

BARRETO, Inês Teixeira*

<https://orcid.org/0000-0002-7927-4666>

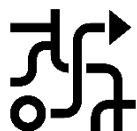
RESUMO: O presente artigo discute as acusações contra praticantes de magia no Brasil Republicano a partir de um caso ocorrido na cidade de Londrina (PR) em 1951, noticiado pelo *Diário da Tarde*, no qual dois homens acusados de feitiçaria, Felix Alves e José Valentim, são presos pela polícia após uma denúncia e tem seus pertences apreendidos. Discute-se a posição de alteridade e subalternidade de especialistas religiosos na construção da cidade, que busca uma narrativa alinhada à imigração inglesa, e como aparatos institucionais, como os Códigos Penais de 1890 e 1940 apoiaram e referendaram esse tipo de perseguição. Para efetuar essa análise, parte-se da proposta metodológica das representações de Roger Chartier e da ideia de magia como categoria de exclusão de Ernesto de Martino.

PALAVRAS-CHAVE: Feitiçaria; Brasil; Subalternidade

ABSTRACT: This article discusses accusations against practitioners of sorcery and magic in Republican Brazil, based on a case that occurred in the city of Londrina (PR) in 1951. Reported by *Diário da Tarde*, the case involved two men accused of witchcraft, Felix Alves and José Valentim, who were arrested by the police after a complaint and had their belongings seized. The article examines the position of otherness and subordination attributed to religious specialists in the construction of the city, which sought to establish a narrative aligned with English immigration, and how institutional apparatuses, such as the Penal Codes of 1890 and 1940, supported and legitimized this type of persecution. The analysis draws primarily on Roger Chartier's methodological proposal of representations and Ernesto de Martino's concept of magic as a category of exclusion.

KEYWORDS: Magic; Brazil; Subalternity.

* Doutoranda no Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestra e especialista em História pela PUC-SP. E-mail: intx.barreto@gmail.com

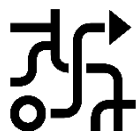


INTRODUÇÃO: A ACUSAÇÃO DE NECROMANCIA

Felix Alves era um morador da zona rural da cidade de Londrina, no Paraná, que foi acusado de feitiçaria. Sua história é contada em uma reportagem do *Diário da Tarde*, publicada em 27 de outubro de 1951 com o título “Foi violada a sepultura: um macumbeiro foi o autor do monstruoso crime ocorrido em Londrina” (DIÁRIO DA TARDE, 1951, p. 6).

A reportagem relembra um caso que teria ocorrido na cidade de Feira de Santana, na Bahia, quando um grupo de pessoas invadiu o cemitério e vilipendiou 15 sepulturas, comparando esse fato às histórias de terror do escritor Edgar Allan Poe. O texto continua dizendo que um crime similar ocorreu em Londrina, onde residia um homem chamado Felix Alves, “um bruxo” que “vivía a explorar os incautos”, retirando uma soma considerável dos clientes. Entre os feitiços operados por Alves estavam a cura de doenças, reconciliação de casais e “trabalhos outros”. Alves também se colocava como médium, dava consultas em estado de transe e possuía um auxiliar, um “aprendiz de feiticeiro, que seguia cegamente seu amo e senhor”, chamado José Valentim. Os dois moravam em uma cabana na zona rural, um ponto de romaria dos “caboclos ignorantes”, que alimentavam o prestígio dos supostos bruxos. Ambos foram presos em casa pelo delegado e pelo escrivão, que também apreenderam exemplares de *O Livro de São Cipriano*, *Receituário dos Melhores Remédios Caseiros*, *Bruxa de Évora*, *Cruz de Caravaca* e a *Bíblia*. Além disso, possuíam alguns artefatos para a prática de magia, como “um pé de rorvo”, duas imagens de Santo Onofre, um patuá, uma cruz e um crânio humano.

É justamente o último item, o crânio, que chama tanto a atenção da polícia quanto do autor do texto jornalístico. Felix é inquirido sobre a ossada e confessa que seu ajudante, José, conseguiu com o coveiro da cidade, João Francisco Filho. O texto mostra indignação e pede que o coveiro seja afastado das funções, classificando Alves como “autor de um nefando crime, um macumbeiro, que assim procedeu para obter material para a prática de suas bruxarias”, misturando elementos de várias religiões com artefatos de feitiçaria. Não há detalhes sobre o que ocorreu com Felix e José, nem com o coveiro, e apenas informa que a polícia abriu uma investigação.



Apesar de ter destaque no topo da página e com um título em grandes letras, a história não teve continuidade em outras edições do jornal.

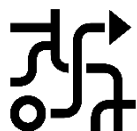
As fontes trazem poucas pistas sobre quem foi o “bruxo” Felix Alves e seu “aprendiz de feiticeiro”, José Valentim. Não informam idade, etnia, endereço ou profissão. É possível ter apenas um relance sobre o território: ele foi encontrado pela polícia na estrada do aeroporto e morava na área rural, próximo às plantações de café. Além disso, possuía todos os indícios da materialidade da feitiçaria.

A partir desses poucos vestígios sobre a prisão e da sua representação na imprensa, este artigo pretende traçar um estudo de caso que discute as acusações de feitiçaria no contexto da cidade de Londrina, no Paraná, em 1950. A análise aqui proposta procura entender as conjunturas políticas e sociais que levaram a tal acusação e como a representação na imprensa evidencia um lugar de alteridade e subalternidade dos acusados de feitiçaria dentro de tais contextos. No horizonte da discussão, mantém-se a noção de como as acusações de magia e feitiçaria são categorias de exclusão na cultura ocidental e, mais especificamente, no Brasil Republicano.

