duprat, 1920).



Lacônicos no geral na descrição das condições de vida e de trabalho das classes populares, jornalistas, autoridades médico-sanitárias e policiais, homens da ciência e autoridades eclesiásticas tornam-se extremamente discursivos quando, nos inícios do século XX, narram ou refletem sobre fatos relativos às práticas e crenças mágico-religiosas presentes nas cidades brasileiras da época.

Entre relatórios e inquéritos em que a linguagem literária não era usual, ou em notícias destinadas a cativar o público leitor, em que se fazia imprescindível, parece que a veia narrativa de escritores em potencial contaminava a todos e corria relativamente solta quando faziam suas incursões sobre esses assuntos. As descrições de moradias e dos tipos físicos de feiticeiros, curandeiros ou rezadores estabelecidos nas cidades ou nos seus arredores ganham tal quantidade de detalhes que acabam por criar cenários singulares, nos quais a pobreza de cortiços, de casebres e de vestes é sobrepujada pelo caráter inusitado das práticas que presidem; os objetos que aí se encontram, meros artefatos - corriqueiros altares domésticos, simples mesas, quadros e velas - adquirem significância redobrada; as indagações, os conselhos, os passes ou as rezas a que os observadores assistem ou ouvem são descritos em minúcias e, particularmente, num tom de extrema familiaridade. Intermediando tais narrativas, tendentes à ficção ou mais ou menos fiéis a casos reais, surge igualmente toda a gama de preconceitos e estereótipos, seja quando se referem a pitonisas e a benzedadeiras que misturam rezas e baralhos aos odores de afazeres domésticos, seja quando registram o linguajar popular e o uso que tais personagens fazem de imposturas verbais e de pronomes, para causar maior impressão.

Também entre os cronistas, no estilo que tornou clássico João do Rio no alvorecer do século, e literatos, as trajetórias da magia no universo brasileiro ofereceram farto material, de indiscutível riqueza exploratória, podendo presidir tanto a construção de ambientações de considerável impacto, como a elaboração de personagens, tramas e enredos. Utilizando da figura de primitivos feiticeiros que se interpõem a triangulações amorosas ou que ajudam a criar enredos sociais nos romances de Júlio Ribeiro, de Joaquim Manoel de Macedo, de Graça Aranha, de Xavier Marques, ou ainda, explorando figuras emergentes de espíritas ou ilusionistas na obra de Machado de Assis, os autores lidavam com um universo mental de extrema afinidade com o de seus leitores.¹ Repercutiam numa sociedade que, no dizer de João do Rio, vivia impregnada pela magia e sobretudo pelo feitiço vindo das tradições africanas: tal como sintetizaria em sua máxima quase que emblemática: “O Feitiço é o nosso vício, o nosso gozo, a degeneração”.²

Diante da profusão de narrativas, muitas delas repetitivas, não é possível deixar de imaginar que seus autores, ao colecionar histórias tão fascinantes, tinham também a intenção de colocar em destaque a imensa brecha que existia entre eles e esses outros, tão diferenciados em seu modo de viver e em suas crenças, sublinhando as profundas distinções que se instituíam entre o universo mental popular e o erudito dos quais observadores e observados eram representantes. Embora objeto de percepções extremamente ambíguas, a profusão de relatos e a atenção dedicada ao tema da magia sugerem que, de alguma forma, localizava-se aí um ponto nuclear das relações sociais em suas trajetórias remodeladas pelas alterações que vinham ocorrendo no cenário social e político brasileiro.

1. Sobre o assunto, ver: Roger Bastide, “Estereótipos de negros através da literatura brasileira”, *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1983, pp. 113-128.

2. João do Rio, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro - Editor, 1906, p. 26.

A efervescência espiritualista nas cidades da virada do século

A partir de meados do século XIX, os principais centros urbanos brasileiros viram-se assolados por um vigoroso fluxo de idéias, crenças e novas religiões que, em linhas gerais, tinham como fulcro as diversas correntes do espiritualismo francês e americano. Do revivescimento das teorias de Mesmer, do magnetismo animal e do sonambulismo às primeiras formulações das teorias espíritas, em suas versões americana e kardecista, tais idéias encontraram campo fértil num universo social convulsionado por transformações agudas e que ansiava por modelos de modernização.³

No Brasil da época, entre mudanças aceleradas e agitações políticas, parcelas dos setores urbanos depositaram no espiritualismo uma via de expressão de seus anseios e angústias.⁴ Rapidamente mobilizando como adeptos militares, jornalistas, profissionais liberais, as crenças na possibilidade de comunicação com os mortos e nos poderes dos fluídos magnéticos, a idéia da imortalidade da alma e da reencarnação, fenômenos que vinham sendo comprovados através de experimentos realizados na Europa e nos Estados Unidos e, em especial, a idéia do progresso em direção à perfectibilidade espiritual, ao mesmo tempo que mantinham tais setores em contato com as tendências evolucionista e cientificista da época, descortinavam renovados horizontes.⁵ Uma vez que se estabelecia aí, a harmonia entre a especulação, a experiência e a religião, era, na visão de Tobias Barreto, a grande tendência do livre pensar no século XIX, pois “o senso de infinitude, o senso do divino” era o único capaz de alargar “os círculos da inteligência humana em todas as suas aspirações”.⁶

Progressismo exótico, no dizer de muitos, essas idéias, trazendo em seu bojo uma visão mais completa do homem e alternativas diferenciadas em comparação às que eram oferecidas pelo frio racionalismo, agasalhavam os setores sociais urbanos diante das incertezas da época, realimentavam os descontentamentos frente à permanência de instituições anacrônicas tais como a escravidão e o governo monarquista e, principalmente, preenchiavam com novas crenças o vazio deixado pela incapacidade dos dogmas e dos rituais da Igreja Católica em atender suas demandas.⁷ Ao lado do positivismo, de fundo religioso, da maçonaria

3. Marion Aubrée & François Laplantine, *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès, 1990; Ubiratan Machado, *O espiritismo e os intelectuais*, Rio de Janeiro / Brasília: Antares / Instituto Nacional do Livro, 1983; especificamente sobre o mesmerismo: Robert Darnton, *O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do iluminismo na França*, tradução, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

4. Liana Trindade, *Construções míticas e história: estudo sobre as representações simbólicas e relações sociais em São Paulo, do século XVIII à atualidade*, tese de livre-docência, FFLCH/USP, Antropologia, 1991, esp. “Ethos urbano e a hierarquia do saber”.

5. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*, tradução, Paris: Gallimard, 1971, pp. 94-98.

6. Apud João Cruz Costa, *Contribuição à História das Idéias no Brasil*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956, p. 306.

7. Ubiratan Machado, *O espiritismo e os intelectuais*, obra citada, esp. cap. V.

e do evolucionismo social que contaminavam a todos, é possível afirmar que o espiritualismo também se configurava como *ethos* de amplas camadas dos habitantes das cidades brasileiras desta época.⁸

Provocando acaloradas discussões nos círculos sociais, as idéias espiritualistas adequaram-se à movimentação das cidades e materializaram-se em hábitos e modas mundanas disseminados na Corte e nas demais capitais, onde se fizeram usuais os serões em torno das *mesas girantes e falantes*, através das quais se buscavam comunicações com os mortos.⁹ No mesmo sentido, tornou-se cada vez mais freqüente a recorrência aos consultórios e gabinetes de advinhos e pitonisas, magnetistas e sonâmbulos que se dispunham a mitigar os males físicos e a desvendar o futuro, a ajudar os consulentes a acessar a felicidade através de fórmulas de como obter fortuna, adquirir magnetismo pessoal e sorte nas questões afetivas. Locais que foram denominados, ainda no século XIX, de *casas de fazer fortuna*, e onde se misturavam advinhos e pitonisas a feiticeiros e “pretendidos curadores de feitiço”, no dizer de Joaquim Manoel de Macedo.¹⁰ À medida que frutificavam e adquiriam maior consistência, as correntes espiritualistas inspiraram também a formação de centros e institutos, profícuos a partir de finais do século, destinados a estudar os fenômenos extrasensoriais e a comprovar a inexistência da cisão entre magia e ciência, diante das críticas que lhes eram imputadas pelos cientistas da época.

Como decorrência da extrema fluidez e heterogeneidade das sociedades urbanas, mais instigante ainda foi a maneira pela qual essas idéias se projetaram em direção ao corpo social, ganhando os setores populares e, sobretudo, dando novo alento a elementos de seu universo mágico-religioso. Entre imigrantes, homens vindos do interior e remanescentes do regime escravista, a efervescência espiritualista agia de maneiras variadas, por vezes liberando crenças há muito existentes, por outras autorizando práticas de vários matizes que se ajustavam à nova linguagem. Mesclando-se a ritos de origem afro-brasileira, plasmando-se a procedimentos mágicos de benzedeiros e curandeiros trazidos do catolicismo popular e da medicina mágica, o espiritualismo substanciava uma miríade de práticas de diferentes feições. Entre elas, vale assinalar ainda nos finais do século XIX a chamada macumba paulista e carioca, delineada em seus múltiplos sincretismos, e os centros espíritas de

8. Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, obra citada, pp. 97-98.

9. Zêus Wantuil, *As mesas girantes e o espiritismo*, Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1957.

10. Joaquim Manoel de Macedo, *As vítimas algozes: quadros da escravidão*, São Paulo / Rio de Janeiro: Editora Scipione / Fundação Casa de Rui Barbosa, 3ª edição, 1988, p. 71.

caráter taumatúrgico, destinados sobretudo a atender as populações desprotegidas pelo ambiente urbano.

Na perspectiva das classes populares das cidades, a este movimento imbricavam-se processos sociais singulares que se entrecruzavam numa sociedade agitada pelo avolumar de tensões nascidas do encontro de populações adventícias mal abrigadas nos cenários citadinos e de conflitos remanescentes do passado da escravidão. Coincidindo com movimentos de deslocamento de populações, também para elas o clima espiritualista colocava-se enquanto possibilidade de retomada de antigas tradições que, acompanhando as trajetórias de imigração de nacionais e estrangeiros, acabaram por se ajustar às demandas e contingências da vida em cidades. Dessa maneira, o revigoramento espiritualista, a princípio limitado às reuniões de elites ilustradas e cientificistas, espalhou-se em direção às práticas populares, fazendo proliferar curandeiros, cartomantes e quiromantes, ocultistas, benzedoras e feiticeiros que atendiam uma larga clientela, seja individualmente, seja em torno de centros que igualmente foram se formando ao longo do período.

De outra parte, para o enfrentamento das contingências do desenraizamento e da adaptação às circunstâncias do viver urbano, no geral desconhecidas pela maior parte de seus novos habitantes, a possibilidade de expressão de valores trazidos de experiências anteriores tinha um sentido adicional. A mobilização de recursos ligados à cultura religiosa, estratégia apontada pelos estudiosos como maneira de contornar as mazelas do desenraizamento,¹¹ adequava-se perfeitamente a uma conjuntura histórica onde antigos hábitos e velhas tradições, fossem elas de origem afro-brasileira, fossem elas relacionadas à magia européia ou ainda ao catolicismo popular, encontravam aceitação social, delineando estratégias de sobrevivência tanto física como social.

Assim, sob o amplo rótulo do espiritualismo colocavam-se diferentes crenças e práticas sociais que se disseminavam nas cidades desta época. Para São Paulo dos inícios do século XX, Liana Trindade conseguiu identificá-las gravitando em torno de cinco vertentes principais: as correntes do ocultismo, magnetismo e esoterismo; centros espíritas, em suas diferentes versões; a magia européia; curandeiros, benzedores e milagreiros; cultos de características afro-brasileiras, sobretudo a macumba

11. Oswaldo Xidieh, *Narrativas pias populares*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1967, pp. 86-89; Florestan Fernandes, *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 1979, pp. 13-16.

12. Liana Trindade, *Construções míticas e história*, obra citada, pp. 164-173.

13. Marion Aubrée & François Laplantine, *La table, le livre et les esprits*, parte II, cap. 3, obra citada; Ubiratan Machado, *O espiritismo e os intelectuais*, obra citada.

14. Cândido Procópio F. de Camargo (organização), *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis: Vozes, 1973, esp. parte IV, "Religiões mediúnicas no Brasil".

15. Sylvia F. Damazio, *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, pp. 152-154; David Hess, "The many rooms of spiritism in Brazil", *Luso-Brazilian Review*, 24 (2), 1987; Donald Warren, "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900", *Religião & Sociedade*, 11 (3), 1984.

16. Entre as diversas vertentes do espiritismo, prevaleceu no Brasil as de J.-B Roustain que, aliando as teorias de Kardec ao texto do Evangelho, corroborava a configuração de um espiritismo evangélico-católico. Sobre Roustain e sua influência no pensamento de Bezerra de Menezes, principal teórico brasileiro, ver: David Hess, "The many rooms of spiritism in Brazil"; Donald Warren, "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900", obras citadas.

17. Entre outras avaliações contemporâneas, ver: Luís da Câmara Cascudo, "Notas sobre o catimbó", in: Gilberto Freyre e outros, *Novos estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro (Recife 1934)*, edição fac-similar, tomo 2, Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 1988.

18. Liana Trindade, *Construções míticas e História*, particularmente "A macumba: origens e construções míticas", pp. 175-193, obra citada; Douglas T. Monteiro, "A macumba de Vitória", in: *Anais do XXXI Congresso dos Americanistas*, São Paulo, 1954 (H. Baldus, org.), São Paulo: Editora Anhembi, 1955, volume 1, pp. 463-465.

Paulista. No entanto, conforme ela própria aponta, o traço mais característico desse conjunto seria seu espraiamento em outras tantas direções, sua fisionomia multifacetada decorrente de combinações e reelaborações que práticas e ritos puderam adquirir no contexto da época.¹²

Nesse cenário, é necessário sublinhar, especialmente, a profunda e rápida penetração que o espiritismo conheceu na sociedade brasileira.¹³ Sistematizado em meados do século por Alan Kardec, na França, rapidamente se projetou como doutrina aberta e passível de ser expressa e veiculada de múltiplas formas; considerado a um tempo como religião, filosofia e ciência,¹⁴ aliando essa feição às propostas pragmáticas voltadas à de formação de entidades de auxílio mútuo, caritativas, orientadas ao atendimento dos setores desprotegidos da sociedade, adequou-se a expectativas diferenciadas. Através de seus conteúdos científicistas, preenchia as demandas dos setores urbanos mais ilustrados; através dos passes magnéticos e das ações de incorporação como procedimentos de cura, ajustava-se ao caráter taumatúgico de grande parte dos ritos de benzedeiros, curandeiros, catimbozeiros etc.¹⁵ Além de não se colocar frontalmente contra as tradições do catolicismo profundamente enraizadas nas populações brasileiras, ao contrário propondo reinterpretar as evangélicas,¹⁶ guardava com as demais correntes elementos em comum: a possibilidade de comunicação com o sobrenatural através dos transe e da mediunidade, a crença na imortalidade da alma, a utilização de magnetismos para os diagnósticos e exorcismos dos infortúnios e doenças; núcleos em comum que possibilitaram sua ampla injunção a ritos de origem afro-brasileira, às largas tradições vindas do catolicismo popular e do curandeirismo.

Embora na maior parte das vezes as injunções entre o espiritismo e as demais crenças tenham sido avalizadas como fator de desagregação de antigas tradições de populações nacionais,¹⁷ esse processo deve ser visto em termos de seu significado histórico e, neste, salientada a propriedade da doutrina espírita em fornecer uma nova linguagem a cultos variados, sem necessariamente romper com sua unidade anterior.¹⁸ Atribuindo elementos de contemporaneidade, fazia aumentar o prestígio de catimbozeiros, curandeiros e feiticeiros junto a uma coletividade mais ampla do que quando exercida somente inter-pares em ritos cifrados. Não impo no princípio rituais pré-determinados e

autorizando a cada grupo organizar sua liturgia em função dos interesses prioritários de seus membros,¹⁹ o espiritismo além disso “democratizava” poderes que antes eram prerrogativas de indivíduos especiais, colocando ao alcance do homem comum a possibilidade de contato com as forças sobrenaturais,²⁰ transformando o sagrado transcendente em mágico imanente, no dizer dos estudiosos.

Pela força com que essas práticas se manifestavam na sociedade urbana da época e pelas discussões mais profundas que envolveram, a presença do tema se fez presente na literatura e na imprensa da época e entre os homens ligados aos vários ramos da ciência oficial. Os jornais, da mesma forma que destinaram espaços nas seções de anúncios para os proclamas de ocultistas sírios, de cartomantes renomadas e das publicações das editoras espiritualistas, guardaram espaços maiores ainda para noticiar, de maneira sensacionalista, as campanhas policiais movidas contra feiticeiros, curandeiros e pitonisas. A partir de outro ponto de vista, os expoentes da medicina legal, da antropologia criminal, da psiquiatria social e os botânicos, entre outros, observaram os tranSES mediúnicos e os poderes paranormais, estabeleceram as relações entre misticismo e doença mental, penetraram nas influências da música nas possessões mágicas, inventariaram o valor terapêutico das ervas da farmacopéia popular e, em linhas gerais, procuraram aprisionar tais conhecimentos e manifestações nos quadros de explicações intelectualistas e sistêmicas.

19.
Cf. Marion Aubrée e François Laplantine, *La table, le livre et les esprits*, obra citada, p. 116.

20.
Cf. Luís da Câmara Cascudo, “Notas sobre o catimbó”, obra citada, p. 95.

O comércio da ilusão na ótica da imprensa

A imprensa da época colocava o tema do misticismo e o das campanhas anti-mágicas entre os assuntos de preferência do público leitor: o avolumar de tipos sociais ligados à magia e as campanhas policiais promovidas contra eles, a fisionomia social destes homens e mulheres e de sua clientela eram temáticas que propiciavam a adequação de notícias saborosas, casos e personagens intrigantes a reflexões mais ou menos profundas sobre as mudanças que vinham ocorrendo na fisionomia da cidade e nos hábitos de seus moradores. Entre outras questões, o tema, sinal evidente da *modernidade* na visão de seus comentadores, oferecia ocasião oportuna para serem tratadas as ambigüidades presentes a este movimento.

O recrudescimento das práticas mágicas, nos inícios do século XX, não era experiência particular à cidade de São Paulo; a imprensa paulistana faz questão de reafirmar, a todo momento e não sem uma ponta de orgulho que, sob esse aspecto em especial, compartilhava-se de características presentes nas cidades as mais modernas, modelos de nossa civilização:

“Paris é considerada um expoente da civilização moderna e, como ella, nenhuma outra grande metrópole prolifera em adivinhos, mágicos, somnâmbulos, chiromantes, occultistas, augures e illuminados de toda a sorte. O viveiro dessa classe de industriaes sem matrícula é a capital orgulhosa da Europa, a *ville-lumière*, que é o berço do Pensamento e da Idéia”.²¹

O mesmo fenômeno alastrava-se pelas demais capitais do mundo moderno: “a epidemia occultista grassa publicamente em Londres e Nova York, medrando à sombra dos positivismos do dólar e da libra, vicejando maravilhosamente entre as flanelas de Oxford e os algodões do Kentucky.” Entre as cidades brasileiras, os jornalistas destacam a Capital Federal como uma das mais contaminadas, chegando mesmo a exportar para São Paulo figuras das mais conhecidas de ocultistas e de feiticeiros negros e onde, dizia-se, chegava até ser moda mostrar-se supersticioso, desde que Sarah Bernhardt havia confessado que, entre outras idiossincrasias, tinha todas as superstições.

21.

Gomes de Santos, “O commercio da ilusão”, *Correio Paulistano*, São Paulo, 24 de setembro de 1912.

“A cidade do Rio é também um laboratório activo de credices as mais perigosas, manipuladas por negros feiticeiros, falsos doutores indianos,

condes, cartomantes e advinhos indígenas. Dir-se-hia um vasto templo onde se praticam todas as religiões exóticas e se officiam todos os cultos bárbaros, num delírio inquietante sob o poder do mystério e sob a fascinação do incompreensível”.²²

Revelando a fisionomia de São Paulo da época, era com uma certa ponta de orgulho que a simples descrição da antesala de um ocultista seria capaz de propiciar um espectro do cosmopolitismo da cidade. “Equivocar-se-iam os que supuzessem que só os indivíduos oriundos das ínfimas camadas, onde a instrução ainda não penetrou, constituíam a clientela do estabelecimento”, afirmava o articulista do *Comércio de São Paulo*; pelo contrário, lá poderiam ser encontradas,

“ao lado da costureirinha gentil e ingênua, em transe dubitativos sobre a fidelidade do namorado, [...] a mundana devorada pela paixão, cheia de zelos e *cold-cream*. A supersticiosa siciliana, de cabellos entrecapados na garibaldina touca, acotovelava repetidas vezes à aristocrática representante de nosso patriciado, recendendo a ociosidade e a *opopenax*”.²³

Em 1912, às portas do templo da rua Guarany, onde atendia o quiro-mante prof^o Schiloch e oferecia aos consulentes as maravilhosas pedras de Cevar, provenientes do Sudão, que emprestavam vigor e energia aos seus possuidores, o jornalista via chegar não só os indivíduos oriundos das “ínfimas camadas, onde a instrução ainda não penetrou”, como também representantes das classes abastadas da cidade: “Não eram somente os bondes que allí vazavam a população rude e inculta; também os automóveis e as carruagens particulares tomavam com frequência o caminho da Cabala, em procura de um pouco desta Ilusão, sem a qual a vida não seria possível”.²⁴

Numa cidade em franco processo de transfiguração, os jornais sublinham as práticas mencionadas como um outro lado da modernidade, avassaladora em seus fluxos de populações estranhas que traziam consigo, além de crenças exóticas, a ânsia do enriquecimento fácil e da ascensão social. Para os contemporâneos, o *comercio da ilusão* era explicado pela afluência de imigrantes, pela “cobiça asphixiante daqueles que os grandes transatlânticos diariamente despejam nos nosso portos” e para os quais, “a credence popular oferece-lhes palco comodo para as suas escamoteações”. No entanto, os mesmos articulistas eram obrigados a reconhecer que uma parte considerável dessas práticas era, genuinamente, de nossa responsabilidade:

22. Elysio de Carvalho, “As superstições ingênuas e as crenças cruéis”, *Seleção*, Rio de Janeiro, 20 de outubro de 1915.

23. Gomes dos Santos, “O commercio da ilusão”, *Correio Paulistano*, São Paulo, 24 de setembro de 1912.

24. Gomes dos Santos, *idem*.

“Feiticeiros, porém, negros de carapinha cosmeticada dansando ao redor de um pobre Christo mergulhado num caneco de espírito de vinho com carobinha, é privilégio nosso, que temos nas veias um pouco do sangue dos tocadores do Congo, e muito dos costumes dos homens de yatagan recurvado, lá das bandas de Benguella!”²⁵

No encontro entre artifícios exógenos e heranças do passado, a modernidade introduzia também novos hábitos, deixando em desuso os salu-
tares dos tempos antigos. Num tom de evidente saudosismo, os jorna-
listas, repetidas vezes, equiparam a ida aos consultórios de pitonisas ao
vício do cinema, que se tornava cada vez mais usual nas horas de ócio
da cidade e onde especialmente a população operária, a seu ver supers-
ticiosa e especialmente inculta, se deixava levar pelas “scenas amoro-
sas, quasi sempre picarescas”, que abriam “fundo nessas almas selva-
gens um sulco de sentimentalismo pernicioso”.²⁶ População que, ou-
tras vezes, alimentava sua “necessidade de Ilusão” adquirindo “bilhe-
tes de loteria, ou jogando na Borboleta ou no Macaco”. Imagem de
referência similar àquela recolhida por Richard Morse entre memoria-
listas que relembram de uma sociedade de “exuberância quase infan-
til”, decorrência natural de uma cidade onde as oportunidades, dizia-
se, eram cada vez mais numerosas e compensadoras.²⁷

Subjacente às visões expressas pelos jornais, há de se ter em mente os
ritmos rápidos das mudanças, o vertiginoso crescimento populacional
que transfigurava a velha cidade, provocando reações que vinham ora na
forma de críticas à modernidade, ora em idealizações do passado. Cidade
na qual, ainda no século XIX, reafirmavam os cronistas, era somente
possível vislumbrar as figuras sociais que viviam às margens, tal como as
prostitutas que se mantinham soturnas, “esgueiravam-se humildemente
pelas sombras ... ameaçavam agora transformar a cidade em um vasto
lupanar”.²⁸ Por outro lado, a feição multiétnica de seus habitantes, as
moradias coletivas e a expansão desordenada em direção às áreas insalu-
bres, a ocorrência das epidemias, traduziam-se em imagens de desordem,
aproximando a fisionomia da cidade de uma verdadeira Singapura, tal a
diversidade de hábitos, de linguajares e de tipos sociais.²⁹

Ao se referirem aos indivíduos mapeados e apreendidos pelas campanhas
policiais, a chalaça dos jornalistas recai, preferencialmente, sobre deter-
minadas figuras sociais em torno das quais concentram as ironias mais

25.

“A feitiçaria em S. Paulo: danças, re-
zas, drogas e cachaça”, *A Capital*, São
Paulo, 18 de novembro de 1915.

26.

“O commercio da illusão. Cartoman-
tes e feiticeiros. Proezas de um cor-
cunda”, *Commercio de São Paulo*, São
Paulo, 14 de setembro de 1913.

27.

Richard Morse, *Formação histórica de
São Paulo*, São Paulo: Difusão Euro-
péia do Livro, 1970, p. 276.

28.

Apud, idem, p. 265.

29.

Idem, p. 268.

ferinas e as críticas mais contumazes: inicialmente sobre os imigrantes, entre eles as mulheres que se dedicam à quiromancia e à cartomancia e aqueles que, sublinhando suas origens, apresentam-se como ocultistas; mas também, entre os nacionais, particularmente sobre os chamados feiticeiros, quase sempre homens provenientes dos setores negros da sociedade.³⁰ Em torno dessas figuras preferenciais constroem estórias bem-humoradas, descrições impressionistas e carregadas de ironia, revelando os largos preconceitos sociais: os imigrantes, caracterizados por uma rapinagem devoradora, dispostos a fazer fortuna não importando através de quais meios; os feiticeiros, por suas credices primitivistas, quase que incompreensíveis, pelos objetos lúgubres - restos e ossos de animais, ervas ressequidas, cabelos e pedaços de esqueletos humanos, imagens de santos colocados dentro de preparados, de ponta cabeça ou amarrados - que eram encontrados em seus cubículos no momento em que realizavam rituais macabros, quase que diabólicos.

Ainda na linha da estigmatização de figuras sociais, entre as vítimas inocentes do charlatanismo e susceptíveis às promessas enganosas das quiromantes e dos adivinhos, colocavam-se preferencialmente as mulheres, as mais sugestionáveis por sua natureza sensível e delicada, supersticiosas por defeito de educação e como tais, alvo predileto da ação dos charlatães. Entre elas, sobretudo as “moçoilas casamenteiras” do Brás, da Moóca, as operárias das fábricas, ávidas em “conhecer o coração do amado, vencer-lhe o indiferentismo, incendiar-lhe a alma, reduzi-lo de senhor a escravo”.³¹ Lá, dizem eles, onde falta cultura e civilização, se faz ainda mais necessário o pouco de ilusão para contrabalançar um cotidiano árduo e espíritos embrutecidos pela faina diária.

Assim, “embora o frio positivismo tenha destruído a machadada das superstições do passado e largado fogo à floresta das crenças, o homem continua a correr precipitadamente para a Ilusão, procurando nela o conforto momentâneo para as dores sombrias da Realidade”;³² junto à modernidade que não significou necessariamente civilização, a recorrência às práticas mágicas era, na lógica dos homens da imprensa, sinal de atraso, de incultura, a contaminar uma sociedade herdeira de superstições e credices, doença do passado brasileiro multiplicada pelo crescimento citadino desmesurado; em suas “notas de reportagem local”, João do Rio afirmava ser, particularmente o espiritismo, o estado mór-

30.

Sobre o tratamento dado pela imprensa paulistana, no período, especificamente aos negros feiticeiros, macumbeiros e curandeiros, ver Lísias Nogueira Negrão, *Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo*, Tese de livre-docência, FFLCH/USP, Sociologia, 1993, especialmente cap. II, pp. 12-38.

31.

“O commercio da ilusão. Cartomantes e feiticeiros. A quadrilha prossegue”, *Commercio de São Paulo*, São Paulo, 19 de junho de 1913.

32.

Gomes dos Santos, “O commercio da ilusão”, *Correio Paulistano*, São Paulo, 24 de setembro de 1912.

bido da cidade pelo milagre.³³ Mas, no mesmo estilo que este último, a imprensa paulistana, ao mesmo tempo que arrola os envolvidos nas ações policiais, suas qualificações e enaltece a ação de delegados de projeção, critica esse comércio vil, dilapidando as pequenas economias dos setores incautos, apresenta as notícias na forma da narração de casos, estórias interessantes, diálogos inusitados, tipos físicos exóticos, ambientações igualmente exóticas quando não téticas. E principalmente, em narrativas intermediadas por uma linguagem pitoresca, através da qual são relatadas fórmulas esdrúxulas de como obter sucesso ou conquistar os amantes, fornecidas por mulheres recendendo a cebola e a alho, diálogos nas ruas e nos antros de feitiçaria, dialetos e sotaques estrangeiros e falas acaipiradas, ameaças, injúrias e perjúrios dirigidos contra as autoridades.

Na imprensa operária e combativa, o tema reveste-se de um tom um pouco distinto; não tanto em periódicos de maior expressão como o *Fanfulla*, nos quais as notícias da grande imprensa do *Correio Paulistano*, do *Commercio de São Paulo* eram simplesmente traduzidas, mas entre aqueles de pequena circulação.³⁴ Em *O Parafuso, seminário de combate*, as críticas dirigidas aos tipos sociais ligados à magia, ao curandeirismo e à feitiçaria adquirem contornos mais intensos, denunciando os males que causam ao corpo social: “Já não basta a exploração dos padres, agora também a dos ‘santos’ milagreiros, dignos sucessores do professor Baçu e dignos êmulos do conde Zadias Maratan”.³⁵

33.

João do Rio, “Os exploradores do espiritismo (notas de reportagem local), *Os dias passam ...*, Porto: Levi-Chandron, s/d, p. 174.

34.

Lísias Nogueira Negrão, *Umbanda e questão moral*, obra citada, pp. 18-19.

35.

“A exploração da tolice humana”, *O Parafuso*, São Paulo, 29 de dezembro de 1917.

36.

“Em Mogy das Cruzes Curandeiro que explora e perverte”, *O Parafuso*, São Paulo, 11 de novembro de 1919.

37.

“No mundo dos espertalhões”, *O Parafuso*, São Paulo, 25 de fevereiro de 1919.

Nos agitados anos de 1917 e 1918, quando a cidade era conturbada por greves operárias e pela disseminação da epidemia de gripe espanhola, os articulistas do *Parafuso* alertavam sobre a conivência das autoridades policiais frente aos curandeiros, pois tal como argumentam, obcecadas pelo anarquismo dos operários, fechavam os olhos para aspectos mais nocivos à sociedade; denunciavam também a falsidade da grande imprensa quando, ao mesmo tempo que noticiava as campanhas, aceitava páginas após os reclames de pitonisas e ocultistas.³⁶ Responsabilizam-na pela expansão desse tipo de comércio, em acusações marcadas por linguagem irreverente:

“Se há hoje no Brasil milhares de victimas das Loterias, Mútuas, curandeiros, occultistas, cartomantes e o diabo a quatro, deve-se à colaboração criminosa da Imprensa”.³⁷

Mas, apesar de todas as críticas, tal como ocorria na grande imprensa, também aí não se resistia ao sabor e ao exotismo dos anúncios dos homens da magia, não se abstando a transcrever o anúncio de um professor de “*Altas Sciencias Occultas*”, publicado no ano de 1917, na imprensa carioca:

“Faz e garante qualquer trabalho para alliviar os sofrimentos e tormentos humanos, desmancha malefícios e destróe inveja, despeito, dificuldades na vida, intrigas e todos os males visíveis e invisíveis, dá sossego de espírito e paz a qualquer coração magoado e desprezado. Transmite sua força mental a qualquer distância para auxiliar, guiar e alliviar quem soffre as agruras, infortúnios e contrariedades da vida; cura qualquer doença de senhora com remédios vegetaes (hervas) e raízes trazidas da Índia e Palestina. Atende só por cartas Ladeira Santa Thereza, 49 vende o talisman Astrólogo Indiano preparado na Terra Santa, segundo as regras astrólogas esotéricas das altas sciencias occultas”.³⁸

O misticismo popular na visão da ciência

O avanço do misticismo nas grandes cidades chamou a atenção dos homens da ciência que foram obrigados a deslocar seus olhares das crenças e superstições dos habitantes do interior - sertanejos fanatizados pela promessa de monges e beatos, na visão de Nina Rodrigues³⁹ - a um fenômeno mais disperso em termos sociais. Compartilhando suas reflexões com as autoridades citadinas, defrontaram-se com a necessidade de explicar como credences similares se expandiam e encontravam terreno frutífero também nos chamados centros de modernidade.

Desde logo, o fenômeno foi visto como decorrência da feição mestiça da nacionalidade, presente também nas cidades, trazendo consigo a degeneração e a regressão a categorias atávicas e conseqüentemente às formas igualmente degeneradas de expressão religiosa; para depois, ser associado a tipos particulares de loucura, especialmente a partir da década de 30 quando foram constatados, muitas vezes através de índices estatísticos, os avanços sobretudo das práticas do espiritismo.⁴⁰ Ao longo das décadas iniciais do século XX, a problemática do misticismo vai sendo progressivamente relacionada também às distinções sociais: de evidências das desigualdades entre as raças, passaram a expressar

38.

“A exploração da tolice humana”, *Parafuso*, São Paulo, 29 de dezembro de 1917.

39.

