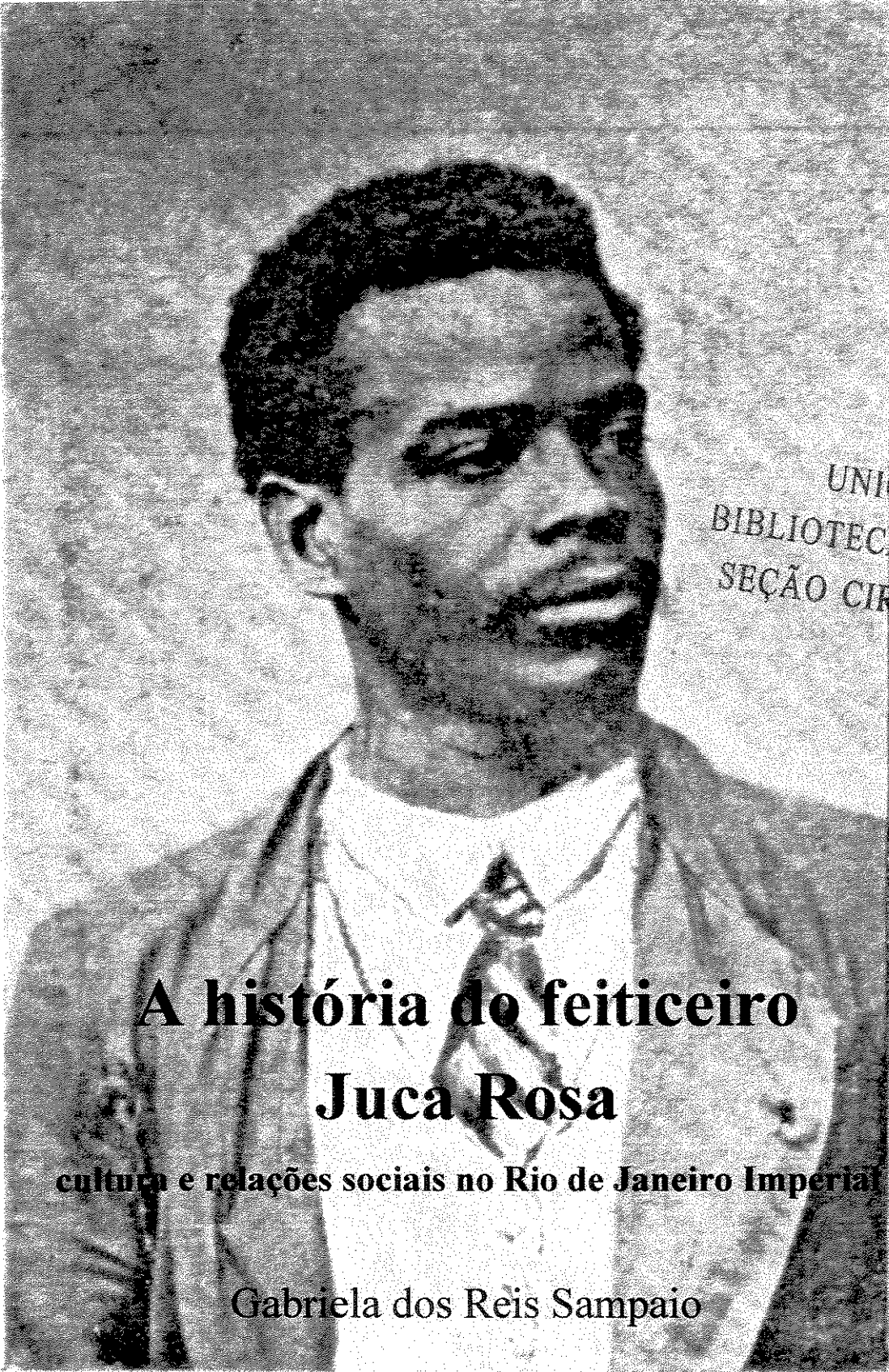




UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

A história do feiticeiro Juca Rosa

cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial

Gabriela dos Reis Sampaio

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

GABRIELA DOS REIS SAMPAIO

A História do feiticeiro Juca Rosa
Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial

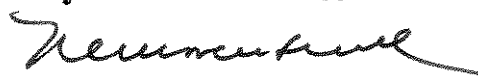
**Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de História do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas sob a orientação da
Prof. Dr. Sidney Chalhoub**

**Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
05/05/2000**

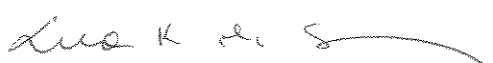
BANCA


Profa. Dra. Maria Clementina Pereira Cunha (co-orientadora)


Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes


Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach


Prof. Dr. João José Reis


Profa. Dra. Lilia Katri Moritz

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

MAIO/2000

4477002

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	TNM/Camp
	Av. 47 h
V.	Ex.
TOMBO BC/	41933
PROC.	278/00
C	☐
D	☒
PRECOS	R\$ 11,00
DATA	30-08-00
N.º CPD	

CM-00142839-B

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Sampaio, Gabriela dos Reis
As 47 h **A história do feitiçeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no
 Rio de Janeiro imperial / Gabriela dos Reis Sampaio.**
 - - Campinas, SP : [s. n.], 2000.

Orientador: Sidney Chalhoub.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

**1. Rosa, Juca. 2. Feitiçaria. 3. Cultura. 4. Cultos afro-
 brasileiros. 5. Brasil – História Império, 1822-1889. 6. Brasil-
 História – Lei do Ventre Livre, 1871. I. Chalhoub, Sidney.**
**II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
 Ciências Humanas. III. Título.**

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Para os meus pais,
Maria das Mercês e Euclides

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	4
INTRODUÇÃO	7
O FEITICEIRO DA RUA DO NÚNCIO	7
JUCA ROSA E PESSOAS A ELE RELACIONADAS	26
CAPÍTULO 1	29
AS HISTÓRIAS DO FEITICEIRO JUCA ROSA	29
I. UM IMPORTANTE JULGAMENTO	30
II. O QUE SE FALAVA SOBRE JUCA ROSA : CONSTRUÇÃO DE SUA IMAGEM EM JORNAIS E OUTRAS PUBLICAÇÕES	42
III. JUCA ROSA E OS OUTROS - AS MULHERES	60
IV. AS MULHERES, JUCA ROSA E OUTROS HOMENS	73
<i>Maria Thereza, Júlia, Leocádia e Henriqueta</i>	73
<i>Leopoldina, Emilia e Generosa</i>	108
V. O ALFAIATE DO PROFETA: JUCA ROSA POR ELE MESMO	122
CAPÍTULO 2	136
JUCA E OS FIGURÕES: OS SENTIDOS CULTURAIS DA LEI DO VENTRE LIVRE	136
I. TEIXEIRA DA ESTRADA, NAGOAS, GUAIAMUS E JUCA ROSA	143
II. A QUESTÃO DO "ELEMENTO SERVIL" NO FINAL DA DÉCADA DE 1860	151
<i>Duque Estrada Teixeira & Cia</i>	156
III. PAI QUIBOMBO: MAIS PARA PAI BENEDITO OU PARA PAI RAIOL ?	163
IV. "OLHARES MAGNETIZADORES" : CRISE DO PATERNALISMO E MALABARISMOS DOS DEPENDENTES	183
CAPÍTULO 3	188
NOITE DE FESTA	188
I. TENEBROSOS MISTÉRIOS	189
II. ESMIUÇANDO SIGNIFICADOS : CERIMÔNIAS, BREVES E AMARRAÇÃO	199
<i>Banhos e Breves</i>	208
<i>Amarração</i>	220
III. SINCRETISMO: AS 'IMPUREZAS' DE UM CONCEITO	230
IV. DE VOLTA AO NOSSO JUCA	237
V. CRENÇA, CURA, REPRESSÕES	245
EPÍLOGO	252
FONTES E BIBLIOGRAFIA	254
MAPAS E FOTOS DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO	266

Agradecimentos

Sou uma pessoa de sorte. Ao longo desta pós-graduação, contei com a amizade, o carinho e o auxílio de pessoas maravilhosas, grandes amigos e uma família incrível.

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, à minha mãe, Maria das Mercês, e ao meu pai, Euclides, que têm sido mais do que tudo dois grandes amigos, fonte inesgotável de apoio e compreensão, exemplo de luta e sabedoria. Minha mãe foi também uma interlocutora constante durante todo o trabalho, lendo as diversas versões da tese e me inflando com muitas doses de coragem. Meus irmãos, Clidinho e Marcelo, e minhas “irmãs”, Adriana e Ana, acompanharam de pertinho este percurso, competindo com Juca Rosa por minha presença nos encontros de família; para minha sorte, ganharam a disputa muitas vezes, incorporando-o às conversas cruzadas de nossos barulhentos almoços, ajudando a aliviar a tensão que uma tese de doutorado pode causar. O Marcelo, para completar, ainda cuidou de mim nos momentos de ‘baixa de axé’, não só como médico excelente que é, mas como um verdadeiro anjo da guarda. Dedé, Bunico, Cauê, Juju e Bolacha foram chegando durante esses anos pra fazer a vida da gente mais bonita, e foram fundamentais para manter meu bom humor nas horas mais complicadas.

Também pude contar com meus grandes amigos, todos já íntimos do Juca, sem os quais estaria em maus lençóis. Agradeço especialmente a Alessandra, amiga de longa data, de incentivos e risadas, que leu a tese e deu a maior força no finalzinho; Paulinho, por seu bom humor inesgotável; Léo, por tantas conversas, socorros intelectuais e pilhas de livros; Marcelo, companheiro notívago de escrita e de cineminhas; Cristiana, companheira indispensável de arquivos, bibliotecas e cervejas cariocas; Gino, colega de doutorado que virou amigo; Henrique, novo amigo e piadista incorrigível, que deu aquela mão nas formatações finais. Também tive a sorte de reencontrar duas amigas especiais em São Paulo, fundamentais nesse recomeço na minha cidade natal: Tatiana, minha grande amiga grande, e Lilian, companheira de aventuras desde os tempos de Joanópolis. Claudinha e Capella, Pedro e Andréa, amigos queridos, meu muito obrigada por me acolherem em Campinas.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE⁴

Ao Daniel, que faz parte desta história, assim como sempre será parte da minha história, devo muitos agradecimentos; aliás, ele foi um dos primeiros a ser apresentado ao Juca. Obrigada também ao Murillo, amigo imprescindível, e a Luciana, do Cecult, pelo cuidadoso trabalho com as imagens.

Ao meu orientador, Sidney Chalhoub, é difícil agradecer, pois seus textos, sugestões e críticas influenciaram todo o trabalho desde o princípio, na própria maneira de pensá-lo. Só resta dizer que foi um privilégio poder trabalhar com o Sidney por todos esses anos e contar com seus ensinamentos e idéias criativas e brilhantes como norte do meu aprendizado em História. Devo muito também aos professores Robert Slenes, pelas inúmeras dicas em conversas e aulas sobre África e escravidão, bem como por sua generosidade e atenção; e Maria Clementina Pereira Cunha, que mais uma vez me adotou no fim da tese e me forneceu total apoio como grande orientadora que é. Sua ajuda foi fundamental para que eu pudesse concluir essa tese quando meu fôlego já chegava ao fim.

Contando mais uma vez com o apoio do Sidney, passei mais de um ano nos Estados Unidos realizando estudos e discussões, sob a orientação do professor Dain Borges, do departamento de História da University of California, San Diego. Fui muito bem recebida pelo Dain, um professor formidável, que se tornou um grande amigo. Suas contribuições estão ao longo de toda a tese, já que foram muitas suas sugestões de leitura e ricas e constantes nossas discussões. Agradeço também a todo o pessoal do Center for Iberian and Latin American Studies pelo excelente escritório cedido e pela simpatia com que me acolheram, fornecendo-me ótimas condições de trabalho e ainda uma vista privilegiada para o Pacífico.

João, Tamera e Lindy foram surpresas deliciosas em San Diego, e seu apoio foi absolutamente fundamental, nos momentos alegres e nas horas difíceis. Cátia, minha companheira de escritório, se tornou uma amiga de todas as horas. Os jantares deliciosos com todos eles na beautiful San Diego deixaram muitas saudades. Andrew, Florencia, Marisabel e Bill são mais algumas das figuras especiais que tive a sorte de encontrar no percurso. Também agradeço a professora Christine Hünefeldt, do departamento de História, e aos diversos amigos que fiz nesse período, pelo auxílio em diferentes

momentos. Paul, de perto e de longe, soube como ninguém se fazer presente e se tornar meu grande cúmplice. Obrigada por tudo, e principalmente por me contagiar com sua imensa alegria de viver.

Ao longo desses anos de doutorado, contei com financiamento do CNPq, da Capes para a bolsa sanduíche, e ainda um auxílio ponte do Faep. Agradeço também aos funcionários do Arquivo Nacional no Rio de Janeiro pelo inestimável auxílio nas diversas fases de pesquisa.

Além de todo esse suporte logístico, intelectual e emocional, ainda consegui fazer o incrível achado do caso Juca Rosa, graças a muita pesquisa, é verdade, mas também com uma pitada de ajuda do destino. Sou, definitivamente, uma pessoa de sorte. E apesar de não ter desfrutado da companhia do Juca tão de perto como suas filhas, foi muito divertido o percurso de descobrir e contar sua história. Que ele descanse em paz.

Introdução

O feiticeiro da rua do Núncio

"O curioso que aí por 1873 atravessasse a rua do Núncio, perto da rua do Senhor dos Passos, em frente a um armazém conhecido pelo nome de *O lenço de Alcobaça*, veria na porta de um corredor de casa colonial, ainda então ali existente, uma negra enormemente gorda, vendendo bolos africanos e pomadas de cheiro.

Ao fundo do corredor, pendia uma cortina de chita suja e tosca.

O fato de estar ali a negra não causava admiração; o que, porém, chamava a atenção, era ver-se que, lá dentro, ao fundo daquele antro, senhoras bem vestidas e da mais alta categoria social entravam, como se fossem tratar de negócios de grande importância.

Entravam, mas não saíam pela mesma porta, pois a saída era pela rua do Senhor dos Passos.

Dir-se-ia que ali era o consultório de algum afamado médico, cuja clientela, de primeira ordem, aumentava a cada dia.

Podia pensar-se também que era ali o escritório de algum judeu onzenário e que aqueles senhoras nada mais eram do que freguesas, que iam empenhar as suas jóias à espera de dia de menos apertos.

Supor-se-ia, também, que fosse alguma excelente modista, que, não tendo capitais para se estabelecer, mas conhecendo bem o seu ofício, arranjasse a freguesia do escol feminino carioca.

É possível que seja isto...aquilo...aquilo outro.

Cada um, enfim, tinha o seu modo de ver sobre o que era aquela casa, ou que espécie de comércio estava nela instalado, apesar de sua aparência medonhamente repugnante.

Aquela casa, tão frequentada pela gente fina do sexo feminino, era, nada mais nada menos, do que o antro do feiticeiro José Sebastião da Rosa, conhecido por *Juca Rosa*.

Juca Rosa era negro inteligente e, passando por várias profissões, sem se dedicar a nenhuma, compreendera que a mais rendosa era a de viver da imbecilidade alheia: - fizera-se feiticeiro, tornando-se, assim, tipo popular.

Tinha cerca de 40 anos de idade, era natural do Rio de Janeiro, negro retinto, já de pele com fundas engelhas, filho de pais africanos, nariz chato, beiços grossos, olhos vivos e penetrantes. Um ou outro fio de barba lhe adornava o rosto. A cabeça ovoidal deixava ver a carapinha característica da raça. (...)

O que dizia, o que afirmava, pesava como um dogma nos espíritos fracos das mulheres suas consulentes e, quiçá, sobre o de alguns homens. (...)

A sua fama de fabricante de casamentos, de unir pessoas que se achavam arrufadas, de quebrar feitiços, de curar quebrantos e maus olhados, se espalhou pela cidade com a rapidez de um raio, de sorte que a sua casa em breve se tornou refúgio de senhoras arrufadas com os maridos e de moças que se queriam casar e não sabiam porque não eram amadas.

A sua clientela feminina era quase toda de senhoras ricas (...) E com a fabricação de (um) tal pó, de efeitos especiais, a sua fama crescia, aumentando-lhe os proventos. (...)

Uma feita, foi lá uma senhora fazer-lhe certa consulta.

Juca Rosa fez-lhe propostas menos dignas e a senhora imediatamente foi à Polícia comunicar o fato, pedindo providências.

O escândalo veio a público, os jornais bradaram, e por muito tempo foi Juca Rosa o assunto predileto do Rio de Janeiro. (...)”¹,

Esta narrativa faz parte de um livro publicado na década de 1940 sobre a cidade do Rio de Janeiro e a vida carioca nas últimas décadas do Império. Ao selecionar casos marcantes para construir uma história da polícia, mais de 70 anos depois de decorridos os acontecimentos citados, os autores destacam a intrigante figura do feitiçeiro Juca Rosa, parte importante do acervo de memórias da cidade do Rio. Em seu texto, recordam a fama e curiosos detalhes das atividades daquele personagem, como seu envolvimento com mulheres brancas e ricas, mas também ^{com} negras e pobres; um feitiçeiro negro cuja fama espalhou-se pela cidade “com a rapidez de um raio”, que se tornou célebre, legendário. Quem teria sido esta misteriosa pessoa? Como o filho de uma africana poderia ter atingido tanto destaque em uma sociedade escravista e estratificada como aquela? Como seria seu envolvimento com tantas mulheres? E sua relação com os homens? Como aconteciam as cerimônias e os feitiços por ele realizados? Como seria sua relação com autoridades? Por ser uma personagem conhecida e respeitada, e procurada por pessoas ricas, teria ele se envolvido com figurões da sociedade da época e políticos? Como seria esta relação, em plenos anos 1870, quando transformações profundas estavam ocorrendo na sociedade brasileira e na política imperial?

Estas e muitas outras questões começaram a surgir quando ainda realizava minha pesquisa de mestrado, e encontrei casualmente o nome de um certo Juca Rosa em meio à vasta documentação pesquisada. Sua figura despertou minha curiosidade desde então. Na época, meu trabalho centrava-se no entendimento das diferentes medicinas que conviviam no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, quando a medicina científica, longe de ser hegemônica, travava uma grande batalha para conseguir a preferência dos mais variados pacientes e tentar desmerecer suas concorrentes². Estas,

¹ “Juca Rosa, o célebre feitiçeiro da rua do Núncio”, em *História da Polícia do Rio de Janeiro*. Aspectos da cidade e da vida carioca (1870-1889), Mello Barreto Filho e Hermeto Lima, terceiro vol., Ed. A Noite, R.J, 1944.

² Ver Gabriela Sampaio, *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1995. Sobre o tema, ver também Beatriz Weber, *As*

embora muito variadas, eram taxadas igualmente de charlatanismo pelos médicos. Os praticantes de outras atividades de cura, diferentes da medicina científica de origem européia, eram inúmeros: desde curandeiros, parteiras, barbeiros sangradores, feitiçeiros, cartomantes e espíritas até boticários que prescreviam receitas, médicos estrangeiros não regulamentados por faculdades do Império, homeopatas. Estes diferentes agentes de cura trabalhavam livremente pelo país, e além de serem mais numerosos que os médicos, valiam-se da confiança dos mais variados pacientes, e até mesmo a proteção de algumas autoridades do governo.

Os profissionais formados por faculdades de medicina brasileiras eram os únicos reconhecidos por lei e habilitados para o exercício da profissão. Muitos aumentavam seu prestígio à medida que se aproximavam de autoridades do governo, como membros da Junta Central de Higiene, órgão consultor para questões de saúde pública, tão importantes em uma cidade como o Rio de Janeiro, conhecida como “túmulos dos estrangeiros” por ser altamente insalubre e ciclicamente infestada por epidemias³. Entretanto, estes médicos, e em especial os higienistas, estavam distantes de conseguir o sonhado prestígio e respeito junto aos pacientes, mesmo nas últimas décadas do Império. Enfrentavam inúmeras dificuldades no interior de sua própria corporação, lutando para conseguir condições mínimas para o funcionamento das faculdades, tendo embates frequentes com seus pares por questões de procedimento e conduta médica. Além disso, entravam em conflitos com membros do governo, como presidentes de províncias, para que suas prescrições fossem seguidas, e travavam disputas diárias com os seus concorrentes, os quais denominavam “charlatães”, que por sua vez gozavam de grande popularidade, contando com a confiança de pacientes provenientes de classes mais pobres e iletradas bem como de membros de grupos de prestígio social.

artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Riograndense, 1889-1928, Santa Maria: Edusc/Ed.UFSM, 1999; Aldrin Figueiredo, *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*, dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1996; Tânia Salgado Pimenta, *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mór no Brasil do começo do século XIX*, dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1997; Vera Marques, *Do espetáculo da natureza à natureza do espetáculo - boticários no Brasil setecentista*, tese de doutorado em História, IFCH, Unicamp, 1998.

³ Sobre as epidemias no século XIX na Corte e as maneiras de se lidar com elas, ver Sidney Chalhoub, *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. SP: Cia das Letras, 1996.

Enquanto eu lia cuidadosamente uma vasta documentação sobre saúde pública, teses e escritos médicos, publicações e os jornais da época para entender as disputas no mundo da cura no século XIX, tentava chegar aos praticantes das medicinas não oficiais, buscando seu vestígios e pistas nas entrelinhas dos documentos oficiais. Estas práticas consideradas ilegais apareciam no discurso oficial quando o assunto era combater os abusos do charlatanismo, ou a luta dos médicos contra seus concorrentes; assim, eram tratadas igualmente, e ficava difícil buscar as diferenças e as características específicas dos vários “charlatanismos”. Foi por esta época que encontrei o nome de Juca Rosa em meio a relatos da segunda metade do século XIX. Um feiticeiro negro, misterioso, que havia se tornado tão famoso na época em que viveu que seu nome se tornara um sinônimo de feiticeiro, permanecendo lembrado por muitos anos, como no caso do relato acima. Naquela pesquisa, que se centrou em outras questões, acabei não seguindo os rastros de Juca Rosa.

Alguns anos depois, voltei ao Rio decidida a encontrá-los e a contar a história daquele feiticeiro, natural do Rio de Janeiro e filho de africanos, “negro retinto”, “inteligente”, “de olhos vivos e penetrantes”, seguindo a intuição de que aquele caso seria uma instigante maneira de refletir sobre o que era agora meu problema central de pesquisa. Buscava entender a íntima relação entre práticas de cura e formas específicas de crença, entre concepções religiosas e maneiras de entender doença e saúde em diferentes setores sociais, mas em especial naqueles ligados a tradições culturais fortemente marcadas pela conexão entre magia e cura, como diversos povos africanos. Minha questão central era discutir o fundamental papel da crença, para diferentes sujeitos sociais, em suas atitudes e posturas ligadas a doenças e cura, no Rio de Janeiro dos oitocentos. Contar a história do feiticeiro Juca Rosa me parecia um meio muito propício para discutir estas questões. Faltava, então, conhecer a fundo a personagem e os detalhes de sua história, relacionando-a com os conflitos e transformações que vinham ocorrendo no país naquele contexto, utilizando o caso e suas consequências para refletir sobre a sociedade em um momento de crise.

O percurso se mostrou mais turbulento e difícil do que eu havia imaginado a princípio. Vasculhei a documentação sobre saúde pública e os jornais atrás de nomes de curandeiros e feiticeiros, estendi os períodos de buscas, examinei diversos documentos de polícia, processos criminais e cíveis, em geral organizados pelo nome dos réus, e não pelo tipo de crime - mesmo porque, embora proibidas pelos regulamentos da Higiene, as atividades de curandeirismo e feitiçaria não eram consideradas crime segundo o código penal do Império, o que dificulta muito a busca destes casos; o próprio Juca Rosa foi processado pelo crime de estelionato. Apesar de confirmar cada vez mais minhas hipóteses do mestrado, não conseguia avançar no caminho que escolhera. Sabia que os curandeiros e feiticeiros existiam, estavam na minha frente o tempo todo, em notas nos jornais, em referências nas cartas de burocratas da saúde, na documentação de polícia, mas não encontrava vestígios significativos, novas fontes a serem exploradas, inquéritos ou processos para o período imperial.

Durante toda a pesquisa, o nome de Juca Rosa era-me familiar; havia me deparado com ele ainda no início do mestrado, na leitura de Pedro Nava⁴. Sabia que era o nome de um feiticeiro legendário, e acabei encontrando outras pequenas referências àquele nome, constatando que era tomado como um sinônimo de feiticeiro negro. Mas nada de achar alguma referência maior, alguma pista de quem tinha sido aquele importante personagem, ou quando tinha vivido. Cheguei a ouvir que talvez ele não tivesse realmente existido, e fosse somente um personagem criado pela ficção da época. Mas acabei descobrindo que ele não só vivera, como havia sido preso e, melhor - ao menos do ponto de vista de uma historiadora - processado.

Passei então à leitura das listas de processos criminais, e depois cíveis, do Arquivo Nacional, além do Arquivo do Tribunal do Júri. Após meses de busca infrutífera, achei que o processo tinha se perdido em algum canto obscuro dos arquivos e, em pânico, decidi mudar um pouco o tema de meu trabalho de doutorado, já que não tinha encontrado fontes suficientes para desenvolver a questão proposta inicialmente. Passei a trabalhar com as publicações satíricas do período, buscando entender o humor em relação os médicos no século XIX, e assim interpretar as relações entre pacientes e médicos,

⁴ Cf. Pedro Nava, *Capítulos da História da Medicina no Brasil*. Rio de Janeiro, 1949.

doença e cura, flagradas pela via da ironia. Deixava para segundo plano a difícil leitura de processos criminais. Assim, li todas as publicações de humor que consegui levantar na Biblioteca Nacional, e qual não foi a minha surpresa ao me deparar, após algum tempo de leitura, com uma personagem que acabou se tornando figurinha fácil em todos os tipos de periódicos satíricos por um certo tempo. Ninguém menos que o feiticeiro mais importante da segunda metade do século XIX, Juca Rosa.

A partir daí, quase acreditei que do além-túmulo o célebre feiticeiro havia me escolhido para contar a sua história, e aceitei a tarefa. Foi quando a maré mudou, e comecei encontrar as mais variadas referências sobre o Pai Quibombo, como Rosa era também chamado, e as pessoas ligadas a ele. Com a data da sua prisão estimada, após a leitura dos pequenos jornais humorísticos, cheguei à data exata na grande imprensa, e finalmente ao processo, de volta ao Arquivo Nacional. Abria-se assim, à minha frente, a porta de acesso a um universo desconhecido e intrigante.

Ao decidir contar a história de Juca Rosa, e a partir dela refletir sobre concepções de doença e cura de diferentes sujeitos sociais no contexto do Rio de Janeiro em 1870, segui os passos dos historiadores que trabalharam com a micro-história, buscando realizar uma análise microscópica e, ao mesmo tempo, densa e intensiva das fontes utilizadas. Em primeiro lugar, devido ao material de que dispunha: a principal fonte, na qual se baseou grande parte desta tese, foi o processo criminal ao qual Rosa foi submetido, um manuscrito de mais de quatrocentas páginas. Um procedimento importante da micro-história é o de buscar sistematicamente novas fontes, documentos de toda a espécie, inclusive *tornando* documentos históricos certos escritos que foram produzidos sem que se imaginasse que pudessem vir a ter essa função⁵. Nesse sentido, os processos são fontes privilegiadas, como mostram os consagrados estudos de Carlo Ginzburg sobre o moleiro Menocchio⁶, ou a obra de Natalie Davis sobre Martin Guerre⁷,

⁵ Cf. Carlo Ginzburg, "Provas e Possibilidades" em *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

⁶ Ginzburg, Carlo, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

⁷ Davis, Natalie Zemon, *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

já que trazem dados preciosos acerca de pessoas e modos de vida do passado dos quais não temos quase nenhum outro tipo de informação.

Ginzburg chega a comparar as atas dos processos à documentação recolhida por um antropólogo em seu trabalho de campo, deixada como herança aos historiadores futuros. Entretanto, como alerta este autor, embora preciosa, tal documentação é insuficiente, porque o historiador formula uma imensidão de questões aos acusados e testemunhas que os juízes do passado não fizeram, e nem poderiam ter feito, não só pela distância cultural, como pela diferença de objetivos⁸. Se há uma confluência entre o trabalho de juízes e o de historiadores, na busca de relatos dos mesmos sujeitos, fica explícita a diferença sobre o que se quer saber, quais são os objetivos da investigação e os métodos para realizá-la. Por outro lado, os processos geram uma infinidade de dados involuntários, que acabam se revelando mesmo sem que tenham sido perguntados, e aí reside o grande tesouro - podemos encontrar informações surpreendentes que são fornecidas mesmo quando o objetivo daqueles que faziam o interrogatório não era, necessariamente, o de revelá-las.

No caso de Juca Rosa, o material mais importante e significativo encontrado era justamente o processo criminal; tratava-se de um documento com uma riqueza de detalhes incrível, e que merecia ser esmiuçado e analisado a fundo. Ainda assim, em muitos momentos surgiam questões que não podiam ser respondidas apenas pela leitura daquela fonte, e era necessário buscar outras pistas e rastros de suas atividades e relações. Quando o material se mostrava por demais incompleto ou indecifrável, era preciso recorrer a outros tipos de registros e ao contexto mais amplo, ou mesmo a outros contextos, onde situações semelhantes ocorreram, para encontrar explicações verossímeis, interpretações possíveis, dentro de um universo de possibilidades historicamente determinadas, seguindo um procedimento muito caro à micro-história.

Assim, não se tratava de buscar exaustivamente, à moda de juízes e inquisidores, uma verdade absoluta ou fatos incontestáveis, mas possibilidades, verossimilhança, aquilo que pode ter ocorrido, mais do que aquilo que ocorreu com certeza. Mesmo quando a documentação não apresenta as respostas buscadas, é possível chegar muito

⁸ Cf. Carlo Ginzburg, "Provas e Possibilidades", op.cit.

próximo do que provavelmente aconteceu, através de outros elementos de análise, como textos literários, relatos de situações semelhantes - desde que guardadas as devidas diferenças temporais e de contexto. Para entender elementos presentes nos rituais que ocorriam na casa do feiticeiro, por exemplo, algumas vezes foi preciso recorrer a textos sobre a cultura africana, e outras, sobre o candomblé atual. Informada por explicações plausíveis, pude afirmar com uma boa dose de segurança o significado de várias práticas que, no princípio, eram totalmente obscuras para mim. Foi preciso entrar no terreno das incertezas, arriscar-me a lidar com descontinuidades, contradições, muitas vezes procurando no contexto alguns elos e ligações que tentassem explicar o que teria acontecido, dentro das possibilidades existentes. Nesse sentido, em muitas vezes o resultado da análise é uma invenção, mas, como afirma Natalie Davis na Introdução de seu *Martin Guerre*, “uma invenção construída pela atenta escuta das vozes do passado”⁹.

Por outro lado, para se construir um texto utilizando estes referenciais, é preciso dar valor especial à dimensão narrativa, que se torna parte da análise, entendendo a escrita da história como uma prática interpretativa¹⁰. A busca de conjecturas, mais do que de verdades absolutas, pode ser inspirada em romances e narrativas literárias, embora esteja sempre informada por evidências que estão longe de ser ficção. É necessário ao historiador, em diversas situações, utilizar a imaginação para reconstruir certos eventos, embora trate-se de uma imaginação controlada pelo constante informe das fontes¹¹.

⁹ Cf. Natalie Davis, *O retorno de Martin Guerre*, op.cit, p.21.

¹⁰ Nesse sentido, a prática da micro-história se aproxima muito da antropologia interpretativa proposta por Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989. Ou, como definiu anteriormente Marc Bloch, quando explicita a importância do método na disciplina histórica, essencialmente fundado na interpretação do pesquisador após a delimitação de um objeto, e a rigorosa pesquisa das fontes. Cf. Marc Bloch, *Introdução à História*, Lisboa: Europa América, 1965, 4a edição.

¹¹ Nesse sentido, esta perspectiva se afasta completamente daquela proposta por autores como Hayden White (cf. *Metahistory: the historical imagination in 19th century Europe*, Baltimore e Londres, 1973), que pretende pautar sua análise apenas na narrativa, ou na “dimensão imaginativa” de textos da historiografia dos oitocentos, partindo muito mais para o plano da arte que o da ciência. No caso da micro-história, a ‘imaginação’ na análise é sempre pautada pelas provas e fontes, não é uma invenção surgida apenas da cabeça do pesquisador. Por isso, é limitada, e portanto completamente diferente de uma obra de ficção. Como bem demonstra Marc Bloch no já citado *Introdução à História*, a disciplina histórica é uma ciência interpretativa, e o que garante o estatuto de ‘ciência’ à disciplina é justamente o método - argumento, aliás, defendido pelo sociólogo Max Weber quando discute a questão da subjetividade em ciências sociais. Cf. Max Weber, *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971. Sobre as críticas ao trabalho de H. White, ver Carlo Ginzburg, “Provas e Possibilidades”, op.cit.

Havia mais um fator que fazia com que a análise fosse pautada pelos métodos da micro-história. Embora se trate de um dos mais importantes feiticeiros que o Império conheceu, não havia nenhum estudo sobre ele até hoje; o caso Juca Rosa permanecia inédito nos estudos sobre o Rio de Janeiro imperial. Seu nome foi apenas citado, de maneira esporádica, em alguns trabalhos sobre história da medicina e sobre cultos afro-brasileiros¹², e em manuais de bruxaria.¹³ Por se tratar de um tema pouco trabalhado, inclusive devido à dificuldade de se levantar fontes e esmiuçar os detalhes, somente uma análise em uma escala micro poderia trazer à tona detalhes e tentar desvendar elementos que nunca foram trabalhados sistematicamente pela historiografia: como era a casa de um feiticeiro no século XIX na Corte? Como funcionava? Quais as relações do Pai Quibombo com seus fiéis, as peculiaridades destas relações, os sentidos daquelas práticas para os contemporâneos? Nunca se descreveu um terreiro de candomblé em seus primórdios no Rio de Janeiro, embora seja sabido que existiam desde o início do século no Bahia¹⁴. Embora a produção historiográfica sobre o cotidiano e as estratégias de sobrevivência de trabalhadores pobres, negros e ex-escravos nos últimos anos da escravidão venha crescendo muito nas últimas décadas¹⁵, ainda há muita pesquisa a ser feita neste campo. Especialmente quando se trata de suas concepções religiosas, ou as formas de lidar com idéias de sobrenatural e com doenças e curas, ou mesmo suas

¹² Além do texto já citado de Pedro Nava, há o livro de Lísias Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada*, SP: Edusp, 1996, que faz menção ao nome de Rosa.

¹³ Cf Pedro Nava, "Capítulos da História da Medicina no Brasil", op.cit. O autor afirma que os feiticeiros e curandeiros brasileiros são uma revivescência da medicina antiga, principalmente da portuguesa dos séculos XVII e XVIII, baseando-se na leitura de breviários como *O verdadeiro livro de São Cipriano*, e *O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada*, este último de 1968; ambos são enunciados de princípios de magia negra, muito populares na época em que autor escreve. O *Livro de São Cipriano* ainda pode ser encontrado à venda, assim como *O livro do feiticeiro* foi localizado na Biblioteca Nacional. Sobre Juca Rosa, Nava afirma que este "é o nome de um curandeiro que deixou lembrança no meio de nosso povo" (p.116.).

¹⁴ Ver, entre outros, Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima, *Um Vento Sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira*, Rio de Janeiro, Mauad, 1996; Júlio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA, 1995; Agenor Miranda da Rocha, *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

¹⁵ Ver, entre outros, Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990; João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

esperanças, aspirações, expectativas e sentimentos, suas maneiras de tentar transformar a dura realidade em que viviam, para além de estratégias mais explícitas de luta.

Por outro lado, como afirma o historiador Giovanni Levi, a pequena escala é um modo de captar o funcionamento de mecanismos que em um nível macro deixam coisas demais por explicar, produzindo generalizações que não podem dar resposta a muitas das questões específicas que fazemos no trabalho em História¹⁶. Ao perseguir os detalhes da vida do feiticeiro, poderia obter informações variadas sobre as pessoas a ele ligadas, e o funcionamento de sua seita, mas não só isso. Sua história nos diz muito da sociedade patriarcal e escravista em que viveu, das relações sociais estabelecidas, de diversas contradições daquela estrutura social, das trocas culturais constantes que ocorriam no cotidiano dos mais variados sujeitos. O elemento particular, específico e individual é um ponto de partida, e a partir dele identifica-se significados à luz do contexto.

Entretanto, este é exatamente um dos maiores desafios do trabalho com a micro-história, isto é, a partir do caso pequeno, como sair da perspectiva microscópica e chegar ao macro, à sociedade mais ampla, as transformações mais gerais por que passava. Em outras palavras, descrever o espaço social de cada indivíduo sem perder de vista as estruturas sociais mais complexas em que o indivíduo se insere, não apenas como um pano de fundo ou cenário para o desenrolar de suas ações, mas como determinante das mesmas, ao mesmo tempo que por elas determinado. Tentei, na medida do possível, mostrar como estas dimensões estavam absolutamente intrincadas. Ao analisar as particularidades do caso Juca Rosa, procurei deixar claro que estavam inseridas em um contexto específico, e só faziam sentido naquele ambiente, patriarcal, escravocrata, do Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. Não poderíamos encontrar um Juca Rosa na África, ou no Rio dos dias de hoje, e isso só fica explícito quando detalhamos os elementos que tornam o caso único, os quais em uma análise geral poderiam ficar obscurecidos, nos levando a conclusões muito imprecisas e pouco significativas em termos do que representava Juca Rosa, e a figura de um feiticeiro negro, na capital do Império, no início dos anos 1870.

¹⁶ Cf. G. Levi, “Um problema di scala”, em *Dieci interventi sulla storia sociale*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1981, citado por Henrique Espada Lima Filho em *Microstoria: escalas, indícios e possibilidades*, tese de doutorado em História, IFCH, Unicamp, 1999, p.257.

Dessa maneira, várias incoerências do sistema escravista e patriarcal são reveladas na análise do caso Juca Rosa: um negro ganha prestígio e poder em uma sociedade escravista e autoritária, domina mulheres brancas com seu “olhar magnetizador”, influencia homens poderosos com suas previsões e promessas, consegue dinheiro e reconhecimento em um ambiente onde aos negros era relegado o papel de escravos, com toda a humilhação e violência que tal condição pressupunha. Se ele consegue atingir esse patamar é porque havia brechas naquela organização social. Em 1870 a sociedade apresentava contradições em sua organização que após a Lei do Ventre Livre acabariam por corromper profundamente os pilares de sustentação tradicionais: os da inviolabilidade da vontade senhorial e da economia sustentada no trabalho escravo. Uma análise que busca a descrição mais detalhada e realista de determinada situação histórica pode mostrar a relativa liberdade dos sujeitos sociais, mesmo dentro de sistemas opressivos; as formas pelas quais, através de diversas ações e conflitos, encontram brechas para expressar seus anseios e alterar seu cotidiano¹⁷.

O caso de Rosa pode ser considerado uma exceção, e até por isso ser tão propício para revelar essas contradições da sociedade, que acabam ficando obscurecidas em outros momentos da vida social. Ao analisar a história de Martin Guerre, um camponês da França do século XVI, Natalie Davis mostrou que casos excepcionais “por vezes desnudam motivações e valores que se diluem na agitação da vida cotidiana”¹⁸. É importante dizer, porém, que se o caso de Rosa se tornou excepcional foi em função da dimensão que atingiu, e não devido à presença e força de um feiticeiro negro na Corte. Os feiticeiros e curandeiros eram absolutamente comuns em todo o Império, ao longo do século XIX, e no Rio de Janeiro não era diferente. Entretanto, havia peculiaridades importantes na capital do Império, que foram determinantes na formação do caso Juca Rosa. Em meados da década de 1860, a escravidão ainda vigorava, apesar do tráfico ter sido abolido, mas grande parte da população negra da cidade era constituída de libertos e livres. Desde o início da década houve um aumento nas taxas de alforria da cidade do Rio, e a grande ascensão se deu após 1867, devido à guerra do Paraguai, com a promessa

¹⁷ Ver, sobre este aspecto, o texto de Giovanni Levi “Sobre a micro-história”, em Peter Burke (org.), *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Editora da Unesp, 1992, p.135.

¹⁸ Cf. Davis, *O retorno de Martin Guerre*, op.cit. p.20.

de liberdade para os negros que partissem para a batalha. Para se ter uma idéia, em 1849 os escravos eram quase 42% da população do município da Corte, incluindo paróquias rurais : 110.602 cativos em um total e 266.466 habitantes. Só na Corte havia 80 mil cativos, o que fazia do Rio a cidade com a maior população escrava urbana das Américas. Havia ainda cerca de 10.800 libertos, e somavam-se a eles entre 20 e 30 mil pardos e pretos livres. No censo de 1872, constatou-se que a população cresceu pouco em relação a 1849, subindo de 266.466 para 274.972 habitantes. Entretanto, o número de escravos diminuiu espantosamente: eram 48.939 escravos, representando apenas 17% do total dos habitantes do município¹⁹.

Os motivos para essa diminuição da população escrava do Rio eram vários. Podemos citar as altas taxas de mortalidade, principalmente devido às epidemias de febre amarela e cólera, ou o aumento do preço dos escravos após o fim do tráfico em 1850, que elevava as vendas dos cativos para as lavouras do interior. Além disso, as lutas diárias dos escravos para conseguir a liberdade, as negociações e pressões que faziam junto aos seus senhores contribuíram muito, nas últimas décadas da escravidão, para o crescimento do número de libertos. Há que se lembrar, ainda, a baixíssima natalidade entre os escravos, e o crescimento das alforrias com a guerra do Paraguai.

Sejam quais forem as razões, o fato é que o número de libertos e pretos livres na Corte nas últimas décadas da escravidão era bastante elevado; estes negros viviam na região central da cidade, principalmente nas freguesias do centro, como as de Santana, Santa Rita e Cidade Nova²⁰, em uma área que se estendia do porto ao campo de Santana (ver mapa 1). Lá, buscavam meios de sobreviver com pequenos trabalhos e fixavam residências, pois era o local onde conseguiam pagar aluguel de quartos em cortiços e casas de cômodos. Além dos libertos e livres, muitos escravos também moravam nesta região da cidade, trabalhando e pagando as taxas estipuladas por seus senhores, mas tendo seus próprios lugares para dormir, vivendo portanto “sobre si”. Assim, era muito difícil saber, pelo modo que aparentavam ou pela vida que levavam, qual era condição

¹⁹ Cf. Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade*, op.cit.; Mary Karasch, *Slave Life in Rio de Janeiro: 1808 - 1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

social da maioria dos negros, que se misturavam na área mais pobre da cidade, chamada por Sidney Chalhoub de “cidade negra”. Era a cidade-esconderijo, percebida pelas elites como impura, viciada, palco de personagens perigosos; era também o local onde os negros conseguiam mobilidade, diretamente associada com a noção de liberdade de muitos deles²¹. Estas áreas, concentrando negros, personificavam o medo branco, presente ao longo de todo o século XIX, com relação ao perigo latente que representava o enorme número de escravos existente na capital. Não é à toa que esta é a parte da cidade que vai ser cirurgicamente atacada pelos reformadores urbanos, devidamente orientados por médicos higienistas, no final do século XIX e início do XX²².

Ao acompanhar a história do feiticeiro Juca Rosa, descobrimos que a grande maioria de seus seguidores era composta por negros, que habitavam aquelas regiões centrais da cidade. A região concentrava grande parte da prostituição do Rio de Janeiro, muitos cortiços, além de casas de fortuna e de candomblés. Havia também importantes maltas de capoeiras, que tinham conseguido maior visibilidade após a guerra do Paraguai, já que muitos passaram a fazer parte da Guarda Nacional. Algumas pistas sugerem que diversos capoeiras eram também freqüentadores das reuniões do mais famoso feiticeiro da Corte.

É interessante notar que bem próximo a esta parte da cidade, dominada pelos capoeiras, negros e pelos setores mais pobres da população, estavam os cafés, os teatros, as lojas elegantes, e mesmo as residências de famílias ricas e de importantes políticos.

²⁰ Cf. Eduardo Silva, *Prince of the people: the life and times of a Brazilian free man of colour*, London-New York: Verso, 1993; Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

²¹ Cf. Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade*, op. cit., capítulo 3. O autor mostra como a possibilidade de ter mobilidade durante o dia, e de não dormir na casa dos senhores, era usado muitas vezes pelos escravos nas suas lutas legais contra os seus proprietários, nas tentativas de obter alforria.

²² Sobre as reformas urbanas no Rio ver, entre outros, Sérgio Pechman e Lilian Fritsch, "A Reforma Urbana e o seu Averso: algumas considerações a propósito da modernização do Distrito Federal na virada do século", em *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.5 n.8/9, p.139-195, set.1984/abr.1985; Lilian de Amorim Fritsch, "Palavras ao vento: a urbanização do Rio Imperial", em *Revista Rio de Janeiro*, n.3, agosto/1986; Robert Moses Pechman e Luís Cesar Queiroz Ribeiro, "A Companhia de Saneamento do RJ : contribuição à história do capital imobiliário", em *Revista Rio de Janeiro* n. 1, dez 1985, p.105; Berenice Cavalcante, "Beleza, limpeza, ordem e progresso : a questão da higiene na cidade do Rio de Janeiro, final do século XIX ", em *Revista Rio De Janeiro*, n.1. dezembro/1985, p.95; Oswaldo Porto Rocha, *A era das demolições*, tese de mestrado, UFF, 1983; Teresa Meade, *Civilizing Rio: reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930*. Pennsylvania: PSUP, 1997.

Como assinala Teresa Meade²³, apesar da extrema desigualdade social e econômica que separava os grupos e as classes sociais, a proximidade do espaço físico que ocupavam e, muitas vezes, dividiam, era latente, gerando evidentes conflitos e também aproximações. No caso de Juca Rosa, como vimos, muitas senhoras elegantes freqüentavam sua casa e se consultavam com ele, certamente não só pela localização da casa do feitiçeiro, mas por sua enorme fama. Além de mulheres, havia também homens importantes que se envolveram com o legendário feitiçeiro. ~~Isto~~^o que não devia ser motivo de grande espanto para os contemporâneos, já que era sabida, por exemplo, a forte ligação entre os capoeiras e os políticos do partido conservador. Muitos capoeiras serviam de guarda-costas daqueles políticos, garantido resultados de eleições, entre outras tarefas que exerciam, tendo um importante papel na vida política do país, como veremos no segundo capítulo.

O medo branco em relação ao perigo latente representado pela grande concentração de negros nas cidades, e em especial no Rio de Janeiro, esteve muito presente durante todo o século XIX; durante muito tempo o fantasma do haitianismo assombrou as autoridades e os grandes proprietários²⁴. Seja em função das fugas e rebeliões que ocorriam desde o início da escravidão no Brasil e da intensa pressão exercida pelos cativos, em sua luta cotidiana pela liberdade, ou de exemplos de levantes de escravos em outros países, havia o temor constante, por parte das elites, de revoltas escravas²⁵. Naquela conjuntura específica, já no final da década de 1860, a situação

²³ Cf. *Civilizing Rio*, op. cit., p.41. A autora afirma que havia uma relativa “democracia da cultura popular”, embora membros de diferentes classes e raças vivessem e trabalhassem em lugares diferentes, em função da proximidade espacial; a sobreposição dos espaços de diferentes classes fazia com que muitos elementos da cultura popular acabassem sendo compartilhados por membros das elites. De fato, embora em seu discurso estas elites tentassem sempre negar e se distanciar de atividades do “populacho”, estavam muito próximas deles no cotidiano, muito mais do que gostavam de assumir. Como exemplo, podemos citar a grande procura por curandeiros, feitiçeiros e médicos não oficiais, ou a mistura que se dava durante o Carnaval entre grupos chiques e desfiles de grandes sociedades, com grupos populares que tinham suas formas próprias de brincar a festa. Sobre este último tema, ver Maria Clementina Pereira Cunha, *Diversão e Diversidade: história social do carnaval carioca 1880-1920*, São Paulo: Cia das Letras (no prelo).

²⁴ O termo haitianismo era uma referência à rebelião e tomada do poder por negros no Haiti, termo que adquiriu um sentido mais geral de ameaça de rebeliões envolvendo negros escravos e libertos.

²⁵ Cf. Chalhoub, Sidney, *Visões da Liberdade*, op. cit., Azevedo, Célia Marinho, *Onda Negra, medo branco. O negro no imaginário das elites: século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; Machado, Maria Helena P.T., *Crime e Escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras escravas, 1830-1888*, São Paulo: Brasiliense, 1987; Reis, João José, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo: Brasiliense, 1986, Slenes, Robert, *Na senzala uma flor*, RJ:Nova Fronteira, 1999, e Gomes, Flávio

estava ainda mais grave, pois temia-se também um aumento da pressão dos negros pela libertação, após as alforrias concedidas aos escravos designados ao serviço militar durante a guerra na região do Prata, que, inevitavelmente, aumentaria as aspirações de liberdade de todos os escravos, no entender de diversos parlamentares²⁶. Nosso Juca Rosa, neste momento, já habitava o coração da ‘cidade negra’, aquela região central da cidade que tanto assustava alguns membros das elites mas também atraía muitos outros, em especial mulheres que já sabiam da fama grandiosa do célebre feiticeiro. Na rua do Senhor dos Passos, quase esquina com a rua do Núncio, o pai Quibombo, como também era conhecido, atendia seus clientes desde pelo menos 1865.

Enquanto Rosa trabalhava tranqüilamente, nas cercanias da secretaria de polícia, e mesmo “nas barbas da autoridade”, segundo um folheto lançado na época²⁷, ferviam os debates sobre o fim do trabalho escravo. A discussão sobre o “elemento servil” estava bastante difundida pela sociedade. No decorrer da década de 1860, iniciam-se conflitos jurídicos entre as noções da primazia da liberdade e a da defesa irrestrita do direito de propriedade privada. Isto é: com o fim do tráfico e as discussões sobre o que se faria, daí para frente, sobre a “questão servil”, passava-se a tratar da futura liberdade do escravo, o que significava tocar no até então inviolável direito de propriedade dos senhores de escravos e na forma de organização das relações de trabalho e produção²⁸. Para diversos políticos, a discussão pública em torno da questão do “elemento servil” tinha efeito altamente perturbador, tão espalhada estava pela sociedade²⁹.

A aprovação da lei do Ventre Livre, entretanto, consumiu ainda anos de discussões e disputas entre os políticos; entre 1868 e 1871, quando a lei finalmente foi aprovada, houve inúmeros conflitos, mudanças no gabinete no poder, e,

dos Santos, *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 1995.

²⁶ Cf. Carvalho, José Murilo, *Teatro de Sombras: a política Imperial*. 2a.edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996; Holanda, Sérgio Buarque de, *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo II, 5o volume, 2a edição, RJ-SP: Difel, 1977 ; Mattos, Ilmar R., *O tempo saquarema: a formação do Estado Imperial*, Rio de Janeiro, Access, 1994

²⁷ Cf. *Juca Rosa, o feiticeiro*, anônimo, s/d, Tip. Rua da Ajuda, n. 16, p.5. (localizada na Library of Congress, EUA.)

²⁸ Esta discussão, e uma análise dos argumentos de Perdigão Malheiro, contextualizados no debate da época sobre a emancipação, está em Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade*, op.cit.

²⁹ Cf. Carvalho, José Murilo, *Teatro de Sombras*, op.cit.

consequentemente, nos ministérios, o que mostra que a questão era muito controversa para os contemporâneos. Exatamente neste ano Juca Rosa foi julgado e condenado, após permanecer vários meses na prisão. A prisão do afamado feiticeiro negro, temido e odiado por uns, venerado por outros, se deu em um momento muito significativo para os rumos que se daria ao país nos anos seguintes, inclusive definindo os destinos da política imperial, que já andava mal das pernas, e da organização do trabalho. Assim, a história do feiticeiro Juca Rosa pode ser muito boa para pensar sobre o que acontecia no Brasil das últimas décadas do século XIX, ajudando a refletir e tentar entender um pouco do que se passava nas mentes dos políticos e dos grupos poderosos em sua relação paternalista com as temidas massas negras.

Uma das principais intenções deste trabalho era entrar no universo cultural do Rio de Janeiro Imperial, por uma de suas portas dos fundos, mas não por isso menos importante. Partindo da investigação dos temas religião e magia entre classes pobres e negras da cidade, buscava compreender também a íntima relação das práticas destes sujeitos com as atividades de poderosos figurões, “gente fina”, “senhoras da mais alta categoria social” e também importantes políticos da época, por mais que os grupos letrados e poderosos tentassem negar qualquer proximidade com tais atividades e desqualificar ao máximo seus praticantes. Assim, as práticas de negros eram consideradas históricas, bárbaras, lascivas, frutos da ignorância; os locais por eles freqüentados eram pintados como antros imundos, de “aparência medonhamente repugnante”, imagem que permanece no relato escrito após tantos anos. A citação sobre a história da polícia que abriu essas páginas descreve Juca Rosa como um negro assustador, com “fundas engelhas” na pele, e outras “características da raça”, claramente considerada inferior pelos autores, escrevendo em uma época em que o racismo tem sentidos específicos, diferentes da época em que Rosa viveu, mas nem por isso menos forte.

Entretanto, como veremos no decorrer desta narrativa, não era exatamente assim que muitas mulheres, negras ou brancas, pobres e também ricas e “bem vestidas”, o “escol feminino carioca”, viam o feiticeiro; longe de considerá-lo um negro enrugado e

assustador, muitas o julgavam um homem de atrativos e lhe rendiam profunda devoção. Como os próprios memorialistas insinuam, Juca Rosa se envolveu com diversas mulheres, e meteu-se em muitas confusões, já que suas relações com diferentes senhoras não eram apenas espirituais, indo além da preparação de pós miraculosos e feitiços de amor. Mas mesmo com todo o preconceito que manifestam, os autores do texto citado, assim como diversos contemporâneos de Rosa, revelam que o feiticeiro era inteligente, carismático, e que sua fama se espalhou por toda a cidade; espalhou-se também pelas mais distantes províncias do Império. Devido a suas ligações com mulheres da “fina flor” da sociedade carioca, Juca Rosa acabou sendo denunciado e preso; por um bom tempo, seu nome apareceu nas primeiras páginas dos jornais da Corte.

Ao longo deste texto, seguindo as diferentes pistas encontradas, tentei desvendar, o quanto possível, quem era Juca Rosa, o que se dizia sobre ele, quais eram as suas relações com pessoas de diferentes grupos sociais, e como ele próprio se definia. Mas mais do que isso, foi possível entrar na misteriosa casa da rua do Senhor dos Passos, olhar através da “cortina de chita suja e tosca” e visitar outros locais onde Rosa atendia seus clientes, para conhecer suas práticas, esmiuçar significados de rituais por ele conduzidos, e entender sentidos específicos que aquelas atividades tinham para as pessoas que procuravam a ajuda do feiticeiro. A partir desta análise, poderemos conhecer alguns detalhes da vida de sujeitos pobres, negros livres e libertos, membros das classes mais excluídas e marginalizadas da sociedade carioca da época, buscando entender suas relações com outros sujeitos e suas motivações. Tudo isso em um contexto extremamente conturbado como foram as décadas de 1860 e 1870, quando se definiam questões fundamentais para o futuro do Império.

Esta tese de doutorado se centrou, basicamente, na história do feiticeiro, pressupondo todo o estudo e mapeamento realizados no trabalho de mestrado. O texto se divide em três capítulos. No primeiro, “As histórias do feiticeiro Juca Rosa”, discorro sobre as imagens do bruxo : a construção da personagem nos jornais, nas publicações, a imagem que seus fiéis tinham dele, e como descreviam suas ligações com ele, e a relação de Juca com as mulheres, do ponto de vista dos homens e também das próprias mulheres

- ao menos daquelas que depuseram no processo e falaram sobre o assunto. Incluo também a descrição de como Juca Rosa se definia e falava dele mesmo, lidando com as acusações que sofreu.

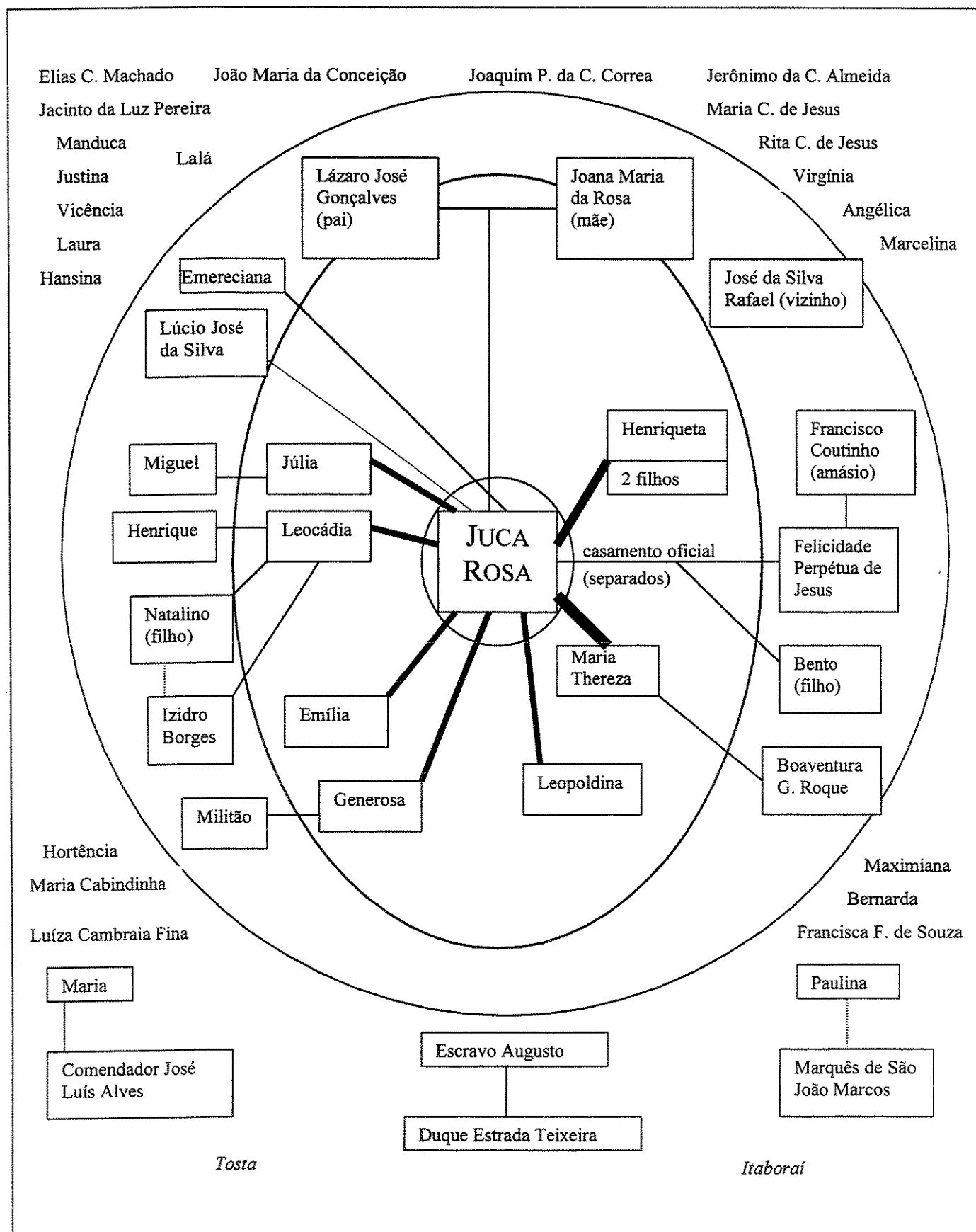
As relações de Rosa com sujeitos negros e pobres ficaram muito mais documentadas que as ligações com poderosos figurões do Império; no processo, nenhum destes “poderosos” foi ao menos listado para depor. No entanto, foi possível chegar a diversos indícios dessas relações e desvendar alguns dos envolvimento de Rosa com personalidades importantes do cenário político do segundo reinado. Este é o tema do segundo capítulo, “Juca e os figurões”. Embora mais raras e difíceis de serem encontradas, pistas destas conexões foram também localizadas, tornando possível chegar a muito do que se passava entre Rosa e seus padrinhos. A partir daí, especulo sobre os sentidos do paternalismo e alguns dos sentidos culturais da lei do Ventre Livre, cujas discussões são o pano de fundo dos acontecimentos vividos por nosso protagonista.

No último capítulo, “Noite de Festa”, entramos finalmente na casa de Juca Rosa, conduzidos pelas mãos de uma de suas importantes filhas. Passa-se então a descrever e interpretar os rituais e as práticas celebradas pelo pai e seus seguidores, pensando nos diversos sentidos daquelas atividades. Enfrentamos, assim, as discussões sobre tradições culturais africanas, sincretismo, religiões afro-brasileiras e sobre a relação direta entre cura e crença presente em diversas formas culturais. O objetivo é interpretar os encontros e trocas culturais que se davam na casa do feiticeiro, para onde convergiam membros dos grupos mais pobres e também das elites poderosas.

A tarefa de contar a trajetória deste célebre personagem da história carioca do período foi fascinante e ao mesmo tempo muito difícil. Ao mesmo tempo que me encantava com as descobertas mais incríveis, corria o risco de me perder entre tantos detalhes e não achar mais o fio de Ariadne para chegar ao fim do labirinto. As dificuldades da micro-história se mostraram presentes, e sair do detalhe para a generalização e os sentidos mais amplos, voltando ao pequeno, foi o grande desafio, como é para todo historiador que se propõe a seguir este caminho. Deixo que o leitor avalie por sua própria leitura, e que se divirta com a história de Juca Rosa.

Juca Rosa e pessoas a ele relacionadas

Juca Rosa e pessoas a ele relacionadas:



LEGENDA

1. Primeiro Círculo:

- “filhas” (filiadas) mais importantes: Maria Thereza, Henriqueta, Júlia, Leocádia, Emília, Generosa, Leopoldina
- filhos (naturais) de Henriqueta e Juca

2. Segundo Círculo:

- homens indiretamente ligados a Rosa, amásios das “filhas” principais : Boaventura G. Roque, Miguel, Henrique, Militão, Izidro Borges
- filho de Leocádia e (talvez) de Izidro Borges: Natalino
- “filhos” (filiados) importantes: Lúcio (preso junto com Rosa), Emereciana (“filha” e também auxiliar, chamada de “Samba”)
- primeira esposa de Rosa, de quem se encontrava separado havia 5 anos, Felicidade Perpétua de Jesus, e filho (legítimo) do casal, Bento
- amásio de Felicidade, Francisco Coutinho
- vizinho de Rosa, José da Silva Rafael
- pai e mãe de Rosa, Lázaro e Joana

3. Quadrado Externo

- demais filiados
- “figurões” envolvidos com filiados (e, indiretamente, com Juca Rosa): Comendador José Luís Alves, Duque Estrada Teixeira, Marquês de São João Marcos
- “figurões” citados indiretamente: Tosta e Itaboraí

Capítulo 1

As histórias do feiticeiro Juca Rosa

I. Um importante julgamento

No dia 5 de julho de 1871, no Tribunal do Júri da Corte, dava-se a abertura do julgamento de uma controvertida personagem da história carioca do Império. O réu, José Sebastião da Rosa³⁰, mais conhecido como Juca Rosa, era um dos mais importantes e afamados feiticeiros do Rio de Janeiro³¹. Nascido no Rio em 1833, filho de mãe africana, Rosa liderava uma misteriosa seita havia alguns anos, contando com diversos adeptos. Além de muitos negros, trabalhadores e populares, entre seus seguidores havia também políticos, ricos comerciantes, membros das elites brancas e letradas. Graças ao prestígio que adquiriu, Rosa estabeleceu relações com pessoas importantes da sociedade, e suas cerimônias congregavam membros dos mais diferentes grupos sociais, que se deslocavam até sua casa em busca dos seus conselhos e prodigiosas curas, participando de seus rituais de magia.

Entretanto, uma denúncia anônima ao segundo delegado de polícia da Corte veio interromper suas atividades, levando-o à prisão. Quando se iniciou o julgamento, ele já estava preso havia quase oito meses, sendo processado pelo crime de estelionato. Após a prisão, seu nome passou a aparecer diariamente na imprensa, nos periódicos tradicionais e nos pequenos jornais humorísticos, em publicações avulsas³², e até mesmo em uma peça de teatro³³. O nome de Juca Rosa tornou-se famoso e, provavelmente, surgia nas conversas de muitas pessoas que estivessem vivendo aqueles anos no Rio de Janeiro; seu julgamento era agora um dos principais assuntos do momento. A capa do periódico satírico *O Lobishomem* do início de dezembro de 1870 - apenas alguns dias após a prisão do feiticeiro - dava destaque à questão:

³⁰ Processo José Sebastião da Rosa, 1871. Maço 196, gal. C, n.1081, caixa 11139. Arquivo Nacional, RJ.

³¹ Cf. Jornais, como *Jornal do Commercio*, *Diário de Notícias*, *Diário do Rio de Janeiro*, *O Mosquito*, *A Rabeca*, *A Comédia Social*, *O Lobisomem*, e publicações do período.

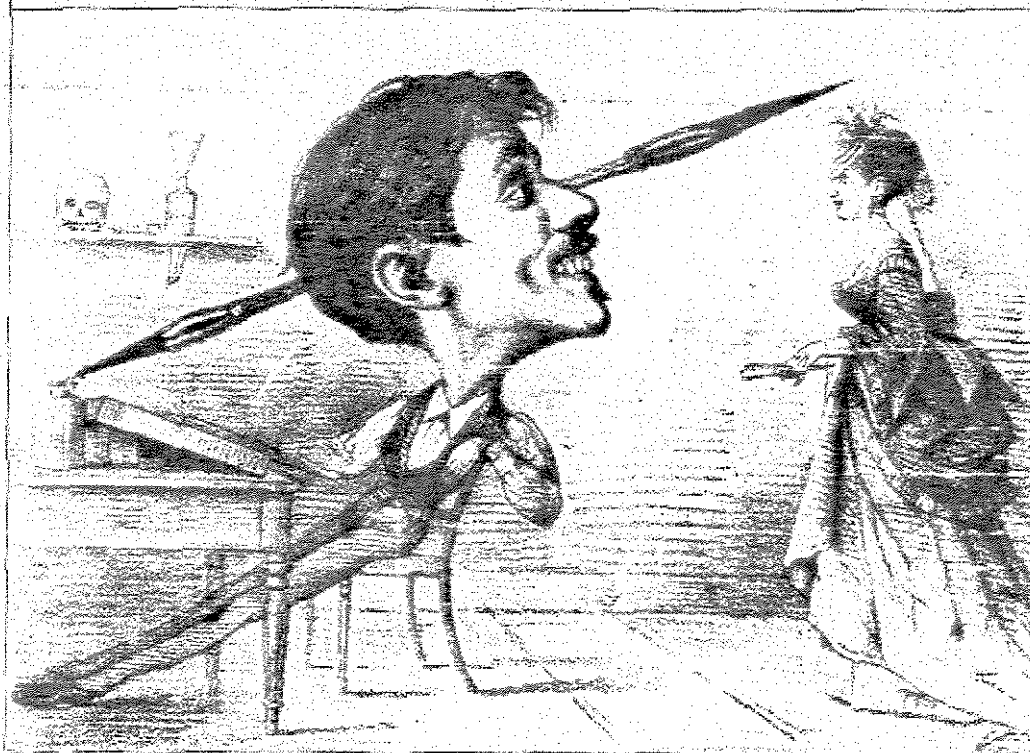
³² Ver, por exemplo, *História do Feiticeiro Juca Rosa*, por Justus, Rio de Janeiro, s/d ; *Juca Rosa, o Feiticeiro*, anônimo, s/d, Tip. Rua da Ajuda, n.16 ; *O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada*, por José Simões Sampaio, Rio de Janeiro, Liv. Quaresma Editora, 1961 (a primeira edição é de 1898).

³³ *A Moça de Juca Rosa ou a Feiticeira da Corte*, comédia em dois atos por J.J. de P.M. Rio de Janeiro, 1871;



ILLUSTRAÇÃO CARICATA DE COMPRIMENTOS E CORTEZIAS
 DIREÇÃO E REDACÇÃO DE A. A. DO VALLE

Preço da assinatura por mês 1\$000 realia para a carta como para as provincias
 Recorre-se ao seguinte a rua do General Cambré n. 113 e rua da Quitanda n. 20. Casa do papel.
 Toda a correspondência deve ser dirigida á redacção, rua dos Ourives n. 27 (2.º andar).



— O nome do homem que mora no Juca Rosa?
 — Ah! Não! Também conhece o Juca Rosa? Por que não consulta de preferência o Lobishomem?
 — Nada, não, que é capaz de me enganar. Para dar fortuna só o Pai Quibombo.
 — Abençoada criatura.

- Sabe me dizer onde mora o Juca Rosa?
 - Ah! Ah! Pois também conhece o Juca Rosa? Por que não consulta de preferência o Lobishomem?
 - Nada, não, que é capaz de me enganar. Para dar fortuna só o Pai Quibombo.
 - Abençoada criatura.
- (O Lobishomem, 8/12/1870)

O fato do nome de Juca Rosa aparecer na primeira página do jornal já é indicativo do quanto o tema estava em voga naqueles dias. Na “ilustração caricata” da capa do periódico, temos o redator de *O Lobishomem* conversando com uma senhora branca, muito bem vestida, que *também* conhecia o feiticeiro, como qualquer pessoa informada devia conhecer, e estava à sua procura. Ela não se deixa dissuadir quando lhe é oferecida uma outra alternativa de “consulta”, o que mostra a confiança da madame rica no Pai Quibombo. Esta é uma clara referência ao boato corrente de que muitas mulheres casadas e pertencentes à alta sociedade tinham relações com o feiticeiro, o qual é satirizado pelo jornal, que chamando-o de “abençoada criatura” revela que o considerava um charlatão.

No periódico humorístico *A Rabeca*, encontramos outra referência direta à popularidade do caso Juca Rosa:



- Vai Juca Rosa... dois vinténs, dois vinténs ... dois vinténs só. Quem compra Juca Rosa encadernado, dois vinténs, dois vinténs só, Juca Rosa brochado, dois vinténs só, é o resto meus senhores... olhem, acabou-se, não tem mais!... (*A Rabeca*, 5/8/1871, p.5).