Para fazer essa análise, parte-se da categoria metodológica de representação proposta por Roger Chartier, na qual as representações são entendidas como estruturas intelectuais geradas em determinados momentos históricos, que permitem entender e ler a realidade. Elas são manifestas por grupos em diferentes hierarquias sociais, que dependendo da sua posição geram representações sobre si e também as criam sobre outros grupos. Tais representações nunca são discursos neutros e estão sempre inseridas nos interesses dos grupos que as produziram, criando uma relação de adesão ou de rechaço a outros atores sociais.

Assim, as chamadas “lutas de representação” são essenciais para entender conflitos, acomodações, resistências ou outros movimentos.

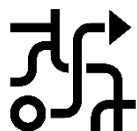
Desta forma, pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto a compreensão das formas e dos motivos - ou, por outras palavras, das representações do mundo social - que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse. (CHARTIER, 2002, p.19)



É essencial, assim, ao pesquisador da História Cultural entender tais representações, mas sua investigação nunca deve perder de vista a noção da dominação simbólica, ideia na qual Chartier se aproxima de Pierre Bourdieu. O historiador deve levar em conta o movimento de concorrências e competições, buscando entender a forma e os mecanismos que um grupo dominante tenta impor seus valores, ideias e percepção de mundo a outros (CHARTIER, 2002, p. 17). Pensar as representações também permite que se percebam os mecanismos que colocam as relações entre grupos como se fossem orgânicas às percepções de realidade, mas que, na verdade, são socialmente construídas. Como, por exemplo, as construções relacionadas aos gêneros masculino e feminino (GUIMARÃES, 2021, p.5).

Dentro desta proposta metodológica, deve-se considerar a articulação entre as representações inscritas nos textos e as práticas produzidas pelos sujeitos históricos, unindo as dimensões da produção, do lugar social do qual o texto se origina e daquilo que ele tenta mostrar e transmitir. Propõe que as análises partam dos objetos e das formas, e não necessariamente de grupos sociais produtores ou receptores dos textos, justamente para buscar essas estruturas intelectuais. Entende, ainda, que os dispositivos textuais e materiais partem, de alguma maneira, de uma tentativa de diferenciação social, articulando, assim, as dimensões de produção e recepção (CHARTIER, 1991, p.177-187)

Neste caso em especial, o ponto de partida é uma representação na imprensa, a partir da qual se pode pensar as práticas dos acusados de feitiçaria e, além disso, a sua posição de alteridade na sociedade londrinense. Juntamente com a posição de Chartier, também trabalha-se a noção de alteridade do sujeito de Emmanuel Levinas, segundo a qual “a alteridade é relação fundacional da vida em sociedade” (SCHNEIDER; TORRÃO FILHO, 2018, p. 26). Ao tentar uma aproximação com os sujeitos históricos aqui representados, nasce uma perspectiva de um diálogo transtemporal com o Outro, tentando reconstruir a sua subjetividade dentro de duas temporalidades distintas, o presente e o passado (SCHNEIDER; TORRÃO FILHO, 2018, p. 23-32). Assim, a intenção é trazer luz a esses outros sujeitos, entendidos como párias ou desviantes, e pouco falados na historiografia, justamente pela sua posição de subalternidade.



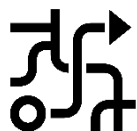
Para isso, é necessário, primeiro, considerar as acusações feitas pelo texto jornalístico, que não necessariamente correspondem às acusações policiais, a fim de entender o contexto histórico e social nas quais elas se enquadram e a sua importância para ganhar espaço na imprensa.

MATERIALIDADE DAS ACUSAÇÕES

As acusações de feitiçaria estavam normalmente atreladas a duas premissas: a denúncia e a materialidade do crime. Apesar do jornal retratar Felix e José como feiticheiros, a denúncia que levou as autoridades à investigação era provavelmente a de charlatanismo. Nesse período, o Código Penal vigente previa os crimes de curandeirismo e charlatanismo. Porém, ao encontrar a caveira e diante da confissão de que foi adquirida com o coveiro, eles também poderiam responder pelos crimes de violação de sepultura (Art. 210); destruição, subtração ou ocultação de cadáver (Art. 211); e vilipêndio a cadáver (Art. 212) (BRASIL, 1940, p. 69), conforme se desenrolasse a investigação da polícia.

O segundo ponto é a materialidade. Analisar os objetos encontrados com os supostos feiticheiros era a forma mais comum de sustentar uma acusação. A partir daí, chegava-se à conclusão se eram utilizados para o mal, se o acusado era realmente um praticante de magia maléfica ou apenas um cliente. Também chegava-se a conclusão se a magia possuía efeito ou se o acusado era um charlatão (MAGGIE, 1992, p. 169). Neste caso, há a posse dos ossos humanos, claramente associados pela polícia a práticas ilícitas. Mas os livros de magia no inventário, que em um primeiro momento podem ser eclipsados por parecerem de menor importância, também são relevantes para essa acusação. Comumente associados aos feiticheiros, são retratados com frequência em notícias sobre apreensões e batidas policiais (BARRETO, 2022, p. 144-153). Sua presença permite certas aproximações às práticas, o que seria essencial para determinar em quais artigos do Código Penal os acusados se encaixariam.