Cf. Raimundo Nina Rodrigues, *As colectividades anormaes*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

40.

Cf. Antônio Alcântara Machado, inquérito sobre o espiritismo em São Paulo, apenso à obra de Leonídio Ribeiro e Murillo Campos, *O espiritismo no Brasil: contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*, São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1931, pp. 126 a 135.

41.

Cf. Cândido Procópio F. de Camargo, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo: Pioneira, 1961, p. 49.

42.

Entre outros inquéritos e obras, cita-se, à guisa de exemplificação, os seguintes títulos: Xavier de Oliveira, *Espiritismo e loucura: contribuição ao estudo do factor religioso em psiquiatria*, Rio de Janeiro: Coelho Branco Filho Editor, 1931; Osório César, *Misticismo e loucura: contribuição para o estudo das loucuras religiosas no Brasil*, São Paulo: Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência à Psicopatas - Juquery, de 1939; Osório César, "Contribuição para o estudo do espiritismo como fator predisponente de perturbações mentais", São Paulo, *Revista Nova*, 1, (2), 1931; Álvaro Guimarães Filho, *Da hygiene mental e sua importância em nosso meio*, tese apresentada à Faculdade de Medicina, USP, São Paulo, 1926; Edmur de Aguiar Whitaker e outros, "O espiritismo em São Paulo", São Paulo, *Arquivos de Polícia e Identificação*, 2, 1938 / 1940; Edmur de Aguiar Whitaker, "Estudo psicológico e psiquiátrico de um médium célebre", São Paulo, *Arquivos da Polícia Civil de São Paulo*, 2, 1941; o inquérito de Antônio Alcântara Machado, de 1929/1930, "A indústria do espiritismo em São Paulo", apenso à obra de Leonídio Ribeiro e Murillo Campos, *O espiritismo no Brasil*, 1931, pp. 125 a 135.

43.

Sobre a questão, Mariza Corrêa, *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, tese de doutorado, FFLCH/USP, Ciências Sociais, 1982; Lília M. Schwarcz, *O espetáculo das raças*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993; Peter Fry, "Febrônio Índio do Brasil: onde se cruzam a psiquiatria, a profecia e a lei", in Alexandre Eulálio (org.), *Caminhos cruzados*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

44.

Alcir Lenharo, *Corpo e alma: mutações sombrias do poder no Brasil dos anos 30 e 40*, tese de doutorado, FFLCH/USP, História, 1985, pp. 248-249; para a argumentação utilizada, ver Oscar de Godoy, "Imigração e criminalidade", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, vol. LXVII, 1940.

desigualdades sociais, sustentando a hierarquização entre instituições legítimas e práticas de conteúdo e dinâmica popular, oferecendo a argumentação necessária para o controle e repressão às "práticas supersticiosas do baixo espiritismo, próprias para os negros ignorantes", como se dizia na época.⁴¹

Na década de 1930, com o objetivo de dimensionar a extensão dos credos e rituais populares no conjunto da sociedade, proliferaram teses e inquéritos realizados por expoentes da psiquiatria social e das instituições asilares destinados a neutralizar a influência considerável que o espiritismo e os ritos afro-brasileiros vinham tomando, associando-os como um dos principais fatores que levavam os indivíduos à loucura.⁴² Seguindo os ensinamentos da escola Nina Rodrigues e a de Franco da Rocha, mas já acrescentando às suas avaliações os avanços das vertentes eugênicas no interior dessas instituições,⁴³ entre seus autores encontram-se homens de projeção política, ativos participantes da Constituinte de 1934 e, alguns deles, como é o caso de Xavier de Oliveira, inspiradores de emendas à Constituição, que aconselhavam medidas restritivas à imigração ao Brasil sobretudo de negros e asiáticos, vistos como "rebotinhos de raças mais ou menos degeneradas".⁴⁴

A interação entre os múltiplos sinais de degenerescência e a urbanização não lhes era estranha; uma vez a cidade atraía todas as classes de indivíduos, condensava igualmente todos os tipos de degenerados, transformado-se assim em cenário ideal das intervenções higienizadoras a que se propunham. Conforme assinala Maria Clementina Cunha, diferentemente do que ocorria na Europa, o interesse do alienismo no Brasil, e particularmente em São Paulo, voltava-se para os temas relativos ao processo de urbanização, à explosão demográfica e às formas particulares que os estados mórbidos assumiam numa sociedade nascida do amalgamento das raças. Observa a autora terem se constituído temas essenciais da produção científica do Juquery, entre outros:

"os impactos do crescimento urbano no aumento da sífilis, deflagradora de um tipo de patologia mental, e sua incidência em São Paulo; a loucura associada às características raciais e o significado disto em sua apresentação na sociedade miscigenada do país; a correspondência entre loucura e crime; a relação entre as formas de doença mental e os

padrões culturais ‘atrasados’ como, por exemplo, as religiões ‘primitivas’ dos negros e dos pobres”.⁴⁵

Tendo em mente sobretudo o alastramento das correntes mágico-religiosas no contexto das sociedades urbanas, para os cientistas que se imiscuíam nas campanhas anti-mágicas, a permanência da magia e das superstições era a prova cabal da equiparação dos incautos, dos ingênuos e de seus mistificadores aos estágios mais primitivos da evolução humana. Utilizavam-se à vontade das teorias evolucionistas de Gustave Le Bon, indicando a equivalência entre a magia antiga e suas formas revividas no mundo moderno:

“A magia antiga devia, ainda uma vez, reaparecer, mudando de nome sem sofrer notável modificação. Chama-se hoje ocultismo e espiritismo, os augures se denominam médiums, os deuses inspiradores dos oráculos se intitulam espíritos, as evocações dos mortos tem o nome de materializações”.⁴⁶

45.

Maria Clementina Pereira Cunha, *O espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, pp. 76-77.

46.

Gustave Le Bon, apud Osório César, *Misticismo e loucura: contribuição para o estudo das loucuras religiosas no Brasil*, obra citada, pp. 50-51.

47.

Gustave Le Bon, *Psychologia das multidões*, Rio de Janeiro: Livraria Garnier, s/d, pp. 10-11. Sobre a questão, ver Dain Borges, ‘Puffy, ugly, slothful and inert: degeneration in brazilian social thought’, obra citada, p. 237; Maria Clementina Pereira da Cunha, *O espelho do mundo*, obra citada, p. 49.

48.

Cf. Leonídio Ribeiro e Murillo Campos, *O espiritismo no Brasil*, obra citada, pp. 30 e segs. Correspondências similares entre os estados de transe, o sonambulismo e a histeria são encontradas no estudo pioneiro de Nina Rodrigues, publicado em 1896, na *Revista Brasileira* e em 1900 na edição francesa. Raimundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935, p. 109.

Associada ao processo de involução, a dispersão pelo corpo social era explicada através da idéia de contaminação, segundo a qual, as práticas mágicas, muitas vezes oriundas das classes ínfimas da sociedade, demonstravam uma capacidade extrema em se expandir, em contaminar e fascinar a sociedade através de uma sugestão quase que hipnótica, fazendo com que a multidão como um todo regredisse a um estado primitivo.⁴⁷

Consideraram também, na perspectiva dos avanços da ciência médica, os fundamentos das doutrinas mediúnicas: já nas primeiras décadas do século XX, quando as teorias sobre a natureza das doenças mentais e sobre o inconsciente difundiam-se na Europa, os intelectuais brasileiros puderam observar as possessões mágicas e os transe na perspectiva dos ensinamentos de Charcot e de Freud. À luz dessas teorias, afirmavam que os transe nada mais eram do que estados de sugestão induzida nos quais, sob o efeito de bebidas, danças e cânticos e de repetições monótonas, manifestava-se o inconsciente de indivíduos portadores de personalidades cindidas ou dissociadas, isto é, de esquizofrênicos quando os incorporadores eram homens, e de histéricas quando mulheres.⁴⁸ Da psicanálise se retirava a correspondência evolutiva da magia à fase narcísica, quando se manifesta o princípio da onipotência das idéias, “quando o pensamento infantil julga submeter o mundo a

49.

Arthur Ramos, "Os horizontes míticos do negro da Bahia", *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, Salvador, ano I, nº 1, 1932, p. 43. Na raiz dessas formulações, encontra-se o trabalho de Freud, *Totem e tabu*, especialmente a parte "Animismo, magia e a onipotência de pensamentos", de 1913. Sigmund Freud, *Totem e tabu e outros trabalhos*, Rio de Janeiro: Imago Editora, volume XIII da Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, 1974.

50.

Depoimento de Júlio Porto Carrero, catedrático de Medicina Pública da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, ao inquérito realizado por Leonídio Ribeiro e Murillo Campos, *O espiritismo no Brasil*, obra citada, pp. 162 e 163.

51.

Romualdo Dias, *Imagens da ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922 - 1933*, São Paulo: Editora Unesp, 1996, esp. cap. "A autoridade redentora".

52.

Pedro Ribeiro de Oliveira, "Religião e dominação de classe: o caso da romanização", *Religião & Sociedade*, São Paulo, novembro de 1980; Douglas Teixeira Monteiro, "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado", in: Boris Fausto (organização), *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III, vol. 2, Rio de Janeiro, São Paulo: Difel, 1978.

53.

G. Giuseppe Franco, *O espiritismo: manual científico e popular*, tradução, Rio de Janeiro: Oficinas do Jornal do Brasil, 1901, p. 9. Entre outros títulos, cita-se: D. Francisco de Paula e Silva, *O espiritismo: um maravilhoso que não é divino*, Bahia: Typographia de S. Francisco, 1913; Carlos Maria de Herédia, *O espiritismo e o bom senso*, São Paulo: Livraria Catholica, 2ª edição, 1926; Pe. Valério A. Cordeiro, *O espiritismo: seis conferências feitas à convite da Faculdade de Philosophia e Letras de São Paulo*, São Paulo: A. Campos Editor / Livraria Católica, 1928.

seus desejos".⁴⁹ As crenças na reencarnação e na transmigração da alma - premissas centrais das correntes mediúnicas - eram, por sua vez, explicadas como desejos inconscientes de regressão ao parasitismo uterino:

"O espiritismo, com a sua doutrina da actividade do espírito dos mortos e de reencarnação oportuna e repetida, vem ao encontro desse desejo que dorme no fundo de todos os conscientes: a ânsia pela volta ao parasitismo uterino".⁵⁰

Além dessas produções, os inquéritos apresentar-se-iam profícuos também entre as autoridades eclesiásticas que, retomando os laços estreitos com o poder e a sua ação restauradora junto à sociedade,⁵¹ direcionavam ataques contundentes às correntes espíritas vistas como a grande heresia do século, não poupando adjetivos para caracterizar o engodo trazido pela seita e por seus agentes. Enquanto que até finais do século XIX, e através da política da romanização, esta instituição vinha tentando neutralizar o amplo dimensionamento que atingia o catolicismo popular, os avanços do positivismo, da maçonaria e do protestantismo,⁵² concentrava agora seus esforços nas novas seitas, em percepções que destoavam, pela contundência de seus ataques, das visões usuais que correlacionavam as crenças à ingenuidade de um povo infantil, afirmando: "O agente espíritico é inteligente, abjecto, perverso e maligno; o espiritismo é um erro, é uma ilusão, é um engodo".⁵³

54.

É preciso salientar, no tratamento dessas questões, as contribuições trazidas pelo estudo de Ivonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional / Ministério de Justiça, 1992.

55.

Capítulo III do Código Penal de 1890, "Dos crimes contra a saúde pública"

Art. 156 Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e os regulamentos.

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

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

56.

No Código Criminal de 1830, as práticas de curandeirismo e de feitiçaria não constituíam crime em si; casos de curandeirismo poderiam ser enquadrados no de charlatanismo, quando da queixa de vítimas; da mesma forma, o de feitiçaria, praticado por escravos, era incluído nos artigos da Lei Excepcional de 1835 quando resultasse em morte ou lesões corporais em senhores e feitores. Já o código de 1940 mantém os três artigos, no entanto, eliminando as menções ao espiritismo e à magia, substituindo-os pelo termo charlatanismo. A respeito ver, Ivonne Maggie, *Medo do feitiço*, pp. 41-48; Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, *Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*, dissertação de mestrado, FFCL/USP, Antropologia, 1994, pp. 84-91 (discussão referente aos códigos penais) e pp. 152-162 (acórdãos relativos aos temas, até 1940).

As leis anti-magia e a repressão

Notícias saborosas, mas que alertavam contra as ações de feiticeiros e pitonisas; obras de médicos e sanitaristas que procuravam atingir os sentidos latentes e os mais recônditos das crenças populares; relatórios que mapeavam os territórios citadinos mais infestados pela presença de curandeiros; cronistas que percorriam o submundo a decifrar a multiplicidade dos credos e ritos, constituíam aspectos conformadores de um intenso processo de deslindamento das práticas mágico-religiosas nas décadas inaugurais do século. Perfaziam com seus múltiplos filtros e clivagens, quase de estontear, facetas de um movimento geral tendente a conter e disciplinar esses aspectos sobretudo quando relacionados à vivência dos setores urbanos e, entre eles particularmente, das classes populares. Acompanhados, ao longo de grande parte da primeira metade do século, por campanhas policiais, irregulares ou mais constantes, truculentas ou simplesmente alertadoras, tais movimentos em suas intenções subentendidas ou explícitas tinham como ponto de referência a criminalização das práticas ligadas à magia determinada no Código Penal de 1890.⁵⁴

Corpo de leis penais que antecedeu a própria Constituição do governo recém-implantado, no capítulo sobre crimes contra a saúde pública, dispunha sobre categorias de delitos correlacionados que aparecem definidos em toda sua extensão. No elenco de artigos, inicialmente o artigo 156 condenava o exercício da medicina e das ciências da farmácia e da odontologia sem a habilitação oficial, mas estendia sua ação aos que praticavam a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo e o magnetismo animal. A seguir, o artigo 157 punia as práticas da magia, incluindo as provenientes do espiritismo e do uso de sortilégios e de talismãs e da cartomancia, e que tivessem como objetivo fascinar e subjugar a credulidade pública. E, finalmente, o artigo 158, que criminalizava explicitamente a profissão de curandeiro, aquele que ministrava receitas de substâncias provenientes dos reinos animal, vegetal e mineral.⁵⁵

Constituindo um dos aspectos inovadores do primeiro código penal republicano, criminalizando práticas e ofícios que inexistiam como tais no código do Império, de 1830, e mostrando-se mais pontual do que o posterior, de 1940,⁵⁶ os artigos mencionados provocaram divergências

entre magistrados da época. Em discussões e revisões desta matéria, muitas das quais resultaram em jurisprudência, advogados, promotores e juristas alertavam sobre as flagrantes contradições em relação ao artigo 72 da Constituição da República, que previa a liberdade religiosa e do exercício de profissões;⁵⁷ diziam das superposições existentes entre os três dispositivos, criticavam sua formulação embasada em conceitos vulgares - o de curandeiro, o de magia, bem como os de sortilégio e de talismã; e principalmente, contestavam sua abrangência e ausência de distinções necessárias, especialmente quando recaíam sobre correntes espiritualistas que, segundo as defesas de advogados, nada continham de ameaçador à ordem vigente.

Na perspectiva histórica da época, no entanto, tais dispositivos, constituídos da maneira como o foram, adquirem um sentido mais amplo. Numa época em que se buscava redefinir relações sociais, reconstituir a dominação sobre um corpo social formado exclusivamente por homens livres, a coibição de práticas costumeiras, de conceitos populares de doença e de cura, no geral trazidos de tempos remotos, parece ter instituído uma estratégia de poder considerada de grande valia. Além de sustentar o processo de hegemonia dos saberes oficiais e discriminar procedimentos populares, a própria maneira pela qual se apresentam no texto da lei tornam tais formulações extremamente esclarecedoras.

Em torno da problemática da lei no processo de instauração do novo regime, vale a pena retomar algumas considerações feitas por E. Thompson, em sua obra sobre a Inglaterra do século XVIII, mas plenamente oportunas para a compreensão do tema no período em estudo. Primeiramente, adverte o autor para o fato de a lei constituir-se em local privilegiado, em mediação substancial de relações sociais sobretudo em momentos de transição; de outra parte, de que é através de seu caráter de universalidade que a lei se configura enquanto recurso de reserva de poder, podendo se ajustar a múltiplas situações e a ser usada, em intensidades distintas, nos momentos necessários.⁵⁸ Em outros termos, sublinhando o exercício da lei, Thompson destaca que o texto legal deve ser apresentado de forma a garantir flexibilidade suficiente para interpor-se a diferentes situações sociais, tendo como ponto de referência dinâmicas históricas singulares, intercalando, quando necessário, momentos de maior intensidade com fases de abrandamento na sua aplicação.

57.

Constituição da República, de 24/02/1891, parágrafo 24, determinava a liberdade de profissão e parágrafo 3, a liberdade de culto. Leonídio Ribeiro & Murillo Campo, *O espiritismo no Brasil*, obra citada, pp. 82-84; Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, *Sortilégio de saberes*, p. 90 e seguintes.

58.

E. P. Thompson, *Senhores & caçadores: origens da Lei Negra*, tradução, Petrópolis: Vozes, 1987, pp. 331-361.

Enquanto conjunto de regras e procedimentos, é inerente ao caráter específico da lei que aplique critérios lógicos referidos a padrões de universalidade e de igualdade;⁵⁹ neste sentido, os artigos mencionados apresentavam-se tão amplos e indefinidos quanto as práticas que pretendiam atingir, capazes por isso mesmo de contemplar as diversidades e as expressões regionais e os amplos movimentos de sincretismo a que se assistia na época. A princípio deveriam ser capazes de abarcar, entre outros credos e ritos e só para mencionar os mais conhecidos, as práticas da pajelança e do catimbó do Norte do país; candomblés, xangôs e cultos voduns do Nordeste; o batuque de Porto Alegre e as macumbas, os candomblés de caboclos e remanescentes do cangerê dos centros urbanos do Sudeste. Isso sem falar nas inúmeras tendências e direções que tomava o espiritismo ou ainda as formas através das quais manifestavam-se ritos mágicos ligados ao catolicismo popular; isso sem contar, ainda mais, as contribuições trazidas pela cultura religiosa das massas de imigrantes aqui aportados. Vista sob essa ótica, a ausência de discriminação, englobando rótulos de larga extensão presente no corpo da lei anti-magia, atenderia tal diversidade e transferiria para as mãos de policiais, juízes e magistrados locais a necessária clivagem, procedimento de exercício de poder considerado essencial.

Ao instruir campanhas policiais e a formação de inquéritos e processos judiciários, os dispositivos penais assinalados atenderiam uma primeira questão que se mostrava urgente na ótica do poder: como demonstrou Ivonne Maggie, tratava-se de elaborar um campo de conhecimento capaz de mapear as práticas e conhecê-las em seus detalhes; discriminar as diferentes tendências e organizar, a partir da ação de peritos, juízes, promotores e advogados, as necessárias distinções.⁶⁰ Mesmo que para isso tivessem que partir de uma premissa aparentemente ambígua, qual seja, a de endossar o sistema de crenças, reconhecendo no espiritismo, no curandeirismo e na magia o poder de cura, ou ao menos sua capacidade de fascinar e subjugar a credulidade do povo.⁶¹

Será sobretudo nos finais da década de 1920 que o instrumental a respeito das práticas mágico-religiosas estará mais ou menos equacionado e, na ótica muitas vezes estreita e reducionista do poder, definidos os conceitos de *alto espiritismo* e de *baixo espiritismo*, primeira e substancial clivagem para a ação repressora e aqueles relativos mais

59.
Idem, p. 353.

60.
“O Estado no Brasil imiscuiu-se nos assuntos da magia porque era preciso conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam na ‘alucinação da dor e da ambição’”, Ivonne Maggie, *Medo do feitiço*, obra citada, p. 29.

61.
Idem, especialmente capítulo 4 “A crença na feitiçaria na República”.

especificamente às manifestações afro-brasileiras: o de macumba, o de candomblé e toda a terminologia deles decorrente. A partir de setores especializados no combate ao *baixo espiritismo*, formados também nos anos finais de 1920, e de um corpo de peritos especializados, sabia-se ou imaginava-se reconhecer e rotular credos ou tendências gerais tendo somente como referência a observação do rol de objetos apreendidos, de detalhes superficiais dos rituais, dos cantos e dos pontos. O relatório do Chefe da Polícia Civil do Distrito Federal, de 1927, transcrito na obra de Maggie, é revelador do papel de destaque assumido por magistrados e policiais no processo de elaboração dos conceitos que norteavam a ação repressora:

“A distinção entre adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercância, na falta de uma lei que a especifique, é feita, presentemente, pelas autoridades judiciárias e policiais, visto como é imperativo esse discernimento do que é lícito e do que é proibido”.⁶²

Indicando, de outra parte, as generalizações superficiais que instruíam o conhecimento que haviam atingido, segundo os termos do relatório, já se encontravam às voltas com as autoridades policiais e judiciárias, entre outros, os “cultos misteriosos de origem oriental, remanescentes dos credos esotéricos procedentes das tribos africanas, como a macumba e o candomblé, hierofantes que mercadejam beberagens nocivas e vaticínios ilusórios”. Com relação ao espiritismo propriamente dito, já se controlava, na mesma ocasião, “esse espiritismo popular, que invocava de preferência espíritos de caboclos e de ex-escravos, que também fluidificava a água, mas receitava mezinhas e ervas, ao lado dos tabletes homeopáticos”.⁶³

62.
Idem, *ibidem*, pp. 44-46.

63.
Ubiratan Machado, *Os intelectuais e o espiritismo*, obra citada, p. 175.

64.
Daesp, *Livro Protocollo de Processos*, Polícia, 1899. Segundo o ofício “Dados estatísticos para o Relatório da Chefia da Polícia”, entre os 270 inquéritos preparados pelas autoridades policiais, 34 deles (12%) eram relativos a tais delitos, em sua grande maioria pelo exercício ilegal da medicina e dos ramos correlatos.

Em São Paulo, desde os finais do século XIX e apoiados nos dispositivos anti-mágicos representantes da polícia e do serviço sanitário, vinham desenvolvendo campanhas relativamente regulares contra curandeiros, pitonisas, feiticeiros e principalmente contra aqueles que exerciam ilegalmente a medicina, esses últimos em grande parte imigrantes recém-chegados à cidade.⁶⁴ Ao longo das primeiras décadas do século XX, tais campanhas mantiveram-se no geral circunstanciadas pela ação de um ou outro delegado mais preocupado em moralizar a

65.

A referência é feita especificamente às campanhas conduzidas por Rafael Cantinho Filho. Aponta Guido Fonseca que este era responsável pelo Serviço de Inspeção de Costumes, anexo à 2ª Delegacia Auxiliar, criado em 1914; tendo sido posteriormente também delegado de Santa Ifigênia. Na primeira função, desenvolvia ações que seriam depois, em 1924, da alçada da Delegacia de Costumes e Jogos do Gabinete Geral de Investigações. Cf. Guido Fonseca, *História da prostituição em São Paulo*, São Paulo, Editora Resenha Universitária, 1982, pp. 161-163.

66.

Boris Fausto, *Crime e cotidiano*, São Paulo: Brasiliense, 1984, esp. cap. "Criminalidade e controle social".

67.

Maria Clementina Pereira Cunha, *O espelho do mundo*, obra citada, pp. 47-50.

68.

Margareth Rago, *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890 - 1930)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

69.

Florestan Fernandes, *Folclore e mudança social*, obra citada, p. 32.

70.

Segundo Roger Bastide, a repressão às práticas mágico-religiosas se deu precocemente na cidade de São Paulo, em comparação com o resto do Brasil: Roger Bastide, "A macumba paulista", *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1983; para o acompanhamento da questão da repressão policial na cidade, ver também: Dalmo Belfort de Mattos, "As macumbas em São Paulo", *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, volume XLIX, 1938.

71.

Boris Fausto, *Crime e cotidiano*, obra citada, pp. 40-41; observa, para o período de 1893 a 1907, as diferenças entre os números de prisões e de processos, e prevalência das primeiras no caso de crime de vadiagem, igualmente previsto no corpo das leis penais.

cidade e com isso garantir sua autopromoção, tendo em vista sobretudo a extrema visibilidade do tema nos jornais.⁶⁵

Tratam-se de movimentos que devem ser vistos em sua inserção a uma política mais ampla que acompanhou a urbanização da época e que, conforme foi destacado pela historiografia social sobre os primeiros tempos da República, incidia sobre as chamadas contravenções, fazendo avolumar os índices de delitos como a vadiagem,⁶⁶ aumentar a exclusão dos chamados *demi-fou* das ruas da cidade,⁶⁷ ou a regular o comércio da prostituição.⁶⁸ Política que procurava, através da criminologia e do alienismo, coibir os desatinos e a desordem social, vista esta como necessidade imperiosa de civilizar uma cidade face à sua explosão populacional, e para a qual se coadunavam as diversas instituições - a polícia, a justiça, a igreja e a escola. Conforme os termos utilizados por Florestan Fernandes, instituições que visavam atingir não somente as formas mais evidentes de desajustamento social, mas, também, os elementos culturais que pareciam perpetuar um estado de ignorância e incultura, herdados do passado e da mestiçagem do povo brasileiro.⁶⁹

Por volta de 1928, o combate às práticas mágico-religiosas e ao curandeirismo se encontrava assegurado como matéria específica de um setor anexo à Delegacia de Costumes e Jogos - o Setor de Repressão à Prática do Baixo Espiritismo - e de um corpo de inspetores especializados, aos quais se acrescentavam peritos médicos ligados ao Serviço Sanitário, nas atribuições de fiscalizar o exercício clandestino da medicina.⁷⁰ Inspectores policiais e peritos médicos que irão se tornar figuras familiares no acompanhamento dos processos criminais, nos quais ora se apresentam como autores das denúncias e dos inquéritos policiais, ora como testemunhas a enfatizar a pertinência do indiciamento dos réus nos dispositivos penais. Também aqui, expressando tendência de caráter mais geral, afinam-se os instrumentos de repressão, reelaboram-se as premissas de uma política discricionária, destinada a coibir de maneira mais insistente as manifestações populares.

Da mesma forma que foi observado por Boris Fausto com relação a outros tipos de infração,⁷¹ na coibição às práticas de curandeirismo, feitiçaria e artes divinatórias predominaram, até os anos de 1930, as ações e os dispositivos de controle policial. Conhecidos muitas vezes pelos

anúncios que faziam publicar nos jornais de São Paulo, localizados em buscas policiais nos bairros e arredores considerados os mais infestados por essas práticas, ou por denúncias de vizinhos e clientes, tudo indica que os infratores apreendidos eram, na maior parte das vezes, identificados junto aos prontuários das delegacias, advertidos pelas autoridades e convidados a abandonar seus meios de vida ou a saírem da cidade. Raramente os dispositivos penais eram aplicados em toda sua extensão, resultando poucas vezes na instauração de processos e julgamentos. Já na década de 30, movimentações policiais e formação de autos judiciários entram num compasso integrado, tomando curso usual os trâmites policiais e judiciais, fazendo avolumar o número de implicados nas ações penais, alguns deles réus reincidentes ou já qualificados, desde os inícios do século, nos registros dos serviços policiais.⁷²

Ao longo do período, a prevalência de autoridades policiais e sanitárias no combate a esses delitos foi um dado sublinhado pela documentação, não só por serem estas que conduziam pessoalmente as campanhas, como também por se destacarem na instauração dos inquéritos, no provimento de queixas, provas e na convocação de testemunhos que instruíam os processos enviados aos órgãos criminais. Se, no interior do texto dos processos, existem promotores e juízes que, em seus pareceres, freqüentemente destacam a ação moralizadora da polícia, existem outros que denunciam os abusos cometidos, provas e depoimentos supostamente forjados, constatando e criticando a inversão da relação hierárquica que deveria, a princípio, instruir as relações entre justiça e polícia. Ao comentar tal fato, advertia um dos advogados que o objetivo da polícia não era o de constituir provas, mas esclarecer o delito guiando promotores e juízes no julgamento; ao contrário, o que se verificava no mais das vezes era, segundo ele, a conversão da polícia numa espécie de poder paralelo, “em vez de ser auxiliar da Justiça, é a Justiça auxiliar da Polícia para o triunfo de seus enredos”.⁷³

72.

Trata-se de dado importante inclusive para se compreender a distribuição da documentação judiciária coligida, sendo que no total de processos, 84% deles se localizam nos anos de 1930, especialmente a partir de 1934.

73.

APJSP, Genoveva Sobeznski, 5º Ofício Criminal, Caixa 140, 1939.

Não se pode subestimar a intensidade das campanhas movidas contra agremiações religiosas e práticas ligadas à magia no período. Ao longo das primeiras décadas do século, testemunhos provenientes de vários pontos do Brasil indicam que as ações policiais constituíram-se realidade presente a restringir práticas, a espalhar o terror e, especialmente, a produzir estratégias e artimanhas que possibilitassem, em tal contexto,

a continuidade de tradições, ritos e cultos essenciais para a sobrevivência de setores sociais a eles ligados. Informam que, especificamente durante o Estado Novo, aumentou a truculência de policiais investidos de poderes ilimitados; referindo-se à repressão aos xangôs de Pernambuco, Manoel do Nascimento Costa evoca uma fase de quase silêncio, quando os tambores emudeceram e os artefatos dos cultos, incluindo também os objetos pessoais de maior valor, tiveram que ser escondidos para escapar da rapinagem dos agentes policiais.

“Em 1937 começou o ‘quebra-quebra’, perseguição policial que levou pânico a todos os adeptos da seita africana, muitos deles sendo presos pela polícia. O sítio de Pae Adão e as casas de Artur Roseno e Mãe Lidia ... tiveram que esconder todo o material dos orixás: obás, guias, ferros, louças, imagens e demais objetos foram escondidos em lugares seguros”.⁷⁴

Indicando, além disso, a adoção de táticas de poder caracterizadas pela sobreposição de leis e beneplácitos particularizados, também nessa época se registraram entendimentos entre líderes de agremiações religiosas e autoridades locais incumbidas de controlar a legalização de centros e terreiros. Em Salvador, muitas casas de culto mantiveram-se relativamente protegidas das investidas policiais, freqüentes na cidade, às custas do prestígio que babalorixás, ialorixás e ogãs brancos desfrutavam junto às elites dirigentes.⁷⁵ Em outros locais, o mesmo processo de legalização esteve conduzido por entidades ligadas à medicina mental tal como ocorreu em Recife, por volta de 1934, demonstrando os laços estreitos entre os órgãos policiais e os ramos da ciência do alienismo, quando se tratava de investir contra ou de controlar as chamadas seitas religiosas. É sintomático neste sentido o fato de que, durante a realização do I^o Congresso de Estudos Afro-Brasileiros, Pedro Cavalcanti, auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Recife, apresenta sua comunicação relativa às agremiações locais a partir de dados por ele recolhidos entre dirigentes dos terreiros que haviam participado de reuniões junto à Directoria de Assistência a Psychopatas para serem discutidos os critérios de regulamentação e livre funcionamento das suas entidades.⁷⁶

Em São Paulo, numa cidade onde eram raros os terreiros de prestígio, ou melhor dizendo, onde as tradições culturais e religiosas afro-brasileiras não eram nem reconhecidas e muito menos dispunham de patronos,

74. Manoel do Nascimento Costa, “Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (organização), *As senhoras do pássaro da noite*, São Paulo: Edusp / Axis Mundi, 1994, p. 174.

75. Angela Lühning, “‘Acabe com este santo, Pedrinho vem aí...’ Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 - 1940”, São Paulo, *Revista USP - Dossiê Povo Negro*, 28, dezembro 1995 - fevereiro 1996; Júlio Braga, “Candomblé da Bahia: repressão e resistência”, São Paulo, *Revista USP*, 18, junho-agosto/1993.

76. Pedro Cavalcanti, “As seitas africanas do Recife”, in: *Novos estudos afro-brasileiros*, tomo 1, pp. 243-244.

a repressão espalhou-se sobre práticas multifacetadas, dirigindo-se especialmente àquelas que procuravam se resguardar sob a capa mais ou menos legitimada de centros espíritas. Mas principalmente, atingiu de maneira indiscriminada tudo o que de alguma forma lembrasse ou se referisse à cultura religiosa das camadas mais pobres da população; nesse sentido, a terminologia e os significados subjacentes ao rótulo *baixo espiritismo* foram largamente mobilizados, revelando o teor discricionário da ação policial na cidade. Em 1928, o Chefe de Polícia de São Paulo deixava clara essa direção, ao dar conta da ação policial no item de seu relatório relativo às perseguições de feiticeiros e curandeiros:

“A repressão contra esses maós elementos continua a ser feita com intensidade tendo processado diversos indivíduos que se entregam à prática dessas explorações. Foram fechados vários centros espíritas onde se verificou não ser o seu intuito a caridade, mas sim o aproveitamento da ignorância dos incautos que os freqüentavam. Na concessão de licenças para o reorganização de centros espíritas foi adotado o critério de estudar e investigar não só a moralidade senão também a capacidade intelectual dos seus dirigentes - só em 1928 foram presos 29 curandeiros, 29 feiticeiros e 13 cartomantes.”⁷⁷

Se, em linhas gerais, as táticas utilizadas para neutralizar crenças e agremiações religiosas não acarretaram o desaparecimento de cultos, curadores, cartomantes, macumbeiros e candomblezeiros, pajés e outros, nem mesmo das interações que mantiveram com a sociedade, por certo introduziram viéses na continuidade e na trajetória de suas práticas sociais, viéses que não se limitaram ao desvendamento de crenças e ritos, nem mesmo à obrigatoriedade de sua institucionalização e legitimação junto aos órgãos responsáveis; os movimentos da repressão devem ser dimensionados também em suas implicações no processo de ideologização de terreiros e de centros espíritas.