O folheto que narrava a história do feiticeiro já estava quase esgotado; aqueles exemplares, “encadernados” ou “brochados”, isto é, na forma de brochura, eram os últimos. Essa é uma primeira interpretação, partindo-se das evidências mais claras. Analisando com mais calma o texto, porém, nota-se que foi escrito após vários meses da prisão de Rosa. Nesse sentido, o famoso feiticeiro tantas vezes acusado de ter se envolvido com diversas mulheres, com as quais se relacionava espiritual e sexualmente, estava “acabado”, sobrando dele apenas um “resto”, que cumpriria pena na cadeia, bem

longe de suas fiéis. Assim, a menção é clara à virilidade do bruxo, a qual ele já “não tinha mais”; daí o “Juca Rosa encadernado” e “brochado”³⁴, ou sem potência sexual.

O advogado de defesa de Rosa, algum tempo depois, assim referiu-se àquele dia :

“(…) [os jurados agiram] com prevenção, com coação, porque imenso era o povo que circulava e enchia o edifício do júri; e continuas, durante essa sessão, as desordens e a grita popular. O recinto do Tribunal do Júri [estava] povoado de todos os agentes da polícia, a pretexto de conter a ordem, grande número uniformizados, muitos à paisana, estando postadas nas imediações do Júri, à rua, (Largos de Santa Rita e do Capim), companhias de infantaria e de cavalaria, armados e municados.”

A descrição do aparato policial montado para a ocasião nos dá uma idéia da importância do acusado. Através da leitura dos jornais, era possível saber que se tratava de um julgamento muito aguardado e debatido.³⁵ Além dos diretamente envolvidos, amigos ou conhecidos do réu, diversas outras pessoas estavam presentes naquele dia na sessão do júri, assistindo, gritando, participando, tentando acompanhar o desfecho do caso. Mas por que tanta parafernália policial? Todo aquele “imenso povo” parecia realmente assustar as autoridades : policiais armados e espalhados pelo prédio, inclusive à paisana, infantaria e cavalaria nas imediações, prontos para agir caso fosse necessário, para “conter a ordem”, já que eram “contínuas” a “desordem” e a “grita popular”³⁶. Certamente, aquela enorme quantidade de gente que se juntara em torno do julgamento era ameaçadora do ponto de vista das autoridades, tendo potencial para armar um grande tumulto.

³⁴ Cf. *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira, Rio de Janeiro: Ed. Nacional.

³⁵ Como exemplo, o *Jornal do Commercio* assim se referiu ao julgamento : “Está para entrar em julgamento este célebre processo, que tanta atenção e indignação despertou nos pais de família, em toda população honesta e tão justo louvor fez tributar às dignas e honestas autoridades que nele tiveram parte.(…)”. *Jornal do Commercio*, 5/7/1871, p.1.

³⁶ Marcos Bretas, no livro *A Guerra das Ruas*, fala sobre a atuação da polícia no Rio no início da República, mostrando que era muito comum, em grandes ajuntamentos populares, festas religiosas e outros acontecimentos cívicos, a presença de muitos policiais, e muitas vezes também do exército. Cf. Marcos Bretas, *A Guerra das Ruas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. Sobre a polícia no Império, ver Holloway, Thomas, *Policing Rio de Janeiro: repression and resistance in a 19th century city*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

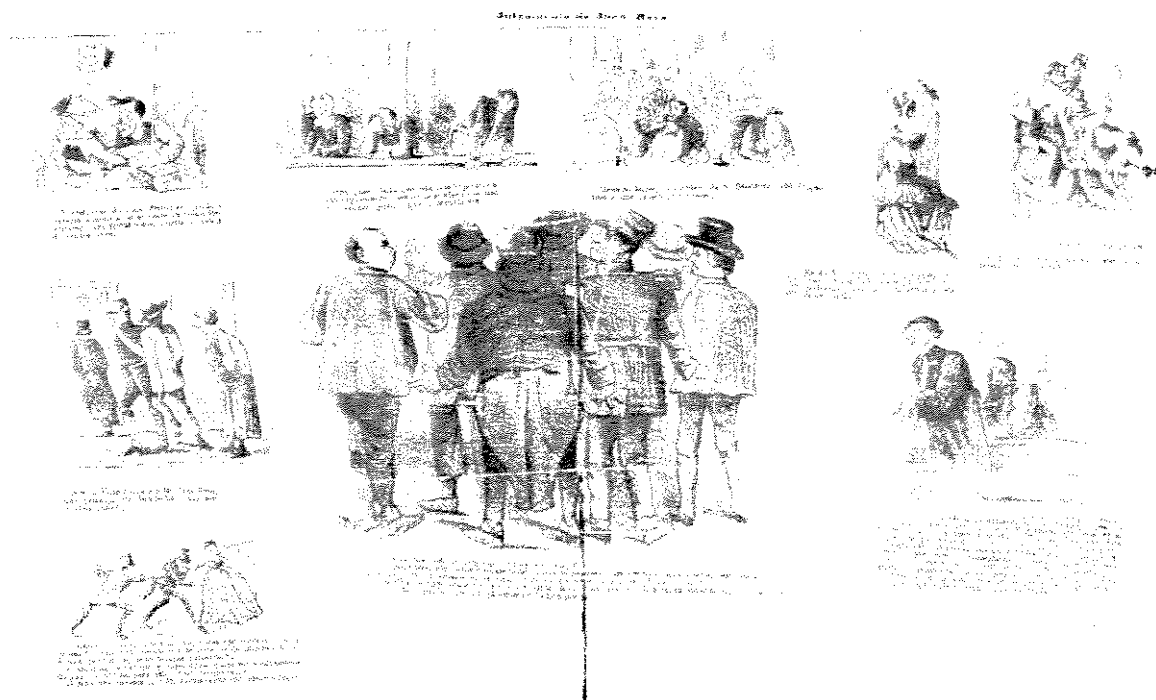
Muitos dos que estavam ali deviam ser clientes, conhecidos ou simpatizantes do réu, ou apenas curiosos atraídos pela sua fama, que extrapolava e muito os limites da Corte, chegando até mesmo a províncias distantes como a do Grão-Pará³⁷. Vários devem ter ido ao Tribunal do Júri naquele dia apenas para tentar ver, ainda que de longe, o famoso “Pai Quibombo”³⁸, um negro que em plena década de 1860 tinha conseguido obter muito sucesso e dinheiro, convivendo com pessoas ricas e importantes da sociedade. E para tentar saber o que aconteceria com aquele negro que tinha conseguido, por caminhos muito particulares, atingir um patamar diferenciado na sociedade carioca do período. Ainda que fosse comum o policiamento extensivo em grandes ajuntamentos de pessoas, para conter as classes pobres, consideradas sempre perigosas, ainda fica a pergunta mais importante : por que havia tanta gente interessada no julgamento de um feiticeiro negro?

Para refletirmos sobre esta pergunta, é preciso primeiro tentar descobrir quem eram aquelas pessoas. Além disso, é preciso pensar no que representava um feiticeiro negro para os diversos setores sociais num momento político tão importante e conturbado como foi o dos anos de 1870 e 1871, quando se travavam intensos debates em torno da questão da emancipação do “elemento servil”, que culminaram na Lei do Ventre Livre.

³⁷ O jornal *A Província do Pará* de 10 de março de 1877, sob a chamada “Seita Juca Rosa”, fala sobre a existência de “(...)algumas casas de pretos da Costa, onde se reúnem muitos homens e mulheres, certamente da classe mais ignorante da sociedade para alcançarem por meio de sacrifícios oferecidos a um São Vedum, a cura de feitiços e tudo quanto lhes incute na imaginação os mestres de tais casas”, afirmando que em Belém havia muitos sectários de tal seita. (Agradeço a Aldrin Figueiredo por esta referência.)

³⁸ “Pai Quibombo” era um dos nomes (o principal deles) pelo qual Juca Rosa era chamado por seus seguidores. V. Processo e jornais.

Figura 3 : Julgamento de Juca Rosa (*A Rabeca*, 8/7/1871, p.5)



Parte I :

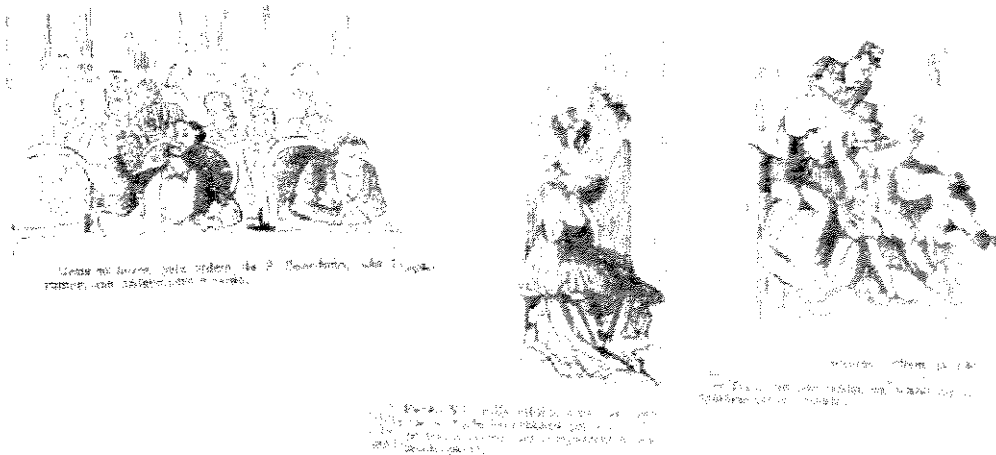


1. O defensor do Juca Feiticeiro, pondo a livraria abaixo a ver se encontra algum formulário para livrá-lo assim como se tratou do ventre livre.

2. Ora, quem diria que esta casa hoje estaria tão esplêndida, mas quem se ufana com isto é o negrito, porque ganha importância.

A ilustração de *A Rabeca* sobre o dia do julgamento tem diversos elementos muito interessantes a serem ressaltados. Em primeiro lugar, a ligação direta que se faz entre o caso de Rosa e as discussões sobre a Lei do Ventre Livre, na figura 1. Ao mostrar o defensor do feiticeiro em desespero consultando seus livros para tentar livrar seu cliente, “assim como se tratou do ventre livre”, indica que a questão da futura liberdade do “elemento servil” também era muito polêmica. Seria preciso buscar alguma fórmula mirabolante para livrar Rosa, assim como para justificar a liberdade do ventre. É possível supor que os redatores se posicionariam contra a lei de 1871. Por outro lado, esta alusão ao ventre livre sugere maiores conexões entre o caso do feiticeiro negro, considerado libertino, abusado e imoral, e as discussões em torno da liberdade do ventre, quando muitos políticos, literatos e senhores de escravos explicitaram seus medos em relação aos negros, os quais consideravam um perigo para a moral das famílias e para a própria segurança dos brancos.

Parte II:



3. Meus senhores, pela ordem de S. Benedito, não façam rumor, que interrompem o sarau.

4. Então VV. EEx. Minhas senhoras também vieram? Nós logo víamos que VV.EEx não poderiam deixar de comparecer a um tão luzido sarau.

5. - (...)senhores, olhem, já não (há mais lugares)

- Tenha ou não tenha, eu tenho cartão, também fui convidado

O periódico vai revelando, aos poucos, suas posições preconceituosas em relação aos negros, já que chamam Rosa de *negrito* e de *galo preto* - este último apelido em uma alusão, também, aos animais presentes nos cultos do feiticeiro. Ao mesmo tempo, mostra que o caso tornara-se um grande acontecimento, sendo o tribunal transformado em “casa esplêndida”, e o julgamento em “luzido sarau”, ao qual todos queriam comparecer, inclusive senhoras e senhores importantes da sociedade, que se esmagavam na porta de entrada buscando um lugar na platéia. O espetáculo era tão conhecido e concorrido que a sátira do periódico inclui a compra de “cartões de convite” para a entrada. Entretanto, todo tipo de gente se sentia convidada para o evento, sugerindo que todos se consideravam próximos ao Pai Quibombo. No desenho vemos também pessoas menos endinheiradas junto a madames e figurões.

Parte III:



Am!... Você é o tal Juca Rosa, que pena!... tão bonitinho ...vai ser condenado!...



Am!... Você é o tal Juca Rosa, que pena!... tão bonitinho ...vai ser condenado!...

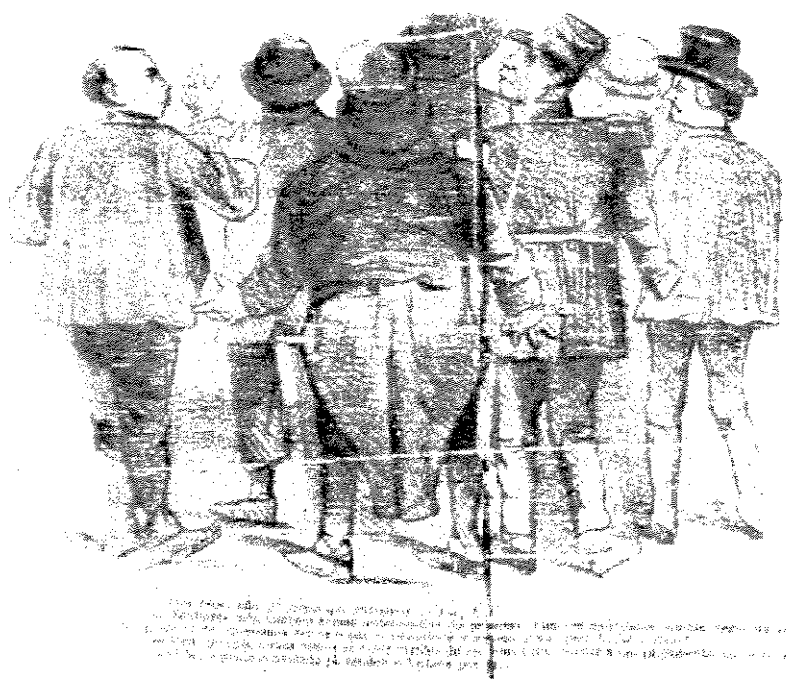
6. Am!... Você é o tal Juca Rosa, que pena!... tão bonitinho ...vai ser condenado!...

7. Meu compadre, olhe, venha cá, aonde vão vocês com tanta pressa? ... Olhe, na câmara está se tratando do *alimento* livre, e você que tem aquelas cabeças de alcatrão?...

- Qual, agora não quero saber disso, quero ver o julgamento do pai cambombo, para assim ficar tranqüilo e ...

- Não dê ouvidos, marido, vamos senão não achamos lugar.

Parte IV:



8- Ora esta, não quererem que entremos...

- Senhores, nós também somos testemunhas do processo, também assistimos muitas vezes as sessões de feitiçaria do *galo preto*, queremos ver se o pai *quimbombo* é o mesmo nosso querido *Juca Rosa*!

- Meus amigos, nunca vimos se fazer cartões de convite para assistir a um julgamento (...)

- Olhe, aquele convidado já vendeu o bilhete por (...) !

Parte V:



Fig. 8: Juca Rosa, personagem principal dos pequenos jornais de humor, aqui retratado em uma das suas muitas poses. A ilustração mostra o personagem sentado, vestindo um terno e segurando um livro ou documento, com uma expressão de concentração ou talvez de cansaço. O estilo é característico da imprensa brasileira do século XIX.

9. (Padre) (...) Não vedes a *paciência* e *constância* que ele apresenta? Merece vossa proteção!... Ele, senhores, não fazia mais que por *divertir* ou *divertir-se* com as pessoas que o procuravam, dava os seus *soirées* aonde tinha convicção de que não era mais que um simples passatempo. A irmandade de S. Cosme e S. Julião era a que ele professava, são santos muito festejados por gente que o acompanhava. O rei (...) e o deus *manipanso* são os seus ídolos, não os castigareis porque os adorava, pois que outros adoram o Sol da China ...

Como em todas as referências a Juca Rosa nos pequenos jornais de humor, toca-se na questão de seu envolvimento com clientes, e na charlatanice de suas atividades. Assim, na fala do padre (fig.8), são destacadas a “paciência” e “constância” com que Rosa se “divertia” com quem o procurava; faz-se aqui uma explícita menção às relações sexuais entre ele e suas seguidoras, chamadas de “divertimento” ou “brincadeiras” em várias publicações pornográficas ao longo do século XIX³⁹. Em seguida, o padre satiriza a irmandade do feiticeiro, chamando-a de “S. Cosme e S. Julião”, ao invés de Damião, e o fato da pretensa adoração ao manipanso, ou ídolo africano, comparada à adoração dos chineses ao sol também em tom de pilhéria. O desprezo por práticas culturais de pessoas pobres, assim como por atividades religiosas tipicamente negras, é explicitado, como se

vê na Figura 3: “Meus senhores, *pela ordem de S. Benedito*, não façam rumor, que interrompem o sarau”. O irmandade de São Benedito era composta unicamente por negros, e o fato de na caricatura o juiz se referir a esta associação mostra que provavelmente havia muitos negros assistindo ao julgamento; para pedir silêncio, ele se dirige aos negros, que deviam estar em maioria na sala, e por isso se refere à ordem, claramente em tom pejorativo.

³⁹ Sobre publicações pornográficas no fim do século XIX cf. Cristiana Schettini Pereira, *Um gênero alegre: imprensa e pornografia no Rio de Janeiro (1898-1916)*. Dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1997.

II. O que se falava sobre Juca Rosa : construção de sua imagem em jornais e outras publicações

A diversidade era grande entre o público que assistia ao julgamento de Juca Rosa. Segundo o advogado do réu, a grande audiência presente pressionou e coagiu o júri, exigindo a condenação do curandeiro. Muitos “defensores da moral”, como “honrados pais de família” e “dignos estudantes”⁴⁰, dispuseram-se a acompanhar e controlar de perto o processo desde o início, para garantir que aquele “crioulo capadócio”⁴¹ não saísse impune. No *Jornal do Commercio*, desde o começo do caso apareceram manifestações a esse respeito :

“Bem se dizia que alta proteção procuraria cobrir com escandalosa impunidade os atentados à lei, à moral e à religião, praticados pelo nefando feiticeiro. Começou o processo, e um alto funcionário apresentou-se a defender o monstro. Felizmente, numeroso era o auditório, e principalmente composto de jovens e dignos estudantes, que assistiram e assistirão sem dúvida a produção das provas numerosas que se levantam contra o facinoroso.

Continuem estes jovens brasileiros a fiscalizar o processo, a mostrar-se como devem atentos a uma causa que tanto afeta a moral, a lei e a religião, e não só a imprensa, não só os decretos judiciais, mas também a voz eloquente e simpática da nossa brilhante mocidade se levantará para profligar as monstruosidades que tanto têm indignado o público e que um temerário ousou qualificar de vis acusações anônimas.

Façam o que quiserem, ainda há Deus no céu e justiça na terra, o brado de punição para o malvado não encontrará só eco nas autoridades e na imprensa, mas também nos honrados pais de família (...).”⁴²

É bem possível que estes “defensores da moral, da lei e da religião”, como dizia o artigo, tivessem comparecido para fiscalizar o processo, garantindo que o “nefando feiticeiro” não escapasse às garras da lei. Todavia, desde o início do caso houve especulações sobre o envolvimento de pessoas muito importantes da sociedade carioca com o curandeiro. Era natural, portanto, que muitos honrados pais de família estivessem presentes para verificar se o seu nome, ou de seus conhecidos, não seria mencionado no

⁴⁰ “Processo Juca Rosa”, *Jornal do Commercio*, 30/11/1870, p.1.

⁴¹ *O Mosquito*, Ano II, n.64, 2/12/1870, p.2.

⁴² “Processo Juca Rosa”, *Jornal do Commercio*, op.cit.

desenrolar do processo. Por todos os lados ouvia-se comentários, alguns mais camuflados e lastimosos, outros mais explícitos e bem humorados, sobre pessoas ricas e membros das elites que teriam fortes ligações com Juca Rosa, e até mesmo importantes políticos, que fariam de tudo para não terem seus nomes envolvidos no escândalo - inclusive apelar ao “Deus do céu” para que a “justiça da terra” não descobrisse suas relações com um “facinoroso” feiticeiro negro.

E mais do que isso : dariam “alta proteção” ao “monstro”, ou seja, por suas possíveis ligações com pessoas poderosas, Rosa seria julgado mas não seria condenado, sairia impune daquele processo. E essa proteção poderia vir do compromisso ou fidelidade que tais “poderosos” teriam com o “Pai Vencedor”⁴³, ou apenas do temor de que seus nomes viessem à tona. Assim, se garantissem a absolvição do réu, teriam em troca a promessa de que ele não traria a público seus nomes. Daí a menção ao “alto funcionário” que estaria defendendo o curandeiro : o advogado de defesa de Rosa, Filipe Jansen de Castro Albuquerque Júnior, era um advogado famoso e de prestígio, e com certeza bastante caro. Seria preciso muito dinheiro para contratar um defensor como esse - segundo o *Jornal do Commercio*, ele seria um “poderoso advogado”⁴⁴.

Mas foi o *Diário de Notícias* o jornal que maior cobertura deu ao caso Juca Rosa. Sua forma misteriosa e sensacionalista de narrar os acontecimentos chamou a atenção dos periódicos humorísticos, que criticaram bastante as atitudes daquele jornal com relação à história. Curiosamente, o DN começou a abordar o tema dos feiticeiros antes da prisão de Rosa, isto é, antes que seu nome se tornasse conhecido do grande público, através do “muito secante”⁴⁵ folhetim “Os Feiticeiros na Corte”, nos dias 2 e 10 de outubro de 1870 - a prisão ocorreu no dia 18 de novembro de 1870. Neste folhetim não há referências ao nome de Rosa especificamente; trata-se das atividades de um feiticeiro genérico, dizendo o que faz, como age, descrito como um pretenso médico do corpo e do espírito, e que tem livre acesso a casas de família, porque engana facilmente as mulheres,

⁴³ “Pai Vencedor” era outro dos nomes atribuídos a Juca Rosa por seus seguidores. V. processo.

⁴⁴ Cf. *Jornal do Commercio*, 1/12/1870, “A Pedidos”, p. 2. O autor do artigo dizia que a justiça, a moral e a religião deveriam triunfar “a despeito dos esforços e talento de qualquer poderoso advogado e protetor”.

⁴⁵ Cf. *O Mosquito* Ano II n.64, 2/12/1870, p.2

“derramando o veneno da discórdia entre o viver feliz de dois esposos, profetizando desgraças.” E mais :

“(…) O feiticeiro tudo remedeia, e tudo prevê, para tudo tem poder, porque o seu *santo* tudo sabe, tudo ouve e tudo conta; e ai daquele que caindo-lhe uma vez nas mãos, ouse faltar à menor das promessas, em troca do *milagroso* serviço!... O feiticeiro diz-se inspirado por um poder invisível que não é Deus, nem santo do nosso conhecimento. Um pedaço de pau enfeitado de brancas penas de galinha e fios de miçanga é o *santo* adivinhador e *milagroso* a quem invoca no momento precioso de sua misteriosa quanto criminosa indústria.(...)”⁴⁶

Assim, mesmo não chamando “o feiticeiro” de Juca Rosa, muitos dos elementos que aparecem depois, em outros artigos do jornal, quando se fala de Rosa - e no mesmo tom apocalíptico - estão aí enunciados. O envolvimento com mulheres, o “santo” que é consultado, as ameaças a quem não cumpre promessas feitas antes dos “serviços”, e a adoração a um ídolo de madeira, são todos pontos que vão aparecer mais tarde, não só no DN como em todas as publicações que trataram do feiticeiro mais famoso da época. Talvez por isso alguns periódicos tenham acusado o DN de ter “inventado” Juca Rosa como uma forma de vender mais jornais, mostrando que um tema como esse era de interesse certo para o público mais variado. Foi o caso do periódico *O Mosquito* :

“Em algumas casas onde eu vou às vezes, e em muitas mais para onde não sou convidado, há muita gente de boa fé que acredita na existência do Juca Rosa. Eu estou muito longe de ser um jornalista bem informado, mas consta-me por alguém, que o sabe de fonte limpa, que o tal Rocambole de carapinha nunca existiu senão na imaginação ardente e escaldada da redação do Diário de Notícias, folha cuja tiragem já vai a 11.000 exemplares. (...)”⁴⁷

Os pequenos jornais humorísticos não poupavam preconceitos e deboches para falar de Juca Rosa, sempre se referindo a ele como um charlatão negro - ambos os termos usados para desqualificar Rosa, sendo difícil saber se, na visão das pessoas que escreviam, o curandeiro era tão terrível por ser um charlatão, ou por ser negro, como se estivessem dizendo que as duas características juntas eram defeitos demais. Do mesmo

⁴⁶ *Diário de Notícias*, 2/10/1870, Folhetim.

⁴⁷ Cf. *O Mosquito*, op.cit.

modo, quando se referiam ao DN também se esforçavam em desmoralizar aquele jornal, cuja “imaginação ardente e escaldada” teria criado o “Rocamboles de carapinha”:

“(…) Esta redação [DN], vendo a apatia que reinava nesta boa, leal e invicta cidade, lembrou-se de uma farsa digna das mais variegadas luminárias. Obtiveram um crioulo capadocio - sem ‘calemburgo’ - compraram-lhe uma cobra em casa de Madame Thereza e umas bombachas de gaúcho, e depois de o industriarem em certas momices e trejeitos cuja enumeração me escapa, deram uma denúncia à polícia. Esta, acordada em sobressalto, apenas teve tempo de enfiar umas cuecas, e de mandar logo vários generais, à testa de numerosas tropas, cercar o domicílio do crioulo em questão, o qual crioulo estava com alguns parceiros e parceiras em um batuque apenas interrompidos por botes animados a um largo botijão de cana.(…)”

Neste trecho, vários elementos interessantes relativos ao caso aparecem. Para *O Mosquito*, Juca Rosa seria uma farsa criada pelo *Diário de Notícias*. Assim, suas atividades, rituais e crenças seriam apenas “momices e trejeitos” fingidos, elaborados para impressionar as pessoas, pois na verdade o “crioulo” e seus colegas não fariam mais do que um grande “batuque” regado a muita “cana”. É fácil perceber então a visão que estes redatores tinham de reuniões envolvendo negros : só poderia ser uma grande bagunça indisciplinada e atrasada, um batuque de bêbados - quem escreve nem se dá ao trabalho de especular um pouco sobre a natureza dos rituais, afinal não poderiam ser nada mais que uma armação do DN. Assim, continuando a debochar ao máximo das atividades de Rosa, e de suas características relacionadas a elementos africanos, conclui o autor do texto que o feiticeiro estaria fazendo “declarações absurdas aos olhos de quem considerar a coisa com uma calma digna das costas do Senegal”. E, graças à “crendice do público, espécie de criança grande que se deixa fascinar por contos de réis ou de gata borralheira, como um sabiá por uma jibóia de 15 metros em quadro”, ter-se-ia acreditado nos inventores daquele “maranhão”, não havendo então quem não se declarasse vítima “na pessoa do seu gato morto, há seis meses, por um hoteleiro vizinho do macumbo”⁴⁸.

De volta ao trecho citado, há mais dois pontos importantes que precisam ser destacados. Primeiro, a denúncia anônima que originou a prisão teria sido, na versão de *O Mosquito*, escrita pelo próprio DN, pegando a polícia de surpresa. Então, à primeira

⁴⁸ idem, ibidem.

vista, a polícia não saberia da existência do feiticheiro; entretanto, teria mandado diversos “generais” com suas respectivas tropas cercar a casa de Rosa. O jornal poderia assim estar ironizando a tão mencionada convivência da polícia, que saberia há muito das atividades de Juca mas ainda não teria tomado providências para de impedi-las⁴⁹, e também o grande exagero que se deu na condução do caso, dizendo que todos esses homens teriam sido enviados na perigosíssima missão de reprimir um simples batuque. O segundo ponto importante é a referência a uma certa “Madame Thereza”, pessoa que teria ajudado a “industrial” a trapaça. Guardemos por agora esse nome, mais tarde voltaremos a ele.

Outros jornais também criticaram o DN, como *O Lobisomem*, que chamando aquele jornal “Diário de Anúncios”, acusou-o de ter “a habitual tarefa de pregar galgas aos infelizes assinantes, com o fim de celebrar-se e engrandecer-se à custa dos papalvos”, num artigo sobre Juca Rosa⁵⁰. Já no jornal *A Rabeca*, o editorial dizia que o processo de Rosa tinha “saído de moda”, porque “após tantas observações astronômicas, com grande desprazer da lua, que protesta nunca ter exportado papel para o nosso planeta⁵¹”, subitamente o DN tinha parado de falar sobre ele. E, um número depois, concluiu :

“(...) todos foram testemunhas do empenho que manifestou o Diário de Notícias em elucidar o público nas trevas desta questão de bruxaria. Todos, portanto, devem, como eu, ter estranhado o súbito silêncio desta folha a tal respeito. Estará enfeitiçada?⁵²”

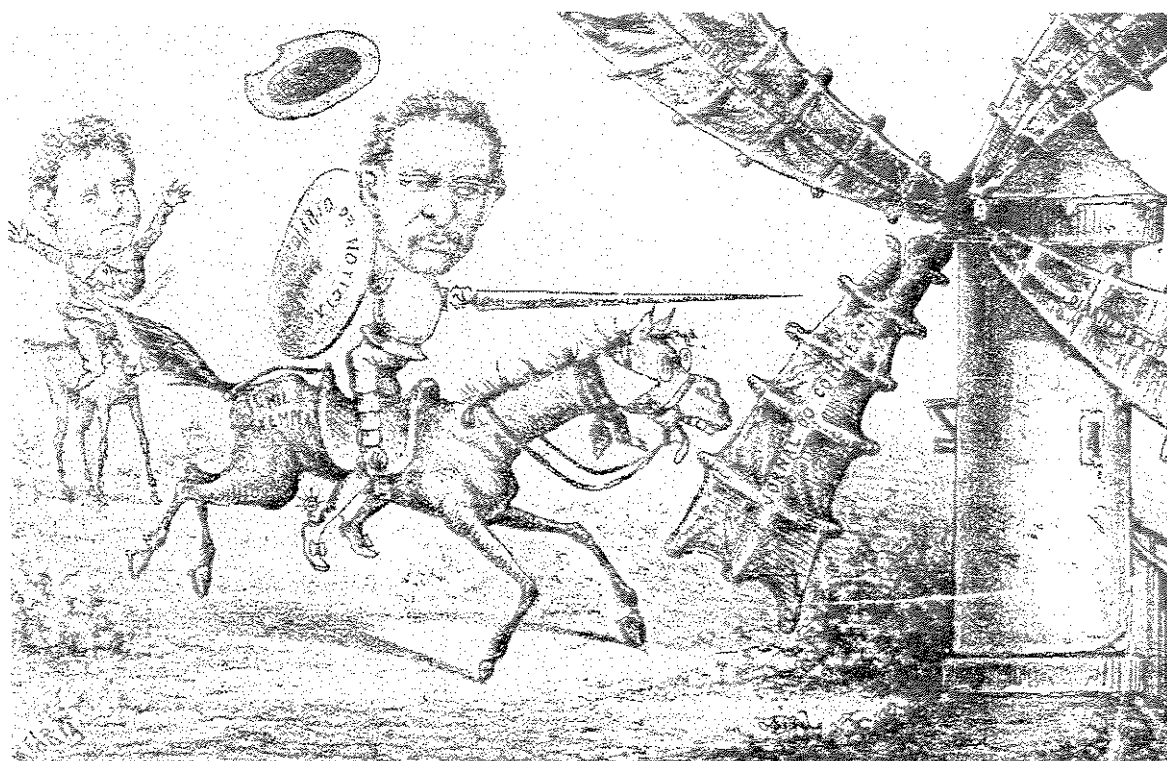
Por sua vez, *O Mosquito* usava a imagem de dom Quixote para ironizar o DN:

⁴⁹ A questão da convivência, ou ao menos despreocupação da polícia com as atividades de Juca Rosa aparece em diversos momentos nas discussões sobre o caso. Na defesa feita por Jansen Júnior, por exemplo, o advogado afirma que Rosa exercia sua atividade havia muito tempo, sem nunca ter sido incomodado pela polícia por contar com a proteção de “indivíduos ocultos”, que ocupavam “lisonjeiras posições sociais”, os quais evitavam que o feiticheiro tivesse problemas com a polícia. Cf. *Defesa dos Acusados José Sebastião da Rosa e Lúcio José da Silva perante o Tribunal do Júri da Corte em sessão de 5 de julho de 1871, pelo advogado Jansen Júnior*. Rio de Janeiro, Tip. de Pinheiro e Comp., 1872.

⁵⁰ “Um feiticheiro considerado filosoficamente”, em *O Lobisomem*, número 3, 15/12/1870, p.2.

⁵¹ *A Rabeca*, número 11, 17/12/1870, p.2.

⁵² *idem*, 24/12/1870, p.2.



(*O Mosquito* n.65, p.4)

Dom Quixote e Sancho Pança acomodados à cena fluminense.

Na imagem, Dom Quixote “Diário de Notícias”, montado no cavalo “11mil exemplares”, ataca o moinho, em cujas pás se lê “Jornal do Commercio”, “Jornal da Tarde”, “Diário do Rio de Janeiro” e “A Reforma”; os redatores de *O Mosquito* mostram que consideravam o caso Juca Rosa como a maior fonte de renda do Diário de Notícias, que já chegava aos 11mil exemplares vendidos. Tal tiragem era bastante elevada para um jornal pequeno. Por outro lado, a comparação com o personagem de Cervantes é interessante, já que o discurso do Diário de Notícias apresentava um tom profético, e ao mesmo tempo um tanto desvairado, como se tivessem uma séria missão a cumprir, de combate ao charlatanismo e à imprensa pouco séria, em defesa da moral e da honra.

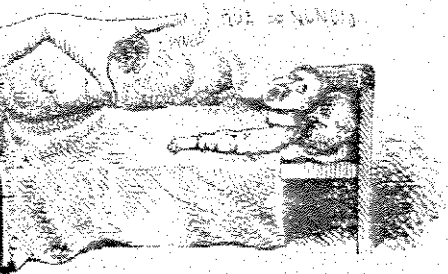
Em outro momento, *O Mosquito* preferiu usar Shakspeare para ironizar o tom trágico dos artigos do DN:

KORROR! KORROR! KORROR! DE SHAKSPEARE

DIÁRIO de NOTÍCIAS
 PROGRESSO DE
JUCA ROSA

ORTILÉGIOS - ESTELIONARIOS - EVA-
 LUADOS - DEPLORAMENTOS - ATAQUES
 A ADORNA DE PARES DE FAMÍLIA - RÓDES
 PEGUAS DE FOX DE MICO - REUNIÕES
 NAS SEQUESTAS - ABUSOS DE CONFIANÇA
 EM PRAÇA DE VENEZUELOS - SEITAS
 PROIBIDAS - FERTILIZANTES - INSTRU-
 ÇÃO POPULAR - RUIBOS MANIPULADOS
 OUTROS - COMBOS - COMBOS - CAMBOS
 DOS - LUGRES DO POVO - PRATEADO NA
 ROS - ROS - ROSAS - COMPTENTES

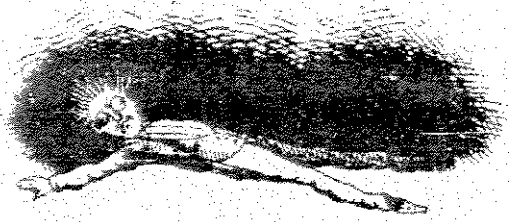
ANUNCIOS
 + + + + +
 A. S. A. LINHA



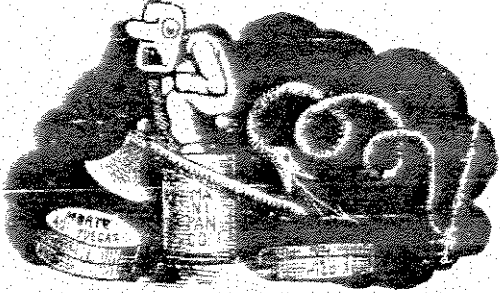
St. Antonio contou que ob-
 serva a realidade. Um dedo, indicou
 em apontava para



o caso do Sindicato. O Sr. Antonio
 levou a labetele. Horrendo. No
 outro.



Recorrendo ao meio milion. Ma-
 apesar de o fazer com o pe direito,
 volta do manipulo outro... ou
 são é em desmelo.



Participando pela segunda vez
 o Sr. Antonio apenas teve um
 para dar as de Villa-Diogo.



o parvoso do seu, tuomachu
 não morreu mas com alguns
 sobrevivido e uma pena de guiso.

DIÁRIO de JUCA ROSA
 LISTA DO JANTAR

JUCA ROSA - COM BATATS 40	
JUCA ROSA - A MILANESA	"
JUCA ROSA - DE CAMIOLLA	"
JUCA ROSA - COM MOLHO PEAN	"
JUCA ROSA - COM SALCHICHAS	"
JUCA ROSA - DE URELHA	"
JUCA ROSA - AOS PETITS POIS	"
JUCA ROSA - GAUFE	"
JUCA ROSA - AOS ESPINARDS	"
JUCA ROSA - COM GUANDOS	"
JUCA ROSA - ASSADO	"
JUCA ROSA - A ACORIANA	"
SOBRE MESA PARA	
VARIAR	"
JUCA ROSA - SOUFFLE	4.00

FARY

Citando uma frase de Hamlet, personagem do dramaturgo inglês que tem visões de seu pai, que fora assassinado, e por meio delas consegue descobrir o assassino, o texto do jornal caricato conta a história do Sr. Antonio, que também teve visões em sonho que mudariam seu futuro. A partir das chamadas exageradas do DN, que sempre apareciam antes dos artigos daquele jornal sobre Juca Rosa, iniciam-se as visões. São acrescentadas algumas linhas à lista de maldades praticadas pelo bruxo, como “aplicações de pós de mico”, e “morte aos ratos”, ironizando o tom maléfico que era sempre utilizado pelo DN para se referir a Rosa. Na primeira visão, um dedo aponta para a “casa de Juca Rosa: este é o profeta que diz ‘aqui está a felicidade’, entrai e experimentai”. As legendas dizem :“o Sr. Antonio sonhou que obtinha a felicidade. Um dedo indicador apontava para ... a rua do Núncio. O Sr. Antonio leu a tabuleta. Horrorizado, fez pé atrás...Recobrando o ânimo, entrou. Mas apesar de o fazer com o pé direito, à vista do manipanso caiu... no chão em desmaio.” Aqui parece que a ironia é ao culto de Rosa: ao invés de cair de joelhos aos pés do manipanso, o Sr. Antonio caiu porque desmaiou de medo. No desenho, há outras coisas que ele teria visto: uma serpente, um machado, e alguns pós usados pelo feiticeiro.

Segue a história: “Horrorizado pela segunda vez, o Sr. Antonio apenas teve ânimo para das às de Vila-Diogo”, isto é, fugir, safar-se⁵³, “só parando no seu tabernáculo onde escreveu logo com SUCESSO GARANTIDO e uma pena de *ganso* O Diário do Juca Rosa”. A pequena sátira indica que o Sr. Antonio, a partir de sua visão, descobriu como obter a felicidade: não através da consulta ao feiticeiro, que só lhe causou horror, mas por meio da brilhante idéia de usar o nome da personalidade mais falada do momento para enriquecer. O “sucesso garantido”, destacado em maiúsculas, se daria pelo que a pena de *ganso* ia escrever, algo que ia gerar *ganho*, que aliás é um sinônimo de *ganso* na gíria popular⁵⁴, ou lucro, dinheiro, e logo felicidade. Ao utilizar o nome de Juca Rosa junto com parte do nome do Diário de Notícias, o Sr. Antônio criava o criativo cardápio “O Diário de Juca Rosa”, onde serviria só pratos com o nome do feiticeiro (com exceção da sobremesa, “para variar”) que seriam certamente um sucesso de público. Mas por que a visão do manipanso o levou a pensar em um cardápio? Talvez porque um dos sinônimos

⁵³ Segundo o Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, op.cit.

⁵⁴ Idem.

possíveis para o termo seja o de “homem gordo⁵⁵”. Ou, mais provavelmente, devido ao fato de que diversos ídolos africanos tinham a aparência de homens com órgãos sexuais imensos, o que levou o Sr. Antonio inicialmente ao desmaio, mas, em seguida, à idéia de comida, em algum tipo de alusão às ligações sexuais de Rosa com suas clientes. Que tipo de comida seria o Juca Rosa do cardápio?

Os redatores do Diário de Notícias, totalmente cientes das críticas que eram dirigidas ao seu jornal, não se mostravam incomodados; ao contrário, já haviam manifestado sua posição com relação a elas:

“(…) Tratando da questão Juca Rosa, acreditamos tê-lo feito tão convenientemente que muita gente nos tachará de inconvenientes; paciência, o público do Rio de Janeiro está acostumado à linguagem frouxa e dourada de uma imprensa otimista, e, pois, deve sentir um choque desagradável ao receber o embate de nossas idéias, arrojadas com brutal franqueza : nós, porém, temos consciência de que cumprimos nosso dever, e demais, repetimos com o distinto satírico : ‘escritor que calcula quando escreve, e, medroso, não quer comprometer-se, que vá escrevinhar para os conventos’ ”⁵⁶.

Dessa forma, o DN aproveitava-se da polêmica para tentar consolidar uma imagem de periódico crítico e sério. É possível que os redatores do DN tivessem relações com o autor da denúncia anônima, e por isso tenham começado a tratar do tema da feitiçaria em seu folhetim antes mesmo da prisão de Rosa, fornecendo informações ao longo do caso sempre com mais detalhes que os outros jornais. Mas sejam lá quais fossem os motivos, os diversos jornais pequenos davam um jeito de atacar o DN, tentando também tirar vantagem do “grande assunto nacional⁵⁷” daqueles dias, a “questão mais na baila⁵⁸”, e aumentar a sua própria vendagem. Afinal, como essa polêmica toda entre os diferentes jornais aponta, Juca Rosa já era um feiticeiro

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ *Diário de Notícias*, 27/11/1870, Folhetim. O *Jornal do Commercio*, alguns dias depois, manifestou seu apoio ao DN, reproduzindo este trecho e dizendo que aquela folha só falava “em nome da moral, da lei e da religião”. Cf. *Jornal do Commercio*, 30/11/1870 p.1.

⁵⁷ “O que vai por aí”, em *A Comédia Social*, Ano 1, número 45, 8/12/1870, p.3.

⁵⁸ *O Mosquito*, op. cit.

conhecido, e várias imagens sobre ele circulavam entre diferentes grupos sociais na época de seu julgamento. Assim, falar sobre a feitiçaria, e, mais ainda, sobre Juca Rosa especificamente, era a receita indicada para atrair leitores. E *O Lobisomem* não queria ficar de fora do lucro:

“(...)Não se fiem nos sujeitinhos que, querendo levar também água ao seu moinho, dão-se por bem informados das questões, e pelos únicos que sabem a verdade nua e crua, pescadas nas melhores fontes com anzol e caniço. Cuidado! Ponham-se de sobreaviso (...)! O único meio de nos podermos ainda salvar desta farsa é acreditar somente no que diz ‘O Lobisomem’. (...)”⁵⁹

Mas voltando ao tão acusado *Diário de Notícias*, vamos ver como este jornal tratou do caso. Logo que Juca foi preso, o periódico assim narrou o ocorrido :

“Ao muito ativo e incansável dr. Segundo Delegado de Polícia devemos a importante prisão do célebre José Sebastião da Rosa, que foi efetuada no dia 18 do corrente. A S.S. devemos essa importante diligência, visto ser o mesmo um desses especuladores que a troco de ‘dar fortuna’ punha em jogo o sossego do lar doméstico, e vendia seus filtros e raízes por bom dinheiro. Consta-nos que inúmeras vítimas e famílias, até de alguma posição, se acham envolvidas nesse processo monstruoso em que aparecem casamentos, batizados, ataques à honra, tudo realizado pelo mesmo herói. Temos à mão pormenores curiosos sobre este grande feiticeiro que publicaremos amanhã, não o fazendo hoje por falta de espaço (...).”

A estratégia usada neste artigo pelo DN se repetiu ao longo de todo o caso: ao final das reportagens sobre Rosa, anunciava-se a continuação da história num próximo número, como em um folhetim. Sem dúvida a venda do jornal aumentou consideravelmente no decorrer do processo, levando-o a elaborar e enfeitar mais ainda as informações que tinha. Segundo seus artigos, estas informações vinham de cartas anônimas, ou de declarações de pessoas envolvidas, que não tinham coragem de dizer tudo à polícia, pois davam seus depoimentos na presença do réu. Além disso, os elogios ao delegado Miguel Tavares eram constantes, presentes em todas as menções ao caso,

ainda quando a polícia era criticada. Pode ser, então, que este delegado, dono de uma caligrafia quase indecifrável, por sinal, como é possível notar nos momentos do processo em que escreve de punho próprio, tenha visto neste caso uma oportunidade para se promover, colaborando com o DN no envio de informações em troca de ter seu nome louvado naquele jornal. Assim, aparecia como “o digno e incansável segundo delegado de polícia”⁶⁰, “sempre ativo e enérgico no árduo desempenho de seus deveres”, agindo com “tino e perspicácia” na execução de seus “bons serviços”⁶¹.

Entretanto, esta não foi a única vez que Tavares foi elogiado por sua atitude no combate ao crime. No ano de 1871, antes da promulgação da Lei do Ventre Livre, ele se destacou por liderar uma campanha contra proprietários que forçavam suas escravas a se prostituir, processando-os por atos imorais e maus tratos, já que a prostituição não era proibida por lei. O delegado, que era também juiz da Segunda Corte Municipal, alegava que queria “livrar a cidade da prática de forçar escravas à vida imoral”, o que acabou forçando muitos donos de escravas a libertá-las antes que fossem processados. Como mostrou a historiadora Sandra Graham⁶², esta campanha causou muita polêmica, e Tavares recebeu destaque e elogios na imprensa, e também junto ao ministro da justiça e ao presidente da Junta Central de Higiene, José Pereira Rego. Assim, os comentários que aparecem no *Diário de Notícias* em relação ao delegado Miguel Tavares parecem estar de acordo com a imagem que se construiu em torno de sua figura, de autoridade enérgica e dedicada no cumprimento de seu dever, embora no caso da campanha de 1871 ele tenha sido também criticado por abuso de autoridade, transgredindo os direitos de propriedade.

A autora afirma também que o empenho de Miguel Tavares na perseguição ao proprietários que prostituíam suas escravas, apesar de ter contribuído para muitas alforrias, não tinha uma intenção declaradamente abolicionista, pois nada nas suas deliberações e atos o identificavam como tal. Não era tampouco um esforço ligado à

⁵⁹ “Um feiticeiro considerado filosoficamente”, em *O Lobisomem*, op.cit.

⁶⁰ *Diário de Notícias*, 24/11/1870.

⁶¹ Idem, 23/11/1870.

⁶² Graham, Sandra, “Slavery’s Impasse : Small-Time Mistresses, and the Brazilian Law of 1871”, em *Comparative Studies in Society and History*, volume 33, no. 4, outubro de 1991.

saúde pública, ou a campanhas de médicos higienistas para regularizar e controlar a prostituição. Para Graham, então, o objetivo de Tavares era moralizador, no sentido de restaurar a autoridade moral dentro de uma sociedade escrava, ou seja, manter a escravidão e o paternalismo, mas nos padrões considerados aceitáveis e corretos. Nas palavras do delegado, esta campanha teria prestado um serviço à “moralidade pública”, assegurando o direito que toda mulher teria ao recato e à decência, ainda que fosse escrava. Nesse sentido, a postura austera de Tavares no caso Juca Rosa, prendendo o feiticeiro e o levando a julgamento, está de acordo com suas atitudes no caso das escravas prostituídas. Isso porque, durante todo o caso do Juca Rosa, desde a denúncia até as publicações sobre a história, fica muito marcado o quanto as atividades de Rosa seriam uma ameaça à moralidade pública; os “atentados à moral” estavam sempre entre as principais acusações ao feiticeiro, como podemos acompanhar.

Outro ponto importante que aparece no artigo do DN é a questão do “bom dinheiro” arrecadado por Rosa, que foi central durante todo o processo - afinal, o feiticeiro foi acusado e julgado por estelionato, e não por exercer a feitiçaria, já que no Código Criminal do Império não havia nenhuma lei proibindo esta atividade. Em muitos momentos esse ponto é retomado pela imprensa, tanto com deboche como com rancor, mostrando considerar inconcebível o fato de um negro ter adquirido dinheiro e viver e trajar com luxo⁶³ ou, segundo o *Jornal do Commercio*, usar “custosas roupas”⁶⁴. O jornal já citado *O Mosquito* se referiu à atividade de Rosa como “um negócio lucrativo”⁶⁵, conforme teria sido informado por “várias cartas anônimas”. Já na publicação *História do Feiticeiro Juca Rosa*, o autor diz que o feiticeiro era “um famoso ladrão porque abusando da boa fé e credulidade das suas vítimas extorquia-lhes enormes somas como recompensa de seus serviços”, e graças a isso, “vivía à regalada”⁶⁶.

⁶³ O inspetor de quartelão Ignácio Romualdo Pereira Pinto, que encaminhou a denúncia anônima ao delegado Miguel Tavares, assim se referiu a Rosa : “Com efeito cheguei ao conhecimento de que esse crioulo que traja com luxo e passa regaladamente não tem meio algum lícito de vida(...)”. Cf. Processo José Sebastião da Rosa, op.cit.

⁶⁴ “Diligência Policial”, *Jornal do Commercio*, 20/11/1870, p.3.

⁶⁵ *O Mosquito*, op.cit.

⁶⁶ *História do Feiticeiro Juca Rosa*, op.cit.

O próprio vizinho de José Sebastião da Rosa, o marceneiro português José da Silva Rafael, mostrando extrema antipatia pelo curandeiro, referiu-se a essa mesma questão, quando foi interrogado durante o processo. Disse Rafael que via Rosa

(...) “sempre trajando com luxo trazendo brilhantes tanto ao peito como nos dedos com relógio e cadeia e sempre munido de muito dinheiro, sem que ele soubesse qual a sua profissão ou meio de vida (...)”⁶⁷,

embora ele tivesse ouvido “de pessoas da vizinhança” que Rosa “dava fortuna” em sua casa. O vizinho, branco e português, solteiro, de 31 anos, não escondia um certo rancor ao afirmar que a casa do negro Rosa era frequentada “quase que exclusivamente por mulheres brancas e pardas”, e que “era voz geral que eram essas mulheres que sustentavam José Rosa”, mostrando que devia haver uma grande rivalidade entre eles. Afinal, viviam na mesma rua, tinham idades próximas, eram de condição social semelhante, mas era a casa de Rosa que muitas mulheres “brancas e pardas” pareciam frequentar - e Rafael, pelo visto, não era convidado a participar das reuniões do vizinho.

Há ainda uma outra questão muito relevante, já levantada aqui, que aparece no artigo do *Diário de Notícias*. Trata-se do famoso envolvimento de pessoas importantes, “de até alguma posição”, no “processo monstruoso”. Esse parecia ser um dos pontos que mais incomodava e mexia com a curiosidade de quem acompanhava o caso pelos jornais. Além da preocupação com a moral, que aparece nas preocupações com “o sossego do lar doméstico” e os “ataques à honra” e à religião, insinuados aqui nas profanações de rituais católicos como batizados e casamentos, há uma insistência, durante toda a cobertura do caso, em denunciar que “famílias ilustres” haviam se misturado à “arraia miúda”⁶⁸ e se envolvido nos “rituais bárbaros” do feiticeiro - o que podemos considerar como sendo também um desrespeito à moral senhorial e paternalista. Com certeza havia uma grande curiosidade em descobrir quem eram os “figurões de gravata e luva”⁶⁹, os “correligionários do grande sacerdote e as devotas que tomavam parte tão ativa nos

⁶⁷ cf. Processo, op. cit., p.26, perguntas feitas José da Silva Rafael, 30/11/1870.

⁶⁸ *O Mosquito*, op.cit.

⁶⁹ “Ilustração”, em *O Lobisomem*, 8/12/1870, p.4.

satânicos sacrifícios”⁷⁰. O autor da denúncia anônima também se refere às “muitas pessoas de posição” que se achavam “inquinadas do terrível mal”; entretanto, não mostrava ter intenção de revelar seus nomes :

“(…) Não queremos porém levantar o véu que cobre vergonhosamente mistérios de muitas famílias limpas. À polícia e à justiça nada adiantará com invadir-lhes o lar doméstico, escancarar-lhes as portas ao mais estrondoso escândalo”.

Com toda sua fúria contra o feiticeiro, o denunciante anônimo, através de acusações e uma lista de pessoas envolvidas com Rosa, conseguiu dar início ao processo. Parecia, entretanto, querer manter no anonimato as pessoas ricas, brancas e influentes - e provavelmente por isso, definidas como “limpas” - que também buscavam Rosa. Talvez porque se incluísse entre elas.

Havia também muitas críticas nos jornais afirmando, como naquele primeiro artigo citado do *Jornal do Commercio*, que havia um “oculto patronato”⁷¹, ou “ocultas e poderosas mãos” que estariam protegendo Juca Rosa, e assim “detendo a espada da justiça”⁷². Em outros momentos, não tão poéticos, denunciava-se mais claramente estes envolvimento, acusando-se a polícia de conivência com “a mais revoltante impunidade”⁷³:

“(…)já se espalha que a uma simples prisão limitar-se-á a ação da polícia, que em breve o soltará graças às proteções que tem.(…)”⁷⁴

Ou, ainda mais agressivamente, dizia o artigo do *Diário de Notícias*, assinado apenas pelas iniciais “J.S.” :

“(…) A esta hora muita gente treme de se ver comprometida.(…) Seja quem for, desde o potentado até o escravo, que tenha tomado parte ativa em tal associação deve pesar bem dura a mão da justiça irritada.(…) Mas teremos a satisfação de obter esse *desideratum*? Seja-nos lícito duvidar.(…) Lastimamos dolorosamente que a polícia da capital do Império seja tão insignificante, e, o que é pior, tão mal organizada. Polícia bastarda, recrutando seus agentes visíveis e secretos, pela maior parte, nas espeluncas do jogo, e

⁷⁰ *O Lobisomem*, n.3, 15/12/1870, p.2.

⁷¹ “Publicações a Pedidos”, *Jornal do Commercio*, 9/12/1870, p.2.

⁷² *O Lobisomem*, op.cit.

⁷³ “Publicações a Pedidos”, *Jornal do Commercio*, 27/11/1870, p.6.

⁷⁴ “Publicações a Pedidos”, *Jornal do Commercio*, 22/11/1870, p.2.

entre os ratoneiros e capoeiras, os quais nem perdem seus hábitos nem suas amizades, o que pode ela fazer? Viver no círculo vicioso de agarrar os vagabundos que soltara no dia antecedente. (...)”⁷⁵

Assim, vemos que havia uma forte opinião de que o julgamento de Rosa não seria sério, pois a “polícia bastarda”, obedecendo aos poderosos que protegiam o feiticeiro, acabaria libertando-o mais cedo ou mais tarde. As acusações presentes no artigo sobre o envolvimento da polícia com criminosos não eram novidade. Era conhecido o envolvimento de capoeiras com policiais⁷⁶, que muitas vezes os livravam da prisão; muitos capoeiras também trabalhavam garantindo a segurança de políticos, ou de blocos elegantes durante o carnaval. Outros artigos também se referiram à proteção que Juca Rosa teria de policiais, afinal ele exercia suas atividades havia anos e era bastante conhecido, sem nunca ter sido incomodado pela polícia. É o que comenta a já aqui citada crônica do jornal *O Mosquito*, mais uma vez contestando a possibilidade da existência de Rosa, pois

“(...) Se, como sempre, a polícia não dorme, não posso explicar ao meu próximo a prolongação daquela ‘estrangeirice’, cujas sessões, ainda quando fossem celebradas em uma ilha deserta, habitada só por caieiros e botocudos, de certo haviam de transpirar, mais mês, menos dia. Além disso, sendo um negócio lucrativo(...), devia fazer nascer a concorrência, e esta, usando dos meios que a lei e os usos lhe facultam, recorreria aos anúncios nos jornais de grande e de pequeno formato, divulgando assim o segredo.(...)”⁷⁷

Portanto, não seria possível que a polícia não soubesse da existência das atividades do feiticeiro, chamada pelo autor de “estrangeirice” devido à presença de traços culturais africanos, que ele claramente não tinha o menor interesse em saber o que significavam. Assim, ironizava mais uma vez a atividade da polícia, que só não ouvia as “transpirações” das “sessões”, ou não saberia do culto liderado pelo célebre Juca Rosa,

⁷⁵ “Juca Rosa, o Feiticeiro”, *Diário de Notícias*, 27/11/1870.

⁷⁶ Cf. Soares, Carlos Eugênio L., *A Negregada Instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1994; ver também a história de Adolfo Mulatinho, em Chalhoub, Sidney, *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, São Paulo: Cia das Letras, 1990, p.220, onde o autor narra conflitos envolvendo capoeiras, e suas articulações com a polícia. Há também indícios de que muitos dos fiéis de Rosa fossem capoeiras, como a reportagem encontrada em *A Ilustração Brasileira*, que será discutida adiante.

que teria tantos clientes e concorrentes, se não quisesse. Segundo o periódico *A Rabeca*, o feiticeiro exerceria seus rituais havia seis anos, e, “exercendo sempre o mal, iludiu a vigilância do sono policial”⁷⁸, aproveitando para dar também sua cutucada na polícia. A ilustração de *O Mosquito* reforça a crítica à justiça:



1. Então que diz a este asseio do Senado?

Meu amigo a porcaria começa por cima.

2. A justiça dos nossos dias!

(*O Mosquito* n.65 p.4)

Na “justiça daqueles dias”, segundo a caricatura, a “porcaria” começava por cima, isto é, a corrupção partia dos altos escalões do governo, que seria “asseado” só nas aparências; no caso, referem-se ao fato, considerado absurdo pela imprensa, de haver figurões envolvidos com um feiticeiro negro, protegendo-o. Em seguida, os autores do

⁷⁷ *O Mosquito*, op.cit.

texto representam a Justiça: negra e pobre, trazia na mão uma placa, ao invés do cetro, onde os escritos estavam permeados de erros de português. Ironiza-se a ação da justiça na condenação de Juca Rosa, já que muitos diziam que nada ia acontecer ao feiticeiro por suas ligações com importantes figuras do cenário político. Ao invés de uma balança, a justiça negra tinha na outra mão um saco de dinheiro, e usava na cabeça um chapéu de arlequim. A alusão é direta às classes populares, analfabetas, morando na rua do Sabão, local de concentração de negros e pobres, e também de casas de dar fortuna, prostitutas, e brincadeiras de carnaval⁷⁹ consideradas bárbaras e rudes por grande parte dos literatos que escreviam nos jornais⁸⁰; a justiça, naquela visão, era uma negra corruptível. A figura do arlequim remete ao farsante, dúbio; no desenho, a justiça está armada de uma tesoura e leva um saco de dinheiro, provavelmente sugerindo uma falta de rigor ou de austeridade para lidar com as “classes perigosas”, mediante uma quantia em dinheiro.

Mas a crítica à polícia, e à justiça em geral, veio também do lado oposto. Os defensores de Juca Rosa também protestaram, e o advogado de defesa, especialmente, acusou em diversos artigos de jornais a falta de seriedade da justiça na condução do processo, que segundo ele estaria prejudicando terrivelmente o seu cliente. Segundo Jansen Júnior, “a entidade lei” seria “a peta maior que se conhece nesse país”⁸¹, referindo-se aos injustificáveis atrasos no andamento do processo, e à manutenção da prisão dos acusados⁸² antes da sentença final. E concluía afirmando que “o mais grave e

⁷⁸ “Juca Rosa o feiticeiro”, *A Rabeca*, 31/12/1870, p.3.

⁷⁹ Cf. Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995. O autor mostra, citando o censo de 1872, que a Cidade Nova, onde se localizava a rua do Sabão, era um dos bairros mais populosos da capital, com 26.500 moradores, dos quais 3.836 eram negros, 1.396 eram escravos, e muitos desses eram seguramente africanos. Citando Lima Barreto, Moura destaca o fato de que, no começo do século XX, a Cidade Nova era sempre “representada nas revistas teatrais como sendo habitada sobretudo por gente pobre da cor, na maioria dada a malandragem(...)”. Cf. Lima Barreto, *Feiras e Mafuás*, RJ, Mérito, s.d., apud Roberto Moura, op. cit. p.58.

⁸⁰ Sobre os literatos e o carnaval nas últimas décadas do Império, ver Pereira, Leonardo, *O Carnaval das Letras*, RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1994. Ver também Maria Clementina P. Cunha, *Diversão e Diversidade*, op.cit.

⁸¹ “Processo Juca Rosa”, *Diário do Rio de Janeiro*, 8/6/1871.

⁸² Junto com Rosa foi também preso e processado seu ajudante Lúcio José da Silva.

importante ramo de administração da justiça na capital do Império chegou a um estado deplorável.”⁸³

A prisão e o processo de Juca Rosa fez com que a atenção das mais variadas pessoas se voltasse para o mesmo ponto, naquele ano de 1871 na Corte. Havia muita gente acompanhando de perto o caso, e muitas desconfianças de que os importantes “cúmplices” de Rosa pudessem dar proteção ao feiticeiro, e assim impedir que o “legendário criminoso” fosse condenado, como narrou o autor da publicação *História do Feiticeiro Juca Rosa* :

“(…) Desde o dia da sua prisão que o edificio da policia se converteu em teatro em que é ator Juca Rosa e auditório a população da corte. Desde que deu começo o depoimento das testemunhas, o edificio regurgita de espectadores, movidos uns pela curiosidade de conhecer o legendário criminoso, outros como que para servir de barreira a qualquer tropelia que tente por-se em ação. E nem é isso para admirar quando se diz haver cúmplices que estão colocados na primeira baliza social.(…)”⁸⁴

E, se já era considerado “legendário”, é porque já era bastante conhecido e tinha sua importância assegurada na vida cultural da Corte, por mais que sofresse acusações e que as elites letradas tentassem desmerecê-lo, atribuindo sua existência e legitimidade à credence de pessoas ignorantes. Apesar do discurso que encontramos veiculado nos jornais, na denúncia, nas publicações sobre o caso, ninguém conseguia negar a importância e forte presença do feiticeiro no cotidiano dos habitantes do Rio de Janeiro, fossem eles pobres ou ricos, brancos ou negros. Assim, percebemos a constante preocupação, nos diversos documentos produzidos sobre o caso, com essa mistura que se dava, em plena Corte e às vistas de todos, entre brancos, ricos e poderosos e um feiticeiro negro, e outros negros, por mais que a imprensa nunca explicitasse ou citasse nomes exatos de quem seriam esses figurões - como também não o fez o denunciante anônimo, o que torna mais difícil saber quem eram aquelas “pessoas poderosas”.

⁸³ Idem, *ibidem*.

⁸⁴ *História do Feiticeiro Juca Rosa*, op.cit.

III. Juca Rosa e os outros - as mulheres

Como foi possível acompanhar até aqui, esta idéia do envolvimento de Rosa com figuras importantes da sociedade está presente em diversos momentos. Mas é bastante interessante a forma como ela é enunciada na peça intitulada *A Moça de Juca Rosa ou a Feiticeira da Corte*⁸⁵, comédia que surge na mesma época do julgamento do curandeiro. Pela primeira vez, ainda que de forma figurada, começam a aparecer nomes destes tão falados “altos personagens” da “primeira baliza social”. Porém, é somente no processo que nomes reais de pessoas envolvidas vão aparecer.

Na história, Juca Rosa é apenas um charlatão, enganando as pessoas que o consultam, entre eles uma rica senhora “Suzana”, amante do deputado “Dr. Teixeira da Estrada”. O feiticeiro é, porém, auxiliado por Luiza, sua “senhora”, ou a “moça de Juca Rosa”, que é quem na verdade sabe prever o futuro, interpretando cartas de baralho. Luiza vive com Juca, mas reclama da sua situação :

“Muito tenho eu ofendido a Deus! Não sei que mau fado é este que me persegue, que nunca posso ter descanso nem prazeres na minha vida! O diabo do preto não se contenta com o muito que lhe faço, tem sempre uma pilhéria para me dizer e um insulto para me dirigir! Não, não é possível continuar assim! (...)”

Isso é apenas o começo da história, e sugere que nem mesmo a esposa de Rosa suportaria sua má índole; no desenrolar da peça Juca Rosa é descrito como um descarado enganador e mau caráter, explorador da credulidade alheia, especialmente de mulheres. A própria Luiza comenta consigo mesma, quando Suzana chega para consultar o “nosso necromante, o mágico da época”, que esta será “mais uma vítima para saciar a sede da pantera”. Luiza parece não gostar muito da visita de Suzana, que chega interrompendo sua cantoria “em língua de preto”. Luiza manda a visita entrar, dizendo :

⁸⁵ *A Moça de Juca Rosa ou a feiticeira da Corte*. Comédia em dois atos por J.J. de P.M. Rio de Janeiro, 1871.

“(...)L. Não admito a palavra nosso; o senhor Juca Rosa não está em casa, porém estou eu para fazer as suas vezes, no que diz respeito a receber dinheiro e predizer o futuro.

S. Desculpe-me a senhora, pois eu já vejo que estou enganada, visto me terem dito que nesta casa eu acharia um crioulo, o qual me arranjará o negócio que eu pretendo.

L.(rindo-se) ‘Não há novidade, o cabo da guarda é nosso compadre’. Diga a senhora o que quer, porque eu lhe hei de servir tão bem quanto ele.(...)”

Neste início da peça, já temos uma idéia da imagem que se quer passar de Juca Rosa. Trapaceiro e explorador de mulheres parecem ser as características principais do personagem. Além de enganar as clientes, também abusa dos serviços de Luiza, que apesar de reclamar que não tem “prazeres nem descanso” na vida, faz as vezes do feiticeiro no negócio. Também já aparece aqui a proteção que a dupla teria de um policial, informação que está de acordo com os boatos de tantos jornais - sendo o “cabo da guarda” um compadre de Rosa e Luiza, eles estariam tranquilos com relação à visita de uma pessoa estranha perguntando sobre o feiticeiro. Inclusive, pela expressão de Luiza, podemos até pensar que o próprio cabo teria dado a indicação de Rosa para Suzana.⁸⁶

Na sequência da comédia, os rituais e gestos de Juca são sempre uma mera encenação, premeditados para iludir seus clientes, como quando “apanha um bocado de terra no chão e deita na testa, fingindo que benze-se”⁸⁷, ao chegar em casa e ver sua nova cliente Suzana. O que aparentemente funciona, pelo menos aos olhos de Suzana, que fica impressionada com o “olhar magnetizador do preto”.

Conta ela então o motivo de sua visita : seu amante, o deputado Teixeira da Estrada, há quinze dias não aparece em sua casa, estando envolvido “com uns meninos, gente muito ordinária, que nada pode dar e somente tudo tirar”. Por isso vai à procura de Rosa, para que ele faça com que seu amante “se esqueça das amizades novas e torne para o seu antigo estado.” Quando Rosa chega, Suzana diz a ele que já conversou com Luiza, e

⁸⁶ Na denúncia anônima que originou o processo, acusa-se não um cabo, mas um sargento da guarda nacional, o qual trabalharia como despachante da polícia, de seguir “a mesma criminosa carreira de José Rosa”. O colega de Rosa seria o pardo Firmino Ferreira de Guimarães, e a “sangrenta ironia” de ser ele um funcionário da polícia era, para o denunciante, uma mostra de que “o crime afronta a polícia mesmo no recinto dela. (...)” Cf. Processo, op.cit.

esta garantiu-lhe, após consultar as cartas (e cobrar-lhe 200 mil-réis), que seu “moço” voltaria naquele mesmo dia. Rosa, porém, tem outras recomendações a fazer antes de dispensar a paciente:

“(…)J.R. - Então, nhã-nhã, isto que vosmecê disse é verdade?

S. - É a pura verdade. Há quinze dias que ele não vai à casa(…).

J.R. - Não faz mal, não tenha susto, tudo há de melhorar; venha cá, deite-se aqui...(pegando em Suzana)

S. (admirada) - Para que?

J.R. (com bondade) - É para fechar o corpo de nhã-nhã e o diabo não poder atrapalhar, por sua parte, o que se tiver de fazer a benefício de nhã-nhã.

S. (deitando-se)

J.R. (querendo levantar a barra do vestido)

S. (espantada, levantando-se) - Mas o que é isto?

J.R. (rindo-se) - Isto é para poder fazer a fortuna entrar... e a desgraça sair.

S. (em pé) - Assim eu não quero; que desaforo!..

J.R. - Então nhã-nhã quer perder o homem e tudo? Não, nhã-nhã, não é vosmecê só que tem deixado meter fortuna...tenha paciência, muita sinhá branca tem vindo procurar seu preto e tem saído servida em tudo quanto tem querido arranjar. Se nhã-nhã não quiser, nunca mais o homem se lembrará de vosmecê. Venha cá para o quarto, que é escuro, e nhã-nhã se há de dar bem porque lá o santo trabalhará melhor e sem acanhamento. (passa o braço pela cintura de Suzana).”

Na cena seguinte, o dr. Teixeira da Estrada vai à casa de Rosa, procurar Suzana, e pergunta ao feiticeiro sobre ela. Ele responde:

“J.R.(rindo-se) - Aqui no quarto tem uma sinhá que veio esta manhã, à qual eu já remediei o mal que ela estava sofrendo, aplicando-lhe a ‘bisnaga’ do Mal das Vinhas, visto que os sofrimentos dela eram ter-lhe o amante esquecido-a por uns vinte dias!...”

⁸⁷ Idem, Cena II.

Neste momento, o deputado reconhece Suzana, e fica furioso, espumando de raiva ao descobrir que ela tinha ido consultar o feiticeiro. E pragueja :

”(...) - Que miséria, meu deus ! Tão bonita, entregar-se a um negro estupidamente, só porque teve ciúmes de mim ! Eu te ensino, rabudo do diabo; há de ser da penitenciária que tu hás de iludir mulheres brancas e inexperientes, para gozá-las por influência das tuas insinuações supersticiosas ! Sim, malandro, eu te curo; tu te arrependerás de teu vil procedimento, tanto quanto te seja possível arrependeres. Eu te denunciarei tantos crimes que farei as autoridades, a população e até as pedras do Rio de Janeiro se conspirarem contra ti.”