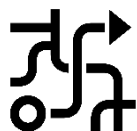
Dentre os livros encontrados pela polícia, é possível notar dois manuais de magia, *O Livro de São Cipriano* e *o Bruxa de Évora*, além de *A Cruz de Caravaca*, um compilado de orações. Essas publicações foram populares e circularam por todo o



período Republicano, sendo primeiramente editadas no Rio de Janeiro e em São Paulo, e distribuídas por todo o país. O mais emblemático título entre eles é o *Livro de São Cipriano*, que pode ser destacado na reportagem aqui analisada por ser um elemento bastante presente em representações de curandeiros e feiticeiros na imprensa. Consiste em um receituário de diversas operações mágicas que contam com maneiras de invocar demônios e espíritos, exorcismos, feitiços para diversos objetivos como curas e conquistas amorosas, instruções para a leitura das sortes nas mãos e nas cartas de baralho, entre outros temas. É frequentemente referido na imprensa da primeira metade do século XX como um item associado à feitiçaria, macumba e magia maléfica, considerado um elemento da credence e da mentalidade primitiva popular, que são historicamente associadas as práticas de magia (BARRETO, 2022, p. 138-143).

O *Livro de São Cipriano* tem origem em Portugal e chega ao Brasil no final do século XIX, ainda como uma versão importada chamada *O Livro de São Cypriano - O Tesouro do Feiticeiro*. Na Biblioteca Nacional de Portugal é possível acessar uma versão publicada pela Livraria Econômica, de Lisboa, por volta de 1890. *O Tesouro do Feiticeiro* passa a circular no Brasil em 1876 e é a base das edições brasileiras, que mantém sempre um núcleo similar de histórias sobre a vida de São Cipriano e outros personagens ligados à feitiçaria, instruções oraculares e feitiços (BARRETO, 2022, p. 66-68).

Na época em que este caso se passa, já havia versões publicadas no Brasil há, pelo menos, 60 anos, em especial pela Livraria Quaresma, uma importante editora carioca fundada em 1860 e que abriu falência em 1951. Pioneira na publicação de livros populares, em formato brochura e com material barato, vendidos a valores módicos, tanto na cidade do Rio de Janeiro quanto enviados por uma rede de fornecedores ou por reembolso postal para todo o país. Além de diversas edições do *Livro de São Cipriano*, a Quaresma publicou outros manuais de magia como *O Livro da Bruxa ou o Manual da Cartomante* e *O Livro do Feiticeiro: a ciência de Juca Rosa Revelada*. Assim, ela é uma pioneira nesse gênero, e fundamentou essas leituras de magia que se espalharam por todo o Brasil do Século XX. Não é possível saber exatamente qual edição do *Livro de São Cipriano* foi a utilizada por Felix. Na década de 1950, cerca de 20 edições diferentes já haviam sido publicadas no Brasil. Mas,

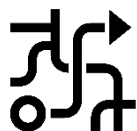


independentemente da editora, existem muitas similaridades entre os eles (BARRETO, 2022, p. 199).

As práticas e orientações do *Livro de São Cipriano* se baseiam na vida do santo, que teria sido um feitiçeiro convertido ao Cristianismo e martirizado por volta do século IV d.C., durante o governo do imperador romano Diocleciano (FERREIRA, 1992, p. 91). Assim como outras obras europeias sobre magia, o texto entra em um universo de práticas que podem ser classificadas como necromancia, ou invocação dos mortos. Segundo o historiador Richard Kieckhefer em *Magic in Middle Ages*, a necromancia surge como um ato de invocação de espíritos, mas se transforma também em uma forma de operar o poder do Demônio e de outros seres infernais, em oposição aos ritos católicos que evocam o poder divino. Os procedimentos para invocações de diferentes categorias de entidades espirituais são similares, assim como os aparatos utilizados para isso, mudando apenas a intenção do operador da magia (KIECKHEFER, 1989. p. 153-157).

Os diversos exemplares do *Livro de São Cipriano* apresentam uma série de feitiços com elementos necromânticos. O *Grande Livro de São Cipriano - O Tesouro do Feitiçeiro* português traz instruções de operações com ossos de animais, como gatos, cachorros, morcegos, sapos e cobras (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p.8). Há, ainda, outros feitiços com agulhas que deveriam ser transpassados por cadáveres humanos (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p. 70), flores colhidas em cemitérios (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p. 87) e pregos retirados de caixões (O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO..., 1890, p. 78). Essas mesmas instruções ou bastante similares podem ser encontradas em obras mais recentes, como *O Livro Negro de São Cipriano* (MOLINA, s.d., p. 221), *Antigo Livro de São Cipriano: o gigante e verdadeiro capa de aço* (MOLINA, 1995, p. 231-233) e *Magias de Amor de São Cipriano* (FERREIRA, s.d., p.38; p.48), o que aponta a grande chance de Felix e José terem tido contato e talvez praticado esses feitiços, adaptados para o uso de uma caveira humana.

No mesmo universo está o *Bruxa de Évora*, obra publicada em São Paulo pela Livraria C. Teixeira, também distribuída pela Livraria Cruz Coutinho, do Rio de Janeiro. O *Bruxa de Évora* é um compilado organizado por José Vieira Pontes, que foi vendedor e, posteriormente, proprietário da livraria (PINA, 2015, p. 167-168).



Publicado pela primeira vez por volta de 1910, seu conteúdo era similar aos *Livros de São Cipriano*, trazendo orações, instruções para a leitura das mãos, noções de astrologia, invocação de espíritos, revelações de sonhos e também a oração de São Cipriano. Mas traz, ainda, novas linguagens que estavam em alta na época em que foi organizado: fisionomia (“ou arte de conhecer o gênio, tendências e defeitos das pessoas pelas feições do rosto”), magnetismo, sonambulismo, ciências ocultas, espiritismo. Para finalizar, uma parte dedicada a previsões sobre o fim do mundo (ALMANAK LITTERARIO E ESTATÍSTICO, 1910, p. 8).