No entanto, a dinâmica dessas relações ultrapassa a simples explicitação do movimento institucional e assume aspectos mais complexos quando observada na perspectiva das relações sociais a que se referem e dos significados que, no caso, as práticas mágicas atingiam no contexto da sociedade da época. Convencionou-se perceber as relações entre repressão e sociedade num compasso unívoco, como um movimento de mão única, estruturado de cima e atingindo em sua base as figuras e práticas

77.
Daesp, *Relatório do Chefe de Polícia de São Paulo*, obra citada, 1928.

sociais consideradas desviantes ou delituosas, como se em ambas as pontas estivessem colocadas categorias fixas e estruturadas. Acompanhar o movimento existente entre as práticas mágico-religiosas e as autoridades constituídas numa cidade como São Paulo e especialmente no período em questão demanda, ao contrário, uma ótica voltada à uma formação social singular, atenta às inflexões conjunturais, bem como uma perspectiva essencialmente histórica que contemple crime, magia, repressão e lei enquanto conceitos móveis, dinâmicos e flexíveis.

De um lado, porque mesmo dispo de dispositivos e instrumentos de repressão, tratava-se de uma relação que deveria levar em conta uma sociedade que se ressentia dos efeitos de seu crescimento espantoso e dos processos característicos da virada do século e que por isso mesmo se apresentava fluida, móvel, pluridimensionada tanto no que diz respeito às etnias, valores e visões de mundo que emergiam de diferentes formas, como especificamente na composição de credos e ritos que haviam acompanhado os fluxos migratórios.

Diferentemente do que ocorria no Rio de Janeiro, onde desde a metade do século XIX já se assistia a um processo de sedimentação cultural e religiosa por sua antiga movimentação urbana, pela presença de agrupamentos étnicos mais consolidados ou mais definidos, por uma intensa vivência da escravidão urbana, alguns entre tantos outros fatores que particularizaram a história social da capital, em São Paulo, impunha-se uma outra temporalidade, demarcada por uma dinâmica social na qual parecia que tudo estava ainda por acontecer, ou acontecendo em direções inesperadas, instituindo ajustes diferenciados e flexões singulares; inferências particulares que processos gerais - a abolição do trabalho escravo, a imigração, a explosão demográfica, os contingentes migratórios - imprimiam à fisionomia social de cada uma delas. Boris Fausto assinala, por exemplo, as implicações da composição relativamente diferenciada das populações urbanas na configuração do movimento operário emergente nas duas cidades.⁷⁸

De outro lado, se a própria noção de crime é, no geral, e como têm demonstrado os estudos sobre o crime e a criminalidade, relativa às concepções que lhe são subjacentes, nos casos previstos pelos artigos 156, 157 e 158 se mostra ainda mais vaga, quase imaterial, ou melhor

78.
Boris Fausto, *Trabalho urbano e conflito social*, São Paulo: Difel, 3ª edição, 1977, pp 13-37.

dizendo, tão imaterial quanto a materialidade com que as atividades consideradas desviantes se expressavam no seio da sociedade. Esta ótica se encontra manifestada não somente entre os depoimentos daqueles que se viram enredados judicialmente pelo exercício de meios de vida e práticas plenamente inseridas em suas formas de sobrevivência e valores, como também nos discursos de promotores, advogados e juízes, que demonstram dificuldade em enquadrar a situação vivida pelos acusados em preceitos jurídicos; enquadramento este obtido muitas vezes somente depois de esforços feitos para conseguir abstrair, das modalidades contempladas pelos dispositivos penais, os sentidos vulgares e corriqueiros de práticas e uso de objetos para transformá-las em categorias juridicamente pertinentes. Valendo-se de uma referência feita por um grande jurista da época, declarava o juiz em suas vistas processuais, para atingir o sentido criminalizável do uso de talismãs:

“Os objetos encontrados não são talismãs, pois que estes são, segundo Macedo Soares, objetos que exercem misteriosamente uma acção determinada sobre as cousas para mudar a natureza ou o curso della”.⁷⁹

Seja nas longas discussões relativas à jurisprudência, ou nas tímidas interpelações de acusados, constrangidos diante das autoridades, questionam-se os limites entre o lícito e o ilícito, entre o que era crime e o que vinha a ser costume, entre o que era pertinente à dimensão privada e quotidiana de seus agentes e o que extravasava tais dimensões e atingia a pública. Num outro sentido, indaga-se sobre o que seria explorar a credulidade pública; a quem caberia a queixa que instauraria tais processos: às vítimas de feiticeiros e curandeiros a partir do momento em que se sentiam lesadas ou às autoridades sanitárias e policiais que se colocariam como agentes tuteladores do povo “incauto”, “ingênuo” que se deixava levar pela exploração de “charlatães”? Até que ponto poderia ou deveria ir a ação do Estado na criminalização de expressões religiosas e de crenças profundamente enraizadas e vistas como direitos assegurados pelas vertentes positivistas? Numa sociedade em que se pretendia estabelecer como hegemônicas as relações mediatizadas pelo valor das mercadorias, qual o crime em se vender o que de direito pertencia a “homens mágicos”? Sugeridas pela leitura da documentação, tais indagações permaneceram latentes.

79.
APJSP, José Francisco do Monte e
Sylvia Pinfield, 4º Ofício Criminal,
Caixa 861, 1933.

As fontes oficiais, autos criminais, relatórios e inquéritos, ao explicitar as ações desenvolvidas contra curandeiros, feiticeiros, pitonisas, ocultistas e magnetizadores, espíritas, macumbeiros, médicos clandestinos ou seja, toda a ampla gama de tipos sociais e atividades que eram contemplados pelos três dispositivos penais possuem uma qualidade essencial que muitas vezes chegam quase a surpreender dado o caráter normativo da documentação. São capazes de combatibilizar tais atividades e indivíduos à movimentação social da cidade, desde que vista sob o ângulo de uma formação particular, em ritmos e dinâmicas próprias à São Paulo da época.

CAPÍTULO 4

ESPAÇOS SOCIAIS DA MAGIA NA URBANIZAÇÃO DE SÃO PAULO

Oração de Maria Mafalda

“Eu, Maria, como creatura de Deus, feita à sua semelhança e remida com o seu santíssimo sangue, vos ponho preceito, demônio ou demônios, para que cesseis com os vossos delírios, para que estas creaturas não sejam jamais atormentadas com as vossas fúrias infernaes.

Desdigo, em nome de Deus, os males que os presentes possam ter, nos cabellos da cabeça, roupa do corpo, ou da cama, ou no calçado, ou em algodão, seda linho, ou lã, ou em cabellos de christão, ou de mouro ou de hereges, ou em ossos de creatura humana, de aves ou de outro qualquer animal; ou em madeira, ou em livros, ou em sepulturas de christãos ou em sepulturas de mouros, ou em fonte ou ponte, ou altar, ou rio, ou em casa, ou em paredes de cal, ou em campo, ou em logares solitários, ou dentro das egrejas, ou repartimentos de rios, em casa feita de cera ou mármore, ou em figuras feitas de fazenda ou em sapo ou saramantiga, ou bicha, ou em bicho de mar ou do rio ou do lameiro, ou em comidas ou bebidas, ou em terra do pé esquerdo ou direito, ou em outra qualquer coisa que se possa fazer feitiços ...”

Apud, João do Rio, “Os exploradores do espiritismo (notas de reportagem local)”, 1908.



“Pai Ignácio - uma tenda em que são vendidas hervas medicinaes e passari-nhos no Mercado Velho”. Foto de F. C. Hoehne, em 1920. Acervo Museu da Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo. (Extr. de Monografias do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (14). *O que vendem os hervanarios da cidade de S. Paulo, por F. C. Hoehne.* São Paulo: Casa Duprat, 1920).

A partir da segunda metade do século XIX, os movimentos que cadenciaram o período final da escravidão, as mudanças socioeconômicas, as campanhas de guerras, os recrutamentos e as alterações políticas acentuaram a mobilidade e a fluidez das populações livres e pobres e intensificaram o processo de miscigenação. Processo que vinha ocorrendo, conforme deixou claro Maria Odila Silva Dias, desde a época colonial e ao longo do Império, como um fenômeno muito mais imbricado no convívio das populações livres entre si, nas experiências da economia de subsistência, do que resultado das mesclas entre a casa grande e a senzala.¹ Acentuado nos finais do século passado, junto ao crescimento demográfico e aos largos deslocamentos de populações, a intensidade das misturas étnicas se expressou em infindáveis denominações que, ao mesmo tempo que indicavam as múltiplas possibilidades de cruzamentos, atentavam às particularidades regionais, adequavam-se a diferentes modos de vida em diferentes meios geográficos. Assim os termos caipira, caboclo, sertanejo, caipora, cafuzo, catramano, tabaréu, curiboca, mumbava, paroara etc. foram, entre outras, denominações referidas a grupos sociais que, no geral, residiam ou trabalhavam em terra alheia, como agregados, moradores ou arrendatários, sem se fixarem muito tempo.

1. Maria Odila Leite da Silva Dias, "Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil: 1675-1835", *História general de América Latina*, Unesco, no prelo, pp. 3-4.

Nesse mesmo trabalho, a historiadora pontuou as interseções entre a mobilidade e a sobrevivência de brancos pobres, mestiços e forros: eram as transumâncias que lhes davam maleabilidade necessária para escapar da penúria e da fome, da violência que se entrelaçava ao mandonismo local e aos recrutamentos forçados, que permitiam que fosse

contornada a posse desigual das terras, dos latifúndios, fugir das intempéries que inviabilizavam o sobreviver. Eixo sobre o qual se estruturava o modo de vida de largos contingentes, a mobilidade transparecia na posse exígua de bens, na concepção de roças, na própria maneira de construir as casas. Refazer as estruturas básicas de sobrevivência de uma imensa parcela da população brasileira implica, pois, em considerar as contingências do provisório na vida daqueles que se colocavam na retaguarda da economia de subsistência, às bordas das grandes propriedades, sobrevivendo de serviços esporádicos e do cultivo de pequenas lavouras e de criações, em habitações cuja qualidade maior era a possibilidade de serem abandonadas. Disponibilidade que mantese-ia incorporada em ditos populares que ensinavam a não se voltar para trás, com o risco de se ter azar pelo resto da vida.

“O Policarpo, ao mudar-se, esqueceu-se dos seus aviamentos de caçada: povarinho, chumbeiro, e embornal, dentro de uma combuca no girau da casa antiga. Volta a buscá-los e ao entrar na casa a procurar sobre o girau, eis que vê um velho barbudo, cabeludo, com unhas grandes que lhe diz: ‘já que voltastes hei de lhe acompanhar para sempre, pois eu sou o Canguira’. E conclui Major Pinto, nosso informante: o Policarpo é mesmo de muito azar, tem canguira para tudo”.²

Embora itinerantes, homens e mulheres que a nenhum lugar pertenciam e a todo lugar se amoldavam³ traziam incorporados valores, visões de mundo, bem como formas básicas de sociabilidade. O temporário e a infixidez não impediam relações sociais que se montavam e desmontavam ao sabor das mudanças, e que se instituía em torno dos grupos de vizinhança, das pequenas cidades do interior, das capelas e dos armazéns, arraiais ou mesmo bairros rurais que poderiam, tal como o testemunho recolhido por Maria Isaura Pereira de Queiroz, eles próprios mudarem de lugar.⁴ Sociabilidade que se articulava tendo como esteio laços de parentesco e de compadrio, que se expressava em mutirões e festas rurais conduzidas por um catolicismo muito particular, moldado no isolamento litúrgico e em concepções mágicas. Ritos marcados pelas figuras dos festeiros que se projetavam socialmente nas coletividades, bem como pelos beatos milagreiros que perambulavam pelo interior; materialmente, por capelas e pelos *cruzeiros do acontecido*, cruzeiros fincadas na beira das estradas e dos caminhos, marcos de referência coletiva desse viver em trânsito, que tinham como origem

2. Alceu Maynard Araújo, “Alguns ritos mágicos: ‘abusões’, feitiçaria e medicina popular”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, CLXI, 1958, p. 88.

3. Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969, p. 32.

4. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, Petrópolis / São Paulo: Editora Vozes / Edusp, 1973, p. 51.

“uma ocorrência impressionante pela gravidade” a que todos reconheciam e em torno dos quais realizavam suas rezas.⁵

Canudos foi o primeiro grande acontecimento da República recém-instalada. Cidade nascida do nada, “como um grande cogumelo depois da chuva”, na imagem usada por Nicolau Sevcenko para dar conta do crescimento de São Paulo da mesma época,⁶ chamou para si uma multidão de desvalidos que perambulavam pelo interior, junto a comerciantes e setores remediados que deixavam para trás seus bens e querências para se juntar a um beato, cativados por suas pregações; nestas, os mitos idealizados do passado - as lendas sebastianistas e os tempos áureos da monarquia - acalentavam sonhos de um futuro redimido de rios de leite e de mel.⁷ Episódio amplamente conhecido, contando com os meios de comunicação para noticiar as vitórias de populações fanatizadas frente ao exército nacional, teve em Euclides da Cunha, correspondente do *O Estado de São Paulo* no cenário da guerra, seu porta-voz, revelando ao mundo dos grandes centros que se formavam na época, o outro desconhecido e que havia permanecido obliterado.⁸

Entre os finais do século XIX e as primeiras décadas do XX, o intenso crescimento dos centros urbanos brasileiros deu-se através de aglomerações de populações adventícias que, tal como em Canudos, vinham aparentemente do nada e invadiam sub-repticiamente todos os desvãos e os escaninhos de cidades para as quais haviam sido destinados planos europeizados, adequados à modernidade alimentada pelo florescimento econômico.⁹ A política imigrantista, vista como solução para a substituição do braço escravo, trazia também contingentes superiores às demandas das fazendas do café e às necessidades de uma industrialização ainda incipiente, e fazia avolumar multidões de desenraizados, de vários matizes étnicos, adestrados em improvisar o sobreviver.

A cidade desta época viu surgir a multidão que se fazia presente nas comemorações cívicas, nos motins populares, tomando conta das ruas e dos mercados públicos com suas ruidosas expressões, em dialetos diferenciados, com suas maneiras de subsistir geralmente no âmbito da economia informal. As ondas de grandes epidemias, deflagradas através das precárias condições de vida e das aglomerações citadinas, obrigavam a que os setores da elite se retirassem da cidade na época do verão,

5. Luís Saia, *Escultura popular brasileira*, São Paulo: Edições Gazeta, 1944.

6. Nicolau Sevcenko, *Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 31.

7. Douglas Teixeira Monteiro, “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”, in Boris Fausto (org.), *História geral da civilização brasileira*, tomo III, vol. 2, Rio de Janeiro / São Paulo: Difel, 1978.

8. Euclides da Cunha, *Os sertões*, Rio de Janeiro/Brasília: Livraria Francisco Alves, 36ª edição, 1995.

9. Maria Odila Leite da Silva Dias, prefácio à obra de Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência: a vida do trabalhador pobre na cidade de São Paulo*, São Paulo: Edusp/Fapesp, 1996.

à procura de redutos de proteção. Ilhada, a elite continuava divorciada de seu meio, afrancesando-se, anglicanizando-se, importando ideologias, teorias raciais que pudessem dar conta da herança incômoda, do embaraço, da diversidade e da pluralidade.¹⁰ Abrigava-se também no espiritualismo, mas não se continha, na surdina, em buscar no exótico, nos filtros e nos amuletos, nos vaticínios de feiticeiros e feiticeiras, a sua consolação.

O foco temático que privilegia as práticas mágico-religiosas, seus sentidos sociais e suas representações e, em torno delas, os movimentos da lei e da repressão, revela as tensões presentes neste processo do qual não se sabe exatamente o que é dominante e o que é recessivo, propiciando a percepção das dinâmicas sociais e das múltiplas injunções dos jogos de dominação e de reciprocidade. Nos esforços de reconstrução da república nascente e de sua consolidação, os dispositivos penais e as ações repressoras ofereciam o recurso capaz de lidar com o inesperado, abrandar o impacto causado pelo desconhecido, disponibilizar instrumentos que pudessem dissipar o que se imaginava a partir de notícias de jornal, mas que, na proximidade incômoda das cidades, poderia vir das moradias ao lado - movimentos de uma religiosidade popular da qual não se sabia exatamente a extensão. Representações e ações que permitiam que fosse pressentido, parafraseando um articulista de um jornal do Brás, de 1908, o murmúrio que precede as grandes tempestades e que irrompe, fremente, da alma popular quando se fala em novos conselheiros.¹¹

Somente entre os anos de 1890 e 1900, a população de São Paulo cresceu numa proporção de 268%;¹² a revolução demográfica transfigurou a pacata sociedade de feição colonial, onde, até a década de 1870, todos pareciam conhecer a todos, independentemente de raça e condição social.¹³ Cidade esta que já vinha sendo conturbada desde as décadas finais da escravidão, inicialmente pela proximidade das rebeliões escravas, pelas agitações abolicionistas e seus motins populares e que agora via-se assolada pelos enormes fluxos de populações de imigrantes e de nacionais. Ao temor das rebeliões escravas, muitas vezes associadas a feiticeiros negros,¹⁴ seguem-se, nas primeiras décadas do século XX, o das greves gerais, o dos movimentos sociais e das revoluções que tiveram como palco as ruas da cidade, aos quais se

10. José de Souza Martins, *Subúrbio: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo*, São Paulo: Hucitec / Prefeitura de São Caetano do Sul, 1992, p. 9.

11. “Igreja militante. Canudos em São Paulo. Novo Antônio Conselheiro”, *A Concórdia*, Brás, São Paulo, apenso à APJSP, Queixa Crime: Bibiano Eugênio de Castro - queixoso; Redactor do Jornal Concórdia, querellado, 1º Ofício Criminal, Caixa 3A, 1908.

12. Cf. Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência*, obra citada, pp. 34-36.

13. Maria Cristina Cortez Wissenbach, *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros no município de São Paulo (1850-1880)*, Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, História, 1989.

14. É significativo neste sentido que muitos dos projetos de rebeliões escravas ocorridos nos distritos cafeeiros de São Paulo tiveram como elemento organizatório e de liderança crenças e irmandades de fundo religioso. Ver capítulo “Com dois te vejo, com cinco te prendo”, da obra de Maria Helena P. T. Machado, *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da Abolição*, São Paulo / Rio de Janeiro: Edusp / Editora UFRJ, 1994, pp. 91-127.

somam ainda os ruídos de cultos exóticos orientais, de curandeiros negros transvestidos em obedah antilhanos, de ciganos e ciganas, de bruxas européias, com seus imensos caldeirões de ossos. Era como se a passagem do século houvesse condensado as heranças do passado, as mazelas do presente e as incertezas do futuro.

As práticas mágico-religiosas criam, no mundo da “incultura” das classes populares, dimensões em que os papéis normativos são rompidos e nas quais, desde figuras consideradas limítrofes da sociedade - deficientes físicos, portadores de anomalias físicas e anomias sociais - às mais domésticas, são alçadas à categoria de magos. Inofensivas donas-de-casa, recendendo a cebola e a alho, transformam-se em pitonisas e curandeiras; “negros de carapinha domesticada” transvestem-se em manipuladores do sagrado e do feitiço, com poder suficiente para desarranjar as vidas de quem os conhece e dos que os perseguem, deixando para trás uma materialidade incômoda, na forma de talismãs anexados como prova processual, carregados de maná, que as autoridades judiciárias não ousam nem ao menos tocar. Grupos sociais que, por vezes, teimam em se congregar em torno de igrejas evangélicas, liderados por *conselheiros de invólucro negro*, alimentados por cânticos e pelas pregações que anteriormente já haviam abrigado setores sociais ligados ao movimento abolicionista. Perfazendo em torno de 10% da população,¹⁵ são os representantes negros da cidade os que com maior frequência se vêem investigados em suas práticas de curandeirismo ou em seus institutos espiritualistas e para os quais não se autorizam alvarás de funcionamento de centros espíritas, por conta de seu analfabetismo e ignorância.

15.

A porcentagem da população de negros e mulatos na cidade decaiu progressivamente no pós-Abolição e nas primeiras décadas do século XX, conforme dados dos censos recolhidos por Florestan Fernandes, citados também no estudo de Boris Fausto: 17%, em 1890; 11%, em 1893; 11%, em 1910; 9% em 1920; 8% em 1940. Cf. Florestan Fernandes, “Do escravo ao cidadão”, in: *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo: Unesco / Anhembi, 1955, p. 55; Boris Fausto, *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1984, p. 52. Utilizando-se desses dados, salienta o autor o viés discriminatório que incide sobre os negros e mulatos: constituindo cerca de 28,5% dos presos, conclui o autor, “as informações referentes às pessoas presas na cidade entre 1904 e 1916 mostram que negros e mulatos são presos em proporção mais de duas vezes superior à parcela que representam na população global da cidade”.

16.

APJSP, Francelino Ignácio da Silva, vulgo Pae Francelino, 4º Ofício Criminal, Caixa 709, 1939.

“o depoente tem algum conhecimento do espiritismo científico, daí poder dizer que o denunciado praticava o baixo espiritismo pois trata-se de pessoa ignorante ...”, dizia, em 1939, o investigador Paulo de Arruda Botelho, ao depor como testemunha nas investigações sobre o Centro Espírita Nossa Senhora de Aparecida, em Santana.¹⁶

No entanto, curandeiros, espíritas ou feitiçeiros, pitonisas e benzedoras movem-se livremente através dos canais quotidianos da sociabilidade e dos grupos de vizinhança, se espraiam e contaminam a sociedade como um todo, colocam soluções agasalhadoras diante da incerteza da época. Adequam-se plenamente aos ritmos e às exigências da cidade, emprestam

linguagens sofisticadas, constróem estatutos, camuflam ritos antigos em novos invólucros, mobilizam ensinamentos de desenraizados, transformando o passado em prática viva do presente, ou seja, do sobreviver.

O rápido crescimento de São Paulo e as desfigurações sucessivas que vivenciou ao longo de toda a primeira metade do século XX, da vila pacata de feição colonial à cidade de todas as nacionalidades, à metrópole dos migrantes nordestinos, permitiu e favoreceu todas as predisposições de ocultamento que se fizeram desejadas à construção dos mitos do nativismo local. Na fase de sua mais aguda transformação, quando se impôs o corte com um determinado estrato de seu passado para fazer sobressair outro, tratava-se de obliterar formas de vida dissonantes ao projeto moderno, desmemoriando-se das lembranças do escravismo recente e ainda residual e ocultando-se o universo caipira que teimava em perfazer uma entre tantas espacialidades e temporalidades que compunham a metrópole. Sylvio Floreal, cronista dos inícios do século, relatou seu encontro com as ex-escravas que perambulavam pelas ruas e que, com sua oralidade tradicional e solta, refaziam sem serem perguntadas as trajetórias de vida. Com a predisposição em encontrar figuras marginais entre os que circulavam no que ele considerava como sendo o submundo paulistano, conta-nos:

“As pretas velhas, sempre muito faladoras, gingando sobre as pernas, com um litro de paraty na cabeça, systematicamente, sem que ninguém as interrogue, vão mencionando a folha corrida de sua existência atribulada e faminta.

- Fui escrava da família tal, fulano e sicrano mamaram no meu peito. Hoje passam por mim na rua, fingem que não me conhecem e se desviam da gente como de um cachorro tinhoso!”¹⁷

Uma perspectiva similar transparece quando observadores e estudiosos da época contemplam o universo das crenças religiosas, das superstições e dos costumes em que se moviam as classes populares. Distanciando-o o máximo possível da movimentação rotineira da cidade ou tingindo-o com as fortes cores do bizarro e da degeneração, reservar-se-iam aos tipos sociais que teimavam em manter práticas pouco condizentes à civilização pretendida os espaços do que se fazia às margens, o espaço social da exclusão.

17. Sylvio Floreal, *Ronda da meia-noite: vícios, misérias e esplendores da cidade de São Paulo*, São Paulo, Typographia Cupolo, 1925, p. 26.

Os estudiosos da medicina popular, dos ritos mágicos pontuam as transformações ocorridas nestas dimensões da cultura e da religiosidade popular com a passagem do século. Figuras tradicionais da sociedade brasileira, curandeiros, benzedeiros e feiticeiros adequaram suas práticas, inicialmente ao contexto das cidades em transformação, bem como às novas linguagens que se ofereciam. Segundo diversos autores, com a urbanização, a primeira transformação que se opera é o aparecimento daquele que comercializa ervas e produtos, a figura do herbanário, misto de curandeiro e de raizeiro, que além de se dedicar à venda dos produtos, atende seus fregueses, aconselhando a mistura mais acertada para seus males. Eduardo Campos descreve uma dessas figuras presente nas feiras de Fortaleza; segundo ele o raizeiro

“Vive sentado por traz de um balcão de ervas atendendo às consultas de seus clientes que se contam às vezes às dezenas. Conhecemos um em Fortaleza que chega a atender a pouco mais de cem pessoas num só dia. É hábil comerciante, ao lado de suas atividades médicas no ervanário. Além de defumadores, vende cestas de cipó, cachimbos, cordas, esteiras, e possuía em estoque um grande suprimento de raízes, folhas e cascas de árvores medicinaes como Patchuli, Mutamba, Jurema, Sete Sangrias, Jurema Branca etc. Não é de seus hábitos visitar os enfermos em suas residências”.¹⁸

Em sua obra, já na terceira edição em 1925, o jesuíta Carlos Teschauer, conhecedor e estudioso de plantas e animais, dedica também algumas passagens à figura dos comerciantes de ervas, atribuindo-lhes equivalência com práticas existentes entre as populações negras da América do Norte e da Central:

“Ao lado do curandeiro, quasi sempre no campo, encontramos nas cidades um homem que ao officio daquelle acrescenta ainda o de negociante de hervas, raízes e plantas medicinaes que servem aos supersticiosos. Este é o hervanario que aliás vende também amuletos bem como óleos, resinas e outros productos vegetaes e até mesmo mineraes, todos destinados para curar ou prevenir males physicos e moraes”.¹⁹

No entanto, quando discorre sobre o papel socialmente aglutinador representado pelo curandeiro negro, utiliza-se de uma referência remota, construindo através da figura do obeah, cenas familiares: “Lembra o hervanario o costume introduzido e conservado até hoje pelos negros do Hayti e outras partes da América do Norte”, e continua:

18. Eduardo Campos, *Medicina popular: superstições, crendices e mezinhas no Ceará*, Fortaleza: Revista Clã, 1951, p. 29.

19. Carlos Teschauer S. J., *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 3ª edição, 1925, p. 257.

“O ‘Obeah’ conhece todas as ervas e outras substancias boas ou toxicas e possui senso bastante para guardar segredo nas cousas de sua profissão [...] A elles affluem os demais negros, buscando uns a cura de suas moléstias, outros a proteção contra inimigos, este o meio para conseguir captar a confiança e sympathia de uma representante do belo sexo e della obter concessões e favores, aquelle finalmente, a pista de ladrões e raptos ou ainda o descortino do futuro, delles adquirindo amuletos e objectos preservatórios de múltiplas cousas e múltiplos fins. É ainda o ‘Obeah’ ou ‘Vudu’ quem vende garrafas, latas velhas e cascas de ovos com sangue de diversos animaes, óleos, rezinas etc., bicos de papagaio, dentes de cachorros, de jacarés, de cobras, terra de determinadas sepulturas, cachaça, ervas várias”.²⁰

A plasticidade das tradições e as mesclas entre elementos vindos de procedências diversas sempre constituíram marca registrada dos cultos afro-brasileiros, das práticas do catolicismo popular e dos ritos de curandeirismo e de exorcismo presentes no universo brasileiro desde a época colonial.²¹ Com a propriedade de que só se absorvem traços de outras culturas quando estes se ajustam aos quadros da vida social, como assinalou Sérgio Buarque de Holanda,²² o contexto multiétnico dos primórdios do século XX e a plena aceitação e compatibilização de novas correntes, em especial do espiritismo, acentuam ainda mais essa feição, que se alastra entre os diversos ritos e práticas, entre pajés, curandeiros, feiticeiros. Em 1934, por ocasião do Congresso Afro-Brasileiro de Recife, Câmara Cascudo avaliza a modernização do catimbó no Norte do país, processo que via ocorrendo da mesma forma e com a mesma intensidade nas macumbas, nos candomblés e nos ritos de pajelança, em diversos pontos do país. Mais tarde, reunindo suas pesquisas em *Meleagro*, afirmava ser impossível prenciar o resultado de tais combinações,

“Nome, organização, funcionamento, tudo está escuro, misturado, confuso. É uma soma de influência e convergência. A feição mais decisiva é da feitiçaria européia, o ‘mestre’ e seu prestígio, a consulta sem obrigação de adesão. Ausência de iniciação, reuniões festivas, aprendizado ostensivo e sistemático. Os brasis deram sua flora, tuxáus cheios de mistérios, ensinando remédios ou indo flechar os inimigos [...] O negro trouxe a parte mais triste e dolorosa. Seus ‘mestres’ foram todos catimbozeiros mortos, ex-escravos, vidas sem história. Viveram, como a maioria dos colegas vive ainda, nas casinhas de palha, de taipa oscilante, fugindo, tremendo das visitas policiaes”.²³

20.
Idem, pp. 257-258.

21.
Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986, esp. cap. “Religiosidade popular na colônia”, e parte II, “Feitiçaria, práticas mágicas e cotidiano”.

22.
Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988, p. 11.

23.
Luís da Câmara Cascudo, *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*, Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1951, p. 11.

No extremo norte do país, entre mestres catimbozeiros e curandeiros, visualiza ainda a presença das novas acepções e linguagens nas obras de consulta que encontra espalhadas, destacando entre elas, os ensinamentos irradiados dos longínquos centros esotéricos paulistas:

“De uns vinte anos para essa data, nos ‘Estados’, salas reservadas para as ‘mesas’ do Catimbó, encontram-se muitos livros sobre o Espiritismo e ciências ocultas, edições de ‘O Pensamento’, folhetos do ‘Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento’ de São Paulo. Dois livrinhos são fatalmente vistos, nas mesas sujas pelo manuseio diário: o ‘Livro das Preces Espíritas’ e ‘Como se organizam as Sessões Espíritas’”.²⁴

Embora afirmando que nos domínios dos mestres do catimbó prevalecia a tradição oral e, quando muito, “cadernos de papel almasso com receitas e orações, albuns-reclames de casas homeopáticas e hervanários”, Câmara Cascudo vinha recolhendo, havia algum tempo, testemunhos da cultura livresca dos catimbozeiros; em 1934 indagava:

“Que lerá um catimbozeiro? Os mais espertos decoram a literatura editada pelo Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, associação fundada em S. Paulo, pelo sr. A. O. Rodrigues. Já ouvido de Mestres o palavreado sonoro em que os ‘círculos astraes’, ‘emanação vital’, os ‘mestres do Himalaia’, brotam naturalmente. Muitos são os filiados e introduzem nas sessões os conceitos e terminologia do almanack do ‘Pensamento’ e ensaiam a chiromancia e a numerologia. Mas a maioria integral permanece refratária aos livros do americano Ramacharaka e do sr. A. O. Rodrigues. O próprio livro de São Cypriano (na edição Quaresma) não é muito lido como era de esperar”.²⁵

Para São Paulo, particularmente entre os finais da década de 1930 e inícios da década de 1940, Dalmo Belfort de Mattos e Roger Bastide debruçaram-se sobre a temática das crenças e dos ritos presentes na cidade, daqueles que aglutinaram sob a acepção genérica de a macumba paulista.²⁶ Descrito sob a lente da documentação policial a que tiveram acesso, o quadro que nos oferecem é, em alguns aspectos, similar àquele noticiado pela documentação judiciária: práticas e ritos mesclados e confundidos nos rótulos pouco esclarecedores, nos limites nem sempre claros entre macumba, baixo espiritismo, curandeirismo, feitiçaria, libidinagem, charlatanismo etc.; nas intensas mesclas através das quais elementos dos ritos afro-brasileiros se misturam a elementos da magia européia, a símbolos esotéricos, a figuras de orixás, santos católicos, rezas e guias de diferentes origens.

24.

Idem, p. 138. É oportuno notar que leituras desse gênero não consistiam novidade entre as populações sertanejas e do interior do Brasil. Segundo informa o mesmo estudioso, desde o século XVIII, o livro mais lido nos sertões do Nordeste era o “Lunário Perpétuo”, cuja primeira edição data de 1703, de Lisboa, e onde encontrar-se-iam informações sobre horóscopo, astrologia, rudimentos de física, receitas médicas, vidas de santos, conhecimentos agrícolas etc.; na edição de 1921, complementava-se com orientações medicamentosas de Avicena, ensinando-se por exemplo, como tirar bichos do corpo. Luís da Câmara Cascudo, *Dicionário do folclore brasileiro*, Brasília: INL / MEC, 3ª edição aumentada e revista, 1971, pp. 298-299.

25.

Luís da Câmara Cascudo, “Notas sobre o Catimbó”, in: *Novos estudos afro-brasileiros*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, edição fac-similar, 1988, pp. 127-128.

26.