Após as ameaças do deputado, Suzana fica bastante temerosa, mas Juca Rosa diz com bastante tranquilidade que nada tem a temer, pois o dr. Teixeira da Estrada seria “muito baixo” para lhe fazer mal, enquanto contasse com a proteção do “Sr. Conde de Bomfino” e da “Sra. Baronesa das Bananeiras”. Contudo, no ato seguinte o feiticeiro começa a temer que algo lhe aconteça, e comenta com seu cliente Conde de Bomfino :

“J.R.(...) - Eu tenho andado estes dias um pouco desconfiado, porque me parece que me querem filar!...

C.B. - Não se assuste que estou tremendo; então para que valem o dinheiro e os amigos ? Vamos ao trabalho, nada de meninices porque o vento nos corre à popa... A polícia é nossa.

J.R. - Estou muito convencido de que os meus protetores me hão de livrar de qualquer laço que me armem, sob pena de eu relatar os seus nomes e das belas ‘feiticeirinhas’ que nos tem ‘enfeitiçado’.

C.B. - Não há de ser preciso dizer isto, porque eu sou homem que sei apreciar a amizade e recompensar serviços. (...)”.

Porém, naquela mesma noite, os temores de Juca se mostram justificados. No fim da peça, a polícia aparece na casa do feiticeiro para prendê-lo, devido a uma denúncia do Dr. Teixeira da Estrada. O Conde e outros clientes ainda se encontravam presentes; todos então se escondem atrás do altar, e discutem :

“C.B. - Juca, aparece e fala com este espoleta, e não tenhas receio que te aconteça coisa alguma, porque eu farei tudo, ainda que a tua soltura me custe muitos contos de réis.

J.R. Uma coisa é prometer e outra é fazer, melhor é nós todos irmos presos, porque sairemos todos juntos e com mais facilidade.

C.B. Estás doido, endemoninhado? Não sabes a posição que ocupo, e que eu morreria de dor e de vergonha se tivesse a infelicidade de sair preso da tua casa por urbanos e soldados da polícia? Vai despachar estes malandros, que te dou a minha palavra que serei o teu protetor em tudo... ouviste?

J.R. Eu me apresento sozinho, porém se o senhor Conde me roer a corda eu falarei tudo quanto tenho feito e os meus amigos de alcoice, não poupando até os nomes das tais sacerdotisas...”

Juca então se entrega e vai preso, na esperança de que o Conde o ajude a escapar daquela emboscada. O Conde, entretanto, assim comenta o desfecho da situação :

“- (...) Tinha muita graça se eu fosse hoje preso por ‘tomador de ventura’ em casa de Juca Rosa, quando nunca o fui por moedeiro falso, nem contrabandista de carne humana!... Eu de tal nem me quero lembrar; o sangue todo fugiu-me do corpo. Vamos embora antes que a polícia venha e nos amarre todos como negros fugidos ou convidados para o palanque templo de sarrafos e lona feito pelo Tosta e Itaboraí...”

Nesta comédia estão presentes os elementos principais que apareceram em relação a Juca Rosa : charlatanismo, envolvimento com mulheres, envolvimento com figuras e políticos importantes da sociedade. Os dois pontos que pareciam mais aberrantes, e que eram mais comentados - muitas vezes cobertos de mistério e moralismo - nesta peça são escancarados. Em primeiro lugar, o abuso que o feiticeiro fazia de suas clientes; em segundo, suas ligações com pessoas ricas e poderosas - aparecem nomes de políticos, um conde e uma condessa, e outras referências a pessoas influentes da época. Os dois pontos estão ligados, e através de um chegaremos ao outro. Vamos começar pelas mulheres, que é por onde a peça começa.

Falava-se muito sobre o fato de que Rosa teria relações sexuais com suas clientes, que seriam obrigadas a entregar suas almas e também seus corpos ao feiticeiro. Na versão da peça, a denúncia viria do amante de uma das filhas, o deputado “Teixeira da Estrada”, indignado por descobrir que a mulher teria tido relações com o “rabudo do diabo”. E, como vimos, acusa Rosa de “iludir mulheres inexperientes” - na história, ele consegue fazer sexo com Suzana através de chantagem, dizendo que se ela não cedesse, seu “moço” nunca mais voltaria. E mais ainda : havia a acusação de haver mulheres brancas entre elas, como Suzana, o que tornava ainda mais terrível sua conduta.

As ligações de Rosa com mulheres foram muito enfatizadas nas diferentes informações produzidas sobre o caso. O *Jornal do Commercio*, assim que começou a falar de Juca Rosa, frisou o problema; após anunciar que o “ousado aventureiro” acabara de ser preso, assim o descreveu :

“(...) José Sebastião da Rosa, de cor preta, soubera criar uma posição importante em um círculo de mulheres, cujo número aumentava quase diariamente. Usando de práticas sacrílegas, apelando ora para a religião, ora para ridículas e estúpidas feitiçarias, e prevalecendo-se da ignorância dessas mulheres e do exaltamento de seu espírito, organizara uma espécie de associação, de que era ele o chefe supremo e o único que lucrava (...). As ‘filhas’ prestavam juramento de dedicação e fidelidade, juramento que as prendia e sujeitava-as como escravas ao cínico aventureiro, que delas abusava de um modo que excita a maior indignação. Muitos fatos criminosos, entre outros, defloramentos, parece que foram cometidos e ficaram até agora impunes, porque o fanatismo fechava a boca às vítimas ou cúmplices involuntários e inocentes muitas vezes.(...) Entre estas há mulheres de cor branca e parda.(...)”⁸⁸

Aqui, como na comédia, Rosa era considerado um charlatão, que abusava de mulheres e praticava pretensas e “estúpidas feitiçarias”. Mas o texto oferece mais elementos sobre o feiticeiro : seria o chefe supremo de uma associação de mulheres, as quais se ligavam a ele por um juramento. Na visão do autor do artigo, porém, só a “ignorância”, o “fanatismo” e o “exaltamento do espírito” dessas mulheres poderia explicar a sua sujeição “como escravas” ao “cínico aventureiro”, que apesar de ser de “cor preta”, teria entre suas filhas mulheres de “cor branca e parda”. Já se indica, neste

⁸⁸ “Diligência Policial”, *Jornal do Commercio*, 20/11/1870, p.3.

texto, que o feiticeiro abusaria das mulheres de um modo “que excita indignação”; entretanto, este ponto foi explorado com mais detalhes em outras narrativas sobre o caso.

Na denúncia anônima já aqui citada, a relação de Rosa com “miseras mulheres” também aparecia como uma das mais graves acusações. Dizia o denunciante que o feiticeiro exerceria

“(…) uma funesta influência principalmente e quase exclusivamente sobre as mulheres, de cujo espírito fraco e exaltável se apodera tornando-as vítimas não só da concupiscência a mais desenfreada e brutal, como de constantes exigências pecuniárias que a muitas tem levado ao último grau de miséria e prostituição.(…) Tendo granjeado a reputação de grande feiticeiro, quando alguma mulher sofre uma contrariedade, quer conservar fiel algum amante ou o próprio marido, ou quer fazê-los voltar a antigos sentimentos amorosos, quando alguma deseja fortuna para qualquer empresa ou fim, quando deseja o mal de um inimigo, é José Sebastião da Rosa inculcado como potência capaz de tudo satisfazer.(…)”

Afirma também o denunciante anônimo que as vítimas, “subjugadas e crentes no poderio do negro audaz”, para obter sua proteção “ficam dispostas a fazer todos os sacrifícios.” E completa :

“(…) Quando a mulher que deseja seus trabalhos é moça e lhe agrada (Rosa prefere exigentemente as brancas e pardas, despreza em geral suas parceiras pretas) trata ele de filiá-la a sua mesa, isto é, de ligá-la à monstruosa seita de que se diz chefe ou pontífice. A filiação efetua-se por meio de certo cerimonial com cantorias etc, e o que mais importa, por um solene juramento de obediência e fidelidade a Rosa, que desde então fica considerado Pai da filiada e já senhor da alma pela superstição torna-se senhor do corpo de que se serve para a satisfação de sua brutal sensualidade(…)”

O trecho acima nos fornece mais elementos sobre a seita liderada por Rosa. Juntando as informações dos diferentes autores, ficamos sabendo que seria uma associação de mulheres, filiadas através de um juramento de fidelidade, por meio de um “cerimonial com cantorias”- o qual não é aqui detalhado. Desta maneira, o feiticeiro se tornaria o “Pai”, dono das almas e dos corpos das “filhas”.

Podemos acompanhar, então, a construção da figura do “monstro” feita pelo autor da denúncia anônima. Tornando-se famoso como um poderoso feiticeiro, especialista em questões amorosas e de relacionamentos em geral, Rosa teria criado uma seita apenas para satisfazer sua “desenfreada e brutal concupiscência” e suas “exigências pecuniárias”. Desse modo, as mulheres que o consultavam seriam todas vítimas, pois apesar de procurarem o feiticeiro por sua livre e espontânea vontade, para resolverem seus problemas amorosos, como no caso da personagem Suzana, o fariam por terem espírito “fraco e exaltável”, sendo assim facilmente dominadas pelas exigências do “Pai” - repete-se aqui a opinião sobre as mulheres que apareceu no artigo do *Jornal do Commercio*. E, o que seria ainda pior na visão do anônimo, Rosa teria uma exigente preferência por mulheres “brancas e pardas”, apesar de ser negro - afirmação repetida mais tarde pelo vizinho do feiticeiro, como vimos, em seu depoimento no processo, e por outras testemunhas também. Em pleno ano de 1870, quando nos debates dos parlamentares ainda se discutiam as possibilidades da Lei do Ventre Livre, a idéia do envolvimento de um negro com mulheres brancas e pertencentes a outras classes sociais era inconcebível para o raivoso denunciante, que era anônimo mas, indubitavelmente, branco e de algum poder aquisitivo.

Entretanto, por mais que aquele denunciante quisesse se afastar das práticas bárbaras e grosseiras conduzidas por Rosa, desqualificando-as ao máximo, ele não explica em nenhum momento seu tão apurado conhecimento sobre tais atividades. Suas descrições são detalhadas e mostram que ele conhecia muito bem os rituais e as pessoas envolvidas, tanto é que as buscas, prisões e testemunhas selecionadas seguem as indicações, os nomes e todas as informações oferecidas na denúncia. Assim, revela o anônimo possuir uma extrema proximidade com o feiticeiro e com os seus clientes, sendo bastante possível que, para saber tudo aquilo, ele tivesse frequentado a “tenebrosa e nefanda” seita do “infame crioulo” José Sebastião da Rosa.

A partir da leitura da denúncia, fica melhor situada a versão da comédia aqui citada. Naquela peça, a denúncia é feita por um amante ofendido, o que faz bastante sentido quando lemos a denúncia verdadeira. Seria bem plausível que aquele texto tivesse sido escrito por um “Dr. Teixeira da Estrada”, já que o ponto mais reforçado nas

40 páginas do manuscrito que deu origem ao processo foi a “brutal sensualidade” de Rosa, que obrigaria todas as suas filhas a fazerem sexo com ele, e ainda pagarem altas somas em dinheiro, em função do que fariam enormes sacrifícios e viveriam sempre necessitadas. Para o denunciante, o “implacável Pai” não se contentaria com o “gozo sensual, brutal e gratuito”, exigindo “como que por uma satânica ironia, paga dos malefícios.”⁸⁹ Na peça, como vimos, o deputado não se conforma com o fato de Suzana, branca e bonita, “entregar-se a um negro”. As questões relativas à feitiçaria, aos ataques à religião católica e os rituais africanos conduzidos pelo feiticeiro, pontos tão sérios nos ataques a Juca Rosa, desaparecem por completo quando se chega nesta acusação.

A testemunha Jerônimo da Costa Almeida, que depôs no processo, também fez semelhante acusação ao feiticeiro, dizendo “que Rosa exerce uma influência e infunde tal respeito as mulheres que o consultam e a quem denomina suas filhas, que todas elas se prestam a que ele as goze sempre que lhe apraz (...)”⁹⁰.

O mesmo parecia ser válido para os redatores do *Diário de Notícias*, que também frisaram muito o ponto do abuso sexual de Rosa sobre suas clientes. Após algumas reportagens, o jornal passou a anunciar as novidades sobre o caso enumerando os crimes de Rosa, com a chamada “Importante Diligência Policial - processo de Juca Rosa”. E entre os crimes listados, citava sempre os “defloramentos” cometidos pelo feiticeiro. No dia 23/11/1870, assim descreveu a relação de José Sebastião da Rosa com as mulheres :

“(...)conseguiu este herói por longo tempo criar uma plêiade de mulheres, ainda moças e bonitas, que partilhando alternadamente o seu leito, e para ali conduzindo suas próprias filhas, ainda virgens, para a consumação de um sacrifício que encaravam como uma honra, contribuíam com o imposto de grandes quantias para a manutenção do sultão (...) e o que é mais : um respeito e obediência que lhe eram garantidos por um juramento de fidelidade e de dedicação (...)”⁹¹

Aqui, como na denúncia e no artigo anterior a ela, eram frisadas as relações sexuais de Rosa com diversas mulheres, e a existência de um juramento que as prenderia

⁸⁹ Cf. Processo, op.cit. pg.13.

⁹⁰ idem, p.15.

ao feiticeiro. Em outros momentos, o jornal se referiu a essa questão das “imoralidades praticadas a troco de mistificados conselhos”⁹², dizendo que “para com as mulheres, Juca Rosa tinha meios mais positivos de lhes dar a fortuna”, mas “a moralidade pública é bastante exigente para que possamos revelar os atos verdadeiramente pavorosos praticados por esta fera (...)”⁹³ Mas quanto mais o jornal narrava as façanhas de Rosa e suas seguidoras, mais se esforçava para desenvolver o tema dos “atos imorais” praticados por eles, tentando aguçar ao máximo a curiosidade dos leitores. Assim, apesar de usar uma linguagem diferente daquela usada pelo autor da comédia, também inventava suas versões para os acontecimentos e criava histórias, e às vezes acabava dizendo as mesmas coisas sobre Juca Rosa que a peça citada.

Foi o que aconteceu, por exemplo, na reportagem do DN acima referida⁹⁴. Depois de descrever Rosa, o autor passa a narrar a história de uma “pobre moça” que seria sua vítima. Após muitas voltas, falando de seus “pais extremosos” e sua “educação esmerada”, chega ao casamento, e ao marido infiel que a teria abandonado e desprezado, indo em busca de “criminosos prazeres”. Após diversas linhas de lamúria, tratava enfim da visita que a moça faz a Juca Rosa, por estar “amargurada e aflita”. Narra então o que faz o feiticeiro:

“(...)este, cativo também da mocidade e beleza, exigiu logo como prêmio de um melhor porvir na sua vida conjugal, o sacrifício de sua honra a fim de na junção dos corpos inspirar-lhe a alma! (...)”

Esta narrativa bem pode ter inspirado o autor da comédia, que chamando a “pobre moça” de Suzana e usando uma linguagem menos sisuda, contou basicamente a mesma história. Na versão do DN, porém, o “cafre saciado em seus brutais instintos” teria dado à cliente uns pós venenosos para serem colocados no travesseiro do marido, os quais o fariam voltar para ela. Preferindo a tragédia à comédia, o redator do DN deu um final bem dramático à história, dizendo que os pós eram mortíferos e que o safado marido teria descoberto a “desonra” da esposa que, muito envergonhada, teria negado tudo às

⁹¹ “Importante Diligência Policial”, em *Diário de Notícias*, 23/11/1870.

⁹² “Importante Diligência Policial”, em *Diário de Notícias*, 24/11/1870.

⁹³ “Importante Diligência Policial - Cousas Espantosas”, em *Diário de Notícias*, 25/11/1870.

autoridades. Mas permanece, tanto na comédia quanto na tragédia, a exigência de Rosa em fazer sexo com a cliente para que seus feitiços tivessem resultado.

Mas há uma outra parte do caso Juca Rosa que apareceu bastante nos jornais, e também na denúncia anônima e nos depoimentos de testemunhas, que certamente também influenciou a imaginação de J.J. de P.M., o autor da comédia. Trata-se da relação do feiticeiro com uma certa senhora Thereza, nome que apareceu há algumas páginas atrás, no artigo do jornal *O Mosquito*, do qual o leitor cuidadoso não se esqueceu, aguardando esclarecimentos. Voltemos a ele, e a buscar as diferentes representações que se tinha de Rosa naquela sociedade. Assim, poderemos também ter uma outra versão sobre as tão faladas relações de Juca com as mulheres, que quase sempre aparecem como pobres e indefesas vítimas, ignorantes e facilmente impressionáveis. A cobertura da imprensa sobre o caso era quase unânime em transmitir esta imagem das mulheres envolvidas com Rosa, embora fosse possível encontrar algo diferente, como a ilustração do jornal *O Lobisomem*. Com seu humor peculiar, e percebendo este consenso a respeito das mulheres que vigorava nos jornais, assim manifestou-se :

“- Mamãe, que história é esta que se vende a dois vinténs? Dizem que é lição aos pais do mau exemplo das mães!

- São cães que ladram à lua, são invejosos, que queres! Já chamam malvado a um homem que era amigo das mulheres.”⁹⁵



O que pensavam elas a respeito do Pai Quibombo? Afinal, quanto mais os homens que faziam acusações contra o feiticeiro tentavam construir a imagem de um monstro,

⁹⁴ “Importante Diligência Policial”, em *Diário de Notícias*, 23/11/1870.

mais reforçavam a idéia de que Rosa devia mesmo possuir algum poder extraordinário, para conseguir engambelar tantas mulheres e ainda viver com tanto dinheiro e luxo. Qual seria a visão delas sobre essa “exploração” toda? Segundo a denúncia anônima, e também os jornais, eram várias as mulheres envolvidas com o feiticeiro : brancas, pardas e negras; casadas, solteiras, amancebadas e viúvas; mais ou menos endinheiradas. Através do processo, podemos conhecer mais de perto algumas dessas frequentadoras da casa de Juca Rosa.

⁹⁵ *O Lobisomem*, 8/12/1870, p.4.



- Ora, Chiquinha, por que razão não havemos de nos emancipar, nós que já somos de maior idade e podemos reger-nos livremente, devemos aproveitar a ocasião que primo Juca está na corte.

- Sem dúvida, mesmo, que não nos serve nosso tutor.

(*A Rabeca*, 20/5/1871, p.4)

Nesta ilustração, temos novamente a aproximação entre o caso Juca Rosa e a questão da “emancipação do elemento servil”. Ao parodiar as discussões a respeito do ventre livre, o jornal mostra duas mulheres que desejam se “emancipar”, livrando-se de seu “tutor”, que já não as “serve”, referindo-se provavelmente ao vulto atrás delas. Para

se livrar do *tutor*, termo que também significa *vara, estaca*⁹⁶, as moças vão aproveitar a ajuda do “primo Juca”. Em pleno auge do escândalo sobre o envolvimento sexual de Rosa com muitas mulheres, a piada é sugestiva de que as duas se referissem aos dotes viris do feiticeiro.

IV. As mulheres, Juca Rosa e outros homens

Maria Thereza, Júlia, Leocádia e Henriqueta

No texto citado de *O Mosquito*, Madame Thereza seria uma pessoa que teria ajudado a “industrializar a trapaça” - vale lembrar que, segundo o autor do artigo, Juca Rosa seria apenas uma criação do DN para vender mais jornais. Mas, com a leitura de todas as fontes relativas ao caso, ficamos sabendo que existiu realmente uma pessoa com este nome, muito próxima a Juca Rosa, e provavelmente era a ela que o redator do *Mosquito* se referia. O DN não tardou a falar sobre ela :

“(…) Maria Thereza, moradora à rua de S. Diogo, disse-nos que estava convencida do poder sobrenatural de Juca Rosa, porque a este devia as jóias e as ofertas que diariamente recebia de uma pessoa de vulto; que adorava cegamente ao feiticeiro, porque ao seu poder devia tudo quanto havia alcançado; que lhe tem dado mais de três contos de réis, chegando a empenhar jóias para satisfazer as exigências de Juca, com quem casou, segundo o estupendo ritual(…). Não se imagina o efeito que o fanatismo tem germinado na inteligência nada culta desta mulher, que servia excelentemente ao feiticeiro para mais prender as infelizes de cor, que a desgraça ali conduzia.(…)”⁹⁷

Apesar de ser bastante possível que os redatores do DN aumentassem as histórias que tinham com detalhes criados por eles mesmos, para tornar o caso mais excêntrico e atrair mais leitores, muitas das informações que apareciam no jornal estavam de acordo com depoimentos feitos durante o processo. Por este trecho, começamos a ter uma idéia sobre Maria Thereza. Seria uma cliente, ou uma das filhas de Rosa, que estaria plenamente convencida dos benefícios que tinha em suas relações com o feiticeiro.

⁹⁶ Segundo o Dicionário Aurélio, op.cit.

Afinal, seria graças ao poder dele que ela recebia “jóias e ofertas de uma pessoa de vulto”, e “tudo quanto havia alcançado”. Para o autor do texto do DN, aquilo seria fruto de “fanatismo” e de uma “inteligência nada culta”; entretanto, o fato é que Maria Thereza teria se casado com Rosa segundo os rituais por ele presididos, e já teria despendido com o Pai a fortuna de três contos de réis⁹⁸. Assim, sendo branca e rica, estaria influenciando outras mulheres. O redator revela, então, a partir de sua posição social e racial, o que seria para ele uma conclusão óbvia, isto é, que por serem negras, ou “infelizes de cor”, as outras mulheres iriam certamente seguir o exemplo da branca⁹⁹.

Vamos tentar saber mais sobre esta interessante mulher, que aparentemente seria filha e esposa de Rosa, e estaria muito bem, obrigada - não há, de acordo com o artigo do DN, nenhum sinal de que ela se sentisse explorada ou enganada. O autor da denúncia anônima assim a descreveu:

“(…) Maria Thereza, vulgo Mariquinhas da Europa, bonita portuguesa, moradora à rua de S. Diogo n.73. Esta desgraçada está convencida de que José Rosa é uma potência, a ele submete-se cegamente e é das filhas talvez a que mais dinheiro lhe tem dado, tendo por vezes empenhado suas jóias para isto. Maria Thereza até considera-se mulher de Rosa, pois com ele casou-se segundo o monstruoso ritual de feitiçaria. Encontrou esta mulher um negociante opulento (o Comendador Boaventura Gonçalves Roque) que a estabeleceu com algum luxo - tem lhe dado escravos etc. Todas estas vantagens diz-lhe Rosa que é por sua influência e destarte vai constantemente subtraindo-lhe dinheiro. Tal é o fanatismo desta mulher que seria talvez impossível arrancar-lhe depoimentos contra seu Pai e Marido. Há porém numerosas testemunhas de suas relações com o monstro. (...) esta portuguesa tem-lhe sido um poderoso auxiliar e com seu funesto exemplo tem causado grandes males.

É com efeito evidente que desde que as míseras pardas ou brancas menos favorecidas da fortuna virem Maria Thereza, mulher branca, bonita e vivendo no luxo,

⁹⁷ “Importante Diligência Policial”, em *Diário de Notícias*, 27/11/1870.

⁹⁸ Em 1870, o preço de um escravo estava em torno de 1 conto e 500 mil réis, portanto, 3 contos seria realmente muito dinheiro para a época. Cf. Mary Karash, *Slave Life in Rio de Janeiro: 1808 -1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987; Sandra Graham, *Proteção e obediência : criadas e patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*, São Paulo : Cia das letras, 1992.

⁹⁹ Esta é uma visão típica de elites sobre os negros, achando que aqueles baseariam seus atos e projetos nos exemplos dos senhores brancos e ricos. Machado de Assis mostra, em seus romances, o quanto esta visão senhorial é presente na sociedade brasileira do século XIX, e constrói personagens dependentes que não apenas compreendem como manipulam esta lógica senhorial para conseguir vantagens. Uma análise deste aspecto da obra de Machado de Assis está em Sidney Chalhoub, “Diálogos políticos em Machado de Assis”, em Chalhoub, Sidney e Pereira, Leonardo (org.), *A História Contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. RJ: Nova Fronteira, 1998. Ver Também Gledson, John, *Machado de Assis : Impostura e Realismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

sujeitar-se submissamente às ordens e caprichos de Rosa, também irresistivelmente serão levadas a praticar o mesmo.(...)”¹⁰⁰

Diversas testemunhas também se referiram a Maria Thereza em seus depoimentos. De fato, ela é a filha mais citada durante o processo, aparecendo como alguém bastante próxima a Juca Rosa, e importante para a manutenção de sua atividade. Segundo o denunciante anônimo, ela seria amante de um rico comerciante, um certo comendador Boaventura Gonçalves Roque, e ao mesmo tempo seria casada com Rosa. Não um casamento civil ou católico, mas uma união baseada em um juramento, e celebrada seguindo rituais de origem africana, presididos por Juca Rosa - casamento que também havia sido descrito no artigo do DN. Assim, Maria Thereza daria ao feiticeiro dinheiro e jóias, em agradecimento ao pai e marido pelo bem alcançado : graças ao Pai Quibombo, ela viveria com luxo e conforto, possuindo até escravos, tudo proporcionado pelo seu rico comendador. Portanto, ela deveria estar satisfeita com o que acreditava ser o resultado dos trabalhos de Juca Rosa, ou ao menos convencida de que valiam a pena, seja lá qual fosse o preço que tivesse que pagar por eles. O denunciante, entretanto, ao constatar a união dos dois, só conseguiu concluir que Maria Thereza, por acreditar no fato de ser Rosa muito poderoso, uma “potência”, sujeitava-se cegamente às ordens e caprichos do feiticeiro, de maneira submissa, perdendo todo seu dinheiro, a pobre “desgraçada”.

Para o autor da denúncia, além de ser branca, portuguesa e bonita, Maria Thereza seria também fanática. Só o fanatismo explicaria suas “relações com o monstro”, o que seria extremamente perigoso : novamente aparece a preocupação de que esta mulher, por ser branca, influenciaria necessariamente as “miseráveis” mulheres pardas ou mais pobres, que não teriam outra motivação a não ser a “irresistível” imitação das atitudes de alguém de padrão social mais elevado. Dessa forma, o autor vê a relação entre as mulheres daquela sociedade que procuravam os conselhos e feitiços de Rosa como absolutamente unilaterais, não conseguindo perceber nenhum outro tipo de contato entre elas. Todavia, todas tinham que compartilhar algo - devoção, crença, temor ou admiração, ou sabe-se lá

¹⁰⁰ Cf. Processo, op. cit.

o que - para se aproximarem de Rosa. E, uma vez filiando-se à mesma seita, as trocas culturais ocorreriam nos diferentes sentidos, e não apenas na imitação da branca mais abastada. Além disso, os motivos que as levaria à procura do Pai Quibombo poderiam ser os mais diversos. É claro que a filiação de uma mulher com mais dinheiro causaria um rebuliço no terreiro. Além disso, a maioria dos seguidores da seita de Rosa eram negros, como vários indícios mostram, portanto Maria Thereza devia ser uma das poucas filhas brancas, embora muitas brancas se consultassem com o feiticeiro, segundo as publicações sobre ele. Diversas testemunhas falaram sobre a presença de mulheres brancas na casa de Rosa, ou de “mulheres de todas as cores”¹⁰¹. O vizinho do bruxo, já aqui citado, disse que “a casa do dito Rosa era frequentada quase que exclusivamente por mulheres brancas e pardas que ele via entrar em quantidade(...)”¹⁰², e mesmo uma das filhas, Leopoldina, afirmou que Rosa “põe e dispõe de muitas moças brancas e pardinhas de quem goza”¹⁰³. Mas isso é diferente de afirmar que as “miseras pardas” não teriam outra motivação que não a irresistível vontade de imitar Mariquinhas.

No decorrer do processo, mais informações vão aparecendo sobre a bonita portuguesa conhecida como Mariquinhas da Europa. Antes de morar na rua São Diogo na freguesia de Santana, esta portuguesa tinha vivido na Cidade Nova, na rua do Sabão, n.99; como vimos anteriormente, essa rua concentrava muitos negros e trabalhadores pobres¹⁰⁴. Mariquinhas morou também na rua da Carioca, n.36, e na rua da Alfândega, próximo à do Regente, segundo outras testemunhas¹⁰⁵. Tinha 23 anos quando o feiticeiro foi preso, e declarou ser costureira. Outros homens envolvidos com Rosa também se referiram à boniteza da moça, assim como o denunciante anônimo. Foi o que disse Miguel Augusto Sarmiento, um escrивão que prestou depoimento como testemunha do caso. Miguel, que declarou ter então 32 anos, ser solteiro e também morar à rua de São

¹⁰¹ idem, p. 7, perguntas feitas a João Maria da Conceição. A testemunha Joaquim Pedro da Costa Corrêa também se referiu a Rosa nesses termos, dizendo que o feiticeiro dispunha “de uma vasta clientela de mulheres de todas as cores”(idem, p.10)

¹⁰² idem, p.26, perguntas feitas a José da Silva Rafael.

¹⁰³ Idem, p. 45, perguntas feitas a Leopoldina Fernandes Cabral.

¹⁰⁴ Cf. Roberto Moura, *Tia Ciata*, op. cit., p.57.

¹⁰⁵ Idem, p.24, depoimento de Generosa Campos, e p. 18 e 43, depoimentos de Leopoldina F. Cabral. Este último endereço, da rua da Alfândega, aparece em alguns depoimentos como sendo o da casa de Rosa por certo tempo.

Diogo, mas no n.79, tinha sido amásio de Júlia Xavier, uma outra filha de Rosa, e tinha muito a dizer a respeito do feiticeiro e sua seita. Em certo ponto de sua narrativa, referiu-se a Maria Thereza :

“(…) como Escrivão de paz do Primeiro Distrito da Freguesia de Santana que é ele testemunha tendo de expedir uma intimação pela quantia de 30 ou 40 mil réis por mandado requisitório contra uma moça conhecida vulgarmente pela - Mariquinhas da Europa - que morava então à rua do Sabão da Cidade Nova n.99, preveniu à Júlia e à Leocádia que sabia serem amigas desta para que lhe dissesse(m) que pagasse aquela quantia ao credor por ser estranhável que se achasse comprometida por tão pequena quantia uma moça como ela bonita e requestada por homens de fortuna que a tratavam com tamanha ostentação; que respondeu-lhe Leocádia e também Júlia que essa Mariquinhas da Europa era casada no gongá com o acusado Rosa e a ele dava o quanto ganhava e tinha; que contaram-lhe mais que o acusado tinha um poder sobre o natural tamanho que estando uma vez em casa da referida Mariquinhas e sendo surpreendido pelo seu amante que entrava tinha conseguido não ser por ele visto. Que ele testemunha não pode explicar o que é casamento feito no gongá que apenas repetiu estes termos por ouvi-los tal qual.(…)”¹⁰⁶

Júlia Adelaide Xavier e Leocádia Maria da Glória eram duas outras importantes filhas de Rosa.

¹⁰⁶ idem, p.24, perguntas feitas a Miguel Augusto de Mariz Sarmiento, 28/11/1870.



Júlia



Leocádia

Eram amigas, e viveram na mesma casa por algum tempo, já que Leocádia morou também na rua do Lavradio, n.134, segundo outros testemunhos. E ao que tudo indica, ambas tiveram problemas com seus respectivos amásios em função de sua devoção ao feiticeiro. Em seus depoimentos, estes homens indiretamente ligados a Rosa queixam-se das relações de suas amantes com o mesmo. Da mesma forma, parecia ser estranho a Miguel, como vimos no trecho acima, o fato de alguém tão bonita como Maria Thereza, que poderia escolher seus amantes entre diversos pretendentes que a tratavam com “ostentação”, resolvesse se submeter a Rosa, e chegasse a contrair dívidas para sustentar o Pai Vencedor. Mas aqueles homens revelavam também um certo temor, ainda que velado, com relação aos poderes “sobre o natural” do misterioso bruxo. É o que transparece no relato da notável manobra realizada por Rosa, ao quase ser flagrado pelo amante de Maria Thereza, tendo conseguido de algum jeito sumir sem ser visto. Miguel não explicou qual teria sido este jeito, mas lembrou-se, em seu depoimento, de mencionar algo de sobrenatural no gesto de Rosa, mostrando que, mesmo se não estivesse absolutamente convencido dos poderes do feiticeiro, estava no mínimo impressionado com o que sabia, ou ouvira sobre ele. E narra mais sobre tal poder :

“(...)Disse que conhece o acusado José Rosa, de nome, já tendo visto uma fotografia igual à que se acha junto aos autos em poder de uma moça por nome Júlia Adelaide Xavier que mora com Leocádia Maria da Glória à rua da Lapa n.71, ambas as quais são dedicadas ao dito Rosa até o fanatismo acreditando-o dotado de um poder sobre o natural capaz de inspirar paixões, tirar potência a qualquer indivíduo, fazê-los adoecer e sucumbir a moléstias, que isto dizem elas a ele testemunha ameaçando-o até quando por ventura qualquer divergência os separa por instantes com o poder do acusado. Que haverá um mês pouco mais ou menos agastando-se Júlia com ele testemunha declarou-lhe que quando chegasse Juca Rosa da província da Bahia onde fora limpar-se ele havia de pagar-lhe. Que pelas duas já referidas mulheres sabe que José Rosa exerce a feitiçaria prometendo fortuna ou realização de algum desejo e que para isso percebe a maior soma que lhe pode dar a pessoa que o consulta. (...) Que Henrique Azurar há cinco ou seis meses foi à casa dele testemunha dizer-lhe que Leocádia Maria da Glória com quem vivia amasiado tinha aceitado a José Rosa como amante e dava-lhe a mesma Leocádia toda quantia que podia obter dele seu amante.(...)”

O depoimento de Miguel, antigo amante de Júlia, que era uma importante filha de Rosa, é bastante rico. Temos uma boa idéia, aqui, assim como nas outras informações que vão aparecendo, do papel primordial ocupado pelas mulheres filiadas, ou filhas, no culto liderado por Rosa. Elas eram as principais clientes de Rosa, e provavelmente garantiam o seu sustento, já que, para atendê-las, o feiticeiro exigia o máximo de dinheiro que elas podiam pagar. Ligadas ao Pai Quibombo por certos juramentos de fidelidade, a ele dedicavam-se “até o fanatismo”, segundo Miguel Sarmento. Tinham, porém, seus amantes particulares, e não escondiam deles a ligação com Rosa. Quando interrogado, o amante de uma das filhas tenta mostrar-se, perante os homens que conduziam o processo, por um lado indignado com a forte devoção e ligação de sua amante com Rosa, e por outro ameaçado, intimidado com os poderes atribuídos ao feiticeiro. Em seu depoimento, Miguel deixa transparecer que não estava nada satisfeito com o fato de que sua amásia estaria usando dinheiro, provavelmente que ele lhe dava, para sustentar um outro homem, de quem a moça era, para completar, amante - e também relata que as filhas Mariquinhas e Leocádia tinham atitudes semelhantes. Ao mesmo tempo, essas mulheres pareciam se considerar protegidas e poderosas, fazendo muitas

exigências e ameaçando seus companheiros caso não cumprissem o que elas demandavam.

No depoimento, Sarmento não se diz filiado à seita de Rosa, nem que desse dinheiro ao feiticeiro por livre e espontânea vontade. Entretanto, não podemos tomar as suas declarações, como também nenhuma outra, como totalmente verdadeiras. Em todo o processo, percebemos que as pessoas acusadas de envolvimento com Rosa tentam, de alguma maneira, se livrar de tal acusação. Para isso, acusam companheiros e amigos, ou tentam responsabilizar Juca Rosa, sozinho, por todos os acontecimentos, justificando seus envolvimento tanto pelo temor de ameaças, quanto pelos poderes do bruxo. Mas é bastante provável que Miguel Sarmento não gostasse mesmo de ver seu dinheiro indo para o feiticeiro, pelo simples motivo de que o escrivão vivia, naqueles últimos anos, em sérias dificuldades financeiras. Em 1866, ele foi processado por dever a importância de quase 115 mil réis, acumulada por não pagar o aluguel de 50 mil réis mensais havia quase 3 meses. Na época, Sarmento morava à rua do Sabão da Cidade Nova, n. 47, a mesma rua onde morara Mariquinhas. Por não pagar esta dívida, Miguel recebe uma visita do oficial de justiça, que faz a penhora executiva dos “únicos bens encontrados porta adentro” :

“1 marquesa comprida de madeira branca de sala de janta, 1 marquesa velha, 1 caixa pequena de madeira, 1 baú velho pequeno forrado de couro, 1 cabido (sic), 3 machos de pau, 1 lavatório de ferro com bacia e espelho, 1 meia cômoda com 2 gavetões e 2 gavetas, 1 mesa de madeira branca com 2 gavetas pequenas que (desse) de banca para escrever, 1 aparador velho de jacarandá”¹⁰⁷.

Os objetos de Miguel foram recolhidos e levados a um depósito público, para que o dinheiro fosse entregue ao proprietário da casa onde morava, como pagamento de sua dívida. O proprietário, porém, ao se deparar com os bens de Miguel, deve ter se arrependido de ter iniciado aquele processo. Resolve assinar um termo de desistência da penhora, e manda devolver os bens ao dono, por serem os mesmos “insignificantes e de pouco valor”. Além de não ter sido ressarcido dos aluguéis atrasados, ainda teve que arcar com os custos do processo, já que desistiu do mesmo. Mas mesmo se livrando desta

¹⁰⁷ Cf. Processos Cíveis, AN, Miguel Augusto de Mariz Sarmento: 1866, Penhora Executiva, Juízo da 2a Vara Cível, N.947, M.887, Gal, autor José Gonçalves da Silva; 1868, Reconhecimento, Juízo Municipal da 1a Vara, N. 16160, M.793 ; e 1869, Reconhecimento, Juízo Municipal da 1a Vara, autor José Joaquim dos Santos, n.678, M.601.

questão, devido à desistência do cobrador, Miguel Sarmiento ainda se envolveu em outras dívidas. Em 1868, foi processado por dívidas iniciadas em 1863, acumuladas em 110 mil réis, e em 1869 foi citado novamente, sendo ameaçado de nova penhora, desta vez por outra pessoa.

Temos assim uma idéia das condições de vida daquele escrivão, envolvido com Juca Rosa. Morando em uma das áreas de maior concentração de pobres da cidade, vivia endividado, e seus poucos e velhos móveis mal davam para cobrir parte de suas dívidas. Ainda assim, dava algum dinheiro para sua amante Júlia. Portanto, é possível que Miguel estivesse sendo sincero quando se mostrava indignado por ver Júlia entregando o pouco que ele lhe dava para o feiticeiro.

Por outro lado, Miguel Sarmiento sabia das ligações de Júlia com Rosa; era possível que sempre tivesse sabido e que não se incomodasse muito com isso, mas que, no momento em que teve que se explicar à polícia, usasse essas queixas para defender-se, negando uma ligação sua com Rosa. Assim, tentando negar o quanto podem as ligações com o Pai Quibombo, filhas e filhos vão revelando nomes de outros participantes, e narrando muito do que acontecia no terreiro de Rosa. Se não é possível saber exatamente o que acontecia, é possível saber muito, chegar a detalhes e experiências daquelas pessoas, que mesmo fornecendo seus depoimentos sob pressão, e com medo de acabarem presos, acabam revelando elementos preciosos para tentarmos mergulhar no universo cultural, nos modos de pensar e agir dos freqüentadores da casa de Juca Rosa.

Miguel Sarmiento, como foi possível acompanhar em seu depoimento, queixa-se das ameaças de sua amante. Fosse ele filiado à seita ou não, ele demonstra que temia os poderes do Pai Quibombo. Afinal, ouvia dizer que o feiticeiro, “dotado de um poder sobre o natural” era “capaz de inspirar paixões, tirar potência a qualquer indivíduo, fazê-los adoecer e sucumbir a moléstias”. Ainda que Miguel Sarmiento estivesse tentando esconder sua participação nos rituais liderados por Rosa, ao frisar, em seu depoimento, a ligação das mulheres com o feiticeiro, ele vai exatamente ao ponto ao qual muitos acusadores queriam chegar. Pois essa parecia ser a principal acusação ao bruxo, o que tornava seus crimes mais condenáveis, como pudemos acompanhar através dos jornais : o envolvimento, não só espiritual, como também corporal com diversas mulheres.

O escrivão ainda fornece mais informações sobre o feiticeiro em seu testemunho, dizendo que a qualquer pequena briga ele recebia ameaças de Júlia :

“(...)Que não sabe se o acusado exige ou não dinheiro para celebrar as suas sessões de feitiçaria mas sabe que lhe dão porque mesmo a ele testemunha tem dito Júlia quando com ele se zanga que não vinga-se dele é por não ter na ocasião 20 ou 30 mil réis para dar a Juca Rosa.(...)”

Aos poucos, Miguel vai revelando mais elementos sobre as relações de Rosa com os seus clientes. Segundo ele, o Pai cobrava para realizar seus trabalhos, mesmo de filhas fiéis como Júlia; além disso, traz mais detalhes sobre outros envolvidos a quem já se havia referido, como Leocádia e Henrique Azurar :

“(...)Júlia também contou-lhe que tendo ido Leocádia queixar-se ao acusado Rosa de que tinha sido abandonada por Henrique de Azurar que gastava muito com ela, respondeu-lhe Rosa que não se zangasse porque ela ficaria vingada porque ele Rosa havia de fazer com que Azurar não prestasse para mais mulher alguma e que muito breve seria Azurar substituído por outro que gastasse tanto como ele, e que de fato isso aconteceu, atribuindo ele testemunha ao acaso; no entretanto vê ele testemunha que Azurar está muito e muito doente por haver abusado de sua am digo de sua mocidade passando noites com três e quatro moças e que Leocádia tem atualmente um homem de posição que lhe dá uma vida folgada. Que estas mulheres acreditam muito no poderio do acusado que ainda anteontem lhe disseram que se ele pudesse na prisão em que se acha dispor de seus preparos conseguiria sair já, mas que afinal a questão seria de tempo pois efetivamente ele sairá livre. Que o acusado ao que dizem essas mulheres exerce a medicina (...) Que Leocádia interpelada por ele testemunha que mostrava duvidar a respeito do poder do acusado Rosa, disse-lhe que ele às vezes se enganava como acontecera uma vez com uma inglesa de quem havia uma vez recebido a quantia de 15 mil réis para fazer com que um seu amante que se retirara voltasse à sua casa; e que essa inglesa zangada com o ter despendido seu dinheiro em pura perda viera à polícia queixar-se de Rosa.(...)”

Através deste longo trecho, vários pontos podem ser apreendidos sobre a relação de Rosa com seus fiéis. Miguel Sarmiento faz suas afirmações e acusações sempre se utilizando de outros; assim, afirma que “ouviu dizer”, ou que “alguém contou-lhe” as

coisas que sabe sobre Rosa, evitando mostrar-se envolvido. Dessa maneira, tenta acusar Rosa, afirmando por exemplo que o curandeiro “exerce a medicina”; entretanto, sabe disso por ser “o que dizem essas mulheres”. Para as quais, aliás, não havia dúvida de que Rosa sairia livre da prisão, e que já o teria feito se tivesse acesso aos elementos que usaria em seus feitiços; os poderes do Pai pareciam ser inquestionáveis para elas. Mas, mesmo usando o que seria a voz delas, Sarmento escolhe para narrar justamente fatos que devem tê-lo impressionado, o que confirma sua crença, ou ao menos seu temor ao feiticeiro. Analisemos a sua versão sobre a relação de Leocádia e Henrique. Miguel já havia dito, no trecho anteriormente citado, que Henrique não estava nada satisfeito com o fato de Leocádia entregar a Rosa dinheiro que ele lhe dava. Agora, conta Miguel que Henrique abandonara a amante, justamente por estar “gastando muito com ela”. Leocádia, então, vai procurar Rosa, para que o Pai resolvesse seu problema amoroso. Este lhe promete que iria cuidar do caso : não apenas se vingaria de Azurar (afinal, negando dinheiro a Leocádia, diminuía a arrecadação dele, Rosa), fazendo com que ele ficasse impotente - “não prestasse mais para mulher nenhuma” - como também prometia a Leocádia conseguir-lhe um novo amante muito em breve. E, de preferência, o novo a ser enfeitado daria a ela muito dinheiro.

Miguel Sarmento afirma que as filhas “acreditam muito no poderio de Rosa”, revelando que ele também compartilhava da mesma crença - e, com certeza, tinha medo do poder de Rosa em deixar os homens impotentes sexualmente, fato que mencionou duas vezes. Assim, constata que as promessas de Rosa haviam sido cumpridas : Azurar estaria “muito e muito doente”, e Leocádia já estaria com seu “homem de posição”, o qual oferecia a ela “uma vida folgada”. Entretanto, Sarmento mostra que não considerava Rosa infalível, e narra o caso da mulher inglesa, que se sentira engabelada pelo pai de santo ao consultá-lo também sobre uma questão amorosa.

Felizmente, para nós, Henrique Azurar foi encontrado e prestou depoimento no processo - ao contrário de sua amante Leocádia, que apesar de estar listada entre as testemunhas, nunca chegou a aparecer para depor. Henrique D’Azurar, natural do Rio de Janeiro, tinha 22 anos quando depôs no processo de Juca Rosa. Declarou ser solteiro, negociante, e morar à rua do Riachuelo, n.118. E narrou:

“(…) Disse que conhece ao réu José Rosa, não só por tê-lo visto como ainda porque foi ele a causa de abandonar uma amante que tinha ele testemunha por nome Leocádia de tal; que esta Leocádia vivia constantemente em casa do acusado não obstante as repreensões dele testemunha, que sentindo-se sem forças para obstar essas relações que não podia tolerar abandonou-a; que parte das quantias que ele testemunha dava à dita Leocádia ela dava-as ao acusado Rosa, que este segundo lhe informa não só essa Leocádia como Júlia Adelaide sua companheira e ainda Generosa Campos é dado à prática de feitiços e prometendo o curativo pronto ou a volta de algum amante que se retira ele percebe dinheiro das pessoas que a tal respeito o consultam; que na casa da sobredita Leocádia existe um filho ou filha dela, que segundo confessou-lhe a própria Leocádia foi batizado pelo acusado, na mesa dele sendo madrinha uma Maria Thereza, vulgo a Mariquinhas da Europa a quem Leocádia trata de comadre; que mesa quer dizer a parte do chão em que estão colocadas(?) as ervas (,) vidrinhos e mais objetos necessários para as cerimônias. Que a mesma Leocádia disse a ele testemunha que havia de ser a sua ruína e mais depois de ele a haver deixado e depois de já estar ele testemunha doente(,) em uma vez em que a foi ver disse-lhe Leocádia que o que ele tinha não era moléstia e sim trabalho ou coisa feita, o que quer dizer envenenamento; que ele testemunha está convencido que o que sofre é uma bronquite proveniente de causas naturais, mas que no entretanto Rodrigo Militão e outros insistem em dizer-lhe também que o que ele sofre é um envenenamento de que é autor o acusado, que para esse fim costuma a usar de uns pós e outros líquidos. (...)Que Leocádia também disse-lhe que o réu Rosa era casado pelo seu rito com Mariquinhas da Europa sua comadre. Que quanto ao acusado Lúcio nada sabe. Que sabe que o acusado Rosa exigia dinheiro para as cerimônias porque lhe o (sic) disseram Leocádia e Generosa. Que sabe que o dinheiro que dava a Leocádia parte era gasto com Rosa ou em casa dele por lhe o (sic) dizer a mesma Leocádia. E mais não disse nem foi contestado e assina com o delegado e réus.”¹⁰⁸

O depoimento de Henrique D’Azurar confirma diversas informações narradas por Miguel Sarmiento, e ainda fornece novos elementos da história. Como vimos, Henrique reitera as acusações que estavam sendo feitas sobre Juca Rosa desde o início do processo: praticava feitiçaria e curandeirismo (era “dado à prática de feitiços” e prometia “o

¹⁰⁸ Cf. Processo, op. cit., p.33, perguntas feitas a Henrique D’Azurar, 28/11/1870.

curativo pronto” para quem o procurava), cobrando para isso dinheiro; era especializado também em questões amorosas, garantindo “a volta de algum amante que se retira”. E, então, narra Henrique sua versão da relação com Leocádia, que já havia sido mencionada por Miguel. Juntando pois as informações que temos, podemos construir uma versão possível do que se passou entre aqueles freqüentadores da casa de Rosa. Henrique era amante de Leocádia, uma dedicada e importante filha de Rosa. Entretanto, os amantes tinham uma briga constante : Leocádia, cumprindo suas obrigações, estava sempre na casa do Pai, participava das cerimônias, e pagava suas mensalidades ao feiticeiro. Henrique, que nega ser também filiado da seita, mas bem podia ser, repreendia a amante, e eles de novo brigavam. Leocádia, então, queixava-se de Henrique para Juca, que também não devia gostar nem um pouco das reclamações de Azurar, ao saber que o mesmo não queria mais gastar dinheiro com a moça, repreendendo as relações da amante com o Pai. A pedidos de Leocádia, já irritada com as brigas com o amásio, e provavelmente financiado pelo próprio Henrique, Rosa faz um feitiço contra o amante pão-duro. Cansado das atitudes de Leocádia, e já se sentindo doente, Azurar a abandona; ela, sem se fazer de rogada, o ameaça e conta as peripécias e trabalhos de Juca. Azurar tenta controlar seu medo e pensa estar com bronquite, mas sentindo-se mais fraco e debilitado, não deixa de lembrar-se das ameaças da mulher, que eram ainda confirmadas por outros amigos. A notícia da doença de Henrique Azurar se espalha, e o *Diário de Notícias* não tarda a se referir ao caso :

“(…) há na rua do Riachuelo um negociante que está à beira da sepultura, envenenado por Juca Rosa, que prometeu dar-lhe morte breve, sabendo que ele proferira ameaças e se dispunha a revelar à justiça as maquinações que distendia pelo vasto campo da sua perversidade. Esse negociante, bem conhecido nesta corte, tinha relações com uma filha do nigromante, e pouco depois daquela ameaça, adoeceu e começou a sofrer do estômago, tendo vômitos freqüentes; enfim, apresentando todos os sintomas de um envenenamento que em breve o levará à campa. É esta uma das testemunhas mais importantes deste monstruoso processo, e ainda há poucos dias a vimos amparada por dois homens, quase sem poder mover-se, mas as suas declarações servirão bastante para que a justiça cumpra com o seu dever. (...)”¹⁰⁹

¹⁰⁹ “Importante Diligência Policial”, em *Diário de Notícias*, 29/11/1870.

No dia seguinte ao depoimento de Henrique D’Azurar, o *Diário de Notícias*, em seu tom habitual, vem narrar ao público sua versão do que se passava dentro da sala do julgamento. Assim, a bronquite de Azurar é rapidamente transformada em dor de estômago e “vômitos freqüentes”, afinal, o importante era ressaltar o envenenamento causado por Rosa. O pobre negociante, então, já estava com um pé na sepultura; se dependesse do jornal, seu caminho em direção “à campa” já estava definido. Apesar de não ter se referido a nenhuma impossibilidade motora em seu depoimento, como vimos acima, Henrique teria sido, havia alguns dias, “amparado por dois homens” para poder se mover, na versão do jornal. Os redatores, assim, mantinham as suas acusações ao “nigromante”, que não só “pretendia evocar um poder que a nenhum mortal é dado possuir”, como também obteria “grandes somas em dinheiro a troco de filtros e preparações venenosas”¹¹⁰. E, mais uma vez, cobravam da justiça o “cumprimento de seu dever”, ou seja, a prisão do feiticeiro negro, que agora era também acusado de assassinato.

Mas voltemos à declaração da testemunha em questão. Henrique dizia que abandonou Leocádia por não poder suportar as relações da dedicada filha com o Pai Quibombo, e porque parte do dinheiro que ele dava à sua amante, ela entregava à Rosa. Percebemos então que, assim como Miguel, em nenhum momento Henrique se diz filiado à seita do pai de santo, ou que desse dinheiro diretamente a Rosa. É bem possível que esses dois homens interrogados estivessem recorrendo a essa alegação de ciúmes ou desonra para livrarem-se de acusações de envolvimento com o feiticeiro. Ainda que não fossem filhos, certamente participaram de cerimônias na casa de Juca, o que negam, dizendo sempre que foram as mulheres que lhes contaram todos os detalhes que sabem. É interessante notar também que, assim como Miguel em relação à Júlia, Henrique afirma que dava dinheiro à Leocádia. Não sabemos de que natureza é esse dinheiro, mas é possível suspeitar que essas mulheres se prostituíssem, e cobrassem para se relacionar com amantes, ainda que eles fossem fixos. Em alguns momentos do processo, acusa-se as filhas de Rosa de serem prostitutas, como quando o advogado de defesa do feiticeiro tenta minimizar as acusações contra o réu. Miguel, em seu depoimento, nega esta suspeita, dizendo que Júlia e Leocádia, que viviam “amancebadas, se não são honestas

¹¹⁰ Idem, *ibidem*.

também não são meretrizes.” Porém, a maioria das filhas que depõem no caso declaram que são costureiras, e parece ser esta a profissão que diversas prostitutas costumavam declarar quando eram interrogadas pelas polícia¹¹¹.

Entretanto, é importante ressaltar aqui o que significava o termo “prostituta” naquele contexto, e para quem. Para senhores letrados, como médicos higienistas, e advogados e juristas, mulheres como Júlia, Leocádia e Mariquinhas da Europa seriam certamente prostitutas¹¹², ainda que fossem o que certos médicos chamavam de “prostitutas clandestinas”. Afinal, não eram casadas, tinham amantes que as sustentavam, e possivelmente completavam suas rendas se prostituindo. Os endereços dessas mulheres, concentrados no centro da cidade, são indícios de que viviam em zonas de meretrício; o apelido de Maria Thereza parece também bastante sugestivo de que fosse prostituta¹¹³. Isso porém não significa que essas mulheres fossem *somente* prostitutas; ao contrário, o mais provável é que exercessem diversas atividades para sobreviver. Podiam ser mesmo costureiras, e ter que se prostituir também, afinal não havia muitas formas de sustento para mulheres solteiras e pobres no Rio de Janeiro em 1870. Nesse sentido, o papel de Juca Rosa em suas vidas assume uma dimensão ainda mais interessante, que ajuda a entender a devoção daquelas mulheres ao pai: a promessa de encontrar amantes ricos, que lhes garantiria o sustento, deveria ser mais que tentadora para elas. Assim, é interessante investigar as relações de Juca Rosa com outros homens, para entender melhor a rede de relações que ele acabava estabelecendo.

Voltemos agora ao testemunho de Henrique D’Azuraz, do qual vários outros pontos merecem destaque. Ele confirma que havia sido ameaçado por Leocádia, que

¹¹¹ Cf. Cristiana Pereira, pesquisa de doutorado em andamento. Ver também Graham, Sandra, “Slavery’s Impasse : Small-Time Mistresses, and the Brazilian Law of 1871”, op.cit. A autora menciona, à p.672, uma proprietária de escravas que as prostituía, e justificava-se dizendo que as empregava como costureiras.

¹¹² Vários médicos escreveram teses sobre a prostituição no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX, como os doutores Lassance Cunha, Ferraz de Macedo e Pires de Almeida; os dois primeiros fizeram classificações da atividade no Rio, e usavam o termo *prostituição clandestina* para se referir àquela exercida por mulheres com outras ocupações, que não viviam exclusivamente da prostituição, inclusive escravas. O chefe de polícia da cidade, em 1875, fez uma estatística da prostituição no RJ, e também classificou as prostitutas, de modo semelhante ao de Lassance Cunha. O objetivo de médicos e autoridades policiais não era combater, mas tentar controlar e higienizar o “mal necessário” da prostituição, segundo Luis Carlos Soares. Cf. Soares, L.C., *Rameiras, Ilhoas, Polacas...A prostituição no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo : Ática, 1992.

¹¹³ Outro elemento que pode ser usado para reforçar a suspeita de que Mariquinhas fosse prostituta é o fato de ela ter morado em um “sobradinho de sacada” à rua da Alfândega, segundo conta a testemunha Generosa Campos, descrição que vai de acordo com classificações de algumas prostitutas, segundo os médicos acima citados.

prometera arruiná-lo, invocando a ajuda de Rosa. Então, reconhece que está doente, e afirma “estar convencido” de que seu mal teria origem em “causas naturais”, sendo uma “bronquite crônica”. Porém, ao fazer essa afirmação, deixa transparecer que não estava nem um pouco convencido do que dizia. Afinal, Leocádia havia dito que ele sofria de “coisa feita”, e outras pessoas também lhe diziam que seu mal não tinha causas naturais, mas havia sido produzido por um trabalho de Rosa. Assim, Henrique mostra em sua fala que acreditava na possibilidade de ter sido envenenado. Além de não estar convencido das “causas naturais” de sua doença, revelava o quanto estava impressionado com os poderes de Juca Rosa, que usava pós e líquidos para envenenar pessoas em suas cerimônias - das quais, insiste em afirmar, não participava, embora use várias vezes os termos utilizados pelos fiéis nos rituais, como mesa, coisa feita e trabalho.

Bronquite ou feitiço, o fato é que Henrique Azurar morre algum tempo depois, e a imprensa aproveita para contar aos seus leitores mais essa tragédia causada pelo “monstro” Juca Rosa. Segundo o *Jornal da Noite*, “a terra fria abriu-se para receber o cadáver de Azurar” em março de 1871, “arremessado ali pelo famigerado feiticeiro”¹¹⁴. E morreu deixando dívidas, acumuladas desde de 1870, bem mais altas que as de Miguel Sarmiento. Em 1872, Azurar é processado por dever três contos de réis ao senhor Ângelo Maury¹¹⁵. Este senhor, entretanto, não acreditava que Azurar estivesse morto, e exigia que o único bem de Azurar, o patacho Curitiba Nacional, fosse tomado como parte do pagamento da dívida. Foram ouvidas algumas testemunhas, pessoas que conheciam Azurar; todas afirmaram que ele havia morrido, e deixado dívidas superiores ao valor da embarcação, com diferentes credores. O patacho, inclusive, já estava embargado no Rio da Prata, devido a encargos lá contraídos por Azurar. O pedido do credor de Azurar é negado, mesmo após sua apelação ao imperador, na qual Maury alegava que, por não haver certidão de óbito, não era certo que Azurar estivesse morto. Mesmo sem saber os detalhes da misteriosa morte do rapaz, uma coisa é certa : ele e Miguel Sarmiento, dois declarados inimigos de Rosa, haviam se metido em grandes dívidas enquanto estiveram em contato com o feiticeiro.

¹¹⁴ “Noticiário”, em *Jornal da Noite*, Ano 1, n.16, 11/09/1871.

¹¹⁵ Cf. Processos Cíveis, AN, Henrique de Azurar, 1872, Juízo de Direito do Comércio da 1ª Vara, N.3685, cx. 1275, Gal. A.

Ainda usando o que contou Azurar, finalmente voltamos à Maria Thereza Ferreira, a famosa Mariquinhas da Europa, de quem estamos buscando rastros nos diferentes depoimentos ao longo do processo. Henrique era mais um que parecia conhecer a portuguesa. Como amante de Leocádia, ele soube da proximidade entre aquelas mulheres, que segundo ele eram “comadres”, afinal Maria Thereza seria madrinha da filha de Leocádia. O batizado teria sido realizado por Juca Rosa, segundo a sua religião, ou na sua “mesa”. E, ainda de acordo com os mesmos “ritos”, Juca Rosa teria se casado com Maria Thereza.

Júlia Adelaide Xavier, a antiga amásia de Miguel, e companheira de casa de Leocádia, também fala sobre Mariquinhas em seu depoimento - e também tem sua versão sobre as histórias contadas por Miguel e Henrique. Júlia faz referência ao casamento de Mariquinhas com Juca Rosa, assim como diversas outras testemunhas. Leocádia não depôs, pois não foi encontrada, mas diversas pessoas interrogadas se referem a esta filha, e ao fato de ter ela também confirmado a união de Juca e Maria Thereza. Afinal, segundo Generosa Clementina Campos, outra filha de Rosa, esse casamento era “sabido por todos da roda de Juca Rosa”¹¹⁶. Deixemos que Júlia fale :

“Disse que conhece a José Sebastião da Rosa há dois anos mais ou menos tendo o visto pela primeira vez em casa de Leocádia Maria da Glória onde o viu depois mais duas ou três vezes se bem se recorda, ignorando o fim para que ele aí ia. Que nunca viu Rosa nos trajes em que é representado na fotografia junta aos autos porque não é filiada dele, que é voz geral do povo que Rosa é feiticeiro, mas que ela nunca viu seus trabalhos. Que tem ouvido dizer que Rosa faz essas feiticeirias por dinheiro não podendo determinar as quantias, que entre as pessoas que isso lhe referiram lembra-se de uma Paulina que hoje mora segundo lhe consta na fazenda do Marquês de São João Marcos que não sabe onde é situada; que Paulina confessou-lhe despende dinheiros com feitiços de Rosa, não lhe dizendo qual a quantia nem a natureza dos feitiços e qual o fim deles.(...)”

Iniciando seu depoimento, Júlia tenta afirmar uma distância em relação a Rosa. Não nega que o conhece, mas afirma que o viu bem poucas vezes - “duas ou três, se bem se recorda”, e “em casa de Leocádia”, que por sinal era também sua casa, como vimos.

¹¹⁶ Cf. Processo, op. cit., p.24, perguntas feitas a Generosa Clementina Campos, 26/11/1870.

Também nega que seja filha de Rosa, ou que já o tenha visto nos trajes em que usava durante as cerimônias. Para isso, utiliza os nomes de outras duas mulheres, a já aqui famosa Leocádia, e também uma certa Paulina, para explicar o que sabe sobre o feiticeiro, além da “voz do povo”. Assim, confirma exercer Juca a feitiçaria e cobrar por isso. Tendo jurado “aos Santos Evangelhos”, afirma nada saber sobre quantias cobradas por Rosa, nem a natureza ou o fim dos feitiços por ele realizados. Porém, continuando sua fala, vai revelando saber mais do que isso:

“(…) Que ela testemunha foi três vezes à casa de Rosa sendo uma no dia de Todos os Santos do ano findo (a primeira vez) em que assistiu a um jantar dado por ele Rosa na casa n.14 da rua das Mangueiras, que quem a convidou para esse jantar foi Paulina que disse lá se encontraria com ela mas que não foi, que ela testemunha foi levada a assistir a esse jantar pela grande concorrência de moças que dizia Paulina haveria ali, que com efeito encontrou-se entre outras com Maria Thereza, vulgo Mariquinhas da Europa, Henriqueta Maria de Mello, Emereciana de Tal, e Angélica pardinha e duas crioulas uma das quais lembra-se chamar-se Maria conhecida pelo nome de “Cabindinha” e que lhe disseram ser a dona da casa, que Rosa nessa ocasião tocou um instrumento denominado “macumba” dançou-se e cantou-se em língua africana; que Mariquinhas da Europa dançou também; que nessa ocasião Rosa era tratado por nome “Seu Juca” mas que ele também era tratado de “Papai”, segundo lhe disseram essas moças que estavam presentes e a que já se referiu. Que essas moças diziam tratá-lo de “Pai” porque ele fazia essas coisas denominadas feitiços. Que nessa ocasião essas moças não a convidaram a fazer parte da roda das filhas de José Rosa, nem lhe aplicaram os feitiços por ele.(…) Que é verdade que por ouvir dizer referiu a Mariz Sarmento ser Mariquinhas da Europa casada no gongá com Rosa e dar-lhe tudo quanto ganhava e tinha.(…)”.

Júlia tenta reduzir sua participação na seita de Rosa a algumas poucas vezes, às quais teria ido como mera assistente. Assim, enumera filhas e freqüentadoras da casa de Rosa, lembrando-se bem de vários nomes : Mariquinhas da Europa, Henriqueta, Paulina, Emereciana, Angélica, Maria Cabindinha. Todos nomes de filhas de Rosa, que aparecem no decorrer do processo - alguns mais do que outros, sendo que algumas delas são

chamadas a depor. Júlia reconhece que eram todas elas filhas, mas diz que ela própria não havia sido chamada para “fazer parte da roda”, nem havia recebido feitiços.

Pode até ser que Júlia não tivesse se filiado à seita nesta reunião na casa da rua das Mangueiras - endereço, aliás, do réu Lúcio José da Silva, um dos assistentes de Rosa, e por azar preso com ele. Mas não há dúvidas de que ela era uma das filhas do “Papai” Juca Rosa - e, sem querer, ela nos conta detalhes importantes das cerimônias. Em primeiro lugar, Júlia mostra que as filhas tinham um papel importante na filiação das novatas, e também que o “Pai” fazia feitiços quando se dava essa iniciação das novas filhas. Além disso, conta um pouco de como eram as cerimônias, referindo-se a danças ao som de um instrumento chamado “macumba”, e cantos em língua africana, embora faça questão de se colocar como espectadora, e não como participante, utilizando a mesma estratégia de Henrique e Miguel : acusa outros para minimizar seu envolvimento. E mais : era um jantar, no qual havia “grande concorrência de moças”, e a data escolhida era um dia santo (dia de Todos os Santos). Algumas pesquisas mostram a importância de dias santos para diversos escravos, que muitas vezes marcavam encontros secretos e mesmo rebeliões para estes dias¹¹⁷. Vamos ver agora como Júlia continuou seu testemunho :

“(…)Que a segunda vez, já no correr deste ano, foi à casa de Rosa na ocasião em que foi com Miguel de Mariz Sarmiento e Leocádia Maria da Glória em um carro com destino ao Rocio pequeno, e passando na casa da rua do Senhor dos Passos em que morava Rosa aí deixou Leocádia sua companheira de casa, que ia visitá-lo e que na volta ela testemunha mandou parar o carro no canto e veio tornar Leocádia que achou conversando com Rosa e Angélica e tornando Leocádia no carro retiraram-se. Que a terceira vez foi também ali com Leocádia mas não estava Rosa em casa e só sim Virgínia, Angélica e Generosa; que esta visita dela foi devida ao acaso pois passando e vendo em casa de Rosa moças é que entravam.

Quanto à referência que faz Miguel Augusto de Mariz Sarmiento respondeu :

Que nunca teve fotografia do acusado em seu poder, sendo que no mês de outubro viu uma quando se achava em casa de Mariz Sarmiento, que lhe foi apresentada nessa ocasião por um moço desconhecido para ela mas que é amigo do dito Sarmiento, que esse

¹¹⁷ Cf. João Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, SP: Brasiliense, 1986; e Robert Slenes, "Central African Water Spirits in Rio de Janeiro : Slave Identity and Rebellion in Early-Nineteenth-Century Brazil" (mimeo).

moço na ocasião lhe perguntou se o indivíduo ali fotografado era o próprio José Rosa que ela conhecia, que é possível ter dito a Mariz Sarmento ser Rosa dotado de poder sobre o natural e capaz de fazer adoecer e sucumbir qualquer de moléstias, mas que se o disse foi declarando ter ouvido a outras pessoas mas não se recorda bem porque é sujeita à esquecimento. Que quanto a ameaça que alega lhe ter feito, não duvida que em excesso de raiva tivesse ameaçado a Mariz Sarmento com o poder de Rosa, mas ora se não recorda. (...)”¹¹⁸

Pobre Júlia. Tão nova, e já sujeita a esquecimentos. Engraçado seus esquecimentos serem tão seletivos, e ela se esquecer das coisas que envolviam a sua participação, mas se lembrar de tantos detalhes de situações envolvendo outras pessoas. Recordava-se muito bem de tudo que tinha acontecido com Leocádia, por exemplo. Lembrava para onde estava indo quando deu carona à amiga, aqui reconhecida como “companheira de casa”, em contradição ao que afirmara antes. Ia em um carro com direção ao Rocio, deixando Leocádia na casa de Rosa, da qual também recordava o endereço, apesar de afirmar só ter lá comparecido uma ou duas vezes. Também constava de sua memória o nome das filhas que estavam na casa do acusado quando lhe fez uma visita “ao acaso”, pois estava passando : Virgínia, Angélica e Generosa.

Porém, quando é interrogada sobre o que teria dito ao seu amante, seu esquecimento parecia se instalar. Ela diz que seria até possível que ela tivesse dito aquelas coisas, mas já não se lembrava mais. Usando deste artifício, Júlia tentava não apenas se inocentar de suas óbvias ligações com o feiticeiro, como também parecia querer diminuir a importância das atitudes e feitiçarias do Pai. Assim, reconhece que poderia ter ameaçado o amante com os poderes sobrenaturais de Juca Rosa, inclusive com a afirmação de que ele era capaz de “fazer adoecer e sucumbir a moléstias”, mas o teria afirmado apenas tomada pela raiva, isto é, insinuava que aquilo podia ter sido invenção sua.

Além disso, faz uma afirmação com respeito a uma certa fotografia de Rosa que pode nos levar a duas conclusões. Refrescando a memória do leitor, lembre-se que Miguel Augusto Mariz Sarmento, o antigo amante de Júlia, em seu depoimento declarou

¹¹⁸ Cf. Processo, op. cit., p.51, perguntas feitas a Júlia Adelaide Xavier, 07/12/1870.

ter visto uma fotografia de Juca Rosa “em poder de uma moça por nome Júlia Adelaide Xavier”. Perguntada sobre a mesma foto, Júlia declarou, como vimos, “que nunca teve fotografia do acusado em seu poder”, mas que tinha visto uma “quando se achava em casa de Mariz Sarmento”. Júlia acrescenta mais uma pessoa à trama : um amigo de Sarmento, o qual teria mostrado a ela a foto, e lhe perguntado se aquele era mesmo Juca Rosa. As duas conclusões sobre a tal fotografia são as seguintes. Em primeiro lugar, o que é mais provável, Júlia estava mentindo, e a foto era mesmo dela, afinal quase todas as filhas pareciam ter fotos do Pai, assim como ele também tinha o hábito de guardar fotografias de suas filiadas¹¹⁹. Mas também pode ser que Júlia estivesse, neste pequeno detalhe, falando a verdade, ou parte dela, isto é, Sarmento poderia ter mesmo uma foto de Rosa em sua casa, ainda que ela também possuísse uma, e estivesse negando. Aí então chegamos à segunda conclusão, isto é, a de que Miguel também fosse freqüentador da casa de Rosa, e não apenas o amante ciumento. Essas suspeitas, que já haviam sido levantadas quando analisamos o depoimento de Sarmento, ficam mais fortes após a leitura de uma reportagem escrita sobre Rosa muitos anos depois, na revista *A Ilustração Brasileira*¹²⁰. Nesta reportagem, o autor se refere aos feitiços de Rosa, e expõe fotos de vários de seus filiados e auxiliares. Entre eles, há um “Miguel”, listado como “ajudante de Juca Rosa”. O autor da reportagem, um médico que diz ter assistido, quando estudante de medicina, muitas sessões do feiticeiro, não fala mais nada sobre o Miguel ajudante; fica porém aqui a possibilidade de que Sarmento fosse um auxiliar de Rosa.