Esses dois títulos se encaixam na mesma perspectiva de outros manuais, que eram bastante populares no início do século XX, com obras que traziam instruções de diversos temas, desde modelos para escrita de cartas até receitas culinárias, criação de galinhas e produção de cachaça, entre outros. Os manuais, em especial os culinários, ganharam público leitor e estavam presentes em muitos dos lares (MAGALHÃES, 2019, p. 274). Além dos conhecimentos práticos do dia a dia, também tinham uma função de entretenimento e eram, ainda, obras que poderiam ser compartilhadas em leitura coletiva com os amigos e a família.

Essas características são sensíveis no *Bruxa de Évora*, colocado pelos anúncios nos jornais da época como uma opção de divertimento para as festas juninas. Ao trazer conteúdos como a leitura das fisionomias e as previsões para o fim do mundo, incentivava uma leitura coletiva similar aos *Livros de Sortes*, comuns no Brasil até o final do século XIX, coletâneas de versos, anedotas e previsões amorosas para serem lidos nos jogos das noites de São João (LUZ, 2019, p. 3).

Mas, no caso do *Livro de São Cipriano*, esse componente de entretenimento era substituído por um certo tabu: considerado perigoso e amaldiçoado, foi associado à magia maléfica e aos poderes perigosos da feitiçaria.

O primeiro e um dos mais famosos vestígios dessa associação está no cronista carioca João do Rio, que colocou o *Livro de São Cipriano* como a origem de todos os feitiços dos macumbeiros do Rio de Janeiro. Em 1904, publicou na *Gazeta de Notícias* uma série de reportagens que seriam posteriormente organizadas no livro *As Religiões do Rio*, de 1905, que chegou a vender mais de 8 mil exemplares. O jornalista fez uma incursão por uma série de cultos e igrejas consideradas exóticas, como a Igreja da Humanidade fundada pelos positivistas e a recém-fundada Federação



Espírita Brasileira. Mas as reportagens que mais causaram furor foram justamente as que abrem o livro, no capítulo “No Mundos dos Feitiços”. Nessa série, o jornalista visitou terreiros, feitiçeiros e alufás dos morros cariocas para descrever suas crenças e rituais, entendidas como primitivas, selvagens e como uma ameaça à higiene e à saúde pública (FARIAS, 2010, p. 251-259). Conforme colocado por Juliana Barreto Farias no artigo *João do Rio e os Africanos*, na visão do autor havia uma “ronda fétida, nascida na África”, que contaminava os ambientes, corpos e a própria moral da população que frequentava tais terreiros: “a associação entre ‘raça preta’, crime, loucura, embriaguez e prostituição era constante em seus textos sobre os africanos” (FARIAS, 2010, p. 265).

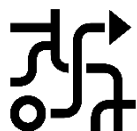
Visitando oraculistas, pais de santos e casas de reverência a espíritos dos mortos, conclui que tudo aquilo é puro charlatanismo:

[...] a base, o fundo de toda a sua ciência é o Livro de S.Cipriano. Os maiores alufás, os mais complicados pais-de-santo, tem escondida entre as tiras e a bicharada uma edição nada fantástica do S.Cipriano. Enquanto criaturas chorosas esperam os quebrantos e as misturadas fatais os negros soletram o S.Cipriano, à luz dos candeeiros... (RIO, 1976, p.13).

A citação de João do Rio é fundamental para entender como Felix e José são retratados na imprensa londrinense 45 anos após sua publicação original. A partir desse momento, é criada uma representação do *Livro de São Cipriano* que será replicada por diversas reportagens, incluindo o estudo de caso aqui em questão. Sua representação será apropriada pela imprensa brasileira e traduz o lugar social destinado a essa obra e a seus leitores no Brasil republicano.

REPRESENTAÇÕES DE FEITIÇARIA NA IMPRENSA

É possível observar, tanto no caso aqui analisado quanto no texto de João do Rio, algo comum nas representações de supostos feitiçeiros, curandeiros e pais de santo que reproduzem o sujeito da alteridade. São classificados como feitiçeiros pessoas que foram consideradas párias e indesejáveis em uma construção social a partir de projetos políticos que buscavam modernizar o país e eliminar práticas ditas primitivas da identidade nacional.



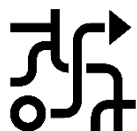
Maria Cristina Wissenbach, em sua tese de doutorado *Ritos de Magia e Sobrevivência*, coloca como alguns perfis eram preferencialmente noticiados no contexto da perseguição à magia e ao curandeirismo. As notícias privilegiavam as mulheres cartomantes e os feiticeiros negros, figuras normalmente retratadas em cores vivas, com certa ironia e algum deboche:

Os feiticeiros, por suas credences primitivistas, quase 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. (WISSENBACH, 1997, p. 102)

Apesar de se referir ao contexto paulistano, essa descrição de como os curandeiros eram retratados na imprensa é muito próxima à narrativa de João do Rio e também à notícia sobre os “bruxos” de Londrina. Os ossos encontrados pela polícia e as imagens de santo correspondem à descrição, transformando essas figuras em algo quase diabólico, ressaltando a sua relação primitiva com a crença em magia. Por extensão, as crenças dos clientes também são entendidas dessa maneira, como pessoas que se deixavam levar por superstições e charlatanismo.

É possível notar como a imprensa reforça a alteridade desses personagens, ressaltando seus locais de marginalidade. Felix e José representam o outro que não se encaixa na narrativa oficial da cidade, reforçando uma posição de subalternidade. A feitiçaria e a macumba são lidas como signos de atraso, que não seriam aceitáveis na construção de uma cidade civilizada e moderna, como se propunha a ser Londrina em meados da década de 1950.