Dalmo Belfort de Mattos, “As macumbas em São Paulo”, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, volume XLIX, 1938; Roger Bastide, “A macumba paulista”, *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

Posição que vem sendo revista pelos estudiosos da etnologia religiosa e cultural de origem banto,²⁷ o que se faz necessário sublinhar é, sobretudo, a ênfase dada pelos autores a processos de degeneração que ambos vislumbram nessas atividades, provocados segundo eles pela mercantilização citadina, em misturas por vezes espúrias, e pelas implicações da repressão que atingiu essas práticas precocemente em São Paulo, obrigando a um intenso movimento de camuflagem e de fluidez, transfigurando a religião em magia individualizada, no dizer de Bastide. Prevaleram em seus estudos os instrumentos analíticos pontuados por Nina Rodrigues e por Arthur Ramos, através dos quais as cisões entre religião e magia se reproduziram na consideração de formas superiores, expressas nas tradições yoruba-nagô e formas inferiores, nos cultos e ritos dispersos e não sistematizados de origem banto, num movimento escalonado que ia das formas coletivas às expressões individualizadas. Em outro estudo, levando tal assertiva a exageros de análise, sintetiza Bastide que, enquanto “o candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão”, a macumba “resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até freqüentemente o assassinato”.²⁸

No que tange à presente discussão, é importante assinalar que se sobre põe em sua análise o filtro dado pela fonte policial em suas múltiplas formas de indiscriminar, bem como de discriminar as práticas mágico-religiosas comuns entre os grupos negros e os demais setores das camadas populares da cidade. A princípio, a noção de degradação mostra-se diretamente atrelada à acepção de desorganização social que os autores compartilhavam com outros estudiosos do pós-Abolição e que, em suas abordagens historicamente delineadas e tendo como fulcro o cenário particular do universo paulistano, procuraram evidenciar. Por si só, tais avaliações implicam em considerar os agentes sociais referidos não só destituídos de tradições originais, vindas, por certo, das experiências propiciadas pelo contexto da escravidão, e também como personagens socialmente estáticos, como se não lhes fosse permitido acompanhar as transformações que vinham ocorrendo. Mais do que isso, acalentando a idéia de que no passado estariam depositadas formas ideais, insinuam um movimento sem que tivessem acesso ao tipo puro, só perceptível em realidades idealizadas.

27. Robert Slenes, “ ‘Malungu, ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, 12, 1991/1992; Liana Trindade, *Construções míticas e História*, obra citada.

28. Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo: Livraria Pioneira / Edusp, 1971, esp. cap. “As duas desagregações: o candomblé rural - a macumba urbana”, a citação é da página 414.

Se se tomar como referência o passado mais recente de São Paulo, inútil buscar origens claramente configuradas, seja em práticas de curandeirismo e de exorcismo tal como foram descritas em processos criminais da segunda metade do século XIX, seja entre as expressões religiosas e culturais das populações de escravos e ex-escravos dos distritos cafeeiros.²⁹ Nos ritos descritos para curandeiros estabelecidos em São Paulo misturavam-se já elementos da magia curativa africana com ritos trazidos no catolicismo popular e na magia européia, o que não impedia, de forma alguma, sua larga influência junto a camadas de homens livres pobres dos arredores da cidade, “que quando elle acusado curava não o escondia pois fazia diante do povo”, afirmava o africano livre Joaquim Antônio, em 1868.³⁰

De outra parte, nas zonas rurais do sudeste brasileiro, concepções religiosas de origem banto se mesclavam a outras experiências e se expressavam desde em cultos organizados, tal como a cabula e o cangerê, a irmandades aglutinadas em torno de lideranças carismáticas e projetos de rebelião, ou ainda interpenetradas a manifestações lúdicas e culturais, tais como os jongos.³¹ Neste sentido, são oportunas as lembranças do historiador Agostinho Ramos, relativas às populações de escravos e ex-escravos do Vale do Paraíba paulista:

“Antigamente, quase não se ouvia falar em macumba. Havia referências à bruxaria, porém, o forte, entre os escravos, era a feitiçaria, que também se denominava ‘coisa feita’, a *quiamba*. Pelo rincão, ninguém conhecia Exu, Ogum, Orixás, Iemanjá, Babalaôs e quejandas. Lá valiam: o coisa-ruim, o pé de pato, o tinhoso, o pererê, o caopora, o capeta. O caipira que entrasse em roda de negro era chamado mucurungo (mocorongu).

A feitiçaria, que hoje tem o nome de ‘despacho’ e entre os negros chamava-se ‘trabaio’ (trabalho) era praticada de preferência na 6ª feira da Paixão e no dia de São João, à noite, debaixo de um figueira. O material usado por lá: a cachaça e a pólvora, denominadas (tanto quanto me ajuda a memória) ‘fumbanda’ e ‘pemba’, e, a seguir, pele de sapo, osso de anjinho, unha de gavião, guiné, fumo, pixuá e macaio, e mais: pica-pau chanchã e cobra corá (coral). Por vezes, em homenagem à sinhazinha, a cobra recebia o nome de Dondoca.

Usava-se também um rosário de coquinho sêco, de jerivá, para durante o ritual curar o crioulinho atuado pelo pererê. Um tripé, lenha, fogo, e,

29. Maria Helena P. T. Machado, *O plano e o pânico*, obra citada, pp. 110-113.

30. Maria Cristina C. Wissenbach; *Sonhos africanos, vivências ladinas*, obra citada, pp. 90-91.

31. Maria de Lourdes Borges Ribeiro, “Influência da cultura angolense no Vale do Paraíba”, *Revista Brasileira de Folclore*, ano VIII, nº 21, maio agosto de 1968.

num caco (pedaço de panela) colocava-se o ‘aperparo’. A cachaça era ingerida aos golpes (goles) seguidos. O pretinho salta sobre a fogueira sem parar. O prêto velho comanda o ritual. Todos se movimentam em forma de jongo: ‘Andorinha cantô no cangerá’. Há trejeitos, gestos de súplica. Ao redor do fogo, um filete de pólvora. Ateia-se a chama uma pequena explosão e o ‘trabaió’ está feito (não se sabe em que sentido). Certo é que, após alguns dias, numa encruzilhada ou no terreiro da pessoa visada, aparecia galinha preta morta, e, às vezes, depenada’’.³²

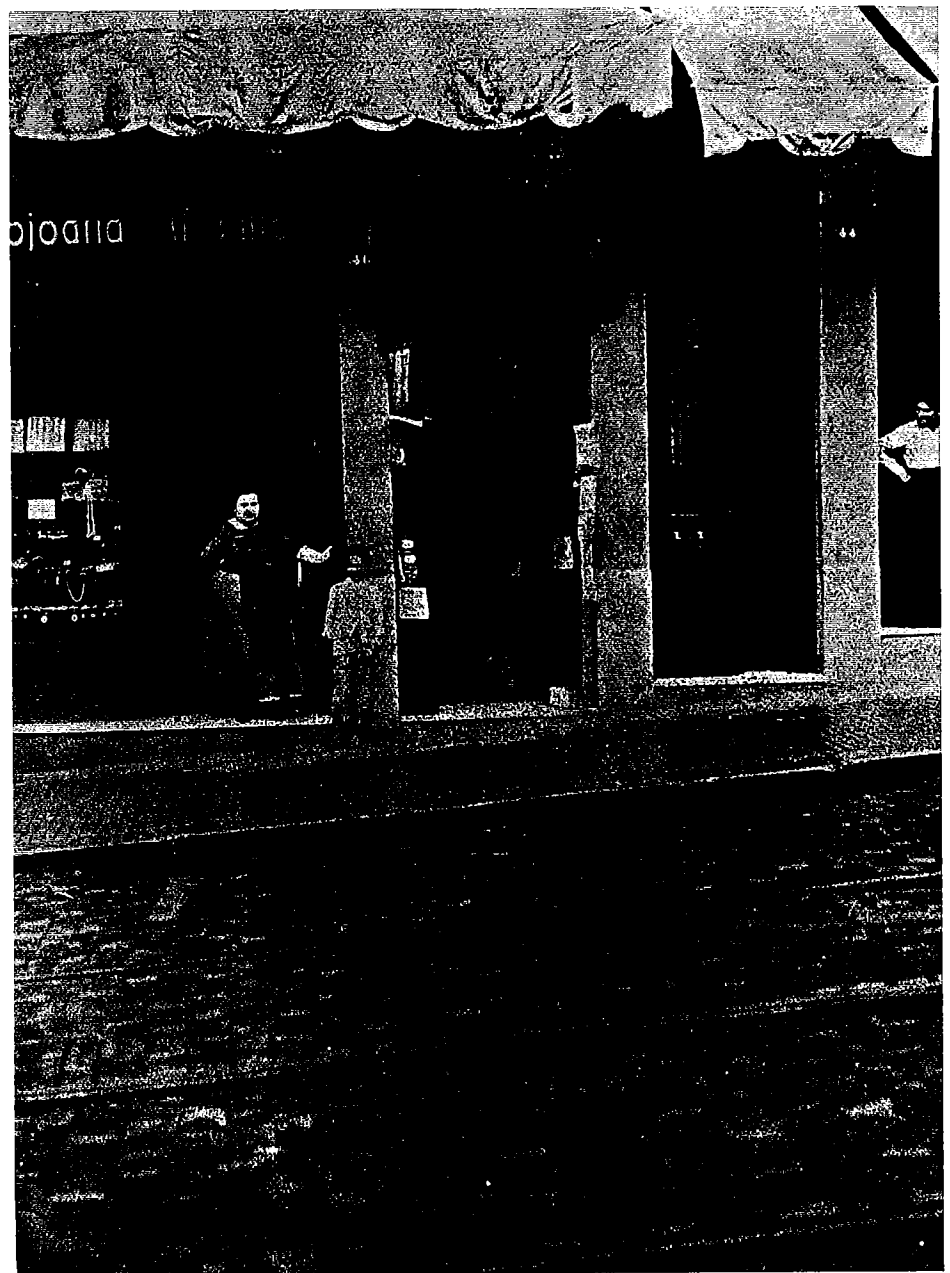
As práticas mágico-religiosas e o mundo da cidade

Enquanto juristas, teólogos e alienistas discutiam as crenças e as superstições populares, elaboravam sofisticadas teorias e procuravam desenvolver meios para fazer valer a modernidade e a civilização em um universo social contaminado, o melhor indicativo da natureza desses aspectos na cidade de São Paulo vem do relato de um botânico, cientista acostumado a longas observações da flora e da fauna e dos costumes indígenas dos interiores do Brasil. No início da década de 1920, F. C. Hoehne realiza, a pedido do Serviço Sanitário do Estado, um levantamento detalhado sobre o material que era então vendido nos ervanários da cidade.³³ Seu inquérito se destaca, como testemunho de época, não só pelas memoráveis descrições que faz das lojas ou das simples barracas do Mercado Velho e do Mercado Caipira, nem tão-somente pelas imagens iconográficas que registra, na feira do Largo do Arouche, dos tipos sociais ligados a esse comércio. Mas sobretudo porque, mesmo compartilhando de muitas das proposições de seus contemporâneos, vendo nesse tipo de comércio a expressão de uma sociedade supersticiosa e infantil, relativiza tal pressuposto quando demonstra a possibilidade de serem estabelecidas linhas de diálogo entre o seu campo de conhecimento e o dos ervanários que se propõe a inventariar.

Realizando a catalogação dos vegetais aí encontrados e associando às suas denominações corriqueiras a categoria científica, avaliando as qualidades terapêuticas a partir do uso popular, Hoehne formula as correspondências entre a farmacopéia popular e as investigações científicas, retomando tradições que haviam sido usuais sobretudo entre observadores estrangeiros da época do Império. Ao ouvir seus infor-

32. Depoimento de Agostinho Ramos, apud, idem, p. 59.

33. F. C. Hoehne, *O que vendem os ervanários de São Paulo*, São Paulo: Casa Duprat, 1920.



“Hervanário Santa Isabel, a mais importante e sortida da cidade - Rua General Carneiro, 46”. Acervo Museu da Saúde Pública Emílio Ribas, São Paulo. (Extr. de Monografias do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (14). *O que vendem os hervanarios da cidade de S. Paulo*, por F. C. Hoehne. São Paulo: Casa Duprat, 1920).

mantas de maneira atenta, ao restabelecer o cultivo de determinados produtos nas hortas do Butantã, penetra no vasto repertório de conhecimentos remotos, vindos uns de ensinamentos de pajés indígenas, outros de curandeiros e raizeiros que atraídos pela movimentação da cidade acabam por se juntar ao imenso fluxo de populações que caracterizou a urbanização paulistana a partir da virada do século. Plantas, raízes, folhas e produtos que, como não poderia deixar de ser, seriam similares aos que foram mencionados de maneira dispersa e descontextualizada entre receitas e objetos apreendidos pelas autoridades policiais e judiciárias.

De imediato, Hoehne consegue numa única passagem sintetizar a pluralidade com que se perfilam as práticas mágico-religiosas numa cidade formada de diferentes raças e etnias. Transcreve um trecho da propaganda de uma das importantes lojas de comercialização, a Hervanaria Santa Izabel, localizada à rua General Carneiro, nº 45 - na qual era oferecida à população uma extensa variedade de produtos provenientes de vários pontos do país e do exterior. Atendendo a todos os gostos, produtos estes provavelmente referidos, direta ou indiretamente, à credos e ritos que os demandavam. Entre outros, lá poderia ser encontrado:

“Completo sortimento de figas e cruces de arruda, de guiné, de azevim de Lisboa, de azeviche africano, de Kengongo etc.; búzios, favas anti-rheumáticas, favas contra mão olhado, favas divinas, colares indianos para facilitar a dentição - Hervas próprias para lavar casa e para banhos - Hervas para coceiras, para urinas - para suspensões - para estômago - para reumatismo - para febres intermitentes ou palustres - para gonorrhéa, - para o fígado etc. etc. Cascas de Catuába para a impotência, - guias de Pagé, - defumações africanas para defumar a casa - defumações completas - gomma de batata de purga - óleo e banha de capivara, banha de coaty para fazer nascer o cabelo e a barba, banha de raposa (gambá), de cobra, de jacaré, de lagarto etc. - óleo de mamona - mel de páu - mel de jatahy - dentes de jacaré - chifres de veado, contas de leite etc. - obys - orobós - legítimas figas de azeviche contra a inveja - figas de paú alho. - Pó Egypciano - Iman em pó - signo de Salomão, - pedra de Santa Barbara - pedra d’Era de Jerusalém - orações de todas as qualidades - óleo de coco, - azeite de dendê - chifre de cabra loura - Pemba africana, Pimenta da Costa, Legitimas Pedras de Cevard da África. - Ory - azevim - azeviche - chifre de veado raspado etc., remédio para tirar verrugas - cera da terra, - contas de azeviche, favas do Pará para aromatizar o fumo”³⁴

34.
“Livrinho da Hervanaria Santa Izabel”, apud F. C. Hoehne, *idem*, pp. 213-214.

O contato com a documentação oficial reafirma a multiplicidade de práticas e das figuras sociais, bem como a dos espaços sociais referidos a crenças e ritos, configurando a amplitude da questão com que se defrontavam delegados, inspetores, agentes sanitários e peritos médicos que se colocaram como função exercer o controle social sobre tais aspectos. A documentação caracteriza inicialmente a impossibilidade de serem estabelecidos rótulos ou categorias estanques mesmo entre testemunhos recolhidos de registros normativos, atentos a um esquadri-nhamento o mais próximo possível de uma certa objetividade. Ao contrário, ao buscá-lo, oscilam indiciamentos, abundam absolvições por inconsistência de provas, falham conclusões de processos pela demora das investigações, multiplicam-se outras denominações que subjazem aos dispositivos penais, formando uma espécie de subtexto cuja explicitação só se torna possível se levadas em conta tais indefinições.

Na geografia da cidade, curandeiros e pitonisas, feiticeiros, macumbeiros e ocultistas, agindo individualmente ou já aglutinados em centros e institutos, espalhavam-se pelos diversos distritos populares, especialmente pelas ruas dos populosos bairros do Brás, da Moóca, do Belen-zinho, da Luz e de Santa Ifigênia, assim como proliferavam nas adja-cências da Penha, de Santana e de Pinheiros. Em alguns deles, tais como o Cambuci e a Barra Funda, apareciam inter-relacionados a coletividades negras, nos distritos operários, buscando os setores pro-letarizados e as vizinhanças aglomeradas que aí encontravam e, nos bairros mais distantes, uma relativa proteção frente às ações policiais. Enquanto cartomantes atendiam em gabinetes localizados nas áreas mais centrais, a presença de curandeiros e de benzedeadas era mais notada nos arredores da cidade e nas localidades vizinhas de São Bernardo, São Caetano e Santo Amaro, onde emergiam das estruturas societárias e valores que pressupunham, ainda nos anos de 1930, a manutenção de tradições características da vida de roceiros.

Este espraiamento, seguindo as direções que tomavam os ajuntamentos populares e ausentando-se dos bairros mais nobres da cidade, por si só denota tendências presentes nos movimentos da urbanização paulista-na. Diferentemente do que ocorreu em outras cidades brasileiras e litorâneas, em São Paulo a partir dos finais do século XIX, conseguiu-se através de projetos urbanísticos relativamente bem elaborados impor

fronteiras que separavam ruas e planos arborizados destinados às elites, das zonas populares, que ladeavam as linhas das estradas de ferro, as várzeas dos rios e se mantinham próximas ao centro.³⁵ A formação de enclaves socioeconômicos traduzia-se na construção das casas, nos planos de arruamentos e de loteamentos dos terrenos, no tipo de comércio autorizado e introduzia intensa diferenciação de condições de vida e de moradia e de hábitos culturais entre os diversos segmentos da cidade.³⁶

Envolvendo, por outro lado, espacialidades diversas - centros de maior densidade e regiões de população rarefeita - remetem-se às considerações feitas por estudiosos que analisaram o processo de expansão da cidade na dispersão dos subúrbios fabris, que foram acompanhando as linhas da Sorocabana, da Inglesa, da Cantareira, integrando ao contexto da metrópole emergente, subúrbios semi-rurais, habitados por chacareiros, operários e ferroviários; núcleos que se mantinham relativamente vazios durante o dia, para se entupir de gente nos dias feriados ou à noite, quando chegavam os trens suburbanos.³⁷ Uma vez que a documentação fala quase que exclusivamente de setores pobres e remediados - os clientes mais abonados de feiticeiros, pitonisas e curandeiros certamente não eram convocados nem mesmo como testemunhas - é a esta parte da cidade a que se refere; aliás atributo inusitado entre os registros oficiais e que transforma os autos criminais em fonte histórica impar.

Mais especificamente, por conta da dispersão das atividades ligadas à magia, autoridades policiais e autores de inquéritos procuravam anotar pontos de destaque, tentando facilitar sua ação inquiridora e a exposição do problema social que julgavam afligir a cidade: enquanto que, em 1929, Alcântara Machado considerava o Chora-Menino, Alto de Santana, como sendo o “foco do espiritismo paulistano”,³⁸ nas excursões que Edmur Whitaker fazia pelos arredores, em busca de centros espíritas e casas de macumbeiros, escolhia a região da Penha e da Saúde onde se deparava com tais atividades em vários pontos dos bairros. Em seu relato, publicado nos finais da década de 1930, sugere que nem sempre ao isolamento físico correspondia igualmente o social.

“Em determinada manhã, auxiliados pelas autoridades da Delegacia de Polícia do Bosque da Saúde, saímos à procura de uma ‘macumbeira’, afamada nas redondezas. Depois de muitas horas de procura fomos, a

35.

Paulo César Garcez Marins, “Urbanização e surgimento das metrópoles”, capítulo inédito, Nicolau Sevcenko (organização), *História da vida privada no Brasil*, volume 3, São Paulo: Companhia das Letras, no prelo.

36.

A intensidade da discriminação socioeconômica dos bairros de São Paulo pode ser avaliada a partir dos dados recolhidos, em 1941, por Donald Pierson em “Habitações de São Paulo: estudo comparativo”, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, LXXXI, 1942.

37.

Oswaldo Elias Xidieh, “Subúrbio”, *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, CXIV, 1947, pp. 173-174; José de Souza Martins, *Subúrbio: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo*, obra citada, 1992.

38.

Antônio de Alcântara Machado, inquérito sobre a “indústria” do espiritismo em São Paulo, apenso à obra de Leonídio Ribeiro e Murillo Campos, *O espiritismo no Brasil: contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*, São Paulo: Cia Editora Nacional, 1931, p. 131.

alguns quilômetros de distância, encontrar um casebre onde residia ela. A casa, que fica na ‘Vila Santa Catarina’, isolada completamente do centro urbano e onde existe, mais, apenas um botequim, estava cheia de gente. Cerca de 60 pessoas representando as mais variadas classes sociais. Pobres e ricos; pobres de pé no chão e ricos de automóvel. Na entrada principal do casebre, cujos tijolos nem eram recobertos de argamassa, via-se em letras negras e mal traçadas o dístico: Centro Espírita Gota Cristalina do Menino Jesus”.³⁹

No geral, as atividades de curandeiros, feiticeiros e pitonisas se desenvolviam no interior de suas próprias residências, integradas aos demais afazeres de homens e mulheres, por vezes compatibilizadas a outros ofícios, por outras já regulamentadas em horários previstos para as sessões e consultas. No caso dos atendimentos mais institucionalizado dos centros, quando a procura era grande vinda de uma clientela heterogênea, reservavam-se alguns espaços da casa para a realização das reuniões ou consultas individuais e uma outra dependência como sala de espera. Com exceção dos finos sobrados onde se localizavam os institutos espiritualistas freqüentados por setores mais abastados da sociedade, tais locais guardavam uma extrema simplicidade:

“Uma sala de frente, cheia de cadeiras, que serve de sala-de-espera; a sala de consultas, ocupada pela ‘macumbeira’ e os fundos, onde ficam a sala reservada ao ‘secretário’, que recebe os pagamentos, a cozinha e outras dependências reservadas ao pessoal da casa. Falta de higiene absoluta em tudo. No quintal, entre cachorros que dormem pachorrentamente e porcos que fustam a terra, vem-se, rotas, sujas e em promiscuidade, crianças em grande número: 18, mais ou menos, que ali foram abandonadas pelos pais e que, recolhidas pela macumbeira, vão vivendo como é possível”.⁴⁰

Outros ambientes aparentam bem mais primorosos, quase que mundanos, particularmente os recintos onde o delegado Cantinho Filho iria encontrar suas pitonisas, geralmente intituladas madames e, quase sempre, de origem estrangeira; entre elas, apreendida em 1913, Francisca Catharina Killer, natural de Lucerna, viuva, 40 anos, moradora na Barra Funda:

39. Edmur de Aguiar Whitaker e outros, “O espiritismo em São Paulo”, São Paulo, *Arquivos de Polícia e Identificação*, 2, 1938 / 1940, p. 553.

40. Idem, pp. 553-554.

41. “O commercio da illusão. Cartomantes e feiticeiros”, *Commercio de São Paulo*, São Paulo, 27 de maio de 1913.

“A casa de mme. Chiquinha compõe-se de duas janellas de frente e uma porta; é confortável, quasi luxuosa. Largos reposteiros vellutinos, descidos sobre as estreitas portas da ante-sala, dão a este commodo um aspecto severo, sombrio. / Do centro da sala, sobre um largo tapete oriental, franjado, ergue-se uma mesa de canella ciré, com frisos dourados, e que serve de tablado às escamoteações da cartomante. / Era a casa chic, frequentada pelas senhoras da alta roda”.⁴¹

Outras vezes se apresentava como uma frágil construção improvisada, na forma de um barracão, tal como era referido aquele que abrigava o centro que José Brandão tentava regulamentar, situado na rua Pavone, 41, na Penha e onde foram encontrados: “uma grande quantidade de prospectos, duas espadas, duas facas de ponta, uma capa de revolver, uma caixa de madeira com espelho, uma bola de crystal, um livro de São Cipriano, uma pasta de couro, um livro ‘Para o bem e para o mal’, um livro de ata, um caderno com os dizeres ‘Macumba’, um retrato do protector do centro, velas, cruces, fotos e cartas a ele endereçadas”. Objetos que segundo o acusado haviam sido colocados pelas próprias autoridades: “que com referência aos objetos [...] tem a declarar que nem todos são seus, pois que lá é um barracão é possível que alguém os tenha posto naquelle local afim de acusá-lo como sendo macumbeiro”.⁴²

Se em sua exterioridade poucos elementos distinguiam as casas de adivinhos e de curandeiras das simples moradias das classes populares “que a casa do acusado é como uma casa de operários”,⁴³ existia por certo uma atmosfera singular que envolvia os locais nos quais se atendia, realizavam-se as consultas e as sessões, provocando, já ao primeiro contato, uma intensa observação e memorização dos objetos e do mobiliário em seus ínfimos detalhes:

“a depoente ao entrar na sala de consultas viu que no centro da mesma havia uma mesa grande coberta com um panno verde, tendo ao redor diversas cadeiras e uma poltrona à cabeceira, e que num canto da sala havia outra mesa com uns desenhos feitos a giz tendo sobre a mesma fincada uma faca com cabo branco, duas lamparinas acesas”.⁴⁴

Eram também os objetos que sintonizavam as singularidades dos recintos onde se processavam as chamadas macumbas, em descrições que acompanhavam as notícias de detenção dos acusados, como ocorreu quando foi preso Francelino Ignácio, curandeiro negro, no momento em que era aguardado por uma multidão de “mutilados, tuberculosos, cancerosos, vítimas de deformidades horrendas” misturados a “criaturas validas e fortes” e que juntos formavam “um quadro desolador para os foros de uma Capital bonita e civilizada, cena comum naquela baixada do Chora-Menino”:

42. APJSP, José Brandão, 3º Ofício Criminal, Caixa 452, 1939 (2).

43. APJSP, Jorge José, 7º Ofício Criminal, Caixa 49, 1939.

44. APJSP, Amaro Cardoso, 4º Ofício Criminal, Caixa 846, 1931.

“A sala de consultas, como todas as salas das macumbas, tinha o altar e, ao lado os santos, amarração, ervas, fios de cabellos, garrafadas, chifre de zebu, excelente no dizer de Francelino, para a cura dos males do corpo e de outros males”.⁴⁵

Enquanto que no geral o atendimento se integrava às rotinas domésticas nas residências de curandeiros e pitonisas, estes poderiam se dispor a atender à domicílio, originando modalidades que se confundiam nas ruas da cidade com as outras formas de venda ambulante, tão comuns nos registros iconográficos e nos depoimentos sobre a movimentação social dos decênios iniciais do século XX. Tanto o nacional Bento de Paula Souza, em 1910, como o imigrante Amaro Issa, em 1933, poderiam ser vistos “andando pelas ruas com uma valise, contendo medicamentos e objetos da magia”.⁴⁶ Para o primeiro, diretor do Grêmio Ocultista de São Paulo, com sede à rua General Osório, nº 30, a portuguesa Maria Isabel Siqueira de Figueiredo, 42 anos, casada, doméstica, portuguesa, abria sua residência para que este procedesse ao tratamento de sua filha; em testemunho esta afirmava que ao chegar:

“o denunciado Bento abriu uma pequena mala de mão [...] e de dentro retirou um rosario grande, tres facas de ponta, um pedaço de giz e outros objetos [...] que o rosario elle collocou no pescoço da examinada, fazendo com o giz cruces de tamanhos varios no assoalho e sobre uma meza e sobre essas cruces elle atirava as facas, que ficavam de ponta, cravadas nas taboas do soalho e da mesa ... enquanto dizia umas cousas que a depoente não entendia por serem ditas em ‘lingua de Congo’, conforme elle próprio declarava”.⁴⁷

45.

A *Gazeta*, São Paulo, 12 de outubro de 1939, apenso à APJSP, Francelino Ignácio da Silva, vulgo Pae Francelino, 4º Ofício Criminal, Caixa 709, 1939.

46.

APJSP, Amaro de Almeida Issa, 2º Ofício Criminal, Caixa 304, 1933.

47.

APJSP, Bento de Paula Souza e José Furtado, 1º Ofício Criminal, Caixa 8, 1910. Referências sobre o curandeiro citado, conhecido como dr. Negro, podem ser encontradas na obra de Liana Trindade, segundo a qual, ele representaria a síntese das combinações propiciadas nesta época. Liana Trindade, *Construções míticas e História*, Tese de livre-docência, FFLCH/USP, Antropologia, 1991, pp. 148-150.

48.

Cf. Richard Morse, *Formação histórica de São Paulo*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 283; Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência*, obra citada, p. 135.

Já por sua vez, Amaro de Almeida Issa, de nacionalidade síria, numa versão relativamente diferenciada, reeditava a figura emblemática do mascate vendedor de quinquilharias, tecidos e armarinhos das localidades e das fazendas do interior de São Paulo,⁴⁸ acrescentando um elemento a mais à sua já tão variada oferta; pelas ruas da cidade, era conhecido por alguns testemunhos como vendedor ambulante de meias e roupas e por outros, como curandeiro-ambulante, andando com a aparelhagem de magia às mãos:

“que há doze annos mais ou menos” testemunhava Gabriel Abud, alfaiate da mesma nacionalidade “conhece o individuo Amaro Issa; que assim sendo, póde affirmar com convicção que esse individuo exerce o

curandeirismo, praticando também a feitiçaria; que o depoente sempre viu Amaro nas ruas desta Capital, carregando uma pequena valise, contendo os medicamentos que eram destinados a pessoas enfermas [...] que ha tempos, Amaro tinha como companheiro um individuo côxo, o qual anda agora desaparecido, sendo certo que esse individuo também dedicava-se ao curandeirismo”.⁴⁹

Não obstante octogenário, Accacio Raduan, casado, filho de Hamer Raduan, de profissão “aplicação e venda de medicamentos”, conforme deixa claro em sua qualificação, natural do Monte Líbano, não poupava esforços para percorrer todos os dias as moradias de sua clientela, zeloso, acompanhando os rumos do tratamento que ministrava, entre outros pacientes, em Miguel Tuzzolo, morador na alameda Barão de Limeira (Barra Funda); Luis Gonzaga Nazareth, bedel da Faculdade de Direito; Anna Gaeta Franceschi, na rua Major Diogo (Bexiga); Emma Zimmerman, moradora à rua Conceição Pereira. Sua idade configurava o principal argumento utilizado pelo advogado para relaxar sua condenação: “quando a razão bruxoleia ao lusco fusco de seus oitenta e um anos, andava elle a proclamar a amigos a descoberta que da mistura de duas ou tres substâncias inócuas, lhe surgira sob a forma de uma pomada, de tal energia curativa, que elle sonhava com o registro de sua fórmula victoriosa”. Descoberta capaz de curar “equizema humido e Secco, Feridas Bravas, parasitas de queda de cabellos, ephinges e todas as moléstias da Pelle. Cura garantida conforme pode-se provar por muitos attestados de pessoas distinctas e de bom caráter”.⁵⁰

Outros personagens sociais enredados nas malhas da justiça traziam a transumância incorporada como modo de vida; viajantes-mercadores-aventureiros que percorriam diversos países, passando de cidade em cidade, propalando suas descobertas, sem se fixarem. Francisco Gergely, de naturalidade húngara, foi denunciado quando se encontrava em uma das muitas pensões da cidade, declarando, em agosto de 1921, às autoridades policiais:

“que há dezoito annos o declarante descobriu um preparado maravilhoso que produz novas [ilegível], vitalidade ao corpo e fortalecimento dos nervos, e achou seu dever para o bem da humanidade divulgar a sua descoberta e para esse fim percorreu diversos países do mundo; que em fins de fevereiro do corrente ano o declarante penetrou no Brasil pelo Estado do Rio Grande do Sul, e de Santa Maria da Bocca do Monte, em

49.
APJSP, Amaro de Almeida Issa, 2º
Ofício Criminal, Caixa 304, 1933.

50.
APJSP, Accacio Raduan, 2º Ofício
Criminal, Caixa 490, 1939.

dois de março, escreveu uma carta ao Exmo. Senhor Presidente da República do Brasil, oferecendo seu preparado, sendo aconselhado pelo mesmo a enviar uma amostra do preparado ao Departamento Nacional da Saúde Pública”.⁵¹

Consistia seu preparado, segundo anúncio de um jornal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, o supositório Rektoka, que entre outras doenças, “cura gota, reumatismo, sífilis, moléstias secretas, paralisya, cancro, moléstias cardíacas, tuberculose, velhice e debilidade”.

Na perspectiva da história social de São Paulo desta época, o processo de urbanização criava múltiplas formas de sobrevivência que, embora meios não convencionais, adequavam-se plenamente a um contexto em que as atividades da economia informal se impunham como indispensáveis. Provocadas, de um lado, pelo adensamento populacional e pela expansão das demandas do mercado consumidor, e de outro, pela incapacidade dos setores econômicos formais em garantir emprego a uma massa de migrantes que se avolumava, repetiam-se também na escolha desse meio de sobreviver muitas das motivações que levavam amplos contingentes de sub-empregados a se envolverem em modalidades da economia informal.⁵²

É neste cenário social característico da vida da cidade da época que perfilam os réus envolvidos nos processos criminais. Grande parte deles era constituída por indivíduos provenientes dos setores populares e remediados da sociedade que procuravam garantir a sobrevivência, buscando formas de ascensão social: imigrantes recém-chegados à cidade; filhos de imigrantes considerados “ávidos por enriquecimento fácil”; homens negros que deixavam de lado seus ofícios manuais para se dedicarem inteiramente à “exploração de um centro espírita” e dos dons de cura “há pouco tempo revelados” ou exercidos já há algumas décadas nos arredores da cidade; viúvas encarregadas de prover o sustento do lar, versadas na leitura de cartas ou das linhas das mãos; ex-militares desmobilizados ou expulsos das suas corporações que investiam algum tempo no estudo dos fatos ocultos e sobrenaturais; homens e mulheres que traziam das longas itinerâncias e da infixidez próprias à dinâmica daquele tempo, tradições culturais, fórmulas mágicas e milagrosas, crenças e fetiches que compartilhavam com uma sociedade predisposta a aceitar o que lhes era oferecido.

51.
APJSP, Francisco Gergely, 3º Ofício Criminal, Caixa 91, 1922.

52.
Maria Inez Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência*, esp. cap. 3, “Pequenas ocupações autônomas e trabalho informal”, pp. 109-182.