¹¹⁹ Durante a segunda metade do século XIX, e o desenvolvimento da arte fotográfica em um nível mais comercial, tornou-se um hábito presentear-se pessoas próximas com uma fotografia. Sobre o tema ver Granjeiro, Cândido, *As artes de um negócio: a febre fotográfica em São Paulo*. Dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1994. Ver também Kossoy, Boris, *Origens e expansão da fotografia no Brasil, século XIX*, SP, 1988 (Apud Robert Slenes, “Senhores e Subalternos no oeste paulista”, em *História da vida privada no Brasil* 2, SP: Cia das Letras, 1997) onde o autor fala sobre as *cartes de visite*, pequenos retratos feitos para ser dado a amigos como lembrança, muito comuns nessa época.

¹²⁰ Pires de Almeida, “Erros e Preconceitos Populares”, em *A Ilustração Brasileira* n.103, 01/09/1913. É possível que estas fotos estivessem anexadas ao processo, já que em diversos momentos o delegado se refere a elas, e as mostra às testemunhas. Quando localizei o processo, entretanto, só havia uma foto, de Rosa junto com um assistente, o que indica que as demais foram surrupiadas dos autos. Como foram parar nas mãos do médico que escreveu o artigo, não foi possível descobrir - talvez ele próprio tenha ido consultar o processo, alguns anos depois, e as tenha levado como um pequeno “souvenir”. Ou talvez algum outro “figurão” as tenha recolhido, temendo escândalos maiores. De um jeito ou de outro, o importante foi que o artigo chegou até nós, e com ele preciosas fotos, há muito perdidas do processo. Agradeço ao senhor José Luís, da Livraria S. Bach, em São Paulo, pelo grande auxílio prestado na localização deste artigo.



Miguel

Voltemos então à memória, ou aos “esquecimentos” de Júlia, que continuou seu depoimento afirmando

“(…)Que é verdade ter dito a Mariz Sarmento haver Leocádia vendido uma mobília de medalhão para filiar-se a José Rosa, mas que se o disse foi porque também o ouviu dizer, tendo ultimamente chegado ao conhecimento que essa mobília nunca fora de Leocádia, mas sim dada ali a guardar pela família de Francisco Luiz de Queiroz o que ouviu dizer pela própria família de Queiroz há mais de um ano que declarou ter mandado buscar essa mobília há mais de um ano. Que a Leocádia digo Que ela testemunha ouviu José Rosa dizer a Leocádia que se pudesse devia vingar-se de Henrique d’Azurar porque este tratava-o de Príncipe Rosa e andava propalando que ele Rosa fazia feitiços, isto despeitado porque Leocádia frequentava a casa de Rosa , o que fora por ele proibido, não obstante o que a encontrava ali Azurar algumas vezes. Que Henrique Azurar foi quem lhe contou diversas coisas respeito a Rosa dizendo-lhe ter as ouvido de Generosa. Que ouviu Rosa também dizer a propósito de Azurar abandonar Leocádia que ela talvez com o correr do tempo [conseguiria] algum homem que gastasse tanto como ele. Que foi nestes termos que contou a Mariz todos os fatos a que ele refere.(…)”¹²¹

¹²¹ Cf. Processo, op. cit., p.51, perguntas feitas a Júlia Adelaide Xavier, 07/12/1870.

Com relação à Leocádia, a testemunha Júlia narra bastante detalhes dos descaminhos daquela moça e a famigerada mobília que teria vendido, para pagar o Pai Quibombo - muitas pessoas se referem a este episódio, mas é Júlia quem fornece mais detalhes sobre ele, inclusive fazendo um rastreamento das origens das tais móveis. Assim, ficamos sabendo que Leocádia tomava conta de objetos pessoais de uma família, o que pode ser uma pista para desvendarmos mais detalhes sobre as condições em que vivia essa moça. E, sobre a relação de Leocádia, Azurar e Rosa, da qual tanto já havíamos ouvido, há aqui um novo elemento : Henrique Azurar teria afrontado e desrespeitado o Pai Quibombo, chamando-o jocosamente de “Príncipe Rosa”, e espalhando aos quatro ventos sobre seus feitiços. Então, faz sentido a versão do amante ciumento, independente de Azurar ter também se consultado com Rosa em algum momento ou não. Mais uma vez, a paródia criada na comédia aqui narrada, *“A moça de Juca Rosa ou a feiticeira da corte”*, mostra sua inspiração no cotidiano da casa do feiticeiro. Mas, apesar de todo seu esforço para dizer que sabia destas informações por ter ouvido dizer de diversas pessoas, entre elas Azurar, Generosa e Leocádia, Júlia dá uma escorregada quando narra a história de Leocádia e seus desencontros amorosos. Diz Júlia que “ouviu Rosa dizer” que Leocádia, com o tempo, teria um amante que gastaria muito dinheiro com ela, tanto quanto Azurar. Para ter ouvido estas declarações do próprio Juca Rosa, algum trânsito maior ela tinha que ter em sua casa, o que certamente não aconteceria em “duas ou três vezes”.

Mas e Mariquinhas da Europa, o que disse ela a respeito deste tão citado casamento “no gongá” com o Papai Juca Rosa? Maria Thereza Ferreira foi interrogada duas vezes no decorrer do processo. A primeira delas foi em 27/11/1870, alguns dias após a prisão de Rosa e da apreensão de muitos de seus objetos, coisas que usava em suas cerimônias, e inclusive cartas e fotografias que se encontravam em seu poder. As declarações da moça são de nos deixar atônitos. Após ouvirmos tantas pessoas se referirem a ela, e narrarem tantos fatos sobre seu envolvimento com Juca Rosa, ela simplesmente presta o seguinte depoimento :

“Perguntada se é sua a carta que lhe é apresentada dirigida a José Rosa?

Respondeu que não é sua.

Perguntada a quem atribui essa falsificação, falsificação muito mais importante quando aí se fala em pessoas que moram em sua casa e em fatos que José Rosa confessou ter havido entre ele e ela respondente.

Respondeu que não sabe a que atribuir porque não é sua a letra.

Perguntada como explica o achado de dois retratos seus em poder de José Rosa?

Respondeu que não sabe.

Perguntada se não conhece José Rosa, se não tem ele estado em sua casa se já o não viu em trajes idênticos ao da fotografia que lhe é apresentada?

Respondeu que não conhece, que só há oito dias tem ouvido falar nele.

Perguntada como conciliar suas respostas negativas como digo com a afirmação geral de que é ela respondente uma das protetoras do dito José Rosa com quem até dizem ter se casado pelo rito de que ele se apregoa Chefe Supremo.

Respondeu que nunca foi protetora de ninguém e que não pode impedir que a seu respeito se diga tudo quanto quiserem.

Perguntada como é que José Rosa confessa ter relações com ela respondente, ter ido mesmo à sua casa e até ido no dia 14 de agosto do corrente ano véspera de sua partida para Bahia jantado em casa dela respondente e à noite ter com ela estado toda noite na casa 135 da rua Larga de São Joaquim?

Respondeu que cada vez ignora mais essas coisas sobre que é interrogada que não conhece Rosa e portanto não podia ele ir à sua casa nem ela à casa dele.

E mais não disse nem foi perguntada e assina com o delegado este auto.”¹²²

Negar todo e qualquer envolvimento com Rosa. É esta a estratégia de uma das mais importantes filhas de Rosa - e, ao que tudo indica, bastante controlada e de sangue-frio, pois apesar da pressão que sofre do delegado Miguel Tavares, não muda de posição, e continua negando qualquer relação, ou que ao menos conhecesse Juca Rosa. Bem que o denunciante anônimo havia previsto isso, dizendo que “seria talvez impossível arrancar-lhe depoimentos contra seu Pai e Marido”. Maria Thereza mantém sua palavra inclusive a respeito de uma carta que ela escreveu para o Pai, e com relação às fotos - no caso da filha-esposa, Juca guardava dois retratos da moça, os quais, infelizmente, não foram localizados junto ao processo. A carta teria sido falsificada; segundo Maria Thereza,

¹²² Cf. Processo, op. cit., p. 26, perguntas feitas a Maria Thereza Ferreira, 27/11/1870.

aquela não era sua letra. Ao compararmos a assinatura da carta com a assinatura da moça após seu depoimento, porém, constatamos que são praticamente idênticas.

Mariquinhas também não dá nenhuma explicação para o fato de tantas pessoas terem contado as mesmas coisas sobre ela, como se não tivesse nenhuma idéia do porquê de tanta gente ser unânime sobre fatos de sua vida, que aparentemente não eram segredo para ninguém que freqüentasse a casa de Rosa, já que as cerimônias eram coletivas. E mantém suas negativas mesmo quando o delegado se refere a afirmações do próprio Rosa, de que teria estado com ela no dia 14 de agosto de 1870. Sobre aquela noite, Henriqueta Maria de Mello, outra importante filha de Rosa, que também é citada por Júlia, faz menção em seu depoimento.

Henriqueta foi a primeira testemunha a ser interrogada, logo em seguida à prisão de Rosa, e em sua casa foram apreendidos diversos objetos que pertenciam ao feiticeiro, e eram usados nas cerimônias. Declarou ser natural do Rio de Janeiro, ter 38 anos e ser solteira, e morar na rua larga de São Joaquim, n.135. Como as outras filhas, disse ser costureira. Para interrogá-la, Miguel Tavares lhe apresentou o retrato de José Sebastião da Rosa, e perguntou a ela se o conhecia; ela então respondeu

“(...) que conhece é de José Rosa a quem em tais trajes já viu uma vez em uma reunião no Engenho Novo e na noite de 14 para 15 de agosto do ano corrente em casa dela interrogada, véspera da partida da viagem que fez Rosa à Bahia. Que nesta última reunião estiveram presentes a Mariquinhas da Europa, Leocádia, Marcolina e uma crioulinha por nome Maria, que a primeira mora à rua de São Diogo n. 73, a segunda à rua do Lavradio n. 134, a terceira à rua das Flores e a quarta ao Andaraí onde está amasiada com digo Andaraí em um dos quartos do Comendador José Luiz Alves. Que ela interrogada é filiada da mesa ou reunião da qual é Rei José Rosa, que prestou para isso juramento sobre um copo com água de guardar o segredo necessário para tudo quanto se passa em tal associação. Que há um grande número de mulheres filiadas que o número delas deve ser grande mas ela nem a todas conhece. Que quase todas as filiadas juntam-se a concupiscência de Rosa não podendo saber o motivo, sendo certo que quanto a ela é devido ao medo pelas ameaças que (faz?) Rosa que se diz senhor de um poder sobre o natural, dizendo também que fala com os espíritos e que estes o obedecem. Que ela respondente tem dado e tem visto dar as filiadas dinheiro amiudadas vezes a Rosa. Que consta-lhe que Rosa faz casamentos e batizados segundo o rito por ele inventado mas que

ela respondente nunca assistiu a isso sendo certo que pelo dito rito se diz ele casado com Maria Thereza conhecida como Mariquinhas da Europa e que esta obedece-lhe cegamente na persuasão que está de a afeição do homem rico com que está amasiada é devido ao poder de José Rosa. Que todos os objetos apreendidos hoje em sua casa pertencem a Juca Rosa que lhe pediu para guardá-los antes de ir para a Bahia. E mais não respondeu nem foi perguntado.”¹²³

O depoimento de Henriqueta traz importantes informações, e talvez nos ajude a compreender a posição de Maria Thereza, negando todo e qualquer envolvimento com Juca Rosa e sua turma. Henriqueta, também muito próxima a Rosa, guardava em sua casa muitos dos objetos utilizados nas cerimônias presididas pelo feiticeiro, mesmo porque várias delas aconteciam nesta casa, na rua Larga de São Joaquim, segundo relatam várias testemunhas. Ao falar sobre a noite de 14 para 15 de agosto de 1870, quando houve uma importante reunião em sua casa, menciona a ida de Rosa para a Bahia, viagem que foi muito importante para o feiticeiro, e à qual várias pessoas se referem. Provavelmente era na Bahia que Rosa aprendia muito de seus rituais, já que naquela província os rituais de pais e mães de santo afro-brasileiros já estavam mais solidificados¹²⁴. Antes de partir, um grande jantar foi realizado, e aquele foi o último encontro das filhas com o Pai antes de sua prisão. Diversas pessoas compareceram, e Henriqueta cita nomes, provavelmente das filhas mais importantes: Maria Thereza, Leocádia, Marcolina e Maria. Através dos endereços que Henriqueta fornece, confirma-se o de Mariquinhas, que é sempre referida neste local, o mesmo no qual a polícia a encontrou. Com relação à Leocádia, vemos que ela já não estava mais morando com Júlia à rua da Lapa. E Marcolina, segundo Henriqueta, era amante do Comendador José Luiz Alves, provavelmente um dos tais “figurões de gravata e luva” de que os jornais tanto falavam.

Em seguida, Henriqueta confessa ser filiada da mesa de Juca Rosa, e nos informa sobre o juramento que havia prestado. Assim, ficamos sabendo que as filhas de Rosa, ao entrarem para a sua seita, *juravam guardar segredo sobre tudo o que se passava na associação*. E, pelo que acompanhamos, a única que conseguiu manter absoluto segredo

¹²³ Cf. Processo, op. cit., p. 5, perguntas feitas a Henriqueta Maria de Mello, 18/11/1870.

¹²⁴ Cf. Muniz Sodré e Luís Filipe de Lima, *Um Vento Sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira*, op. cit.; Júlio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, op. cit.; Agenor Miranda da Rocha, *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*, op. cit.

foi Maria Thereza Ferreira, que mentiu do começo ao fim para o delegado. As outras, graças a deus ou ao Santo Zuza¹²⁵, não conseguiram manter tanta fidelidade ao que haviam prometido, ou tremeram ao fazer o novo juramento, perante os evangelhos e à polícia, e acabaram contando muito do que se passava na associação. Maria Thereza foi a única que manteve seus votos ao pai. É preciso lembrar que sua posição dentro da seita devia ser de um certo destaque, sendo casada com o feiticeiro; além disso, segundo quase todos os depoimentos, Mariquinhas estava absolutamente convencida que sua fortuna era devida aos poderes do Pai Quibombo. Mas talvez não fosse só por fidelidade que ela tivesse mantido os segredos. Maria Thereza tinha conseguido adquirir dinheiro, possuindo até escravos, e estava envolvida com pessoas influentes da sociedade carioca, sendo amante de um rico comendador. Logo, tinha muito a perder se reconhecesse estar envolvida no escândalo mais falado do ano, e tão profundamente - não podia dizer que tinha ido procurar Juca uma ou duas vezes, como Júlia, afinal era casada com o feiticeiro... Preferiu negar tudo a ter que inventar ou simplificar detalhes de seu envolvimento.

Além disso, Maria Thereza já tinha um pouco mais de experiência com a polícia, e talvez estivesse melhor instruída sobre como lidar com a situação, negando conhecer o um criminoso para não se ver de novo em maus lençóis com as autoridades. Como vimos há algumas páginas, ela havia sido chamada a depor, algum tempo antes da prisão de Rosa, em função de uma dívida contraída, “de 30 ou 40 mil réis”, segundo contara o escrivão Miguel Sarmento. Na verdade, ela foi chamada a juízo em 1870, por ser devedora da quantia de 77 mil e 500 réis, dívida contraída junto ao senhor Francisco Antonio Neves da Fonseca, de quem comprou fazendas e outros instrumentos de costura, mas não pagou. O dono do negócio de fazendas processou Mariquinhas da Europa, e mostrou a lista de coisas que a portuguesa levou sem pagar¹²⁶. Não sabemos o que aconteceu com ela, se pagou ou não a dívida. Mas, com certeza sua vida melhorou após se envolver com o rico comendador, e ela devia prezar muito sua nova condição

¹²⁵ “Santo Zuza” era outra maneira pela qual as pessoas se referiam a Juca Rosa, quando ele recebia espíritos.

¹²⁶ Cf. Processos cíveis, AN, Maria Thereza Ferreira, 1870, Juízo Municipal da 1ª Vara, n.732 M218 Gal A. Pela lista do Sr. Fonseca, ficamos sabendo que Mariquinhas se endividou para adquirir 1 chapéu de palha de arroz, 1 vidro de extrato, 1 sabonete, 1 colete, 1 camisola, tiras bordadas, 1 tesoura, elástico, fitas de diversos tipos, alfinetes, luvas de retrós, 1 garrafa de água florida, 1 chapéu de veludo, filó, renda preta, entre outras coisas. Assim, vemos que ela devia trabalhar mesmo com costuras, ainda que não sobrevivesse apenas como costureira.

financeira, para tomar tantos cuidados ao depor no processo de Juca Rosa, negando qualquer relação com ele.

Em seu depoimento, Henriqueta também conta que Rosa pedia dinheiro às filhas, e fala que todas se sujeitavam à “concupiscência” do pai. Assim como outras, Henriqueta justifica seus atos pelo medo das ameaças e do poder sobrenatural do feiticeiro, que até falaria com espíritos que o obedeciam. Acusar Rosa parecia ser uma saída possível encontrada até por filhas fiéis como Júlia e Henriqueta. Mariquinhas, não acusando Rosa, conseguiu manter sua posição mesmo sob a pressão do delegado, talvez por ser branca e ter mais dinheiro, e assim contar com suas próprias formas de proteção. Já as filhas mais pobres, sabendo que a corda sempre arrebenta do lado mais fraco, não só acusavam Rosa com sempre falavam de Mariquinhas e do casamento dos dois, informação que, todas certamente deviam saber com clareza, incriminaria a moça. Assim, vemos que aquele denunciante anônimo, e também os redatores do DN, realmente se enganaram quando afirmaram que as “miseráveis pardas” imitariam a branca portuguesa irresistivelmente. Pelo visto, muitas filhas queriam mais era ver Mariquinhas na cadeia, longe de seu dinheiro e de seus privilégios. Afinal, uma das poucas unanimidades encontradas nos diversos depoimentos é a relação de Mariquinhas com Rosa. Algumas filhas poderiam sentir raiva do tratamento diferenciado que Maria Thereza provavelmente recebia do pai, e dos benefícios por ela conseguidos.

Mas isso é uma possibilidade, como também é possível que Maria Thereza fosse amiga de algumas filhas. Na carta que enviou a Rosa, quando ele estava na Bahia, Mariquinhas deixa transparecer que havia uma proximidade sua com Henriqueta, que lhe mostrara uma carta do pai pedindo dinheiro para sua estadia naquela província; Rosa também teria dito que se encontrava enfermo. Além de Henriqueta, Maria Thereza fala de outras filhas : Bernarda, Maria e Angélica. Esta última estava hospedada em sua casa havia um mês, pois estava doente - Mariquinhas deveria estar cuidando desta moça. Ainda que fosse por ordem de Rosa, o tom da carta transmite uma idéia de solidariedade entre as “irmãs”, e, talvez, colegas de trabalho. E, sobre as relações de Maria Thereza com Rosa, também há elementos na carta que nos ajudam a compreendê-las, bem mais que no seu depoimento :

“Corte, 21 de setembro de 1870.

Ilustríssimo Senhor Juca Rosa.

Estimarei que ao receber esta, lhe vá encontrar no gozo de perfeita saúde, e melhoramento de sua enfermidade, e quanto à nossa é assim como Deus quer, que eu sofra dos negócios meus. Participo-lhe que eu recebi a sua primeira, com data de 25 de agosto, e logo lhe respondi incontinentemente, e a segunda, escrita de (novo) de setembro, a 16 do corrente, que é esta que lhe respondo, e me entristece muito em saber que o senhor ficara doente e também falto de recursos para suas despesas. Henriqueta mostrou-me uma carta, e a respeito do que pede, eu não tenho que possa mandar, pois que a ocasião é imprópria por motivos muito fortes, que tenho a fazer, que o senhor não ignora; e nem precisava mandar lembrar porque negócios seus eu nunca me esquecerei dos deveres que prometo, só fico bastante sentida em não poder ser, como tenho sido sempre; mas fiada em Deus eu serei ajudada para outra viagem lhe poderei ser constante; o sentimento que tenho é que o senhor não é que lê as cartas, senão lhe mandaria dizer o que tenho passado, e se o senhor mandasse-me dizer o que devo fazer, ou por outra me ordenasse, eu lhe seria grata, mais do que tenho merecido; pedi ao senhor Quincas para me escrever, e eu então peço que me responda assim que receber essas linhas que lhe transporte de coração. No mais peço que mande dizer o que devo fazer a respeito do nosso negócio pois a preta ainda não apareceu, nem há notícias; participo-lhe que Angélica está há um mês quase comigo, e está doente da espinha dorsal, e sentiu-se bastante em saber dos seus infortúnios. Senhor Juca eu fiada Espero que responda-me assim que receber estas linhas para alívio do meu espírito, e governo do meu coração. (Aceite) lembranças de Angélica, de Bernarda e de Maria, e de quem lhe é firme, e será até a existência como sua muito veneradora, obrigada.

Maria Thereza Ferreira”¹²⁷.

Maria Thereza revela proximidade e fidelidade ao feiticeiro, com quem já havia trocado correspondências antes desta, depois da ida de Rosa à Bahia. Desculpa-se por não poder mandar-lhe dinheiro, frisando que não era preciso que a lembrassem de suas obrigações: “nem precisava mandar lembrar porque negócios seus eu nunca me esquecerei dos deveres que prometo”. Assim, fica evidente que ela realmente tinha

¹²⁷ Cf. Processo, op. cit., p. 20, carta de Maria Thereza Ferreira, 21/09/1870.

compromissos sérios com Rosa, e dava dinheiro ao pai, embora nesta viagem de Rosa tenha não tenha enviado a quantia pedida, pois sua situação estava difícil. A moça mostra também nesta carta sua obediência em relação às ordens e conselhos de Rosa, já que, ao contrário do depoimento no julgamento, aqui ela falava sem estar sendo pressionada, e diretamente para o pai. É possível que Maria Thereza estivesse exagerando um pouco no tom de sua devoção, para mostrar-se cumpridora dos deveres; entretanto, ela pede ao pai que lhe diga o que fazer em determinadas situações, as quais não ficam claras só por este documento, já que ela não entra em detalhes sobre o que estas seriam.

A portuguesa devia, ao escrever de maneira que apenas Rosa entendesse, tentar se proteger, mantendo um certo sigilo, pois achava que alguém lia as cartas para ele - Rosa, provavelmente, sabia apenas escrever o nome. Essa atitude de Maria Thereza está de acordo com a postura assumida no depoimento, onde ela nega qualquer envolvimento com Rosa, ou seja, ela provavelmente queria esconder de outras pessoas, como por exemplo do comendador Boaventura Gonçalves Roque, seu amante, o seu envolvimento com um feitiçeiro negro. Notamos, também, que ela pretendia se preservar de pessoas que tinham relações com Juca Rosa, que não os filhos e filhas, por isso é cuidadosa mesmo na carta. Mas vemos que ela queria instruções dele sobre sua vida pessoal, talvez sobre como agir com relação ao seu amante, e também perguntava o que deveria fazer sobre um certo negócio entre os dois, envolvendo “a preta”. Difícil saber de quem se tratava; talvez se referisse a encontros arranjados entre as filhas, conhecidas de Mariquinhas, e possíveis amantes. Se certas filhas fossem mesmo prostitutas, é possível que Mariquinhas as agenciasse em sua casa, e contasse com a ajuda de Rosa para conseguir fregueses. Mas isso são possibilidades. O que sabemos ao certo é que a filha-esposa diz esperar do pai “alívio de seu espírito” e “governo do seu coração”, mostrando a importância de Juca Rosa em sua vida, de quem era “muito veneradora até a existência”.

Há também duas cartas de Henriqueta para Juca Rosa, e a sua leitura pode clarear mais a natureza das relações entre esta filha e Maria Thereza. Já constatamos que havia proximidade entre as duas, entretanto, Henriqueta não hesita em revelar a relação de Rosa com Mariquinhas em seu testemunho, o que nos leva a desconfiar de uma certa antipatia sua pela portuguesa, em função do modo que se refere a ela : “*se diz ele (Rosa) casado com Maria Thereza conhecida como Mariquinhas da Europa e que esta obedece-*

lhe cegamente na persuasão que está de a afeição do homem rico com que está amasiada é devido ao poder de José Rosa". Era, provavelmente, mais que uma mera antipatia. O tom de Henriqueta ao falar de Mariquinhas lembra o irado denunciante anônimo, ao dizer que a portuguesa "obedecia cegamente" ao pai - há um quê de reprovação, ou talvez desprezo nesta descrição, como se Henriqueta não compartilhasse da opinião de Mariquinhas sobre o motivo da afeição daquele "homem rico". Não podemos esquecer, porém, que o modo como era transcrito o depoimento talvez o modificasse um pouco; pode ser que essas não tenham sido exatamente as palavras da testemunha, e sim que contivessem uma edição do escrevente, ou a repetição da pergunta do delegado. Portanto, é preciso saber mais sobre Henriqueta, para avaliarmos melhor o tom de seu depoimento, ainda que se leve em conta as possíveis alterações que tenha sofrido.

Henriqueta, que era 15 anos mais velha que Maria Thereza, era bastante próxima ao pai; como vimos, em sua casa ficavam guardados muitos dos objetos de Rosa, e lá também ocorriam diversas cerimônias. Era natural do Rio de Janeiro, e, segundo o *Diário de Notícias*¹²⁸, negra, como diversas outras filhas; suas relações com Rosa eram bem mais antigas que as de Maria Thereza. Através da leitura das cartas que enviou ao feiticeiro, podemos ter maior clareza da ligação entre ela e Juca :

"Querido Juca. Muito hei de estimar que esta te vá achar melhor de teus incômodos, enquanto eu ao escrever-te me acho bastante doente de meus olhos; desde o momento que daqui partiste tenho lutado com a doença, e com algumas faltas, razão pela qual não te posso enviar o que desejava. Recebi a tua carta datada de 24 de agosto do passado, onde me comunicas os teus sofrimentos de viagens, e depois que aí chegaste, tudo isto eu já previa pelo teu sofrimento, e pela falta de embarcares, porém, meu amigo,

¹²⁸ "Importante Diligência Policial", em *Diário de Notícias*, 25/11/1870. Diz o autor do texto que "(...)Entre as sacerdotisas que a policia capturou, e que francamente têm deposto na devassa aberta para tão importante processo, há seis mulheres de cor, com os nomes de Belmira, Marcolina, Henriqueta, Generosa, Leocádia e Angélica, que compunham o supremo conselho de deliberação. (...)” Mais uma vez o jornal dá informações erradas : nenhuma das filhas ou das testemunhas foi presa, apenas Juca Rosa e Lúcio José da Silva o foram; além do mais, Belmira, Marcolina, Leocádia e Angélica não foram encontradas, assim não prestaram nenhum depoimento. "Importante Diligência Policial", em *Diário de Notícias*, 29/11/1870. Entretanto, é bastante provável que os redatores do DN tivessem informações de pessoas que assistiam os depoimentos, e que viam as filhas, portanto deve estar correto quando diz ser Henriqueta "de cor". Além disso, na denúncia anônima, onde estão os nomes de todas as testemunhas chamadas a depor, descreve-se Henriqueta como "parda".

tem paciência e sempre fé em Deus e nas almas que eles serão sempre em teu favor; se ansioso estava por ter notícias minhas, eu não menos por ter tuas. Lalá fica um pouco incomodada (?), Manduca, Justina e Mariquinhas, e toda a tua gente, ficam bons. Acusa-me, na tua carta, enviar-me uma encomenda a D. Mariquinhas e outra a Lalá, cujas eu não recebi, não quero aconselhar-te pois não tenho suficiência para tanto, unicamente dou o meu parecer, dizendo-te que o melhor era voltar do que ir para frente pois sei o que é estar em terra estranha sem dinheiro pois como sabes é a mola real(?) de todas as coisas porém como homem de juízo que assim o tem mostrado fará o que quiser (.) desde que partiste os meus sonhos para contigo tem sido bastante cruéis por isso que *eu e nossos dois filhos* temos rogado a Deus para que todos sejam ilusões (.) remeto-te 20 mil réis e talvez se não voltares te possa enviar mais alguma coisa pois como te disse não tenho dinheiro senão em dezembro e peço que rogues a Deus ao Sr. Do Bonfim pelos meus olhos tendo cumprido sempre com as tuas ordens e espero continuar a cumprí-las (.) Da D. Vicência não recebi senão uma carta a qual remeto-lhe recomendações do Tenente (.) de D. Mariquinhas (.) de teus dois filhos e de todos os nossos conhecidos(.) no mais receba o coração saudoso de tua Henriqueta que ansiosa espera tua volta.

Rio de Janeiro, 1º de setembro de 1870.”¹²⁹

Juca Rosa poderia ser casado “no gongá” com Mariquinhas, mas era com Henriqueta que tinha filhos - e dois. Suas cartas tem um tom de maior intimidade com Rosa, começando sempre por “Querido Juca”, e se referindo aos “nossos conhecidos”, mostrando que partilhavam uma vida social. E vários outros elementos deixam claro que Henriqueta tinha maior proximidade com Rosa : desde aconselhá-lo a ter “paciência e fé”, e a voltar para o Rio, o que considerava melhor do que “continuar em terra estranha sem dinheiro”, até referir-se aos sonhos que tinha com ele. Henriqueta, como Mariquinhas, também mostra obediência - “tendo cumprido sempre com as tuas ordens e espero continuar a cumprí-las”- e afirma ter enviado dinheiro ao pai, como outras filhas também diziam fazer. Porém, percebemos que ela se coloca menos como filha submissa, e mais como uma igual, quando dá conselhos, inclusive em assuntos religiosos - “tem paciência e sempre fé em Deus e nas almas que eles serão sempre em teu favor” - e

¹²⁹ Cf. Processo, op. cit., p. 22, carta de Henriqueta Maria de Mello, 1/9/1870.

também ao pedir favores a ele - “peço que rogues a Deus ao Senhor Do Bonfim pelos meus olhos”. Fica claro, então, que Henriqueta tinha um papel importante na seita liderada por Rosa, pois não só emprestava sua casa para diversas cerimônias e guardava diversos objetos, como tinha maior liberdade com Rosa em assuntos religiosos. Assim, é bastante possível que fosse sua auxiliar na condução dos rituais, como era a personagem Luiza, da peça sobre Juca Rosa aqui citada, se é que o leitor ainda se recorda.

Há ainda mais uma carta de Henriqueta para Juca, escrita depois desta. A nova epístola acrescenta alguns elementos sobre a relação dela com o pai, ajudando a confirmar as impressões acima discutidas, além de nos informar sobre os olhos da pobre Henriqueta, que pareciam estar bem ruins na época da primeira :

“Querido Juca. Estimo que esta te vá achar gozando saúde, em quanto eu estou quase boa de meus olhos. Recebi a tua carta datada de 28 de setembro, e muito satisfeita fiquei por teres ganho tanta simpatia dos baianos (...). Ainda não me mandaste dizer se recebestes 20 mil réis que lhe mandei pelo correio; mandaste-me pedir notícias de Marcelina, está boa e Angélica está no Andaraí com Mariquinhas, pois tem passado muito mal, ainda cá não veio depois que partistes; nada mais tinha a participar-te. Aceite lembranças de nossos filhos e também de Juventina, e de mim o coração cheio de saudades, não te posso ser mais extensa, porque o pequeno está empregado como sabes, não tenho outra pessoa que escreva.

Tua obrigada e amiga

Henriqueta”¹³⁰

Boas novas. Graças ao Senhor do Bonfim, ou às recomendações de Juca que Henriqueta recebeu, e que infelizmente não sabemos quais foram, os olhos dela estavam quase curados - só não sabemos se não era ela quem escrevia as cartas por causa deste problema na visão, ou por ser semi-analfabeta; ao menos o nome ela assina após prestar seu depoimento. Juca Rosa, por sua vez, já devia estar melhor de saúde, ou ao menos passando bem, já usufruindo os 20 mil réis que Henriqueta lhe enviara - estava bem o

¹³⁰ Cf. Processo, op. cit., pp. 20 - 21, carta de Henriqueta Maria de Mello, sem data.

suficiente para conquistar “a simpatia dos baianos”. Devia mesmo ter seus encantos o senhor Juca.

Ficamos sabendo também, confirmando a informação da carta de Mariquinhas, que Angélica estava mesmo doente, e por isso estava hospedada na casa da primeira. Através das duas cartas de Henriqueta, temos acesso ao nome de outras pessoas envolvidas com o feiticeiro, outras prováveis filhas, que não são incluídas como testemunhas no processo : além de Angélica, já citada por Maria Thereza, há Marcelina, Juventina, Lalá, Manduca, Justina. Há também uma Dona Vicência, que manda recomendações a Juca Rosa do “Tenente”; infelizmente, não temos mais informações sobre estas pessoas, mas ao menos podemos constatar que o número de participantes e envolvidos com o feiticeiro era maior do que o número das pessoas interrogadas no decorrer do processo.

Mas e a respeito de Mariquinhas, e da suposta antipatia que haveria entre elas? Mesmo com a leitura das cartas, e sabendo mais sobre a relação de Henriqueta e Rosa, fica difícil sairmos das suposições. Acredito que a suspeita fica reforçada, afinal, apesar de Henriqueta ter muito mais proximidade com Juca, era Mariquinhas quem aparecia como a filha predileta do pai. Mas ela podia ter seus privilégios por dar mais dinheiro ao feiticeiro, e não por ser branca ou bonita.

Entretanto, não podemos interpretar as relações entre as filhas, e delas com Rosa, utilizando os padrões e valores dos redatores do *Diário de Notícias*, ou mesmo do denunciante anônimo. É claro que rivalidades entre as filhas deveria ocorrer, tanto é que elas se acusam todo o tempo quando são obrigadas a falar diante da polícia. Porém, as ligações entre as participantes do culto liderado por Rosa eram reguladas por outras regras e outra moral, diferente daquela professada pelos membros de classes mais ricas e letradas, ainda que nos depoimentos elas usassem exatamente os códigos e valores aceitos por policiais e juristas, para tentarem se defender¹³¹. Afinal, todas compartilhavam de certa forma a atenção, os mandos, os cuidados e a vida sexual de

¹³¹ Ver sobre o assunto Esteves, Marta Abreu, *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. A autora mostra as diferenças e conflitos entre os discursos de autoridades e juristas sobre a sexualidade, e as práticas amorosas de camadas populares, que desafiavam os alicerces da moral sexual burguesa. Revela, assim, como os populares conheciam a lógica dos discursos dominantes aceitos, e como dissimulavam e introjetavam esses valores diante dos representantes do poder público, quando eram acusadas de atitudes escandalosas ou imorais, ou que iam contra as normas e padrões sexuais considerados corretos.

Rosa. A própria Henriqueta, ao dizer em seu depoimento que “quase todas as filiadas juntam-se à concupiscência de Rosa”, confirmava as acusações de que muitas filhas faziam sexo com o feiticeiro, ainda que responsabilizasse por este fato algo como a “desenfreada e brutal sensualidade” de Rosa, para usar os termos do denunciante anônimo. Assim, reconhecia que tinham um relacionamento com Rosa diferente dos padrões socialmente estabelecidos pelas classes dominantes, ou seja, todas as filhas eram amantes de Rosa, apesar de terem seus próprios amantes e maridos. Porém, como Henriqueta sabia que isso seria condenável, responsabilizava Rosa por suas atitudes, assim como outras filhas também fizeram : diziam aceitar os mandos e obedecer os desejos do chefe porque teriam medo de seu poder “sobre o natural”.

Assim, fora da pressão do momento em que eram interrogadas, as diferentes filhas estabeleciam suas redes de solidariedade e trocas, convivendo e considerando normais, como parte do seu cotidiano, as relações com Rosa, apesar das divergências que existissem entre elas. Se havia uma identidade entre elas, devido à sua condição de filhas - e também, ao que vimos, de costureiras - que as fazia compartilhar atitudes e sentimentos em relação ao feiticeiro e aos seus preceitos, era obviamente uma identidade permeada por conflitos e disputas. Se elas se identificavam nos momentos de culto e cerimônia, e em determinadas situações de suas vidas, com certeza também tinham no cotidiano suas diferenças e brigas. No caso de Henriqueta, ela não era casada com Rosa nem segundo os rituais legais, nem segundo aqueles comandados pelo feiticeiro, apesar de ter dois filhos com ele - um deles, segundo a carta de Henriqueta, já estava “empregado”, apesar de “pequeno”. Eles também não viviam na mesma casa. Portanto, não há como pensar em termos de uma organização familiar tradicional burguesa, o que não quer dizer que Juca Rosa não fosse próximo aos filhos, ou que fosse um “monstro”, como queriam os jornais. Nesse sentido, não é difícil que Henriqueta antipatizasse com Maria Thereza; porém, como mostram as cartas, ainda que não morressem de amores uma pela outra, as duas se relacionavam sem problemas, ao menos no que dizia respeito ao dia-a-dia de filhas.

Enfim, todas as mulheres envolvidas com Rosa sabiam das relações dele com diferentes mulheres, e se aceitavam se filiar à sua seita, o faziam porque estavam convencidas de que teriam benefícios. Ainda que alegassem para a polícia que sua razão única era o medo, todas iam procurá-lo por vontade própria, porque tinham algum

problema de saúde ou de ordem sentimental, e queriam ouvir os conselhos do mais célebre feiticeiro do momento.

Do que foi visto até agora sobre as filhas de Rosa, podemos concluir que ao menos estas importantes participantes da seita estavam bastante convencidas do poder do Pai Quibombo, e embora o acusassem de exercer a feitiçaria, tentavam minimizar seus efeitos, e seu envolvimento em tais ritos. Júlia, Mariquinhas, Leocádia e Henriqueta estavam envolvidas com Rosa até a raiz dos cabelos, e talvez até por isso negassem ao máximo suas relações com ele. As quatro têm atitudes bem diferentes no que diz respeito ao processo. Leocádia, talvez mais esperta, conseguiu escapar, e não foi localizada para prestar depoimentos. Mariquinhas, como vimos, usou a estratégia de negar tudo - disse que nem ao menos conhecia Rosa. Henriqueta reconheceu que fosse filha, e contou sobre o juramento de fidelidade e segredo que as filhas prestavam. Já Júlia, em um meio termo entre Maria Thereza e Henriqueta, alegando sofrer de “esquecimento”, negou ser filha, embora assumisse que conhecia Juca. Mas há ainda outras mulheres que são interrogadas, e que falam bastante sobre suas relações com Rosa - talvez por medo da polícia, talvez por menor comprometimento com o pai, contam mais.

Leopoldina, Emília e Generosa

Outras três importantes filhas de Rosa, Leopoldina Fernandes Cabral, Emília Carolina Mascarenhas e Generosa Clementina Campos, comparecem para depor em dois momentos diferentes do processo. Assim, conseguimos obter bastante informações sobre Juca Rosa e seus rituais a partir do que elas contam. Das três, apenas Generosa havia sido citada nos depoimentos aqui analisados. Leopoldina é localizada e intimada a depor a partir da denúncia anônima que originou o processo criminal. Já Emília, apesar de constar da lista inicial de testemunhas, estranhamente não está na lista de vítimas apresentada pelo denunciante, nem aparece citada por nenhuma pessoa interrogada.

Leopoldina Fernandes Cabral foi prestar seu primeiro depoimento no dia 22 de novembro de 1870; era baiana, e tinha então 23 anos¹³². O escrevente, ao tomar nota de

¹³² Cf. Processo, op.cit., p.17, perguntas feitas a Leopoldina Fernandes Cabral, 22/11/1870, e p.42, em 4/12/1870.

seu estado civil, escreveu primeiro “solteira”, e depois “digo, casada fora da companhia de seu marido” - Leopoldina poderia ser casada, ou amasiada, mas viver separada, para ter se atrapalhado na hora de declarar seu estado civil. Confusões como essa deviam ser comuns, mais ainda por se tratar de um grupo onde eram muito usuais as separações, e novas uniões¹³³. Também declarou ser costureira, como as outras filhas que acompanhamos até aqui.

Segundo o que contou ao delegado Miguel Tavares, Leopoldina foi procurar Juca Rosa pela primeira vez aproximadamente em 1868. Nessa época, tinha ela um amante por quem estava perdidamente apaixonada, e queria de todo o jeito “conservar sua afeição para si só”. Alguns dias depois, em seu segundo depoimento, confessou não ser movida apenas pela paixão avassaladora : também queria “dele tirar toda a vantagem que pudesse”. Aconselhou-se então com uma amiga portuguesa, que conhecia a pessoa certa para o caso. Tal amiga recomendou-lhe que procurasse José Sebastião da Rosa, pois ele “tinha meios e poder para conseguir tudo que a ele se pedia”, podendo “dar fortuna e obter da sorte o que se quisesse”. O nome da amiga : Maria Thereza, conhecida também por Mariquinhas da Europa, a qual Leopoldina soube apontar entre os diversos retratos que lhe foram mostrados, todos recolhidos na casa de Rosa.

A moça foi então ao endereço que lhe indicou Mariquinhas, na rua da Alfândega, em um sobradinho de sacada, onde afirmou que Rosa morava; é possível que esse fosse o endereço de Mariquinhas naquela ocasião. Contou ao feiticheiro sobre o seu amante, e seus planos para mantê-lo fiel a ela, e de preferência lhe trazendo diversas outras “vantagens”. Rosa, sendo consultado sobre uma de suas especialidades, deve ter garantido à Leopoldina que para ele aquilo seria fácil, e cobrou 30 mil réis para começar o trabalho. Além disso, ordenou-lhe que no dia seguinte participasse de uma de suas cerimônias. Mariquinhas indicou-lhe o novo local : uma casa de porta e janela na rua Larga de São Joaquim, perto da do Regente. Leopoldina contou ser esta a casa de uma filha de Rosa de quem ela não se recordava o nome, nem tampouco o número. O astuto leitor, entretanto, se lembra bem. A casa era de Henriqueta, e o número era o 135.

¹³³ Como mostrou Marta Abreu, os amasiamentos eram relações muito presentes entre as camadas populares no fim do século XIX e início do XX. A autora cita também diversas pesquisas que demonstram que no Brasil, desde a Colônia, apesar dos esforços da igreja católica, as relações de amor nunca foram necessariamente administradas pelo casamento religioso ou civil. Cf Abreu, Marta, *Meninas Perdidas*, op.cit, p.179.

Leopoldina assistiu a cerimônia, e participou do jantar que ocorreu no final, inclusive ajudando a prepará-lo. Entretanto, alegou não ter participado dos rituais ali conduzidos, narrando que ficou apenas como espectadora.

Naquela cerimônia, Leopoldina consultou-se com Rosa, e pagou mais 40 mil réis ao feiticeiro - no segundo depoimento, diz que teria pago 30 mil. Ainda naquela noite, Rosa informou a moça que, para ser possível atingir os fins que queria, seria necessário o pagamento de 60 mil réis mensais, além de um juramento, para que se tornasse “filha da mesa”, o que, segundo ela,

“(…) quer dizer ser-se protegida dele(,) ter um amante que despenda muito com a filha(,) dar uma pensão que não sabe de quanto a José Rosa, segundo lhe informou Mariquinhas da Europa que vive amasiada com um homem chamado Boaventura Roque; que é parte do juramento obrigar-se a filha a prestar-se a ser amásia de Rosa (...)”

As duas declarações de Leopoldina se completam, e o que ela nega ou omite em uma, acaba revelando na outra, como no caso da mensalidade que teria que pagar como filha, que neste trecho diz não se lembrar, mas na fala anterior tinha revelado ser 60 mil réis. Ainda com relação ao dinheiro gasto com o feiticeiro, contou que “posteriormente e em datas diferentes exigiu-lhe Rosa 20 mil réis por uma vez e 15 mil réis por outra dizendo-lhe ser preciso para compra de ervas e raízes para banhos dela testemunha que deveriam ser tomados em uma casa que dizia ter no Engenho Novo”. Assim, “de exigência em exigência, arrancou-lhe 240 mil digo 250 mil réis”. A moça se atrapalha novamente ao falar nas quantias gastas com o feiticeiro, talvez porque não se lembrasse mesmo, exatamente, dos valores, ou talvez por se intimidar com a presença de Rosa, que assistia a vários depoimentos.

De qualquer forma, podemos perceber que Rosa cobrava caro os seus serviços, e que tanto para uma costureira quanto para uma prostituta comum devia ser pesado pagar aquele dinheirão todo. Mas as filhas pagavam, e certamente faziam sacrifícios para isso, como no caso de Leocádia, que vendeu uma mobília que nem dela era - fato ao qual Leopoldina também se refere. Isso mostra o valor que davam aos conselhos e aos serviços espirituais do Pai Quibombo, o papel importantíssimo que a crença ocupava em suas vidas. Para aquelas pessoas, o modo de pensar e organizar o cotidiano - as despesas, o trabalho, o lazer e a vida amorosa - estava intimamente conectado à sua crença no sobrenatural, nos espíritos comandados por Juca Rosa. Assim, o feiticeiro, através de

seus conselhos e deliberações, interagia com aquelas pessoas na maneira como organizavam suas atitudes, sua moral e seus valores. Por mais que os neguem em seus depoimentos, tentando professar uma moral correspondente àquela dos bacharéis e doutores que julgariam o caso, as filhas mostram partilhar totalmente dos valores de Rosa, para aceitarem seus preceitos.

Entre outros conselhos que deu à Leopoldina, Juca disse que ela deveria “conservar o seu corpo de modo a atrair todos os homens e fazer que aquele que então era seu amante lhe desse tudo que quisesse”. Na mesma cerimônia, Rosa deu à moça uma raiz “para trazer consigo no pescoço e na boca, digo no seio e na boca”. Mais uma vez Leopoldina reformulava o que afirmara - provavelmente após uma pergunta mais incisiva do delegado, que deveria estar pressionando a moça o máximo que podia. Ela já havia reconhecido, como vimos acima, que para ser considerada filha de Rosa seria necessário ser amante dele; em outros momentos confirmou que o feiticeiro se tornava “senhor do corpo e do espírito” das filhas. Os dois depoimentos de Leopoldina devem ter sido bastante tensos, como notamos pelas constantes contradições e reformulações que ela faz. O tema do controle de Rosa sobre seu corpo estava presente em toda a sua fala, e quanto mais a moça tentava fugir dele, mais o delegado a devia pressionar. Assim, ela conta muito, mas sempre tentando se colocar como vítima, e não como cúmplice de Rosa.

Na questão da filiação, vimos que ela diz ter sido informada sobre o que contou por Mariquinhas da Europa, e logo tenta desviar a narração para a ligação da portuguesa com o amante Boaventura Roque. Logo em seguida, afirma que “(...) não prestou esse juramento ouvindo-o contar apenas de Mariquinhas da Europa”. E volta a falar de Maria Thereza, e a desviar a questão de seu envolvimento com Rosa :

“(...)Que ouviu a mesma Mariquinhas dizer que havia empenhado as suas jóias para mandar a José Rosa que se achava na Bahia sem recursos. Que ao passar uma vez pela rua da Carioca ouviu também dizer-se na casa de uma pardinha Laura residente hoje na barra do Pirai ao transitar uma carroça com uma mobília que era aquela mobília de Leocádia que a ia vender para dar o dinheiro a José Rosa. Que tem ouvido dizer a pessoas de cujos nomes se não recorda ora que José Rosa é um homem de atrativos que põe e dispõe de muitas moças brancas e pardinhas de quem goza e que está muito bem de fortuna ou dinheiro sem que ela testemunha saiba de onde lhe provém.”

Leopoldina retoma histórias sobre outras filhas de Rosa, reforçando as acusações do envolvimento dele com diversas mulheres, “brancas e pardinhas”, como se tentasse dizer que ela não era a única a se envolver com o feiticeiro. E, mais do que isso, apesar de descrever o cerimonial conduzido pelo Pai com detalhes¹³⁴, inclusive se referindo a banhos de ervas e raízes para trazer no seio e na boca, insiste em dizer que não seguiu aquelas prescrições. Disse nas duas vezes que se recusou a prestar o juramento, e que “nunca foi tomar esses banhos”; não nega, entretanto, que tenha procurado Rosa em diversas ocasiões, e que tenha gasto muito dinheiro com ele. E assim se explicou: “deu esses dinheiros a Rosa porque receava-se que o mesmo lhe fizesse algum mal com o poder que dizia ter”.

Assim, continuou freqüentando a casa de Rosa (ou, melhor dizendo, as casas, já que segundo o que conta Leopoldina, naquela época ele morava na rua da Alfândega e também se referia a uma casa no Engenho Novo. Provavelmente, ele usava casas de outros filiados para suas cerimônias, assim como usava a de Henriqueta). E, segundo contou, a última consulta que fez custou-lhe 15 mil réis, e ela “disse a Rosa que se seu amante Eduardo que era oficial da Marinha não voltasse ela não lhe daria mais nada; que de fato seu amante não voltou e ela não lhe deu mais dinheiro.” Teria então “se retirado das relações de Rosa”, mas

“(...)este foi procurá-la no Hotel Bordeaux onde ela morava, diversas vezes e que aí conseguiu dela não só dinheiro como tudo mais quanto quis com a ameaça de reduzi-la à desgraça e fazê-la acabar seus dias em um hospital se ela se não prestasse a seus desejos de concupiscência.”

Leopoldina ainda teria tentado se desligar de Rosa, segundo conta, alegando que a mensalidade para ela era muito pesada. Ele então a teria ameaçado : “disse-lhe que se o fizesse ele com o espírito que dominava para o bem assim como para o mal faria com que ela fosse desgraçada e acabasse no Hospital da Misericórdia”.

Finalmente, Leopoldina confessa que se relacionava com Rosa de corpo e espírito, justificando-se pelo medo das ameaças de Rosa - e que ameaça bem escolhida : mandar alguém para o hospital, naqueles anos, era um eufemismo para dizer que a pessoa

¹³⁴ A descrição e discussão sobre os significados das cerimônias e dos rituais será feita no último capítulo.

morreria¹³⁵. A moça então confirma a imagem do feiticeiro que vinha sendo difundida pelos jornais e pelos bacharéis letrados, a do “monstro Juca Rosa”, que a teria violentado.

É interessante notar que em seus depoimentos ela declara como seu endereço a rua do Hospício n.215, no primeiro, e a rua da Prainha n.67, no segundo. Entretanto, diz que dois anos antes morava no Hotel Bordeaux, à rua da Carioca. Assim, ela nos leva à forte suspeita de que fosse uma prostituta, já que naquela época várias prostitutas moravam sozinhas em hotéis de nomes franceses. Essa suspeita fica ainda mais forte quando ela conta que Rosa lhe ordenara “conservar seu corpo de modo a atrair *todos os homens*”, e não apenas um amante, o que pode mostrar que ela deve ter pedido ao feiticeiro que trabalhasse também no sentido de garantir-lhe bastante clientes. Entretanto, como as outras filhas, declarara ser costureira. Assim, todo seu esforço para caracterizar Rosa como mal, colocando-se como vítima para conquistar a piedade dos julgadores, deve ter ido por água abaixo quando ela entrega sua principal atividade. Se fosse realmente prostituta, os juristas considera-la-iam moralmente ainda pior que o “monstro Juca Rosa”, já que entendiam ser a prostituição um terrível mal para a sociedade¹³⁶.

Outro depoimento bastante interessante foi o de Emília Carolina Mascarenhas¹³⁷. Ela era natural do Rio de Janeiro, tinha 28 anos quando compareceu para depor, e declarou ser solteira e costureira, e morar à rua de Santo Antonio, n.9. Esta filha, assim como Leopoldina, tentou negar ao máximo seus envolvimento com Rosa. Assim, começa dizendo

“Que conhece a José Sebastião da Rosa há muito tempo de nome e de pessoa, mas que nunca foi à sua casa nem aceitou convite algum para seus divertimentos não obstante convidá-la Paulina de tal, que dizia assim como outras moças mais que Rosa tinha tanto poder como Deus e que apesar de tais ditos ela respondente nunca acreditou nisso, mesmo porque lhe falaram na necessidade de prestar um juramento ao dito Rosa, juramento que só no ato de sua admissão ela saberia; que recuou ainda de aceitar os

¹³⁵ Cf. Gabriela Sampaio, *Nas trincheiras da cura*, op.cit.

¹³⁶ O Hotel Bordeaux é um dos listados pelos médicos já aqui citados como local de residência de prostitutas. Cf Soares, *Rameiras, Ilhoas, Polacas...* op. cit.

¹³⁷ Cf. Processo, op.cit., p.17, perguntas feitas a Emília Carolina Mascarenhas, 22/11/1870, e p.38, em 4/12/1870.

convites porque dizia-se geralmente que o dito Rosa era amante de todas as mulheres que a ele se filiavam;(...)”.

Por este trecho, Emília tenta transmitir a impressão que só conhecia Rosa superficialmente, apesar de conhecer várias moças que freqüentavam os cerimoniais do feiticeiro, e saber que ele tinha “tanto poder como Deus”, no que ela não acreditava. Em seguida, provavelmente respondendo a uma pergunta, começa a falar de Mariquinhas. Diz que a conhece, e confirma a história do amante de rico da portuguesa, e da crença da moça de que a causa da permanência de seu amante seria o poder de Rosa. Afirma, porém, que teria “ouvido dizer” essas histórias por “diversas pessoas cujos nomes não se recorda”. Também afirma que as filiadas davam dinheiro ao feiticeiro, e que ele iria batizar uma criança, “mas que não sabe como nem por quem seria feito o dito batizado, assim como ignora se já foi ele feito”. Assim, tenta ser bastante cuidadosa, e a cada informação que dá, afirma junto sua inocência e distância daquilo que narra.

De repente, são apresentados a ela diversos retratos, os famosos retratos encontrados em poder de Rosa. E, para surpresa da moça, reconhece uma fotografia sua em meio às outras. Tenta então explicar-se, dizendo que tal foto estava na casa de Mariquinhas da Europa, sua amiga, a quem dera de presente havia mais de 4 anos. O delegado Miguel Tavares provavelmente não se contentou com a explicação, e deve ter apertado Emília, para que ela dissesse

“(...)Que com bastante acanhamento é obrigada a confessar que com pesar deu o seu retrato a José Rosa porque este lhe o pedia, que consultou-o algumas vezes porque precisava conservar a estima de um homem com quem então vivia e segundo lhe informavam outras suas amigas Rosa tinha poder para tal, que à vista disso dirigiu-se pela primeira vez a uma casa da rua do Sabão que este tinha e aí narrando-lhe ao que ia, pediu-lhe Rosa uma quantia que lhe parece ter sido 50 mil réis, que depois de dar-lhe metade dessa quantia convidou-a para a cerimônia que tinha de celebrar dias depois(...) que por esta forma andou gastando com Rosa cerca de 200 mil réis sem colher o menor resultado, pelo que por lhe dizerem que Rosa queria gozar de todas essas mulheres a quem como ela denominava de filhas retirou-se de suas reuniões e consultas não obstante ameaças que via Rosa fazer a suas filhas de que no caso de afastarem-se dele ficariam desgraçadas e abandonadas pelos homens com quem viviam; que ela respondente é pouco crédula mas que no entretanto não deixa de causar-lhe impressão o ter sido

abandonada pelo homem com quem vivia, e () depois que afastou-se das relações que como consultante tivera com Rosa. Que além da quantia que já disse ter despendido com consultas a Rosa deu-lhe algumas jóias por isso que as outras moças a insinuaram que devia-se-lhe fazer dádivas porque ele disse gostava e com mais gosto trabalhava.(...) que soube por Paulina de tal, que deu-lhe conhecimento com Rosa, que este havia batizado com nome Natalino um filho de Leocádia Maria da Glória e que isto por esta Leocádia lhe foi confirmado. Que no seu tempo frequentava as reuniões de Rosa uma menor por nome Francisca que está representada em um dos retratos que lhe são apresentados. E mais não disse e nem foi perguntado e assina com o delegado”.

Acuada, não conseguindo inventar uma boa justificativa diante da pressão que sofria, Emília confessou que foi procurar Rosa, pois “precisava conservar a estima de um homem com quem então vivia”. Sendo minimamente bem informada, saberia que Rosa era a pessoa mais indicada para tal fim, e justifica que suas amigas o teriam indicado. Também mostra, como Leopoldina, ter gastado bastante dinheiro com Rosa, mas até o fim do depoimento Emília mantém a afirmação de que não cedeu aos desejos de Rosa : não teria feito o juramento nem se filiado à seita, não teria tido relações sexuais com ele, e teria parado de frequentar as reuniões, apesar de saber das ameaças que ele fazia a quem se afastava.

Mais uma vez, como no início do depoimento, afirma que “sendo pouco crédula”, não acreditaria no que “diziam as moças” sobre o poder de Rosa. Entretanto, mostra que se não acreditava, também não poderia negá-lo, afinal seu amante a abandonara após seu afastamento das reuniões do feiticeiro. Isto é : se não conseguia afirmar, diante de todos e com medo de ser incriminada, que acreditava nos poderes do bruxo, também não conseguia esconder essa sua crença.

Assim, o mais provável é que ela estivesse mentindo com relação a não ter se tornado filha, já que ela frequentou por bastante tempo a casa de Rosa - no segundo depoimento, disse que o conhecia havia 5 anos - e conhecia bem as pessoas e os cerimoniais. Ainda nesta segunda vez, afirma que “era por Rosa considerada sua filha”, embora não tivesse prestado o juramento “que algumas prestaram de acompanharem sempre a José Rosa em suas cerimônias e valerem-no em suas aflições”, e disse que não

o fez “por não querer, visto que queria ter o pensamento livre para retirar-se como de fato retirou-se depois.”

Ela também acrescenta informações que não tinham ainda aparecido. Conta, por exemplo, que as filhas davam presentes à Rosa; ela mesma havia “dado um passador de ouro com medalha do mesmo metal e um alfinete” e que “fez esses presentes porque viu as outras o fazer (sic) também e porque diziam as mesmas que Rosa gostava de ser presenteado e que quando o era fazia melhor o serviço, que procedeu com Rosa como geralmente se procede com os médicos a quem além de paga, se presenteia.(...)”. Interessante comparação esta feita por Emília. Com muita certeza, Rosa conquistara um prestígio e um reconhecimento que podiam ser assemelhados aos de importantes médicos, ainda que isso fosse velado, não reconhecido publicamente entre as elites letradas. Aliás, arrisco dizer que seu prestígio devia ser até superior ao de médicos em geral, no plano da eficácia e da credibilidade, já que naquela segunda década do século XIX os médicos científicos eram bastante temidos e satirizados, tanto por classes mais pobres como por elites, ainda que de diferentes maneiras¹³⁸.

Além disso, Emília informa mais nomes da lista dos envolvidos com Rosa : primeiro o filho de Leocádia, Natalino, cujo batismo foi tantas vezes referido, mas sem o principal, o nome. Depois fala de mais uma moça, dessa vez uma menor, que também estava envolvida com Rosa - Francisca. E, no segundo depoimento, acrescenta que também procurara Rosa com o fim de “impedir a viagem para fora de uma pessoa com quem ela testemunha vivia e conseguir dessa pessoa alguma vantagem”. E contou que “teve a satisfação de ver que seu amante se não retirou e fez-lhe todas as concessões por ela pedidas”, mostrando mais uma vez acreditar no poder de Rosa.

Emília concluiu seu depoimento dizendo saber que “José Rosa tem convidado a diversas filhas suas para fins ilícitos, segundo elas próprias tem dito e que quando elas não cedem a entregar-lhe o corpo ele as ameaça com desgraças que diz poder atrair para elas”, mas alega que “a ela testemunha não fez Rosa esse convite”. Ainda conta que depois de seu amante ter “se esquivado de sua casa”, ela voltou a procurar Rosa, para “o fim de ver se este pelos seus trabalhos conseguia atraí-lo de novo”, mas que como ele teria exigido uma quantia em dinheiro que ela não possuía, ela teria decidido retirar-se das reuniões.

¹³⁸ Cf Gabriela Sampaio, *Nas trincheiras da cura*, op.cit.

Vemos então que Emília utilizou uma estratégia bem parecida com a de Leopoldina para justificar suas relações com Rosa, acusando-o; porém, não assume ter se tornado filha, e nem ter lhe “entregado o corpo para fins ilícitos”. Seu testemunho, assim, parece ainda mais mentiroso que o de Leopoldina, pois ela se coloca de forma muito exagerada como inocente. O mais provável é que, após seu amante ter “se esquivado” e ela ter consultado o Pai, ele não tenha retornado, mas ela também não tenha se desligado da seita. Notamos, então, nestas duas filhas, o medo de ser incriminadas - medo que as leva a narrar muito do que acontecia nas cerimônias lideradas pelo Pai Quibombo, ainda que fosse para acusá-lo e, assim, livrá-las de qualquer culpa.

A outra filha que faz longos e detalhados depoimentos é Generosa Campos. A testemunha Henrique de Azurar, analisada algumas páginas atrás, havia se referido a Generosa, dizendo que “tendo esta desejos de ver voltado à sua casa um seu antigo amante Pedro Lecoq que daí havia saído foi consultar o acusado e este exigindo dinheiros adiantados fez as costumadas cerimônias”. Azurar se recusa a explicar as cerimônias, afirmando que “nunca assistiu a elas”. O denunciante anônimo, quando se referiu a Azurar, afirmou que ele “havia estado amancebado com duas filhas de Rosa”, e por isso sabia tantas informações, então é possível que o ex-amásio de Leocádia também tivesse se relacionado com Generosa. Nem Henrique nem Generosa assumem essa relação, no entanto eles fazem referência um ao outro. Vamos ver o que contou esta filha.

Três anos antes do início do processo, a carioca Generosa Clementina Campos¹³⁹, então com 20 anos, foi à procura de Juca Rosa pela primeira vez. Generosa estava convencida de que um certo Luiz Bento havia lhe causado um malefício. Através de uma colega sua, a “célebre” Paulina, como a descreveu, ficou sabendo ser José Rosa “o único competente” para a cura da enfermidade de que ela sofria, originada pelo malefício : uma ferida de “mau caráter” na canela da perna. Paulina tanto insistiu que convenceu Generosa a visitar o curandeiro, que nessa época morava na rua da Alfândega, perto da rua do Regente. Lá chegando, explicou seu problema a Rosa, que após examinar a ferida, disse que necessitava de 70 mil réis para “principiar a medicá-la”. Um preço bastante alto para Generosa, que era costureira, segundo declarara, e conseguiu apenas entregar a Rosa a quantia de 30 mil réis, que juntou com dificuldade, tendo que vender “alguns objetos de

¹³⁹ Cf. Processo, op.cit., p.15, perguntas feitas a Generosa Clementina Campos, 26/11/1870, e p.46, em 3/12/1870.

seu uso”. Rosa aceitou os 30 mil, e iniciou então o tratamento, mandando que colocasse na ferida azeite de dendê fervente, junto com uma erva. Generosa afirmou, em seu primeiro depoimento, que nenhuma melhora obtivera, embora tivesse seguido o receituário do curandeiro; entretanto, continuou freqüentando a casa de Rosa e suas reuniões. Já em um segundo interrogatório, Generosa contou que, após uma segunda consulta com Rosa, ficara curada de sua perna. Em uma das reuniões que participou, encontrou Mariquinhas da Europa, que estava a procura dos socorros de Rosa por ter brigado com o seu amante.

No início de seu depoimento, Generosa falou sobre a relação de Rosa e Maria Thereza. Contou eles haviam se casado, segundo seu rito especial, na presença de muitas pessoas, e a cerimônia “teve lugar em casa de Luiz Bento”. Após mencionar o desenrolar daquela consulta, e vários detalhes da relação de Rosa com Maria Thereza, Generosa volta a mencionar o casamento deles, assistido por muitas pessoas, entre eles Luiz Bento. Como vimos, Luiz Bento era também o motivo inicial da procura de Generosa a Rosa : tinha sido devido ao malefício que ele lhe causou que ela tinha ido buscar auxílio do Pai Tira-Teimas. Entretanto, Luiz Bento já era antigo freqüentador da casa de Rosa, podendo até ter lá trabalhado como auxiliar, pois em seu segundo depoimento Generosa diz que Bento era “um feiticeiro também”.

Generosa conta, além disso, que consultou Rosa em outra ocasião, tentando saber o meio de “fazer voltar a sua casa um moço que dela se tinha retirado, e cuja falta para ela era terrível” - talvez fosse Pedro Lecoq, como havia dito Henrique Azurar. Só que, dessa vez, Rosa não lhe falou em nenhuma quantia de dinheiro. E também não fez nada para ajudá-la. Ao invés disso, espalhou a todos que frequentavam a casa “a consulta de sua infelicidade”. Generosa deve ter ficado bastante magoada, inclusive por perceber a forte ligação entre Rosa e Luiz Bento, que agora já devia saber de sua história com Lecoq. Ao menos essa seria uma boa explicação para o rico conteúdo de seus depoimentos, além do fato de ela ter dito que tentou se matar, logo após narrar o episódio, embora “nesse seu ato” não ter tido Rosa intervenção alguma, e “pessoa nenhuma a ter aconselhado a bebida que tomou” . Dentre as filhas interrogadas, ela é uma das que mais informações e detalhes narra sobre os segretos rituais de Rosa.

Graças ao depoimento de Generosa, podemos saber mais também sobre a relação de Rosa e Mariquinhas. Várias testemunhas afirmam, em seus depoimentos, que Juca e

Maria Thereza eram casados segundo os rituais de feitiçaria, ou “no gongá”. Especulavam, também, como vimos no caso do escrivão Miguel Augusto Sarmiento, quais seriam os motivos que teriam levado àquela união. Mas foi Generosa quem revelou mais detalhes do caso :

“(…) Que sabe que Rosa tem feito acreditar a Maria Thereza conhecida vulgarmente por Mariquinhas da Europa que se ela vive em mancebia com um homem com quem está deve-se a seus trabalhos de feiticarias, e que ela mesma testemunha teve ocasião da assistir a uma consulta feita por Mariquinhas da Europa a José Rosa, quando em uma ocasião se deshouve (sic) com seu amásio para chamar o qual celebrou o réu Rosa uma cerimônia; que a própria Mariquinhas lhe disse que se ainda vive com esse indivíduo deve-o a José Rosa porque o tem amarrado, confessando-lhe mais que já tem empenhado seus anéis para dar dinheiro a José Rosa *como aconteceu uma vez em que este quis dinheiro para oferecer um copo d’água a seus amigos; que queixando-se a mesma Mariquinhas disse-lhe que era ela que mandava comprar roupa para dar ao acusado*; que quanto ao fato de mandar empenhar o anel ela viu na ocasião que a dita Mariquinhas o mandou empenhar por uma sua criada por nome Hilária não sabendo por quanto nem em que casa ficou empenhado.(…)”

Generosa é a única testemunha que em seu depoimento fala sobre uma discordância de Maria Thereza com Rosa. Até agora, nos depoimentos, ela só havia aparecido como obediente e agradecida, e algumas vezes a impressão do seu “fanatismo” descrito no *Diário de Notícias*, ou mesmo na denúncia anônima, parecia se repetir com a leitura dos depoimentos. Mas, segundo Generosa, Mariquinhas também se queixava de Rosa - e não era para menos, afinal, ainda que acreditasse que era graças a ele que seu amante rico continuava com ela, o feiticeiro parecia abusar de seu dinheiro e de sua boa vontade, pedindo-lhe pagamento até para oferecer um copo de água aos seus amigos. Não ficamos sabendo que amigos seriam esses, talvez fossem pessoas próximas de Mariquinhas que ela tivesse levado para conhecer Juca. De qualquer modo, não restam dúvidas, após tantos testemunhos, que Maria Thereza era mesmo filha e esposa de Rosa, e que gastava rios de dinheiro com o feiticeiro.

A análise dos depoimentos de todas estas testemunhas mostra, em primeiro lugar, as diferenças entre elas, tanto no envolvimento que assumem ter com o feiticeiro, como

nos meios que encontram para se defender, e para acusá-lo. Alguns pontos, porém, se repetem, e juntando as diferentes informações podemos saber muito sobre Juca Rosa. Podemos saber, também, que apesar das diferenças, todas essas testemunhas tinham muita crença nos poderes de Juca Rosa - não só as filhas, mas também os homens que se relacionavam com elas, como no caso de Henrique Azurar e Miguel Sarmento. Mesmo quando algo não dava certo, tanto em um caso de amante que não retornava, como em casos de saúde, as filhas mostram que continuavam procurando Rosa e seguindo suas prescrições. Podia até haver um certo medo das ameaças do feiticeiro para quem abandonasse sua seita. Mas a insistência e fidelidade dessas mulheres parecia ser causada muito mais pela confiança que tinham na força de Juca, na fé no seu poder e liderança. Alguns depoimentos o acusam mais do que mostram confiança, principalmente os dos homens. Mas mesmo estes legitimam o poder do feiticeiro.

Além de Henrique e Miguel, há outro homem intimado como testemunha que contou muito sobre os cerimoniais. Rodrigo Militão da Silva era seu nome, e ele reconheceu ter participado por um bom tempo da seita de Rosa. Foi procurar Juca com a mãe, em 1868, por causa de uma ferida que tinha ele no braço. Logo no início, não parece querer esconder muita coisa, e diz “que assim em contato com Rosa e ouvindo este dizer constantemente que tinha poder sobre o natural e que por causa dele até era conhecido na Europa, fez parte de sua irmandade”. Tinha então 21 anos, era solteiro e carioca, e declarou viver “do comércio de folha de flandres”. Narrou, em seu depoimento, diversos episódios aqui já citados, falando de Mariquinhas, de Leopoldina e de Generosa, entre outras. Contou também que nas cerimônias compareciam sempre “vinte e tantas a trinta mulheres, todas as quais denominadas filhas de Rosa”. E completou que “ele testemunha por não ter ainda prestado o juramento não obstante a insistência geral daquela gente, só era considerado filho por cortesia”. Assim, ficamos sabendo que havia filhos também, com já suspeitávamos pelas declarações de Miguel e Henrique.