Yvonne Maggie, em *Medo do Feitiço* (1992, p. 80), ao analisar a repressão republicana ao que foi classificado como magia e feitiçaria, aponta como cultos mediúnicos ou práticas que eram entendidas como próximas às religiosidades africanas foram condenadas com mais facilidade durante o período republicano. Tais práticas, segundo a pesquisadora, mesclavam elementos católicos, manifestações mediúnicas e objetos considerados fetiches, como bonecas, imagens de santos, roupas, ossos etc. Maggie ainda demonstra como o Estado brasileiro possui uma longa tradição de perseguição a feiticeiros, curandeiros, cartomantes e praticantes de religiosidades afro-diaspóricas e afro-indígenas, institucionalizadas a partir do Código

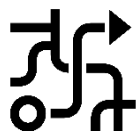


Penal que vigorou de 1890 a 1940. Essa legislação previa penas para praticantes de magia, curandeirismo e espiritismo, sendo a tipificação legal o ponto-chave para entender a relação da República com práticas mágico-religiosas e mediúnicas.

O Código Penal de 1940, legislação em vigor quando a notícia da prisão aqui analisada foi publicada, já não proibia mais nominalmente a magia e o espiritismo, mas continuava criminalizando o curandeirismo. Além disso, a partir de 1934, o Governo Vargas se torna particularmente repressivo com práticas consideradas “magia negra”, classificação na qual o caso analisado pode ser colocado (MAGGIE, 1992, p. 191).

Na perspectiva de Yvonne Maggie, até a década de 1920, o aparato jurídico e burocrático republicano não trabalhava diferentes conceitos religiosos e tipicava apenas o espiritismo para abarcar práticas que podiam receber diversos nomes, como feitiçaria, macumba, Umbanda, Candomblé e Espiritismo científico (MAGGIE, 1992, p. 188). Não havia, também, uma distinção clara na imprensa e na literatura sobre esses termos, sendo comum abarcar tudo como práticas espíritas, feitiçaria e macumba. No fim da década, surge o conceito de “baixo espiritismo”, que será associado às religiosidades afro-diaspóricas (chamadas apenas de macumba até então) e às práticas de curandeirismo, criando uma forma de diferenciar os “altos” e “baixos” espíritas. Graças a articulações institucionais capitaneadas pela Federação Espírita Brasileira, fundada no Rio de Janeiro em 1884, e à popularização do Espiritismo de orientação kardecista entre a elite carioca, consolidou-se a separação entre os termos Espiritismo e “baixo espiritismo”. Assim, os discursos da imprensa, quando tratando dessas ocorrências, passam a focar apenas no “baixo espiritismo” como práticas prejudiciais. A partir daí, a discussão deixa de ser a crença ou eficácia de sistemas mágicos e se torna uma questão moral, de qual sistema será aceito ou não por essa sociedade: “não se nega a existência do mal produzido de forma mágica. Nega-se ou aceita-se o fato de um indivíduo particular praticar a magia maléfica, fazer o mal” (MAGGIE, 1992, p. 81).

Ainda para Maggie, a denominação de “baixo espiritismo” já estava dada a partir do Código Penal de 1890, que teve apenas o papel de fundamentar juridicamente a categoria. A antropóloga argumenta que, desde a colônia, a crença no sobrenatural e na feitiçaria é dada no Brasil, tanto entre as elites econômicas



dominantes quanto nas outras camadas da população. O que definiria o alto e baixo espiritismo é como o contato com os espíritos estaria sendo utilizado. A partir do momento em que ele é institucionalizado na lei, o Estado admite a sua realidade, e a discussão passa a ser uma questão moral. A admissão da magia pelo Estado também alimenta a crença e a prática de tais rituais (MAGGIE, 1992, p. 30).

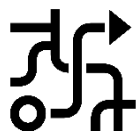
Porém, Emerson Giumbelli acredita que a expressão “baixo espiritismo” siga por um caminho diferente do proposto por Maggie. Para ele o termo não é uma continuidade, mas uma redefinição do estatuto de práticas mediúnicas, a partir da “identidade e do papel desses agentes, operada primeiramente no plano das práticas repressivas e, em seguida, traduzida para os planos da jurisprudência e da análise sócio-antropológica e medicalizante” (GIUMBELLI, 2003, p. 249).

O combate ao curandeirismo e às chamadas práticas mediúnicas é justificado pela alegação da proteção à saúde pública, de forma a resguardar o domínio da prática médica oficial, científica, das chamadas artes de curar, nas quais categorias como o espiritismo, a magia e o benzimento eram entendidas como não possuindo nenhuma eficiência terapêutica, sendo apenas forma de enganar pessoas crédulas ou desesperadas (GIUMBELLI, 2003, p. 254).

É este o caminho que a reportagem aqui analisada percorre, ao registrar que Felix Alves:

(...) vivia a explorar os incautos aos quais arrancava vultosas somas, a pretexto de curar moléstias, reconciliar casais, arranjar casamentos e efetuar ‘trabalhos’ outros, que dizia ser de sua especialidade.
À maneira de muitos macumbeiros que se localizam pelos vastos sertões brasileiros, Felix Alves se declarava ser ‘medium’ e simulava ‘transe’ para dar suas consultas e dava-se ainda ao luxo de possuir um auxiliar, verdadeiro ‘aprendiz de feiticeiro’, que seguia cegamente seu amo e senhor. (DIÁRIO DA TARDE, 1951, p. 6)

O texto aponta o que foi analisado por Giumbelli e Maggie ao tratar da relação de termos espíritas com outras práticas, e como há uma questão essencial, que é separar o bom do mau. Primeiro, se refere à quantidade de dinheiro que os feiticeiros ganhariam prometendo curar doenças e resolver outros problemas. Depois, chamam de macumbeiros e dizem que infestam os sertões, relacionando justamente uma região que faz parte do imaginário como um lugar distante e atrasado. Utilizam, ainda, entre aspas, os termos médium e transe, bastante comuns no vocabulário espírita,



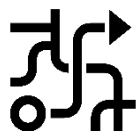
demonstrando o que é colocado por Giumbelli, de que o curandeiro se aproxima do espiritismo real para enganar seus clientes.