A não ser nos casos de reincidência quando procuravam negar enfaticamente a repetição do delito, em seus depoimentos, a maioria dos acusados não dissimulava as atividades que desenvolvia, nem mesmo demonstrava pruridos em correlacioná-las a procedimentos necessários para a sobrevivência. Donas-de-casa que não se intimidavam em afirmar a urgência em complementar os parcos rendimentos de suas casas: “A requerente”, dizia o advogado em nome de Maria Aurora, curandeira, “é esposa de um humilde operário que trabalha como barqueiro na extração de areia no rio Tietê e mãe de numerosa prole”.⁵³ Outras vezes eram os maridos que receitavam ervas medicamentosas à vizinhança para ajudar no orçamento do lar: “A minha senhora trabalha e supporta a dispesa da família e moramos em lugares mais afastados, pagando 50 mil réis para um comodo e uma cozinha...”, escrevia Antonio Genovese, morador na rua Fidalga, em sua petição de 1938,⁵⁴ numa época em que os preços dos aluguéis no Bexiga e na Moóca variavam numa média de 100 a 130 mil réis, conforme levantamento feito por Pierson, três anos após.⁵⁵

Muito mais do que relatos sobre as práticas que desenvolviam, os depoimentos dos réus recontam trajetórias de vidas, sublinhando nestas as dimensões materiais. Relatos nos quais são enfatizados trajetos de mudanças de cidades e de países, a mobilidade física que permanece na cidade, a intermitência de ocupações, a alternância de fases de emprego e de subemprego - oscilações causadas pelas vicissitudes do sobreviver e pela busca de ganhos adicionais. Configura-se como meio de vida não só para pobres viúvas encarregadas do sustento de numerosa prole, mas também para homens com profissão definida e que consideraram mais condizentes os proveitos que poderiam retirar das novas atividades. Já espalhados pela cidade, o relativo sucesso de centros espíritas, de institutos de estudos sobre os fenômenos metapsíquicos - geralmente instalados em palacetes de alto aluguel e com progressivos números de sócios -, de casas de saúde que abrigavam aqueles que eram desamparados pelos precários serviços de saúde da cidade, contribuía para descortinar suas inúmeras possibilidades. Proliferavam, assim, homens e mulheres dedicados às artes da adivinhação ou de cura, tal como Jorge Pereira de Mello, conhecido como índio curandeiro que, em 1931, recolhia em uma casa no bairro de Utinga,

53.
APJSP, Maria Aurora, 2º Ofício Criminal, Caixa 482, 1939.

54.
APJSP, Antônio Genovese, 3º Ofício Criminal, Caixa 413, 1938.

55.
Cf. Donald Pierson, “Habitações de São Paulo: estudo comparativo”, obra citada, pp. 206-207.

entre São Bernardo e São Caetano, os doentes enviados pelos médicos da cidade:

“que não obstante ter a profissão de pedreiro, exerce, nas horas vagas que tem, a arte de curar; que de preferência, trata de doentes atacados de mal de Hansen, isto é, morphéa, tendo curado muitos doentes em Utinga, [onde] tem uma casa para recolher as pessoas doentes”.⁵⁶

Mais enfático quanto à predileção ao seu então modo de vida e ciente dos dons de que era portador, colocava-se, em 1939, Francelino Ignácio da Silva, homem negro, explicando “que ha quatro annos abandonou em definitivo o exercício de sua profissão de sapateiro, de onde já não retirava o necessário para o seu sustento, dedicando-se inteiramente à exploração de um centro espírita [...] que deu a este centro a denominação de Centro Espírita de Nossa Senhora da Aparecida e do qual é presidente, secretário e tesoureiro”, e reafirmando em outro trecho de seu depoimento,

“que a partir de então passou a se dedicar a attender as pessoas que em grande número o procuram para consultas [...] que de preferência o declarante se especializava no tratamento de mordidas de cobras, de males da cabeça, de ‘feridas bravas’, sendo que apparecia também a sua procura alguns indivíduos portadores de moléstias infecciosas, tal como a morphéa”.⁵⁷

Atividades que poderiam também ser escolhidas, após um período de dedicação e de estudo, por homens de condição aparentemente remediada mas que foram atingidos pelas vicissitudes da vida e se viram obrigados a buscar nova profissão:

“respondeu que desenvolvia a sua atividade no comércio, mas devido a uma forte congestão pulmonar que sofreu [...] ficou impossibilitado de trabalhar; que afim de não ficar em inatividade, passou a estudar quiromancia e achando-a apta para desenvolver um meio de vida que lhe acarretasse a subsistência, aprofundou-se nos estudos e passou a dar consultas, mediante módica contribuição espontânea”.⁵⁸

56.

APJSP, Jorge Pereira de Mello, 1º Ofício Criminal, Caixa 228, 1931.

57.

APJSP, Francelino Ignácio da Silva, vulgo Pae Francelino, 4º Ofício Criminal, Caixa 709, 1939.

58.

APJSP, Jorge José, 7º Ofício Criminal, Caixa 49, 1939.

Entre as décadas iniciais do século XX, testemunhos ilustram alguns dos percursos tomados por setores negros da sociedade, exemplificados na mobilidade de homens que se mantinham entre idas e vindas ao Rio de Janeiro, São Paulo e Santos, trocando de ofícios e de experiências,

adequando as vivências adquiridas em locais considerados como centros difusores das novas mesclas mágico-religiosas, às práticas que desenvolviam na cidade.

“que conhece o denunciado Paula Souza desde pequeno e sabe que elle exercia a profissão de typographo, que ultimamente encontrou-se com esse denunciado nesta capital, e d'elle ouviu que tendo perdido os seus haveres no Rio de Janeiro, estava aqui tratando de sua vida e procurando collocação ... que sempre o conheceo labutando honestamente para viver; que aqui em São Paulo exerceu sucessivamente o logar de gerente de uma typographia e gerente de um jornal [...] que indo para o Rio de Janeiro, estudou no Convento de São Bento, donde sahio para se alistar voluntário patrioço sobre as ordens do marechal Floriano, tendo feito parte do celebre combate da Armação [...] que sabe que o denunciado Bento de Paula Souza, há muitos annos que se dedica ao estudo do espiritismo e que faz culto a esta religião”.⁵⁹

Também relatando vivências ocupacionais diferenciadas e contatos anteriores com as movimentadas cidades portuárias, Amaro Cardoso, diretor da Sociedade Democrática Maria Caridade, com sede no Cambuci, afirmava que anteriormente havia trabalhado como “mecânico naval, prestando serviços por seis anos na Marinha de Guerra, tendo sido um dos trabalhadores do Forte Itaipú, em Santos [...] que actualmente trabalha como agricultor em Osasco e que reúne pessoas de sua associação à rua Mesquita”.⁶⁰ Vale ressaltar que seu centro, reconhecido reduto de homens e mulheres negros, contando, em 1931, com cerca de 60 associados, aparece como um dos mais ilustrativos das misturas que vinham ocorrendo entre os ritos afro-brasileiros e as práticas do espiritismo.

Independentemente das condições de vida, grande parte dos curandeiros e das pitonisas fazia uso dos meios de propaganda, portava seus cartões de visita, providenciava folhetos de divulgação e anunciava na imprensa paulistana, ofertando seus serviços. Nestes, por vezes, contrastavam situações precárias de sobrevivência com os termos dos proclamos, sugerindo indiretamente as distâncias entre o que era noticiado nos jornais e a realidade de vida. Simulando uma outra nacionalidade no sentido de impressionar ainda mais a clientela, Pedro dos Santos Boemer utilizava-se de um codinome com acento anglicanizado e prometia, em 1918, receitas magnéticas para aqueles que o procurassem: “Para serdes feliz o que deveis fazer e tentar? Ide à rua Canindé,

59.
APJSP, Bento de Paula Souza e José Furtado, 1º Offício Criminal, Caixa 8, 1910.

60.
APJSP, Amaro Cardoso, 4º Offício, Caixa 846, 1931.

123, ou escrevei a Pedro Casnot, com selo para resposta”.⁶¹ As cartomantes destacavam sua origem estrangeira, a tradição da magia cigana, a ligação com o ocultismo oriental; de um cortiço da rua Bresser, propagava Idalina Tairovitch, natural da Sérvia, pertencente à raça cigana, seus conhecimentos mágicos utilizados no sustento do lar e de seus oito filhos, complementando os poucos rendimentos do marido, vendedor ambulante de bugigangas:

“Chiromancia - Graphologia - Interessa a qualquer pessoa. Acha-se nesta bela Capital Mme Naime a célebre cientista, professora de chiromancia, com sua família, que se acha residindo à Rua Bresser nº 1550. Compromete-se a fazer qualquer trabalho sobre qualquer fim. Tem viajado por diversos países da Europa, visitando as Capitais e percorrendo vários Estados do Brasil”.⁶²

Ao lado destes, curandeiros negros como Benedicto Antônio da Silva, vulgo Dito Garfudo, de São Bernardo, limitavam-se a proclamar mais simples, ofertando: “Curas gratuitas pelos meios sympathicos, homeopáticos e copias allopáticas”.⁶³ Simplicidade que emana também do registro fotográfico que, como prova processual, foi anexado ao auto, flagrando a imagem de um cômodo de madeira ocupado por uma mesa pequena, uma cadeira e a figura de um homem negro, com maços de ervas nas mãos.

Mas eram sobretudo as ruas, mais do que os caros espaços nos jornais, o principal veículo de seus proclamos. Nos ritmos da cidade da época, onde sobrava tempo para conversas e para a espera dos bondes, Jorge José, quiromante, poderia ser conhecido ou ser apresentado de várias maneiras: “ouvei referências quando esperava o bonde, que um indivíduo lia a sorte”, dizia Carolina Ribeiro de Oliveira, brasileira, de prendas domésticas; “soube que o réo faz arranjos de vidas e deita a sorte”, afirmava Antonio Afonso Simarra, italiano, construtor; “teve conhecimento de que um homem fazia curas e poderia minorar a doença do depoente”, declinava Antonio Maria das Dores, português, serralheiro. Assim um mesmo indivíduo que se autoproclamava “George - occultista syrio - casos comerciais e particulares - sigilo absoluto” poderia atrair expectativas diferenciadas sob uma oferta também não definida; habilitando-se na leitura das cartas e das linhas das mãos, não hesitava, quando necessário, em receitar fórmulas mágicas compostas de unha raspada, cabelos de vagina e sangue de menstruação.⁶⁴

61.
APJSP, Pedro dos Santos Boemer, 3º
Ofício Criminal, Caixa 62, 1918.

62.
APJSP, Idalina Tairovitch, 4º Ofício
Criminal, Caixa 699, 1939.

63.
APJSP, Benedicto Antônio da Silva,
4º Ofício Criminal, Caixa 24, 1927.

64.
APJSP, Jorge José, 7º Ofício Crimi-
nal, Caixa 49, 1939.

As imagens de São Paulo feitas pela lente sensível de Vincenzo Pastore, atenta às cenas do trabalho do dia-a-dia e ao movimento das ruas, permitem materializar um pouco mais as dimensões de tempo e de espaço às quais se refere a documentação: uma cidade em plena atividade, mas que guardava seus ritmos e misturas próprias; amplas várzeas e horizontes ainda não ocupados, rios ainda trafegáveis, flagrantes de pessoas paradas ou sentadas, algumas lendo, outras trabalhando e muitas simplesmente observando, concretizando temporalidades ainda elásticas no contexto dos anos de 1910.⁶⁵ No registro dos diferentes tipos sociais das ruas, o olhar do fotógrafo sensibiliza-se mais ainda, ao colocar lado-a-lado homens, mulheres e crianças, uns trajados com vestes e sapatos próprios a momentos diletantes, e outros, improvisando o diletantismo no curso de seus afazeres: negros e negras, caipiras e imigrantes, vendedores e vendedoras ambulantes, alguns de pé no chão, carregando e ofertando diferentes produtos, sem se esquecerem de seus patuás protetores, sem se esquivarem de longas conversas; possivelmente nestas, todas as informações corriam soltas.

Em São Paulo dos primeiros decênios do século XX, onde se multiplicam práticas divinatórias, terapias curativas e rituais de exorcismo, confundidos como meios de sobrevivência, algumas direções se fazem sentir devendo ser consideradas quando se busca a feição histórica dessas dimensões. Inicialmente, uma tendência à institucionalização, no geral sob a capa de centros espíritas ou de institutos espiritualistas, movimento complexo em cuja dinâmica interpunham-se as pressões das autoridades da cidade, mas que também adequava-se às transformações que os próprios agentes intuíaam ao direcionamento de suas atividades, e que transparece em seus esforços em organizar os atendimentos - disponibilização de locais, montagem de cartazes para informar os horários previstos das sessões e das consultas particulares, previsão de preços -, bem como na preparação de folhetos e na eventual sistematização de suas teorias e procedimentos.

65.
São Paulo de Vincenzo Pastore, Catálogo da exposição de fotografias, São Paulo: Instituto Moreira Salles, janeiro/abril, 1997.

“[...] que há sete anos vem se dedicando ao ocultismo, praticando e estudando a matéria; que é uma sciencia elevada, não se tratando de magia, feitiçaria outra qualquer modalidade muito em voga nesta capital, para explorar os incautos; que assim só trata de enfermos atacados de ‘psychicas’, por meio de passes com aparelhos magnéticos”.



Nas cenas de ruas de Pastore, os indícios de que ainda sobrava tempo para as conversas. Fotos de Vicenzo Pastore, São Paulo, década de 1910. Acervo do Instituto Moreira Salles, São Paulo. (Extr. de: *São Paulo de Vicenzo Pastore*. Catálogo da Exposição de Fotografias, São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1997).

declinava Miguel Ruiz da Silva Bassuraça, de cor parda, brasileiro natural de Santa Isabel, atendendo seus pacientes, em 1933, tanto em seu gabinete quanto a domicílio e que havia preparado um escalonamento especial para os preços que cobraria: 1ª consulta: 20\$000 rs, as demais, 10\$000 rs; consulta a domicílio: 50\$000 rs; cartão com direito a 6 consultas: 50\$000 rs; cartão de 6 passes em gabinete: 25\$000 rs; cartão de 6 passes em sala: 10\$000 rs. Dando-se crédito às informações trazidas por uma de suas vizinhas, recebia em média entre 200 e 300 pessoas por dia, representantes de diversas classes sociais, umas chegando a pé e outras descendo de automóveis.⁶⁶

Mas é preciso salientar que tal direcionamento não envolvia da mesma forma e com intensidade similar a totalidade de figuras sociais que se dedicava às práticas mágico-religiosas e, sobretudo, não se sobrepunha à prevalência personificada em *diretores espirituais*, termo recolhido por Liana Trindade na imprensa da época,⁶⁷ não rompia plenamente com experiências pregressas e não impedia que fossem catalogadas, pelos agentes policiais, como ações de feiticeiros e macumbeiros, denominações sem dúvida carregadas por filtragens mas que de alguma forma evidenciavam algumas de suas propriedades sociais. De fato, a documentação contempla uma multiplicidade de situações, pontos diferenciados de um contínuo amplo, envolvendo vivências, crenças e práticas que vão daquelas em que se envolvia o mais articulado curandeiro, em seu instituto espiritualista, à benzedeira dos arredores da cidade, de Cotia, ligada a rituais do catolicismo popular que, “guiada por Deus, benze pessoas atacadas de bicheiras, creanças com quebranto etc.” tal como Guilhermina Moreira que, em 1933, em troca de seus dons recebia donativos na forma de porções de mandioca.⁶⁸

Coadunado ao movimento acima assinalado, verifica-se a nítida intenção de compatibilizar práticas difusas à feição mercantil da cidade e às urgências de sua população - ou ao menos às demandas de uma clientela que se pretendia a mais ampla possível. Crenças, ritos e práticas reinterpretados e ajustados ao contexto social da cidade, considerados por isso mesmo, para alguns, como modalidades ilegais de exploração da credulidade pública, divorciados dos anseios e de valores do “povo incauto”, e, por outros, como formas degeneradas e deturpadas de ritos antigos. De imediato, tal como foi apresentada na documentação, de-

66.

APJSP, Miguel Ruiz da Silva Bassuraça, 3º Ofício Criminal, Caixa 290, 1933.

67.

Liana Trindade, *Construções míticas e história*, obra citada, p. 176.

68.

APJSP, Guilhermina Moreira, 4º Ofício Criminal, Caixa 861, 1933.

corria de estruturas internas aos grupos populares e ia ao encontro de demandas emergenciais de largos estratos da população, permitindo, a partir dessas, um vislumbre de seu imbricamento nas formas organizacionais e de anseios das classes populares no contexto da cidade da época.

Pois que é preciso ter em conta aquilo que é reafirmado pelos depoentes, seja relacionando tais atividades a meios de sobrevivência, seja correlacionando-as às suas trajetórias sociais: a confiança em seus poderes de curar, de identificar a natureza dos males que afligiam seus consulentes ou clientes, credibilidade esta compartilhada por aqueles que os demandavam. Tais poderes, revelados numa circunstância especial, transmitidos através de linhagens femininas, trazidos de experiências longínquas, outorgados por Deus, tinham como base a crença socialmente compartilhada.

“[...] que ha cerca de trez annos sentindo em si um poder sobre-natural qual seja o de curar os enfermos, o declarante começou a fornecer consultas aos doentes [...] que verificando que os doentes submettidos ao tratamento indicado pelo declarante saravam, o declarante convenceu-se que tinha o dom de curar qualquer enfermo, passando então dar consultas e a fornecer determinadas receitas de remédios preparados não somente de homeopathia, como também de alopathia, ministrando habitualmente elixir de mamão, pétulas de melão de S. Caetano, anphone e xaropes”.⁶⁹

69.
APJSP, Benedicto Antônio da Silva,
4º Ofício Criminal, Caixa 24, 1927.

Magia, sociabilidades e demandas ordinárias

Em que pesem os constantes deslocamentos a que estavam afeitos os habitantes dos distritos populares de São Paulo, a unidade básica da sociabilidade dos primórdios do século eram os grupos de vizinhança, apertados na alta densidade das moradias e dos quarteirões populares ou mais espalhados nos bairros distantes da cidade, mas marcados pela confluência entre imigrantes, filhos de imigrantes e nacionais pobres e que se viam freqüentemente aumentados pela chegada de novos contingentes, em busca de pares de mesma nacionalidade, raça ou grupo social. Donald Pierson, recolhendo informes do censo de 1940, traçou um quadro expressivo das condições de vida e de moradia de bairros adensados como o Bexiga, a Moóca e o Canindé, contrapostas às dos redutos onde se espraiava a elite paulista, quantificando de maneira extremamente clara as profundas distinções que separavam os pólos opostos da sociedade da cidade. Nos primeiros, pôde anotar a alta densidade populacional e a concentração de unidades familiares na ocupação de prédios, no reduzido percentual de cômodos, na prevalência de cozinhas, pátios e aparelhos sanitários de uso coletivo.⁷⁰

70.

Donald Pierson, "Habitações de São Paulo: estudo comparativo", obra citada. Somente à guisa de exemplificação, alguns dados levantados por Pierson são reveladores: avaliando o número médio de cômodos por família, enquanto que na Moóca, Bexiga e Canindé ficava entre 2,5 a 3,0 por família, a mesma relação crescia para 14 no Pacaembu e 20 em Higienópolis. Entre as 50 famílias entrevistadas na Moóca, 25% delas ocupava somente um cômodo, bem como 30% das famílias no Bexiga e 28% das do Canindé. Mais impressionante é a mesma relação para cômodos sanitários: 48 para 100 famílias dos bairros populares, 334 para as 100 famílias dos bairros de elite.

71.

Entre outros autores: Maria Célia Paoli, "São Paulo operária e suas imagens (1900-1940)", *Espaço & Debates*, São Paulo, nº 33, 1991; Ecléa Bosi, *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1ª reimpressão, 1983; Maria Inez M. Borges Pinto, *Cotidiano e sobrevivência*, obra citada.

72.

Maria Célia Paoli, *idem*, p. 33.

73.

Apud, *idem*, p. 35.

Por sua vez, a historiografia social sobre São Paulo desta época, a partir de relatos de memorialistas ou de entrevistas feitas com remanescentes, estendeu a compreensão do universo popular à intensidade das relações que aí se impunham, mediatizadas por tensões e conflitos cotidianos mas também por trocas, laços de solidariedade e de ajuda mútua.⁷¹ Muito mais do que no território fabril, onde imperava estrita disciplina própria aos primórdios da industrialização, as dimensões do trabalho informal das ruas e o entorno das moradias coletivas constituíam os pontos, explodidos, em torno dos quais girava o mundo da sociabilidade popular, em espaços nos quais "a palavra circula o tempo todo",⁷² nas conversas nos pátios e locais de uso coletivo, nas ruas apinhadas, nas calçadas tomadas pelas cadeiras ao final do dia, e onde comentava-se sobre tudo o que ocorria - falta de trabalho e busca de novos empregos, mazelas domésticas, desarmonias conjugais, o cuidado com as crianças e suas doenças; comentários e diz-que-diz usual mas substanciados em trocas de informações, conselhos e soluções. Simbolicamente, segundo depoimento recolhido por Paoli, era sobretudo através dessas dimensões que os trabalhadores transfiguravam-se: "conversando, a gente não era mais o parafuso da fábrica",⁷³ dizia-lhe um de seus entrevistados.

As atividades da magia amoldavam-se aos ritmos e aos espaços da sociabilidade dos trabalhadores urbanos: alimentavam-se dessas conversas rotineiras, imiscuíam-se nos fatos da vida particular, diziam respeito às mazelas quotidianas que lhes afligiam, configuravam soluções apaziguadoras, em algumas circunstâncias necessárias, e apareciam mediatizadas pelas relações de vizinhança. Chegavam a envolver por vezes testemunhos provenientes de uma rua onde poderiam estar localizados os diferentes personagens de uma mesma trama: os que procuravam ajuda contra males irresolutos, os que forneciam as informações e os responsáveis pela encaminhamento da solução; em 1910, na rua General Osório, Santa Ifigênia, Angelina Lopes, italiana, “tendo o braço luxado há três anos”, foi aconselhada por Rosaria Margarida da Conceição, sua inquilina, preta, a procurar o curandeiro, vizinho do número 30: “que na ocasião passava pela frente da casa da depoente um preto e Rosaria chamando-o o mesmo preto apresentou a depoente, dizendo: ‘doutor, esta senhora é minha senhoria e quer tratar-se consigo’”.⁷⁴ Mobilizando laços de amizade e de vizinhança, era entre mulheres que se buscavam os curandeiros, juntas se dirigiam às pitonisas, como quando, em 1939, a quiromante Idalina Tairovich era procurada por Angela Estesola, italiana de Bari, com o intuito de tentar se livrar de “umas varizes que a incomodavam há cerca de 16 anos”, fazendo-se acompanhar por uma vizinha que ia “muito contra a sua vontade, mais para fazer companhia a Angelina”.⁷⁵

Levadas a apelar para homens e mulheres adestrados nas artes de curar, se as questões envolvidas eram de natureza mais grave: - “que a declarante sofre de uma doença nervosa e já desesperançada do recurso médico [...] foi informada por uma pessoa que José Brandão residente na Várzea Campanella da Av. Celso Garcia sabia fazer boas curas” -, ou ainda se os ritos propostos aconteceriam tarde da noite, em lugares ermos: “e ficou depois combinado que iam fazer uma secção num mattagal existente para os lados da Penha”, Isabel Ferreira, 27 anos, natural da Ilha da Madeira, poderia contar não só com a presença de seu marido, pintor, acompanhado de um seu empregado, como também de suas vizinhas. Com isso, a estranha sessão espírita pôde ser assistida por Olga dIgnazia, 23 anos, argentina e por Ilda dos Santos, brasileira, natural de São Salvador, viuva de 31 anos, que em juízo descreveram os rituais:

74.
APJSP, Bento de Paula Souza e José Furtado, 1º Ofício Criminal, Caixa 8, 1910.

75.
APJSP, Idalina Tairovitch, 4º Ofício Criminal, Caixa 699, 1939.

“que uma vez no local alli ficaram desde as dezenove horas até às vinte e quatro horas [...] que alli José Brandão iniciou o seu ‘trabalho’ e com um punhal na mão fazia gestos e cavocava no chão com essa arma [...] que no local José Brandão começou a fazer umas visagens exquisitas com um punhal na mão e fazia longas correrias pelo meio do mato e depois voltava ao vento”.⁷⁶

Maria Aurora, curandeira, branca, 34 anos, casada, filha de Manoel Maria e Maria Marques, natural de São José do Rio Pardo, pouco se diferenciava daquelas a quem atendia, simples dona-de-casa assistindo à numerosa vizinhança do bairro do Belenzinho, geralmente mulheres de nacionalidade estrangeira: Maria de Lourdes da Cruz, portuguesa, casada, natural da Província de Trás-os-Montes; Maria Perini, italiana, casada, natural de Veneza; Sarah Elydio, portuguesa, casada, 32, natural de Lamego.⁷⁷ Valendo-se de receitas domésticas às quais acrescentava informações retiradas dos manuais de medicina da época, propagava a todos que encontrava, nos bondes e na vizinhança, que “a sua doença ella Maria Aurora poderia curar, pois que conhecia muita qualidade de ervas medicinaes e tinha muita prática nas curas com referencia a hervanaria”. Com relação ao tratamento ministrado em d^a Santa e em seu filho, lembrava

“que foi chamada por uma vizinha para tratar do umbigo de seu filho recém-nascido que estava com o umbigo sangrando; que assim fez umas lavagens no pequeno bem como lhe preparou um chá de accordo com o receituário do livro do dr. Silva Araújo em que se tracta do emprego das ervas medicinaes viu que d^a Santa precisava era de umas lavagens e de tomar uns chás de franjulla, fez umas lavagens no útero de d^a Santa de picão, barbatimão e carrapichinho”.

76. APJSP, José Brandão, 1^o Ofício, Caixa 438, 1939 (1).

77. APJSP, Maria Aurora, 2^o Ofício Criminal, Caixa 482, 1939.

78. Maria Odila L. da Silva Dias, *Quotidiano e poder*, esp. “A comunidade da terra”, pp. 175-212; idem, “Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil”, obra citada, p. 6; Michelle Perrot, *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*, tradução, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Mulheres ágeis em improvisar maneiras de suplementar os orçamentos domésticos, que se insinuavam por todos os cantos dos bairros, obrigadas a buscar salários de trocados, as donas-de-casa faziam das ruas e da própria cidade a um tempo o núcleo de seus poderes e o espaço de sobrevivência, através de serviços esporádicos, da lavagem de roupa, da venda de quitutes e também das receitas de chás e mezinhas.⁷⁸ Conhecedoras dos dramas domésticos de cada um dos moradores próximos, das entradas e das saídas nas casas ao lado, observadoras de qualquer movimentação incomum, eram as preferidas a testemunhar nos inquéritos policiais. Comentários maledicentes, por vezes exagerados, acerca da vizinhança: “Bassuraça é um homem atrasado e por isso a depoente

ficava admirada de vê-lo procurado por tanta gente, às vezes duzentas ou trezentas por dia, muitas das quais desciam de automóvel”, informações que a testemunha dava acerca do ocultista, ambos moradores na Maestro Cardim, Bela Vista, e que complementava no sentido de contribuir para sua captura: “tem um typo de caboclo escuro, baixo, bem gordo, e usa bigodes apertados”.⁷⁹ Mas, em contrapartida, estariam elas também sujeitas a seus desafetos, e caso estivessem envolvidas com meios vistos como escusos, estes não hesitariam em recorrer à mediação das autoridades da cidade, denunciando-as.

Assim, o intenso relacionamento possibilitado pela vizinhança aglomerada, da mesma forma que garantia a Maria Aurora, acima citada, alguns réis a mais, poderia vir na forma de vinditas pessoais: segundo a depoente, a denúncia que instaurara o processo era fruto de calúnias feitas por pessoas que não gostavam dela, “allegando ser umas inverdades e isso por entendimento da cabeça de pessoas mexeriqueiras”, tentando ainda, ao final, sensibilizar as autoridades, ao afirmar que esperava “confiante em Deus que não fique apurado nada contra si, pois apesar de ser uma mulher quasi que analfabeta não deve o que lhe é imputado”.

Incapazes de se conterem à moradia, espaços exíguos onde simplesmente se come e se dorme, dependendo da fama do curandeiro ou da urgência em apaziguar os incômodos que sofriam, as distâncias a serem percorridas não eram empecilhos para chegarem a bairros distantes. As notícias de curandeiros afamados em São Paulo poderiam igualmente atrair a atenção de moradoras de outras cidades: logo nos primeiros anos do século, em 1904, Benedicta Maria de Jesus, de 60 anos, parda, moradora em Santos, não titubeava em se deslocar para São Paulo, nos trens matutinos da Inglesa, exclusivamente para ser atendida pelo espanhol Raphael Estevam, informando-o não só sobre o andamento de seu tratamento, mas também para pedir sua ajuda em outras questões, de foro familiar:

“que hoje pelo trem de Santos que chega a esta Capital as oito horas, ella declarante veio daquella cidade afim de consultar o hespanhol de nome Raphael Estevam [...] o qual de alguns mezes a esta parte está lhe ministrando remedios afim de cural-a de umas palpitações [...] que a declarante hoje foi à casa de Raphael não só para contar o andamento da moléstia que soffre como também para pedir-lhe que arranjasse um meio qualquer afim de moderar o genio de sua filha Maria Sobral da Silva que anda muito mal creada para ella declarante”.⁸⁰

79.
APJSP, Miguel Ruiz da Silva Bassuraça, 3º Offício Criminal, Caixa 290, 1933.

80.
IHGSP, Raphael Estevam, 1904, Processos Criminais, Pacote 5, Doc. 23.

Segundo explicitou a testemunha, o espanhol atendia seus pacientes à frente de uma “imagem do Senhor Bom Jesus da Canna-Verde, diante do qual e invocando à mesma, ministra seus medicamentos”, e aos pés da qual deveriam ser deixadas as contribuições monetárias.

Traduzindo a composição multiétnica da sociedade da época e o entrelaçamento de experiências singulares, ancoradas em vivências e percursos diferenciados, poucas vezes as atividades ou os ritos mágico-religiosos disseram respeito somente a um grupo étnico. Aparecem assim configurados em alguns casos de exercício clandestino da medicina, relativos a indivíduos que atendiam suas comunidades de origem: geralmente, imigrantes sem títulos reconhecidos no Brasil, ou mesmo práticos da medicina: enfermeiros, massagistas, parteiras, especialistas em aparelhos auditivos ou em doenças de olhos. As investigações criminais indiciaram o enfermeiro homeopata Carlos Stosicka que, em 1936, dizia-se, “atua sobretudo junto à comunidade germânica e aos romenos”;⁸¹ já por sua vez Schokichi Itow mantinha, desde 1915, uma autorização especial do Serviço Sanitário para poder exercer sua profissão não confirmada - entre o grupo de recém-chegados japoneses, o que aparentemente tornar-se-ia dispensável em 1935, quando as autoridades se voltam contra ele.⁸² Aliás, no cômputo dos réus indiciados no artigo 156, referente especificamente a esse delito, a maioria era de nacionalidade estrangeira, muitos deles apresentando-se como homeopatas, naturalistas, “psiquistas” e “psycho-analistas”, e alguns nacionais formados nos institutos da cidade, não reconhecidos.

Menos do que adstritos a determinadas nacionalidades, os jornais relatam algumas das preferências de grupos de trabalhadores ou de setores de classes que elegiam suas pitonisas, entre elas Fortunata Barbatte, especializada no atendimento “às moçoilas da fábrica Penteado”, Maria Cauwinsky, “cartomante das cozinheiras”, Mme Thebas, “a protegida do escol da sociedade paulistana”.⁸³ Nota-se também entre os relatos policiais, a menção a trabalhadores urbanos de ofícios similares: juntas, Leonor de Almeida, 34 anos, preta, copeira e Brasília da Silva, cozinheira, preta, 55 anos, aguardavam ser atendidas por José Benedicto Whitaker, acusado como sendo feiticeiro;⁸⁴ em outros locais, homens e mulheres negros se confundiam com grupos de prostitutas: “entre as diversas pessoas que alli se encontravam observei que diversas

81. APJSP, Carlos Stozicka, 2º Ofício Criminal, Caixa 369, 1936.

82. APJSP, Schokichi Itow, 2º Ofício Criminal, Caixa 342, 1935.

83. “O commercio da illusão. Cartomantes e feiticeiros”, *Commercio de São Paulo*, São Paulo, 27 de maio de 1913.

84. APJSP, José Benedicto Whitaker, 1º Ofício Criminal, Caixa 293, 1934.

meretrizes das zonas dos protestantes lá estavam para tirar consulta”, afirmava o inspetor policial em seu relatório de 1939 sobre a frequência do centro espírita de Pae Francelino, em Santana.⁸⁵

No texto dos processos, a ausência de referências sobre fricções étnicas mais agudas entre imigrantes e nacionais, numa vizinhança tão próxima tal como era encontrada nos cortiços ou nos quarteirões adensados, sugere que tais conflitos tendiam a ser diluídos no contexto da sobrevivência do dia-a-dia, ou que seguiam fórmulas de apaziguamento na definição de fronteiras de territórios, delineando trechos de ruas, zonas dos bairros como sendo próprios a determinadas nacionalidades, ou grupos.⁸⁶ Pelo contrário, as cisões étnicas, que os estudiosos pontuam nas disputas e divisões do mercado de trabalho, no exclusivismo cultural dos grupos de portugueses, espanhóis e italianos eles próprios já cindidos pelos localismos que traziam dos países de origem e que, segundo as análises feitas, repercutiam como um dos fatores da ausência de coesão no movimento operário emergente,⁸⁷ tenderiam a se reverter quando se tratavam de questões relacionadas às práticas mágicas, aos procedimentos de cura e aos ritos de exorcismo. Sintomaticamente, nestes aparecia toda a força de ritos que poderiam ser chamados de nacionais, destacando-se a intensa atração que feiticeiros e curandeiros negros exerciam sobretudo junto aos imigrantes; na visão destes, seus ritos apensos às esferas do inusitado e do inesperado, eram, por isso mesmo, capazes de efeitos formidáveis.⁸⁸

A documentação fornece elementos que revelam a presença de imigrantes em centros freqüentados por uma maioria de homens e mulheres negros: “que póde afirmar que a casa de Amaro é freqüentada sómente por homens e mulheres de côr preta, os quaes alli faziam com Amaro scenas que surprehendiam a depoente, isto é, praticavam o baixo espiritismo, realizando dansas e outros actos próprios do baixo espiritismo”, afirmava a descendente de italianos, Marietta Belardi, 23 anos, costureira, que vinha freqüentando a casa de Amaro há cerca de um ano, desde que soube “que esse indivíduo tinha o dom de consertar vidas atrapalhadas, e achando-se desempregada e luctando com dificuldades ...”.⁸⁹ Ou quando ainda, mulheres imigrantes se viam obrigadas a apelar a recursos extremos: em 1910, depois de percorrer vários especialistas, seria sobre um curandeiro negro que a portuguesa Maria

85. APJSP, Francelino Ignácio da Silva, 4º Ofício Criminal, Caixa 709, 1939.

86. Júlio Moreno, *Memórias de Armandinho do Bexiga*, São Paulo: Editora Senac, 1996, pp. 87-88; Maria Célia Paoli, “São Paulo operária e suas imagens”, obra citada, p. 34.