Com relação ao motivo que o levou a procurar Rosa, sua ferida no braço, disse que foi curado, e que Rosa só pedira dinheiro para preparos do curativo e medicamentos - 30 mil réis - , e nada cobrou pelo seu trabalho, que ficaria “à generosidade de sua mãe”. As coisas pareciam ir às mil maravilhas entre o pai e o novo filho, e entre este e as filhas

(seriam eles “irmãos?”), até que, em certo ponto, eles se desentenderam. Militão se “deshouve” com Rosa, e se afastou de suas cerimônias; o feiticeiro então obrigou todas as filhas a não mais receberem o rapaz em suas casas. Depois de algum tempo, Militão soube por Generosa que Rosa estava

“(…) despeitado por ele testemunha se haver arredado de sua casa sempre que estava com o Santo na cabeça anunciara que ele testemunha havia de se ver obrigado a vender sua casa de negócio de funileiro que havia ter um funesto resultado mas que não morreria sem pedir-lhe perdão. Que ele testemunha já vendeu a sua loja, do que teve notícia José Rosa e deu uma reunião mais as suas filhas só para comunicar-lhes a realização de sua profecia. Que vendeu seu negócio porque a matéria-prima necessária subiu de preço os seus fregueses desapareceram e para não perder tudo vendeu para salvar alguma coisa.(…)”

Como no caso de Azurar, Militão contava ter sofrido ameaças de Rosa. E constata, de certa forma, a confirmação destas ameaças, quando diz que tinha sido obrigado a vender seu negócio, depois de Rosa ter dito que ele o faria, e ficaria na miséria, ou teria “um funesto resultado”.

Algum tempo depois, o *Jornal da Noite*¹⁴⁰ anunciou que “mais uma morte” havia sido “ocasionada pelos receituários de Juca Rosa”:

“Já não é do número dos vivos o senhor Rodrigo Militão da Silva, uma das testemunhas do processo Juca Rosa. O infeliz sucumbiu vitimado pelos receituários de Juca Rosa, que por intermédio de suas filhas lhe ministrou preparados tóxicos.

A medicina diz que Militão sucumbiu a uma tísica pulmonar, mas o que é certo é que ele propalava há mais de dois anos que se achava envenenado, e que se sentia morrer lentamente. (...)”

Para o jornal, não havia dúvidas da causa da morte de Militão. Teria sido envenenado pelo feiticeiro. Assim, mais uma voz vinha legitimar o poder de Juca Rosa, ainda que não falasse em sobrenatural.

Ouvimos até agora as mais variadas opiniões e declarações a respeito do “famigerado”, “legendário”, o mais famoso feiticeiro do Império. Está mais do que na hora de deixar, então, ele próprio falar, se explicar e se definir.

¹⁴⁰ “Noticiário”, em *Jornal da Noite*, Ano 1, n. 16, 11/09/1871.

V. O alfaiate do Profeta: Juca Rosa por ele mesmo

José Sebastião da Rosa nasceu em 1832, na cidade do Rio de Janeiro. Era filho de Joana Maria Rosa, que segundo uma publicação da época¹⁴¹ era africana, e Lázaro José Gonçalves. Declarava ter a profissão de alfaiate, e também ter trabalhado como cocheiro; sabia ler e escrever. Segundo o denunciante anônimo, Rosa havia sido praça do exército. Era oficialmente casado com Felicidade Perpétua de Jesus, com quem tinha um filho, Bento, nascido em 21 de março de 1864. Naquele mesmo ano de 1864, no dia 13 de junho, Rosa e Felicidade levaram o filho Bento à Matriz do Santíssimo Sacramento, para ser batizado segundo a religião católica. Foram padrinhos Antonio José Severino, e a mãe de Felicidade, Adelaide Joana da Silva.

Um ano depois do batizado do filho, porém, Rosa se separava da mulher. Felicidade, que tinha 25 anos na época da separação, e era 8 anos mais nova que Rosa, quando prestou depoimento contou

“Que há 5 anos se acha separada da companhia de seu marido José Sebastião da Rosa e que deu esse passo porque era voz geral do povo que não era bonito que ela correspondente com a cor que tem ser casada e viver com homem de cor preta como de seu marido, que durante o tempo que com ele viveu exercia ele a profissão de alfaiate trabalhando para a loja denominada ‘PROFETA’. Que nunca lhe constou que seu marido naquele tempo ou ao depois fizesse uso de ser feiticeiro. Que por intermédio de seu amásio pai de seus filhos soube ultimamente anteontem que seu marido se achava preso por ser macumbeiro ou feiticeiro. E mais não disse nem foi perguntado e assina com o delegado.”¹⁴²

Qual era a “cor” de Felicidade Perpétua de Jesus não consegui descobrir, mas pelo que vimos ela não se considerava negra. Ou, ao menos, tentava se distanciar do estigma que ser negra representava naquela sociedade; muitas vezes os termos branco, pardo ou negro referiam-se mais à condição da pessoa do que à cor da sua pele¹⁴³.

¹⁴¹ Cf. História do Feiticeiro Juca Rosa, op. cit.

¹⁴² Cf. Processo, op. cit., p.24, perguntas feitas a Felicidade Perpétua de Jesus, 26/11/1870.

¹⁴³ Como mostrou Hebe Castro, os dados sobre cor em diversos documentos do século XIX são muito problemáticos, pois para camuflar o status, muitos negros não se reconhecem como tal, devido à associação

Sabemos, entretanto, que Felicidade provavelmente conseguiu adquirir um bom dinheiro, pois alguns anos depois aparece em um processo civil como uma das proprietárias do famoso cortiço Cabeça de Porco, destruído em 1893¹⁴⁴. Não sabemos se Juca Rosa tinha alguma relação com este negócio de sua ex-mulher. Mas é muito provável que em 1865, quando se separou de Felicidade, Rosa já exercesse as suas artes de feitiçaria, e que ela tenha declarado nada saber para não se comprometer.

Em 1851, Juca Rosa e Felicidade viviam na mesma habitação que Jacinto da Luz Pereira, um alfaiate que também depôs no processo¹⁴⁵. Segundo Jacinto, que era solteiro, e tinha 36 anos quando depôs, declarando como endereço a rua das Flores, 51, ele morou com o casal até 1852, e Rosa era, como ele, alfaiate. Teria sido só depois desta data que “(...) Rosa começou na vida de feitiçaria (...)”, ainda de acordo com Jacinto. Rosa tinha então 20 anos. Entre 1853 e 1855, Juca Rosa trabalhou como criado para o senhor Mateus T. da Cunha; este senhor forneceu a seguinte declaração :

“Atesto que o senhor José Sebastião da Rosa, durante cerca de dois anos, de 1853 a 1855, que me serviu como criado, nunca deu motivos para censurá-lo por falta de cumprimento de seus deveres, tendo ao contrário sempre ocasiões de louvá-lo por sua fidelidade, humildade e exemplar comportamento. E por me ser pedido mandei passar o presente que assino.

Rio, 3 de julho de 1871”¹⁴⁶

A partir desta declaração, que neste processo servia para afirmar a honestidade e boa conduta de Rosa, vemos que na década de 1850 ele trabalhava para aquele senhor, morando em uma habitação coletiva com sua mulher, como tantos negros faziam na Corte na mesma época. Diversos escravos que viviam na Corte nessas condições utilizavam o fato de “viver sobre si”, isto é, de serem responsáveis pelo próprio sustento e não residirem com seus donos, para forçá-los a conceder-lhes alforria. O argumento

imediate entre “negro” “escravo”. Ver Mattos de Castro, Hebe, *Das Cores do silêncio: significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. RJ, 1993.

¹⁴⁴ Processo localizado por Sidney Chalhoub. Cf. *Cidade Febril*, op.cit, capítulo 1 nota 42.

¹⁴⁵ Cf. Processo, op.cit., p.41, perguntas feitas a Jacinto da Luz Pereira, 3/12/1870.

¹⁴⁶ Cf. Processo, op.cit., p. 76.

usado por advogados de defesa dos negros era o de que em tais condições eles eram “quase livres”, pois não estavam em situação de sujeição pessoal em relação aos senhores¹⁴⁷. Nesse sentido, declarações como esta do senhor Mateus Cunha, mostrando que trabalhavam para outras pessoas que não seus donos, e que eram bons trabalhadores, eram muito empregadas, já que as qualidades de fidelidade e bom comportamento eram importantes para os processos onde se tentava a liberdade¹⁴⁸..

Entretanto, no caso de Juca Rosa não temos informações suficientes para saber se ele foi escravo, e, se foi, quando tornou-se liberto; não há, em todas as publicações sobre o caso, nenhuma menção ao fato de Rosa ter sido cativo. Além do mais, na região da cidade em que habitava, essa dificuldade em saber a condição dos negros era comum: muitos escravos conviviam com negros libertos e pretos e pardos livres, se misturando nas casas de cômodos e nos serviços diários; era muito difícil saber quem era ou não escravo nas últimas décadas da escravidão na Corte. Até por isso, dada esta diversidade, não faz muita diferença para nós saber exatamente a condição de Juca Rosa, e de seus seguidores. O que buscamos é entender o universo cultural compartilhado por tantos escravos, libertos e livres que se confundiam na região central da cidade. De qualquer maneira, na década de 1860 seu filho foi batizado como livre.

E deve ter sido no final dos anos 1850, ou no início da década de 1860, que José Sebastião da Rosa começou a trocar o ofício de alfaiate no Profeta pelo de profeta em sua casa. Segundo João Maria da Conceição, uma outra testemunha do processo¹⁴⁹, Rosa exercia a feitiçaria pelo menos desde 1861. Assim, se Rosa batizou seu filho na igreja católica, isso não quer dizer que ainda não conduzisse seus rituais próprios, ou que eles

¹⁴⁷ Muitos escravos que vivam na Corte em condições semelhantes conseguiram forçar seus senhores a libertá-los oficialmente, especialmente na década de 1880. Isto mostra que no cenário urbano a força moral dos senhores, característica da política de domínio na escravidão, era muito limitada. Cf. Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade : uma história das últimas décadas da escravidão na corte*, op.cit., especialmente capítulo 3.

¹⁴⁸ Idem, p.218. Ainda assim, com muita frequência os senhores se opunham a conceder ao escravo o direito de redimir-se do cativeiro, mesmo quando o escravo conseguia apresentar o seu valor de mercado. Os proprietários tentavam manter a alforria como concessão ou dádiva, certificando-se que partiria deles, se eles assim desejassem; o importante era manter a base do sistema de domínio, construída no respeito total à vontade senhorial. Cf. Robert Slenes, “Senhores e subalternos no oeste paulista”, em *História da Vida Privada no Brasil 2*, op.cit.

¹⁴⁹ Cf. Processo, op.cit., p.7, perguntas feitas a João Maria da Conceição, 19/11/1870.

não se misturassem. Jacinto da Luz Pereira contou que assistiu a um batizado realizado por Rosa em uma criança, a qual algum tempo depois foi levada à pia batismal católica¹⁵⁰. Além disso, a testemunha afirmou que Rosa era “casado pelo rito católico romano” com Felicidade Perpétua de Jesus, mas “casou-se com uma mulher branca portuguesa por nome Maria Thereza, conhecida como Mariquinhas da Europa, casamento que se diz feito conforme os termos de que usam ‘no gongá’”.

Em seus depoimentos, Juca Rosa explicou um pouco de suas atividades, e seu culto. Vamos acompanhar o interrogatório, seguindo suas explicações.

“Ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de 1870 aos 20 de novembro do dito ano nesta Corte na delegacia de polícia onde se achava o Dr. Miguel José Tavares, Segundo Delegado de Polícia comigo escrivão interino ao diante nomeado presente José Sebastião da Rosa, natural do Rio de Janeiro, idade 38 anos, casado, alfaiate, morador à rua do Senhor dos Passos n.216 o dr. delegado lhe fez as perguntas seguintes :

Perguntado se pertence-lhe os objetos de feitiçaria encontrados na casa da rua Larga de São Joaquim n.135 onde morava Henriqueta Maria de Mello, qual o uso que lhes dava?

Respondou que são seus os objetos que se trata que os conservava em seu poder com muito respeito e que serviam-lhe para um objeto de sua crença qual é o num caso de enfermidade ou de dificuldade no correr da vida, sobre eles derramar o sangue de um galo; que este ato que na sua crença agrada aos espíritos ou as almas era praticado por ele respondente em auxílio de qualquer de seus amigos que por enfermo infeliz a ele recorriam; que dessas pessoas não recebia gratificação alguma a não ser cera ou areia(?) para o altar ao cristianismo que ele também adora.(...)”¹⁵¹

Em seu primeiro depoimento, Rosa fornece valiosas informações, muitas das quais ele nega em declarações futuras. Esta é a única vez que Rosa afirma ter uma crença

¹⁵⁰ Jacinto também se referiu ao batismo da filha de Leocádia Maria da Glória, realizado por Rosa segundo seus rituais de origem africana, e acrescentou que “esta criança não tem sido levada à pia para batismo, não sabendo se isso se não faz por influência de Rosa ou se porque a própria mãe acredita estar ela suficientemente batizada pelo que faz Rosa”. Cf. Processo, op.cit., p.42.

¹⁵¹ Cf. Processo, op.cit., p.11.

em cujos rituais utiliza o sangue de um galo para agradar espíritos, em auxílio de pessoas enfermas ou com dificuldades. Após esse reconhecimento do caráter pagão de seus ritos, declara que “também adora o cristianismo”. Já em seu segundo depoimento, quando é interrogado sobre os objetos encontrados, como vidros de medicamento, raízes, pandeiros e até tranças de cabelos, reconhece que eram seus, mas diz que os utilizava apenas para seu uso, negando que atendesse outras pessoas.

O interrogatório segue :

“Perguntado quem foram essas pessoas que já o consultaram para que fim e em que época?

(Respondeu) Que lembra-se ter sido consultado por Rodrigo Militão de Souza que se lhe apresentou uma vez com um braço inchado e sua mãe lançando-se aos pés dele respondente pediu-lhe para curá-lo e ele respondente declarando-lhe não ser Deus nem santo prometeu-lhe empregar todos os esforços o que fez administrando ao braço óleos e ervas socadas isto aos olhos do próprio Militão, mas que este querendo afinal seduzir a uma sua amásia por nome Marcolina sendo ele digo sendo prevenida por ele respondente zangou-se e lhe tem feito mal com declarações falsas. Que outro foi um Augusto escravo do dr. Duque Estrada Teixeira , que pediu-lhe remédios para uma quebradura que tinha e também seduzir tentou uma outra amásia que tinha por nome Maximiana moradora na Glória, que este também ficou de relações quebradas. Quanto a mulheres, se bem que fosse procurado por muitas, para por meio de feitiçarias responder a consultas, sempre recusou prestar-se; que é verdade ser sua casa frequentada por diversas mulheres de todas as cores mas é isso devido a uma associação particular dele respondente com o fim de adorar a Senhora Santa Ana em cujo altar as irmãs prestam o juramento de concorrer com um donativo que não é taxado e sim distribuído e conforme as posses de cada um.

Perguntado onde houve e com que meios diversas jóias de valor que levou consigo para a Bahia e que lá vendeu restando-lhe somente o seu relógio e bem assim como tem subsistido, se todos os seus conhecidos são unânimes em afirmar de que há muito tempo vive ele respondente sem emprego nem trabalho algum?

Respondeu que um padrinho seu de nome Augusto José de Carvalho, que hoje se acha ausente ao partir o ano passado, em um dos meses que não se lembra quando, deu-lhe a quantia de 800 mil réis da qual tem subsistido até agora. Que na Bahia vendeu um

anel de Topázio, um alfinete de pedra branca cujo nome se não recorda agora, uma pequena corrente de relógio e duas abotoaduras tudo por trinta e cinco mil réis. (...)”¹⁵²

Percebe-se aqui a estratégia utilizada por Juca Rosa para se defender das acusações que vinha sofrendo. Diz que as mesmas eram falsas, e acusa Rodrigo Militão, nosso antigo conhecido, como responsável pelas injúrias que recebera. Rosa talvez não tenha assistido a todos os depoimentos, ou talvez julgasse as acusações de Militão mais perigosas, mas com certeza aquele comerciante não tinha sido o único a fazer sérias denúncias contra o feiticeiro, como acompanhamos até aqui. Por outro lado, embora negue as acusações de feitiçaria, ou de que cobrasse por seus serviços, Rosa assume seu envolvimento pessoal com diversas mulheres. Assim, seria em função de disputas por mulheres que ele teria conquistado a inimizade de Militão. Em seu depoimento, que acompanhamos há poucas páginas, Militão não revelou o motivo de seu desentendimento com Rosa, dizendo apenas que as filhas tinham ordens de não mais recebê-lo em suas casas. Na versão de Rosa, a causa das suas brigas tanto com Militão como com um certo escravo Augusto teria sido o envolvimento desses homens com amásias suas.

Dessa forma, Rosa acaba falando de seu envolvimento com outras mulheres. Além de reconhecer que era buscado por pessoas com problemas de saúde, mostrando sua atividade de curandeiro, confessa que várias mulheres o procuravam para que exercesse a feitiçaria. Após praticamente assinar um atestado de que era feiticeiro, nega que o fosse, afinal recusava-se a “por meio de feitiçarias responder a consultas”. Assim como as mulheres haviam acusado o feiticeiro, ele agora as acusava. Em sua explicação, o que fazia era apenas presidir uma certa “associação particular com o fim de adorar a Senhora Santa Ana”, da qual participariam “diversas mulheres de todas as cores”. Em outro depoimento, algum tempo depois, Rosa diz que conduzia uma “devoção à Nossa Senhora da Conceição”, para a qual “concorriam algumas pessoas”¹⁵³.

Este trecho mostra que Rosa estava informado das acusações que lhe eram feitas, e sabia o que era considerado crime pelas leis do Império. Assim, sua maior preocupação era em afirmar que não recebia dinheiro por suas atividades, e não negar seu caráter religioso ou mesmo mágico, já que estava sendo acusado do crime de estelionato. Daí

¹⁵² idem, *ibidem*.

¹⁵³ Cf. Processo, op.cit., p.62, interrogatório feito a José Sebastião da Rosa no Julgamento do Tribunal do Júri, 5/7/1871.

dizer que não cobrava taxas das mulheres que participavam de sua associação, e a referência a um padrinho que teria lhe dado dinheiro para sobreviver. Ao menos nesse ponto, as declarações de Rosa e Militão coincidem: o feiticeiro não cobrara pela consulta que deu ao comerciante. O que não quer dizer muita coisa, pois afinal o pagamento ficava implícito, como vimos anteriormente; Rosa deixara que a mãe de Militão pagasse de acordo com sua “generosidade”, e ela devia saber que ele queria bastante dinheiro. Em seu segundo depoimento, também afirma serem falsas as acusações de que “obtinha dinheiros sob promessa de dar e tirar fortunas”, ou de que “tinha poder de falar aos espíritos, e por esse meio obtinha dinheiro dos incautos”. Ao mesmo tempo, tenta frisar em sua fala o fundo cristão em sua fé, já que esta era a religião oficial. Na segunda vez que depõe, nega também que fizesse as vezes de médico, receitando ervas ou outros remédios, provavelmente melhor instruído por seu advogado sobre os regulamentos que proibiam o exercício da medicina por quem não tivesse diploma reconhecido pelas faculdades do Império.

Rosa também tem explicações, quando é interrogado pela segunda vez, para as fotografias em que aparece com roupas especiais : “mandou fazer essas vestimentas e as possuía para usar pelo Carnaval”. Quanto às famosas fotos, que tirava e dava às suas filiadas, disse que o fazia “simplesmente por chalaça”. Percebe-se, então, que Rosa entendeu ser necessário negar aspectos importantes de sua crença, para evitar que se complicasse mais. Ainda que fosse acusado apenas por estelionato, o fato de ser também feiticeiro só atrapalharia sua defesa. Como veremos, a defesa feita pelo advogado Jansen Júnior procurava diminuir a importância da feitiçaria, tratando-a como mero produto da ignorância, e não como crime.

O interrogatório feito ao réu é longo, e continua, tratando do seu polêmico envolvimento com mulheres :

“(…) Perguntado como se explica o fanatismo de diversas mulheres por ele respondente a ponto de lhe escreverem todas quase que na mesma data apaixonadas e revelando todas uma certa filiação a espíritos desconhecidos?

Respondeu que não sabe.

Perguntado como principiaram suas relações com Maria Rosa moradora à rua do Hospício n.226, se foram desde a existência de José Feliciano de Mello ?

Respondeu que desde o tempo do falecido José Feliciano frequentava a casa e ainda hoje frequenta de Maria Rosa quando ela está doente; que nunca recebeu dela 200 mil réis e nem fez reunião alguma em casa dela.

Perguntado se conhece Francisca Feliciano de Souza e se pode informar qual a pessoa que a perdeu e atirou-a na vida da prostituição em que hoje vive?

Respondeu que pela amizade que tinha à mãe, já falecida, dessa Francisca Feliciano protegeu quanto pode tendo até morado junto com ela porem sem responsabilidade por qualquer ofensa que recebeu em sua honra.

Perguntado (quem) deflorou a Maximiana Maria de Jesus, se a conhece?

Respondeu que conheceu entreteve com ela relações mas quando o fez já estava ela perdida.

Perguntado se conhece Hansina Rosa da Conceição?

Respondeu que conhece-a mas nunca com ela teve coisa alguma.

Perguntada se conhece Angélica Lucinda Borges, quem a deflorou e se não é esta uma das devotas da irmandade de que tem falado?

Respondeu que a conhece mas que a encontrou já mulher perdida e que ela não faz parte da sobredita irmandade.

Perguntado se conhece Maria Thereza, conhecida por Mariquinhas da Europa, desde quando entreteve relações com ela e se não é verdade que ele interrogado foi digo interrogado é casado com ela segundo o rito africano.

Respondeu que conhece Maria Thereza desde a ocasião em que ela foi madrinha de um filho seu, e que na verdade é frequentado por essa moça por causa de ser ela devota da irmandade de que ele tem falado e ainda pelo fato de fazer ela costuras para Angélica que foi sua manceba.

Perguntado como é que sendo casado pelo rito católico com uma mulher, casou-se pelo rito africano segundo asseveram diversas pessoas com Maria Thereza ?

Respondeu que entreteve relações com Maria Thereza mas não se casou com ela pelo rito africano.

Perguntado como se explica a humildade com que ela lhe escreve pedindo-lhe que ordene para ser prontamente obedecida?

Respondeu que só pode se explicar pelo fato de ter também arranjado algumas pessoas para terem relações com ela.

Perguntado de onde provém as dádivas constantes dessa mulher e a justificação que em cartas procura dar-lhe por não ter mandado dinheiro que da Bahia lhe mandou pedir.

Respondeu que só pode explicar pelo fato de ser irmã de sua devoção e bondade dela.

Perguntado se os poderes de sua irmandade ou devoção lhe autorizam a batizar crianças proibindo as mães de levá-las a batismo ?

Respondeu que nunca fez tal, que seria para isso não ser cristão.

Perguntado se pela dita irmandade está também autorizado a desfazer casamentos insinuando às mulheres que pelo poder que tem dos espíritos pode romper o nó conjugal e faltarem assim a fé e a honra de seus maridos ?

Respondeu que não o fez e por isso sua consciência está tranquila.

E mais não lhe foi perguntado nem respondeu e com o delegado assinou o interrogado.”

Pudemos conhecer o nome de diversas outras filhas de Rosa : Maria Rosa, Francisca Feliciano de Souza, Maximiana Maria de Jesus, Hansina Rosa da Conceição, Angélica Lucinda Borges - provavelmente, a mesma Angélica que apareceu antes, nas cartas a Rosa. E, finalmente, a famosa portuguesa Mariquinhas da Europa, com quem Rosa nega o casamento “no gongá”, afirmando ser ela bondosa e devota. Além desta última, Maria Rosa foi a única desta lista que também depôs no processo. Seu nome completo era Maria Rosa de Jesus; tinha 40 anos e declarou ser viúva e costureira (mais uma!), e seu interrogatório foi bastante curto. Foi perguntada sobre uma reunião ocorrida em sua casa na noite de 23 de junho de 1869, mas disse ser “totalmente estranha ao fato”. Também afirmou que conhecia Juca Rosa, mas negou que se encontrasse com ele “para objeto de feitiçaria”¹⁵⁴

Juca Rosa reconhece que estabelecia algum tipo de relação com todas as mulheres citadas - e com várias reconhece que já tivesse tido relações sexuais. Obviamente, nega que fosse responsável por defloramentos, ou por ligações de tais mulheres com a prostituição, embora tenha reconhecido que, com relação à Mariquinhas, tivesse “arranjado algumas pessoas para terem relações com ela”, fornecendo assim indícios de que, possivelmente, também atuava como agenciador das atividades de

¹⁵⁴ Cf. Processo, op.cit., p.9, perguntas feitas a Maria Rosa de Jesus, 19/11/1870.

prostituição de algumas mulheres . Essa era uma das grandes acusações dirigidas ao feiticeiro : por exigir tanto dinheiro de suas filhas, acabaria “atirando-as na vida da prostituição”. O denunciante anônimo já tinha se referido a isto, e em outros momentos no decorrer do processo falou-se, como já vimos, na possibilidade de estas filhas de Rosa serem prostitutas. Assim, o fato de Rosa estar envolvido com mulheres pobres, que se prostituíam, além de terem outras atividades para sobreviver, era mais um ponto contra o feiticeiro no entender dos acusadores.

Muitas mulheres procuravam Rosa para que ele as ajudasse a conquistar, ou manter amantes, e ele, tendo relações com muitas e variadas pessoas, devia mesmo promover encontros, com ou sem a ajuda de sua feitiçaria; no caso de Mariquinhas, como vimos, ele próprio assumiu que fez isso. Foi possível perceber que muitas destas mulheres recebiam dinheiro de seus amantes, e que buscavam o auxílio de Rosa para conseguir ainda mais benefícios dos homens com quem se envolviam. Porém, taxá-las simplesmente de prostitutas, ainda que realmente o fossem, parece uma simplificação das diversas relações estabelecidas no cotidiano daquelas pessoas, que com certeza eram mais complexas e envolviam muitos outros elementos além de “imoralidade”, ou “esquecimento da doutrina cristã e da virtude”, ou outras explicações fornecidas por médicos do período¹⁵⁵. E um dos elementos mais importantes, que venho tentando ressaltar aqui, é a forte presença da crença, em particular nos poderes de Rosa, mas de uma maneira geral, no “sobre o natural”, permeando com muita intensidade as relações entre aqueles homens e mulheres no Rio de Janeiro imperial.

O fato de Rosa ter tantas amantes, e acabar assumindo que, como várias filhas já tinham dito, tinha relações sexuais com as filiadas de sua associação, é realmente intrigante, e merece ser mais explorado. Talvez fosse esse mais um motivo que levava os acusadores a afirmar que essas mulheres fossem prostitutas. As filhas que foram interrogadas podiam ser prostitutas, mas não podemos esquecer que havia outras mulheres que frequentavam a casa de Rosa, e que não apareceram para depor, inclusive mulheres de outras camadas sociais. Ainda que não tivessem feito o juramento de fidelidade, muitas senhoras brancas consultavam o feiticeiro, como diversos indícios mostraram. O que sabemos com certeza é que os membros principais da associação liderada por Rosa eram mulheres, pobres, em sua maioria negras, embora houvesse

¹⁵⁵ Cf. Soares, *Rameiras, Ilhoas, Polacas...*, op.cit.

algumas brancas; trabalhavam como costureiras, e também buscavam seu sustento através de amantes mais endinheirados que elas. Havia também mulheres mais ricas e de outras classes sociais que procuravam Rosa, mas sobre elas temos muito menos informações. Se estas mulheres aceitavam entregar ao pai suas almas e seus corpos, além de bastante dinheiro, como muitas filhas contaram em seus depoimentos, certamente tinham suas razões, e ainda que Juca Rosa tivesse muitos encantos e atrativos, é no terreno da crença que podemos tentar encontrar explicações para esse poder do Pai Quibombo.

Sabemos também que havia vários homens que participavam dos cultos; é possível que eles também se endividassem para dar dinheiro ao pai. Através da leitura do processo, e das demais fontes relacionadas ao caso, foi possível descobrir muita coisa sobre o feiticeiro. Juca Rosa, um negro de 38 anos, ex-praça do exército, provavelmente liberto, filho de uma africana, liderava uma seita que contava com muitos adeptos. Em plena Corte, na década de 1860, diante de quem quisesse assistir, realizava rituais de magia, rezas, reuniões noturnas, nas quais havia danças, transes e muita comida; fazia consultas sobre saúde e sobre questões amorosas e emocionais, casamentos e batizados. Cobrava muito caro por suas consultas¹⁵⁶, mesmo das filhas mais pobres; estas deviam fazer sacrifícios para pagar as somas exigidas por Rosa, o que mostra a importância do líder espiritual em suas vidas. A portas fechadas, exercia grande influência sobre suas filiadas, que lhe davam dinheiro, presentes, jóias; juravam fidelidade, o faziam dono de sua alma, e também se tornavam suas amantes. Era respeitado e temido por diversas pessoas, que acreditavam nos poderes sobrenaturais do líder negro. Em sua casa na rua do Senhor dos Passos, quase esquina com a rua do Núncio, dizia-se que ele se comunicava com espíritos e influía muito junto aos vivos. Através de seus métodos próprios, e de sua desenvoltura para transitar no campo da crença de diferentes pessoas, conquistou poder e dinheiro.

¹⁵⁶ Segundo depoimentos fornecidos durante o processo, Rosa cobrava uma mensalidade de 60 mil réis de suas filiadas; cobrava, em média, pelos trabalhos, 40 mil réis, mas em alguns casos exigia bem mais. Além disso, havia os presentes e jóias que as filhas tinham que dar ao Pai, exigência indireta, mas indispensável, como vimos. Esses eram valores bastante altos para aquela sociedade, e devia ser bastante difícil para as filhas cumprir suas obrigações com o feiticeiro. Para se ter uma noção de preços em 1871, segundo o *Jornal do Commercio*, pagava-se 30 mil réis por mês para uma criada que soubesse engomar e cozinhar, e 22 mil réis mensais para uma “preta que saiba cozinhar bem e lavar”. Há outros anúncios de “pretas” e “pretos”, para serviços domésticos ou pesados, por uma média de 25 mil réis.

Desta forma, envolveu-se com pessoas de diferentes grupos sociais, ainda que a sua clientela pobre e negra fosse alvo maior das investigações dos policiais, e por isso as informações sobre eles sejam mais abundantes. Ao rastrear as relações estabelecidas entre esta figura tão singular que foi Juca Rosa com seus amigos, inimigos, filhos e filhas naturais ou bastardos, conseguimos conhecer muito do cotidiano e da vida cultural de trabalhadores pobres, negros e mulatos, provavelmente libertos, alguns talvez ainda escravos¹⁵⁷, que viviam na Corte na época da Lei do Ventre Livre. Mais do que isso, ao perseguir as relações destas pessoas através da figura de Juca Rosa temos acesso a uma dimensão importantíssima de suas vidas, que não aparece privilegiada nos diversos trabalhos já feitos sobre o cotidiano dos trabalhadores pobres do Rio de Janeiro do período. Esta dimensão é a crença, a fé que tantas pessoas compartilhavam, ainda que de modos particulares e através de seus próprios entendimentos e experiências, em poderes sobrenaturais, em espíritos, em rezas, em forças invisíveis, capazes de alterar substancialmente suas atividades diárias e o rumo que davam às suas vidas.

Em todas as lutas para sobreviver em um contexto marcado pela exploração, escravidão, discriminação social e racial, as estratégias utilizadas por sujeitos sociais como os aqui destacados eram várias. Individualmente, faziam costuras, tentavam pequenos comércios, vendiam mobílias, arranjavam amantes mais endinheirados. Negros escravos travavam batalhas diversas para conseguir a liberdade¹⁵⁸, mulheres pobres entendiam a lógica de advogados e juizes para defenderem sua honra¹⁵⁹, capoeiras se juntavam a políticos e a autoridades para conseguirem proteção¹⁶⁰, imigrantes portugueses tinham suas maneiras de resolver tantos problemas com os nativos¹⁶¹, trabalhadores, libertos e pobres em geral saíam no Carnaval da maneira que estavam acostumados e que se divertiam, apesar das tentativas de diversos literatos e outros membros de grupos letrados no sentido de impedir e destruir manifestações consideradas

¹⁵⁷ Nas fotos encontradas, em artigo já citado, de pessoas diretamente envolvidas com Juca Rosa, muitos apresentam marcas que sugerem já terem sido escravizados. Cf. "Erros e Preconceitos Populares", em *A Ilustração Brasileira*, op.cit. O próprio Rosa se refere a um escravo que era seu cliente no depoimento acima, "Augusto, escravo do dr. Duque Estrada Teixeira", com o qual veio a se desentender.

¹⁵⁸ Cf. Chalhoub, Sidney, *Visões da Liberdade*, op. cit.

¹⁵⁹ Cf. Abreu, Marta, *Meninas Perdidas*, op.cit.

¹⁶⁰ Cf. Soares, Carlos Eugênio L., *A Negregada Instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

¹⁶¹ Cf. Chalhoub, Sidney, *Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. SP: Brasiliense, 1986; Ribeiro, Gladys S, "Cabras" e "pés-de-chumbo"; *os rolos do tempo. O Antilusitanismo na cidade do Rio de Janeiro, 1889-1930*. Dissertação de mestrado, Niterói, UFF, 1987.

bárbaras e atrasadas¹⁶². Porém, todas essas lutas, batalhas, enfrentamentos, disputas e conflitos, e muitas outras, travadas no dia a dia de milhares de sujeitos pobres, negros e iletrados da Corte, eram permeadas por suas crenças e atividades religiosas, cultos, rituais e devoções, que não se resumiam, absolutamente, aos preceitos da religião oficial do Império. Essa dimensão ainda não foi muito explorada pela historiografia, que, com poucas exceções¹⁶³ ainda não se dedicou com mais cuidado ao estudo de práticas religiosas ligadas a tradições africanas no século XIX no Rio de Janeiro, como é o caso da seita liderada por Juca Rosa.

Além de pobres, iletrados, negros e libertos, havia brancos, letrados, membros de grupos economicamente poderosos, que também acreditavam nos conselhos e nos poderes de Juca Rosa. Ainda que sua crença no feiticeiro fosse diferenciada, permeada por suas próprias experiências e maneiras de entender o mundo, a partir de seus pontos de vista de classe dominante, claramente diferentes daquelas de sujeitos pobres e discriminados, havia, como foi possível constatar, gente rica e poderosa envolvida com o famigerado feiticeiro. As pistas destes figurões são muito mais escassas e escondidas, e muitas vezes limitadas, mas vamos tentar saber um pouco sobre as relações estabelecidas entre Juca Rosa e alguns importantes políticos e autoridades. Ao tentar entender quem eram essas pessoas, e em que relações estavam envolvidas, podemos entender melhor o conturbado contexto em questão, e os significados da presença de um importante feiticeiro negro naquele cenário.

¹⁶² Cf. Pereira, Leonardo, *O Carnaval das Letras*, op.cit.

¹⁶³ Refiro-me ao livro de Sidney Chalhoub *Cidade Febril*, que, em especial na parte 3, quando reescreve a história da varíola e da vacina no Brasil, consegue relacionar as práticas populares de resistência à vacina com tradições culturais e religiosas africanas, desvendando muito das práticas religiosas de descendentes de africanos no Rio no século XIX, ao livro Marta Abreu sobre as festas populares, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, RJ: Nova Fronteira, 1999, e ao trabalho de Robert Slenes, *Na Senzala uma Flor: esperanças e recordações da família escrava - Brasil sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.



Capítulo 2

Juca e os figurões: os sentidos culturais da Lei do Ventre Livre

Para começar a falar da relação entre Juca Rosa e importantes políticos e autoridades da época, os “figurões”, que os jornais diziam protegê-lo, vamos voltar à peça já citada, *A moça de Juca Rosa ou a feiticeira da Corte*. Reproduzo, aqui, o texto todo da comédia, e depois recuperaremos as partes que mais nos interessam.

A MOÇA DE JUCA ROSA OU A FEITICEIRA DA CORTE

Comédia em 2 atos por J.J. de P.M.

Rio de Janeiro, 1871

Personagens do 1o Ato :

Luiza, moça de Juca Rosa (L.)

Suzana, amásia do Dr. Teixeira da Estrada (S.)

Juca Rosa, crioulo feiticeiro (J.R.)

Dr. Teixeira da Estrada (T.E.)

Ato Primeiro

Uma rica e elegante sala bem mobiliada, com portas no fundo e laterais, mesa redonda, cartas, um rosário de búzios, etc.

Cena I

L. Muito tenho eu ofendido a Deus! Não sei que mau fado é este que me persegue, que nunca posso ter descanso nem prazeres na minha vida! O diabo do preto não se contenta com o muito que lhe faço, tem sempre uma pilhéria para me dizer e um insulto para me dirigir! Não, não é possível continuar assim!

(cantando língua de preto e dançando, com música) :

Jóá - jóagê, jóá-jóagê, congú-queréqueté, congú-panga, queréqueté congú, congú-queréqueté... (assenta-se cansada em uma cadeira perto da porta).

S.(entrando) Dança muito bem e canta melhor! Está em casa o senhor Juca Rosa?

L. Vá entrando; a quem procura a senhora? (à parte) É mais uma vítima para saciar a sede da pantera.

S. Eu procuro o nosso necromante, o mágico da época, o senhor Juca Rosa.

L. Não admito a palavra nosso; o senhor Juca Rosa não está em casa, porém estou eu para fazer as suas vezes, no que diz respeito a receber dinheiro e predizer o futuro.

S. Desculpe-me a senhora, pois eu já vejo que estou enganada, visto me terem dito que nesta casa eu acharia um crioulo, o qual me arranjaria o negócio que eu pretendo.

L.(rindo-se) Não há novidade, o cabo da guarda é nosso compadre. Diga a senhora o que quer, porque eu lhe hei de servir tão bem quanto ele.

S. O que me traz aqui é fazer com que o Senhor Doutor (meu moço), que anda metido com certos *meninos*, se esqueça das amizades novas e torne para o seu antigo estado.

L. Isto só?

S. Acha que é isto é pouco?!

L. Não, mas julgava que a senhora queria alguma coisa que se parecia com um impossível, e que fosse preciso muito dinheiro para se fazer um bom serviço e poder abrandar a ira dos santos.

S. (com graça) Quanto será preciso para arranjar-se tudo?

L. Me parece (apanhando as cartas sobre a mesa e consultando-as) que serão precisos 200\$ por agora. (deitando-as). Dama de copas, seis de paus, isto quer dizer que o Sr. está hoje com uma súcia de malandros. Ás de ouros, quer dizer que tem gasto dinheiro com eles. Dois de paus! Isto é mau, o homem tem de denunciar alguém... Ás de paus. Esse alguém é um preto! Sim, uma dama de ouros, isto são ciúmes! Está tudo muito bom, não há novidade com a senhora. Só quero que dê os 200\$ que já lhe pedi.

S. Aqui está o dinheiro que me pede, minha senhora, contanto que de hoje até amanhã eu quero o homem em casa.

L. Fique descansada que o homem lhe há de procurar, e até furioso e cheio de ciúmes!

S. Isto quero eu, que é para quebrar-lhe a cara com meia dúzia de bofetadas.

Cena II - As mesmas e Juca Rosa (entrando)

J.R. (Para na porta, apanha um bocado de terra no chão e deita na testa, fingindo que benze-se, depois vira-se para as senhoras e cumprimenta-as). Bons dias, minhas senhoras, como estão V.Ms. de saúde?

S. e L. (ao mesmo tempo) Estou boa, muito obrigada, e o senhor?

J.R. Para S. Como preto, procurando sempre ocasião para servir minha boa senhora. (à parte) Oh! Que pechincha!

S. Muito obrigada, senhor mestre Juca.

J.R. (rindo-se). Se minha senhora quiser, eu serei seu mestre, porque tem ainda muito que aprender. Minha senhora pretende alguma coisa desse seu escravo?

S. (à parte) Meu Deus, que olhar magnetizador de preto! (alto) É verdade, e é a razão única de me achar em sua casa; mas eu já disse o que queria a Luiza, que me deu boas esperanças.

J.R.(rindo-se com maldade). Sim, minha senhora, eu sei de tudo, porém estou vendo as coisas muito atrapalhadas; é preciso conversar a sós com minha senhora, para o santo poder falar...

L. (rindo-se) Aqui estão 200\$ que a senhora deu (à parte), se achar pouco peça-lhe mais, porque ela é amiga do deputado Teixeira da Estrada.

Cena III - Suzana e Juca Rosa

J.R. - Então, nhã-nhã, isto que vosmecê disse é verdade?

S. - É a pura verdade. Há quinze dias que ele não vai à casa, e consta-me que anda com uns meninos, gente muito ordinária, que nada pode dar e somente tudo tirar.

J.R. - Não faz mal, não tenha susto, tudo há de melhorar; venha cá, deite-se aqui...(pegando em Suzana)

S. (admirada) - Para que?

J.R. (com bondade) - É para fechar o corpo de nhã-nhã e o diabo não poder atrapalhar, por sua parte, o que se tiver de fazer a benefício de nhã-nhã.

S. (deitando-se)

J.R. (querendo levantar a barra do vestido)

S. (espantada, levantando-se) - Mas o que é isto?

J.R. (rindo-se) - Isto é para poder fazer a fortuna entrar...e a desgraça sair.

S. (em pé) - Assim eu não quero; que desaforo!..

J.R. - Então nhã-nhã quer perder o homem e tudo? Não, nhã-nhã, não é vosmecê só que tem deixado meter fortuna...tenha paciência, muita sinhá branca tem vindo procurar seu preto e tem saído servida em tudo quanto tem querido arranjar. Se nhã-nhã não quiser, nunca mais o homem se lembrará de vosmecê. Venha cá para o quarto, que é escuro, e nhã-nhã se há de dar bem porque lá o santo trabalhará melhor e sem acanhamento. (passa o braço pela cintura de Suzana).

Cena IV - os mesmos e o Dr. Teixeira da Estrada.

J.R. Vá entrando, meu doutor, o dono desta casa é V.S.; o que manda a este seu escravo?

T.E. (sem reparar em Suzana) Por acaso terá vindo aqui uma (pelada) consultar a V. M. o que tem a fazer?

J.R.(rindo-se) - Aqui no quarto tem uma sinhá que veio esta manhã, à qual eu já remediei o mal que ela estava sofrendo, aplicando-lhe a 'bisnaga' do Mal das Vinhas, visto que os sofrimentos dela eram ter-lhe o amante esquecido-a por uns vinte dias!...

T.E. Onde está ela?

J.R. Se meu dr. não tem peneira nos olhos, deve vê-la aqui assentada no canto desta sala.

T.E. (com espanto) Suzana! Tu aqui?!

S. (com escárnio) Que dos meninos?

T.E. (alto) Responda-me o que lhe perguntei! ...

S. (à parte) Já conheces a força que eu tenho sobre ti. (alto) Não tenho pressa em dar respostas, quando estas me não convém dar...

T.E. Dize, mulher do diabo, o que vieste fazer nesta casa?

S. (com raiva) O mesmo que tu...

T.E. Não tem que ver, tomou ventura como todas as outras que aqui tem vindo!... Que miséria, meu deus ! Tão bonita, entregar-se a um negro estupidamente, só porque teve ciúmes de mim ! (alto)Eu te ensino, rabudo do diabo; há de ser da penitenciária que tu hás de iludir mulheres brancas e inexperientes, para gozá-las por influência das tuas insinuações supersticiosas ! Sim, malandro, eu te curo; tu te arrependerás de teu vil procedimento, tanto quanto te seja possível arrependeres. Eu te denunciarei tantos crimes que farei as autoridades, a população e até as pedras do Rio de Janeiro se conspirarem contra ti.(sai)

Cena V - Juca Rosa e Suzana

S. O homem está furioso! É capaz de tirar alguma vingança contra o senhor.

J.R. (passando a mão pela cabeça de Suzana). Não tenha susto, minha nhã-nhã, que ele é muito baixo para me fazer mal, enquanto eu tiver por mim o Sr. Conde do Bomfino e a Exma. Sra. Baronesa das Bananeiras.

S. (saindo) Creia que estou receosa, porque conheço aquele homem de muito perto e sei que ele é capaz de tudo... Eu vou ver o que ele irá fazer.

J.R. (rindo-se) Eu sei o que nhã-nhã vai ver. Está com saudades do 'trabalho' que ele lhe dá, visto ter eu lembrado-o, principiando o meu 'serviço' primeiro do que ele... mas nhã-nhã viu o efeito... e quando por lá acontecer de ficar no escuro, por se ter apagado a vela... venha que o 'pau de resina' estará sempre pronto para acender e alumiar as nhã-nhãs bonitas...

Fim do Primeiro Ato

Personagens do Segundo Ato

Conde do Bomfino (C.B.)

Juca Rosa (J.R.)

Baronesa das Bananeiras (B.B.)

Izidro Borges (I.B.)

Um agente de polícia (A.P.) , Urbanos, etc., etc. (U)

Ato Segundo - Apresenta um templo todo forrado de preto, com quatro velas acesas em um altar, onde deve estar um bode com um chifre só, 1 gato preto, 2 galinhas brancas, instrumentos indígenas, uma mitra, capa, pombos, 1 cobra, quartinhas, 1 santo de pau chamado manipanso. Em frente 1 mesa grande com 1 bacia e algumas cadeiras rasas.

Cena I

J.R. Eu tenho andado estes dias um pouco desconfiado, porque me parece que me querem filar!...

C.B. Não se assuste que estou tremendo; então para que valem o dinheiro e os amigos ? Vamos ao trabalho, nada de meninices porque o vento nos corre à popa... A polícia é nossa.

J.R. Estou muito convencido de que os meus protetores me hão de livrar de qualquer laço que me armem, sob pena de eu relatar os seus nomes e das belas 'feiteirinhas' que nos tem 'enfeitiçado'.

C.B. Não há de ser preciso dizer isto, porque eu sou homem que sei apreciar a amizade e recompensar serviços.

J.R. (vestindo a capa e deitando a mitra. Ajoelha-se junto ao altar e os outros o imitam, entoando um cântico psalmeado em linguagem desconhecida, mas querendo arremedar o latim). Dilos prospectorum homiae quideto ejus graitias est vilones magicus serpentis mia, bodecus pro nobis reginotes quimbomborum tuum etc. etc.

(Todos em coro respondem) Amém, viventus felisminus melhororum e homeluncum.

B.B. (finda a cerimônia) Tenho de dizer a 'Pai Quibombo' que o saco que tinha pendurado na grade de ferro da minha sacada me foi roubado em uma noite de chuva, e eu ignoro quem foi o ladrão.

J.R. (deitando as mãos na cabeça) Minha filha, que infelicidade lhe ameaça, a fortuna que lhe entrou pela porta saiu pela janela ! Mas não tem nada, tudo 'manipanso' há de remediar, e ficará tudo de novo arranjado; mas nhã-nhã tem de dar mais 400\$000, que é para se comprar comida e vestimenta nova de seda para 'manipanso', nosso deus 'poderoso' e amigo dos brancos.

B.B. Não tem novidade, meu pai, está o dinheiro aqui pronto, eu já estava prevenida e quase que tinha a certeza que meu pai me pedisse essa quantia.

I.B. Então, 'Pai Quibombo', hoje está sozinho, suas sacerdotisas não quiseram vir tomar ventura?...

J.R.(hipocritamente) Ainda é cedo, meu sinhô branco, depois da morte do galo é que pode fazer falta as filhas de pai manipanso, por hora não.

C.B. Estou achando diferença nesta casa, já não é tão frequentada como era dantes pelo belo madamismo que fazia este negro templo converter-se em um verdadeiro paraíso! As crioulas hoje não vieram?

J.R. Ainda é cedo, meu senhor conde; depois das 10 horas da noite é que tudo deve estar reunido.

C.B. (consultando o relógio). Mas é que já são 11:30; então o que é isto?

J.R. (como assustado) Ainda é cedo (à parte) Diabos me levem se eu não estou com medo do tal dr. Teixeira da Estrada; aquele homem me jurou, e agora que ele se está inculcando de potência conservadora talvez persiga sem compaixão. (Batem à porta)

J.R. O que será? Estou que não caibo em mim de medo; quem sabe não será a polícia (batem com mais força).

C.B. (espantado) O que será?

J.R. Sempre a mesma pergunta!

Cena II - os mesmos escondidos detrás do altar, e um agente de polícia e urbanos no meio da sala

A.P. (entrando) A casa está quase no escuro, pouco se vê o que está ao redor de nós, porém eu tenho certeza que é aqui a casa do tal Juca Rosa, porque o Dr. Teixeira da Estrada disse que era aqui na rua do Núncio.

C.B. - Juca, aparece e fala com este espoleta, e não tenhas receio que te aconteça coisa alguma, porque eu farei tudo, ainda que a tua soltura me custe muitos contos de réis.

J.R. Uma coisa é prometer e outra é fazer, melhor é nós todos irmos presos, porque sairemos todos juntos e com mais facilidade.

C.B. Estás doido, endemoninhado? Não sabes a posição que ocupo, e que eu morreria de dor e de vergonha se tivesse a infelicidade de sair preso da tua casa por urbanos e soldados da polícia? Vai despachar estes malandros, que te dou a minha palavra que serei o teu protetor em tudo... ouviste?

J.R. Eu me apresento sozinho, porém se o senhor Conde me roer a corda eu falarei tudo quanto tenho feito e os meus amigos de alcoice, não poupando até os nomes das tais sacerdotisas...(saindo de trás do altar) O Senhor Doutor não lhe enganou, Sr. inspetor, nem também se enganou na minha casa; eu moro aqui há muito tempo junto da secretaria da polícia. Há alguma novidade?

A.P. Tenho ordem de prendê-lo e todos que estiverem com o senhor.

J.R. (à parte) Era bem bom e tinha muita graça que eu desse com esses tratantes na casa de detenção.

C.B. (baixinho), Não, meu Juca, não faças tal, senão estaremos perdidos...

J.R. (à parte) Era o melhor meio de eu ficar achado; perdido ficarei eu se entrar sozinho para a prisão.

C.B. (baixo) Crê em mim que nada te acontecerá.

J.R. (à parte) Pois bem, eu cedo; mas se não me soltarem eu falarei mais que o preto do leite. (Alto) Senhor inspetor, estou pronto para seguir até a prisão (baixinho); eu faço que fecho a porta da rua, porém ela fica aberta; depois de eu sair tomem lá o seu destino e vejam o que fazem com o feiticeiro Juca Rosa.

A.P. Então não há mais ninguém?

J.R. Não me mace, Sr. inspetor, estou pronto. (sopra a luz, o agente de polícia pula logo para a rua com os urbanos e Juca Rosa, puxando a porta, diz para dentro : “Sr. Conde, Sr. Conde, não me faça esperar muito, senão...” e faz que dá volta na chave e deixa a porta aberta.)

Cena III - o conde e os outros (menos Juca Rosa, o agente de polícia e urbanos)

C.B. Pobre Juca Rosa, o que te estava preparado para hoje depois de psalmeares tanto o teu latim macarrônico. O tal latim é uma oração agoureira. Tinha muita graça se eu fosse hoje preso por ‘tomador de ventura’ em casa de Juca Rosa, quando nunca o fui por moedeiro falso, nem contrabandista de carne humana!... Eu de tal nem me quero lembrar; o sangue todo fugiu-me do corpo. (saindo todos de trás do altar) Vamos embora antes que a polícia venha e nos amarre todos como negros fugidos ou convidados para o palanque templo de sarrafos e lona feito pelo Tosta e Itaboraí...”

I. Teixeira da Estrada, nagoas, guaiamus e Juca Rosa

Como vimos, o enredo da peça gira em torno de uma senhora branca e rica, Suzana, que havia ido se consultar com Rosa, por estar com problemas com seu amante, o deputado Teixeira da Estrada. Este, após flagrar a moça na casa do feiticeiro, e percebendo que Rosa exigiu que ela fizesse sexo com ele, e que ela consentira, promete se vingar do bruxo. E ameaça:

“(...)Que miséria, meu deus ! Tão bonita, entregar-se a um negro estupidamente, só porque teve ciúmes de mim ! Eu te ensino, rabudo do diabo; há de ser da penitenciária

que tu hás de iludir mulheres brancas e inexperientes, para gozá-las por influência das tuas insinuações supersticiosas ! Sim, malandro, eu te curo; tu te arrependerás de teu vil procedimento, tanto quanto te seja possível arrependeres. *Eu te denunciarei tantos crimes* que farei as autoridades, a população e até as pedras do Rio de Janeiro se conspirarem contra ti.(...)”.

Esta peça, uma típica comédia de costumes do teatro de revista, fazia referências muito claras ao cotidiano da Corte, satirizando cenas e personagens do momento. Assim, sem fazer muito esforço é possível perceber a direta referência ao deputado Duque-Estrada Teixeira, um importante político da época; segundo a peça, ele teria sido o autor da denúncia contra Juca Rosa. A alusão ao deputado é evidente não só pelo uso de seu nome invertido, e do seu cargo de deputado, como por outros elementos que aparecem no texto, como sua ligação com uns certos *meninos*. A referência parece ser bastante direta a capoeiras; vamos tentar mostrar o porquê.

Este deputado era membro do partido conservador, então no poder, e estava em grande evidência naquele momento, devido à sua assumida ligação com diversos capoeiras. O “Nhô-nhô da Glória”, como era conhecido, era o grande padrinho da malta Flor da Gente. Esta malta, que dominava a freguesia da Glória, estava sempre a serviço do partido conservador, como mostrou Carlos Eugênio Soares¹⁶⁴, em trabalho sobre os capoeiras no Rio de Janeiro do século XIX. Eram eles que garantiam a segurança dos políticos, e, mais do que isso, tinham um importante papel na vida política do país, tendo agido de forma mais direta nas eleições, especialmente em 1872. E, dentre os conservadores, Duque-Estrada Teixeira era quem mais proximidade tinha com a malta, chamando-a de “Flor da minha gente”.

Luís Joaquim Duque-Estrada Teixeira, um dos “mais firmes baluartes”¹⁶⁵ do partido conservador, deputado várias vezes reeleito, era também juiz de paz pelo

¹⁶⁴ Cf. Soares, Carlos Eugênio L. *A Negregada Instituição : os capoeiras no Rio de Janeiro*. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1994, em especial capítulo 5..

¹⁶⁵ Cf. Blake, Augusto Vitorino Alves Sacramento, *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. 2a edição. Rio de Janeiro, 1970, 7 volumes. Ver também Inocêncio, Francisco da Silva, *Dicionário bibliográfico português*, Lisboa ; Imprensa nacional, 1903, que afirma que o deputado foi vice-presidente da Sociedade Promotora da Instrução de Meninos, “distinguindo-se pelo seu amor ao desenvolvimento da instrução pública”.

Município Neutro da Corte. Era formado pela faculdade de direito de São Paulo, quando teria começado a se mostrar entusiasta da capoeira, ainda segundo Soares.

Como pudemos acompanhar anteriormente, o autor da denúncia anônima contra Juca Rosa mostrava-se bastante conhecedor das leis, inclusive citando, no texto enviado à polícia, artigos e crimes nos quais o feiticeiro deveria ser enquadrado; tal texto mais parecia o discurso do advogado de acusação. Apesar de a denúncia não ter sido assinada, é muito provável que os contemporâneos soubessem a identidade de seu autor - e, pelo visto, não era segredo para ninguém a ligação de Duque Estrada Teixeira com Juca Rosa. O tom da denúncia revela a ira de seu autor contra o feiticeiro, referindo-se diversas vezes às “ímorais” ligações de Rosa com mulheres, inclusive brancas. Mostra também uma proximidade com diversas pessoas envolvidas com Rosa - vale lembrar que os nomes das pessoas chamadas a depor no processo foram todos listadas pelo denunciante, que inclusive forneceu seus endereços, descreveu relações entre elas e participações na seita do “nefando feiticeiro”, de cujos rituais também mostrou ser grande conhecedor.

Se considerarmos a versão da peça, é possível, em função dos complicados envolvimento de Rosa com diversas senhoras, que o autor da denúncia fosse o marido ou amante de uma das mulheres ligadas ao feiticeiro. Assim, a idéia de um marido traído, revoltado ao descobrir que sua mulher participava das cerimônias e das exigências do Pai Quibombo, denunciando-o raivosamente para fazer com que “as autoridades, a população e até pedras do Rio de Janeiro” conspirassem contra ele faz sentido, e esse homem podia ser Duque Estrada Teixeira. Porém, há outros motivos que podiam fazer o deputado ser inimigo de Juca naquele momento, e querer vê-lo na cadeia.

Segundo o artigo já citado no primeiro capítulo, publicado em 1913, sobre Juca Rosa e seus seguidores¹⁶⁶, o feiticeiro também tinha ligações com diversos capoeiras. O próprio Rosa, segundo outro relato da época, era um ex-praça do exército, o que se junta a outras evidências das suas relações com capoeiras, já que muitos deles se alistaram nos

¹⁶⁶ Cf. “Erros e Preconceitos Populares”, pelo dr. Pires de Almeida, em *A Ilustração Brasileira* n.103, 01/09/1913.

anos da guerra do Paraguai¹⁶⁷. Os capoeiras ligados ao feiticeiro eram, entretanto, em sua maioria capoeiras guaiamus, ainda segundo o autor do mesmo artigo. Ora, a malta de Duque Estrada, a Flor da Gente, era formada por capoeiras nagoas, tradicionalmente inimigos dos guaiamus¹⁶⁸. Naquele ano de 1871, quando Juca Rosa é denunciado e preso, as ligações de Duque Estrada e de todo o partido conservador com a Flor da Gente estavam muito fortes, e aqueles políticos contavam com os serviços dos nagoas para garantirem sua vitória nas eleições. Como mostrou Eugênio Soares, a proteção que aqueles capoeiras recebiam de Duque Estrada era fortíssima, a ponto de, mesmo quando presos, serem logo libertados da cadeia. O Nhô-nhô da Glória ajudava muito a “flor da sua gente”, e não apenas libertando-os da cadeia, como também ajudando com alforrias, não porque fosse abolicionista, mas para manter sua rede de relações de dependência e favores, dentro da lógica da sociedade paternalista do período. Assim, era natural que o protetor dos nagoas os ajudasse em suas rixas com os guaiamus, que, certamente, mostravam a proteção do Pai Quibombo como uma grande arma. Daí para a denúncia de Rosa pelo Nhô-nhô não é um passo muito distante. Ao menos esse seria mais um motivo para o deputado denunciar o feiticeiro, seguindo sua política de proteger os capoeiras nagoas.

Em troca de tantos favores para com os capoeiras, os conservadores como Duque Estrada Teixeira tinham uma contrapartida vantajosa, já que contavam com seus serviços como capangas, especialmente durante as eleições. Estas ligações entre políticos conservadores e capoeiras nagoas foram muito criticadas, principalmente após a Guerra do Paraguai, quando os capoeiras passaram a ter ainda mais proteções. Isso porque muitos deles haviam se alistado no exército, e mudaram sua condição social ao retornarem, passando a fazer parte da Guarda Nacional. Assim, como militares, não

¹⁶⁷ Cf. Justus, *História do feiticeiro Juca Rosa*, op.cit.

¹⁶⁸ Carlos Eugênio Soares assim define os capoeiras nagoas e guaiamus: “Os nagoas seriam identificados com uma tradição escrava e africana da capoeira, remontando aos primórdios da sociedade urbana, na virada do século XVIII para o XIX. Os guaiamus deveriam ser ligados a uma raiz nativa e mestiça, próxima dos libertos e pardos, que teve grande projeção a partir dos meados do século XIX, quando homens livres, imigrantes portugueses, brancos pobres vindos do interior e crioulos chegados de todas as províncias gradativamente somaram a maioria esmagadora da população trabalhadora(...)”. Cf. *A Negregada Instituição*, op. cit., p.95. Essa caracterização dos guaiamus corresponde muito às características dos

podiam ser simplesmente combatidos pela polícia, mesmo quando as maltas armavam confusões e tinham ligações com crimes que aconteciam. Por isso, alguns políticos, membros do partido liberal, que havia saído do poder em 1868, não se conformavam com a proteção que capoeiras recebiam dos conservadores. Os “moleques”, como eram chamados os capoeiras por alguns¹⁶⁹, eram criminosos, segundo diversas autoridades, e deviam ser presos e punidos¹⁷⁰. Políticos liberais, autoridades do governo, como o chefe de polícia da Corte, e também outros letrados que se manifestavam nos jornais, tentavam combater os capangas de alguns políticos conservadores, denunciando e perseguindo as maltas, fazendo com que os capoeiras necessitassem da proteção de seus padrinhos políticos.

Como vimos na peça, Suzana, a amante do deputado Teixeira da Estrada, o qual se considerava “potência conservadora”, estava muito enciumada porque ele não aparecia em sua casa havia quinze dias, estando envolvido com “uns meninos, gente muito ordinária, que nada pode dar e somente tirar”. Os meninos, ou “moleques capoeiras”, como eram chamados, eram uma clara referência aos integrantes da Flor da Gente de Duque Estrada, por muitos considerados “gente muito ordinária”. A amante estava revoltada com o fato de que o seu “moço” dedicava tanto tempo aos seus protegidos, que “tiravam” muitos favores do deputado. Se a referência era mesmo ao Nhô-nhô da Glória, então a personagem da amante do deputado não estava ciente, ou talvez interessada, nos benefícios que aquela “gente muito ordinária” traria aos conservadores ligados a Duque Estrada Teixeira, especialmente nas eleições de 1872, quando surgiram diversas manifestações de oposição àqueles políticos; o apoio dos capoeiras foi fundamental para a vitória dos saquaremas naquelas eleições. Mas a insinuação da comédia podia estar indo mais longe : talvez Suzana estivesse com ciúmes de ligações pessoais do amante com alguns “meninos”. É possível o autor da comédia estivesse fazendo uma insinuação, ou provocação, tentando dizer que um importante e rico deputado como Duque Estrada

frequêntadores da casa de Rosa, que eram em sua maioria brasileiros pobres, brancos ou crioulos, ou imigrantes brancos, pobres.

¹⁶⁹ Cf. *A Negregada Instituição*, op.cit. pág. 193.

¹⁷⁰ Quando o partido liberal volta ao poder, em 1878, ocorre uma grande perseguição aos capoeiras, liderada pelo novo chefe de polícia da Corte, o juiz de direito Tito Augusto Pereira de Matos. Cf. *A Negregada Instituição*, op.cit. pág.211.

Teixeira, advogado conservador e firme baluarte do partido, estivesse pessoal e intimamente envolvido com capoeiras. Esta possível interpretação da piada, que não passaria despercebida aos contemporâneos, fica para nós apenas como mais uma especulação.

De qualquer modo, há vários elementos que indicam que um dos figurões envolvidos com Juca Rosa era o deputado Duque Estrada Teixeira. E, através da figura de Duque Estrada Teixeira, e suas ligações com os capoeiras, e com um feiticeiro negro, chegamos às discussões em torno da “emancipação do elemento servil”, como se dizia na época, e aos debates sobre a lei do Ventre Livre, questões cruciais daquele momento, entre o final da década de 1860 e o início de 1870. Pois o envolvimento de Duque Estrada e de outros figurões com Juca Rosa ocorre, como tantas outras relações entre poderosos e dependentes, mediado pela lógica e os sentidos do paternalismo, entendido aqui como a ideologia de dominação que regulava aquela sociedade, permeada por conflitos e antagonismos nas relações e trocas culturais entre os diferentes grupos sociais. Naquela conjuntura, mais do que nunca, as bases do sistema paternalista de dominação eram postas em xeque. Isto porque com os debates sobre a emancipação, chegando-se às discussões sobre a liberdade das crianças nascidas de mães escravas, pela primeira vez o até então sagrado direito de propriedade dos senhores de escravos, e mais do que isso, a poderosa e inviolável vontade senhorial começavam a ser ameaçados. Nesse sentido, as relações entre senhores de escravos e importantes políticos então no poder com um feiticeiro negro, fortemente ligado a capoeiras, prostitutas, escravos e libertos, trabalhadores pobres e diversos outros “dependentes”, são especialmente propícias para se pensar e refletir sobre a sociedade, e tentar entender como se davam as trocas culturais e o funcionamento daquela conflituosa ideologia de dominação, desnudando a lógica do paternalismo vigente na sociedade brasileira dos oitocentos.

É importante ressaltar que toda a discussão em torno da Lei do Ventre Livre não foi apenas uma questão de política de gabinete, de decisões entre bacharéis, mas de envolvimento dos mais diferentes setores sociais, que exerceram pressão e participaram

do processo de várias maneiras. Por se tratar de um momento de crise, quando os sujeitos foram obrigados a explicitar suas posições e pontos de vista, torna-se um momento privilegiado para que possamos entender alguns dos mecanismos de organização da estrutura social. Ao se tratar do tema da futura liberdade do escravo, tocava-se em questões cruciais do funcionamento da sociedade, toda organizada com base na hierarquização racial e na produção de dependentes, a partir da autoridade dos grandes proprietários. A partir do momento que se admite legalmente o fim, ainda que futuro, da instituição escravidão, e com ela, da divisão social construída sobre as categorias de livre e escravo, fica mais evidente a necessidade de se adotar marcas de hierarquia mais fortes, criadas a partir de critérios raciais, para garantir a superioridade dos grupos economicamente poderosos.

Em outros termos, a divisão entre branco/livre e negro/escravo, até então considerada natural e óbvia, passa a ser questionada quando se admite a possibilidade legal da extinção da escravidão, ou melhor, quando se vislumbra que seu fim é inevitável. Apesar de já existirem muitos libertos e livres na época, a instituição da escravidão ainda não era questionada, pois mesmo com a extinção do tráfico da África, os escravos se perpetuavam no Brasil pelo nascimento. Assim, ao se eliminar a fonte que ainda garantia a continuidade da produção de cativos, isto é, o nascimento de novas crianças escravas, seria apenas uma questão de tempo para que não houvesse mais escravos no país. Dois problemas surgem de imediato para os políticos e grandes proprietários: o suprimento de mão-de-obra para as lavouras, e a dominação ou controle dos ex-escravos, de modo a se manter a continuidade das relações de atrelamento pessoal entre ex-senhores e libertos.

Assim, vão ser necessários novos símbolos de hierarquia para marcar a desigualdade da condição social. A ideologia do racismo científico ganha mais força exatamente na década de 1870¹⁷¹, e não por acaso, já que as teorias científicas sobre raça combinam-se com a hierarquia social vigente. Quando começam a se alterar as relações entre senhores e escravos, com a Lei do Ventre Livre, e a perspectiva da

¹⁷¹ Ver, sobre o assunto, Lília Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*; e Robert Slenes, "Senhores e subalternos no oeste paulista", em *História da Vida Privada no Brasil 2*, op.cit.

abolição futura, muda-se a relação entre eles, e certas atitudes e hábitos culturais dos negros não são mais tolerados da maneira que eram - *tolerados*, veja bem, e não *aceitos*; não estou defendendo a idéia de que a política do Império não fosse repressiva ou autoritária. Como mostrou a historiadora Marta Abreu, o aparato repressivo do Império funcionava muito bem quando se tratava de festas religiosas e outras manifestações populares¹⁷². Todavia, é preciso diferenciar a repressão que ocorria por dentro dos mecanismos do paternalismo, da sujeição pessoal, da troca de favores, daquela mais institucionalizada e policial que se fortalece a partir da década de 1880, e ganha ares de oficial com a República. As trocas culturais consideradas mais habituais no início do século XIX, ainda que entendidas como rudes e bárbaras, agora são vistas também como ameaças que necessitam ser punidas, mais do que anteriormente. O que aparecia como males da escravidão, e portanto problemas a serem resolvidos através da regulação da própria instituição, passa a ser encarado como questão racial. Para marcar as diferenças, os critérios intelectuais a partir dos anos 1870 vão ser pautados na noção de hierarquia de raças, e na idéia de grupos ou culturas superiores e inferiores¹⁷³.

Assim, a denúncia e prisão de Juca Rosa justamente quando se intensificam os debates em torno da polêmica questão da “emancipação” do negro, o que mexia diretamente com o poder dos grandes senhores, não ocorre por acaso, como um fato isolado. Ao contrário, o caso de Juca Rosa está totalmente inserido nos conflitos por que passava a sociedade naquela conjuntura. A prisão de Rosa nos anos 1870 é muito significativa da crise da sociedade patriarcal, que começa a ter suas bases profundamente abaladas. Por isso, a classe senhorial na segunda metade do século XIX, principalmente com o término definitivo de tráfico de escravos africanos, vai lutar muito para impedir que a lei positiva invada o terreno do favor, onde residiam as bases do seu domínio.

¹⁷² Cf. Marta Abreu, *O Império do Divino*, op. cit.

¹⁷³ É interessante lembrar que é no fim do século XIX que os primeiros antropólogos começam a estudar as culturas para classificá-las por níveis de desenvolvimento, quando a *antropologia cultural* ou *etnologia social* se constitui enquanto disciplina. Antropólogos como os evolucionistas Morgan, Tylor ou Frazer criam modelos universais a partir de conceitos como civilização e progresso para entender os estágios de em que os povos se encontravam. Cf. Lilia Schwarcz, *O espetáculo das raças*, op. cit.

Afinal, a ordem privada escravista era o que havia de mais sagrado durante o Império, era o grande consenso entre os grupos dominantes¹⁷⁴.

Nesse momento, aceitar um negro que sai de seu lugar e se envolve com mulheres brancas, que desrespeita a moral senhorial, parece ser mais problemático do que na década anterior, quando ele agia livremente; um olhar mais atento às especificidades do contexto é que pode nos esclarecer as mudanças que estavam acontecendo. Buscamos, assim, entender as novas formas de hierarquização e subordinação que vão se construir para marcar as relações e trocas culturais entre grupos diferentes. Para compreender o contexto em que se dá a prisão de Juca Rosa, e o que pode ter significado o julgamento e a condenação daquele importante feiticeiro negro, que, como vimos, tocou tanto a opinião pública e tornou-se um dos assuntos “mais na baila”, vamos retomar os debates em torno da Lei do Ventre Livre. Assim, poderemos fazer o movimento contrário: entender diversos significados daquela lei, e dos anseios, incertezas e temores experimentados pelos contemporâneos naquele momento, através da história da perseguição a Juca Rosa.

II. A questão do “elemento servil” no final da década de 1860

Vamos então recuperar a grande discussão que se fazia presente no final da década de 1860 em torno da “emancipação do elemento servil”, para usar a expressão da época. Durante toda a primeira metade do século XIX, o direito dos proprietários de escravos era considerado sagrado e inviolável perante a lei. Com o fim definitivo do tráfico em 1850¹⁷⁵, entretanto, sabia-se que a abolição da escravidão viria com o tempo. Houve propostas para a abolição em 1850 e 1852, mas que nem chegaram a ser

¹⁷⁴ Cf. L.F. Alencastro, “Vida Privada e ordem privada no Império”, em *História da Vida Privada no Brasil* 2, op.cit.