A prisão de Felix e José encaixa-se nesse mesmo contexto de uma sistemática perseguição institucional a especialistas religiosos. Havia um componente mercadológico, que é o combate aos concorrentes da medicina científica, algo que foi bastante forte no início do século e um dos motivos para a tipificação do curandeirismo no código penal de 1890. Mas há ainda também um componente de conflitos e tensões raciais e religiosas, que tentou eliminar religiosidades e saberes considerados primitivos, pois oriundos dos elementos subalternos da cultura brasileira.

A partir daí, entende-se a relação de alteridade e subalternidade dos sujeitos históricos com a construção do território da cidade de Londrina em meados da década de 1950. Os acusados moravam na região rural e é possível que fossem trabalhadores das fazendas de café. O texto da reportagem do *Diário da Tarde* leva a crer que ambos viviam exclusivamente da renda de seus trabalhos mágicos, mas é possível que também fossem trabalhadores rurais. A notícia descreve ainda que os principais clientes de Felix e José eram moradores da região rural, chamados na reportagem de caboclos e adjetivados como ignorantes. A feitiçaria acontecia no contexto rural e não nas zonas urbanas, ocupadas por uma elite cuja identidade está mais atrelada aos imigrantes europeus, identidade que a cidade buscava construir no período aqui analisado.

O TERRITÓRIO: RELAÇÕES DE SUBALTERNIDADE EM LODRINA

Londrina foi oficialmente constituída como município em 1934, em um momento de incentivo à ocupação agrícola da região Sul, em especial do Norte do Paraná. Já na década de 1930 começaram a ser instaladas fazendas, onde até então era uma grande área florestal, e o café foi a principal cultura a prosperar, legando à cidade o título de Capital Mundial do Café. Segundo o artigo *Cidade, Branqueamento e Colonialidade: a construção dos matizes da identidade de Londrina e os impactos sobre a população negra*, das sociólogas Mariana Panta e Maria Nilza da Silva (2020, p. 38-41), era significativa a presença dos migrantes trabalhadores, vindo de estados do Nordeste e de Minas Gerais, entre as décadas de 1930 e 1940. Essa população



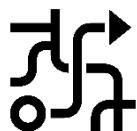
foi excluída das zonas urbanas e dos bairros mais ricos, onde imperavam as mansões dos barões do café, construindo assim os primeiros bairros de áreas periféricas.

A construção da identidade do território urbano também excluiu a população de trabalhadores da sua narrativa, privilegiando a fundação a partir dos ingleses, sendo os primeiros investidores de terras da cidade. Essa presença britânica nasce com a Paraná Plantation Ltda., empresa privada de capital estrangeiro que gerou a Companhia de Terras do Norte do Paraná, que se instalou na cidade em 1929. A empresa adquiriu propriedades e a Companhia Ferroviária São Paulo-Paraná, para transportar a produção agrícola. Após uma tentativa frustrada com a cultura de algodão, os lotes foram divididos e foi iniciada uma campanha de incentivo à compra de terras, atraindo grandes proprietários de São Paulo e Minas, que trouxeram trabalhadores de suas fazendas. O mesmo processo trouxe à região também imigrantes europeus e migrantes, principalmente entre as décadas de 1930 e 1940, quando se consolidou como grande região produtora de café (PANTA; SILVA, 2020, p. 35-38).

Pela reportagem, Felix Alves, José Valentim e seus clientes eram esses moradores da zona rural periférica, próxima às plantações. O autor do texto enfatiza como faziam “uma verdadeira romaria” à casa de Alves, o que traz a ideia de que ela era afastada de zonas mais populosas, mostrando que poderia se encaixar no perfil de trabalhador migrante ou descendente dos primeiros migrantes.

Os feiticeiros e seus clientes representavam, então, um elemento de alteridade nessa sociedade. Em um microcosmo, o que Mariana Panta e Maria Nilza da Silva apontam foi algo que permeou, como já abordado, as acusações de feitiçaria e magia durante toda a Primeira República e se estendeu pela Era Vargas: a prática de magia é entendida como um elemento que deve ser combatido, pois é signo do atraso de determinadas camadas da sociedade.

A relação da crença em feitiçaria com contextos de pobreza, exclusão social e alteridade racial também aconteceu em outros lugares do mundo no século XX. No livro *História da Bruxaria em 13 Julgamentos*, a historiadora Marion Gibson analisa o caso de um crime que ocorreu na Pensilvânia, nos Estados Unidos, em 1928. John Blymyer, que se colocou diante do tribunal como bruxo, assassinou um concorrente, outro praticante de magia chamado Nelson Rehmeyer. John foi julgado por



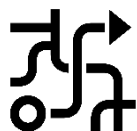
assassinato, mas os jornais estadunidenses da época assumiram que era um julgamento por bruxaria, ecoando, segundo a autora, construções do imaginário que ligavam aos julgamentos inquisitoriais da Era Moderna (GIBSON, 2024, p. 186).

Nelson e John eram praticantes da chamada magia *pow-wow*, derivada de matrizes indígenas do povo algoquian. Os colonizadores europeus chamavam os xamãs de magos *pow-wow*, adaptando uma palavra da língua originária que se referia ao estado de transe que atingiam em seus ritos. Os imigrantes alemães da Pensilvânia tiveram contato com essas práticas e as agregaram à sua própria tradição de magia, criando assim um híbrido cujo objetivo era afastar o mal por meio de encantamentos orais e escritos, talismãs, uso de cruzes e outros elementos. Gibson coloca que tanto o assassino John Blymyer quanto a vítima Nelson Rehmeyer possuíam traços em comuns, além de serem praticantes de *pow-wow*: ambos foram acusados de adultérios e eram divorciados de suas esposas, vivendo longe das famílias. Nelson era bastante pobre, vivia em uma cabana isolada e só conseguia o suficiente para sua subsistência; John possuía acusações de crimes sexuais. Ambos eram vistos como desajustados sociais e potencialmente loucos (GIBSON, 2024, p. 172-185).