87. Entre outros, Sheldon Leslie Maram, *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro (1890-1920)*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 29-34.

88. No mesmo sentido, aspecto mencionado em Zuleika Alvim, *Brava gente! os italianos em São Paulo*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, p. 163; sobre o valor mágico do bizarro e do estranho, Roger Bastide, “A macumba paulista”, obra citada, p. 232.

89. APJSP, Amaro Cardoso, 4º Ofício, Caixa 846, 1931.

Isabel depositaria a confiança na cura da doença de sua filha; nos rituais já descritos, impressionavam-na os artefatos de que se utilizava o curandeiro - facas, riscos, pontos, sacrifícios de animais e que seriam reforçados pelo poder de palavras, proferidas em linguagem desconhecida “enquanto dizia umas cousas que a depoente não entendia por serem ditas em ‘lingua de Congo’, conforme elle próprio declarava”. Afirmava ainda a depoente que “não pode classificar as práticas a que já se referio, mesmo porque a depoente nunca vio iguais”, explicitando sua estranheza, num misto de admiração e repulsa, na qual depositava as esperanças que já haviam sido buscadas entre quase todos os curandeiros de São Paulo e de Santos.⁹⁰

Em recente trabalho, Zuleika Alvim demonstrou como as fricções étnicas entre imigrantes e nacionais tendiam a se diluir ante os imperativos da sobrevivência, especialmente nos primeiros tempos em que os recém-chegados, depois de todas as intempéries dos longos transcurtos, teriam que enfrentar aquelas decorrentes de um meio desconhecido e a eles inóspito. Embora referindo-se ao contexto agrário, a partir de relatos recolhidos entre imigrantes que evocaram os primeiros tempos de quase que total penúria, conta-nos que eram sobretudo negros e caboclos que ensinavam aos colonos como assar o milho e a abóbora, como colher e cortar os palmitos das matas, bem como informando-lhes sobre as técnicas “nacionais” da derrubada das matas e das queimadas. Também vinham de caipiras e de caboclos as instruções de como construir choças e ranchinhos: quais as madeiras que deveriam ser usadas, como fazer as amarrações. Nestes momentos emergenciais, a imagem que os recém-chegados traziam dos negros, preconceituosa e vistos como seres inferiores, tenderia a ser minimamente refeita - “um negro afinal não era ruim” - “e começou no dia seguinte a ensinar como deviam fazer e assim fizeram o primeiro ranchinho”.⁹¹

90. APJSP, Bento de Paula Souza e José Furtado, 1º Offício Criminal, Caixa 8, 1910.

91. Apud Zuleika Alvim, capítulo inédito, in: Nicolau Sevcenko (org.), *História da vida privada no Brasil*, volume 3, São Paulo: Companhia das Letras, no prelo, pp. 32-33.

Acompanhar as práticas da magia na sociedade da época permite delimitar demandas ordinárias feitas a *homens mágicos*, capazes principalmente de curar, mas também de favorecer assuntos amorosos, de ajudar indecisos, de transmitir fórmulas de conseguir sucesso ou mesmo de adquirir magnetismo pessoal, ajudar a obter trabalho, ou então de consertar o mau gênio de maridos e de filhas, e outras tantas expectativas que se faziam corriqueiras entre a população citadina, de fato, tão

variadas quanto aquelas que pudessem estar contidas na capacidade a eles atribuída de endireitar vidas atrapalhadas. Anseios, aflições e expectativas que emergiam de um contexto urbano novo, onde às mazelas do desenraizamento se enraizavam outras trazidas por precárias condições de vida e pela intermitência de trabalho, mas que, em contrapartida, colocavam à disposição múltiplas alternativas - meio social adverso, exigente e, no entanto, sob outros aspectos extremamente generoso. Com os riscos de se cair numa afirmação grosseiramente reducionista, era quase como se o papel essencial da magia fosse o de preencher os vazios deixados pela incapacidade da cidade em abrigar e recolher aqueles que ela própria atraía com suas promessas.

No largo horizonte de aspirações e conflitos, deixado entrever pelos testemunhos recolhidos entre a documentação judiciária, parecia que para qualquer infortúnio haveria sempre uma determinada simpatia, qualquer desesperança poderia ser sanada com um jogo dos baralhos, uma leitura das mãos, com um chá, uma mezinha, um passe magnético, um transe hipnótico e, logicamente, pessoas especializadas neste tipo de atendimento.

Uma vez que curandeiros, pitonisas e feiticeiros representavam, na crença daqueles que os procuravam, os mediadores com o sobrenatural, a eles se dirigiam anseios profundos e questões emergenciais, sendo capazes de intervir com seus poderes, ou através nos patuás e talismãs que preparavam, nos rumos da vida e no destino de seus consulentes. Mas, em relações ambíguas e ambivalentes, com a mesma intensidade com que estes acreditavam na possibilidade em fazer dissipar os males ou em produzir paixões, a eles poderiam também ser imputados os desarranjos que se seguiam às suas intervenções.

Desorganização de estruturas básicas da sobrevivência, tão aflitiva como aquela em que se via envolta a unidade familiar de um “operário agrícola” que teve sua vida desmantelada pela morte da mulher: “que desde então não dava conta de cuidar de seus filhos e da lavoura”, e que via como única alternativa “casando-se e arrumando nova companhia”. Para tal, João Rosa, morador num bairro de Cotia, apelava, em 1938, para o afamado feiticeiro Paulico que lhe havia explicado “que devido a maus espíritos que perseguiram o declarante,

não deixavam elle declarante progredir e não ter sossego”.⁹² Após intensa participação nas sessões presididas pelo médium-feiticeiro, João Rosa voltava-se contra ele, denunciando-o como aquele que quase o havia feito “perder a razão” e, uma vez refeito, com sua nova companheira, recompunha-se rapidamente com as antigas crenças, prometendo uma romaria até Bom Jesus de Pirapora pela graça recebida.

Outras vezes, tais inversões eludem as tensões que permeavam arranjos familiares instáveis ou trazem à tona vislumbres de conflitos que passavam uniões inter-étnicas. No relacionamento entre Waldomira Rosa, parda, de 32 anos, com Gabriel Manache, 39 anos, grego, natural de Kobros, Grécia, o ciúme era elemento evidente e disto se apercebia o curandeiro-mascate, Amaro Issa, exacerbando-o; segundo o depoimento de Waldomira Rosa, o sírio induzia-a a acreditar que

“a doença da declarante era consequência de coisas mal feitas preparadas por duas turcas que gostavam de seu marido Gabriel ... que quando appareceu pela ultima vez à presença da declarante, entregou a esta um punhado de cabelo loiro, affirmando-lhe que o mesmo era da mulher que vivia amasiada com seu marido, mulher esta que tinha pensão paga por elle; que em seguida, Amaro aconselhou a que a declarante torraste aquella porção de cabelo e em seguida o puzesse no café que deveria ser servido a seu marido, porque assim elle abandonaria a dita mulher; que a declarante, não acreditando no que lhe dizia Amaro, resolveu queimar, como queimou, o cabelo trazido; que depois desse facto, vem notando que o genio de seu marido passou por grande modificação, pois o mesmo que era homem dedicado para com o lar, andava agora muito mudado, quasi se descuidando d'elle; que em vista disso, a declarante, muito embora não acreditasse, como disse nas palavras de Amaro, deu agora para dar crédito às mesmas, parecendo-lhe que o dito individuo é effectivamente dotado de força capaz de atralhar um lar”.⁹³

“Individuos com força capaz de atralhar um lar”, feitiços e contra-feitiços juntavam-se outras vezes para desarranjar lares constituídos e viabilizar novas uniões. Em 1927, foi localizada junto aos pertencentes de Benedicto Antonio da Silva, curandeiro de Mauá, uma carta de Manoel Ferreira a ele endereçada:

“Guarujá, 28-12-1926 - Senhor Benedicto

Eu lhe peço o favor de fazer com que o Innocencio deixe a mulher e os filhos, por eu e ella nos amamos, e já temos tido relações, e como

92.
APJSP, Paulo da Lima Vieira Sobrinho, 4º Ofício Criminal, Caixa 666, 1938.

93.
APJSP, Amaro de Almeida Issa, 2º Ofício Criminal, Caixa 304, 1933.

eu não tenho coragem de enfrentar elle, e tirar ella da companhia delle. O senhor me desculpe a minha franqueza para com sigo, por que o senhor deve saber o que é o amor, e depois que elle maltrata ella e os filhos; o senhor quero mandar a resposta pelo portador, que é de confiança”.⁹⁴

Recurso externo buscado como solução alternativa para arranjos convencionais, o simples apelo a cartomantes e a curandeiros poderia fazer eclodir tensões latentes ainda não manifestas; sensibilidades que se arrepiavam frente ao contato com o novo, com a solução que fugia aos preceitos usuais, fazendo descortinar possibilidades que rompiam as indecisões em se quebrar padrões sociais que destinavam às mulheres os espaços da submissão e da inferioridade, da responsabilidade na preservação dos lares.

“que ha quatro annos que é casado com Adelina Gusmão Possas, que sempre viveu em perfeita harmonia com sua esposa, pois, sendo homem acostumado ao trabalho, nunca deixou faltar ao seu lar o necessário conforto; que, no entanto essa felicidade em seu lar foi desfeita, desde quando entrou na casa do declarante, ha cinco meses, a cartomante Maria de Tal, conhecida como Maria Ilhôa; que esta mulher que appareceu na casa do declarante afim de ‘benzer’ o seu filhinho Oswaldo, atacado por vermes intestinaes, acabou por praticar cartomancia sobre a esposa do declarante, desencaminhando-a ao ponto de fazer com que esta abandonasse o declarante, no dia sete do corrente mez, indo Adelina morar na companhia do soldado José de Carvalho, da Força Pública, individuo este assiduo freqüentador da casa de Maria Ilhôa”.⁹⁵

Em outras ocasiões, eram as pitonisas aquelas que propiciavam que fossem anulados os efeitos das associações feitas entre loucura e comportamentos vistos como desviantes, presentes não só entre os homens da ciência como também difundidas na sociedade em seus valores tradicionalistas. Tal como no caso de Amélia Antonelli, com 17 anos, considerada, em 1926, histérica e com sintomas de alucinações pelo marido e pelos médicos que a assistiam, sendo que no entanto afirmava serem tão simplesmente os maus tratos que recebia do marido a causa de suas atribulações. Assim através de rezas e de velas, jogos de baralho e receitas mágicas poder-se-iam constituir laços de solidariedade entre mulheres mais velhas e mais experientes, entre Cecília Samaranni Bastos, 42 anos, divorciada, natural de Milano, cartomante e sonâmbula e jovens esposas vindas do interior. Como testemunha, relatava Amélia Antonelli:

94.
APJSP, Benedicto Antônio da Silva,
4º Ofício Criminal, Caixa 24, 1927.

95.
APJSP, Maria Arruda, 2º Ofício Criminal,
Caixa 300, 1933.

“casou-se com Nicola Pedro Longo, chaffeur, que devido aos maus tractos que recebia de seu marido, chegou a ficar quasi louca; que nesta cidade multiplicaram-se os maus tractos [...] que os vinte mil réis recebidos de seu marido ella declarante comprou oito maços de velas e queimou-as todas em oito dias diante de uma imagem do Sagrado Coração de Jesus [...] que actualmente se sente bôa de saúde e só deve isso a dona Cecília, abaixo de Deus”.⁹⁶

A pesquisa desenvolvida por Florestan Fernandes, entre os anos de 1941 e 1944, nos bairros pobres da cidade, não só demonstra a continuidade de figuras sociais e de suas práticas, como também a permanência de um processo cultural de reajustamento e de transformações historicamente delineadas. Encontrando benzedeadas espalhadas pelos bairros da Bela Vista e do Cambuci, entre outros, com suas simpatias, gestos e evocações, curandeiros com seu saber empírico retirado das fórmulas da medicina popular, afirmava que continuavam a agir de maneira solidária, garantindo momentos de segurança numa sociedade que continuava sendo instável.⁹⁷ Várias décadas depois, entre moradores de favelas paulistanas, Maria Thereza Camargo realizou um inventário das garrafadas que ainda eram produzidas por seus habitantes, muitos deles de origem nordestina;⁹⁸ até hoje em dia, os herbanários continuam a ser figuras presentes, sobretudo no centro da cidade, com seus montes de ervas e de raízes, largamente utilizadas.

96.
APJSP, Cecília Samaranni Bastos, 1ª
Ofício Criminal, Caixa 167, 1926.

97.
Florestan Fernandes, *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 1979.

98.
Maria Thereza L. A. Camargo, *Medicina popular*, Rio de Janeiro: MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Cadernos de Folclore n. 8, s/d.; idem, *Garrafada*, Rio de Janeiro: MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Coleção Monografias Folclóricas, 1975.

99.
J. Leite de Vasconcellos. *A figa: estudo de etnografia comparativa, precedido de algumas palavras a respeito do 'sobrenatural' na medicina popular portuguesa*. Porto, Araújo & Sobrinho, 1925, pp. 9 e 10.

Na época em que vimos abordando, numa sociedade cadenciada por movimentos ambivalentes nos quais as exigências e promessas de progresso eram acompanhadas pela insegurança, vindas de diversas partes, muitas das concepções que os migrantes traziam combinavam-se, reajustavam-se e tomavam novos sentidos. Noções como as de feitiço e contra-feitiço, de mau-olhado, a concepção da doença como “mau botado”,⁹⁹ entre outras, transformavam-se numa linguagem comum que sobrepujava dialetos e experiências diferenciados e mediante a qual enfrentavam a carência de assistência pública bem como a descrença nos diagnósticos médicos, especialmente face aos mais conclusivos. Foram comuns os depoimentos de testemunhas que afirmavam que:

“já tendo gasto muito dinheiro com médicos, cansado e mesmo desanimado resolveu atender a um pedido de sua senhora que consistia em levá-la a uma casa de uma senhora que atende pelo nome de Maria

Aurora [...] que mais tarde, Maria Aurora se promptificou a curar um filho seu de nome Raphael de uma fístula que tinha na perna, allegando ser bruxaria, coisa de feiticeiro, facto este que tambem foi acquiecido pelo declarante dada as circunstâncias de haver recorrido aos médicos e não terem os mesmos acertado a doença”.¹⁰⁰

Concepções estas condizentes com o que era oferecido por curandeiros, fossem eles espíritas, fossem simplesmente feiticeiros:

“que entre os vários casos de cura pode citar o de Manoel de Tal, residente no bairro de Villa Prudente, e que se apresentava no seu centro, com o corpo desacorsoado, sofrendo constantes dores de cabeça e muita fraqueza, doença que o declarante viu desde logo tratar-se de um mal contrahido”.¹⁰¹

De outra parte, nas experiências sociais mediatizadas por relações ambivalentes entre adversidades e promessas, onde o olhar do imigrante desenraizado e o do homem negro esgarçado dos laços escravistas só poderiam se concentrar no presente, quando muito num futuro mediato, a diversidade de formas e o conteúdo mesmo da magia devem ser igualmente referidos às exigências que eram impostas pela economia de mercado e pelo mundo da concorrência. Nesse sentido, a crença no mau olhado, nos enfeitiçamentos e em seus antídotos, eram concepções que se ajustavam não somente porque eram mais consoladoras, mais condizentes ao universo mental da época, mas também porque eram mais viáveis às novas imposições e sobretudo à instabilidade.

Tendo em vista a competição muitas vezes desleal imposta por uma economia pouco sedimentada, as vicissitudes da vida, averbadas na percepção que faziam das causas dos infortúnios, eram, quase sempre, projetadas no outro. Dos conflitos amorosos - casos não resolvidos, desarranjos de lares - aos insucessos profissionais ou financeiros, as suas vidas atrapalhadas eram vaticinadas à inveja alheia, ao mau-olhado, a feitiços feitos por adversários ou rivais. A luta pela sobrevivência, questão que se colocou em última instância atrás das práticas mágicas, implicava também em vencer o outro, projetando-se individualmente através, quem sabe, das fórmulas de sucesso que eram oferecidas pelos homens das práticas mágico-religiosas.

100.
APJSP, Maria Aurora, 2º Ofício Criminal, Caixa 482, 1939.

101.
APJSP, Francelino Ignácio da Silva, 4º Ofício Criminal, Caixa 709, 1939.

Assim, captando movimentos sutis nem sempre contemplados, outros testemunhos denotam uma cadeia ininterrupta de demandas na qual à solução de uma questão se entrelaçava imediatamente outra, num encadeamento que revela as tensões de quotidianos vividos em tempos instáveis, característica da sociedade brasileira. Entre as cartas recolhidas no Centro Espírita Fé, Esperança e Caridade do Pai Jovino, na Penha, por Edmur Whitaker, esse encadeamento é consagrado num delicioso relato:

“Dna Fulana, tudo correu como o pai mi falou, estou muito satisfeita logo achei costura, tanta que ja entrou enveja da minha vizinha, e pra vingansa ela está intrigando o meo marido no cerviço e eu com a mulher do gerente poes, a senhora bem sabi si eu estou aqui, e si achei costura agradeço ao pai e a senhora, por isso ai vai 10\$000 para a senhora pedir au pai para fazer esta mulher mudar de perto de min, mais depressa puçível e cortar os intrigantes da casa do gerente”.¹⁰²

102.
Edmur de Aguiar Whitaker e outros,
“O espiritismo em São Paulo”, p. 557.



Homens e mulheres anunciavam de porta-em-porta seus produtos, mas não deixavam de se fazer acompanhar de seus amuletos; tal como o detalhe do dente, possivelmente de javali, que o vendedor de cestos, vassouras de piaçavas e espanadores de penas trazia consigo. Fotos de Vincenzo Pastore, São Paulo, década de 1910. Acervo do Instituto Moreira Salles, São Paulo. (Extr. de: *São Paulo de Vincenzo Pastore*. Catálogo da Exposição de Fotografias, São Paulo: Instituto Moreira Salles, 1997).



Pitonisas, curandeiros e feiticeiros: sentidos sociais e dimensões históricas

Em testemunhos que chegam através da informalidade de vivências concretas ou ao menos tão concretas quanto o permitido por fragmentos de um registro oficial a interpretação das ações de pitonisas, curandeiros e feiticeiros à luz da dinâmica de vivências multivariadas permite reconciliar tais aspectos à vida social da cidade, sobrepondo-se à infinidade de preconceitos e de estereótipos que constroem a própria visibilidade do tema. De outra parte, as mesmas representações adquirem novas dimensões, uma vez que fazem destacar sentidos referidos a imagens impressas em tempos mais distantes e que, por alguma razão, teimavam em permanecer.¹⁰³ Ações e representações que, no entanto, não devem fazer esvanecer ainda mais visões de mundo, concepções e valores que combinavam-se às novas imposições e às persistências encontradas no mundo da cidade da época, no dinamismo de suas múltiplas temporalidades.

No universo social demarcado por concepções morais estreitas, que aprisionavam as mulheres em papéis sociais pré-determinados e rígidos e impregnado pela idéia de culpa e de pecado vinda da tradição judaico-cristã, as pitonisas exerciam uma ação social positiva. O afluxo aos consultórios das videntes de pessoas das mais variadas camadas sociais e a projeção que muitas delas conquistaram no mundo urbano revelam mecanismos liberadores das amarras do tradicionalismo religioso. “A feiticeira só poderá ser substituída por outra feiticeira, porque os desabafos que a sociedade levava confiantemente àquela e levará à que lhe vier tomar o lugar em nada se parecem com o assumpto das sagradas confissões de igreja”,¹⁰⁴ observava um articulista no elogio fúnebre dedicado à Mme Zizinha - Hermínia de Lacerda Nascimento Câmara - célebre pitonisa do Rio de Janeiro, pertencente à conhecida família da sociedade carioca, mas, conforme lembra o mesmo, portadora de um defeito físico desde a infância que, segundo ele, procurou compensar através de estudos ocultistas.

Papéis femininos que fugiam àqueles preceituados em valores tradicionalistas, antagonizados estes últimos às exigências do sobreviver, reproduziam-se em associações sutilmente desvalorativas. Inúmeras vezes

103.

Maria Odila Leite da Silva Dias, “Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano”, in: Albertina de Oliveira Costa & Cristina Bruschini (org.), *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Rosa dos Ventos / Fundação Carlos Chagas, 1988, pp. 39-53. Ver também, Sandra Maluf, *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*, Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 1993, p. 108.

104.

Oscar Lopes, “Necrológio a Mme Zizinha”. *O País*, 5 de dezembro de 1915.

as quiromantes e as cartomantes se fizeram conhecer pelos atributos físicos ou sociais de que eram portadoras; na imprensa de 1913, apareciam mencionadas como a *Olho de Vidro* - a cartomante de nacionalidade alemã, Regina Kirkgssner, moradora na rua Maceió, nº 6; *Emília*, a *Papuda* - Emília Maria de Barros, dona de uma oficina de costura, à rua da Consolação, 35; *Etelvina*, a *Feiosa* - Etelvina Pereira, portuguesa, moradora na Visconde de Parnahyba, 322; *Prevelita*, a *Bananeira* - Mazza Prevellita, italiana, viuva, moradora na Luz, estabelecida com uma quitanda.¹⁰⁵ Ou ainda, incorporando a seus nomes epitetismos masculinos, associação claramente configurada quando João do Rio referia-se à curandeira Maria Homem, “conhecida em toda a Prainha e na Cidade Nova”.¹⁰⁶

No entanto, o seu agir social não se limitava a uma simples compensação das discriminações que sofriam. Nos consultórios das cartomantes e das quiromantes, as cartas e as linhas da mão colocavam-se como mediações que revelavam o íntimo das almas de pecadores, pretextos de confissões alternativas onde homens e mulheres podiam relatar suas pequenas e grandes faltas, seus casos amorosos e seus defeitos, livres de qualquer pré-julgamento. Na dinâmica do mundo urbano dos inícios do século XX, quiromantes e cartomantes movimentavam-se numa outra esfera do viver citadino, na qual nem sempre os hábitos das classes populares condiziam com comportamentos disciplinados e onde, ao contrário das expectativas das lideranças do movimento anarquista, se faziam presentes os jogos de azar, as loterias, as amarelinhas e as vermelhinhas, a prostituição, os freges, as feiras livres e os mafuás, folganças domingueiras tão bem descritas por Lima Barreto.¹⁰⁷ Em alguns aspectos, movimentação similar ao que ocorria em Londres dos primórdios da industrialização, onde Gareth Jones viu mais do que sindicatos, ajuda mútua ou esforço cooperativista, uma atmosfera sociocultural na qual o foco das atenções e do lazer das classes populares eram o prazer e os divertimentos bem humorados, roupas domingueiras, hospitalidade e esportes, preferencialmente os mais truculentos.¹⁰⁸

Entre as que se dedicavam à arte de curar, benzedeiças e curandeiras estabeleciam linhas de continuidade com as práticas da medicina mágica e do catolicismo popular da história colonial e imperial brasileira, reeditadas nas condições da época.¹⁰⁹ Na cultura popular e na sociedade

105.

Cartomantes e quiromantes referidas em notícias do jornal *Comercio de São Paulo*, 14 de setembro de 1913, “O commercio da illusão - Cartomantes e feiticeiros” e de 19 de junho de 1913, com o mesmo título.

106.

João do Rio, “Os exploradores do espiritismo (notas de reportagem local)”, *Os dias passam ...*, Porto: Levi-Chandron, s/d, p. 278.

107.

Lima Barreto, *Feiras e mafuás*, São Paulo / Rio de Janeiro: Editora Mérito S. A., 1953.

108.

Gareth S. Jones, “Working-class culture and working-class politics in London - 1870 - 1900”, *Journal of Social History*, New Jersey, vol. 7, nº 4, 1974, pp. 452-507.

109.

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

eram as benzedeadas conhecidas pela eficácia de seus procedimentos e simpatias para determinados males: ninguém melhor para a cura de dores de cabeça ocasionadas por quebrantos ou mau olhado e, sobretudo, para as bicheiras e doenças infantis. Em seus rituais, sob uma aparente simplicidade e domesticidade, escondiam uma arte conduzida por fórmulas especiais, evocações e exorcismos advindos de um saber transmitido por gerações, através das linhagens femininas.¹¹⁰ Por motivos similares, reconhecia-se também o poder das infusões preparadas pelas curandeiras e, por isso, mesmo eram por vezes descritas à imagem das bruxas medievais, com seus grandes caldeirões: “que Rosalina tem um grande caldeirão, onde prepara um caldo com ossos diversos, que o caldo é vendido aos mesmos doentes”, descreviam as testemunhas sobre os preparados da espanhola Rosinha Maior, a conhecida curandeira de Itaquera, que, em 1927, além deste, administrava a seus pacientes outros métodos de cura:

“que outros doentes ella declarante tem curado com rezas e salivas, pois tem o poder de curar com sua própria saliva a doentes acommettidos de moléstias de somenos gravidade”.¹¹¹

Apareciam em outras circunstâncias envoltas nas lides domésticas, ocupadas nos pormenores do interior de suas famílias e nas dimensões dos afazeres característicos dos entornos rurais da cidade, em suas roças e junto a suas criações, assustadas com os crimes que lhes eram imputados. Benzedeadas que traziam incorporadas outras temporalidades, pouco ajustadas aos ritmos de uma cidade que crescia de maneira desmesurada, por vezes na recusa às contribuições monetárias, por outras em seus hábitos ou na maneira de se vestirem. E assim permaneceram: “mulheres à antiga”, tal como era descrita Sia Aninha de Juazeiro do Norte, em 1951, por Eduardo Campos:

“Seu traje compunha-se de saia e casaco, pano preto atado em volta da cabeça, saia geralmente comprida e frouxa. Mulher antiga, usava ainda cabeção, guardando no cordão da saia, ao derredor do corpo, os apetrechos da reza: vermelhinhos de arruda, rosários, santo lenho, etc. Em pagamento pelos serviços prestados exigia uma criação, geralmente uma galinha, cabra ou litros de gêneros alimentícios. Ao redor do pescoço usava longo rosário de contas de capim-santo.” Além disso, dizia o estudioso, tinha um prazer sádico de atormentar as crianças “com todas as espécies de trejeitos imagináveis, o que servia para

110. Florestan Fernandes, “Aspectos mágicos do folclore paulistano”, obra citada, pp. 344 - 346.

111. APJSP, Rosalina Sinero Carrion Mayor, 2º Ofício Criminal, Caixa 160, 1927 (1).

deformar seu engelhado rosto, conquistando assim a fama de bruxa e de feiticeira misteriosa que desfrutou até os instantes finais de sua existência”.¹¹²

Discretamente, e sem que isso implicasse no distanciamento de suas largas clientelas, nos anos de 1930 encontrar-se-iam também nos arredores de São Paulo, curandeiros como Benedicto Fabiano, natural de Pindamonhangaba, de cor preta, de 59 anos, conhecido como o santo da Penha, onde procurava se resguardar, sem no entanto conseguir, das sucessivas investidas policiais: exercendo suas atividades desde 1899, segundo afirmava, já havia sido sucessivamente identificado em 1917, 1918, 1928 e finalmente em 1934, quando é indiciado judicialmente.¹¹³ Utilizava-se como processo de cura, orações e benzimentos, em rituais que podem ser tão somente intuídos a partir das descrições policiais: “que em trajes estranhos fazia signaes cabalísticos em redor de umas cruces feitas a carvão no chão”. Nas notícias dos jornais da época, dizia-se também que receitava ervas, xaropes e garrafadas aos crédulos, “pois Deus lhe havia dado o raro poder de realizar o impossível”.¹¹⁴

Campo de conhecimento valorizado nas épocas pretéritas, enaltecido por romancistas da São Paulo colonial,¹¹⁵ havia passado o tempo em que as pesquisas da farmacopéia natural eram exclusividade dos jesuítas, prodígios de inteligência e cercados por uma áurea de magnificência que não se encontraria mais na descrição dos tipos populares. No entanto, estes continuavam a desfrutar de credibilidade; da São Paulo dos finais do século XIX. Afonso de Freitas evocou uma afamada curandeira que atendia, no Largo da Forca, Liberdade, vasta clientela, gozando de grande estima entre a população da cidade. Por volta de 1890, viúva, como tantas outras, seus preparados eram largamente conhecidos e utilizados:

“Havia dois remédios - o do Cangirão e o do Bule Grande - que eram, a julgar-se pela freqüência de sua aplicação, verdadeiros ‘porretes’, genuínas panacéias, remédios para quase todos os males. O do ‘Cangirão’ era o cozimento de japecanga, carobinha, sabugueiro, e cipó suma; o do Bule Grande, uma infusão de sene, maná, rosa legítima ou cem folhas e cipó suma. Para a cura da ‘impigem’, D. Anna aconselhava a aplicação de pólvora com limão, três vezes ao dia; no caso de ‘feridas bravas’ rebeldes à cicatrização, mandava aplicar ceroto simples com cozimento de erva de Santa Maria [...] Sobre o cobrelo advertia dos

112.

Eduardo Campos, *Medicina popular*, pp. 32 - 33.

113.

APJSP, Benedicto Fabiano, 4º Ofício Criminal, Caixa 314, 1934. Liana Trindade em *Construções míticas e história*, obra citada, fala especificamente das alterações que Benedicto Fabiano imprimiu a suas atividades de curandeirismo, transformando expressões da religiosidade popular rural em situações suburbanas de São Paulo, pp. 181-182.

114.

Apud Liana Trindade, *idem*, p. 159.

115.

Júlio Ribeiro, *Padre Belchior de Pontes (romance histórico)*, Porto: Imprensa Portuguesa, nova edição, 1904, p. 31.

perigos de morte caso este conseguisse juntar a cabeça com a calda e preconizava uma simpatia: Água da Fonte e folha do monte: ‘ - Que é isso, Pedro? - Cobrelo, senhor. - Com que se cura? - Com água da fonte e folha do monte’ ”.¹¹⁶

Num contexto histórico em que a ciência médica, os produtos alopatícos e a assistência pública custaram a se afirmar, uma parte da atração que curandeiros e curandeiras desfrutavam provinha da crença nas propriedades terapêuticas das ervas e raízes. Receitas de chás, de banhos de ervas, de infusões e de pomadas, das garrafadas e das meizinhos, apresentaram-se espalhadas em seus depoimentos como indicativos do melhor meio de cura de um vasto repertório de doenças, raramente em sua íntegra, no geral desmembradas nas listas de objetos apreendidos e remetidos para os laboratórios policiais. Uma simples comparação entre o material arrolado e os inventários feitos na época, demonstra uma plena adequação a produtos vendidos nos ervanários locais ou nas farmácias naturalistas; anexada como prova incriminatória, para um doente do estômago, havia oito anos, Antônio Catharino, de cor morena, 36 anos, marceneiro, natural de Minas Gerais, curandeiro em São Bernardo, receitava:

“toma um vidro de oleo andançu, toma uma colherinha das de cha num calice de água morna de 11 a 11 dias e vai tomando um vidro di quina do matto (composta) usa-si uma colherinha das di chá num calice di água ante das refeições 5 minutos i a noite ante di deitar. Vai tomando um chá por di buta preta e casca de peroba e di salça Parilha cosinha bem e toma uma chicara das di café.”¹¹⁷

Por certo, ao se deslocarem para a cidade e usufruindo das comodidades do viver citadino, haviam perdido alguns dos procedimentos especiais que presidiam, na zona rural, a preparação das garrafadas - a atenção na coleta de raízes que apontavam para determinada direção; os atributos diferenciados de flores, caules e folhas; disposições sobre o acondicionamento, as porções, os tempos de descanso.¹¹⁸ Mas, de maneira compensatória, contavam com a sabedoria que emanava dos ervanários, dispunham mais facilmente do acesso aos conselhos e ensinamentos vindos dos manuais da medicina doméstica, bem como dos livretinhos que eram distribuídos pelas farmácias naturalistas, muitas vezes por caixeiros-viajantes que se incumbiam, além da comercialização,

116.

Afonso de Freitas, “D. Anna Curandeira”, *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, vol. VIII, 1935, 13-15; citações da página 14 e 15.

117.

APJSP, Antônio Catharino, 5º Ofício Criminal, Caixa 174 - A, 1935. Segundo os ensinamentos difundidos pelo livreto *Flora Medicinal*, editado no Rio de Janeiro desta mesma época e anexado a um dos processos: óleo de anda-assú era “purgativo seguro e energético, indicado nos casos de febres graves e moléstias agudas da pele; no interior é o purgativo preferido nas febres palustres de forma típica”; quina do matto (composta): “anti-febril, usado nas febres palustres, gripe intestinal, anemia, fraqueza e inapetência”; salsaparilha: “depurativo anti-sifilítico, para moléstias da pele e reumatismo”; peroba: “poderoso medicamento contra o impaludismo agudo e chronico; a sua ação é igual ao próprio quinino”.

118.