¹⁷⁵ Em 1831, devido a fortes pressões da Inglaterra, foi promulgada uma lei antitráfico, que considerava o tráfico negreiro pirataria a ser combatida. Entretanto, a lei foi apenas “para inglês ver”, já que não foram tomadas medidas concretas implementá-la. Cf. Carvalho, José Murilo de, *Teatro de Sombras: a política Imperial*. 2a.edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996, capítulo 2.

discutidas seriamente pelos políticos. O debate sobre a questão se reinicia em 1866, por iniciativa do imperador, segundo diversos historiadores¹⁷⁶. Logo que o tema é proposto, o presidente do Conselho de Ministros, o Marquês de Olinda, membro do partido conservador e chefe do gabinete no poder, não admite nem discutir o assunto; a idéia é recebida, entre os políticos, com grande rejeição.

No início de 1867, a discussão é retomada, e ouve-se o Conselho de Estado sobre a conveniência da abolição direta, e sobre quando e como deveria ocorrer. Apenas o marquês de Olinda e o barão de Muritiba colocam-se radicalmente contra a proposta de abolição. Os outros membros do Conselho, apesar de fazerem muitas críticas, aceitam discutir a idéia de uma abolição gradual, considerando que abolir a escravidão imediatamente seria impraticável. Isso porque entendiam que toda a produção seria prejudicada, e se houvesse indenizações aos senhores, seria a ruína das finanças do país. Entretanto, ainda que se tratasse de uma abolição gradual, consideram o momento inoportuno, e adia-se então o debate para o fim da guerra com o Paraguai. O imperador anuncia que, após a guerra, a emancipação seria prioridade do governo¹⁷⁷.

A discussão sobre o “elemento servil”, entretanto, já estava difundida pela sociedade. O argumento de que a escravidão era um perigo, pois brutalizava os negros a ponto de torná-los um perigo para os senhores, e de que era errada, por ser baseada no direito positivo, isto é, em uma invenção da sociedade, e não no direito natural que todo ser humano teria à liberdade, já havia sido desenvolvido por Perdígão Malheiro na década de 1860, em seu livro *A Escravidão no Brasil*¹⁷⁸. No decorrer da década de 1860, ocorrem diversos conflitos jurídicos entre as noções da primazia da liberdade e a da defesa irrestrita do direito de propriedade privada, quando diversos escravos tentam conseguir legalmente a liberdade. Como já foi visto anteriormente, as estratégias dos

¹⁷⁶ Cf. Carvalho, José Murilo de, *Teatro de Sombras e A construção da Ordem*, op. cit.; Nabuco, Joaquim, *Um estadista do Império*. RJ: Nova Aguilar, 1975; Holanda, Sérgio Buarque de, *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo II, 5o volume, 2a edição, RJ-SP: Difel, 1977; Mattos, Ilmar R., *O tempo saquarema: a formação do Estado Imperial*, Rio de Janeiro, Access, 1994; Rio Branco, *Biografias*, em Obras do Barão de Rio Branco, Volume VII, Ministério das Relações Exteriores.

¹⁷⁷ Cf. Carvalho, José Murilo de, *Teatro de Sombras*, op.cit.; Holanda, Sérgio Buarque de, *História Geral da Civilização Brasileira*, op.cit.; Rio Branco, *Biografias*, em Obras do Barão de Rio Branco, op.cit.

¹⁷⁸ Perdígão Malheiro, *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes INL, 1976, 2v.

cativos eram diversas: ofereciam o dinheiro que acreditavam ser seu valor de mercado, mostravam que viviam como livres, longe da casa e do controle senhoriais, ou alegavam exagero nos maus tratos e castigos, entre tantas outras tentativas, levando seus senhores aos tribunais. Também pudemos acompanhar o caso das escravas que alegavam que eram forçadas à prostituição por seus senhores, e com isso tentavam a alforria. Contra as tentativas dos negros, muitas vezes bem sucedidas, os senhores alegavam a garantia legal de seu direito de propriedade. De qualquer forma, desde o fim do tráfico e as discussões sobre como seria encaminhada a “questão servil”, passava-se a tratar da futura liberdade do escravo, e, necessariamente, no até então inviolável direito de propriedade dos donos de escravos, e em toda a organização das relações sociais e de trabalho¹⁷⁹.

Entre os políticos, os debates em torno da abolição se acaloravam. Os favoráveis a ela alegavam que, com exceção de Cuba, o resto do mundo já abolira a escravidão; diziam também que havia pressões externas, já que o trabalho escravo era mais lucrativo, e os países que não contavam mais com ele ficavam em desvantagem em relação ao Brasil, que barateava os custos da produção com a mão de obra escrava¹⁸⁰. Além disso, e talvez mais importante, havia os temores dos senhores com relação a revoltas e insurreições dos escravos, temores esses presentes desde a primeira metade do século XIX, quando a presença de escravos negros na população era maciça, e o medo branco era generalizado, especialmente nas grandes cidades¹⁸¹, onde havia diversas suspeitas de haitianismo¹⁸². Seja em função das fugas e rebeliões que ocorriam desde o início da escravidão no Brasil, e da intensa pressão exercida pelos cativos, em sua luta cotidiana pela liberdade, ou de exemplos de levantes de escravos em outros países, havia o medo

¹⁷⁹ Esta discussão, e uma análise dos argumentos de Perdigão Malheiro, contextualizados no debate da época sobre a emancipação, está em Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade*, op.cit.

¹⁸⁰ Cf. Carvalho, José Murilo, *Teatro de Sombras*, op.cit

¹⁸¹ Na década de 1830 os escravos chegaram a constituir mais de 50% da população da Corte. Em 1849, 41,5% da população do Rio de Janeiro era escrava; só na Corte havia quase 80 mil cativos, em uma população de quase 206 mil habitantes. O Rio tinha a maior população escrava urbana das Américas, além dos milhares de negros libertos e livres, e pretos e pardos, o que deixava as autoridades no mínimo muito apreensivas. Em 1872, o número de escravos reduzira muito, constituindo apenas 17,8% da população; entretanto, o medo branco com relação aos negros ainda permanecia. Cf. Mary Karash, *Slave Life in Rio de Janeiro: 1808 -1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

¹⁸² O termo haitianismo era uma referência à rebelião e tomada do poder por negros no Haiti, termo que adquiriu um sentido mais geral de ameaça de rebeliões envolvendo negros escravos e libertos.

constante, por parte das elites, de revoltas escravas¹⁸³. Temia-se, também, um aumento da pressão dos negros pela libertação após as alforrias concedidas aos escravos designados ao serviço militar durante a guerra contra o Paraguai, o que, inevitavelmente, aumentaria as aspirações de liberdade, ainda segundo aqueles parlamentares¹⁸⁴.

A aprovação da lei do Ventre Livre consumiu ainda anos de discussões e disputas entre os políticos, o que mostrou que a força dos senhores de escravos. Eles eram uma grande barreira contra as reformas que se queria implantar, já que tais mudanças explodiriam as bases do poder privado que possuíam. Se a lei invadissem o terreno do favor e da força, e a alforria deixasse de ser apenas uma questão de concessão ou dádiva, os laços de dependência e favor acabariam sendo rompidos como o tempo, e com eles a grande sustentação do domínio senhorial¹⁸⁵. As resistências à libertação do ventre foram imensas, e somente quando entra o barão de Rio Branco no ministério, em março de 1871, consegue-se fazer as alianças e articulações necessárias para a aprovação da lei no parlamento¹⁸⁶. Apesar de a Câmara ser unanimemente conservadora, e a proposta da lei ter partido do governo conservador então no poder, diversos deputados, e também alguns senadores, se posicionaram contra ela.¹⁸⁷

O partido liberal também se colocou contra a lei do Ventre Livre, ao ver seu projeto ser defendido pelo gabinete conservador então no poder, apesar de, idealmente, defenderem a emancipação. Entretanto, políticos liberais como Nabuco de Araújo

¹⁸³ Cf. Chalhoub, Sidney, *Visões da Liberdade*, op.cit, Azevedo, Célia Marinho, *Onda Negra, medo branco. O negro no imaginário das elites: século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; Machado, Maria Helena P.T., *Crime e Escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras escravas, 1830-1888*, São Paulo: Brasiliense, 1987; Reis, João José, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo: Brasiliense, 1986, Slenes, Robert, *Na senzala uma flor*, e Gomes, Flávio dos Santos, *Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 1995.

¹⁸⁴ Cf. Carvalho, José Murilo, *Teatro de Sombras*, op.cit, e Holanda, Sérgio Buarque de, *História Geral da Civilização Brasileira*, op.cit.

¹⁸⁵ Cf. Robert Slenes, "Senhores e subalternos no oeste paulista", op.cit.

¹⁸⁶ Foram 4 os gabinetes convocados pelo imperador, desde que se começou a discutir os projetos em torno da emancipação do elemento servil, em 1866, no gabinete de Olinda, até que se conseguisse montar um conselho de ministros capaz de conciliar as divergências e aprovar a lei do Ventre Livre na Câmara e no Senado, em 1871 : Zacarias, Itaboraí, São Vicente, e finalmente Paranhos, o visconde de Rio Branco. Cf Sérgio Buarque de Holanda, *HGCB*, op.cit.

¹⁸⁷ A votação do projeto da Lei do Ventre Livre na Câmara teve 61 votos favoráveis e 35 contrários, e, no Senado, 32 votos favoráveis e 4 contrários. Cf. Holanda, Sérgio Buarque, *HGCB*, op.cit.

colocam-se a favor da lei, e outros o seguiram, ainda que contra os interesses de seu partido, alegando que defendia os “ideais emancipacionistas”. A abolição da escravatura era um projeto dos liberais, entretanto, eles não a realizaram enquanto estiveram no poder. O partido conservador era, tradicionalmente, contrário à abolição, mas a lei do Ventre Livre acaba sendo aprovada enquanto eles estavam no poder. As reações à aprovação da lei foram de muita oposição por membros dos dois partidos, principalmente por aqueles que eram grandes proprietários de escravos¹⁸⁸.

Havia uma grande preocupação por parte dos políticos, representando os interesses dos latifundiários: alegavam que a lei tirava a força moral dos senhores junto aos escravos, pois a liberdade parcial iria desautorizar seu domínio, abrindo a idéia de direito na alma do negro. Acreditavam que a lei tornava o senhor suspeito e odioso ao escravo, que não se conformaria apenas com a liberdade do ventre, exigiria a qualquer preço a liberdade total. O problema era bem claro: se a alforria partisse do governo, e não mais da benevolência, ou da simples decisão do proprietário, muita coisa iria mudar nas relações e no funcionamento da sociedade escravocrata. Do ponto de vista dos senhores, a alforria tinha que partir deles, para que fossem mantidas as relações de dependência e os favores do paternalismo. Portanto, tratar da extinção da escravidão a partir do governo significava tocar em um ponto central da política de dominação que organizava a sociedade, que era o direito exclusivo dos senhores de fornecer a alforria - o governo passava a se intrometer em uma prerrogativa que era exclusiva dos proprietários, além de interferir em seu direito de propriedade.

Mas, mesmo com a aprovação da lei, e todas as transformações nas relações sociais e na organização do trabalho que daí decorreram, os proprietários conseguiram garantir diversos privilégios, inclusive no sentido de continuidade das ligações de dependência pessoal entre antigos senhores e libertos. Como mostrou a historiadora Joseni Mendonça¹⁸⁹, a liberdade gradual não significava a ruptura completa com os elementos que haviam permeado as relações entre senhores e escravos, pois aos senhores

¹⁸⁸ Cf Carvalho, José Murilo, op.cit.

¹⁸⁹ Ver Mendonça, Joseni M.N., *Entre a mão e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp/Cecult, 1999.

foi dado o poder de decisão sobre os “ingênuos”, ou crianças livres nascidas de mães escravas. Dessa forma, era possível que eles permanecessem com os antigos senhores até a idade de 21 anos, ou que o Estado pagasse uma indenização aos proprietários se eles optassem por entregar-lhe as crianças. Entendia-se, então, que a liberdade deveria ser protegida, e assim, restrita; criavam-se meios de manter os ex-escravos controlados e vigiados, por meio da “proteção” dos antigos senhores.

Duque Estrada Teixeira & Cia

Como diversos outros membros do partido conservador, o deputado Duque Estrada Teixeira votou contra a Lei do Ventre Livre. Como também o fizeram outros importantes conservadores: o barão de Muritiba, e Rodrigues Torres. Ou, como foram citados pelo autor da peça aqui utilizada, *Tosta e Itaboraí*. Muritiba, ocupando a pasta da guerra, foi membro do gabinete Itaboraí, o qual se negou a levar adiante as propostas sobre a emancipação, sendo substituído pelo gabinete São Vicente. O barão de Muritiba, Manoel Vieira Tosta, natural da província da Bahia, filho de latifundiários, foi juiz de direito, desembargador, deputado, senador e presidente de província, e membro do Conselho de Estado. Era um dos mais puros representantes da tradição saquarema, e foi, como vimos contrário à abolição desde o início, e assim permaneceu. O visconde de Itaboraí, Joaquim José Rodrigues Torres, um grande proprietário de terras, e o principal financista do partido¹⁹⁰, também era contrário à lei. Itaboraí era uma das figuras mais importantes do partido conservador, um dos membros da “trindade saquarema”¹⁹¹, e teve

¹⁹⁰ Informações sobre esses políticos foram buscadas em: Blake, Augusto Vitorino Alves Sacramento, *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, op.cit., 1970, 7 volumes ; Oliveira Lima, *O Império Brasileiro (1822-1889)*, Brasília: ed. UnB, 1986; Carvalho, José Murilo, *Teatro de Sombras*, op.cit; Nabuco, Joaquim, *Um estadista do Império*. RJ: Nova Aguilar, 1975. Holanda, Sérgio Buarque de, *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo II, 5o volume, 2a edição, RJ-SP: Difel, 1977 ; Mattos, Ilmar R., *O tempo saquarema : a formação do Estado Imperial*, Rio de Janeiro, Access, 1994; Sisson, S.A., *Galeria dos Brasileiros Ilustres (os contemporâneos)*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1948; Rio Branco, *Biografias*, em Obras do Barão de Rio Branco, Volume VII, Ministério das Relações Exteriores.

¹⁹¹ Cf. Ilmar Mattos, *O tempo saquarema*, op.cit. Os outros membros da trindade eram Paulino José Soares de Souza, o visconde de Uruguai, e Eusébio de Queirós. Este autor explica a origem do termo “saquarema”, ligado à proteção que chefes conservadores ofereceram a seus parentes e outros dependentes na vila de Saquarema, onde eram grandes proprietários de terras e de escravos, em um confronto com a polícia em 1845, durante um governo liberal. O termo ‘saquarema’, que também significa ‘protegido’, ‘favorecido’, passou a designar os elementos ligados ao partido conservador em todo o Império, enquanto os liberais

grande renome na política do Império. Foi o chefe do gabinete, escolhido pelo imperador para suceder o gabinete do liberal Zacarias, entre 1868 e 1871, ocupando a pasta da Fazenda. Itaboraí também foi presidente da província do Rio de Janeiro, deputado, senador e ministro de diversas pastas, participando do governo desde 1831 até sua morte.

O autor da peça aqui citada, através do personagem Conde do Bonfino, refere-se a estes importantes figurões do Império. Apesar de não incluí-los na lista dos que poderiam ter ligações com Rosa, ou com pessoas relacionadas ao feiticeiro, lembra de seus nomes quando se refere à falcatruas que estava envolvido o conde. Se o leitor ainda se lembra, o conde do Bonfino, fugindo da casa de Juca Rosa, comenta com seus amigos :

“(...)Vamos embora antes que a polícia venha e nos amarre todos como negros fugidos ou convidados para o palanque templo de sarrafos e lona feito pelo Tosta e Itaboraí...”

É difícil saber exatamente a que o autor da comédia está se referindo quando cita os dois importantes políticos conservadores em questão. O fato de terem sido referidos pelo personagem do conde do Bonfino, um importante e rico figurão, e bastante corrupto, envolvido com Juca Rosa, pode ser significativo de que o autor quisesse acusar aqueles famosos políticos. A peça é de 1871, quando Tosta e Itaboraí ocupam o conselho de ministros, nas pastas da guerra e da fazenda. Bonfino poderia tanto estar se referindo ao envolvimento de Tosta e Itaboraí com negócios ilícitos, como estar apenas fazendo menção à política repressiva do Império, com a qual os dois estariam diretamente ligados. Não encontrei referências específicas a alguma medida particular tomada por esses políticos, apenas o fato de terem sido contrários, desde o início, aos projetos de emancipação.

O personagem do conde, por sua vez, é uma alegoria a algum renomado figurão do Império, envolvido com negócios ilícitos como o tráfico de escravos, ou “contrabando de carne humana”, e falsificação de dinheiro - alega ser “moedeiro falso” - que freqüentava a casa do feiticeiro mais famoso da época, sendo um de seus grandes protetores; o autor pretende mostrar, com esse personagem, o envolvimento de pessoas

eram referidos como “luzias”, originalmente em referência a uma derrota sofrida pelos liberais no combate na vila de Santa Luzia.

importantes do cenário político da época com Rosa. Para o conde, seria absurdo ser preso por “tomador de ventura em casa de Juca Rosa”, quando nunca havia sido pelos seus outros crimes. Quando Rosa ameaça denunciá-lo, ele convence o feiticeiro a não fazê-lo:

“(...) Estás doido, endemoninhado? Não sabes a posição que ocupo, e que eu morreria de dor e de vergonha se tivesse a infelicidade de sair preso da tua casa por urbanos e soldados da polícia?(...)”

A peça, ainda que fosse apenas uma metáfora do que ocorria na época, revela que seria natural que políticos importantes e influentes como esses estivessem envolvidos pessoalmente com pessoas pobres e iletradas. Essas ligações, permeadas por punições e prêmios, como vimos no caso do deputado Duque Estrada Teixeira, não só eram bastante comuns, como eram vitais para o funcionamento da estrutura paternalista então vigente; a partir delas podemos entender muito a respeito de como aquela ideologia estava estabelecida, principalmente no que se refere a redes de proteção e trocas de favores. Assim, na versão da peça, Juca fornecia diversão, mulheres bonitas, e mesmo alguma atração mística para políticos corruptos e importantes como o conde, e em troca tinha as promessas de proteção de seu poderoso padrinho, além de, é claro, receber altas somas de dinheiro.

O autor não diz que Tosta ou Itaboraí fossem freqüentadores da casa de Juca Rosa. Mas sabemos que eram importantes políticos conservadores, contrários à lei do ventre livre, e nesse sentido pretendiam manter as bases de funcionamento do sistema paternalista vigente como havia sido até então, defendendo a manutenção do propriedade privada e da escravidão, e das redes de dependência constantemente criadas. Isso significava manter os privilégios dos grandes proprietários de terra e senhores de escravos, e as obrigações e as deferências dos dependentes, garantindo que continuassem na posição de dominados. Assim, seria coerente supor que membros das elites como eles não considerassem problemática a existência de um negro feiticeiro agindo na corte, pelo menos enquanto não explodia a grande crise do sistema paternalista iniciada com a aprovação da Lei do Ventre Livre, contanto que ele se mantivesse em sua posição de subordinado, e não desrespeitasse os poderosos. Mas, é claro, era preciso que fossem

mantidas as aparências, pois ser reconhecido como freqüentador da casa de Juca era como “morrer de dor e de vergonha”.

E quanto aos nomes do Conde do Bonfino, ou a Baronesa das Bananeiras? Seriam referências mais diretas, como no caso do deputado Teixeira da Estrada? É possível; entretanto, além das alusões aos nomes de pessoas famosas da época, não há mais pistas para saber, com certeza, se estes eram alguns dos “figurões de gravata e luva”¹⁹², ou poderosos protetores de Juca Rosa, e até onde iam suas ligações com o feiticeiro. Mas o importante é constatar que, se há essas citações na comédia de costumes, devia mesmo haver fortes ligações entre Rosa e importantes políticos¹⁹³, e pessoas das grupos economicamente poderosos da época, já que a peça era uma sátira do cotidiano da cidade. E, certamente, os contemporâneos sabiam a quem o autor estava se referindo. O Conde de Bonfim, por exemplo, era João Francisco de Mesquita, alguém importante o suficiente para ser listado pelo Almanaque Laemert; assim como o Barão do Bananal, ou Luiz da Rocha Miranda Sobrinho, o marido da Baronesa do Bananal, na peça referida como Baronesa das Bananeiras, uma assídua cliente de Rosa.

Há outros nomes de pessoas famosas e ricas que aparecem na peça, e também no processo. A peça fala de um Izidro Borges, outro rico figurão que tinha ido visitar Juca Rosa na mesma noite que o Conde do Bonfino, quando o feiticeiro foi preso. Nesse caso, o autor da peça nem disfarçou o nome: Izidro Borges Monteiro era um importante desembargador do Império, além de ser deputado, e morar no Andaraí. Na denúncia anônima que originou o processo, e que concluímos ter sido feita pelo deputado Duque Estrada Teixeira, diz-se que o desembargador havia sido amante de uma das filhas de Rosa, nossa conhecida : Leocádia Maria da Glória.

¹⁹² Essa expressão foi bastante utilizada pelos pequenos jornais de humor, como *O Mosquito*, ao se referirem aos importantes políticos e pessoas das elites envolvidas com Juca Rosa. Cf. capítulo 1.

¹⁹³ Na peça, acusa-se Bonfino de ser envolvido com o tráfico de escravos - “contrabandista de carne humana”, como vimos. O autor poderia estar se referindo, então, qualquer um dos políticos da época, de acordo com o que disse o ex-ministro da justiça Eusébio de Queiroz, em 1852, referindo-se ao “nefando comércio”. Em seu discurso na Câmara dos Deputados, Eusébio de Queiroz falava sobre o sucesso da lei de cessação do tráfico de escravos de 1850, e afirmara que todos os políticos haviam até então se curvado à “lei da necessidade”, permitindo a existência daquele comércio “Discurso do conselheiro Eusébio de Queiroz Coutinho Mattoso da Câmara em 16 de junho de 1852”.

Se o leitor já se esqueceu, esta era a filha que havia vendido uma mobília, que por sinal nem era sua, para dar dinheiro ao pai Quibombo. Ela havia morado com a amiga Júlia Adelaide Xavier, outra filha de Rosa, e tinha sido amante de Henrique Azurar; após ter brigado com esse amante, que segundo vários jornais, havia morrido devido aos feitiços de Rosa, Leocádia teria arranjado, também graças ao feiticeiro, um novo e rico amásio. Era ela também que tinha um filho, Natalino, batizado por Juca Rosa. Segundo a denúncia, o pai era Izidro Borges Monteiro, provavelmente o novo e rico namorado que Rosa conseguira para ela. O denunciante afirmou que Izidro Borges abandonara Leocádia ao saber das ligações dela com o pai Quibombo. O autor da peça, entretanto, mostra seu personagem como um freqüentador da casa do feiticeiro, reclamando da ausência das “sacerdotisas” naquela noite. O desembargador Izidro Borges Monteiro era casado, pai de cinco filhos, e havia sido muito rico. Morreu em 1890, deixando muitas dívidas para seus herdeiros pagarem. A mobília da casa já estava toda penhorada quando ele partiu desta para melhor, e os herdeiros decidiram que o inventário dos bens do morto fosse feito “a benefício dos credores”, já que era “público e notório o estado de pobreza em que faleceu o inventariado, onerado de dívidas, sem deixar meio de solvê-las, tornando inexecutível o testamento com que faleceu, feito ao tempo em que dispunha de bens de fortuna (...)”¹⁹⁴. Não é difícil para nós imaginar onde teria ido parar muito desse dinheiro do desembargador. Juca Rosa que o diga.

Há outros nomes de pessoas ricas no processo, envolvidas com filhas de Juca Rosa, como o comerciante Boaventura Gonçalves Roque, amante de Mariquinhas da Europa. Sobre ele não há mais informações. Fala-se também em um certo comendador José Luís Alves, amante de uma Maria, filha de Rosa, que estaria vivendo com ele no Andaraí. Este rico negociante era comendador da Ordem da Rosa, sócio e colaborador de diversos institutos e associações, como a da infância desamparada; era conhecido como um benfeitor, “arraigado desde a infância às crenças e ao culto do catolicismo”, o que transparecia “em todos os seus atos e em seus escritos”¹⁹⁵. Como católico fervoroso que

¹⁹⁴ Inventário do Desembargador Izidro Borges Monteiro. Juízo da 2ª Vara de Órfãos, 1890. AN, SDE.

¹⁹⁵ Cf. Sacramento Blake, op. cit.

era, o comendador não deixava de comparecer às reuniões do mais famoso feiticeiro da época, além de ter em sua própria casa uma amante “pardinha”.

Para finalizar a lista dos prováveis figurões envolvidos com Rosa, há o marquês de São João Marcos, morador na Barra do Pirai, citado no depoimento de Generosa Clementina Campos, uma das fiéis seguidoras de Rosa. Essa testemunha afirma que na fazenda deste marquês morava a “célebre Paulina”, outra filha de Rosa. Sobre ele, não há indícios maiores de qualquer ligação com Rosa; talvez a célebre Paulina fosse apenas uma criada do marquês, gastando o que ganhasse com o pai Quibombo. Só o que sabemos é que este era um figurão e tanto : seu nome era Pedro Dias Paes Leme, “gentil homem da Imperial Câmara, reposteiro-mór do Paço Imperial”, que recebia freqüentes visitas do próprio imperador d. Pedro II em sua fazenda¹⁹⁶. Era casado com Dona Mariana Carolina da Cunha Porto Paes Leme, a marquesa de São João Marcos¹⁹⁷. Fina flor da nobreza imperial, tendo seu nome citado no processo criminal do infame José Sebastião da Rosa. Que vexame.

As relações do feiticeiro Juca Rosa com figuras da política e sociedade imperial não são muito fáceis de ser rastreadas, apesar de haver indícios suficientes de que existiam e eram muito importantes. O próprio feiticeiro declarou, em seu depoimento, que tinha testemunhas para apresentar em seu favor, mas “seria impossível conseguir isso delas”¹⁹⁸, em uma clara alusão ao fato de que havia personalidades que o protegiam, mas que não assumiriam em público suas ligações com ele, como no caso da afirmação do conde, no final da peça. Outras testemunhas também se referiram aos protetores, ou padrinhos de Rosa, como vimos no primeiro capítulo. Em alguns casos conseguimos maiores evidências, e em outros foi necessária usar a intuição para juntar os fios soltos dessa vasta rede de ligações estabelecida pelo feiticeiro por toda a Corte. É claro que

¹⁹⁶ Cf “carta de d. Pedro II à imperatriz d. Thereza Cristina”, Arquivo da Fazenda Imperial, Petrópolis, RJ, citada por Ana Maria Mauad, “Imagem e auto-imagem do Segundo Reinado”, em *História da vida privada no Brasil* 2, op.cit, p.182. Na carta, d. Pedro II narra à imperatriz uma viagem que estava fazendo, e conta que estava de partida para a fazenda do Marquês de São João Marcos, onde pretendia se demorar por alguns dias.

¹⁹⁷ Almanaque Laemert, 1871, 1a Parte - Titulares Grandes do Império.

¹⁹⁸ Cf. Processo, op.cit., p.63.

surge uma grande curiosidade, que dá vontade de saber quem seriam as verdadeiras Suzanas ou baronesas das Bananeiras, ou quem seria o real conde do Bonfino, e como teriam sido suas consultas com Juca. Afinal, foi possível conhecer detalhes das experiências de várias pessoas na casa do feiticeiro, através dos depoimentos no processo criminal. Infelizmente, os figurões não se submeteram a testemunhar no caso. O único que participou do processo o fez através de uma denúncia anônima; outros foram para os jornais, mas também no anonimato. Mas foi possível chegar bem perto, e saber muito das relações de um feiticeiro negro com membros das elites brancas.

Pois esse era o grande desafio deste trabalho: para além de descobrir exatamente quem eram os envolvidos com o pai Quibombo, entender relações e trocas culturais entre pessoas de diferentes origens sociais, que se davam na Corte, em um momento político decisivo como foi o final da década de 1860, e início dos anos 1870. Entendendo essas relações, podemos compreender melhor o que significavam as posições tomadas por diferentes sujeitos em relação ao debate do “elemento servil”, e seus posicionamentos sobre a lei do Ventre Livre, o que nos mostra a definição dos rumos que se queria dar à nação. Nesse sentido, ao buscar as diferentes redes de interlocução do caso Juca Rosa, pudemos ter uma idéia de como algumas importantes personalidades intervinham na sociedade, como no caso do deputado conservador Duque Estrada Teixeira, que pautava toda a sua atuação política em ligações de dependência e trocas de favores com grupos considerados marginais, pobres, negros.

No jogo das relações paternalistas, figurões da sociedade se envolviam com um feiticeiro negro e suas bonitas filiadas, e ofereciam-lhe proteção e dinheiro. Em diversas representações sobre o caso, e mesmo no processo, percebemos que Juca Rosa acreditava que sairia livre de todas as acusações, pois confiava nas redes de proteção que havia construído. Afinal, prestava favores diversos aos seus padrinhos, aos quais se mostrava subordinado e respeitoso; na comédia essa dimensão é bastante explorada, já que o feiticeiro finge todo o tempo ser subserviente, mas ao mesmo tempo escancara seu desprezo e desrespeito pelos ricos freqüentadores de suas reuniões. Entretanto, após anos de atuação em plena Corte, Juca é preso, e a proteção de seus poderosos padrinhos não é suficiente para garantir sua liberdade. Seus protetores, dentre os quais diversos políticos

que eram contrários à aprovação da Lei do Ventre Livre, vêem seu poder abalado, assim como o controle de sua rede de dependentes. Algo estava mudando naquela sociedade. O feiticeiro, agora, precisava ser punido exemplarmente; vence a posição de que suas atividades eram imorais e não poderiam ser toleradas, deveriam ser punidas pela lei.

A história de Rosa pode ser entendida, então, como uma metáfora da vida política do Império, pois os elementos que o caso traz, como as profundas ligações entre poderosos e subordinados, as trocas culturais constantes e os conflitos permanentes envolvendo senhores e dependentes, acabam levando muitos sujeitos a refletir sobre a conjuntura, e a explicitar muitas de suas opiniões e pontos de vista. Percebemos, dessa maneira, como os debates em torno do “elemento servil” mobilizaram a sociedade, fazendo com que se pensasse e discutisse sobre os futuros da nação. Assim, aparecem muitas das incertezas do período para os contemporâneos, tanto para membros das elites como para os dependentes. E o envolvimento do famoso feiticeiro com figuras daquele cenário político, e com muitos trabalhadores pobres e pessoas que dependiam dos poderosos em seu dia a dia, ajuda muito a pensar sobre os sentidos daquela conjuntura. O caso explicitou, também, a fragilidade da condição de um dependente, ainda que fosse alguém que tivesse adquirido prestígio e dinheiro, e contasse com proteção de poderosos padrinhos: mesmo com toda essa rede de relações em que estava envolvido, Juca foi preso e condenado. Vamos refletir, então, sobre a especificidade da figura de um feiticeiro negro, e do que ela representava para a diversos setores da sociedade.

III. Pai Quibombo: mais para Pai Benedito ou para Pai Raiol ?

Como vimos, os figurões ligados a Juca Rosa eram do estilo de políticos como Duque Estrada Teixeira : conservadores, contrários à lei de Ventre Livre, grandes proprietários de terra e senhores de escravos. Assim, como legítimos representantes da classe senhorial, queriam a manutenção da estrutura que até então vigorava na sociedade. Isso incluía o respeito à propriedade privada, a manutenção do trabalho escravo e das relações de dependência estabelecidas entre os senhores e os diferentes subordinados. A

aceitação da liberdade do ventre significava a aceitação da intromissão do poder público na propriedade privada, e da alteração dos mecanismos tradicionais de dominação estabelecidos. Ainda que se aceitasse a idéia da emancipação, ela deveria ser conduzida pelos senhores, de forma lenta e gradual, sem alterar o funcionamento das relações de trabalho existentes.

Ficam claras, então, naquele momento, duas posições em relação à questão. A dos defensores da “abolição gradual”, que começaria com a lei do Ventre Livre; seu argumento principal era o do perigo representado pela escravidão na sociedade, já que aquela instituição corrompia terrivelmente os indivíduos a ela submetidos. O escravo seria um grande perigo para os senhores, devido à brutalidade a que sua condição o conduzia. E, de outro lado, a posição dos grandes latifundiários e proprietários de escravos, contrários à lei, e à intromissão das autoridades nas relações entre senhores e escravos. Os senhores sabiam que seu poder estaria profundamente ameaçado se o governo passasse a opinar e interferir em seu direito de propriedade.

Em meio a todos esses debates e discussões, ocorre a denúncia, prisão, o julgamento e a condenação de Juca Rosa, um feiticeiro negro que tinha grande trânsito entre membros de diferentes grupos sociais. Pelo menos desde o início da década de 1860 Juca Rosa vinha trabalhando na corte como feiticeiro, como foi visto no primeiro capítulo. Agia sob as vistas de todos, era conhecido, adquiriu fama e respeito, contando com a proteção de poderosos, dentro da lógica paternalista vigente. De repente, o sossego de Juca acaba, e ele é preso. Por que? Provavelmente, porque um de seus protetores se sentiu desrespeitado, julgou que não estavam sendo cumpridas as deferências devidas a um dependente. No momento em que as bases do poder dos grandes proprietários são questionadas, ocorre o julgamento de um negro que ameaçava, de alguma maneira, a autoridade de alguns poderosos, e mobiliza muito a imprensa e a opinião pública. Assim, é muito significativo que nesse contexto ocorra a prisão de um feiticeiro negro, que ousou se intrometer com mulheres brancas, e ainda por cima esposas ou amantes de figuras poderosas do cenário político de então. Além disso, por seu envolvimento com capoeiras, Juca pode ter se envolvido nas ligações daqueles com o partido conservador, devendo por isso ser punido. Um negro, talvez até um ex-escravo, ligado a pessoas

pobres, a prostitutas, capoeiras, libertos, enfim, às classes mais pobres e consideradas mais perigosas da sociedade, estava saindo de seu lugar, e alcançando dinheiro e poder, atingindo muita autonomia, tentando subverter a ordem que os senhores queriam manter. Dentro daquela lógica de domínio, do ponto de vista de membros das elites econômicas, Juca Rosa só agiria com o seu consentimento, se respeitasse as suas normas.

Mas talvez não fosse só por ter se envolvido demais com mulheres brancas que a prisão de Juca Rosa tenha ocorrido, embora esse tenha sido um forte agravante. Além de todas as complicações específicas em que o famigerado Rosa se meteu, a figura de um feitiçeiro negro parecia ser bastante forte e representativa do medo das elites brancas, personificando muitos dos temores dos senhores e dos letrados com relação ao escravo. Como pudemos acompanhar, o medo que as elites tinham dos negros estava muito presente. Tanto entre os defensores da lei do Ventre Livre, que julgavam ser o escravo moralmente corrompido, e representar um perigo para as famílias brancas, como entre os que não queriam a intervenção da lei nas relações entre senhor e escravo. Embora concordando com os perigos morais que o cativo poderia trazer para dentro das famílias, estes últimos entendiam que eram os próprios senhores que deveriam controlar e regular as questões ligadas aos escravos, através dos mecanismos de dominação paternalista. Caberia a eles, senhores, decidir sobre sua propriedade, fornecer ou não as alforrias, mantendo as relações de atrelamento pessoal e o controle sobre o destino dos libertos, ainda que a escravidão fosse lentamente abolida.

Nesse contexto de medo generalizado com relação ao negro, a figura do feitiçeiro negro parecia concentrar a inquietação dos brancos, já que unia a moral corrompida daqueles que eram brutalizados pela escravidão, e o desconhecido e misterioso, e portanto não controlável, que era o que o bruxo representava. Não por acaso, dois importantes literatos, que participam ativamente do debate sobre o “elemento servil”, escrevem romances, naqueles anos, onde feitiçeiros negros são personagens centrais. José de Alencar, importante literato que era também um membro do partido conservador, e que participou do gabinete Itaboraí por dois anos, como ministro da justiça, escreve em 1871 *O Tronco do Ipê*, obra que tem como uma das personagens mais importantes para a trama o feitiçeiro Pai Benedito. O outro literato que se posiciona claramente sobre o

assunto, colocando-se como defensor da abolição, é Joaquim Manuel de Macedo. Em seu livro *As Vítimas-Algozes*, de 1869, destaca-se a apavorante figura do feiticeiro negro Pai Raiol.

Estes dois literatos sintetizam bem aquelas duas posições contrárias que se formaram em torno da questão do “elemento servil”. Alencar sintetiza a posição dos defensores do paternalismo e da moral da sociedade escravocrata; embora defenda a escravidão, ele denuncia seus males. Já Macedo coloca-se como ferrenho crítico da escravidão, partindo para o seu ataque, exigindo uma intervenção drástica da lei naquela instituição, ainda que defendesse uma compensação pelo Estado, respeitando o direito de propriedade dos senhores.

O romancista e médico Joaquim Manuel Macedo tornou-se inicialmente famoso com o romance *A Moreninha*, escrito para as mocinhas da elite da época¹⁹⁹. A partir de 1867, os críticos literários identificam uma nova fase na carreira literária do autor, onde a crítica social é predominante. Além de literato, Macedo era também deputado, eleito pelo partido liberal. Como foi visto anteriormente, os liberais ficam fora do poder por um longo período, desde a queda do Gabinete Zacarias, em 1868, até 1878, quando finalmente Macedo volta à Assembléia. Assim, afastado do poder em 1868, participou com outros liberais da oposição ao governo, escrevendo bastante no jornal *A Reforma*, de seu partido, onde criticava duramente os conservadores. Entre 1868 e 1870, época em que nosso conhecido Itaboraí era o chefe do gabinete, Macedo trava uma polêmica com José de Alencar, que era o ministro da Justiça do gabinete Itaboraí, e escrevia no *Diário do Rio de Janeiro*; o tema que iniciou a polêmica foi a votação do orçamento do Império.

A partir daí, Macedo torna-se um dos maiores panfletários do partido liberal, atacando muito a “violência opressora” daquele “governo em desvario”²⁰⁰; o afastamento dos liberais do poder, chamado por Macedo de “golpe de 16 de julho”, contribuiu para que os romances do autor adquirissem maior tom de denúncia e crítica, que não se limitou aos artigos de jornal. Nesse sentido, era natural que o autor se colocasse como

¹⁹⁹ Cf Serra, Tânia Rabelo Costa, *Joaquim Manuel de Macedo ou os dois Macedos: A Luneta Mágica do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1994.

crítico da escravidão naquele momento. Mas ele não apenas critica aquela instituição, ele a denuncia exacerbadamente, e escolhe como eixo principal de seu argumento a descrição dos terríveis danos morais produzidos no escravo. Em *As Vítimas - Algozes*, obra inteira dedicada à denúncia dos males da escravidão, Macedo pretende realmente assustar os senhores, explicitando que os escravos são verdadeiros monstros, perigosos, maus, infernais, e por isso só querem o mal daqueles que os escravizam, devendo ser a escravidão abolida antes que ela acabasse com os brancos.

O autor provavelmente exagerava no tom dramático e aterrador, considerado “gótico” por alguns críticos, para atingir seu objetivo abolicionista; para acabar com a escravidão, tentava fazer com que o medo dos senhores se transformasse em pânico, para que eles não se opusessem ao fim da instituição. Entretanto, é difícil imaginar que ele não compartilhasse de muitas daquelas opiniões sobre os escravos, ao ler o nauseante livro em questão, no qual ele próprio é o narrador. Essa era também a posição de muitos dos “progressistas” da época, dos abolicionistas vindos das elites, dos que queriam acabar com a escravidão sem mais delongas : a ameaça constante que os negros brutalizados seriam para os senhores²⁰¹. Macedo achava que devia “tornar bem manifesta a torpeza da escravidão” para poder condená-la, e “fazer mais suave e simpática a idéia da emancipação”; um dos caminhos para isso seria mostrar as misérias e os incalculáveis sofrimentos dos escravos, e o outro, mostrar “os vícios ignóbeis, a perversão, os ódios, os ferozes instintos do escravo, inimigo natural e rancoroso de seu senhor, os miasmas, a sífilis moral da escravidão infeccionando a casa, a fazenda, a família dos senhores, e a sua raiva concentrada, mas sempre em conspiração latente atentando contra a fortuna, a vida e a honra dos seus incôscios opressores”²⁰².

É importante notar que o senhor aparece como vítima na maior parte do tempo. Quando é citado como opressor, esta condição justifica-se logo: não se oprime conscientemente, mas porque é assim que a instituição maligna funcionava. Como se a

²⁰⁰ Artigo publicado por Macedo em *A Reforma* em 22 de setembro de 1869, citado por Serra, Tânia Costa, *Joaquim Manuel de Macedo ou os dois Macedos : A Luneta Mágica do Segundo Reinado*, op.cit. pg.144.

²⁰¹ ver, por exemplo, o texto de Madame Durocher.

²⁰² Macedo, Joaquim Manuel de, *As Vítimas-Algozes: quadros da escravidão*. 3a Edição, Editora Scipione, Fundação casa de Rui Barbosa, 1991, Prefácio.

instituição da escravidão não tivesse sido inventada e praticada por homens, como se ela obtivesse autonomia e fosse o próprio sujeito dos acontecimentos, responsável pelos males. E, para exemplificar tais males, o autor constrói três quadros, ou tipos, de escravos. Diz que são personagens fictícios, mas baseados na realidade. Um deles é o Pai Raiol, feitiçeiro negro, conhecedor de venenos, capaz de armar um plano mirabolante para se livrar de seu senhor e toda a sua família, envolvendo para isso uma outra escrava, que é totalmente dominada pelo Pai. O feitiçeiro de Macedo é poderoso, manuseia substâncias capazes de atrair ou amansar o senhor ; o feitiço para ele está intimamente ligado a sexo e sedução, através do poderoso “olhado”, ou olhar magnetizador. Notamos, assim diversas semelhanças com as descrições de Rosa feitas em jornais e na própria comédia aqui citada. Como vimos, Suzana fica fascinada com o “olhar magnetizador de preto” assim que vê o Pai Quibombo. Pai Raiol era “o demônio do mal e do rancor”, tinha “natureza má”, era um “assassino charlatão”, e era tão feio que os filhos pequenos do senhor choravam e tremiam quando por acaso o viam. Sua descrição é assustadora:

“Era um negro africano de trinta a trinta e seis anos de idade(...): homem de baixa estatura, tinha o corpo exageradamente maior que as pernas; a cabeça grande, os olhos vinhos, mas brilhantes e impossíveis de se resistir à fixidade do seu olhar pela impressão incômoda do estrabismo duplo, e por não sabermos que fluência de magnetismo infernal(...) trazia nas faces cicatrizes vultuosas de sarjaduras recebidas na infância: um golpe de azorrague lhe partira pelo meio o lábio superior, e a fenda resultante deixara a descoberto dois dentes brancos, alvejantes, pontudos, dentes caninos que pareciam ostentar-se ameaçadores, a barba retorcida e pobre(...) afeiava-lhe o semblante; (...) e finalmente braços longos prendendo-se as mãos descomunais que desciam à altura dos joelhos completavam-lhe o aspecto repugnante da figura mais antipática.(...)”²⁰³

Além de apresentar essa figura horrorosa, e de narrar uma grande tragédia, na qual o senhor trai sua esposa por ser seduzido pela escrava, a senhora e os filhos morrem envenenados, e onde no final o feitiçeiro morre, e a escrava sua cúmplice é presa, há descrições do estereótipo do feitiçeiro negro da época. Muitas destas descrições são idênticas às encontradas em diversas publicações sobre o feitiçeiro Juca Rosa. Macedo chega a afirmar que havia, na cidade do Rio de Janeiro, “casas de dar fortuna, e com

²⁰³ Idem, pág. 82.

certeza pretendidos feiticeiros que espantam pela extravagância, e grosseria de seus embustes”. E diz mais:

“(…) o feitiço tem o seu pagode, seus sacerdotes, seu culto, suas cerimônias, seus mistérios; tudo porem grotesco, repugnante, escandaloso.(…) Não são somente escravos que concorrem a essas insensatas e peçonhentas cerimônias de feitiçaria : há gente livre, simples, crédula, supersticiosa que se escraviza às práticas do feitiço, e vai aos fatais candombes sacrificar seu brio, sua moralidade, e sua saúde, além do dinheiro que às mãos cheias entrega ao feiticeiro-mestre.(…)”²⁰⁴

Qualquer semelhança com as referências encontradas sobre Juca Rosa não é coincidência. Afinal, Macedo escreve em 1869, época em que o pai Quibombo estava em plena atividade na Corte, e era bastante conhecido. Macedo devia conhecer, ou saber da existência de Rosa, assim como as pessoas que escreveram sobre o pai Quibombo com certeza leram Macedo, ou compartilhavam daquela opinião bastante generalizada entre as elites brancas sobre o feiticeiro. Que, apesar do temor e da repugnância, incitava também a curiosidade e o respeito, levando muitos daqueles brancos à casa do negro “maligno”.

Dois anos depois deste livro de Macedo, José de Alencar publica *O Tronco do Ipê*²⁰⁵, onde também existe um importante feiticeiro negro, Pai Benedito. O literato e político conservador, entretanto, constrói um personagem bem diferente do de Macedo. Embora fosse também uma figura misteriosa, o bruxo de Alencar é mais benevolente, oferecendo muito menos perigo que o horroroso Pai Raiol; além disso, ele guarda o segredo mais importante da trama e protege o filho do seu antigo senhor, salvando sua vida e ajudando a todos os poderosos para que o romance chegasse a um final feliz. Ele é sempre fiel, discreto, e respeitado pelos patrões. Apesar de ser um feiticeiro, atividade considerada imprópria, infernal, era descrito muito mais como um ignorante, um ser inferior, e sujeito à vontade do senhor, do que como um perigo, uma ameaça, como era o

²⁰⁴ Idem, pág. 74-75..

²⁰⁵ José de Alencar, *O Tronco do Ipê*. 14a edição. São Paulo: Ática, 1996 .

Pai Raiol. A descrição do Pai Benedito é bastante indicativa da diferença entre as concepções dos dois autores:

“Saía da cabana um preto velho. De longe, esse vulto dobrado ao meio, parecia-me um grande bugio negro, cujos longos braços eram de perfil representados pelo nodoso bordão em que se arrimava. As cãs lhe cobriam a cabeça como uma ligeira pasta de algodão. (...) Ignorante das relações íntimas que entretinha o habitante da cabana com o príncipe das trevas, tomei-o por um preto velho, curvado ao peso dos anos e consumido pelo trabalho da lavoura; um desses veteranos da enxada, que adquiriram pela existência laboriosa o direito a uma velhice repousada, e costumam inspirar até a seus próprios senhores um sentimento de pia deferência.”

Para além das diferenças de estilo entre Macedo e Alencar, notamos a idéia completamente distinta que os dois tinham do feiticeiro negro, e assim do escravo e da escravidão. O Pai Benedito de Alencar inspira confiança, apesar de ter lá suas relações com o “tinhoso”; era um preto velho, de cabeça branca, que nos lembra a figura bondosa do Tio Barnabé do Sítio do Picapau Amarelo, da obra de Monteiro Lobato. Completamente diferente, pois, do monstro que era Pai Raiol, com seu olhar maligno e seus três lábios, suas manchas e cicatrizes, e seus caninos ameaçadores, assemelhando-se mais a um animal que a um ser humano. Em todo o enredo de *O tronco do Ipê*, o negro aparece como um amigo do jovem Mário, o protagonista, já que tinha sido escravo do pai do jovem e tinha devoção pelo antigo patrão, sentindo que devia proteger seu filho. Apesar de ser ignorante, falar errado e ter atitudes misteriosas, supersticiosas, e também ser meio deformado, possuindo como Pai Raiol os braços muito longos, ele era um “feiticeiro de bom coração”²⁰⁶, chegando até a inspirar a “pia deferência” dos senhores. Ao contrário de Pai Raiol, que estava sempre conspirando contra seus patrões e difundindo entre os outros escravos o ódio em relação aos opressores, o Pai Benedito era conciliador, trabalhador, e tinha como grande motivação de seus atos conquistar o bem querer do sinhozinho:

²⁰⁶ idem, pág. 42.

“(...) Pai Benedito não era desses pretos que suspiram pelo vintém de fumo; ele gozava de certa abastança, devida a seu gênio laborioso, e às franquezas que lhe deixava o senhor. Seu reconhecimento não tinha pois mescla de interesse; era puro gozo de saber-se lembrado e querido pelo menino”.

Na passagem, o autor comenta a forma carinhosa pela qual pai Benedito recebeu o menino Mário, quando este vai a sua cabana e lhe dá uma moedinha de prata e um pequeno registro de São Benedito, explicando as motivações sinceras do “reconhecimento” do escravo diante do menino. Ele simplesmente gostava muito do patrão, não estava sendo interesseiro ou falso; exatamente o contrário do escravo Simeão, outro personagem de Macedo em *As Vítimas-Algozes*, que fingia mostrar dedicação e gostar de seu senhor, quando na verdade tramava sua morte. Alencar mostra, então, seu entendimento das relações entre senhores e escravos. Em primeiro lugar, percebemos que ele considerava a natureza dos escravos bondosa, trabalhadora e dedicada; embora rudes e ignorantes, não eram maldosos, e queriam o bem dos seus senhores. Não só Pai Benedito, mas todos os escravos que aparecem na trama têm esse perfil. Além disso, o autor constrói senhores benevolentes e justos, que dão “franquezas”, regalias a escravos velhos, reconhecendo seu valor; no caso de um escravo bom como Benedito, até a “pia deferência” dos senhores tinha sido adquirida.

Percebe-se então que Alencar considerava era possível manter as relações entre escravos e senhores sob controle, desde que reguladas pela autoridade moral dos senhores; os conflitos e problemas poderiam ser resolvidos dentro das regras daquela estrutura de dominação. Através de outros personagens escravos criados pelo romancista, e das posições políticas do deputado, vemos que ele considerava que os cativos e outros subordinados agiam repetindo os modelos do senhor, incapazes de ações autônomas, posição que revela muito do imaginário senhorial dominante na época. Os subordinados seriam, nesse entendimento, totalmente dependentes da proteção dos senhores, o que efetivava o seu domínio, reforçando a moral paternalista²⁰⁷. Assim, Alencar não vê a

²⁰⁷ Entretanto, como muitos estudos recentes tem mostrado, essa estrutura paternalista só funcionava dessa maneira, isto é, totalmente controlada pelos senhores, sem conflitos e contradições, na cabeça daqueles senhores. No entendimento deles, o mundo girava apenas em torno de suas vontades e aspirações, e todos

ameaça e os perigos terríveis que Macedo via na instituição, ainda que considerasse os seus perigos morais. Alencar, inclusive, já havia manifestado uma defesa da moralização do comportamento dos senhores, contra os abusos da escravidão, como na peça *Mãe*, onde um filho se descobre senhor de sua própria mãe, após tê-la vendido²⁰⁸

Pois o político José de Alencar se colocava como um crítico da escravidão, declarando-se a favor de sua extinção²⁰⁹. Mas defendia uma abolição lenta e gradual, partindo dos senhores, que deveriam ser conscientizados de que a escravidão corrompia as virtudes morais básicas à preservação da família e da sociedade, além de ser um obstáculo ao progresso e civilização da nação. Propunha um final conciliatório : a emancipação devia ser espontânea, partindo dos senhores, e não do Estado, que não devia intervir em uma questão de foro privado. A transformação devia ser interna da sociedade, pela “revolução lenta e soturna das idéias”, e só quando a população livre já fosse maior que a população escrava poderia haver uma lei abolindo a escravidão, pois do contrário haveria uma “guerra social”²¹⁰. Isso porque, naquele momento, a escravidão ainda teria um papel muito importante, sustentando toda a economia do país, e a sua eliminação súbita traria muitos problemas econômicos e sociais.

Reconhecemos, então, nas posições de Alencar a posição da maioria dos políticos e grandes proprietários com relação ao “elemento servil”. Ainda que se aceitasse a alforria, ela devia partir da vontade do senhor, e não da lei, pois o que se queria manter eram os laços morais que ligavam os senhores aos dependentes. Assim, mesmo como

os dependentes se inspiravam e baseavam seus desejos e atitudes no exemplo dos senhores, como nos mostram personagens de Machado de Assis como Estácio, Bentinho e Brás Cubas. Mas, como o próprio Machado explicita, e historiadores vem demonstrando, os dependentes compreendiam muito bem as regras dos senhores, e moviam-se dentro daquele jogo revertendo como podiam muitos lances a seu favor, estabelecendo solidariedades com outros dependentes, negociando com os senhores por diversas conquistas e alterações em sua relação cotidiana. Cf Sidney Chalhoub, “Diálogos políticos em Machado de Assis”, em *A História Contada*, op. cit.

²⁰⁸ José de Alencar, *Mãe*, em *Teatro Completo*, vol. II, apud Robert Slenes, “Senhores e subalternos no oeste paulista”, op.cit. p. 258. A primeira encenação da peça foi em março de 1860.

²⁰⁹ Sobre as posições políticas de Alencar ao longo da segunda metade do século XIX, e em relação à escravidão, cf. Silva, Silvia Cristina Martins de Souza e, *Idéias encenadas: uma interpretação de O Demônio Familiar, de José de Alencar*. Dissertação de Mestrado em História, Campinas, Unicamp, 1996.

²¹⁰ Alencar, José de, *Novas Cartas Políticas de Erasmo*, Rio de Janeiro, Tipografia de Pinheiro, 1867, citado por Silva, Silvia Cristina Martins de Souza, op. cit. pág.145-146.

libertos os negros deveriam manter-se dependentes; pretendia-se manter a estrutura paternalista vigente, onde imperava o domínio dos ricos proprietários, a concessão de favores, a manutenção de obrigações dos subordinados. Fica claro então o projeto que as elites e a maioria dos políticos do partido então no poder tinham para o futuro da nação : ainda que a escravidão acabasse, os vínculos morais que ligavam senhores e escravos deveriam continuar, já que a superioridade do senhor, e o reconhecimento pelo ex-escravo dessa superioridade, seriam mantidos. Assim como também seriam mantidos a propriedade privada, e o controle da produção pelos grandes latifundiários, sem grandes interferências da lei. Nesse momento, como vimos, os critérios para justificar a hierarquia social passam a ser os do racismo, que ganha mais força ainda nas décadas de 1880 e 1890. Nos início dos anos 1870, os negros ainda são muito criticados em função da deformação moral causada pela escravidão; já no final da década, é em função da raça que se tenta justificar a alegada inferioridade do negro, como também das raças mestiças.

E é exatamente nessa luta para a manutenção da moral paternalista que regulava a sociedade, a moral escravista que estava sendo discutida com os debates sobre o elemento servil, e sobre os rumos que se daria à nação, é nesse contexto que se insere a prisão e condenação de um famoso e importante feiticeiro negro. Por mais que Rosa fosse famoso, e houvesse uma curiosidade grande em torno de sua mística figura, com certeza o caso tornou-se ainda mais polêmico e adquiriu dimensões muito maiores porque se deu exatamente na época em que os debates sobre a lei do Ventre Livre estavam pegando fogo, e os interesses mais sérios e profundos das elites estavam sendo questionados. Como vimos, Rosa já trabalhava e estava envolvido com figurões e com mulheres brancas havia anos. Seu envolvimento com o deputado Duque Estrada Teixeira pode ter sido o estopim da prisão, partindo da inflamada denúncia. Mas por que foi tão longe, por que foi tão debatido, por que tanta gente se interessou pelo julgamento de um feiticeiro negro, repetindo uma das primeiras perguntas feitas nesse trabalho? Temos acompanhado as diversas respostas a essas perguntas, ao menos esse tem sido o esforço ao longo da construção de cada detalhe desta história. Mas agora, entendendo melhor em que pé estavam as discussões sobre a escravidão no final de 1869, até setembro de 1871,

quando a lei do Vente Livre é promulgada, faz mais sentido toda a confusão que se armou em torno da prisão e do julgamento de Juca.

Ele foi condenado em julho de 1871. Apesar das diversas tentativas e apelações da defesa, a decisão dos juízes nas diversas instâncias não foi alterada. Tratava-se de um caso exemplar: um feiticeiro negro, figura que concentrava tantos elementos de uma imagem muito difundida entre as elites brancas e letradas sobre os escravos e libertos, presente não só em textos de Macedo e Alencar como em vários outros produzidos na época, como o folhetim do *Diário de Notícias*, ou as publicações sobre Juca Rosa. Figura que unia o misterioso e o incontrolável, que desafiava a autoridade e o controle senhoriais, personificando o medo dos senhores, já que conhecia elementos de magia, de superstições estranhas, vindas da África, de linguajares desconhecidos, de pós secretos que envenenavam os brancos. Ou que apenas desrespeitava a moral senhorial, introduzindo a “luxúria feroz” do negro, considerado mais animal que humano. Juca Rosa conseguia unir muitos destes estereótipos, desrespeitando ainda mais os poderosos por ter adquirido muito dinheiro, trajando com luxo, preferindo mulheres brancas e pardas, em plena Corte, publicamente.

Se estamos certos sobre a relação de Juca com capoeiras guaiamus ter favorecido sua briga com Duque Estrada Teixeira, levando-o a fazer a denúncia, então faz sentido o fato de um importante juiz ter sido irredutível quanto à sua condenação, apesar das diversas apelações feitas pelo seu advogado. Este juiz era João Alfredo Correia de Oliveira, um membro do partido conservador que já havia sido chefe de polícia e ministro, e amigo pessoal de Duque Estrada Teixeira²¹¹. Assim, da mesma forma que o deputado tinha muita influência para conseguir favores para os seus protegidos, conseguiu garantir que “até as pedras do Rio de Janeiro” conspirassem contra o Pai Quibombo. Que, aliás, estava totalmente inserido nas relações de favores e dependência que regulavam aquela sociedade.

Afinal, como vimos no processo, várias filhas acreditavam que Juca sairia livre; nas denúncias dos jornais, muitas pessoas diziam que Rosa contava com a proteção de

²¹¹ Cf Carlos Eugênio Soares, *A Negregada Instituição*, op. cit. pág. 226.

poderosos padrinhos. E na própria comédia, aqui tantas vezes utilizada, é na confiança de que seus protetores o salvarão que o feiticeiro se entrega à polícia. Ou seja : a noção da proteção que os dependentes tinham de pessoas ricas, de políticos, está presente e difundida na sociedade, ainda que a peça não seja um retrato fiel do que aconteceu realmente. Notamos, ao longo da peça, as estratégias de dissimulação, os eufemismos, os rituais de submissão encenados pelos subordinados Juca Rosa e Luiza, que forçam uma submissão e deferência diante dos brancos ricos, para, ao mesmo tempo, ridicularizar esses mesmos atos, explicitando como agiam por dentro das expectativas dos brancos, manipulando-as em seu favor. Basta lembrar, por exemplo, do comentário de Luiza sobre Suzana, “é mais uma vítima para saciar a sede da pantera”, ou das falas de Juca Rosa à parte, depois de falar respeitosamente com seus clientes, como quando diz que “era bem bom e tinha muita graça que eu desse com esses tratantes na casa de detenção”, referindo-se aos clientes que tratara com respeito, chamando-os de “meu sinhô branco, meu senhor conde”.

A perseguição do delegado Miguel Tavares também foi digna de nota em todo o processo Juca Rosa. O caso de Tavares merece ser examinado com mais cuidado, dentro desta análise sobre a relação entre a condenação de Juca Rosa e o medo das elites brancas tinham dos africanos e seus descendentes, naquele momento crucial; e o desrespeito à moral senhorial que aquele feiticeiro representava. Como foi visto no primeiro capítulo, Miguel Tavares foi muito elogiado pelos jornais, por ser sempre tão correto e incansável no cumprimento de seu dever. Ele também foi citado, com muitos elogios, no relatório do Chefe de Polícia da Corte ao Ministro da Justiça, destacando-se por sua dedicação no trabalho :

“(…) Não posso, porém, deixar de fazer especial menção do segundo delegado Dr. Miguel José Tavares, que se faz recomendado por sua energia, atividade e excessivo

zelo pelo serviço a seu cargo, e que muito me há auxiliado no desempenho das árduas funções de que me acho encarregado. (...)”²¹².

Como mostrou a historiadora Sandra Graham²¹³, Miguel Tavares teve um grande destaque em sua atuação, naquele período, no caso das escravas prostituídas por seus senhores, ao qual nos referimos no primeiro capítulo. O delegado liderou uma campanha para combater esse tipo de prostituição, abrindo a possibilidade de processos contra senhores por atos imorais e maus tratos, já que a prostituição não era ilegal. Graças a essa campanha, muitas escravas conseguiram a liberdade, tanto através dos processos, como ao fato de que muitos senhores passaram a libertar suas escravas tentando evitar que fossem processados. Entre fevereiro e março de 1871, o número de cartas de alforria para esse tipo de escravas - jovens, solteiras, mulatas, e de serviço doméstico - cresceu espantosamente.

Entretanto, o esforço de Tavares não foi no sentido de perseguir os senhores, ou de criar uma conspiração para libertar escravas às custas dos seus senhores, prejudicando-os, como foi entendido pelos advogados de defesa dos proprietários - o delegado chegou a ser criticado em jornais por abuso de autoridade, e transgressão dos direitos de propriedade. Ao contrário do que poderia parecer, Tavares não tinha, intenções abolicionistas, nem tampouco queria regularizar ou sanitizar a prostituição, no sentido proposto pelos médicos ligados à higiene pública. A justificativa do delegado para a sua campanha era a de “livrar a cidade da prática de forçar escravas à vida imoral”. Graham procura mostrar, então, que o objetivo de Tavares era moralizador.

Mas é preciso que se entenda o sentido dessa “moral”: o que se buscava era restaurar e reforçar a autoridade e os padrões considerados corretos e justos em uma sociedade escravocrata. Nesse sentido, restaurar a moral, ou, nas palavras do delegado, “prestar um serviço à moralidade pública” significava assegurar o “direito que toda

²¹² Relatório do Chefe de Polícia da Corte, Francisco de Faria Lemos, ao Ministro da Justiça, Joaquim Otávio Nêbias, em 1870. Biblioteca Nacional.

²¹³ Graham, Sandra, “Slavery’s Impasse: Small-Time Mistresses, and the Brazilian Law of 1871”, em *Comparative Studies in Society and History*, volume 33, no. 4, outubro de 1991. Segundo a autora, Tavares também foi elogiado pelo presidente da Junta Central de Higiene Pública, Dr. José Pereira Rego.

mulher teria ao recato e à decência, ainda que fosse escrava”²¹⁴ - e, é claro, o “direito” que toda mulher teria de se subordinar ao homem diretamente superior a ela, fosse pai, marido ou patrão. Mas significava, também, manter o direito dos senhores sobre a vida e os destinos dos escravos, manter os castigos ou punições considerados justos e não abusivos, manter os laços de favores e dependência que ligavam subordinados aos poderosos, manter, enfim, a estrutura violenta e repressiva que organizava a sociedade imperial, dentro da lógica do paternalismo.

Se é verdade que Tavares não era abolicionista e queria manter a moral escravocrata, isto pode estar de acordo com a prisão de Juca Rosa, se entendida como mais um esforço do dedicado delegado. Dentro da lógica paternalista, Juca Rosa teria extrapolado seus direitos de dependente; ao se relacionar com mulheres brancas e com elites, desrespeitando um importante e poderoso deputado, não soube se manter no seu lugar. Assim, sua condenação mostra o funcionamento da justiça no início da década de 1870, agindo no sentido de defender as regras de funcionamento da ideologia de dominação vigente. Se não havia um artigo no código penal do Império para punir a feitiçaria, outra saída foi encontrada para punir aquele abusado feiticeiro negro, e ele foi condenado pelo crime de estelionato.

Por outro lado, podemos entender a prisão de Juca naquele momento, depois de tantos anos de atividade impune, bem como sua condenação, como um sinal de mudança nas relações entre senhores e seus subordinados. Afinal, o caso teria chegado à instância jurídica, pública, extrapolando os mecanismos reguladores mais tradicionais do paternalismo, já que os poderosos padrinhos do Pai Quibombo não tiveram autoridade suficiente para tirá-lo das garras do Tavares. Mais do que isso, seus protetores não conseguiram evitar sua condenação, assim como diversos senhores não tiveram poder para manter consigo diversas escravas que antes eram prostituídas, ou para evitar que diversos escravos conseguissem a liberdade em batalhas jurídicas, ao menos na Corte.

Assim, o momento era de disputa entre diferentes posições, e de incerteza sobre o que aconteceria. Como vimos, antes da aprovação da lei do Ventre Livre, os contrários a

²¹⁴ Idem, p.686.

ela lutaram duramente para evitá-la, já que não queriam uma interferência do Estado na autoridade e na propriedade privada dos senhores, e que consideravam que as revoltas escravas seriam incontrolláveis se apenas o ventre fosse libertado. Nesse sentido, era natural que tentassem reforçar sua autoridade, e mostrar que ainda tinham o controle da situação. Faz sentido então a condenação exemplar do feiticeiro Juca Rosa, encabeçada por um deputado conservador, e levada a cabo por um juiz muito seu amigo. Por outro lado, o julgamento e a condenação deram muita visibilidade ao caso, expuseram vários figurões publicamente, mostrando que se era preciso uma punição pública e espalhafatosa como essa, é porque se faziam necessários mecanismos de controle dos subordinados mais institucionalizados. Isto é: mudava-se a forma de entender as trocas culturais entre grupos dominantes e dominados. As tensões entre os diferentes grupos que até então haviam sido concebidas dentro dos critérios de violência, favores e punições da escravidão e do paternalismo começavam a passar por outros canais de controle. Nos quais, como já foi marcado, o critério da inferioridade racial era usado para desmerecer o diferente, considerado bárbaro e incivilizado.

Mas é importante assinalar que o fato de se punir ou não Juca Rosa não tem ligação direta com as posições dos políticos envolvidos no caso em relação à lei do Ventre Livre. Ainda que seja possível analisar posicionamentos de figuras importantes do cenário político a partir de seu envolvimento com o feiticeiro, isso acontece porque o caso acabou revelando detalhes da vida pessoal de personagens ou figurões que em geral aparecem, na memória construída sobre o período, apenas como digníssimos servidores públicos, honrados católicos e pais de família, devotados defensores da moral. Ao conhecer mais de perto o cotidiano de alguns importantes membros das elites da época, chegamos mais perto do seu modo de pensar e entender o momento por que estavam passando, e assim podemos compreender melhor a conjuntura política e cultural das discussões sobre a lei do Ventre Livre. E perceber que as incertezas e os conflitos eram muito presentes para aqueles sujeitos sociais que vivenciavam o momento.

Nesse sentido, defender Juca Rosa não significava, necessariamente, atacar a escravidão, ou a moral escravocrata e paternalista, que estava presente e difundida de modo bastante amplo entre os meios letrados. Assim, a defesa de Rosa, escrita pelo

advogado Jansen Júnior, vai exatamente no sentido de reforçar a moral senhorial, embora critique elementos da política conservadora então no poder²¹⁵. O que está em questão durante todo o tempo na defesa feita por Jansen Júnior é a moral. A moral da sociedade brasileira em 1871, antes da lei do Ventre Livre ter sido aprovada. Para restaurar essa moral, o advogado denuncia erros e falhas graves que estariam acontecendo dentro do sistema político e jurídico do Império. Mas não para acabar com ele, ou propor outro sistema de governo. O que se quer é denunciar os problemas para tentar corrigi-los, atacar os maus políticos, para que todo o sistema fosse reconduzido em direção aos “verdadeiros interesses sociais”, à moralidade, à religião e à justiça. Podemos identificar nas críticas do advogado aos políticos no poder muitas semelhanças com as críticas que eram feitas por políticos liberais no momento, como o próprio Joaquim Manuel de Macedo, como também com os ataques do conservador Alencar aos males da escravidão. Entretanto, Jansen Júnior não atacava a escravidão da maneira que fazia o autor de *As Vítimas-Algozes*, e outros políticos liberais.

Inicialmente, o advogado tenta diminuir a importância dos crimes de que Rosa era acusado, alegando falta de provas, depoimentos pouco confiáveis, irregularidades legais; alega também que, se houve estelionato, ele só poderia ser confirmado no caso de quatro mulheres, que são por ele acusadas de prostitutas. Sendo assim, sua pena devia ser bem leve, já que haviam sido “estelionatos de pequena quantia”. E, então, chega no centro de seu argumento de defesa: apesar de estar sendo acusado por estelionato, Juca Rosa estava na verdade sendo condenado por ter exercido a feitiçaria; entretanto, não poderia ser punido por isso, já que não havia uma lei no Império para tal crime. E por que não? Porque a feitiçaria seria apenas produto da ignorância, da falta de esclarecimento dos negros e dos pobres, pequenos e fracos em nossa sociedade. Assim, o crime de Juca Rosa era ser ignorante, não ter recebido educação civil e religiosa, o que denunciava a crise dos costumes, da educação e da religião que estava instalada no país. E, por ser ignorante, ele não deveria ser punido, mas educado; apesar de ter cometido práticas bárbaras e supersticiosas, não teria havido má fé.

²¹⁵ *Defesa dos Acusados José Sebastião da Rosa e Lúcio José da Silva perante o Tribunal do Júri da Corte em sessão de 5 de julho de 1871, pelo advogado Jansen Júnior.* Rio de Janeiro, Tip. de Pinheiro e Comp.,

Jansen Júnior parte, então, para o ataque da denúncia que originou o processo. Em primeiro lugar, por ela ter sido anônima; segundo ele, um indivíduo jamais poderia ser preso em função de uma denúncia anônima, e muito menos processado a partir disso. Alega o advogado que tudo foi uma grande armação, partindo de pessoas poderosas e inescrupulosas, que queriam envolver o nome de figuras de bem, como um “desembargador e um alto funcionário”, além de “respeitáveis comerciantes de primeira ordem”, que provavelmente seriam inimigos políticos do denunciante. Refere-se aqui, claramente, embora sem citar nomes, ao desembargador Izidro Borges Monteiro, e ao reposteiro-mór do Paço Imperial, o marquês de São João Marcos, como sendo o alto funcionário. Quanto aos respeitáveis comerciantes, encabeçam a lista, como já sabemos, o amante de Mariquinhas da Europa, o senhor Boaventura Gonçalves Roque, lembrado em todo o processo como um rico comerciante; e o comendador José Luís Alves, também importante negociante.