Assim, é possível observar que tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, países colonizados por europeus cristãos e que passavam por seus contextos de crescimento urbano e populacional durante o século XX, a acusação de feitiçaria poderia estar conectada à pobreza, a tensões sociais e a tipos considerados indesejáveis na comunidade. Além disso, outros crimes eram atrelados à feitiçaria. No caso da Pensilvânia, o assassinato; e no de Londrina, o vilipêndio de cadáver.

MAGIA E SUBALTERNIDADE

Essa relação é explicada também pela própria forma como a ideia de magia é entendida na cultura ocidental. Como campo conceitual, a magia é onde se encaixam ideias, comportamentos e crenças consideradas inaceitáveis, conforme coloca Marco Pasi no artigo *Teses de Magia*, onde sistematiza os principais aspectos do pensamento do etnógrafo italiano Ernesto de Martino ao analisar práticas e crenças mágico-religiosas da Lucânia, região do Sul da Itália, também afetada por um contexto de pobreza e vulnerabilidade social. Dentro dessa perspectiva, magia e feitiçaria são



categorias de exclusão, que representam elementos indesejáveis na busca por uma cultura ocidental civilizada (PASI, 2016, p. 271-272).

A partir da análise aqui proposta e da comparação com contextos similares, é possível concluir que as acusações contra José e Felix surgem a partir da sua posição de alteridade e subalternidade, tanto como trabalhadores rurais quanto como especialistas religiosos. Demonstra, ainda, que apesar da perseguição institucional alimentada por décadas pelo aparato legal brasileiro, as práticas ditas de magia e feitiçaria continuaram existindo e conquistando não apenas novos adeptos, mas atraindo clientes. Assim, mesmo com uma longa tradição de perseguição estatal, elas prevalecem, não apenas por serem sedimentadas na cultura brasileira, mas também pela relação de alteridade, exclusão e vulnerabilidade de parte da população, que tinha apenas esse recurso para buscar curas ou resolver outras questões cotidianas.

Voltando a Ernesto de Martino, ele entende que a função operatória da magia é resolver a “crise da presença”, um problema liminar na vida do indivíduo, quando sente que sua presença no mundo não está 100% resolvida. Isso se aplica tanto a um risco físico (como uma doença ou gravidez, por exemplo), quanto a um risco conceitual, quando se perde o sentido e o propósito de vida. As práticas mágicas, assim como a relação com a religião, teriam a função de resgatar a presença por meio de um sistema mítico-ritual, que tem como principal objetivo retirar a negatividade que ameaça o indivíduo. A narrativa e a mímica ritual “repete exemplarmente um mito em que tudo já foi decidido na direção desejada”, assim sua presença no mundo seguiria por esse caminho e não estaria mais em risco (MARTINO, 2015, p. 104, tradução nossa)¹.

De modo geral, Martino entende que a magia é considerada inaceitável dentro dos padrões religiosos hegemônicos de cada sociedade, alimentada pela posição de subalternidade dessas pessoas. Partindo das categorias gramscianas de subalternidade e hegemonia, assim como de uma forte influência do historicismo italiano de Benedetto Croce, que coloca a importância de entender as sociedades dentro da sua realidade histórica, defende sua perspectiva de forma que ela sirva como modelo para análises de sistemas de magia ao redor do mundo, considerando

¹ “The narrating and miming ritual repeats exemplary myths in which everything has already been decided in the desired direction” (MARTINO, 2015, p. 104)



sempre que essas grandes categorias sejam mutáveis a partir dos processos históricos, sociais e políticos de cada população.

A partir disso, é possível aplicar as ideias de Martino ao caso aqui estudado. O Brasil republicano possui muito bem definido quais são os comportamentos inaceitáveis pela hegemonia que estavam presentes no relato sobre a prisão de Felix Alves e José Valentim: leitura de livros considerados mágicos, posse de objetos de feitiçaria, fazer trabalhos mágicos sob pagamento. Utilizando a própria perspectiva gramsciana adotada por Martino, ambos estão na posição de subalternidade, sendo oriundos de uma população rural, descendentes ou migrantes, excluídos do projeto modernizador de matriz burguesa e europeia da elite local. As práticas de magia, são, então, a forma dessa população de resolver suas questões práticas no mundo. Sua posição de subalternidade e abandono é muito similar ao que Martino encontra na Lucânia, e também pode levar a diversas crises de presença, que incentivam práticas mágicas e religiosas que sirvam de apoio para superar ou sobreviver a uma situação bastante adversa no cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de um estudo de caso pontual - a prisão de dois especialistas religiosos, Felix Alves e José Valentim, em Londrina, em 1950 - foi possível analisar a representação de supostos feiticeiros na imprensa e a sua relação de alteridade em uma sociedade que caminhava para um projeto modernizador. Desde o primeiro Código Penal da República, promulgado em 1890, há um combate institucionalizado às práticas classificadas como magia e feitiçaria. Há sentidos nessa perseguição: primeiro, uma forma de combater práticas que competiam com a medicina científica. Em segundo lugar, conforme argumentam Maggie e Giumbelli, também possui um sentido moral de extirpar da sociedade o que é considerado primitivo e maléfico, associado ao chamado "baixo espiritismo".