Eduardo Campos transcreve a receita de uma garrafada indicada para fazer desaparecer tosse brava: “Jurubeba (quatro dedos da raiz que se orienta para o nascente); Mengerioba (as sementes da vagem mais alta do pé); Mangueira (sete folhas, das menores, cortadas ao meio e pisadas na pedra) ... Junta-se tudo numa garrafa de litro que deve ficar bem arrolhada, com a bôca para o chão, encostada na porta da casa, durante quatro dias seguidos”. Eduardo Campos, *Medicina popular*, pp. 27-28.

da transmissão de novas fórmulas. Em 1929, para ministrar suas receitas, Benedito Antônio da Silva, dito Garfudo, fazia seu pedido de novos estoques, expressava seu reconhecimento e pedia novos folhetos.

“Pilar, 28 julho 1926

Il.mo. Dr. Henio Drummond

Pesso a V. Sa. de mandar 2 lattas de pilulas de melão de S. Caetano, junto segue 12\$000, pode mandar pelo correio de Ribeirão Pires.

Tenho que escrever uma carta particular para a V. Sa. agradecendo-lhe sobre as suas fórmulas que tenho feito curas importantes com ellas. Estou com meus livrinhos já bem estragados fosse possível me mandar mais um. [assinado] Benedicto Antonio da Silva.”¹¹⁹

Sob certos aspectos, nos primórdios do século XX, curandeiros e ervanários poderiam ser vistos como portadores de um saber rústico e simplório, do qual caberia somente fazer o inventário de algo que se perdia. Ao contrário, os estudiosos da medicina popular e mágica fizeram destacar amplos rituais e associações complexas, procedimentos imbricados à religiosidade e à própria maneira de se conceber as correspondências do mundo. A plena eficácia da qualidade terapêutica de ervas e raízes dependeria de certas constelações: o alecrim possui virtudes quando é tirado do andor de Nosso Senhor dos Passos, na sexta-feira do “Encontro”, ou do Santo Sepulcro; a arruda dá sorte, espanta o mau olhado e inveja, mas também pode ser usada para estimular a menstruação, contra dores intestinais, contra dores reumáticas, para desinflamar os olhos; o cipó-cruz, conhecido para o tratamento do reumatismo simples, articular ou muscular é uma planta que goza de alta reputação; além de poderoso antídoto à mordedura de cobras é também, na razão inversa, usado contra mau-olhado, contra a “fascinação”. Dos primórdios do século XX, conta-nos Carlos Teschauer:

“Os índios de Missões (na república argentina) chamavam-na também cipó de feiticeiro. Tinham por cousa assentada que o uso do insipó era remédio eficaz e preservativo contra o mau olhado e todo o feitiço. A vista fixa, diz Granada, serena e aparentemente meiga, porem insidiosa e perfídia da Jararaca que fascina e embaraça o vôo das aves e arrasta os animaes a suas cruéis e devoradoras fauces, valia tanto para os índios como o encanto e o quebranto dos feiticeiros e bruxas - o isipó-cumuçú

119.
APJSP, Benedicto Antônio da Silva,
4º Ofício Criminal, Caixa 24, 1927.

desvirtua o veneno da jararaca; por conseguinte servirá também, concluem, para remédio contra a fascinação”.¹²⁰

Por outro lado, perfazia um tipo de conhecimento que ganhava cada vez mais adeptos uma vez que vinha sendo valorizado pelos novos ramos da medicina homeopática, das terapêuticas naturais que receitavam banhos, alimentação e chás, realizando amplas aproximações à farmacopéia popular. Velhos conhecimentos combinavam-se às inovações, curandeiros perfilavam-se ao lado de institutos que ofereciam “tratamentos para psychoses comuns e espiritóides, fobias, tics nervosos, desânimo, gagueira, vícios e embriaguez”, através de métodos igualmente numerosos: “sugestão, magnetismo, hypnotismo, clarividência sonambúlica, receitas de banhos com guiné, arruda, alecrim, saco-saco, dentes de alho etc”.¹²¹ Assim, nos marcos da cidade da época, passado e presente, saber mágico e ciência gravitavam por vezes em círculos concêntricos e simultâneos, em torno de procedimentos e crenças similares.

Saberes populares discriminados, papéis informais sutilmente desconsiderados, constituem referências que podem ser retiradas de uma documentação normativa cujo intento maior era o de colocar entraves e disciplinar uma sociedade que crescia anarquicamente, em meio à desordem e à confluência de experiências sociais multifacetadas as quais se procuraria homogeneizar sob a ótica do que se considerava a verdade da época - o valor do racionalismo, a certeza da ciência, os padrões estabilizados, os papéis sociais normativos. Ao desejo de ordem, dizia Sérgio Buarque de Holanda, nada melhor do que a retomada de tradições,¹²² mesmo que, no caso, pouco adequadas ou estranhas a um universo social e historicamente configurado. Em certo sentido, as investigações policiais e os processos judiciais nada mais fazem do que testemunho de uma ação que procurou na cidade de São Paulo, entre os anos de 1900 a 1940, ordenar um mundo desconjuntado pelas mudanças que vinham ocorrendo. No entanto, nas inferências da mesma documentação reside a medida de sua relatividade, pois que aponta para o dinamismo da sociedade e das práticas que vimos contemplando.

120.

Carlos Teschauer S. J., *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas*, pp. 259 e 260.

121.

APJSP, Ítalo Benassi e outros, 5º Ofício Criminal, Caixa 248, 1938.

122.

Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, obra citada, p. 5.

No conjunto de processos avalizados, independente da categoria dos homens mágicos, do nível de constelações e das mesclas a que se referiam, ou da institucionalização de suas agremiações, o dado que se destaca é sem dúvida a intensa presença de réus pertencentes aos setores negros e mulatos da sociedade. De fato, no acirramento da repressão aos cultos e ritos mágicos, que atingiu seu ponto máximo nos anos de 1930, o elo comum que se estabelecia entre um Bento de Paula, Amaro Cardoso, Benedicto Antônio, Bibiano Eugênio de Castro, Paulo de Lima Sobrinho, Benedicto Fabiano e tanto outros, era sem dúvida o viés discriminatório que incidia sobre o homem negro, particularmente nesta cidade. Sinônimo de baixo espiritismo, eram estes aprioristicamente chamados de feiticeiros e macumbeiros; seus rituais, rapidamente associados a festivais de depravações e de lascividade; as descrições de moradias e dos locais de atendimento, intencionadas a enfatizar o primitivismo dos objetos rituais e seus odores.

“O feiticeiro habitava o ultimo commodo desse grande cortiço.

O seu cubículo estava repleto de raizes, hervas em profusão, pellos de viboras, cornos de boi, de carneiros e de cabras, couros de lagarto, de giboia, um turbilhão de ossos humanos, um craneo solto, dois maxilares desdentados, guizos de cascavel, tranças louras, negras e castanhas, dentes esparços, um S. Onofre, de braços cruzados, mettido num boião de banha, carteiras de alfinetes, agulhas, um yatagam recurvado, uma infinidade de bentinhos e de medalhas”.¹²³

Em contrapartida, com a mesma intensidade com que eram discriminados exerciam forte atração junto à sociedade da época. Para setores da população que buscavam estratégias de cura, de feitiço e de contrafeitiço eram eles por vezes o último recurso, talvez o mais poderoso entre as fórmulas de magia existentes. A imagem mítica do homem negro na posse de poderes ocultos seduzia também os imigrantes recém-chegados, que vislumbravam, por detrás da estranheza que seus rituais encerravam, ilimitadas possibilidades.

Entre os imensos contingentes que ocuparam a cidade desta época, dos que traziam em sua bagagem cultural amuletos, rituais de proteção e também de malefícios, ele foi o mais temido. Seus talismãs exerceram um efeito considerável. Permanecem intocados até hoje, após mais de

123.

“O commercio da illusão. Cartomantes e feiticeiros”, *Commercio de São Paulo*, São Paulo, 27 de maio de 1913.

meio século, em envelopes lacrados e anexados aos processos criminais; as autoridades judiciárias não ousaram examinar a prova que constava dos autos, limitando-se a ler as descrições feitas pelos escrivães policiais: “composto de um pedaço de gesso com inscrições, uma figa, um cavalo marinho, dois guizos de cobra, objetos que se acham misturados com um pó cinza”.¹²⁴ Os pesquisadores também souberam respeitar os lacres que os protegem dos possíveis efeitos. No interior dos patuás poderiam ser encontradas rezas ou orações protetoras que revelavam a violência que manter-se-ia acoplada à vida dos homens negros citadinos - tão protetoras quanto as exatamente iguais encontradas por Xidieh entre habitantes do interior paulista, destinadas a fechar o corpo dos ladrões diante das perseguições policiais:

“O meu corpo não será preso nem ferido nem meu sangue derramado andarei tão livre como andou Jesus Christo nos meses no ventre da Virgem Maria/ Meus inimigos terão olhos não me verão terão Bocca não me falarão terão pés não me Alcançarão terão mãos não me offenderão/ Quem trazer esta oração no pescoço não morrerá offendido pelo inimigo. Dia 3-5-932”.¹²⁵

Na cultura popular, a prevalência dos negros diante das coisas do sobrenatural aparece inscrita às disputas raciais. Da tradição oral recolhida por Manuel Querino entre os negros baianos, as desigualdades são explicadas a partir de características de cada uma das raças: na distribuição de honrarias feitas pelo Pai Eterno, a esperteza e a avidez dos brancos fizeram com que estes ficassem com o maior quinhão, enquanto que os negros, ao comemorarem com danças e cânticos a notícia da distribuição, acabam por chegar atrasados.¹²⁶ Numa versão paulista, recolhida por Xidieh na cidade de São Paulo, o branco, o caboclo e o negro são corporificados na figura dos Três Reis Magos; conta-nos a lenda que Deus, para compensar as traições e as artimanhas feitas pelos dois “brancos” contra o negro Baltazar, foi com este o mais prodigioso: ‘Eu corôo Baltazar por dentro, que dos três, ele que é preto, sempre será o mago mais forte’.¹²⁷ No levantamento feito por Maynard de Araújo sobre a medicina popular do Vale do Paraíba, o homem negro é visto por excelência como homem mágico.¹²⁸

A habilidade em manipular não só as coisas do sobrenatural mas os segredos de ervas, raízes e objetos mágicos provinha sobretudo da

124.
APJSP, Maria Aurora, 2º Ofício Criminal, Caixa 482, 1939.

125.
APJSP, José de Moraes e Francisca Damiana, 4º Ofício Criminal, Caixa 312, 1934. Oswaldo Xidieh, *Narrativas pias populares*, São Paulo: IEB/USP, 1967, pp. 101-102.

126.
Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 97.

127.
Apud Oswaldo Xidieh, *Narrativas pias populares*, obra citada, pp. 28-29 e 119.

128.
Alceu Maynard Araújo, *Alguns ritos mágicos: ‘abusões’, feitiçaria e medicina popular*, obra citada, 1958.

experiência da escravidão, associada às suas formas de resistência sinuosa - “dahi foi que vieram os grandes feiticeiros da cidade, possuidores do segredo de muitas ervas para curar a lepra, o reumatismo, a asthma e as erysipelas”.¹²⁹ Respeitados como indivíduos portadores desses atributos, as causas do prestígio devem ser, em parte, consideradas sob a perspectiva de um passado de exploração que, para o bem ou para o mal, havia exacerbado a utilização de artifícios variados na luta contra a dominação escravista. Provavelmente, guardava-se na memória, dos tempos não muito longínquos, as histórias dos enfeitiçamentos dos negros escravos contra seus algozes. Num artigo sobre a feitiçaria negra, Arthur Ramos remarcou os complexos processos cognitivos entranhados nos envenenamentos causados por escravos, demonstrando que por detrás de cada uma das poções disponíveis encontrava-se a escolha de agonias diferenciadas. Entre as ervas utilizadas existia uma predileção pelo *pipi* ou *titi*, chamada também de *hera da Guiné* ou de *amansa senhor*, pois caracterizava-se por uma ação insidiosa e lenta, causando estados de letargia que precediam a morte. Atuações relacionadas às contingências da escravidão, diziam respeito a dimensões da vida do homem negro que eram mantidas em segredo, e às quais não se atingia. Em 1909, diria João Baptista Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro:

“Por mais que inquirisse, nunca me souberam dizer com precisão de que plantas tiravam os escravos o veneno que propinavam aos senhores: apontavam-me a raiz do pipi, da esponjeira, o estramônio, a hervamoira, a taioba ou tajá selvagem plantas narcotizantes, irritantes e paralisantes”.¹³⁰

Feiticeiros - propinadores de veneno - que algumas vezes interpunham-se a conflitos domésticos ocorridos em poderosas famílias paulistas; em 1894, num ruidoso processo de divórcio, d^a Rita de Moraes Monteiro de Barros era acusada de atentar contra a vida de seu marido, utilizando-se de fiéis aliados domésticos, dois de seus ex-escravos versados nas artes da feitiçaria.¹³¹ Assim, interseccionado às esferas do desconhecido, acalentado pelas contingências e paranóias do passado, pontuado por uma ou outra ocorrência do presente, configurava-se o campo fértil para representações que se avolumavam em imagens depreciativas, exóticas e extremamente ameaçadoras. Nesses termos, não é de se estranhar a hipótese formulada pelo autor de “O espiritismo e os intelectuais” que

129.

João Baptista de Lacerda, “De varris plantis veneniferis”, *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, volume XV, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1909, p. 129.

130.

Idem, p. 128.

131.

Processo de divórcio analisado no trabalho de Maria Cecília Cortez Christiano de Souza, *Crise familiar e contexto social: São Paulo, 1896 - 1923*, tese de doutorado, Faculdade de Educação / USP, 1989, pp. 181-182.

considerava, instigantemente, o fato de que a plena aceitação do magnetismo e das práticas do mesmerismo pelas elites brasileiras deveria ser avaliada como alternativa moderna e afrancesada, antídoto civilizado às mandingas preparadas pelos feiticeiros negros.¹³²

Na ambivalência das imagens sociais, as práticas da magia facultavam aos homens negros espaços de reconhecimento num universo social que acima de tudo os discriminava. Em São Paulo, embora os sinais do passado escravista tenham sido pulverizados pela penetração vertiginosa de imigrantes, e apesar de muitas das tradições terem se diluído na convivência entre negros e estrangeiros, compartilhando os mesmos cortiços e os mesmos bairros, manteve-se aparentemente íntegra a força simbólica de sua magia. No entanto, o exercício das atividades mágico-religiosas entre os decênios de 1900 a 1940 ultrapassa a questão de uma cultura de resistência no sentido étnico restrito, ganhando foros de adequação ao contexto do que vinha sendo oferecido pela cidade.

Na perspectiva dos grupos negros, em sua proporcionalidade reduzida no cômputo da população cidadina, se a princípio significou a retomada de crenças e rituais relacionados a seus padrões culturais - podendo manifestá-los de maneira mais livre, rompendo com as amarras impostas pelas irmandades do catolicismo - rapidamente ressignificaram-se como modalidade de cura e de exorcismo aceita pela sociedade e a ela dirigida. Trazendo disponível uma extrema plasticidade cultural, a absorção de outras linguagens e outros conteúdos se fez ora como maneira de sistematizar e dar um corpo às suas crenças difusas, ora como meio de abrandar ritos por vezes assustadores. Nesse sentido, não seria demais lembrar que os cordões carnavalescos da Barra Funda, do Bexiga e do Lavapés, nascidos na informalidade das parentelas de homens negros, desde a década de 1910 desfilavam por entre as principais avenidas da cidade, mas faziam questão de incluir em seu trajeto uma parada em frente da Delegacia Central para fazer as saudações devidas aos símbolos do poder constituído. Ritos e festas que pontuam a predisposição dos grupos negros em se ajustarem à atmosfera da cidade.

132.

Ubiratan Machado, *O espiritismo e os intelectuais*, Rio de Janeiro / Brasília: Antares / Instituto Nacional do Livro, 1983, p. 49.

133.

Oswaldo Elias Xidieh, "Subúrbio", 1947, obra citada, pp. 179-182; trechos da trajetória da igreja foram recolhidos do relato do Pastor Narciso, em 1947, homem negro e um dos poucos remanescentes desta agremiação.

A história da Igreja Evangélica Militante, de Bibiano Eugênio de Castro, estabelecida no Brás, pode ser vista de forma emblemática.¹³³ Nascida no Rio de Janeiro, por volta de 1870, formada por um pastor

evangélico abolicionista, configurou-se já em sua origem como agremiação de homens negros. Em São Paulo, estabeleceu-se no início do século chefiada pelo pastor Bibiano, que aqui enriqueceu o cerimonial religioso, criando congregações de homens, hierarquias angélicas para as mulheres, coros infantis, cargos de viúvas e diáconos, atraindo a atenção das camadas de negros e mulatos. Mas, o pastor teve que se contrapor a inúmeras campanhas movidas contra sua igreja: em 1908 apelava para seus direitos constitucionais ao enfrentar as sugestões feitas pela “Liga Anti-Militante”, formada no bairro, de ser ele o Novo Conselheiro, e seus seguidores, o povo santo de Canudos em São Paulo.¹³⁴ Às campanhas difamatórias seguiram-se acusações de estupro, de bigamia e de extorsões que acarretaram, em 1910, sua condenação e prisão. Com a morte do pastor, o séquito da Igreja Militante se dispersou entre localidades afastadas do centro da cidade. Em 1947, Oswaldo Xidieh iria reencontrar a igreja reunida em torno de um família negra em Poá, com suas prédicas contra a miséria, os milionários e os açambarcadores - patrões, comerciantes, padeiros e açougueiros - e em cerimônias acalentadas por cânticos similares aos *spirituals* norte-americanos mas, no dizer do autor, “amaciados pelo dengue das modinhas brasileiras”.

Episódio que se manteve submerso como uma simples ocorrência na crônica dos grandes crimes da cidade,¹³⁵ a trajetória da Igreja Evangélica Militante de São Paulo, numa espécie de mágica de confluências, representava a reedição de memórias do que se procurava esquecer. Numa cidade que crescia em ritmos alucinantes, sob a liderança de um pastor negro e o apelo de uma religiosidade de certa forma explosiva, materializavam-se, a um só tempo, os temores dos ajuntamentos populares e negros onde os ruídos das rebeliões escravas e os da Guerra de Canudos, dos finais do século, ainda se faziam ouvir. Em tais circunstâncias não era possível permitir formas societárias que, nos EUA, constituíram o principal foco de reorganização dos libertos após o fim da escravidão.

Enquanto que aos imigrantes e aos setores brancos da sociedade foram outorgados espaços para a constituição de igrejas reformadas, iniciativas similares que significassem congregações de homens negros eram rapidamente desmobilizadas. Revelava-se a mesma intenção discriminatória que recaiu, em 1910, sobre o Grêmio Ocultista de São Paulo, de Bento de

134.

APJSP, Queixa Crime: Bibiano Eugênio de Castro - queixoso; Redactor do Jornal *Concórdia*, querellado, 1º Ofício Criminal, Caixa 3A, 1908.

135.

Guido Fonseca, *Crimes, criminosos e a criminalidade em São Paulo (1870 - 1950)*, São Paulo: Editora Resenha Tributária, 1988, pp. 218-220.

Paula Souza; sobre a Sociedade Democrática Maria Caridade, de Amaro Cardoso, em 1931; sobre o Centro Espírita Nossa Senhora da Aparecida, de Francelino Ignácio da Silva, em 1939, entre outros tantos.

No entanto, a sociedade movia-se nos seus ritmos, intenções e estratégias peculiares. Diante dos imensos contingentes que se dirigiam à cidade e na sensação de desordem que instituíam, as autoridades tentaram regulamentar as práticas que se espalhavam pelos quatro cantos de São Paulo: às medidas policiais somou-se a obrigatoriedade de se formarem associações, registradas nas delegacias e nos cartórios. Na estatística levantada por Alcântara Machado, em menos de um ano, de outubro de 1929 a junho de 1930, haviam sido legalizados junto às autoridades policiais do Estado cerca de 20 centros espíritas, crescimento que se manteve na mesma razão no período subsequente, de julho de 1930 a setembro de 31.¹³⁶ Analisando os estatutos anexados aos pedidos de regulamentação, Alcântara Machado viu, além do semi-analfabetismo de seus dirigentes, a confusão de propósitos, a mistura de doutrinas, concluindo serem provenientes de uma outra mentalidade:

“Não é possível pegar a feição de nossa gente, conhecer a moral e a rele formação espiritual dela, pondo de parte os centros onde se ensina e se pratica a doutrina que, sobretudo nas cidades, exerce sobre o povo a ascendência do baixo catolicismo supersticioso e macumbeiro de tempos atrás”.

Em que pese toda a carga de preconceito, Alcântara Machado sugeria indícios de um processo que nada mais fazia do que sedimentar formas que vinham sendo improvisadas e mescladas há muito tempo. Em 1926, Lísias Negrão viu consignado, nas relações de associações religiosas, um dos primeiros terreiros da umbanda de São Paulo, cuja denominação por si só evidenciava a mistura de procedências: Centro Espírita dos Quinze Auxiliares de Nosso Senhor Jesus Cristo - Corrente Africana.¹³⁷ Em 1964, realizando sua pesquisa junto às práticas macumbeiras de Vitória, Duglas Monteiro Teixeira se curvava ante uma realidade que “não se mostra dócil a uma discriminação rotulada, onde nem mesmo o macumbeiro sabe definir com clareza o sistema de crenças e ritos de que é participante”.¹³⁸ Entre práticas e normas sociais, entre papéis informais e formais, entre a vivência concreta de indivíduos e aquilo que era desejado pelo sistema de poder, uma longa

136.

Inquérito de Alcântara Machado publicado na obra de Leonídio Ribeiro, *O espiritismo no Brasil*, obra citada, pp. 125 a 135. A citação se encontra na página 126.

137.

Lísias Nogueira Negrão, *Umbanda e questão moral*, obra citada, pp. 27-28.

138.

Duglas Teixeira Monteiro, “A macumba em Vitória”, in: H. Baldus (org.), *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo: Editora Anhembi, vol. 1, 1955, pp. 463-464.

distância se fazia sentir, mas que era pontuada muitas vezes por estratégias de adequação e de criatividade que acabavam por moldar e se materializar nas instituições que nasciam.

Ao tratar de aspectos religiosos e culturais da São Paulo dos primórdios do século XX, uma questão que não pode ser excluída do horizonte é a do desenraizamento que se fazia presente na vida de milhares de habitantes citadinos. As repercussões trazidas pelo deixar para trás, definitivamente, seus antigos rincões, ou fazer dissipar a lembrança dos aspectos mais dissolventes da escravidão, flexionaram sem dúvida o universo mental daqueles que se dirigiam à cidade da época.

Com a atenção voltada às experiências pretéritas, por mais que buscássemos entre as dezenas de depoimentos coligidos, versados direta ou indiretamente sobre práticas culturais e religiosas, foi quase impossível localizar indicações. Duas únicas referências apareceram timidamente. A primeira, quando, em 1934, Augusto Raimundo de Oliveira, curandeiro de Vila Formosa e em seu Centro Espírita Santo Agostinho, reclamava que:

“em sua residência foi apreendido pela polícia diversos objetos e entre elles dois defumadores, porem estes não são para a prática da feitiçaria e sim para defumar a sua residência, todas as sextas-feiras, fazendo isso por ser um costume antigo”.¹³⁹

A segunda indireta, relativa ao marco que a abolição de um regime de intensa exploração havia deixado de maneira indelével e insubstituível na trajetória dos grupos negros: a atenção em se pontuar o 13 de Maio. Quase meio século após a Abolição, em 1935, entre os papéis encontrados no Centro Amor, Graça e Esperança, de Pinheiros, ao qual não se autorizava alvará de funcionamento por conta da condição cultural de seus integrantes, como prova do semi-analfabetismo foi anexada, entre outras, uma notícia sobre: “Uma missa pedida de Amor e Graça para o glorioso São Benedicto a realizar-se-a à 13 de maio as oito e meia na Igreja São Francisco”.¹⁴⁰

139.

APJSP, Augusto Raimundo de Oliveira, 1º Ofício Criminal, Caixa 299, 1934.

140.

APJSP, Ana Maria da Conceição, João Tiburcio de Freitas e Antônio Saturnino de Oliveira, 1º Ofício Criminal, Caixa 315, 1935.

Mesmo considerando que inquirições diante das autoridades judiciárias ou policiais não perfaziam o melhor espaço para reminiscências, isso não havia ocorrido nem mesmo entre os depoimentos de escravos e

forros da São Paulo da metade do século XIX, que mantinham, na imagem da África mitificada, o sonho do regresso. Aqui, nenhuma correlação direta a conhecimentos, crenças, ritos e valores antigos; ao contrário, os novos elementos e as novas linguagem apareciam em profusão. No cenário social da cidade tudo parecia novo e só novo. O passado era, de fato, vivido no presente e como presente.

As estatísticas sobre a São Paulo das primeiras décadas do século XX indicam que, nos anos de 1930, interrompiam-se visivelmente os grandes fluxos de populações imigrantes atraídas à cidade, tornando-se, a partir de então, prevalescente a chegada, em número cada vez maior, de migrantes nacionais, espalhando-se pelas imensas periferias que se formariam na Grande São Paulo. A dinâmica de uma cidade em contínuo estado de transformação passaria a ser redimensionada e, como traço definidor da mesma, levava-a a se aclimatar à idéia das diversidades num mundo cosmopolita. Sobretudo, não provocaria mais os intensos sobressaltos que marcaram sua história entre os finais do século XIX e as primeiras décadas do XX. Ao longo do período, a energia que tal movimento mobilizou fez com que habitantes e cidade se plasmassem, deixando a impressão de um universo sem marcos= históricos perceptíveis, também ela uma cidade sem passado. O mito das sereias na épica de Ulisses traduz de alguma forma os sentidos implícitos a este processo.

“O décimo-segundo canto da Odisséia narra a passagem diante das sereias. O chamariz era a tentação de perder-se no passado. Mas o herói que é submetido à tentação chegou à maioria no sofrimento. Na variedade dos perigos mortais, nos quais ele se devia manter firme, a unidade de sua própria vida, a identidade de pessoa endureceu-se. Como água, terra e ar, separam-se para ele os reinos do tempo. Para ele, a maré do que era refluiu da roca do presente e o futuro nublado carrega o horizonte. O que Ulisses deixou trás de si entrou no mundo das sombras ...

O esquema tripartido deve libertar o momento presente do poder do passado, expulsando este último para trás do limite absoluto de irrestituível e pondo-o à disposição do agora a título de saber praticável. O afã de salvar o passado enquanto vivo, em vez de usá-lo como material do progresso, só é apaziguado na arte, à qual a própria história pertence enquanto exposição da vida passada ... Mas o canto das sereias ainda não foi privado da sua força, ainda não foi reduzido...

Quem quiser subsistir não poderá dar ouvidos à tentação do irrestituível e isso só poderá ser evitado caso não lhe for possível escutá-la. Disso a sociedade sempre cuidou. Viçosos e concentrados, os trabalhadores devem olhar para frente e deixar de lado o que estiver ao lado. Eles devem sublimar o impulso que os pressiona ao desvio, aferrando-se ao esforço suplementar. Assim, eles se tornam práticos”.

Max Horkheimer & T. Adorno, “Conceito de Iluminismo”.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. DOCUMENTOS OFICIAIS MANUSCRITOS

1.1. Arquivo do Poder Judiciário de São Paulo (APJSP)

Processos Criminais - 1º ao 7º Ofícios Criminais de São Paulo (1900 - 1940) - 75 processos criminais localizados, relativos a réus indiciados nos crimes previstos nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890.

Distribuição para o Cartório do Juri, 1930-1933 (livro).

Livro do Escrivão do Juri, 1922 a 1928 (livro).

Livro Índice do 2º Ofício do Juri, 1917-1930 (livro).

Palácio da Justiça - Cartório de Execuções Criminais - Distribuição de Autos (Juri), 1936 (livro).

Processos Distribuídos ao Cartório do 2º Ofício do Juri, 1936-1937 (livro).

Registros do 1º Distribuidor Criminal - Distribuição dos Autos: volumes 1913-1915; 1913-1921; 1927-1929; 1930-1932; 1933-1934; 1930-1935; 1935 (livros).

1.2. Cartórios Criminais do Fórum João Mendes (1º ao 7º)

Livros dos Feitos ou Relação dos Processos, 1900 - 1940 (livros).

1.3. Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (Daesp)

Polícia (latas) - 1889 - Ordem 2697 a Ordem 2705; 1899 - Ordem 2928 a Ordem 2930; 1900 - Ordem 2931 a Ordem 2933; 1912 - 1913 - Ordem 3195 a Ordem 3196.

Polícia - "Protocollo dos processos, preparados pelas autoridades policiais e remetidos para os Cartórios Criminais, 1899 (lata) - Ordem 2928.

Polícia - "Lista dos clubs registrados na 1ª Secção, 1913 (lata) - Ordem 3196.

Processos Policiais, 1908 a 1914 (latas)- Ordem 3260 a Ordem 3265.
Inspeção de Higiene - Serviço Sanitário, 1890 (livro) - Ordem 941.
Livro de Registro Geral dos Réus, Processos e Sentenças referentes ao ano de 1913 - Secção de Estatísticas das Sessões do Juri, da Secretaria de Justiça e Segurança Pública, 1913 (livro) - Ordem 4729.
Polícia de São Paulo - Inspeção de Saúde, 1888 a 1890 (livro) - Ordem 1624.
Secretaria da Justiça - Processos, 1895 a 1927 (livros) - Ordem 6591 a Ordem 6592.
Secretaria de Justiça - Movimento das Sessões do Jury, 1905 (livro) - Ordem 6499.
Secretaria do Interior - Inspecções Médicas, 1910 a 1922 (livro) - Ordem 1551.
Secretaria do Interior - Mapa de Ações do Juri - 1904 (livro) - Ordem 7125.
Secretaria do Interior - Serviço Sanitário - Directoria Geral, 1893 - 1927 (livro) Ordem 967.
Secretaria do Interior - Serviço Sanitário, 1895 a 1929 (livro) - Ordem 966.
Serviço Sanitário - Delegacia de Saúde, 1911 a 1927 (livro) - Ordem 973A.
Serviço Sanitário - Hygiene Pública, 1908 a 1914 (livros) - Ordem 5557 a Ordem 5558.

1.4. Museu da Saúde Pública Emílio Ribas (MUSPER)

Serviço Sanitário do Estado de São Paulo. Pasta Inspectoria de Hygiene, Ofícios Recebidos, 1882 - 1901.

1.5. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

Processos Criminais, Pacote 5, Doc. 23, 1904.

2. DOCUMENTOS OFICIAIS IMPRESSOS

ALBUQUERQUE, Plinio Cavalcanti. “Organização técnica da polícia paulista. *Arquivos da Polícia Civil de São Paulo*. São Paulo, VI, 1943.

CÓDIGO Sanitário do Estado de São Paulo, 1894. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1894.

CÓDIGO Sanitário do Estado de São Paulo, 1918. Decreto n. 2918 de 9 de abril de 1918. São Paulo: Imprensa Methodista, 1924.

DECRETO nº 2141 de 14 de novembro de 1911. Reorganiza o Serviço Sanitário do Estado de São Paulo. São Paulo: Typographia do Diário Oficial, 1911.

FARIA, Antonio Bento de. *Anotações teórico-práticas ao Código Penal do Brasil*. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 4ª edição, 1929.

INSTITUTO de Hygiene de São Paulo. *Febre Typhoide em São Paulo (1924 - 1925). Estudo Epidemiologico pelo Dr. F. Borges Vieira. Assistente da Cadeira de Hygiene da Faculdade de Medicina de São Paulo. Anexo ao Relatório apresentado a Sua Excellencia o Senhor Doutor Manuel Lobo, M. D. Secretario do Interior, pelo Dr. Geraldo de Paula Souza, Director do Instituto de Hygiene de São Paulo. Anno de 1925*.

FRANCO, F. de A. Carvalho. “Gabinete de Investigações. Relatório de 1935”. *Archivos de Polícia e Identificação*. São Paulo, 2, 1936.

MARTINS, Thyrso. *A Delegacia Geral de Polícia. São Paulo 1918 - 1919. Relatório apresentado ao Dr. U. Herculano de Freitas, Secretario de Justiça e de Segurança Pública*. São Paulo: Typographia Brasil de Rothschild & Cia., 1920.

MONOGRAFIAS do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (15 - 21). *A gripe epidemica no Brasil e especialmente em São Paulo (dados e informações)*. Dr. Carlos Luiz Meyer - Director de Demographia Sanitário. Dr. Joaquim Rabello Teixeira (Directora Secretária do Serviço Sanitário). São Paulo: Casa Duprat, 1920.

MONOGRAFIAS do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (6). *Considerações sobre a nociva indústria de trapos em São Paulo, pelo Dr. Vieira Marcondes (Delegado de Saúde)*. São Paulo: Typographia Olegário Ribeiro, Lobato & C. Ltda., 1919.

MONOGRAFIAS do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (8). *A campanha sanitária de Santos. Suas causas e seus efeitos, pelo Dr. Guilherme Álvaro*. São Paulo: Casa Duprat, 1919.