Fica claro também, no discurso do defensor Jansen Júnior, a quem ele se refere como o autor da “denúncia escrita nas trevas, na conspiração de inimigos baixos pelo caráter, embora grandes pela posição que mal ocupam”. Após afirmar que Juca Rosa, pouco tempo antes de ser preso, era protegido e favorecido de “muitos nomes bem conhecidos nesta Corte, até de influências políticas, de influências eleitorais”, diz o advogado que todo o caso era

“(…) uma coisa sem importância, para atrair a curiosidade pública, para divertir, aterrar os espíritos fracos e não cultivados, (...) para servir-se a causa de indivíduos ocultos, que não tem coragem de aparecer! (...) Até pouco tempo José Sebastião da Rosa era o companheiro inseparável de algumas pessoas respeitáveis, que hoje ocupam lisonjeiras posições sociais. Repentinamente mudou tudo : José Sebastião da Rosa incorreu no desagrado, no ressentimento, na indisposição, no despeito, no ódio mesmo, de uma dessas influências. (grifo meu) A causa, o acusado não a disse; mais cavalheiro, mais generoso, mais leal, mais decente, ele não a descobriu. O público todo a soletra com avidez, a compreende e pronuncia com clareza e firmeza. É a *mulher*: não a esposa virtuosa, a filha casta e pura, a irmã honesta e estimada, mas a *mulher-mercadoria*, que se vende, que se troca, que se aluga, que se empresta, e até se joga. A messalina! Em um belo dia mau pensamento, fatal suspeita, seguiu-se o desejo satânico de vingança, o resultado é este processo (...).²¹⁶

1872.

²¹⁶ Idem, pág. 23.

A explicação de Jansen Júnior para a origem da prisão de Rosa é a mesma da comédia aqui tantas vezes citada. Um importante político, que “mal ocupava” uma “grande posição”, com “influências eleitorais”, teria descoberto as relações do feiticeiro com sua amante, aqui descrita como uma “messalina”, ou “mulher-mercadoria”; por “desejo satânico de vingança”, teria causado o processo contra Juca, fazendo, como disse o autor da comédia, com que “até as pedras do Rio de Janeiro conspirassem” contra o feiticeiro. Não há dúvidas que Jansen Júnior se refere ao deputado Duque Estrada Teixeira. Além de atacar duramente o deputado, Jansen Jr. aproveita para defender seu cliente. Rosa teria sido cavalheiro, generoso, leal e decente. Palavras que devem ter causado impacto, após meses de acusações por todos os lados das imoralidades e baixezas de que Rosa era capaz.

O advogado de defesa ainda cita o fato de a denúncia ter sido entregue diretamente ao segundo delegado Miguel Tavares, e não ao subdelegado, como deveria ser a praxe. Esse fato mostraria que a condenação de Rosa já estava bem planejada pelo acusador, pois entregando-a ao Tavares, a possibilidade de que o “incansável” não desistisse de punir o “imoral crioulo” seria muito maior, dado o currículo exemplar do delegado na perseguição a imoralidades em geral. Fica claro, então, que mesmo denunciando políticos conservadores, Jansen Júnior advoga em favor de uma moral senhorial; representa o negro como um ignorante, quase como uma criança, que deveria ser instruída, e não como um monstro perigoso e ameaçador. Ao contrário, diminui muito as acusações sobre os atos de feitiçaria de Rosa, para evitar que os mesmos o levassem à condenação. E ao fazê-lo, revela o quanto acreditava na autoridade e benevolência dos senhores, ainda que houvesse corrupção e irresponsabilidades naquele meio. A solução era apenas limpar, civilizar, educar, moralizar. Ainda que o advogado se identificasse mais com os ideais dos políticos liberais, fica bem claro que ele acreditava, assim como seus contemporâneos em 1871, na moral e na autoridade senhoriais²¹⁷. Os critérios de

²¹⁷ Nesse sentido, é interessante o argumento de Ilmar de Mattos, em obra aqui citada, afirmando que, apesar de haver diferenças, havia muito mais semelhanças nos projetos políticos e na forma de entender e classificar a política a sociedade brasileira dos saquaremas (conservadores) e luzias (liberais). Para o autor,

raça não aparecem na fala do advogado, que trata os negros como inferior em função da brutalização a que eram submetidos em sua condição de escravos.

Juca Rosa foi condenado a seis anos de prisão, apesar de todas as tentativas e apelações de Jansen Júnior, que recorreu até ao imperador. O decisão foi mantida, e a punição aplicada, já que os acusadores de Rosa eram muito poderosos naquele momento. As tramitações do processo se estenderam até junho de 1872, data da última apelação do advogado. Como foi possível acompanhar, a prisão e condenação de Rosa estavam inseridas em uma das conjunturas políticas de disputas e conflitos que mais resultados teve para o futuro da nação, envolvendo políticos que debatiam os rumos que pretendiam dar à nação a partir da questão do “elemento servil”. E, recuperando aquele contexto, percebemos o quanto havia de incertezas e indefinições pra os contemporâneos quanto ao futuro - e talvez nem mesmo Juca Rosa, com seus poderes, pudesse prever com certeza os rumos que o país tomaria naquele final da década de 1860, quando se abalou profundamente o poder senhorial, o paternalismo e a moral escravocrata então em vigor.

Vemos também que muitos senhores e deputados que são contra a lei do Ventre Livre não acham, necessariamente, que o feitiçeiro é um monstro como julgavam alguns defensores do fim da escravidão, como o monstro de Macedo em *As Vítimas-Algozes*. Ao, contrário, como no caso de Alencar no *O Tronco do Ipê*, e na defesa de Jansen Júnior, consideram o negro feitiçeiro um ignorante, que não pode causar muito mal; é mais uma criança, um dependente, que precisa ser conduzido, controlado por ser incapaz, e não um perigo terrível. Não vêem ameaça nem nas práticas negras nem na escravidão, se elas forem controladas e moralizadas. Mas, como vimos também, as opiniões eram várias, e os motivos diversos, quando se tratava das posições sobre o “elemento servil”. Havia formas e formas de se condenar a escravidão, desde a denúncia exaltada de Macedo, até o reconhecimento dos perigos à moral da família feita por Alencar, passando

ambos compartilhavam a mesma visão hierarquizada, em seus elementos constitutivos, da sociedade, na qual um “sentimento aristocrático” marcava a visão da política, os aspectos econômicos e as relações pessoais, já que essas elites políticas classificavam a sociedade diferenciando a “flor da sociedade” e a “escória da população”. Assim, faz sentido que as posições de liberais e conservadores com relação à escravidão fossem tão semelhantes. Cf. *O Tempo Saquarema*, op.cit.

por posições como a de Miguel Tavares e Jansen Júnior, que atacavam elementos do sistema vigente, defendendo porém sua moral e base paternalista. Portanto, ainda que houvesse muitas divergências com relação ao que fazer com o elemento servil, parece que havia uma posição marcante entre as elites letradas: era preciso salvar a moral senhorial, preservar a continuidade da autoridade dos senhores brancos, ainda que as formas propostas para essa manutenção fossem diversas.

IV. “olhares magnetizadores” : crise do paternalismo e malabarismos dos dependentes.

Enquanto corria o processo do famoso feitiço, os debates sobre a Lei do Ventre Livre chegavam a um final: a Lei era aprovada em 28 de setembro de 1871, para desgosto de vários liberais e conservadores, e dos grandes proprietários de terra. Esse fato mostra, então, que a aprovação da lei foi devida a processos de lutas e conflitos profundos no interior da sociedade, passando por pressões dos diversos grupos sociais, por lutas cotidianas travadas por escravos e libertos, e pessoas como os freqüentadores pobres da casa de Juca Rosa, apesar das tentativas de resistência desses figurões com os quais passamos boa parte desse capítulo. Com a aprovação da lei do Ventre Livre, a classe senhorial escravocrata sofre uma derrota política muito grande, e a ideologia de dominação paternalista que regulava aquela sociedade, baseada no pressuposto da inviolabilidade da vontade senhorial e na produção de dependentes, fica decisivamente abalada.

Apesar das concessões feitas aos senhores de escravos, a lei do Ventre Livre foi um golpe profundo na autoridade dos grandes proprietários, que passaram a olhar com muita desconfiança as instituições imperiais. Houve grande inquietação entre os senhores desde a aprovação da lei, devido à incerteza que passavam a experimentar com relação ao futuro, já que a sua propriedade privada estava agora submetida ao Estado. Dentro do partido conservador, houve uma grande cisão, e a partir disso os grupos antagônicos não conseguiram mais se reconciliar. No partido liberal também houve conflitos e disputas, já

que o partido se colocou contrário à lei, mas alguns importantes membros a apoiaram. De qualquer forma, o divórcio com a monarquia estava firmado por parte de diversos políticos e senhores das elites²¹⁸.

Podemos pensar, então, que um dos elementos presentes nas mentes dos políticos e membros das classes dominantes durante todo o processo que culminou com a aprovação da lei foi o medo: medo que as elites tinham do perigo representado pelo negro, devido às pressões dos escravos e libertos, mas também devido a força com que as práticas culturais negras estavam presentes e difundidas na sociedade. Por mais que os grupos poderosos brancos tentassem negar, ou controlar tais práticas, é possível notar que os limites não eram claros entre o que eram práticas dos populares, dos negros, e o que eram práticas das elites, já que havia um movimento de interpenetração, de mútuas influências, entre brancos e negros, entre elites e subordinados. E nem podia ser diferente, já que os escravos e outros dependentes vivam no mesmo mundo, mesmo teto até que os senhores brancos, convivendo diariamente. Nesse sentido, o caso de Juca Rosa é bastante exemplar: ainda que com expectativas diferentes, ou por motivações diversas, iam para a mesma “casa de dar fortuna” mulheres pobres e prostitutas como Júlia e Leocádia, Henriqueta, Mariquinhas e Leopoldina, e a amante branca do deputado Teixeira da Estrada, ou mulheres ricas como a Baronesa do Bananal; envolviam-se com o feiticeiro desde Paulina, uma parda, até o Marquês de São João Marcos, e o desembargador Izidro Borges Monteiro.

Assim, podemos entender também a aprovação da lei como um reconhecimento, ainda que não explícito, por parte dos poderosos, da força das práticas populares, de origem negra, na vida cultural de toda a sociedade, inclusive das elites brancas. Ao menos, não era mais possível negá-las, ou controlá-las dentro dos mecanismos de dissimulação do paternalismo. E, a partir daquela lei, o domínio dos senhores passa a entrar em declínio, apesar das aparências que se tenta manter, como fica claro em tantos personagens de Machado de Assis. A partir da década de 1880, os literatos e outros letrados vão defender ainda mais rigorosamente um projeto pedagógico de civilizar e

²¹⁸ Cf. *Teatro de Sombras*, op.cit.

educar as práticas consideradas bárbaras, investindo em uma nova forma de controle, já que dentro dos moldes tradicionais do paternalismo isso já não era mais possível²¹⁹.

Ao acompanhar os debates em torno da lei vemos que em um primeiro momento eles parecem apontar para uma tentativa das elites brancas em acabar com os males da escravidão, controlar os perigos que ela oferecia à moral senhorial, com o que a instituição representava de atraso e falta de civilização em nosso país; o que se queria era evitar os efeitos perniciosos da presença negra na nossa vida cultural. Entretanto, essa presença negra já estava solidificada e totalmente enraizada na cultura brasileira, no dia a dia das pessoas provenientes dos diferentes setores sociais, e não só das classes mais pobres. A força e importância de Juca Rosa exemplifica isso de maneira muito clara, como vimos. Por um lado, pelo poder que ele tem junto a pessoas importantes e influentes da sociedade, por outro, pelo perigo que as autoridades, os juristas e outros letrados revelam considerar ser representado pelo feitiçeiro.

Além disso, a questão da feitiçaria negra presente em obras literárias importantes do momento é muito significativa, já que se reconhece que há Jucas Rosas por todos os lados. Para Alencar, o feitiçeiro é identificado com a vontade senhorial, pois é antes de tudo escravo, e a vontade do senhor prevalece sobre a do escravo. Para Macedo, o feitiçeiro é um terrível exemplo das vítimas-algozes que são os escravos, verdadeiros demônios, corrompidos moldados pela brutalidade da escravidão. Vimos o que significava esses dois autores tão inseridos no debate sobre o “elemento servil” escreverem textos com feitiçeiros bem nesse período tão decisivo para a escravidão. A figura do feitiçeiro naquele contexto, quando a ideologia senhorial estava sendo posta em xeque, era muito forte, e para exemplificar o perigo representado pelo escravo, usaram o escravo feitiçeiro, figura exemplar do temor e da falta de controle dos senhores sobre os escravos. Lidar com um feitiçeiro era lidar com características incontroláveis e misteriosas, estranhas e desconhecidas, que desafiavam a razão e a ciência dos senhores, assim como a doença desafiava os médicos. Então, parece que figura do feitiçeiro une as duas coisas - desafia autoridade do senhor, e o poder da medicina científica, duas forças

²¹⁹ Ver, entre outros, Pereira, Leonardo, *O carnaval das letras*, op.cit.

que tentam se impor naquele momento. A primeira tentando se manter como dominante após tantos séculos de dominação, e a segunda tentando se firmar como hegemônica, luta travada desde o início do século e ainda não consolidada²²⁰.

E o fato de Juca ser condenado revela muito do medo das elites, embora tenha sido em vão, se analisarmos os anos que se seguiram a condenação, e a lei do Ventre Livre. Pois os feiticeiros continuam poderosos e atuantes até o fim do Império, e entram na República firmes e fortes. Tanto que o novo Código Penal vai trazer de volta a lei do combate à feitiçaria, extinta durante o Império, e ressuscitada da era colonial. Porque não adianta mais tentar fingir que essa influência não existe, ou é pouco perniciosa e restrita a setores ignorantes, passível de ser controlada dentro dos mecanismos do paternalismo. O reaparecimento da lei de repressão à feitiçaria e a institucionalização da repressão à prática ilegal de medicina, antes restrita só aos regulamentos da Higiene Pública, é um reconhecimento da força dessas práticas, e da inabilidade das autoridades em lidar com elas²²¹. Culmina também com a maior força das elites médicas, conquistando maior poder de atuação junto às autoridades republicanas. Mas revela que não bastava mais o combate apenas nos moldes paternalistas; fazia-se necessária uma repressão mais institucionalizada e rigorosa, dada a presença maciça e a força dessas práticas no cotidiano de tantas e tão diferentes partes da sociedade.

Machado de Assis, que foi um grande crítico e intérprete da sociedade imperial, não deixou de tratar destas questões. Por um lado, como já foi aqui marcado, satirizou a elite senhorial que não reconhecia seu declínio, mesmo no final do Império. Por outro, trouxe a questão da crença da forma como estava colocada naquele período. E, provavelmente, não foi por acaso que Machado localizou uma personagem como a cabocla do Castelo em 1871. Escrevendo *Esaú e Jacó*²²² em 1904, Machado começa o romance com a consulta que a senhora Natividade faz à cabocla. Mãe de gêmeos, nascidos há poucos meses, essa senhora branca e rica, esposa de um bem sucedido

²²⁰ Cf Gabriela Sampaio, *Nas trincheiras da cura*, op.cit.

²²¹ Ver sobre o assunto Maggie, Yvone, *Medo do feitiço*; Borges, Dain, texto sobre feitiçaria no final do Império, Giumbelli, Emerson, *O cuidado dos mortos*, entre outros.

²²² Machado de Assis, *Esaú e Jacó*. Segunda Edição, São Paulo: Ática, 1977. Texto Integral, cotejado com a edição original da Livraria Garnier, Rio de Janeiro, 1904.

comerciante, vai até a casa famosa cabocla “que reinava” no Castelo, figura misteriosa conhecida em todas as classes sociais, e tida como infalível, para saber do futuro de seus meninos. O ano da consulta : 1871.

A cabocla não diz quase nada a Natividade; o clima de mistério, entretanto, e o olhar penetrante da adivinha são mais que suficientes para impressionar a senhora. Como outros feiticeiros, contemporâneos seus, a cabocla tinha um olhar misterioso, que fascinava os que iam consultá-la. Para dizer à senhora que “cousas futuras” esperavam seus filhos, cobrou 50 mil réis. E Natividade ficou totalmente satisfeita, afinal as cousas futuras era bonitas, e os filhos seriam grandes, gloriosos. Machado inicia o romance utilizando a conhecida força do olhar dos feiticeiros, sempre citada nas obras da época, como vimos, para descrevê-los. Assim, o autor mostra já de saída a habilidade de uma dependente em lidar com os membros das classes poderosas, manipulando-os a seu favor.

A partir daí, o autor desenvolve a trama, centrada nas divergências e conflitos entre os irmãos gêmeos Pedro, monarquista, e Paulo, republicano. E mostra, de maneira muito interessante, a presença da crença das diferentes personagens no sobrenatural, ainda que de diferentes formas. Essa será a questão central do próximo capítulo : a crença disseminada na sociedade brasileira do século XIX, as maneiras de se lidar com a questão. Como foi possível acompanhar até aqui, Juca Rosa foi punido por feitiçaria, ainda que não houvesse uma lei específica contra essa atividade no Império. Isso é : o sistema imperial tinha seus modos de punir, por dentro da lógica do paternalismo, ainda que não fosse um modo institucionalizado. Poderemos, também, entrar na casa de Juca Rosa, conhecendo detalhes de suas cerimônias e culto.

Capítulo 3

Noite de Festa

I. Tenebrosos mistérios²²³

Na noite de 14 para 15 de agosto do ano de 1871, houve uma grande celebração conduzida por Juca Rosa, da qual participaram suas principais filhas. Era véspera da partida de Rosa para uma longa viagem à Bahia, e a festa devia ter uma importância especial pelo caráter de despedida entre o pai e seus filiados e amigos, além de ter, provavelmente, contribuído para a arrecadação de fundos para a viagem. A reunião aconteceu na casa de Henriqueta, na rua Larga de São Joaquim, número 135. Henriqueta, para quem não se lembra, era uma das filiadas, ou “filhas” de Rosa, como eram chamadas as integrantes da associação por ele liderada; ela era uma das mais próximas ao Pai Quibombo, e tinha dois filhos com ele. Mariquinhas da Europa, a filha predileta, também estava presente, assim como Leocádia, Marcolina, Maria, Júlia, e muitas das outras que haviam jurado, sobre um copo com água, ou sobre um gongá, manter segredo sobre o que ocorria na associação presidida por Juca Rosa²²⁴.

Aquela reunião, apesar de especial em função da viagem de Rosa, era também mais uma das cerimônias que aconteciam com frequência, envolvendo o pai e suas filhas e filhos. Os mais antigos, freqüentadores de longa data daquelas atividades, sabiam o que estavam prestes a presenciar. Haveria música, dança, muita comida e bebida. A certa altura, Rosa iria entrar em transe, quando, ao que se dizia, ele recebia espíritos em seu corpo, ou “falava com espíritos”²²⁵, e então se transformava: passava a agir como o Pai Quibombo²²⁶, e não mais como José Sebastião da Rosa. Nesse estado ele atendia as

²²³ Esse é o título de uma publicação sobre Juca Rosa, encontrado em jornais do período: *A infância de Juca Rosa - tenebrosos mistérios*, anunciado na Gazeta de Notícias em 4 de setembro de 1882, na seção “Livros Barattissimos”. O livro, entretanto, não foi encontrado (agradeço a Alessandra El Far pela referência).

²²⁴ Cf. Processo, op. cit., p.5, perguntas feitas a Henriqueta Maria de Mello. Segundo esta filha, jurava-se sobre um copo com água; já segundo outros depoimentos, o juramento era feito sobre um *gongá*, como conta Generosa Clementina Campos, à p.47. Em alguns momentos do processo, *gongá* aparece como sinônimo de ‘pequena cesta’, especialmente quando utilizado pelos denunciadores ou pelos médicos que examinam as substâncias encontradas na casa de Juca Rosa. Entretanto, em obras de estudiosos do Candomblé, o termo *gongá* aparece com o sentido de *altar*; este parece ser o sentido do termo para os participantes da associação de Rosa. Ver, entre outros, Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1961, p.165.

²²⁵ idem, p.7, perguntas feitas a João Maria da Conceição.

²²⁶ Embora o termo “pai Quibombo” não apareça no processo criminal, ele aparece sempre em textos de jornais e nas diversas publicações sobre o caso Juca Rosa, todos já citados anteriormente. Conferir os jornais

pessoas, já que ficava dotado de um poder “sobre o natural”, segundo contavam seus seguidores²²⁷. As reuniões aconteciam em diferentes lugares, sempre alternadamente²²⁸. A casa de Henriqueta era um deles, e era lá que Rosa guardava grande parte de seus objetos e do material que usava.

Em uma noite como aquela, alguns anos antes, Leopoldina Fernandes Cabral, uma importante filha de Rosa, assistiu pela primeira vez a uma das cerimônias por ele conduzidas. Já bem tarde da noite, entrou na casa de porta e janela da rua Larga de São Joaquim. Havia sido avisada daquele endereço quando visitou Rosa, na semana anterior, na rua da Alfândega, próximo à do Regente, local onde ele vivia na época, tendo sido indicada por sua amiga portuguesa, Mariquinhas da Europa. Naquela ocasião pagou a quantia de 30 mil réis, para que Rosa começasse um trabalho envolvendo um amante que ela queria “conservar para si só”²²⁹. Quando entrou na casa de número 135, na rua Larga, deve ter sido recebida por Mariquinhas. Havia bastante gente no local, em torno de 30 pessoas, em sua maioria mulheres²³⁰, “em tal número a encher a casa”²³¹. Na sala, ao fundo, havia um altar, que era uma espécie de oratório, forrado com uma bonita colcha de damasco, e uma toalha de renda por cima. Em uma outra sala, que deveria ser a de jantar, Leopoldina encontrou várias mulheres, sentadas em torno de uma grande mesa, onde havia copos com aguardente e com vinho branco e tinto. É possível que tenha, então, sido apresentada à Henriqueta, já que se tratava da dona da casa, e às outras

O Lobisomem, O Mosquito, Diário de Notícias, e as publicações *Juca Rosa, O feiticeiro*, e *História do Feiticeiro Juca Rosa*, onde Juca Rosa é referido como Pai Quibombo. Em outros momentos, aparecem também os termos “pai Cambombo”, como em *A Rabeca*, “Quicombos” e “Cambombos”, em *O Mosquito*, e “mãe Quimbomba”, em *A Ilustração Brasileira*, referindo-se à filha Generosa. O termo “Quibande” também foi encontrado como referência a Juca Rosa, em crônica de Coelho Neto.

²²⁷ diversas testemunhas assim se referiram aos poderes de Rosa. Ver, por exemplo, Júlia Xavier, à p.52; ver também Rodrigo Militão, que disse ouvir o próprio Rosa “dizer constantemente que tinha poder sobre o natural e que por causa dele até era conhecido na Europa”, à p.34.

²²⁸ Isso podia ocorrer para proteção do grupo, que evitando um único lugar de encontros ficaria menos visado. Como também podia ser por uma razão prática: como temos acompanhado, as pessoas do círculo de Rosa, incluindo o próprio, mudavam de casa com muita frequência, provavelmente em função das dificuldades em se conseguir um lugar para morar e pagar os aluguéis exigidos.

²²⁹ Cf processo, op.cit. p.43, perguntas feitas a Leopoldina Fernandes Cabral.

²³⁰ Idem, p.36, perguntas feitas a Rodrigo Militão.

²³¹ Idem, p.38, perguntas feitas a Emília C. Mascarenhas.

presentes. Em seguida, foi levada de volta à primeira sala, que tinha iluminação fraca; havia diversos objetos espalhados pelo chão.

Sobre o oratório, havia imagens de Nossa Senhora, do Senhor do Bonfim, e um crucifixo, iluminados por uma lamparina e duas velas. No centro do altar, um vaso contendo uma raiz chamou sua atenção. Chegando mais perto, pode ver que na grande raiz que saía do vaso havia cinco ou seis pequenos punhais cravados em todos os sentidos. Não conteve sua curiosidade, e, provavelmente, assim que pode perguntou para uma das moças que arrumavam a mesa o que significava aquilo. A moça, que poderia ser Paulina, respondeu que, segundo Rosa, “era para efeito de render os homens”²³².

Além daquela do vaso, havia diversas outras raízes de pau no chão, que eram compridas e contorcidas, e, com a falta de luz, alguém desavisado podia pensar que eram como cobras rastejando pelo chão²³³. Sobre a mesma colcha, naquela espécie de mesa²³⁴ ou altar, havia também vidros com líquidos de diferentes cores, um grande cachimbo todo enfeitado, potes com pós, folhas, figas, contas de pedra, miçangas e mais outros estranhos objetos²³⁵. A luz bruxuleante das velas sobre os objetos pouco familiares, e mais o ar compenetrado das pessoas ali presentes, espalhavam um tom misterioso ao local, que poderia impressionar qualquer novato. Mas ao mesmo tempo que devia sentir

²³² Cf processo, op.cit. p.17, perguntas feitas a Leopoldina Fernandes Cabral.

²³³ O autor do folheto *Juca Rosa o feiticeiro*, de seu ponto de vista de letrado, branco e horrorizado com práticas culturais de negros, as quais considerava “imoralidades” e “barbarismos”, assim descreve parte do ritual: “Logo depois do geral assentimento uma cobra de raiz natural contendo uma porção de azougue entrava a mover-se sobre o tapete e uma vozeria infernal retumbava nos ares. Juca Rosa cheio de contorções, assentado em uma cadeira, espumando por efeito do sabão que continha na boca, fingia-se endemoniado lançando-se por sobre o réptil que se assemelhava a uma verdadeira cobra. (...)”. V. *Juca Rosa o Feiticeiro*, anônimo, s/d, Tip. Rua da Ajuda, n.16. V. tb. *Diário de Notícias*. Edison Carneiro descreve cerimônias de candomblés de origem jêje onde encontrou cultos a cobras e serpentes. Cf. *Candomblés da Bahia*, op.cit. p.85.

²³⁴ Segundo Henrique Azurar, “mesa quer dizer a parte do chão em que estão colocadas as ervas, vidrinhos e mais objetos necessários para as cerimônias” (p.33). Entretanto, de acordo com diversos outros relatos, o “oratório” ou “capelinha” onde ficavam os santos não estava no chão, mas em uma pequena mesa, a qual era forrada com a colcha de damasco. Mesa, no processo, aparece como sinônimo de altar. Assim, fala-se em “filhos da mesa de Rosa”, ou “batizado na mesa de Rosa”. Em cultos de Umbanda contemporâneos usa-se o termo “mesa” para se referir ao culto. Cf. Ismael Pordeus Jr, “Lisboa de caso com a Umbanda”, em *Revista USP* n.31, Dossiê Magia, SP: USP, CCS, set/out/nov/1996, p.90. (V. outras ref.)

²³⁵ Cf. Processo, op.cit. p. 4, lista de objetos apreendidos em casa de Henriqueta, e p.23, análise do material encontrado na casa de José Sebastião da Rosa.

um certo medo²³⁶, a moça também devia estar ansiosa, mal podendo esperar para ver Rosa e saber o que mais aconteceria. Não era a primeira vez que ela consultava um feiticheiro. Ao contrário, Leopoldina conhecia vários outros, que eram muito comuns na Corte²³⁷ durante todo o século XIX. Mas, segundo lhe disseram várias pessoas, Rosa era diferente, pois era realmente poderoso, e podia “dar fortuna e obter da sorte o que se quisesse”²³⁸, tendo “meios para conseguir tudo que a ele se pedia”²³⁹.

Havia música no ar, e olhando a sua volta Leopoldina podia identificar de onde saíam os sons. No lado direito da sala, próximos à parede, alguns homens entoavam melodias baixinho, afinando seus instrumentos. Um deles deveria ser o pardo Joaquim²⁴⁰, que tocava um pandeiro. Junto dele era muito comum estar João Maria da Conceição²⁴¹, arranhando um instrumento de pau riscado, com a forma de uma lima, chamado de macumba - daí o fato de ser Rosa conhecido por alguns como o “chefe das macumbas”²⁴². Com outra macumba nas mãos, porém esta de madeira lisa, podia ser encontrado o pardo Fortunato, que morava bem próximo a Rosa, na rua do Núncio, perto da do Conde²⁴³; em sua casa se ensaiava a dança de reis, e Fortunato, trabalhando para Rosa, conduzia boa parte das danças nos dias de festa. Lúcio José da Silva também estaria certamente por lá²⁴⁴, batucando um atabaque de fundo.

Também no chão, de frente para o altar, notava-se algumas esteiras de junco, para que as pessoas pudessem se ajoelhar ao rezar, ou mesmo sentar, e uma delas era maior e

²³⁶ Em seus depoimentos, Leopoldina afirmou, assim como outras filhas também o fizeram, que sentia medo do poder de Rosa. Através das descrições feitas ao longo do processo, pode-se perceber os sentimentos de medo e respeito que os seguidores nutriam por Rosa, ao mesmo tempo em que o admiravam, já que continuavam a freqüentar a seita mesmo dizendo que eram ameaçados. Cf. Processo.

²³⁷ Leopoldina se refere a outros feiticheiros da Corte em seus depoimentos, os quais “(...)roubam dinheiro a mulheres incautas, como seja um João Bernardes morador na Praia Grande, um pardo Francisco e um preto José morador à rua Senhor dos Passos antes de chegar a do Núncio (...)” Cf Processo, op. cit., p.18. Na denúncia que originou o processo também há referência há diversos feiticheiros que agiriam impunemente na Corte na mesma época; ressalva-se, porém, que Juca Rosa era o principal deles.

²³⁸ idem, p.43.

²³⁹ idem, p.17.

²⁴⁰ Idem, p.16.

²⁴¹ cf. Processo, op. cit. p.7, perguntas feitas a João Maria da Conceição.

²⁴² idem, p. 9, perguntas feitas a José da Silva Tavares.

²⁴³ idem, p.8, perguntas feitas a João Maria da Conceição.

²⁴⁴ idem, p. 17, perguntas feitas a Emília C. Mascarenhas.

ricamente adornada, com penas e contas coloridas²⁴⁵. Já tendo provavelmente conversado com outras moças, e após ter se passado mais de meia hora, Leopoldina devia se sentir mais à vontade, e andou um pouco pela casa. Reparou em um quarto, depois da sala de jantar, para onde as moças levavam algumas aves que ela tinha visto no início. Ao espichar os olhos, viu galinhas, galos, e pombos brancos e pretos, e também um carneiro, além de outras imagens de santos. Os bichos estavam amarrados e quietos. Mais tarde ela mesmo depenou algumas daquelas aves, ajudando a preparar o jantar do qual participou²⁴⁶.

Algum tempo depois, Rosa apareceu, e então a festa realmente começou. Os homens que cuidavam da música se acertaram e tocaram suas macumbas e tambores. Formou-se uma grande roda, e todos cantavam juntos, dançando também. As filhas de Rosa dançavam descalças, e houve quem dissesse que algumas estariam nuas²⁴⁷. As letras das músicas Leopoldina não as conhecia, mas soavam-lhe como cantigas em dialetos africanos. De repente, Rosa retirou-se para o quarto. Uma mulher um pouco mais velha que as outras, Emereciana, também conhecida como Samba, o acompanhou, para ajudá-lo²⁴⁸. Voltou em seguida o Pai, vestido de maneira especial. Mantinha-se descalço e sem paletós²⁴⁹, e usava uma calça azul de veludo, com franjas prateadas, e uma camisa de mangas curtas. No pescoço trazia um colar de contas prateadas, e na cabeça um gorro de veludo, com franjas e bordas também prateadas²⁵⁰. Com a volta do líder, o canto se

²⁴⁵ idem, p.48, perguntas feitas a Elias Carlos Machado. Ver também p.4, lista de objetos apreendidos em casa de Henriqueta. Em descrições de rituais de Candomblé e Umbanda contemporâneos, aparecem esteiras como essas, usadas para os iniciantes nos cultos se sentarem ou se ajoelharem. Cf. Pordeus Jr, op. cit., e Reginaldo Prandi, *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*, São Paulo: Hucitec, 1996.

²⁴⁶ idem, p.43, perguntas feitas a Leopoldina Fernandes Cabral.

²⁴⁷ Idem, p.32, perguntas feitas a Miguel Sarmento: "(...)que sabe que nas sessões as mulheres trabalham ou assistem descalças e nuas". Já a filha Júlia Xavier, em seu depoimento, disse que as filhas "assistiam às sessões descalças mas não nuas". V.p.52.

²⁴⁸ Emereciana Maria de Jesus, ou Samba, que declarou ter 37 anos à época do julgamento, morava com Lúcio José da Silva, e era uma das ajudantes de Rosa, sendo ela quem o vestia quando ele estava "tomado pelo santo". Cf. Processo, p.18. Segundo a testemunha Emília Mascarenhas, Emereciana era tia de Lúcio, o qual era também auxiliar de Rosa. Cf.p.40. Segundo um dicionário de umbanda, "samba" é a "dançarina do terreiro (...), filha de santo que, passando da primeira fase do desenvolvimento, faz estágio nesta sagrada parte, onde lhe são revelados novos ensinamentos. A ela estão entregues as danças do terreiro". Cf. Altair Pinto, *Dicionário de Umbanda*. RJ: Eco, 1971.

²⁴⁹ idem, p.34, perguntas feitas a Rodrigo Militão.

²⁵⁰ Idem, p.43, perguntas feitas a Leopoldina F. Cabral.

intensificou; todos os participantes se mostravam bastante envolvidos, dançando e cantando, e, certamente, não tardou para que Leopoldina se sentisse parte do grupo. O clima sinistro do início parecia ter se dissipado; o tom agora era de grande emoção, e ela compartilhava de uma alegria coletiva, onde todos pareciam contribuir para o divertimento geral. Rosa tomou um copo em suas mãos, e fez uma mistura de diferentes pós brancos, chamados por ele de “pemba”; em seguida encheu o copo com aguardente, e levou, de um em um, a todos os presentes, para que bebessem do mesmo copo.

Foi então que Rosa caiu no chão. Todos pararam de dançar, e voltaram sua atenção para o pai. Ele se contorcia, tremia e dizia palavras que eram estranhas a Leopoldina, em um tom de voz diferente do usual. Entrava em um transe profundo, e segundo os presentes, ele passava a receber espíritos em seu corpo, que o utilizavam para se manifestar. Nesse estado, dizia-se que ele estava “com o santo na cabeça”²⁵¹, ou “tomado de um santo que na ocasião ele chama seu pai”²⁵². Isso significava que quem falava não era mais José Sebastião da Rosa, mas algum dos santos que costumavam incorporá-lo, como o Santo Zuza, por exemplo²⁵³. Os fiéis então se ajoelhavam e batiam palmas, levando a testa ao chão em sinal de reverência. Então se levantavam, continuando a cantar, e se dirigiam um a um ao pai, beijando-lhe a mão ou a testa. Depois disso, um dos ajudantes de Rosa, também conhecido como Cambondo²⁵⁴, o amparou, conduzindo-o para o quarto. Lá dentro o feiticeiro permaneceu trancado por

²⁵¹ Diversas testemunhas usam essa expressão para se referir ao transe de Rosa. Ver por exemplo o depoimento de Emília, à p.40.

²⁵² Idem, p.34, perguntas feitas a Rodrigo Militão.

²⁵³ Segundo a testemunha Rodrigo Militão, era apenas quando Rosa estava com o Santo Zuza na cabeça que ele chamava Mariquinhas da Europa de sua mulher, pois quando era dominado por outros santos, não falava nisso. Afirmou ainda que “numa noite muitos eram os santos invocados”. Cf. p.37.

²⁵⁴ Segundo a denúncia anônima, Rosa apresentava-se “em geral acompanhado de um ajudante que na gíria dos feiticeiros é chamado ‘Cambondo’(...)”. Alguns relatos de jornais também se referiram ao ajudante de Rosa usando o mesmo título. Em dicionários de cultos afro-brasileiros, esse nome significa mesmo ajudante. Arthur Ramos também se refere a esse nome ao descrever os auxiliares dos feiticeiros nos cultos afro-brasileiros. Ver Arthur Ramos, *O negro na civilização brasileira*, RJ: ECB, 1934. V. tb *Revista USP* n.31, Dossiê Magia, op.cit. p.94.

algum tempo, em companhia apenas daquelas moças que haviam se mostrado mais próximas a ele - as que eram chamadas suas filhas²⁵⁵.

Leopoldina permaneceu na sala enquanto isso, onde a música e a cantoria continuavam. Rosa então saiu do quarto, ainda com o santo na cabeça, e finalmente deu uma consulta à moça, sobre o assunto que a levava a procurá-lo. Aquele foi, sem dúvida, um momento de muita emoção para ela, que ao ouvir o feiticeiro chamá-la deve ter sentido uma mistura de temor e admiração. Rosa era altivo, e inspirava respeito; aquela cerimônia que ela presenciava era realmente impressionante. Ao mesmo tempo, o olhar do bruxo a prendia e a fascinava, e ela pode constatar, assim de perto, que ele era um “homem de atrativos”²⁵⁶. Anunciando-se como Pai Vencedor, Rosa ouviu a moça contar sobre seu amante e seus problemas e aspirações. Aconselhou-a, então, que conservasse o seu corpo, tivesse cuidados, pois isso a ajudaria a “atrair todos os homens”, e a fazer com que “aquele que era seu amante lhe desse tudo quanto ela quisesse”. Em seguida, ofereceu à moça uma raiz, para que ela trouxesse sempre consigo, no “seio e na boca”, o que faria com que o amante permanecesse com ela. Entretanto, ela teria também que agradar ao espírito que tomara conta de Rosa, e que naquele momento lhe falava; foi-lhe pedido que trouxesse duas galinhas e um carneiro, como oferendas, além de “azeite e luz para os outros santos”.

Além disso, Rosa anunciou a Leopoldina que ela deveria se filiar à sua seita, adorando os santos e contribuindo com 60 mil réis mensais. E, para ser aceita na irmandade e ser considerada filha, ela teria que prestar um juramento, prometendo guardar segredo sobre tudo o que se passava ali, confiando totalmente no pai, e entregando-lhe a guarda de seu espírito, bem como de seu corpo. Assim, teria a proteção do Pai Quibombo, livrando-a de malefícios e garantindo-lhe que teria sempre um amante que gastasse muito dinheiro com ela. Rosa também informou a Leopoldina que ela

²⁵⁵ Ao descrever cultos afro-brasileiros, Arthur Ramos, em obra acima citada, fala da importância das filhas de santo como auxiliares do pai quando ocorre a possessão pelo santo. Cf *O negro na civilização brasileira*, op. cit.

²⁵⁶ Idem, p.44, perguntas feitas a Leopoldina F. Cabral.

deveria, como filha, tomar um banho especial de ervas e raízes, o que se daria em outra ocasião, em uma casa no Engenho Novo.

Não há como saber se Leopoldina prestou o juramento nesta sua primeira cerimônia, ou algum tempo depois. O certo, entretanto, é que ela o fez, e é possível que tenha sido nessa mesma festa, embora tenha negado esse fato em seu depoimento.²⁵⁷ Segundo outra testemunha²⁵⁸, as filhas só ficavam sabendo do juramento no ato da admissão, e como sabemos que ela se tornou uma filiada, ela deve ter jurado naquela noite. Com uma toalhinha de renda sobre a cabeça, e uma vela acesa na mão, Leopoldina jurara acompanhar Rosa “quer na sua prosperidade, quer em seus infortúnios”²⁵⁹, tomando-o como “senhor de seu corpo e de seu espírito”²⁶⁰.

Após a consulta de Leopoldina, Rosa voltou a si, e deu ordem para que a festa continuasse. A música seguia animada, e muitos bebiam aguardente; da cozinha vinha um cheiro gostoso, e Leopoldina se juntou a outras moças, ajudando a preparar um grande jantar, que foi servido a todos os presentes. A moça ficara muito impressionada com o que lhe dissera Rosa, acreditando no seu poder, e na força do santo que o dominava, “tanto para o bem como para o mal”, conforme lhe informou ele próprio. A partir desse dia, passou a freqüentar assiduamente as reuniões comandadas por Rosa, e pode perceber, com o convívio com as outras moças, que as filhas eram, também, assim como ela, amantes de Rosa.

²⁵⁷ A leitura do processo mostra que ela era uma das filhas importantes de Rosa, e há testemunhas que assistiram seu juramento de obediência ao Pai Quibombo. Ver, por exemplo, p.35, perguntas feitas a Rodrigo Militão, que afirma inclusive que o juramento de Leopoldina foi realizado na casa de Henriqueta, à rua Larga de São Joaquim, 135.

²⁵⁸ Cf. Processo, p.15, perguntas feitas a Emília Carolina Mascarenhas.

²⁵⁹ Idem, p.35, perguntas feitas a Rodrigo Militão.

²⁶⁰ Idem, p.17, perguntas feitas a Leopoldina F. Cabral.



Junto com o processo criminal, uma única fotografia foi encontrada. Juca Rosa e João Maria da Conceição, um de seus seguidores, foram para um estúdio, e posaram para o fotógrafo. O tecido com flores em que os dois pisam é bastante comum em estúdios de fotos da época, como se vê em várias fotografias tiradas no período²⁶¹.

A pose do auxiliar deveria ser típica da atitude dos fiéis reverenciando o pai durante os rituais. Ao ser interrogado sobre o motivo de ter tirado uma foto de joelhos diante do feiticeiro, João respondeu o fez apenas porque Rosa pediu a ele, sem que lhe explicasse o motivo; por serem amigos, teria concordado. Reconheceu, porém, que tocasse macumba nas festas do Pai Quibombo²⁶². Ajoelhado, João segura uma varinha de madeira, talvez uma macumba. Ambos estão descalços, como ficavam durante os cerimoniais. Rosa, porém, está usando suas roupas especiais, e se são as mesmas que aparecem nas descrições feitas por várias testemunhas, podemos até saber as cores: a camisa seria branca, a calça, de veludo azul com franjas prateadas. O gorro que ele usa na cabeça seria de veludo, com franjas e bordas também prateadas. É possível que fosse um gorro vermelho, já que diversos feiticeiros com influências de tradições culturais africanas utilizavam chapéus como esse, na cor vermelha, típica de rituais de feitiçaria de negros-mina, ainda na primeira metade do século XIX²⁶³.

Já na cintura de Rosa podemos notar um cinto, no qual está presa uma pequena bolsa. Também é uma característica marcante de feiticeiros da região da África Central, em especial de Congo e Angola, carregar pequenas bolsas com ervas e outros materiais utilizados em seus feitiços. Pode-se notar uma forte ligação entre elementos dos rituais conduzidos por Rosa e práticas de cura comuns entre os Bakongo, como as descritas pelo antropólogo Wyatt MacGaffey. Em seu estudo, o autor fala sobre o *nkisi*, uma força proveniente da terra invisível do mortos, que pode ser submetida ao controle dos homens

²⁶¹ No livro *História da Vida Privada no Brasil 2* há diversos exemplos de fotografias feitas em estúdio nas décadas de 1860 e 1870, e encontramos forros semelhantes, como por exemplo a foto da capa do livro, *Ama escrava e o menino Augusto Gomes Leal*, tirada no estúdio do fotógrafo Vilela, no Recife em 1860. Cf. Luis Felipe de Alencastro (org.), *História da Vida Privada no Brasil 2*, SP: Cia das Letras, 1997, Epílogo.

²⁶² Cf. Processo, op.cit, p.8, perguntas feitas a João Maria da Conceição.

²⁶³ Cf. Mary Karash, *Slave life in Rio de Janeiro*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.

através de procedimentos rituais, pelo sacerdote(*nganga*). Além da presença do sacerdote e de iniciados, os rituais contam com um grande aparato material, onde se incluem instrumentos musicais, roupas especiais, dança e música em espaços determinados, e o próprio *nkisi*, que também é um objeto, onde se guarda a força do *nkisi*. Esse objeto que contém o *nkisi* tem formas muito variadas, podendo ser uma pequena bolsa, contendo diversos tipos de elementos considerados mágicos e medicinais²⁶⁴, como esta que Juca Rosa carrega junto de si.

II. Esmiuçando significados : cerimônias, breves e amarração

As descrições das cerimônias e dos rituais conduzidos por Rosa em sua associação, em 1871, assemelham-se muito, e em alguns pontos são até idênticas, a descrições de rituais de religiões afro-brasileiras como o Candomblé e a Umbanda, nos dias atuais. Ao buscar as origens destas religiões, ficamos sabendo que muitas práticas religiosas diferenciadas aconteciam durante o período colonial, bem como no início do século XIX, que podem ter influenciado a formação do que se conhece hoje como Candomblé e Umbanda. Podemos utilizar estudos sobre as religiões afro-brasileiras atuais para preencher algumas lacunas do conhecimento sobre as práticas mágicas e religiosas de africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro Imperial, como era o caso das práticas conduzidas por Rosa, já que há muitas e evidentes conexões entre elas, embora vários elementos tenham se transformado ou adquirido outros significados.

Entretanto, é importante salientar que as práticas religiosas dos descendentes de africanos no Brasil têm sentidos e significados específicos relacionados ao contexto em que surgiram; ainda que tenham muitas relações com elementos culturais da África, adquiriram outras características e feições no contexto da escravidão no Brasil, e se transformaram. Portanto, não se pode buscar explicações para as práticas de negros como Juca Rosa e seus asseclas *apenas* nas religiões como o Candomblé e a Umbanda atuais, e

²⁶⁴ Cf. Wyatt MacGaffey, *Art and healing of the Bakongo commented by themselves: minkisi from the Laman Collection*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

nem *apenas* nos movimentos religiosos das regiões da África de onde eles teriam se originado, apesar de ser possível encontrar algumas continuidades entre estas práticas de outros contextos e aquelas que ocorriam em 1870 no Rio. Mas para desvendar os misteriosos cerimoniais como aqueles presenciados por Leopoldina, é importante buscar mais as transformações do que as continuidades em relação às práticas originadas na África, ou às religiões afro-brasileiras como conhecemos hoje. É necessário entender os significados que tais práticas adquiriram no contexto das últimas décadas da escravidão na Corte, ou seja, um contexto de escravidão urbana, de presença majoritária de libertos, e de lutas cotidianas de negros pobres para sobreviver, e de escravos para conseguir a liberdade.

Em outras palavras : é necessário usar explicações de outros contextos para entender o que poderia significar a força de Rosa como líder de mulheres como Leopoldina, Mariquinhas, Leocádia, ou as danças frenéticas que aconteciam por horas a fio entre aquelas pessoas, entre galos e carneiros, pós e ervas, velas e santos católicos. Ainda assim, deve-se ter em mente que estamos buscando as transformações, e os novos sentidos adquiridos por práticas religiosas surgidas na África. Mesmo porque, é importante frisar, nos movimentos religiosos da África Central e Ocidental, região de origem de grande parte dos africanos trazidos ao Brasil, e ao centro-sul do país, especialmente²⁶⁵, já era uma característica essencial a constante transformação, a abertura para incorporar novas influências e estar sempre se modificando. Assim, com a transferência para o Brasil, os elementos culturais, e entre eles as práticas religiosas dos africanos sofreram muitas transformações, adquirindo novos significados.

Essa característica dos movimentos religiosos na África Central, principalmente na região do Zaire, o antigo Congo, foi discutida em um importante artigo, que mostrou o papel central da religião e da magia no funcionamento de diferentes sociedades daquela

²⁶⁵ Cf. Robert Slenes, " *'Malungu, Ngoma Vem!'* : África coberta e descoberta no Brasil", REVISTA USP, n.12 (dez/jan/fev. de 1991-92), onde o autor mostra que o enorme contingente de africanos introduzido no Brasil entre o final do século XVIII e 1850, direcionados especialmente para o Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, provinha da África Central, dos portos de Luanda e Benguela, em sua esmagadora maioria; esses africanos foram chamados de bantos. Mesmo quando a importação de escravos vindos da África oriental aumentou, eles nunca superaram a predominância banto. V.tb. Mary Karash, *Slave life in Rio de Janeiro*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1987, op.cit.

região, ao longo de sua história dos últimos séculos²⁶⁶. Para trazer a religião para o foco de seu estudo, os autores analisam a fundo os movimentos religiosos, entendidos como uma dimensão essencial das culturas da maior parte da África Central²⁶⁷. Assim, buscam elementos centrais, fundamentais, que estão presentes na maioria de tais movimentos, mostrando que, por se repetirem, seriam a própria expressão de uma cultura comum da África Central, pois diversas características seriam compartilhadas por diferentes grupos sociais de toda a área.

Isso não significa dizer que as culturas daquela região fossem homogêneas, já que há diversas especificidades e diferenças entre elas. O que se mostra é que há elementos centrais da cultura, entendida como sistema de símbolos, ritos, crenças e valores, que são compartilhados por diferentes povos, em especial os fundamentos das formas religiosas. Portanto, mesmo dentro da grande diversidade cultural, é possível localizar feições comuns; estas semelhanças dizem respeito à religião, ainda que não incluam todos os detalhes de cada religião. Entre essas características centrais dos movimentos religiosos que são comuns a diferentes povos, podemos destacar a importância atribuída aos ancestrais, aos espíritos da natureza, a presença de rituais coletivos, de encantamentos, de líderes carismáticos. E, para ser caracterizada como “movimento religioso”, é preciso que tal prática seja, além de coletiva, dinâmica, inovadora; que apresente flexibilidade e abertura para incorporar novos elementos e se difundir. Nesse sentido, a historiadora Mary Karasch classifica as práticas religiosas de africanos e seus descendentes no Brasil, e no Rio em especial, como novos movimentos religiosos, utilizando a mesma noção proposta pelos autores aqui citados. Baseados nas tradições da África Central, mas surgindo da confluência de diferentes ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil, os africanos e seus descendentes teriam desenvolvido novos e

²⁶⁶ Cf. Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, "Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study", em *Comparative Studies in Society and History*, 18 : 4 (out.1986). Os autores mostram o papel central, nas sociedades em questão, ocupado pela religião, que fornece a própria definição do grupo social e dos indivíduos. Assim, os autores se contrapõem a análises sobre a região que colocam religião como subproduto de processos econômicos ou políticos.

²⁶⁷ No artigo, "África Central" inclui Angola, Zaire, Zâmbia, e República Centro-Africana, mas refere-se a uma área ainda maior.

diversos movimentos religiosos. Assim, a autora mostra que a maioria dos africanos não se converteu ao catolicismo da colônia, mas criou uma nova religião.

Dessa forma, muitos jovens africanos que chegavam ao Brasil, mais do que se lembrarem de tradições de seus ancestrais, aprendiam com africanos mais velhos, que já estavam no país havia anos, determinados princípios religiosos, ou os fragmentos que esses seus conterrâneos mais velhos conseguiam lembrar de suas tradições de origem. Assim, muitos tinham contato com religiões africanas depois de saírem da África, ou, na expressão usada por Robert Slenes, redescobriam a África no Brasil. Isso porque desde a viagem para a América nos navios negreiros, os africanos começavam a perceber semelhanças culturais e lingüísticas entre si, mesmo que provenientes de diferentes regiões da África Central e Ocidental. A unidade lingüística da África Central foi reconhecida pela comunidade científica européia ainda no século XIX, como mostra o mesmo autor, tendo sido classificadas como “línguas banto” as várias línguas faladas naquela região. E, antes dos cientistas, essa unidade banto foi descoberta pelos escravos, com a experiência do cativeiro junto com diferentes africanos, que identificaram elos culturais profundo que os aproximavam²⁶⁸. Assim, quando chegavam ao Brasil, muitos africanos se ligavam a grupos que lhes eram próximos para estabelecer redes de solidariedade e suportar o ambiente de exploração, violência e, na maioria das vezes, de separação de parentes que ocorria com os escravos.

Entretanto, havia também negros provenientes de outras partes do continente africano, falando línguas diferentes e tendo costumes religiosos diversos dos bantos, como era o caso dos iorubás, gêges, aja fons, e vários outros, como mostrou Karasch, fazendo com que houvesse práticas religiosas de diferentes tradições convivendo lado a lado. Como mostra a historiadora Rachel Harding²⁶⁹, citando diversos outros estudos,

²⁶⁸ Como mostrou Robert Slenes, essa identidade banto, apesar de se intensificar na viagem e na chegada ao Brasil e na vivência da escravidão, formava-se ainda na África, nas viagens dos africanos capturados do interior para a costa do continente. A idéia da identidade entre aqueles escravos fica ainda clara mais quando se leva em conta que muitos deles já eram escravos na própria África, experimentando uma identidade "liminar" desde lá, isto é, uma situação limite em que podiam ser vendidos a qualquer momento, nunca permanecendo integrados de fato à sociedade na qual se encontravam. Cf. Robert Slenes, *Malungo*, op.cit.

²⁶⁹ Cf. Harding, Rachel Elizabeth, *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19th century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning*. PhD Dissertation, Department of History, University of Colorado, 1997.

havia, no início do século XIX na Bahia, por exemplo, cultos separados de africanos provenientes de variadas origens, e que conviviam no ambiente da escravidão. A separação entre cultos era até estimulada por senhores e autoridades, que acreditavam ser preferível a manutenção de desigualdades a uma união entre os escravos, que poderia levá-los a revoltas e rebeliões contra os brancos. A maioria dos escravos provenientes dessas outras culturas africanas, como os iorubás, aqui chamados de nagôs, foi inicialmente conduzida ao norte e nordeste do Brasil. Mas após o fim do tráfico em 1850, muitos escravos foram levados para o centro-sul do país, e as múltiplas influências entre diferentes tradições se intensificaram. Assim, ainda que a predominância no Rio de Janeiro tenha sido de africanos de origem banto, que como vimos acabaram se descobrindo no Brasil, quando pensamos em práticas religiosas como as de Juca Rosa temos que lembrar que já estamos na década de 1860, e que a influência de negros vindos do nordeste do Brasil é grande. Vale lembrar que durante o processo o próprio Rosa reconheceu que fizesse viagens à Bahia, e há depoimentos de filhas que afirmam ter ido Juca Rosa à Bahia “para se limpar”.

Juca Rosa podia, então, ter aprendido com sua mãe africana, como afirmavam várias das publicações a seu respeito que circularam na época de sua prisão, ensinamentos religiosos; pode também ter aprendido com outras pessoas mais velhas, ligadas a ele por outro tipo de proximidade que não o parentesco sanguíneo²⁷⁰, por outras afinidades e relações. A base das cerimônias por ele conduzidas, como as aqui descritas envolvendo Leopoldina, tinha relação com práticas religiosas da África Central. Dentre os elementos essenciais compartilhados por diferentes culturas daquela região, chamadas de banto, como vimos, estava o papel fundamental da religião na organização da

²⁷⁰ Os africanos que viajavam no mesmo navio para o Brasil, por exemplo, tornavam-se muitas vezes “malungos”, ou companheiros da mesma embarcação, o que significava também companheiros de sofrimentos, para falantes de diferentes línguas de raiz banto. Como mostrou Robert Slenes, o termo podia significar muito mais, já que a travessia do oceano tinha também o significado da travessia da *kalunga*, ou a linha divisória entre o mundo dos vivos do mundo dos mortos, simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar; atravessar a *kalunga*, então, significava morrer. Assim, os companheiros desta travessia muitas vezes se tornavam irmãos, ou *malungos*, um parentesco criado, mas ainda assim muito importante para os negros. Cf. Robert Slenes, “*Malungu, Ngoma Vem!*”, op.cit. No caso de Juca Rosa, ele podia ter ligações com pessoas que não fossem parentes sanguíneos, nem malungos seus, já que ele era brasileiro, mas que tivessem ligações desse tipo com sua mãe ou outros conhecidos, para aprender princípios de religiões africanas.

sociedade, da vida das pessoas. Como mostraram os autores do artigo aqui citado, a religião moldava a cosmologia, a maneira de entender o mundo dos membros de grupos sociais de diferentes culturas da região da África Central, e era a forma primordial de sociabilidade²⁷¹. As orientações religiosas estavam presentes em todas as ações da vida, e não apenas nos momentos de celebrações de rituais. A religião, que era distinta da magia, por ser a última mais voltada a realização de objetivos individuais, acabava se misturando, na prática, com os rituais de magia e encantamentos. Baseadas em um princípio de ventura e desventura, as práticas tinham um sentido geral de manter o equilíbrio entre diferentes forças, tentando maximizar a boa sorte, e prevenir a desventura. E, no exercício dessa difícil tarefa, destacava-se a figura do feiticeiro, que era também o líder religioso. Conhecedor de ervas e encantamentos, tinha um papel central nesse tipo de organização, conduzindo também os rituais coletivos, onde havia música e dança, transe, ofertas e sacrifícios²⁷².

Nesses cerimoniais coletivos, a música era essencial para a inspiração, a comunicação com os espíritos, e conseqüentemente, a cura. Acreditava-se que os espíritos dos antepassados permaneciam neste mundo, próximos aos vivos, para ajudá-los. Havia também veneração de deuses, mas estes variavam de acordo com famílias, linhagens ou tradições específicas de cada região. O universo carregaria forças malévolas, causadas por pensamentos e sentimentos malignos, os quais geravam o mal, a doença, esterilidade, fracasso, empobrecimento, corrupção, destruição, e morte. Os rituais, então, tinham um sentido primordial de purificação da comunidade, para desfazer essas forças malignas, causadas por bruxaria; cabia ao feiticeiro desfazer esses malefícios, protegendo a comunidade²⁷³.

Muitas destas características de movimentos religiosos de cultura banto têm ligações com os rituais liderados por Juca Rosa, como aquele cerimonial aqui narrado. Entretanto, não esgotam a complexidade de detalhes das práticas do Pai Quibombo, pois

²⁷¹ Ver Também Evans Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

²⁷² Cf. Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, "Religious Movements in Central Africa : a Theoretical Study", op.cit.

²⁷³ Cf. Mary Karash, op.cit.

há, claramente, influência de outras raízes culturais. A cerimônia que acompanhamos, da qual Leopoldina participou, apresenta muitos dos elementos presentes em rituais da África Central. É um ritual coletivo, liderado por um líder carismático, um importante feiticeiro, o qual é tido pela comunidade como poderoso, dotado de poderes sobrenaturais, capaz de realizar curas de doenças e também de eliminar malefícios, e resolver problemas amorosos e sentimentais. Verificamos o papel do transe, o contato com espíritos, entre eles o de um parente, ou antepassado, já que é chamado de “pai” por Rosa. A música e a dança coletiva também estão presentes, sendo parte fundamental da celebração. Todavia, ainda que seja possível localizar elementos semelhantes aos de rituais presentes entre culturas banto, encontramos também diversas modificações, ou sentidos diferentes para certos elementos. Se analisarmos a descrição do altar, ou oratório, notamos a presença de uma imagem de Nossa Senhora e de um crucifixo, símbolos católicos, junto com uma imagem do Senhor do Bonfim, que é uma divindade católica incorporada e reelaborada pelo Candomblé da Bahia, com fortes influências da cultura iorubá. Como mostrou Mary Karasch, símbolos e rituais de religiões africanas se desenvolviam no Rio por livre associação, e elementos externos como santos católicos e orixás eram freqüentemente incorporados como novos símbolos ou rituais. Dessa maneira, os santos católicos se tornavam verdadeiros amuletos, tendo a função de proteger os negros, ainda que não fossem convertidos inteiramente ao catolicismo.

Podemos utilizar, então, para o caso das atividades religiosas do Pai Quibombo e filhos, a idéia sugerida por Mary Karasch, e entender tais práticas como um novo movimento religioso, ou talvez parte de um movimento maior, nos moldes daqueles aqui mencionados, da África Central. Como vimos, encontramos elementos, nos rituais em que Leopoldina participava, com origens nas práticas religiosas de africanos de origem banto, cuja unidade lingüística e religiosa foi descoberta devido à escravidão. Encontramos, também, influências de um catolicismo popular, e de práticas de origem iorubá. E todas elas com variações, e transformações com relação a relatos e referências de outros contextos, e mesmo do mesmo contexto mas de outros lugares. Percebe-se, então, que apesar dos encontros entre diferentes culturas, e das variações dos modos de expressão religiosa que pudessem existir, havia uma orientação essencial, uma

cosmologia, explicando o funcionamento básico do universo, que era compartilhada por vários africanos e seus descendentes no Rio. E, a partir dessa religiosidade africana compartilhada, novos símbolos e ritos eram incorporados, e os antigos eram reorganizados, em função das novas situações enfrentadas, formando o que se poderia chamar de um novo movimento religioso.

Portanto, o que surgia através da liderança de uma figura carismática como Juca Rosa era uma nova forma religiosa, baseada em diferentes influências, e também em traços da própria personalidade do “homem de atrativos” que era o feiticeiro - que, como acompanhamos no primeiro capítulo, tinha um envolvimento peculiar com suas “filhas”. Nesse sentido, estamos falando aqui de algo muito diferente de algumas noções de “sincretismo” tantas vezes assumida por estudiosos das religiões brasileiras, como Nina Rodrigues ou Arthur Ramos, por exemplo, isto é, de que teria ocorrido uma mistura entre as religiões africana e católica, um empréstimo de santos do catolicismo para disfarçar as práticas de origem africana reprimidas por autoridades. Como mostrou ainda Karasch²⁷⁴, seria muito mais apropriado ao contexto da escravidão brasileira dizer que houve uma continuidade da flexibilidade religiosa da África Central no Rio, e imagens católicas foram incorporadas à religião dos africanos, criando algo diferente. Onde imagens e elementos originários do catolicismo fariam sentido, e teriam significados novos, específicos, muitas vezes diversos do que tinham originalmente, da maneira como eram praticados por europeus e seus descendentes. Outro detalhe muito importante a ser ressaltado, que ajuda a combater a noção de sincretismo como um disfarce, um proteção contra a polícia, é o fato dos africanos estarem em contato com a religião católica pelo menos desde o século XV, já que muitos missionários cristãos já haviam ido para a África desde o início da colonização portuguesa naquele continente. A cristianização se deu mais fortemente no reino do Congo, mas idéias e princípios cristãos se espalharam por diversas outras regiões, inclusive da África Oriental. Assim, diversos elementos encontrados nos rituais católicos não eram tão estranhos para os africanos aqui

²⁷⁴ Cf. Mary Karash, *op. cit.* p. 272, e tb nota 51. V. tb. P. 284. .

chegados²⁷⁵, e portanto passíveis de serem incorporados e reelaborados, adquirindo novos significados a partir dos princípios religiosos de origem africana.

Por outro lado, buscar origens africanas não quer dizer procurar algum tipo de “pureza”, como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável que se perpetuasse através dos séculos. Buscar origens não significa buscar uma origem que explica tudo por si só²⁷⁶, mas sim procurar uma base a partir da qual a cultura se transformou e adquiriu novos significados. Entender como se organizavam movimentos religiosos na África Central pode ajudar como ponto de partida para entender como as culturas mudaram, como se transformaram em outro contexto e em outra realidade e época, e que conflitos levaram a essas alterações. Assim, o mais importante aqui é buscar a mudança, e não qualquer tipo de pureza ou permanência, pois há muito mais transformações do que continuidades, especialmente nas culturas de origem africana que foram reelaboradas nas Américas, como já mostraram os antropólogos Mintz e Price aos estudar culturas de origens africanas na América Central²⁷⁷.

E por que é importante ressaltar isso agora, antes ainda de esmiuçar as razões e crenças que levaram Leopoldina a fazer aquele juramento, ou porque havia galos e carneiros na casa onde houve o cerimonial conduzido por Juca Rosa, entre tantos outros detalhes? Porque vamos recorrer muitas vezes a estudos sobre religiões afro-brasileiras atuais como o Candomblé e a Umbanda, como ponto de partida para os sentidos da religiosidade de moças como Henriqueta, Mariquinhas ou Generosa, ou de homens como Lúcio José da Silva, João Maria da Conceição ou o pardo Fortunado, ou do negro José Sebastião da Rosa, que um dia encerrou sua carreira de alfaiate para se dedicar

²⁷⁵ Cf. John Thorton, “On the trail of voodoo: African Christianity in Africa and the Americas”. Em *The Americas*, vol. XLIV, jan 1988, n. 3. Ver tb. Robert Farris Thompson, *Four Moments of the Sun*, mostra a constante presença da cruz entre os bakongo, porém com sentido diferente do católico, do Cristo crucificado.

²⁷⁶ March Bloch, em *Introdução a História*, trabalho em que discorre sobre o método no trabalho do historiador, esclareceu o mito da “origem que explica”, que deve ser evitado no trabalho de reconstruir uma cultura de outro tempo.

²⁷⁷ Cf. Sidney Mintz e Richard Price, “An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective”. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976; Richard Price, *Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1996; *First Time: the historical vision of an Afro-American people*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1983.

exclusivamente a cuidar da vida espiritual e amorosa de seus fiéis. E ao falar de Candomblé, é preciso entendê-lo em seu processo de constituição e afirmação, o que nos leva à busca que ocorreu entre diversos líderes religiosos e praticantes da religião dos orixás, no início do século XX, por raízes na África para legitimar suas práticas, como se buscassem manuais e regras a seguir para garantir uma pureza e continuidade com relação a cultura iorubá, ou nagô²⁷⁸. Já a umbanda, que se oficializou na década de 1920, buscou se afastar de práticas africanas, e se aproximar de práticas católicas e kardecistas, como que buscando uma justificativa científica para sua existência²⁷⁹. Todavia, essas construções foram feitas posteriormente, inventando origens e tradições que as legitimassem, tentando ignorar a trajetória, as transformações que as tradições religiosas sofreram com o tempo.

O desafio que Juca Rosa nos coloca, então, após todos esses preâmbulos, é o de decifrar suas atividades, e compreender os significados dos rituais e cerimônias que ocorriam na sua “associação”, para usar os termos do próprio Pai Quibombo, sem limitá-los a uma mera imitação de práticas religiosas conduzidas por seus antepassados africanos, ou reduzi-los a uma prática sincrética de elementos desconexos e distantes entre si, apenas para mascarar seus verdadeiros interesses, ou, ainda, sem igualá-los a atividades que acontecem em algum terreiro de Candomblé ou de Umbanda, nos dias de hoje, ainda que sejam consideradas as imensas variações que são encontradas dentro da mesma linha religiosa²⁸⁰. Aceitemos então o desafio, com o risco de sofrer os malefícios que os trabalhos de um feiticheiro poderoso pode causar aos que o desagradam.

Banhos e Breves

Vamos voltar, então, e finalmente, à Leopoldina. Logo que se filiou à associação do Pai Quibombo, ela não demorou a conhecer Emília, outra forte devota do feiticheiro.

²⁷⁸ Cf. Beatriz Gois Dantas, *Repensando a Pureza Nagô*, op.cit.

²⁷⁹ Reginaldo Prandi, *As Herdeiras do Axé*, op.cit.

²⁸⁰ como mostram diversos estudos, é praticamente impossível encontrar dois terreiros de Candomblé que realizem práticas idênticas; inclusive porque a maioria dos novos terreiros são formados a partir de dissidências com os antigos líderes. Ver por exemplo o caso dos tradicionais terreiros da Bahia, cf. Diana Brown, *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. NY: Columbia University Press, 1994.

Sua iniciação na seita foi muito parecida à de Leopoldina, embora tenha ido, na primeira consulta com o feiticeiro, à rua do Sabão, local onde as filhas Mariquinhas da Europa e também Marcolina residiam na época, por volta de 1865. Havia sido indicada por Paulina, outra filha de Rosa, a qual lhe dizia, assim como outras moças, “que Rosa tinha tanto poder como Deus”²⁸¹. Emília buscara auxílio de Juca Rosa para impedir a viagem de seu amante, além de conseguir dele “algumas vantagens”. Rosa então lhe disse que “tudo poderia fazer”, e que seu trabalho poderia ser pago depois, de acordo com a vontade dela; entretanto, precisava de 50 mil réis para principiar seus feitiços. Emília pagou metade desta quantia, e em seguida recebeu um aviso para que comparecesse à rua do Lavradio, número 34, em um outro dia, às 10 horas da manhã. Na época, este era o local onde morava Leocádia Maria da Glória, a mesma que depois foi morar com Júlia Adelaide Xavier, e que vendeu a mobília que tinha sob seus cuidados para dar dinheiros a Juca.

No dia indicado, Emília compareceu à casa de Leocádia. Lá chegando, encontrou “cinco a sete mulheres” de cujos nomes ela cuidadosamente não se lembrou durante seu depoimento. Não é difícil imaginar, porém quem seriam elas : com uma boa dose de certeza, lá estariam Leocádia, Paulina, Mariquinhas, Henriqueta; e com grandes possibilidades, Júlia e Marcolina também. Além delas, estavam presentes também Joaquim Corrêa e Lúcio José da Silva. Ao entrar na casa, foi levada a Rosa, e ele a conduziu para um quarto, onde havia

“(…) um altar com imagens de Nossa Senhora, Senhor do Bonfim e várias outras, castiçais com suas respectivas velas, uma pequena salva destinada a receber dinheiro que qualquer quisesse ali deixar(,) fosse em papel prata ou cobre; que tinha mais uma outra vasilha que ela não se recorda se era cesta dentro da qual haviam (sic) umas raízes e pós destinados a darem felicidade à pessoa que consultava; que ela mesma recebeu em um papel uma quantidade desses pós para espalhar por sua casa e uma outra porção de raízes para trazer no cabelo e na boca sempre que falasse com a pessoa que queria cativar por amizade. Que ajoelhada beijou o altar, ficando por ordem de José Rosa com as donas da

²⁸¹ Cf. Processo, p.15, perguntas feitas a Emília C. Mascarenhas.

casa, que por conselho de Rosa lhe deram um banho de ervas cheirosas. Que Rosa conquanto continuasse a permanecer na casa de que tem falado, não assistiu no quarto ao banho.

Que dias posteriores apareceu-lhe um indivíduo (...) dizendo que Rosa já havia feito o trabalho necessário para o fim que ela tinha em vista e que portanto podia pedir o (que) quisesse a seu amante. Que ela teve a satisfação de ver que seu amante se não retirou e fez-lhe todas as concessões por ela pedidas (...)²⁸²

Pelo que conta Emília, vemos que ela teve mais sorte que Leopoldina quanto ao motivo da primeira consulta a Rosa: o amante da primeira ficou com ela, conforme seu pedido ao pai Quibombo; já o amante de Leopoldina, um certo Eduardo, oficial da marinha, foi embora e “não mais voltou”, apesar dos esforços de Juca. A iniciação destas duas filhas também parece bastante semelhante, diferente apenas em detalhes, como em relação aos pós e raízes que Rosa as entregava - Emília os espalhou por toda a sua casa, e além da boca, os despejou pelos cabelos, enquanto Leopoldina apenas carregou consigo uma raiz, no seio e na boca. Entretanto, mesmo com essa diferença, o princípio parecia ser o mesmo, isto é, acreditava-se em algum tipo de poder mágico que haveria nestes pós, que as ajudariam a alterar fatos reais de suas vidas.