A notícia aqui analisada também pode ser vista à luz das sistematizações propostas por Ernesto de Martino, em que a magia se coloca como uma categoria de exclusão e alteridade, sendo aplicada a grupos e indivíduos que se encontram em condições de subalternidade, em parte para explicar a sua condição de fragilidade.



Porém, ela é mais um artifício para superar esse local subalterno e vulnerável do que a causa em si.

As categorias de magia e feitiçaria foram muitas vezes aplicadas às populações subalternas, como africanos e seus descendentes, mas também por migrantes e trabalhadores, posições sociais que os dois acusados de feitiçaria ocupavam na sociedade londrinenses na década de 1950. A acusação é, neste caso, uma forma de reforçar a posição subalterna de ambos, repercutindo assim algo que foi comum a diversos especialistas religiosos durante toda a história republicana no Brasil e que ainda ecoa, de certa maneira, no racismo religioso e na posição marginal que especialistas religiosos e praticantes de religiosidades não-hegemônicas sofrem ainda hoje.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Inês Teixeira. *Da Mandinga à Macumba: a trajetória do Livro de São Cipriano no Brasil*. 2022. 200 f. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/25966>. Acesso em: 01 set. 2025

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, [s. l.], v. 5, n. 11, p. 173–191, abr. 1991.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradutor: Maria Manuela Galhardo. Algés: Difel, 2002. 244 p.

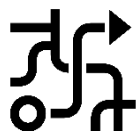
FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História*, [s. l.], n. 162, p. 243–270, 2010.

FERREIRA, Jerusa Pires. *O Livro de São Cipriano: uma legenda de massas*. 1. ed. [S. l.]: Perspectiva, 1992.

GIBSON, Marion. O julgamento de John Blymyer: pow-wow e pobreza na Pensilvânia. *História da Bruxaria em 13 Julgamentos*. trad. Marcos Malvezzi Leal. 1. ed. São Paulo: Editora Pensamento, 2024. p. 171–187.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, [s. l.], v. 9, n. 19, p. 247–281, jul. 2003.

GUIMARÃES, Valéria dos Santos. Entrevista com Roger Chartier - Representações das práticas, práticas da representação. *História (São Paulo)*, [S. l.], v. 40, n. 2021065, p. 1–11, 2021.



KIECKHEFER, Robert. *Magic in Middle Ages*. Cambridge: Cambridge Academic Press, 1990.

LUZ, Noemia Maria Queiroz Pereira da. O Que Será, Será... Sonhos Femininos Nos Livros De Sortes Das Festas Juninas. *Anais do 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil*. Recife: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 2019. p. 1–15, 2019. Disponível em: <https://www.snh2019.anpuh.org/site/anais>. Acesso em: 19 ago. 2025.

MAGALHÃES, Sonia Maria de. O cozinheiro popular, a Livraria Quaresma e a divulgação da culinária brasileira no início do século XX. *História Unisinos*, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 270–283, maio 2019.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. v. 3.

MARTINO, Ernesto de. *Magic: a theory from the south*. trad. Dorothy Louise Zinn. Chicago: Hau Books, 2015.

PANTA, Mariana; SILVA, Nilza Maria da. Cidade, Branqueamento e Colonialidade: a construção dos matizes da identidade de Londrina e os impactos sobre a população negra. *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 28–49, 2020.

PASI, Marco. Teses de Magia. trad. Emmanuel Ramalho. *Religare*, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 266–276, jul. 2016.

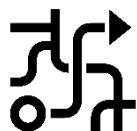
PINA, Paulo Simões de Almeida. *Uma História de Saltimbancos: os irmãos Teixeira, o comércio e a edição de livros em São Paulo entre 1876 e 1929*. 2015. 271 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SCHNEIDER, Alberto Luiz; TORRÃO FILHO, Amílcar. Alteridade e História: escritura e narrativa como uma ética do Outro. *Revista FronteiraZ*, [s. l.], v. 21, p. 22–37, dez. 2018.

WISSENBAACH, Maria Cristina. *Ritos de Magia e Sobrevivência: sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)*. 1997. 202 f. Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

FONTES

ALMANAK LITTERARIO E ESTATÍSTICO (Rio Grande do Sul). “Bruxa de Évora”. 1910. 22o ed. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=829447&Pesq=%22livro%20da%20bruxa%22&pagfis=7366>. Acesso em: 19 ago. 2025.



BRASIL. Decreto-Lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Institui o Código Penal, 7 dez. 1940. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 19 ago. 2025.

DIÁRIO DA TARDE (Londrina, PR). “Foi violada a sepultura: um macumbeiro foi o autor do monstruoso crime ocorrido em Londrina”. 17 de outubro de 1951. 17461º ed. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=800074&pasta=ano%20195&pesq=%22felix%20alves%22&pagfis=80678>. Acesso em: 19 ago. 2025.

FERREIRA, Antônio Sepúlveda. *Magias de Amor de São Cipriano*. 12. ed. s.l.: Eco, s.d.

MOLINA, N. A. *Antigo Livro de São Cipriano: O Gigante e Verdadeiro Capa de Aço*. Niterói: Sílabas, 1995.

MOLINA, N. A. *O Antigo Livro de São Cipriano: O Gigante e Verdadeiro Capa de Aço*. 9. ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, [s. d.].

O GRANDE LIVRO DE SÃO CIPRIANO - O THESOURO DO FEITICEIRO. Lisboa: Livraria Econômica, 1895. Disponível em: <https://purl.pt/16504>. Acesso em: 15 maio 2025.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976 (Coleção Biblioteca Manancial). Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/bi000185.pdf>. Acesso em: 1 set. 2025.

Recebido em: 12/09/2025

Aprovado em: 18/12/2025