MONOGRAFIAS do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (11). *Vegetaes anthelminticos ou Enumeração dos vegetaes empregados na medicina popular como vermifugos: com a descrição e estampas das especies*

-
- indigenas ou largamente cultivadas no Brasil e ligeiros apontamentos sobre outras dos grupos a que ellas pertencem e que são usadas na medicina popular, por F. C. Hoehne, Botânico do Instituto Butantan. São Paulo / Rio de Janeiro: Weiszflog Irmãos, 1920.*
- MONOGRAFIAS do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo (14). *O que vendem os herbanarios da cidade de S. Paulo, por F. C. Hoehne, Botânico do Instituto Butantan. São Paulo: Casa Duprat, 1920.*
- REPERTÓRIO da Legislação sobre o Serviço Sanitário do Estado de São Paulo, com um appendice contendo Leis e Regulamentos do Serviço Sanitário, Código Sanitário, Regulamento para a inspeção de amas de leite, districtos sanitários e organização do Serviço para o Tractamento do Trachoma. Organizado pelo Dr. Carlos Reis, publicação autorizada pelo Governo, em nova edição revista pelo auctor. São Paulo: Typographia do Diario Official, 1907.
- SECRETARIA da Segurança Pública do Estado de São Paulo. *Relatório apresentado ao Exmo. Snr. Dr. J. J. Cardoso de Mello Netto, Governador do Estado pelo Secretário dos Negócios da Segurança Pública, Dr. Arthur Leite de Barros Jr. Ano de 1936.*
- SECRETARIA de Justiça e Segurança Pública. *Relatório apresentado ao Excellentíssimo Senhor Dr. Julio Prestes de Albuquerque, Presidente do Estado pelos Secretário da Justiça e Segurança Pública Mario Bastos Cruz. Anno de 1926. São Paulo: Typographia do Gabinete de Investigações, 1927.*
- SECRETARIA de Justiça e Segurança Pública. *Relatório apresentado ao Exmo. Snr. Dr. Júlio Prestes de Albuquerque, Presidente do Estado pelo Secretario de Justiça e Segurança Pública, Antonio Carlos de Salles Jr. Ano de 1927.*
- SERVIÇO SANITÁRIO do Estado de São Paulo. *Prophylaxia da febre amarella. Rio de Janeiro: Typ. Bernard Frères, 1903.*
- SERVIÇO SANITÁRIO do Estado de São Paulo. *Relatório apresentado ao Sr. Dr. Secretário de Negócios do Interior e da Justiça, pelo Dr. Emílio Ribas, Director do Serviço Sanitário. São Paulo: Typographia do Diário Official, 1906.*
- SERVIÇO SANITÁRIO do Estado de São Paulo. *Relatório apresentado ao Dr. José Cardoso de Almeida, Secretário dos Negócios do Interior e da Justiça pelo Dr. Emilio Ribas, Diretor do Serviço Sanitário do Estado de São Paulo. São Paulo: Typographia do Diário Official, 1905.*
- SERVIÇO SANITÁRIO do Estado de São Paulo. *Saúde Pública, 1907, São Paulo. São Paulo: Duprat & Cia, 1908.*
-

3. JORNAIS

3.1. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

O Parafuso. Semanário de Combate, São Paulo: dezembro/1917; janeiro/1918; fevereiro/1919; abril/1919; agosto/1919; setembro/1919; novembro/1919.

A Tribuna, Santos: dezembro/1912; Edição Comemorativa do Centenário da Cidade, 1936.

3.2. Coleção Particular do Delegado Raphael Cantinho Filho*

Álbum de Recortes de Jornais, intitulado “O Comércio da Ilusão” contendo entre outras, notícias retiradas dos seguintes títulos:

- *Commercio de São Paulo*, São Paulo, 1912 - 1916.
- *Correio Paulistano*, São Paulo, 1912 - 1916.
- *Fanfulla*, São Paulo, 1913 - 1915.
- *Diário Popular*, São Paulo, 1913.
- *A Capital*, São Paulo, 1914 - 1915.
- *A Nação*, São Paulo, 1914.
- *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 1915 - 1916.
- *Platéia*, São Paulo, 1915.
- *Selecta*, São Paulo, 1915.
- *O Imparcial*, Rio de Janeiro, 1915.
- *O Paiz*, Rio de Janeiro, 1915.

(*) Volume emprestado gentilmente pelo dr. Guido Fonseca.

4. BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Silvino Canuto. *Bezerra de Menezes: subsídios para a história do espiritismo no Brasil*. São Paulo: Edições Federação Espírita do Estado de São Paulo, 1987.
- ALBUQUERQUE, J. J. de Campos da Costa Medeiros e. *Minha vida: memórias (1867-1893)*. Rio de Janeiro: Calvino Fº Editor, 1933.
- ALMEIDA, Guilherme de. "A casa". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, LXXXII, 1942, pp. 177-183.
- ALVARENGA, Oneyda. *Música popular brasileira*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2ª edição, 1982.
- ALVIM, Zuleika. *Brava gente! os italianos em São Paulo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- ALVIM, Zuleika. Capítulo inédito. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, volume 3 (no prelo).
- AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. São Paulo: Editora Hucitec / INL, 3ª edição, 1982.
- AMORIM, Deolindo. *Africanismo e espiritismo*. Rio de Janeiro: Gráfica Mundo Espírita, 2ª edição, 1949.
- ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Brasília / Belo Horizonte: Editora Itatiaia / INL, 2ª edição, 1982.
- _____. *Música de feitiçaria no Brasil*. São Paulo: Martins Editora, 1963.
- _____. *Namoros com a medicina*. São Paulo: Martins Editora / INL, 3ª edição, 1972.
- _____. "O samba rural paulista". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, volume XLI, 1937, pp. 37-115.
- _____. *O turista aprendiz*. Estabelecimento de texto, introdução e notas de Telê Ancona Lopez. São Paulo: Duas Cidades / Secretaria de Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1976.
- ANTUNES, David (Iago José). *Briguela: romance de maus costumes em três tempos*. São Paulo: Edição Saraiva, 1945.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei de. "A dessacralização do sexo e o sacrifício de mulheres". *Religião e Sociedade*, São Paulo, 6, 1980, pp. 91-98.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. "Alguns ritos mágicos: 'abusões', feitiçaria e medicina popular". Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, CLXI, 1958, pp. 45-116.
-

-
- _____. "Ciclo agrícola, calendário religioso e magias ligadas à planta-
ção". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, CLIX, 1955/1957, pp.
11-155.
- _____. *Medicina rústica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- ARROYO, Leonardo. *A cultura popular em Grande Sertão: veredas (filiações
e sobrevivências tradicionais, algumas vezes eruditas)*. Rio de Janeiro:
Livraria José Olympio Editora / INL, 1984.
- AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les es-
prits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre
France et Brésil*. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 1990.
- BACKHEUSER, Everaldo. "Onde moram os pobres". *Renascença*, Rio de
Janeiro, II (3), março de 1905, pp. 89-94.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Negros de Cedro: (estudo antropológico de um
bairro rural de negros em Goiás)*. São Paulo: Ática, 1983.
- BARRETO, Lima. *Coisas do Reino do Jambon - sátira e folclore*. São Paulo:
Editora Brasiliense, 1956.
- _____. *Feiras e mafuás*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora Mérito S.A.,
1953.
- BARRETO, Luiz Pereira. "Guia médico ou resumo de indicações practicas
para servir aos srs. Fazendeiros na falta de profissionaes, pelo Dr. Luiz
Pereira Barreto". In: LISBOA, José Maria (org.). *Almanach Litterario de
São Paulo para 1879*. São Paulo: Typ. da Provincia, 1878.
- BARROS, Maria Paes de. *No tempo de dantes*. São Paulo: Editora Brasilien-
se, 1946.
- BARROSO, Gustavo. *Terra de sol: natureza e costumes do Norte*. Fortaleza:
Imprensa Universitária do Ceará, 6ª edição, 1962.
- BASTIDE, Roger. "A macumba paulista". *Estudos afro-brasileiros*. São Pau-
lo: Editora Perspectiva, 1983.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.
- _____. "Estereótipos de negros através da literatura brasileira". *Estu-
dos afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- _____. "Estudos afro-brasileiros". *Revista do Arquivo Municipal*, São
Paulo, XCVIII, 1946, pp. 81-103.
- _____. *Le prochain et le lointain*. Paris: Éditions Cozas, 1970.
- _____. "Le spiritisme au Brésil". *Archives de sociologie des religions*,
Paris, 24, 1967, pp. 3 -16.
-

-
- _____. "Le spiritisme de umbanda". Tirada aparte de la miscelânea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos. La Habana, 1955.
- _____. "Medicina e magia nos candomblés". Separata do *Boletim Bibliográfico*, São Paulo, XVI, Departamento de Cultura, 1950.
- BERALDI, Maria Helena P. *Santo Amaro*. São Paulo: Prefeitura Municipal / Secretaria de Educação e Cultura de São Paulo, Coleção História dos Bairros, 1981.
- BEZERRA, Daniel Uchoa Cavalcanti. *Alagados, mocambos e mocambeiros*, Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisa Social / Imprensa Universitária, 1965.
- BILAC, Olavo. "Crônica". *Kosmos*, Rio de Janeiro, I (2), 1904.
- BORGES, Dain. "'Puffy, ugly, slothful and inert': degeneration in brazilian social thought, 1880-1940." *Latin-American Studies*, 25, 1993, pp. 235-256.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1ª reimpressão, 1983.
- BRAGA, Júlio. "Candomblé da Bahia: repressão e resistência". *Revista USP*, São Paulo, 18, 1993, pp. 52-60.
- BRITTO, Iêda Marques. *Samba na cidade de São Paulo (1900-1930): um exercício de resistência cultural*. São Paulo: FFLCH/USP, Série Antropologia, 14, 1986.
- BROWN, Diana. "O papel histórico da classe média na umbanda". *Religião e Sociedade*, São Paulo, 1, 1977, pp. 31- 42.
- BRUNO, Ernani da Silva. *História e tradições da cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 3ª edição, 1954.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de (org). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*. Friburg / Bogotá: CERES / Oficina Internacional de Investigaciones Sociales, 1961.
- _____. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Maria Thereza L. A. *Garrafada*. Rio de Janeiro: MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Coleção Monografias Folclóricas, 1975.
- _____. *Medicina popular*. Rio de Janeiro: MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, Cadernos de Folclore, 8, s/d.
- CAMPOS, Eduardo. *Medicina popular: superstições, crendices e mezinhas no Ceará*. Fortaleza: Revista Clã, 1951.
-

-
- CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1964.
- CARDOSO, Elizabeth D. & outros. *História dos bairros: Saúde, Gambôa, Santo Cristo*. Rio de Janeiro: João Fortes Engenharia / Ed. Index, 1987.
- CARNEIRO, Edison. *Samba de umbigada (tambor de crioula, bambelô, côco, samba de roda ...)*. Rio de Janeiro, MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1961.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Brasília: INL / MEC, 3ª edição aumentada e revista, 1971.
- _____. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1951.
- _____. “Notas sobre o catimbó”. In: FREYRE, Gilberto e outros. *Novos estudos afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro, Recife, 1934*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, edição fac-símile, v. 2, 1988.
- _____. *Superstição no Brasil*. São Paulo / Belo Horizonte: Edusp / Editora Itatiaia, 1985.
- CASTEL, Robert. *A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo*. Trad. Rio de Janeiro: Graal, 2ª edição, 1978.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos. *Ao sul da História*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1933.
- CAVALCANTI, Pedro. “As seitas africanas do Recife”. In: FREYRE, Gilberto e outros. *Estudos Afro-brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso afro-Brasileiro, Recife, 1934*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, edição fac-símile, 1988.
- CÉSAR, Osório. “A arte primitiva dos alienados: manifestação escultórica com caracter symbolico feiticista.” *Memórias do Hospício de Juquery*, I (1), 1924, pp. 111-125.
- _____. “Contribuição para o estudo do espiritismo como fator predisponente de perturbações mentais.” *Revista Nova*, São Paulo, 1 (2), 1931, pp. 563-581.
- _____. *Misticismo e loucura: contribuição para o estudo das loucuras religiosas no Brasil*. São Paulo: Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência a Psicopatas - Juquery, 1939.
-

-
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Diccionario de medicina popular e das Sciencias accessorias para uso das família: contendo a descrição das causas, symptomas e tratamento das molestias; receitas para cada moléstia; as plantas medicinaes e as alimentícias; as aguas mineraes do Brazil, de Portugal e de outros paizes. E muitos conhecimentos uteis*. Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 6ª edição, 1890.
- COLONELLI, Cristina Argenton. *Bibliografia do folclore brasileiro*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979.
- CORDEIRO, Pe. Valério A. *O espiritismo: seis conferências feitas à convite da Faculdade de Philosophia e Letras de São Paulo*. São Paulo: A. Campos Editor / Livraria Católica, 1928.
- CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Tese de Doutorado, FFCHL/USP, Ciências Sociais, 1982.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1956.
- COSTA, Manoel do Nascimento. “Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Edusp / Axis Mundi, 1994.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro / Brasília: Francisco Alves, 36ª edição, 1995.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *O espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CUNHA, Mário Wagner Vieira da. “Descrição da festa de Bom Jesus de Pirapora”. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, XLI, 1937, pp. 5-35.
- DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DARNTON, Robert. *O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do iluminismo na França*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- DEAN, WARREN. *A industrialização de São Paulo*. Trad. São Paulo: Difel, 3ª edição, s/d.
- DENIS, Pierre. *O Brazil no século XX*. Lisboa: José Bastos & Cia, s/d.
-

-
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. "Forros e brancos pobres na sociedade colonial do Brasil: 1675-1835". In: *Historia general de América Latina*, Unesco (no prelo).
- _____. "Nas fímbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e de ganho". *Estudos econômicos*, IPE/USP, São Paulo, 15, 1985, pp. 89-109.
- _____. "Os impasses do inorgânico". In: D'INCAO, Maria Angela (org.). *História e ideal: ensaios sobre Caio Prado Jr.* São Paulo: Editora Brasiliense / Editora Unesp / Secretaria de Estado da Cultura, 1989.
- _____. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. "Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano". In: COSTA, Albertina de Oliveira & BRUSCHINI, Cristina (org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Rosa dos Ventos / Fundação Carlos Chagas, 1988.
- DIAS, Romualdo. *Imagens da ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil, 1922 - 1933*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- DOYLE, Connan. *A história do espiritismo*. São Paulo: Editora Pensamento, s/d.
- DURHAN, Eunice R. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- EDUARDO, Otávio da Costa. "Aspectos do folclore de uma comunidade rural". Separata da *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, São Paulo, CXLIV, 1951.
- ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines: méthodologie et historie des religions*. Trad. Paris: Gallimard, 1971.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FARGE, Arlette. *La vie fragile: violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe. siècle*. Paris: Hachette, 1986.
- _____. *Le goût de l'archive*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- FARINA, Dúlio Crispim. *Medicina no planalto de Piratininga*. São Paulo: s.c.e., 1981.
- FAUSTO, Boris. *Crime e cotidiano*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- _____. *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo: Difel, 1977.
- FERNANDES, Florestan. "Do escravo ao cidadão". In: FERNANDES, Florestan & BASTIDE, Roger (org.). *Relações Raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo: Unesco / Anhembi, 1955.
- _____. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 1979.
-

-
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.
- FERREIRA, Tolstoi de Paula. “Subsídios para a história da assistência social em São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal*, LXVII, 1940, pp. 5-67.
- FLOREAL, Sylvio. *Ronda da meia-noite (vícios, misérias e esplendores da cidade de São Paulo)*. São Paulo: Typ. Cupolo, 1925.
- FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FONSECA, Guido. *Crimes, criminosos e a criminalidade em São Paulo (1870 - 1950)*. São Paulo: Editora Resenha Tributária, 1988.
- _____. *História da prostituição em São Paulo*. São Paulo: Editora Resenha Universitária, 1982.
- FOOT, Francisco e LEONARDI, Victor. *História da indústria e do trabalho no Brasil*. São Paulo: Global Editora, 1982.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Trad. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FRANCO, G. Giuseppe. *O espiritismo: manual científico e popular*. Trad. Rio de Janeiro: Oficinas do Jornal do Brasil, 1901.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1969.
- FREITAS, Afonso A. de. “D. Anna Curandeira”. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, VIII, 1935, pp. 11-15.
- _____. *Tradições e reminiscências paulistanas*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, Coleção Paulística, 3ª edição, 1978.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago Editora, volume XXI da Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud, 1969.
- _____. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago Editora, volume XIII da Edição Standard Brasileira das Obras Completas de S. Freud, 1974.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedade patriarcal e semi-patriarcal no Brasil sob o regime do trabalho livre*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1959.
- FRY, Peter. “Febrônio Índio do Brasil: onde se cruzam a psiquiatria, a profecia e a lei”. In: EULÁLIO, Alexandre (org.). *Caminhos cruzados*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. “Manchester, século XIX e São Paulo, século XX: dois movimentos religiosos ou industrialização e religiosidade popular”. *Religião e Sociedade*, São Paulo, 3, 1978, pp. 25-52.
-

-
- _____. & VOGT, Carlos. *Cafundó: a África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. & VOGHT, Carlos. “Mafambura e Caxupura: na encruzilhada de identidade”, *Dados. Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 24 (3), 1981, pp. 273-289.
- _____. & VOGHT, Carlos. “Os mestres da ‘língua secreta’ do Cafundó e o paradoxo do secreto revelado”, *Dédalo*, São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 23, 1984, pp. 301-322.
- GAFFRE, L. A. *Visions du Brésil*. Paris / Rio de Janeiro: Aillaud, Alves & Cia / Francisco Alves & Cia, 1912.
- GALLET, Luciano. *Estudos de folclore*. Rio de Janeiro: Carlos Wehes e Cia, 1934.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais. 4ª expedição*. São Paulo: Editora Ática, 2ª edição, 1977.
- GODOY, Oscar de. “Imigração e criminalidade”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. São Paulo, LXVII, 1940.
- GRAHAM, Douglas & HOLLANDA Fº, Sérgio Buarque de. *Migrações internas no Brasil: 1872-1970*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas/USP - CNPq, 1984.
- GRÜNSPUN, Haim. *Anatomia de um bairro: o Bexiga*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1979.
- GUIMARÃES Fº, Álvaro. *Da hygiene mental e sua importância em nosso meio*. Tese apresentada à Faculdade de Medicina, USP, São Paulo, 1926.
- GURVITCH, George. *La vocation actuelle de la Sociologie: vers une sociologie différentielle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- HARRIS, Ruth. *Assassinato e loucura: medicina, leis e sociedade no ‘fin de siècle’*. Trad. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- HEREDIA, Carlos Maria de. *O espiritismo e o bom senso*. São Paulo: Livraria Catholica, 2ª edição, 1926.
- HERTZ, Robert. “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. *Religião e Sociedade*, São Paulo, 6, 1980, pp. 99-128.
- HESS, David. “O espiritismo e as ciências”. *Religião e Sociedade*, São Paulo, 14 (3), 1987, pp. 40-54.
- _____. “The many rooms of spiritism in Brazil”. *Luso-Brazilian Review*, 24 (2), 1987, pp. 15-34.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 20ª edição, 1988.
-

-
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, T. “Conceito de Iluminismo”. In: *Os pensadores: textos escolhidos*. São Paulo: Editora Abril, 1975.
- IANNI, Octavio. “O samba de terreiro de Itú”. *Revista de História*, São Paulo, 26, 1956, pp. 403-426.
- IRAJÁ, Hernani de. *Feitiços e credices*. Rio de Janeiro: Freitas Nobre & Bastos & Companhia, 1932.
- JONES, Gareth Stedman. “Working-class culture and working-class politics in London - 1870-1900”, *Journal of Social Story*, New Jersey, 7 (4), 1974, pp. 452-507.
- JUSTUS (pseud.). *História do feiticeiro Juca Rosa*. Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro e Companhia, s/d.
- LACERDA, João Baptista de. “De varris plantis veneniferis”. *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, XV, 1909, pp. 1-137.
- LANNA, Ana Lúcia Duarte. *Uma cidade na transição: Santos 1870-1913*. São Paulo / Santos: Editora Hucitec / Prefeitura Municipal de Santos, 1996.
- LAPASSADE, G. & LUZ, A. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LE BON, Gustave. *Psychologia das multidões*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, s/d.
- LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LENHARO, Alcir. *Corpo e alma: mutações sombrias do poder no Brasil dos anos 30 e 40*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, História, 1985.
- LEVI, Eliphas. *História da Magia*. São Paulo: Editora Pensamento, 2ª edição, 1992/93.
- LOMBROSO, César. *Hipnotismo e mediunidade*. Trad. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1975.
- LÜHNING, Angela. “ ‘Acabe com este santo, Pedrinho vem aí ...’: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920-1940”. *Revista USP*, São Paulo, 28, 1995 / 1996, pp. 194-220.
- LUTZ, Adolpho e MACHADO, Astrogildo. “Viajem pelo rio S. Francisco e por alguns de seus afluentes entre Pirapora e Joazeiro”. *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, Rio de Janeiro, VII, 1915, pp. 5-50.
- MACEDO, Joaquim Manoel de. *As vítimas algozes: quadros da escravidão*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora Scipione / Fundação Casa de Rui Barbosa, 3ª edição, 1988.
- MACHADO Fº, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Itatiaia / Edusp, 1985.
-

-
- MACHADO, Alcântara. “Rapsodos do Tietê”. *Revista do Arquivo Municipal*. São Paulo, XVIII, 1935, pp. 235-239.
- MACHADO, Maria Helena P. Toledo. *O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da Abolição*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora UFRJ / Edusp, 1994.
- MACHADO, Roberto e outros. *Da nação da norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- MACHADO, Ubiratan. *O intelectuais e o espiritismo: uma reportagem sobre meio século (1860-1910) de difusão do espiritismo no Brasil, através das repercussões em nossos meios intelectuais e segundo o depoimento da literatura*. Rio de Janeiro / Brasília: Antares / INL, 1983.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz / CCBB, 1996.
- MALUF, Sandra. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 1993.
- MARAM, Sheldon Leslie. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro (1890-1920)*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARINS, Paulo César Garcez. “Urbanização e surgimento das metrópoles” (capítulo inédito). In: SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, volume 3 (no prelo).
- MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- _____. *Subúrbio: vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo*. São Paulo: Hucitec / Prefeitura de São Caetano do Sul, 1992.
- MATOS, Maria Izilda Santos de. *Trama e poder: a trajetória e polêmica em torno das indústrias de sacaria para o café (São Paulo 1888-1934)*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2ª edição, 1996.
- MATTOS, Dalmo Belfort de. “As macumbas em São Paulo”. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, XLIX, 1938, pp. 51-61.
- MENEZES, Adolpho Bezerra de. *A loucura sob um novo prisma: estudo psíquico-fisiológico*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1983.
- _____. *Espiritismo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1907.
- MOKREJS, Elisabete. *A psicanálise no Brasil: as origens do pensamento psicanalítico*. Petrópolis: Vozes, 1993.
-

-
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. "A macumba de Vitória". In: BALDUS, H. (org.). *Anais do XXXI Congresso dos Americanistas, São Paulo, 1954*. São Paulo: Editora Anhembi, 1955.
- _____. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
- _____. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: FAUSTO, Boris (org.). *História geral da civilização brasileira*, III (2). Rio de Janeiro / São Paulo: Difel, 1978.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MORAES, José Geraldo Vinci de. *As sonoridades paulistanas: a música popular na cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado, PUC/SP, História, 1989.
- MORAES, Wilson Rodrigues de. "Escolas de samba e cordões da cidade de São Paulo". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, CLXXXIII, 1971, pp. 169-227.
- MORENO, Júlio. *Memórias de Armandinho do Bixiga: depoimento a Júlio Moreno*. São Paulo: Editora Senac, 1996.
- MORSE, Richard M. *Formação Histórica de São Paulo*. São Paulo: Difel, 1970.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte / INM, 1983.
- MUNHÓS, Wilson Toledo de. *Da circulação trágica ao mito da irradiação liberal: negros e imigrantes em Santos na década de 1880*. Dissertação de mestrado, PUC/SP, História, 1992.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo*. Tese de livre-docência, FFLCH-USP, Sociologia, 1993.
- NEIVA, Artur & PENA, Belisário. *Viagem científica pelo norte da Bahia, sudoeste de Pernambuco, sul do Piauí e de norte a sul de Goiás*. Brasília: Academia Brasileira de Letras, edição fac-símile, 1984.
- OLIVEIRA, Leôncio Castellar de. *Vida roceira: contos regionaes*. São Paulo: Secção de Obras d'O Estado de São Paulo, 1919.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortês de. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo, Editora Currupio, 1988.
- _____. "Viver e morrer entre os seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX". *Revista USP*, São Paulo, 28, 1995/96, pp. 174-193.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. "Religião e dominação de classe: o caso da romanização". *Religião e Sociedade*, São Paulo, 6, 1980, pp. 167-187.
-

-
- OLIVEIRA, Xavier de. *Espiritismo e loucura: contribuição ao estudo do factor religioso em psiquiatria*. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco F^o Editor, 1931.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PAOLI, Maria Célia. "São Paulo operária e suas imagens (1900-1940)". *Espaço & Debates*, São Paulo, 33, 1991, pp. 27-41.
- PEIXOTO, Isadora Durval. *Superstição e crime no Brasil*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1980.
- PEREIRA, João Baptista Borges. "A cultura negra: resistência de cultura à cultura de resistência". *Dédalo*, São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia / USP, 23, 1984, pp. 177-188.
- PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil*. Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1947.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PETRONE, Pasquale. "São Paulo no século XX". In: AZEVEDO, Aroldo de (org.). *A cidade de São Paulo: estudos de geografia urbana*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2, 1958.
- PIERSON, Donald. "Habitações de São Paulo: estudo comparativo". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. São Paulo, LXXXI, 1942, pp. 199-236.
- PIMENTEL, Oscar. *Em torno do espiritismo*. Rio de Janeiro: Tipografia Bepard Freres, 1919.
- PINTO, Maria Inez Machado Borges. *Cotidiano e sobrevivência: a vida do trabalhador pobre na cidade de São Paulo (1890-1940)*. São Paulo, Edusp / Fapesp, 1994.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 9^a edição, 1969.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural - cidade*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.
- _____. "Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil". *Religião e Sociedade*, São Paulo, 10, 1983, pp. 83-92.
- _____. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis / São Paulo: Editora Vozes / Edusp, 1973.
- _____. *O messianismo - no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora / Edusp, 1965.
- QUEIROZ, Renato S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: FFLCH/USP, Antropologia, 1983.
-

-
- QUERINO, Manuel. *A Bahia de outr'ora: vultos e factos populares*. Bahia: Livraria Econômica, 1922.
- _____. *Costumes africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- RAMOS, Arthur. "As práticas de feitiçaria entre os negros e os mestiços brasileiros". *Archivos de Medicina Legal e Identificação*, Rio de Janeiro, 5 (11), 1935, pp. 31-45.
- _____. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 4ª edição, 1979.
- _____. *Loucura e crime: questões de psiquiatria, medicina forense e psicologia social*. Porto Alegre: Edições da Livraria O Globo, 1937.
- _____. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 2ª edição, 1954.
- _____. *O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- _____. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1956.
- _____. "O problema psicológico do curandeirismo". *Brasil Médico*, Rio de Janeiro, 45 (42), 1931, pp. 978-980.
- _____. "Os horizontes mythicos do negro da Bahia". *Archivos do Instituto Nina Rodrigues*, Salvador, I (1), 1932.
- RANGEL, Godofredo. *Vida Ociosa*. São Paulo / Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 2ª edição, 1934.
- REIS, João José (org.). *Escravidão & invenção da liberdade*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- _____. "Quilombos e revoltas escravas no Brasil", *Revista USP*, São Paulo, 28, 1995/96, pp. 14-39.
- REZENDE, Francisco de Paula Ferreira de. *Minhas recordações*. Belo Horizonte / São Paulo: Editora Itatiaia / Edusp, 1988.
- RIBEIRO, Júlio. *A carne*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
- _____. *Padre Belchior de Pontes (romance histórico)*. Porto: Imprensa Portuguesa, nova edição, 1904.
- RIBEIRO, Leonídio & CAMPOS, Murillo. *O espiritismo no Brasil: contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1931.
-

-
- _____. *O novo Código Penal e a medicina legal*. Rio de Janeiro: Livraria Jacintho Editora, 1942.
- RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. "Influência da cultura angolense no Vale do Paraíba". *Revista Brasileira de Folclore*. MEC / Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 8 (21), 1968, pp. 155-172.
- _____. *O jongo*. Rio de Janeiro: Funarte / Cadernos de Folclore, 34, 1984.
- RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1987.
- _____. "A tatuagem no Rio". *Kosmos*, Rio de Janeiro, I (11), 1904.
- _____. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: H. Garnier, Livreiro - Editor, 1906.
- _____. *Os dias passam ...* Porto: Levi-Chandron, s/d.
- _____. *Religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições da Organização Simões, 1951.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *As colectividades anormaes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.
- _____. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- _____. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ª edição, 1935.
- RONCARI, Luís. "O trabalho livre numa sociedade escravista". In: MENDES Jr, Antonio & MARANHÃO, Ricardo (org.). *Brasil História. Texto e Consulta*, v. 3. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 6ª edição, 1968.
- SAIA, Luís. *Escultura popular brasileira*. São Paulo: Edições Gazeta, 1944.
- SAMPAIO, João Simões de. *O livro do feiticeiro ou A ciência de Juca Rosa revelada: tratado prático e completo de todas as feitiçarias conhecidas, meios de empregá-las e proveitos que delas se podem tirar ...* Rio de Janeiro: Quaresma Editora, 1961.
- SANTOS Fº, Lycurgo de Castro. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec / Edusp, 1991.
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos. *A população pobre nacional na cidade de São Paulo*. Dissertação de mestrado, PUC/SP, História, 1995.
- São Paulo de Vincenzo Pastore*. Catálogo da exposição de fotografias. São Paulo: Instituto Moreira Salles, janeiro/abril, 1997.
-

-
- SÃO PAULO, Fernando. *Linguagem médica popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Barreto & Companhia, 1936.
- SCHMIDT, Afonso. *A vida de Paulo Eiró*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. Dissertação de mestrado. FFCL/USP, Antropologia, 1994.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SESSO JR., Geraldo. *Retalhos da velha São Paulo*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, 1983.
- SEVCENKO, Nicolau. *A revolta da vacina: mentes insanas em corpos rebeldes*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2ª edição, 1985.
- _____. *Orfeu extático na metrópole. São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SHAKER, Arthur. *Pelo espaço do cangaceiro, Jurubeba*. São Paulo: Edições Símbolo, 1979.
- SILVA, D. Francisco de Paula e. *O espiritismo: um maravilhoso que não é divino*. Bahia: Typographia de S. Francisco, 1913.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Álvaro A. da. *Viagem pelo Brasil: notas e impressões colhidas na viagem do Sr. Dr. Affonso Penna*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1906.
- SLENES, Robert. “ ‘Malungu, ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, 12, 1991/1992, pp. 48-67.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro / Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Maria Cecília Cortez Christiano de. *Crise familiar e contexto social: São Paulo, 1896-1923*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação / USP, 1989.
-

-
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TELAROLLI JR., Rodolpho. *Poder e saúde: as epidemias e a formação dos serviços de saúde em São Paulo*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- TESCHAUER, Carlos (S. J). *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*. Porto Alegre: Edição da Livraria do Globo, 3ª edição, 1925.
- THIELEN, Eduardo V., ALVES, Fernando A. Pires, BENCHIMOL, Jaime e outros (org.). *A ciência a caminho da roça: imagens das expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz ao interior do Brasil entre 1911 e 1913*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz / Casa de Oswaldo Cruz, 1991.
- THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. Trad. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- _____. *Senhores & caçadores: origens da Lei Negra*. Trad. Petrópolis: Vozes, 1987.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil cantos, danças e folguedos: origens*. São Paulo: Art Editora, 1988.
- TORRES, Maria Celestina Teixeira Mendes. *O bairro do Brás*. São Paulo: Prefeitura Municipal / Secretaria de Educação e Cultura de São Paulo, Coleção História dos Bairros, 2ª edição, 1981.
- TRINDADE, Liana M. S. "A crise do sistema escravocrata e as interpretações míticas da realidade social". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 30, 1989, pp. 61-70.
- _____. *Construções míticas e história: estudo sobre as representações simbólicas e relações sociais em São Paulo, do século XVIII à atualidade*. Tese de livre-docência, FFLCH/USP, Antropologia, 1991.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- VASCONCELLOS, J. Leite de. *A figa: estudo de etnografia comparativa, precedido de algumas palavras a respeito do 'sobrenatural' na medicina popular portuguesa*. Porto, Araújo & Sobrinho, 1925.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. "As tias baianas tomam conta do pedaço". Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. *Estudo Históricas*, Rio de Janeiro, 3 (6), 1990, pp. 207-228.
- _____. *As tradições populares na Belle Epoque carioca*. Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional do Folclore, 1988.
-

-
- VERGER, Pierre. "As múltiplas atividades de Roger Bastide na África - 1958. *Revista USP*, São Paulo, 18, 1993, pp. 30-39.
- _____. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Currupio, 1992.
- WANTUIL, Zêus. *As mesas girantes e o espiritismo*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1957.
- WARREN, Donald. "A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX". *Religião e Sociedade*, São Paulo, 13 (1), 1986, pp. 88-107.
- _____. "A terapia espírita no Rio de Janeiro por volta de 1900". *Religião e Sociedade*, São Paulo, 11 (3), 1984, pp. 56-83.
- WHITAKER, Edmur de Aguiar. "Estudo psicológico e psiquiátrico de um médium célebre. *Arquivos da Polícia Civil de São Paulo*, São Paulo, 2, 1941, pp. 359-396.
- _____. & outros. "O espiritismo em São Paulo. *Arquivos de Polícia e Identificação*, São Paulo, 2, 1938/1940, pp. 553-560.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros no município de São Paulo (1850-1880)*. Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, História, 1989.
- XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas piás populares*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros / USP, 1967.
- _____. "Subúrbio. *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*. São Paulo, CXIV, 1947, pp. 173-184.
- _____. "Um elemento ítalo-afro-brasileiro na magia mogiana". *Sociologia*, 6 (1), 1944, pp. 1-14.
- ZALUAR, Alba. "Os santos e suas festas, *Religião e Sociedade*, São Paulo, 8, 1983, pp. 53-60.
- ZENHA, Edmundo. "O Santo Amaro de Paulo Eiró. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, CLIII, 1952, pp. 13-59.
-