Essa crença no poder mágico de alguns objetos ou substâncias faz parte da orientação básica de origem africana, principalmente da África Central e Ocidental, que permeia os variados modos de expressão religiosa de diversos africanos e seus descendentes, ainda que originários de variados locais dentro daquele continente, como foi visto há poucas páginas. Ao analisar a formação do Candomblé na Bahia, no século XIX, Rachel Harding²⁸³ examinou esta “cosmologia essencial” compartilhada, presente apesar dos encontros que se deram entre as mais diversas culturas no novo mundo, e da grande diversidade daí decorrente. E dentro deste “sentido geral” da religiosidade africana que teria permanecido após a travessia do Atlântico, a autora destaca a consideração central da materialidade, isto é, da importância da vida material e da

²⁸² Idem, p. 38, perguntas feitas a Emília C. Mascarenhas.

“fisicalidade” da experiência no interior dos sistemas de crença e das instituições de fé. Isso significa, entre outras coisas, a crença na possibilidade de manipulação de objetos e de elementos da natureza por certos indivíduos, no sentido de alterar o mundo, as relações sociais, as vidas das pessoas no plano real, através de uma relação com um plano sobrenatural, reformulando assim a realidade, a vida na Terra²⁸⁴.

Esta mesma noção se mostra também presente no ritual do “banho de ervas cheirosas”, que fazia parte da iniciação, mencionado pelas duas filhas, mas descrito apenas por Emília. Segundo vários testemunhos que a eles se referem, esses banhos ocorriam no Engenho Novo, em uma casa situada à rua Cabuçú, número 2, casa esta de Maria Cabindinha, outra filha de Rosa. Além de um poder medicinal que se pudesse supor no caso das tais ervas cheirosas, o banho aparece aqui muito mais como uma purificação ritual, uma “limpeza” do espírito, para que a pessoa se tornasse digna de fazer parte do grupo, e não necessariamente por algum motivo de doença do corpo. É possível perceber, a partir desse ritual, a forte ligação entre o corpo físico e o espírito naquelas concepções religiosas, já que se purifica o espírito através do banho do corpo; esta noção está diretamente ligada às formas de se lidar com doença e cura no universo cultural em questão, já que não se pensa em doença do corpo separadamente de algum problema espiritual. O “banho de ervas cheirosas” seria como um batismo, uma iniciação, que é encontrada com muita frequência em diversos rituais religiosos da África Central, e que está presente nos ritos de iniciação do Candomblé. Como vimos, quando Rosa fez sua viagem à Bahia, alegou que iria “para se limpar”, conforme mencionou a testemunha Miguel Sarmiento em seu depoimento. Provavelmente, ele se referia ao

²⁸³ Cf. Harding, Rachel Elizabeth, *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19th century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning*, op.cit.

²⁸⁴ Por outro lado, é importante ressaltar que a crença no poder mágico de objetos e substâncias não era exclusividade de culturas africanas. Além de estar presente no universo simbólico do catolicismo popular, como vimos anteriormente, essa crença também podia ser encontrada em diversos outros povos, como mostram diversos autores que estudaram crenças e religiões populares na Europa medieval. Maria Cristina Wissenbach, por exemplo, analisa tradições e devoções religiosas populares no interior do Brasil, em período posterior à abolição, mostrando a influência de “concepções mágicas de origens remotas, resíduos de formas arcaicas e pagãs”. Cf. M.C.Wissenbach, “Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível”, em Sevcenko, Nicolau (org.), *História da Vida Privada no Brasil 3*, SP: Cia das Letras, 1998. Ver também Michelet, Jules, *A Feiticeira*, RJ: Nova Fronteira, 1992, e Thomas, Keith, *A religião e o declínio da magia*, SP: Cia das Letras, 1991, sobre origens pagãs de rituais católicos europeus.

encontro que Rosa teria com líderes do Candomblé, ou pais de santo, na Bahia, onde devia aprender ensinamentos, e também receber auxílio, ou talvez consultar um pai mais experiente que ele, passando também por rituais de purificação.

No Candomblé atual, banhos de folha têm importância também como prática de cura²⁸⁵, ou de restauração do axé, ou força vital, energia, força sagrada que os seguidores desta religião acreditam existir tanto nos orixás, as divindades, como nas forças da natureza, e nos seres vivos, animais ou vegetais. A prática de cura, assim, não se separa do restabelecimento do axé, já que a saúde e a doença são pensadas de forma integral, onde espiritual e físico estão interligados, e o equilíbrio de um é fundamental para o bom funcionamento do outro. Essa noção tem relação com a cosmologia das culturas da África Central, como foi visto. Os pais e mães de santo, ou líderes religiosos, são os grandes portadores do axé, e podem transmiti-lo pela imposição das mãos²⁸⁶. Assim, nos banhos de folhas é fundamental a manipulação das mesmas pelo pai de santo, para que haja a transferência do axé; os banhos são preparados individualmente, e as folhas são escolhidas de acordo com as necessidades específicas de cada cliente, reveladas por adivinhação, através da leitura do jogo de búzios²⁸⁷. A mistura obtida através da maceração das folhas é então colocada no altar do terreiro, dedicado a determinadas divindades, para assimilar maior axé. Depois disso, o paciente despeja a mistura em água fria, e recebe o banho sobre seu corpo, iniciando pelos ombros, e esperando secar-se naturalmente antes de vestir-se. Em descrições de rituais da religião umbandista também encontramos referências a banhos purificadores com ervas.²⁸⁸

²⁸⁵ Cf Voeks, Robert A., "Candomblé Ethnobotany : African Medicinal Plant Classification in Brazil" em *Journal of Ethnobiology*, vol.15. n.2, winter 1995, pp.257-280.

²⁸⁶ Cf. Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

²⁸⁷ Segundo Robert Voeks, o jogo de búzios foi introduzido no candomblé "desde o tráfico de escravos", o que podemos entender como desde os primórdios do candomblé. O jogo permite o pai ou mãe de santo realizar uma consulta direta com as divindades. Constitui-se em atirar-se 16 pequenas conchas ou búzios sobre uma mesa, e examinar o número de búzios com a abertura para cima e para baixo. A combinação das conchas corresponde a um dentre os vários odus, ou mitos iorubás, os quais sugerem as causas do problema e os apropriados modos de se agir. Cf Voeks, op.cit. p 266.

²⁸⁸ Cf. Lisias Nogueira Negrão, "Magia e religião na Umbanda", em *Revista USP* n.31, Dossiê Magia, SP: USP, CCS, set/out/nov/1996, p. 82.

Nos rituais descritos por Rosa e seus filhos, não há nenhuma referência ao termo axé. Entretanto, as filhas que descreveram os altares, e especialmente Emília, que descreve a casa onde aconteceu o banho de “ervas cheirosas”, diz que no altar havia, entre outros objetos, “outra vasilha que ela não se recorda se era cesta dentro da qual haviam (sic) umas raízes e pós destinados a darem felicidade à pessoa que consultava”. Segundo outras descrições, como vimos, no altar “havia também vidros com líquidos de diferentes cores, (...) potes com pós, folhas”. Podemos pensar, então, em um princípio semelhante ao da transmissão do axé à mistura de folhas a serem usadas para o banho, nas cerimônias de Candomblé nos dias de hoje. Folhas, raízes e pós, nas casas onde Rosa celebrava seus rituais, eram colocadas no altar, próximos a imagens de santos, velas e outros objetos, como um cachimbo enfeitado, por exemplo. Assim, a crença em algum tipo de proteção, ou de transmissão de poder mágico àqueles objetos, devia estar presente no ato de colocá-los junto ao altar. Da mesma maneira, Rosa também oferecia líquidos com pós e folhas do altar para as filhas beberem, durante as cerimônias.

Emília também descreveu com detalhes as festas celebradas por Rosa, às quais, segundo ela, eram conhecidas com o nome de “brincadeira”:

“(...)a cerimônia conhecida entre eles com o nome de brincadeira (...)consistia em reunir-se no lugar uma porção de homens e de mulheres estas em mui maior número em uma sala onde existe um altar tão bem armado com se fosse uma capelinha e onde um indivíduo toca um instrumento de pau chamado por eles “macumba” ao som do qual as pessoas que querem entoam cantigas em língua africana e dançam uma espécie de fado no fim do qual José Rosa que estava no meio dos dançantes caía como morto e era então que se dizia estar com espírito na cabeça Rosa que então era levado naquele estado para dentro de um quarto onde as pessoas que denominava suas filhas o iam consultar sobre as ocorrências de sua vida; que quando Rosa acabava as consultas e saía do quarto já vinha sem o espírito ou Santo na cabeça e vestido tal qual se acha na fotografia que lhe é apresentada. Que Rosa no quarto aconselhava e fazia as pessoas que o consultavam beberem vinho, aguardente pondo dentro do copo da bebida umas raízes que conservava sobre o altar e que na ocasião lhe era trazidas do altar para o lugar em que se achava pelo réu Lúcio e uma sua tia por nome Emereciana conhecida pelo nome de “samba”, que ela testemunha ignora o fim da beberagem sabendo-o porém que Rosa só a dava àquelas moças que eram suas filhas. Que findas as consultas vinha Rosa para a sala onde se continuava a dança e o toque da macumba acabando tudo por uma ceia ou jantar em que tomavam parte todas as pessoas presentes que se reuniam sempre em tal número a encher a casa; que também iam alguns convidados (...) Que ela testemunha era por Rosa

considerada sua filha visto como diz Rosa que desde que se come um pó que dá a comer e que se chama “pemba” fica-se sendo sua filha.(...) ²⁸⁹

As descrições de Emília são muito semelhantes às de Leopoldina, e às de várias outras testemunhas. Entretanto, há uma diferença interessante : Emília diz que Rosa, quando ficava “com o santo na cabeça”, era levado para o quarto e lá permanecia, onde recebia as pessoas e dava as consultas, só voltando para a sala quando retornava ao seu estado normal. O que difere da versão de Leopoldina, que afirma ter ido Juca para a sala para atendê-la. A versão de Emília parece ser a que mais corresponde ao que acontecia, sendo a que mais se repete nos vários depoimentos ao longo do caso. Isto nos leva a crer que Rosa se protegesse mais, e não aparecesse a todos com o santo na cabeça, mas apenas às filhas, e aos que fossem consultá-lo, pagando para isso. Afinal, além das filhas, havia sempre convidados novos nas celebrações, o que nos faz pensar que era importante, de acordo com a crença de Rosa, que se mantivessem em segredo alguns dos rituais de sua religião, principalmente as consultas feitas com os santos. Provavelmente, Leopoldina disse que Rosa apareceu na frente de todos com o santo incorporado apenas para negar que fosse filha, diminuindo assim seu envolvimento com o feiticeiro. Nas descrições do Candomblé atual, os pais de santo costumam ficar em um quarto especial para darem consultas, e não no meio da sala onde acontecem as danças e a música.

Quanto ao “trabalho” feito por Juca para que Emília conseguisse manter o amante em sua companhia, ela descreve em seu testemunho à polícia, como também as outras instruções que ela recebeu do Pai com o mesmo fim:

“(...) que em dias posteriores recebeu do próprio Rosa um breve para trazer ao pescoço para dizia Rosa dar-lhe felicidade com a condição porém de tirá-lo sempre que deitasse com tal ou qual homem. Que ela ouviu dizer que a infração desta ordem(,) isto é (,) de não tirar o breve nesta ocasião traria aplicação de um castigo por José Rosa quando este tinha o espírito na cabeça e que ela mesma viu o acusado Lúcio e mais um ou outro sofrerem bolos pela dita infração que era adivinhada pelo dito Rosa quando se achava

²⁸⁹ Cf. Processo, p.38.

com os espíritos na cabeça; que não sabe nem ouviu falar da substituição dessa pena por dinheiro. (...).²⁹⁰

Assim, vemos que os cuidados ao se usar os breves não eram restritos às mulheres, sendo que os homens também deviam ter respeito aos tabus impostos pelo pai. Um dos integrantes da seita, Rodrigo Militão, contou

“(...) que José Rosa deu-lhe um breve para trazer consigo que é o que ora apresenta em juízo, que este breve nada lhe custou, entretanto fez-lhe José Rosa recomendação de que enquanto o trouxesse ao pescoço não praticasse ato algum ilícito sem dar-lhe notícia a fim de ter o devido castigo, que tendo ele testemunha incorrido na falta de praticar ato reprovado tendo em si o breve comunicou-lhe a José Rosa que deu-lhe a escolher ou o castigo de uma dúzia de bolos ou o pagamento da multa de 5 mil réis que ele testemunha preferiu o pagamento da multa e efetivamente pagou os 5 mil réis a Rosa. Que o breve tinha por fim evitar a quem o trouxesse consigo que qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal. (...) Que igual recomendação fez Rosa a Generosa Campos quando lhe deu uma porção de breves, parte dos quais tinha por fim dar fortuna e a outra livrar de quebranto.(...)”²⁹¹

O que seriam, exatamente, esses breves? Não há, nos depoimentos que constam do processo, descrições desses objetos. Percebemos, pelo que contam os filhos, que eram considerados sagrados, por isso era preciso que, ao usá-lo consigo, quem o carregasse se conservasse puro, ou não praticasse qualquer “ato reprovado”, incluindo relações sexuais. Parece que Juca usava os breves também como maneira de controlar seus fiéis, suas vidas, e as relações que mantinham com outras pessoas. Em textos sobre a religião umbandista atual, encontra-se recomendações aos fiéis no sentido de manterem o “corpo limpo”, em oposição ao “corpo sujo”, aquele que praticou ato sexual; mas o que é mais reforçado na noção de corpo limpo é a pureza espiritual, livre de pensamentos negativos²⁹². Ao investigar um pouco mais, entretanto, encontramos em diversas práticas mágico - religiosas a presença de elementos como os breves, ou amuletos usados em

²⁹⁰ Idem, *ibidem*. (p. 38, perguntas feitas a Emília C. Mascarenhas.)

²⁹¹ Idem, perguntas feitas a Rodrigo Militão, p.36.

²⁹² Cf Ismael Pordeus Jr., “Lisboa de caso com a umbanda”, op. cit. p.98.

torno do pescoço, com o objetivo de proteção contra malefícios, o que nos ajuda a refletir sobre o papel e a importância desta prática de feitiçaria utilizada por Juca Rosa.

Um dos sinônimos para breve pode ser “bentinho”, que significa “escapulário de dois pequenos quadrados de pano bento, com orações escritas, que os devotos trazem ao pescoço”²⁹³. Tal definição nos remete à tradição católica, onde encontramos o uso de objetos sagrados para se obter boa sorte; tradição que se perpetua até os dias de hoje. No caso dos bentinhos, acredita-se que ao se carregar junto ao corpo pedaços de pano utilizados e benzidos por padres, fica-se protegido contra acidentes e doenças²⁹⁴. Durante o período colonial, segundo Laura de Mello e Souza, a forma de feitiçaria mais comum no Brasil, ou “tipicamente colonial” era a “bolsa de mandinga”, ou simplesmente “mandinga” ou “patuá”, usada tanto por escravos como por outros habitantes da colônia, inclusive os senhores europeus, de norte a sul. Tratava-se de algo muito semelhante aos bentinhos : pequenas bolsas de couro ou tecido, contendo uma variedade de elementos rituais, usadas junto ao corpo. O uso de bentinhos ou de escapulários, entretanto, era aceito, enquanto as bolsas de mandinga eram consideradas práticas supersticiosas, e condenadas pela Inquisição.

Segundo a historiadora, as mandingas congregavam hábitos culturais europeus, africanos e indígenas, o que seria um dos motivos de sua popularidade no Brasil colonial. Em seu estudo, Laura de Mello e Souza faz um rastreamento das origens e forte presença dessas bolsas em outros países e contextos, principalmente na Europa Medieval, mostrando que tinham relação com uma forte tradição européia do uso de amuletos, “milenar” no entender da autora. Ao examinar documentos da Inquisição, Souza encontrou diversos casos de brasileiros, portugueses e africanos, na colônia e em Portugal, presos por fabricarem bolsas de mandingas. Elas eram quase sempre feitas de pano branco, e continham as mais variadas combinações de elementos, como orações

²⁹³ Cf. Dicionário Aurélio Buarque de Holanda.

²⁹⁴ Sobre o uso de objetos sagrados na tradição católica para a proteção dos fiéis, como Agnus-Dei, roupas da Virgem ou escapulários, ver Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Cia das Letras, 1986, p.212.

escritas em pedaços de papel, lascas de pedra d'ara²⁹⁵ e outros tipos de pedra, raízes, ervas, enxofre, pólvora, balas de chumbo, ossos de defunto, cabelos, unhas, grãos, hóstias. Os motivos alegados para o uso das bolsas de mandinga eram, em geral, a proteção contra malefícios, ou a garantia do “corpo fechado”, isto é, protegido contra doenças e acidentes. Além de raízes européias, a autora afirma que as bolsas de mandinga se aproximavam também do “fetichismo ameríndio”, ou a prática de adoração de objetos, acreditando-se na força e no poder de sua materialidade, e de costumes de populações da África.

Dissertando sobre o tema, Rachel Harding vai atrás das bolsas de mandinga para estudar a formação do candomblé no século XIX na Bahia²⁹⁶. Ela busca, então, os usos específicos desses amuletos, e os elementos que os formavam, especulando sobre seus significados. O termo “mandinga”, como ela mostra, citando Souza e Bastide²⁹⁷, diz muito sobre o objeto. Refere-se aos Mandingos, africanos originários da região da Senegâmbia, na África Ocidental, que estavam entre os primeiros cativos trazidos para o Brasil. Muitos deles eram muçulmanos, e tinham o costume, tradicional na África, de carregar versos do Alcorão em pequenos pacotinhos junto ao corpo. No Brasil, onde eram conhecidos como malês, eram respeitados por suas fortes habilidades como feiticeiros. Assim, o termo *mandinga* com o sentido de feitiço revela a influência desse povo no desenvolvimento de práticas mágicas e religiosas de descendentes de africanos no Brasil, e também em outros países da América Latina. A autora cita vários casos onde as mandingas ou patuás estavam presentes durante a colônia e o período imperial, enfatizando sua forte relação com as tentativas dos escravos de se protegerem contra violência excessiva de senhores, e tantas outras humilhações da escravidão.

Para esta autora, as mandingas, assim como os calundus, foram os predecessores do Candomblé. Para melhor entender a formação desta religião no Brasil, ela investiga a

²⁹⁵ A autora define pedra d'ara como sendo “um pedaço de mármore contendo orifício interno onde são depositadas relíquias de santos mártires e sobre o qual os sacerdotes consagram a hóstia e o vinho (...) chamavam-na altar portátil”. Idem, p.214.

²⁹⁶ Cf. Harding, Rachel Elizabeth, *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19th century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning*, op.cit. p.44.

importância de certas orientações tradicionais africanas, que permaneceram em grande medida com os cativos, apesar das diferenças e especificidades destas orientações em cada contexto, e das transformações que ocorreram com a mudança forçada para as Américas. Assim, ela faz uma análise da força do fetiche em tradições religiosas da África Central e Ocidental, tendo sempre em mente os vários sentidos que o termo poderia assumir, de acordo com os diferentes lugares e períodos: sua materialidade, ou o poder conferido ao objeto material, isso é, a crença de que fluidos benéficos emanavam dele, e não a algum tipo de realidade transcendente que ele pudesse representar; seu valor social, já que era capaz de interferir e modificar acontecimentos e relações estabelecidas entre as pessoas; e na relação com o corpo, onde, como vimos, era preciso o contato físico, a proximidade com o corpo de quem almejasse os resultados prometidos por quem fazia e vendia o patuá. Fundamentais nas práticas religiosas africanas, esses valores estavam certamente difundidos nas práticas dos afro-brasileiros, as quais estavam na base da formação do Candomblé.

Para Harding, entretanto, o mais importante é ressaltar que a presença destas orientações de origem africana nas bolsas de mandinga tinham um sentido muito específico, no contexto da escravidão colonial, ligado às tentativas dos negros de sobreviver em um ambiente hostil e violento como o que enfrentavam no Brasil. As bolsas, e seus propósitos, representariam muito das relações de poder da colônia. Assim, seu sentido seria bastante diferente na África, ou em Portugal, pois aqui esses fetiches estavam direcionados principalmente, segundo ela, à defesa dos escravos, a suas estratégias de sobrevivência. A análise da autora, embora bastante interessante e elucidativa, fica empobrecida com a insistência em tratar a religião primordialmente como resistência, em mostrar que o principal papel do Candomblé era a construção de espaços alternativos para os escravos poderem afirmar suas identidades e se humanizar, já que no espaço da escravidão havia só exploração e violência. Nesse sentido, avança pouco em relação aos trabalhos clássicos de Roger Bastide sobre o Candomblé, da década de 1960, que entendem a religião como uma forma de resistência dos negros,

²⁹⁷ CF. Bastide, Roger, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1971, onde o autor cita Nina Rodrigues (em especial a obra *O Animismo fetichista dos negros da Bahia*) para dar essa

embora este autor critique uma análise funcionalista da religião. Estudos posteriores, como os de Karasch, Craemer, Vansina, Fox, Janzen, já aqui citados, e outros, já mostraram o papel central da religião em movimentos culturais de origem centro-africana. Assim, sabemos que a religião não ocupa apenas o papel de resistência, mas é central na maneira de organizar a vida das pessoas, e tem uma dimensão fundamental no cotidiano. A autora não leva em conta, em sua análise, o fato de que já havia escravidão na África, antes do tráfico para o Brasil, isto é, o papel da religião como forma de luta contra a escravidão não pode ser interpretado como algo que tenha ocorrido no Brasil apenas²⁹⁸. Além disso, uma análise que pensa a religião de forma tão marcada como resistência do negro acaba desconsiderando outras estratégias diárias de luta, as disputas e os conflitos travados no cotidiano pelos escravos, suas ações negociando condições possíveis de sobreviver, mesmo no ambiente extremamente humilhante e violento da escravidão, como tantos historiadores vêm mostrando em trabalhos recentes²⁹⁹.

Voltemos agora aos breves que eram usados por Generosa, Leopoldina, Militão, entre outros filiados de Juca Rosa. Podemos dizer que se tratava de um tipo de bolsa de mandinga ou patuá, um amuleto fabricado pelo feiticeiro, e vendido aos que o procuravam. Eram, provavelmente, pequenos pedaços de tecido costurados, formando um saquinho de pano, dentro do qual se colocavam folhas, palavras mágicas e outros objetos sagrados, para evitar feitiços ou proteger contra malefícios³⁰⁰, que se trazia junto ao corpo, num colar ao pescoço. Como afirmou Militão, os breves o guardariam de “qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal”, e serviam também para “dar felicidade”, “dar fortuna” e “livrar de quebranto”, como no caso de Generosa, funcionando como um “contra-feitiço”. Os pontos mencionados acima, citados no estudo

explicação sobre mandingas e mandingueiros.

²⁹⁸ Sobre a escravidão na África, ver, entre outros, Joseph Miller, *Way of Death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1988, e “Lineages, Ideology, and the History of Slavery in Western Central Africa”, em Lovejoy, Paul E., *The Ideology of Slavery in Africa*. Barverly Hills, London: Sage Publications, 1981.

²⁹⁹ Ver, entre outros, Flávio dos Santos Gomes, *Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; Chalhoub, Sidney, *Visões da Liberdade*, op. cit.; João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras, 1989; Robert Slenes, *Na senzala, uma flor*, op.cit.

³⁰⁰ Cf. Voeks, Robert A., “Candomblé Ethnobotany : African Medicinal Plant Classification in Brazil” em *Journal of Ethnobiology* , op.cit..

de Harding, estão presentes no caso dos breves de Rosa : materialidade, valor social, relação com o corpo - lembre-se também que os filhos tinham que tirar os breves do pescoço ao terem relações sexuais. O que nos traz elementos para entender melhor a natureza dos rituais conduzidos por Rosa, e a ligação com tradições culturais de povos da África Central e Ocidental, como também com tradições européias e indígenas.

Entretanto, os breves de Rosa não tem, necessariamente, o sentido primordial indicado por Harding, de defender escravos de maus tratos, ou minorar os efeitos humilhantes da escravidão. Aparecem, como vemos, ligados a fortuna, sorte, proteção contra outros feiticeiros, felicidade, enfim, de quem os comprasse, fosse branco ou negro, escravo ou livre, pobre ou rico. E, no caso do processo do feiticeiro Juca Rosa, apesar de haver alguns indícios de que ele tivesse relações com escravos, sua clientela majoritária é de negros livres, trabalhadores pobres, homens e mulheres. Dessa forma, buscavam sim a proteção contra malefícios, contra as adversidades que enfrentavam no dia-a-dia, sem que buscassem *apenas* isso. Não havia apenas resistência, como que uma vigília constante, uma militância permanente contra o opressor. Havia conflitos, sim, diários, mas havia também negociações, e também momentos de trégua. Buscava-se nos encontros na casa do feiticeiro não apenas cura para doenças, ou proteção contra malefícios, mas buscava-se também diversão, bebida, dança, festa, mulheres bonitas, homens interessantes, gentis e cheios de contos de réis, de preferência. E, aí, os breves, e também as outras atividades conduzidas por Juca, tinham um papel muito importante.

Amarração

Além dos breves, havia outros rituais mais elaborados, praticados por Juca Rosa e seus fiéis, com a finalidade de realizar objetivos como os de Leopoldina e Emília, e também de Generosa, Júlia, Mariquinhas, e da maioria das mulheres que procuravam o feiticeiro : o de conquistar amantes, de preferência ricos e apaixonados, ou manter a estima e o amor dos mesmos, evitando que fossem abandonadas no futuro. Mais de uma testemunha usou o termo “amarração” para descrever o trabalho realizado por Rosa para

fazer com que Mariquinhas mantivesse junto a si um rico comerciante, o senhor Boaventura Gonçalves Roque, como foi visto no primeiro capítulo. Os filhos Generosa e Rodrigo Militão fizeram descrições mais detalhadas e precisas deste ritual. Ambos, curiosamente, contam que procuraram Rosa inicialmente por motivo de doença, e não por questões amorosas, como vimos no primeiro capítulo. Militão contou que

(...) fez parte de sua irmandade assistindo pela primeira vez a uma cerimônia por ele (Juca) celebrada na rua do Cabuçu n.2 no Engenho Novo. Que esta cerimônia é celebrada no meio das diversas bugigangas que viu nesta delegacia estando o celebrante Rosa descalço e sem paletós e tem por fim ou converter em afeição a inimizade de um desafeto, o que se faz por um trabalho chamado *amarração*, ou aconselhar meio de alguém vencer dificuldades da vida. (...) Que assistiu também a uma cerimônia à rua da Carioca n. 36 na casa em que residia uma moça branca, portuguesa, por nome Maria Thereza Ferreira vulgarmente conhecida por Mariquinhas da Europa, que então tinha em vista esta moça atrair à sua casa cada vez mais um negociante opulento desta praça que então a frequentava; que aí fez-se o serviço da *amarração* que consiste: na colocação de côvado³⁰¹ e meio de pano branco estendido no chão e sobre este em forma de cruz um pano preto e encarnado, pondo-se sobre tudo um bagre de papo amarelo, azeite de dendê, obi, orobô, atá, farinha, feijão, milho e outras coisas de que se não recorda, tudo em quantidade de uma mão ou punhado, que feito isto apareceu na sala a consultante que era a referida Maria Thereza e Rosa depois de passar-lhe um galo por todas as partes do corpo e por todas as formas, isto por cima das vestes, cortou o pescoço do galo e repetidas por Maria Thereza diversas palavras que proferia Rosa a meia voz esquetejava a mesma Maria Thereza esse galo pondo-se dentro dele também dendê, obi, atá e etecetera com o bagre foi amarrado nos panos de que já falou e mandou Rosa que ele testemunha fosse lançar aquele embrulho à porta de uma igreja o que efetivamente ele testemunha o fez pondo-o à porta da de São Francisco de Paula.(...)”

Generosa também falou sobre esta prática, contando que Rosa

³⁰¹ *Côvado* é uma antiga medida de comprimento, que significava 3 palmos e correspondia a 66 centímetros. Cf. Dicionário Aurélio, op. cit.

“(...)comprava também em pequena quantidade feijão, farinha, milho o que tudo servia para por cada um dos circunstantes ser posto um pouco dentro de um galo que se achava em cima de um pano branco preto e encarnado; que depois de tudo isso era amarrado naqueles panos que com o galo era levado não sabe ela respondente para onde assim com ignora o fim da cerimônia isto é a significação dela. (...)Que sabe que Rosa tem feito acreditar a Maria Thereza conhecida vulgarmente por Mariquinhas da Europa que se ela vive em mancebia com um homem com quem está deve-se a seus trabalhos de feiticarias, e que ela mesma testemunha teve ocasião de assistir a uma consulta feita por Mariquinhas da Europa a José Rosa, quando em uma ocasião se deshouve (sic) com seu amásio para chamar o qual celebrou o réu Rosa uma cerimônia; que a própria Mariquinhas lhe disse que se ainda vive com esse indivíduo deve-o a José Rosa porque o tem *amarrado* (...)”.

Assim, para “amarrar”, ou manter juntos dois amantes, Rosa conduzia uma cerimônia onde se amarrava um animal morto - nos casos descritos, um peixe ou um galo - em panos pretos e vermelhos, previamente arranjados no formato de uma cruz. Tudo indica que a pessoa que se desejava ter “amarrada”, ou presa de forma apaixonada a outra, estaria sendo representada pelo galo ou bagre, os quais, uma vez presos aos panos, estenderiam às pessoas que representavam o estado em que se encontravam; os amantes ficariam assim simbolicamente amarrados, e esse simbólico se estenderia ao plano real. Como no caso do vodu³⁰², uma representação material simbolizava pessoas reais, e acreditava-se que o que acontecia a um se estenderia ao outro.

Mas só isso não era suficiente : era necessário o auxílio de santos, espíritos, entidades com que se encontrariam em outro plano, mas que teriam poder sobre este mundo. E já que se pedia ajuda aos santos, era preciso pagar-lhes. E como pagar santos, se eles estão em outro plano? No candomblé atual, faz-se oferendas de alimentos a entidades, acreditando-se que elas são espíritos que já tiveram corpo, já viveram entre os

³⁰² Sobre esta prática, ver John Thorton, “On the trail of voodoo: African Christianity in Africa and the Americas”. Em *The Americas*, vol. XLIV, jan 1988, n. 3, p.261

humanos, tendo por isso suas preferências e gostos em relação a coisas materiais. Espíritos mais fortemente relacionados à matéria teriam muita ligação com comidas, bebidas, cigarros. Assim, nas oferendas que Rosa fazia aos espíritos que se comunicavam com ele, aos quais ele pedia favores, estavam sempre presentes farinha, feijão, azeite, etc.

Além das oferendas aos santos, era preciso também, nos rituais conduzidos por Juca Rosa, que ocorresse sacrifício. Para isso, matava-se um galo, espalhando seu sangue pela pessoa que pedia algo. Rosa chegou a reconhecer que fazia isso, na primeira vez que depôs; nas outras, provavelmente instruído por seu advogado, não mencionou tal fato. Assim se explicou o pai Quibombo:

“(...) Respondeu que são seus os objetos que se trata que os conservava em seu poder com muito respeito e que serviam-lhe para um objeto de sua crença qual é o num caso de enfermidade ou de dificuldade no correr da vida, sobre eles derramar o sangue de um galo; que este ato que na sua crença agrada aos espíritos ou as almas era praticado por ele respondente em auxílio de qualquer de seus amigos que por enfermo infeliz a ele recorriam; que dessas pessoas não recebia gratificação alguma a não ser cera ou areia(?) para o altar ao cristianismo que ele também adora.(...)”

Nas religiões afro-brasileiras encontramos, ainda hoje, a presença do sacrifício de animais. O sentido do sacrifício é a transferência daquilo que tem vida para algo que não tem³⁰³. Assim, além de oferendas aos santos, espíritos, ou orixás, como são conhecidas as entidades nessas religiões, é necessária a manipulação da força vital de um animal para concretizar o feitiço. Entre os diversos orixás cultuados, tanto na Umbanda como no Candomblé, o culto a entidade Exu parece ser o que mais se aproxima das cerimônias de Rosa. Muitas vezes identificado com o diabo cristão, Exu é, entretanto, bem diferente dele. Na religião cristã, o demônio é associado ao mal absoluto; remete-se a representações da Inquisição³⁰⁴. Na umbanda, e também no candomblé, porém, Exu não é apenas ligado ao mal. Ainda que sua representação seja a da figura de um diabo, com tridente, chifre e rabo, Exu originalmente tem uma condição ambígua, não sendo nem

³⁰³ Cf. Ismael Pordeus Jr., “Lisboa de caso com a umbanda”, op. cit. p.99.

³⁰⁴ idem, ibidem.

bom nem mau, mas podendo realizar benefícios ou malefícios conforme é manipulado. Teimosos, abusados, os diferentes exus são potencialmente perigosos, pois aceitam qualquer pedido de seus clientes, independente de preocupações de ordem moral, desde que sejam devidamente pagos. O pagamento se dá através dos “despachos”, que são oferendas de seus pratos prediletos, como carne crua, galinha preta, bode e aguardente³⁰⁵. Em qualquer cerimônia destas religiões Exu é sempre o primeiro a ser homenageado, para evitar que ele atrapalhe outros rituais, e oferendas a outros orixás.

Nos rituais de Juca Rosa aqui descritos, como a amarração e a festa presenciada por Leopoldina, encontramos elementos muito semelhantes aos descritos em cultos de candomblés e umbanda, embora haja diferenças e especificidades. Nas religiões afro-brasileiras atuais, ocorrem assentamentos, cerimônias, oferendas específicas a Exu, essa entidade que também é conhecida como um mensageiro, e que assume diversas formas. Não nos interessa aqui encontrar este ou aquele culto a Exu na casa de Juca Rosa, mas tentar compreender melhor o que poderia significar aquilo que ocorria entre o feiticeiro e seus fiéis. As “amarrações” de pessoas amadas, mesmo que casadas com outros, ainda existem em diferentes cultos nos dias de hoje³⁰⁶, mas pareciam ter um papel importantíssimo no culto de Juca Rosa. Afinal, acompanhando o desenrolar do caso, percebemos que a maior procura ao bruxo se dava por pessoas em busca desse feitiço. Mulheres pobres e prostitutas do Rio de Janeiro, nas últimas décadas da escravidão, apostavam na capacidade do Pai Quibombo para conseguir mudar de vida e ter alguma garantia de companhia, e também sustento e proteção, em um ambiente profundamente marcado pelo poder dos homens endinheirados, com quase nenhuma possibilidade de sustento para mulheres como elas, livres e pobres, além de serviços como costureiras, lavadeiras e prostitutas.

Vamos, então, voltar às amarrações que Juca fazia. Sobre o pano branco estendido no chão, colocava-se, em forma de cruz, um pano “preto e encarnado”; sobre esta cruz de pano, era depositado o bagre de papo amarelo, ou o galo, recheado com “azeite de dendê, obi, orobô, atá, farinha, feijão, milho e outras coisas”. *Obi* e *orobô* são frutos que

³⁰⁵ Cf. Lísias Nogueira Negrão, “Magia e religião na Umbanda”, op.cit. p. 83.

³⁰⁶ Idem, ibidem, p.84.

ainda estão presentes no Candomblé³⁰⁷, em atividades ligadas a Exu e também a Ogum³⁰⁸, orixá da agricultura e da guerra. Outros autores descrevem o obi como um fruto africano, imprescindível em certos sacrifícios religiosos³⁰⁹; obi e orobô também aparecem em descrições de adivinhações, ou consultas aos orixás, como se faz com búzios³¹⁰. Obi também aparece como “noz de cola” em diferentes obras sobre o candomblé³¹¹. O literato João do Rio, escrevendo em 1906 sobre as diversas práticas religiosas de sua cidade³¹², descreveu atividades de vários feiticeiros, contando que muitos deles mastigavam o obi, assim como também o faziam as mulheres que os seguiam. Acreditava-se, segundo o autor, que, assim como o uso dos breves junto ao corpo, a mastigação do obi os protegeria de malefícios e doenças.

As outras oferendas listadas pelo filho de Rosa também aparecem em diferentes descrições de rituais do candomblé. O *Atú* aqui referido trata-se, provavelmente, do *atarê*, ou pimenta da costa, também integrante das oferendas a Exu; da mesma forma, o *azeite de dendê* está sempre presente neste tipo de ritual³¹³. Também é comum oferecer a Exu aguardente, e nos rituais realizados em homenagem a ele encontramos várias outras semelhanças com os rituais de Rosa : sacrifício de galos, tecido branco, preto e vermelho, pombas, ou pós de diversas cores, esteiras, velas. Oferendas de farinha, milho e feijão também ocorrem no candomblé, sendo entendidas como comidas favoritas de determinados orixás³¹⁴. É curioso notar que outros elementos encontrados na casa de Rosa pela polícia, e examinados por médicos, também fazem parte do arsenal do candomblé, como raízes de erva tostão e de pipi, esta última declarada pelos

³⁰⁷ Cf Prandi, op.cit.p.93

³⁰⁸ Cf. Pordeus Jr., op.cit. p.98. Segundo este autor, na Umbanda estes frutos são conhecidos como importantes para “fortificar o pensamento”.

³⁰⁹ Cf. Edison Carneiro, Candomblés da Bahia, op.cit.

³¹⁰ Cf. Prandi, *As herdeiras do Axé*, op.cit.

³¹¹ Cf. Edison Carneiro, op. cit.; Voeks, “Candomblé Ethnobotany : African Medicinal Plant Classification in Brazil”, op. cit. Este último autor associa tanto o obi quanto o orobô ao culto de todos os orixás, destacando a ligação do obi ao culto de Ifã, e do orobô ao de Xangô.

³¹² Cf. João do Rio (Paulo Barreto), *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro; Garnier, 1906, p. 9 a 11.

³¹³ Cf. Voeks, op. cit., p. 265; Carneiro, op.cit., p.177; Prandi, op.cit. p.120.

³¹⁴ Cf. Prandi, *As herdeiras do axé*, op.cit. p.47, onde há uma listagem dos orixás e os elementos que os representam, inclusive suas comidas favoritas. Encontramos a farinha listada como uma das comidas favoritas de Nanã, orixá da lama do fundo das águas; o milho, na lista de Oxóssi, Ossaim e Logun-Edé, orixás da caça, da flora e dos rios que correm nas florestas, respectivamente. O feijão é listado entre os alimentos preferidos de Euá, orixá das fontes.

examinadores como capaz de causar “irritação intestinal”³¹⁵. Na classificação de plantas medicinais do candomblé, encontramos a folha de guiné ou pipi, associada a Ogun e Iansã. O dendê também está presente, associado a Exu, como vimos, além de Ogun e todos os orixás.

Pode-se notar, assim, claras ligações entre as práticas de Juca Rosa e os cultos a Exu, no candomblé e umbanda atuais, embora o nome deste orixá não apareça em nenhum documento relativo ao caso. Vamos saber mais, então, sobre essa entidade, e também sobre o candomblé atual. O termo candomblé designa vários ritos, com diferentes ênfases culturais, que têm o nome de “nações”. Segundo Prandi, na obra aqui citada, as culturas africanas que foram as principais “fontes culturais” para as atuais “nações” vieram da área cultural banto, onde estão hoje Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique, e da região sudanesa do Golfo da Guiné, hoje Nigéria e Benim, que contribuiu com os iorubás e os ewê-fons. O autor ressalta, entretanto, que essas culturas se interpenetraram tanto no Brasil como na própria origem africana. Entretanto, quando se fala em candomblé nos dias de hoje, geralmente a referência é ao candomblé da “nação” queto, na Bahia, onde predominam os orixás e ritos de origem iorubá; seus antigos terreiros são os mais conhecidos³¹⁶.

O candomblé queto tem tido grande influência sobre as outras “nações”, ainda segundo Prandi, e apesar de sua língua ritual derivar do iorubá, o significado das palavras se transformou bastante no decorrer do tempo. A atual “nação” angola, de origem banto, que como vimos anteriormente é a cultura de origem de grande parte dos africanos trazidos para o centro-sul do Brasil, adotou também o panteão dos orixás iorubás, assim como incorporou muitas práticas da nação queto. Porém, sua linguagem ritual tem origem nas línguas quimbundo e quicongo; o culto aos caboclos, que são espíritos dos índios, tem fundamental importância nesta “nação”. Acredita-se que o candomblé de caboclo e o candomblé de angola deram origem à umbanda. Quando examinamos mais de perto as práticas conduzidas por Juca Rosa, percebemos elementos de diferentes

³¹⁵ Cf. Processo, op.cit. p. 23.

³¹⁶ Os terreiros mais famosos da Bahia são a Casa Branca do Engenho Velho, o Alaketu, o Axé Opô Afonjá e o Gantois. Cf. Prandi, op. cit., Júlio Braga, *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés*

tradições. Termos como “cambondo” ou “cambone”, como era chamado o auxiliar de Rosa, tem origem nas línguas acima mencionadas, da raiz banto; o título “pai Quibombo”, como muitas vezes Rosa é referido, também parece derivar dessas línguas³¹⁷, assim como o termo macumba, de origem angolana. Já outras práticas, como os banhos de ervas cheirosas, as oferendas de alimentos, e mesmo as amarrações, parecem congregar elementos de outras tradições.

O ritual onde um galo é sacrificado, ou as ofertas de alimentos que são feitas, assemelham-se muito com os despachos de Exu: as cores, vermelho e preto, o galo, a presença de obi, orobô, atarê, dendê, as velas, as pembas que Rosa despejava na aguardente, fazendo com que as filhas bebessem, tudo isso está presente em uma homenagem a Exu. Outros animais encontrados onde se realizavam cerimônias também estão associados a este orixá³¹⁸, como o carneiro e os pombos. Outra interessante característica de Exu, que se assemelha ao que encontramos na casa de Rosa, é uma de suas representações : a de um homem de ferro nu, chifrudo, com um bastão de que partem sete pontas de lança. Se nos lembrarmos da descrição do local de cultos de Leopoldina, vemos que havia na sala um vaso com uma raiz, com “cinco ou seis punhais cravados em todos os sentidos”, que dizia-se ser “para efeito de render os homens”. Exu está muito ligado a potência sexual, virilidade, portanto é a ele que se recorre, no

da Bahia, Salvador: EDUFBA, 1995; Agenor Miranda da Rocha, *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

³¹⁷ Nos dicionários procurados, não encontrei o termo *quibombo*, mas termos próximos, como “*quimbombo*”, que significa exatamente pai de santo, dirigente de terreiro, iniciado-chefe; deriva do quimbundo “*kimbamba*”. Algumas publicações de época se referem a Juca Rosa como Pai Quimbombo. Já “*cambondo*”, “*cambono*” ou “*cambone*”, com origem no quimbundo “*kambundu*”, aparece em vários dicionários de cultos afro-brasileiros, ora significando auxiliar de pai de santo, ora tocador de atabaque, mas sempre ligado ao candomblé de Angola-Congo, e outros cultos de influência banto. Cf. Olga Gudolle Cacciatore, *Dicionário de cultos afro-brasileiros, com indicação da origem das palavras*. RJ: Forense Universitária, 3a edição, 1977; Altair Pinto, *Dicionário de Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1971. Ver também A.de Assis Jr., *Dicionário kimbundu-português, linguístico, botânico, histórico e corográfico*. Edição de Argente, Santos e Cia Ltda, Luanda.

³¹⁸ Segundo Carneiro, Exu não é propriamente uma divindade, mas seu mensageiro, servindo de elemento indispensável de ligação entre seres humanos e divindades. Assim, todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia são dedicados a ele, para que possa transmitir às divindades os desejos dos celebrantes. O autor define Exu não como um orixá, mas como um criado dos orixás, como o embaixador dos mortais. Se queremos algo de Xangô, por exemplo, o orixá do trovão, devemos *despachar* (no sentido de *enviar, mandar*) Exu, para que com sua influência auxilie na obtenção daquilo que se deseja; para isso é preciso oferecer a ele azeite de dendê, água, cachaça, galo, bode, fumo. Se seu *despacho* (ou *padê*) não é feito, porém, Exu desencadeará todas as forças do mal, que como intermediário detém em suas mãos. Cf. Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, op.cit.

candomblé atual, quando se quer tratar desses assuntos. Rosa defendia suas filhas dos homens que as desprezavam ou que não davam dinheiro a elas, ameaçando-os de “não prestar para mais nenhuma mulher”, como foi o caso de Militão.

Os chefes de culto de religiões afro-brasileiras também têm a atribuição de fazer adivinhações, através da consulta a divindades. Como descreveu Carneiro, as consultas muitas vezes se realizam diante de um copo com água ou de uma vela acesa, com o adivinho possuído de uma divindade qualquer. Rosa não especificava qual era a divindade que ele “tinha na cabeça” quando dava consultas; segundo testemunhos, em uma mesma noite ele podia incorporar diferentes santos. Há particularidades nos rituais de Rosa que se assemelham com descrições de diferentes tradições. O bagre de papo amarelo, por exemplo, descrito por Militão como sendo ofertado em uma amarração, não aparece em descrições de candomblés atuais. Entretanto, nas descrições de João do Rio, há um feiticeiro chamado Sanin que utiliza bagres em cerimônias.

Outra particularidade muito curiosa é a adivinhação com uma esteira, descrita pela testemunha Elias Carlos Machado³¹⁹. Este homem foi procurar Rosa em busca de notícias de seu pai, que estava desaparecido; um conhecido lhe havia dito que o feiticeiro poderia “ver seu pai”. Elias encontrou Rosa na casa da rua do Sabão, já com o santo na cabeça, e após pagar 150 mil réis, Rosa então “(...)tomou uma esteira pequena e principiando a movê-la para um e outro lado disse-lhe que se a esteira se abrisse era sinal que ele veria seu pai (...)”.

A esteira não se abriu, e Elias se retirou muito contrariado, queixando-se depois à polícia pelos seus 150 mil réis. A prática de adivinhação por meio de esteiras, porém, não era exclusiva de Rosa. Uma das formas de adivinhação encontrada no litoral do Golfo da Guiné era a “esteira de Ifá”, que, colocada no chão, responderia sem qualquer auxílio exterior às perguntas do sacerdote, de acordo com seus movimentos³²⁰. Seria, assim, uma influência de origem sudanesa nas práticas do feiticeiro carioca.

Percebe-se, assim, as mais diferentes influências nas práticas e rituais conduzidos por Juca Rosa na cidade do Rio de Janeiro, nas décadas de 1860 e 1870. Podemos

³¹⁹ Cf. processo, op. cit. p. 48.

³²⁰ Cf. Carneiro, *Candomblés da Bahia*, op. cit. p.149.

entender o Pai Quibombo como um pai de santo, um chefe de macumbas, um líder espiritual e curandeiro, tudo isto à sua maneira especial. Havia filhas, essenciais para a manutenção do grupo, das cerimônias e do próprio líder; estas mulheres eram iniciadas, passavam por rituais, iniciações, purificações. Havia imagens do senhor do Bonfim, de Nossa Senhora da Conceição, havia batizados de crianças, casamentos; nomes de origem africana banto, e também elementos da cultura sudanesa. Havia também influências do catolicismo popular com novos significados, e em alguns momentos, segundo declarou-se no processo, apenas para proteção contra a polícia, como afirmou Leopoldina em seu depoimento, dizendo

“(…) Que nas suas cerimônias Rosa apresenta-se vestido como se vê no retrato que lhe é apresentado, é aí tratado como Pai Vencedor e celebra as cerimônias em nome das almas necessitadas e de Guiné, e que denomina sua devoção de Nossa Senhora da Conceição com o fim segundo dizia de furtar-se às vistas da polícia.(…)”

É possível que, neste trecho de seu depoimento, Leopoldina estivesse apenas respondendo afirmativamente a uma pergunta insistente do delegado Miguel Tavares, que tentava achar uma explicação para a presença de santos católicos no culto do bruxo. Como também pode ser que Rosa tenha mesmo usado o nome de Nossa Senhora da Conceição para proteger sua associação da perseguição da polícia, sem que isso significasse que não tinha devoção pela santa católica. Certamente o pai de santo cultuava santos católicos, assim como também fazia com seus antepassados da África, ou “almas de Guiné”, ou entidades iorubás, e também “almas necessitadas”, prática aliás também presente na tradição católica, onde se reza para “almas do purgatório”, e também encontrada no espiritismo kardecista, presente no Brasil desde a década de 1840³²¹. Mas, na hora de definir seu culto para as autoridades e a polícia, frisava o nome da santa católica, já que fazia parte do arsenal místico da religião oficial e aceita, ao invés de entidades como Exu, por exemplo, que certamente atrairia a ira do delegado, e de todos que consideravam as práticas de negros como Juca Rosa bárbaras e atrasadas.

³²¹ Cf. Ângela Porto, “A assistência médica aos escravos no Rio de Janeiro: o tratamento homeopático”. Em *Papéis Avulsos*. Rio de Janeiro: Fundação casa de Rui Barbosa, n.7, 1988, pp. 105-113.

Entretanto, a idéia de que os santos africanos eram usados pelos praticantes das religiões afro-brasileiras apenas como um disfarce, para se proteger da polícia, foi defendida por diversos estudiosos do tema. O estudo dos encontros entre culturas, em especial do contato entre religiões de origens diferentes, já suscitou muitas interpretações e análises, e em relação às religiões afro-brasileiras, ainda é um tema bastante polêmico; como foi visto anteriormente, remete-se sempre à noção de sincretismo. Vamos voltar então a esta noção, para entender melhor seus significados, e os debates em torno do problema. Poderemos, assim, pensar mais sobre os significados das atividades religiosas de Juca Rosa e seus discípulos.

III. Sincretismo: as 'impurezas' de um conceito³²²

Quando se começa a entrar em contato com trabalhos sobre as religiões dos negros no Brasil, é inevitável se deparar com as mais diferentes utilizações do termo *sincretismo*. O mesmo conceito assume diferentes significados, desde as primeiras décadas do século XX, quando Nina Rodrigues começa a estudar as práticas religiosas de descendentes de africanos no Brasil. É preciso, então, explicar o sentido que se quer dar ao termo cada vez que ele é utilizado, já que muitos de seus usos tornaram-se problemáticos, por diferentes razões. Um dos maiores problemas foi o uso de *sincretismo* como amálgama, mistura de elementos de diferentes origens culturais, no sentido de uma união artificial de idéias disparatadas, uma fusão de elementos antagônicos, o que acabaria gerando uma “promiscuidade” cultural, em um tipo de análise sobre formas culturais muito permeada por julgamentos de valor, considerando culturas de acordo com graus e padrões de civilidade. Tal análise leva diretamente à idéia de que, se há uma mistura degenerativa em um lado, deve haver em outro extremo uma pureza, uma forma não degenerada, ou “autêntica”, a ser buscada. Outra visão bastante difundida do termo, e que também já foi bastante criticada, foi a de “máscara colonial”, ou estratégia de

resistência para se escapar à dominação colonial, como se os adeptos de religiões africanas apenas fingissem alguma proximidade com o catolicismo, praticando, sem parar, um grande cinismo cultural. Análises deste tipo acabam sempre resultando em classificações de opostos : resistência e conformismo, dominantes e dominados, erudito e popular, entre tantos outros pares de contrastes criados por estudiosos da questão cultural, pares esses que correspondem muito mais a esquemas teóricos do que à realidade, que acaba sendo analisada de forma muito simplificada.

Nos estudos de Nina Rodrigues³²³, o fundador do campo de conhecimentos científicos afro-brasileiros, encontra-se a noção de justaposição de cultos, isto é, o entendimento de que os negros tinham devoção pelos santos católicos sem que precisassem renunciar aos seus deuses ou orixás. Haveria, então, uma dualidade de crenças, o que teria levado a uma “ilusão de catequese”, já que a religião católica não teria sido de fato apreendida pelos africanos. Dessa maneira, eles continuavam adorando seus deuses, mas faziam uma equivalência de divindades para ter seu culto aceito, transferindo o fetichismo africano para os santos do catolicismo. Como médico, e de acordo com uma perspectiva evolucionista, Nina Rodrigues tinha em mente, quando analisava fenômenos culturais, a sua classificação segundo graus de evolução em relação à civilização ocidental. Considerava, assim, as religiões africanas como atrasadas, o que ficaria comprovado pelo seu politeísmo, ou a incapacidade “das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo”³²⁴. O autor diferenciava os cultos dos africanos e dos mestiços, relacionando-os com os diferentes graus de conversão ao catolicismo ocorridos.

Os seguidores de Nina Rodrigues tentaram aprofundar seus estudos e pesquisas, deixando de lado as idéias de classificação de culturas por grau de evolução. Seu

³²² Um debate amplo sobre o conceito de sincretismo está em Charles Stewart e Rosalind Shaw (org.), *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, London/NY: Routledge, 1994. Mostra-se como o conceito foi usado, muitas vezes, para denotar ‘impureza’ ou ‘não autenticidade’ de várias culturas.

³²³ Cf Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935, e *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Nacional, 1977.

³²⁴ Cf Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, op. cit., citado por Sérgio Ferretti em *Repensando o Sincretismo*, São Paulo: Edusp; São Luís: Fapema, 1995, p.42.

principal continuador foi Arthur Ramos³²⁵, também médico; ele analisou o sincretismo sob o ponto de vista do culturalismo, movimento amplamente difundido entre estudiosos do tema da cultura na década de 1930. No seu modo de entender, sincretismo seria o resultado de “processos harmoniosos”, e portanto sem conflito, de contatos entre culturas. Usa o termo “aculturação” para se referir aos encontros culturais ou ao sincretismo, entendido como adaptação, aceitação de uma cultura por outra. Mais tarde, outros adeptos da corrente culturalista passaram a levar em conta os conflitos que necessariamente surgem quando culturas diferentes entram em contato, como Waldemar Valente³²⁶, Gonçalves Fernandes³²⁷, e o próprio Ramos, em estudos posteriores. Mesmo assim, sincretismo ainda tinha o sentido de mistura, só que agora como uma “simbiose”, onde ambas as partes saíam favorecidas. Em diversos trabalhos sobre religiões afro-brasileiras, onde o termo é utilizado para explicar a lógica desses cultos, entende-se sincretismo como fusão de elementos culturais. A noção de aculturação é usada para explicar a dominação de uma cultura por outra, que desaparece sob o domínio da cultura mais poderosa.

A partir dos trabalhos de Herskovits³²⁸, outro importante estudioso das religiões dos descendentes de africanos nas Américas, *sincretismo* começa a ser pensado como reinterpretação de elementos de uma cultura, ou o processo pelo qual antigos significados tomam novas formas, ou através do qual valores novos são capazes de transformar velhas formas culturais. Diferente dos médicos que estudaram o transe religioso, este teórico analisa o fenômeno da possessão em termos culturais, e não mais patológicos. Herskovits também critica a busca por culturas puras, e trabalha com a idéia de aculturação.

Outro importante estudioso das religiões afro-brasileiras, e uma das maiores influências nos estudos posteriores, foi o sociólogo Roger Bastide³²⁹. O termo

³²⁵ Cf. Arthur Ramos, *O negro brasileiro*. Etnografia Religiosa. São Paulo: Nacional, 1934; *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942; *As culturas negras. Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 3, 1943.

³²⁶ Cf. Waldemar Valente, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1953.

³²⁷ Cf. Gonçalves Fernandes, *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba: Guairá, 1941.

³²⁸ Cf. Melville Herskovits, “Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro no novo mundo”, em *O Negro no Brasil*, 1940, citado por Ferretti, op. cit., e *The Myth of the Negro Past*, 1941, reprint, Boston: Beacon Press, 1990.

³²⁹ Ver, por exemplo, *As religiões africanas no Brasil*, op. cit., e “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”, em *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo: Perspectiva, 1946.

sincretismo é largamente utilizado por ele, pensado como interpenetração de culturas; em seus estudos, Bastide mostrou a grande diversidade das religiões afro-brasileiras. Criticando a noção de aculturação, este autor compreendia o sincretismo como um sistema de equivalências funcionais, de analogias e participações; assim, não haveria uma mistura impensada de elementos desconexos, mas uma ligação entre elementos separados, os quais poderiam corresponder, mas não se identificar, já que teriam papéis diferenciados. Como exemplo, cita um templo de candomblé onde poderiam ser encontrados um altar católico e um peji, ou tipo de altar com entidades africanas. O autor acreditava em uma preservação relativamente pura de elementos culturais de origem africana no candomblé, ao contrário da macumba e da umbanda, que seriam formas mais desintegradas e degeneradas de religião. Quanto à noção de reinterpretação de Herskovits, Bastide tem críticas, por entender que tal conceito não era suficiente para explicar todos os aspectos da vida afro-americana. Assim, seria necessário pensar diversas reinterpretações possíveis, como a dos traços culturais ocidentais em termos africanos, como o culto aos santos, por exemplo, e a reinterpretação dos traços culturais africanos em termos da cultura ameríndia, como o culto aos mortos, ou o transe, tendo em mente as noções de analogia e equivalências entre esses elementos culturais³³⁰.

Nos anos 1980, diversos autores criticaram a noção de sincretismo pensado como mistura e incoerência, oposto à idéia de uma pureza, de “religiões em conserva”, como Patrícia Birman³³¹, Peter Fry³³², ou Beatriz Góis Dantas³³³. Esta última autora mostra que, muito freqüentemente, o candomblé, e em especial o nagô, é apresentado como culto de resistência, de manutenção de tradições e valores africanos, permitindo uma forma alternativa de ser, ao nível ideológico, dos negros no Brasil. Refere-se claramente aos estudos de Bastide, e aos seus seguidores, e vai contra a postura de se assumir que traços

³³⁰ Cf. Sérgio Ferretti, *Repensando o sincretismo*, op. cit., p.53, sobre as noções de Bastide em relação ao sincretismo, bem como o debate com Herskovits.

³³¹ Cf. Patrícia Birman, *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Tese de mestrado, Museu Nacional, 1980. Citado em Dantas, *Repensando a pureza nagô, Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Iser, 8, 1982, pp.15-20.

³³² Cf. Peter Fry, “Feijoada e soul food”, em *Ensaio de opinião*, n.4, São Paulo, 1977, citado em Dantas, op. cit., e *As religiões africanas fora da África. O caso do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS, 1984, citado em Ferretti, op. cit.

³³³ Cf. Beatriz Góis Dantas, “Repensando a pureza nagô”, op.cit , e *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

culturais sejam dados em si mesmos, se definam pela sua origem. Em função disso, tais autores não questionavam os significados dos africanismos que eram usados para justificar a idéia de pureza: simplesmente transplantavam sentidos e valores específicos de outros contextos, para explicar relações sociais que ocorriam no Brasil, como se houvesse uma continuidade e instituições culturais, transplantadas da África.

Outra crítica importante feita pelos autores é a de que, também em função do trabalho de diversos intelectuais no sentido de buscar purezas africanas, várias mães e pais de santo também estariam, nos anos 1980, reforçando a busca por essas purezas, distanciando-se de práticas mais misturadas, e por isso necessariamente “degeneradas” e inferiores. Como mostrou Ferretti, citando Peter Fry, o debate sobre o sincretismo religioso nas ciências sociais leva a uma discussão mais ampla sobre a noção de “cultura brasileira”, já que há uma forte tensão entre as análises com ênfase na idéia de uma cultura nacional homogênea, onde se fala em “sincretismo” e “mestiçagem”, e outras que privilegiam as especificidades culturais, com vistas a noção de “pluralismo cultural”³³⁴.

Passou-se, nos trabalhos mais recentes, a se estudar apenas alguns aspectos do sincretismo, ou dos resultados dos encontros entre religiões que se deram nas Américas; o objetivo era fugir das idéias de disfarce ou máscara colonial, ou estratégia de resistência, como também da idéia de justaposição de elementos desconexos, ou “colcha de retalhos”, já que as diversas formas de religião afro-brasileira apresentam-se como um todo integrado, e não um amontoado disforme e sem identidade, oposta à noção de “pureza”. Parece que o maior problema das interpretações usuais sobre o sincretismo é a noção de cultura que está implícita nas mesmas, pensada como algo acabado, homogêneo, como uma “bagagem que a sociedade carrega consigo e conserva como um todo”, para usar a imagem de Dantas. Tal noção não leva em consideração a dinâmica constante, as transformações e os novos significados que os elementos culturais assumem nos diferentes contextos. A proposta de Ferretti em relação ao conceito é a de que ele não seja abandonado, já que considera que todas as religiões são sincréticas, mas que sejam especificados os sentidos do termo, as diversas dimensões do sincretismo, identificáveis dependendo das circunstâncias. Assim, poderiam existir momentos de separação entre

³³⁴ Cf. Ferretti, op. cit., p. 59.

elementos de diferentes origens culturais, outros de mistura, de justaposição, ou ainda de convergência ou adaptação.

Os diversos estudiosos das religiões afro-brasileiras que se depararam com o conceito de sincretismo encontraram muitas dificuldades para tratar com a questão, e deram diferentes soluções. Entretanto, como foi visto, o que fica mais claro neste debate das ciências sociais, é que o principal problema não está na idéia de um sincretismo, ou influências múltiplas entre elementos culturais diversos, quando entram em contato em situações de conflito como colonização ou escravidão, se são deixadas de lado as noções já tão criticadas como as de disfarce ou apenas de estratégia de resistência. O que soa mais artificial em diferentes debates sobre o tema é, em primeiro lugar, a noção de cultura como sistemas fechados e imóveis, e, em segundo lugar, a idéia de estas culturas separadas entrarem em choque de repente, e se interpenetrarem, como se já não tivessem diversos pontos em comum, ou contatos anteriores à situação da escravidão no Brasil. Se as culturas são pensadas como conjuntos homogêneos e fechados, quando se pensa na relação entre culturas fica fácil pensar em idéias como justaposição, ou amálgama, ou mesmo aculturação, no sentido de dominação de uma pela outra. Daí para a busca de uma cultura de origem, pura, de um marco inicial, é um passo. Parte-se então à procura de uma origem mítica, que dificilmente pode ser fixada; da mesma forma, não pode fazer sentido pensar em cultura como um pacote fechado, homogêneo, uma jaula onde elementos isolados se relacionam entre si e não se transformam com o tempo.

Pois mesmo se não houvesse o contato com o europeu, ou em condições de isolamento físico em relação a outras, as culturas são sempre dinâmicas, e se transformam com o passar do tempo. Assim, todo este debate sobre o sincretismo faz mais sentido se for pensado em termos de como a cultura muda, como passa a ser outra coisa; não interessa avaliar o grau de degeneração ou de preservação de elementos culturais, mas o sentido que os diferentes elementos e orientações culturais fazem para contemporâneos, os significados que adquirem em diferentes contextos³³⁵. Mesmo

³³⁵ Ou, como afirma Prandi, ao se estudar o sincretismo deve-se buscar a capacidade de se remontar aspectos institucionais e rituais para respostas específicas a situações sociais historicamente definidas. Cf. Reginaldo Prandi, prefácio, em Ferretti, *Repensando o Sincretismo*, op.cit.

porque, como mostrou Thorton, os povos africanos entraram em contato com a religião católica antes mesmo da chegada dos Portugueses ao Brasil³³⁶; e como mostraram os autores de artigo já citado³³⁷, as várias religiões na África estavam sempre incorporando novos elementos e se transformando, antes da experiência das escravidão nas Américas, que certamente trouxe transformações originais e singulares, relativas ao contexto em que ocorreram.

Em um importante estudo sobre a questão do confronto cultural entre africanos e europeus nas Américas, especialmente no Caribe, os antropólogos Mintz e Price discutiram estas questões³³⁸. Já de início, mostram reservas à idéia de uma herança cultural compartilhada por escravos provenientes da África Ocidental, e trazidos para as Américas, já que não seria correto referir-se a essa herança em termos de uma “cultura”. Seriam apenas regras culturais de um nível profundo, alguns “princípios gramaticais”, os quais geram formas culturais. Assim, ao invés de se buscar similaridades, continuidades de formas isoladas originadas na África, se deveria olhar para a nova cultura criada após a travessia do Atlântico. Através do estudo do caso do Caribe, os autores mostraram que houve tanto continuidades como mudanças, embora as continuidades em relação ao que ocorria na África tenham sido exceções. O que se enfatiza, então, é que o foco da análise deve ser no contexto histórico em que se dá o desenvolvimento de instituições culturais, no exame dos modos particulares nos *quais* as pessoas usam seus recursos culturais para se adaptar aos novos ambientes sociais. Assim, as continuidades entre o velho e o novo mundo, o que até aqui foi chamado de busca por “purezas”, devem ser estabelecidas após o entendimento das condições em que a escravidão nas Américas ocorreu, e nunca através de qualquer noção de “confinamento” de pessoas ou sociedades cuja origem fosse africana.

³³⁶ Cf. John Thorton, “On the trail of voodoo: African Christianity in Africa and the Americas”, op. cit.

³³⁷ Cf. Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox, “Religious Movements in Central Africa : a Theoretical Study”, op.cit.

³³⁸ Cf. Sidney Mintz e Richard Price, “An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective”. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

Em artigo mais recente³³⁹, os mesmos autores voltam a criticar a idéia de cultura como “corpos” de crenças e valores, coerentes, funcionais e passíveis de permanecerem intactos em face do tempo. Voltam a insistir na necessidade de se refinar a noção de herança cultural da África Central e Ocidental compartilhada por diferentes escravos que vieram para as Américas, como também na noção de que a maior parte dos africanos nas colônias americanas provinham de tribos ou grupos culturais específicos, enfatizando a heterogeneidade cultural e lingüística dos diversos africanos trazidos para as Américas. Observam com isso a originalidade e inovação da cultura afro-americana, formada depois da travessia do Atlântico, muito mais importante do que as continuidades. Assim, ao se falar em herança cultural africana compartilhada, deve-se ressaltar que se trata apenas de “princípios de uma gramática comum”, nos termos usados também por Robert Slenes, em texto anteriormente citado. Como exemplo, os autores citam a questão da bruxaria: enquanto ela pode ser importante na vida social de um grupo, e estar ausente no grupo vizinho, ambos acreditam no princípio, amplamente difundido na África, de que o conflito social é o causador de doença e desventuras. Assim, o que realmente importa nesse tipo de estudo é perceber como a cultura muda, e não buscar continuidades ou “purezas”.

IV. De volta ao nosso Juca

E Juca nessa história toda? Cultuava santos católicos, e antepassados ligados à cultura banto, de Angola e Congo. Especializou-se na feitura de breves e amarrações, já que era muito procurado para a realização desses serviços, devido às características próprias da maioria de sua clientela. Fazia também batizados e casamentos, conduzia esses ritos católicos de sua própria maneira. Como alguns sacerdotes africanos, tinha várias mulheres, e rendia homenagens a entidade mais ligada ao sexo e a virilidade. Além disso tudo, realizava também práticas de cura, cumprindo o papel de curandeiro, ou médico do corpo. O que não estava separado da idéia de médico do espírito, pois, como

³³⁹ Cf Mintz e Price, “The birth of African-American culture”, em Timothy E. Fulop e Albert J. Raboteau, *African-American culture. Interpretative Essays in History and Culture*. NY e London: Routledge, 1997,

vimos, estas noções não se distanciavam nas crenças de Rosa e seus seguidores. Para termos uma idéia mais clara desta relação entre concepções de doença do corpo e de problemas espirituais, vamos voltar às descrições que alguns filhos fizeram, no processo, de práticas de cura realizadas pelo Pai Quibombo. O filho Rodrigo Militão contou, em seu depoimento,

“(…) que conhece o réu José Sebastião da Rosa desde o ano de 1868, tendo começado suas relações porque ele testemunha achava-se enfermo de um braço e aconselharam-no que para obter a completa cura seria necessário ouvir a José Sebastião da Rosa, que com efeito foi procurá-lo e entendendo-se ele com sua mãe dela recebeu Rosa a quantia de 30 mil réis que dizia preciso para medicamentos. Que assim em contato com Rosa e ouvindo este dizer constantemente que tinha poder sobre o natural e que por causa dele até era conhecido na Europa, fez parte de sua irmandade assistindo pela primeira vez a uma cerimônia por ele celebrada na rua do Cabuçú n.2 no Engenho Novo.(…)

Que José Rosa deu-lhe um breve para trazer consigo que é o que ora apresenta em juízo, que este breve nada lhe custou, (...). Que o breve tinha por fim evitar a quem o trouxesse consigo que qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal. Que igual recomendação fez Rosa a Generosa Campos quando lhe deu uma porção de breves, parte dos quais tinha por fim dar fortuna e a outra livrar de quebranto.(…)

(…) Que José Rosa aplicava parte do dinheiro recebido para suas sessões digo para os aniversários que dava a seus filhos em comida para suas filhas e compra de galos para os Santos, que então havia a brincadeira digo que então tocava-se macumba tambor e dançava-se e havia espíritos, que quando Juca Rosa convidava-os dizia que era para uma brincadeira divertimento, para os atos de que tem falado. Que ele considerava isto como brincadeira e ao mesmo tempo como coisa útil pelas consultas que se faziam (grifo meu). Que quando foi curado de seu braço por Rosa este só pediu o dinheiro de que falou para preparos do curativo(,) nada pediu pelo seu trabalho que declarou ficar à generosidade de sua mãe, não sabendo ele testemunha se com os outros curados se dá o

mesmo sendo que diversos objetos que deu a Rosa foi de sua livre vontade; depois de curado e bom.(...)”³⁴⁰

Retomamos alguns trechos já citados do depoimento de Militão, e outros ainda inéditos, para que possamos discutir com mais cuidado o papel de Rosa como curandeiro. Como podemos perceber, Militão vai à procura de Rosa por estar doente, com um problema em seu braço; ele tinha 18 anos na época, e foi acompanhado de sua mãe, que foi quem pagou pela consulta. O preço de 30 mil réis, como foi visto, era bastante alto, podendo até ser equivalente a uma consulta a um médico diplomado por faculdades de medicina. Em seguida, ainda explicando porque escolheu o curandeiro para curar seu braço, Militão afirma que o fez em função dos ditos poderes “sobre o natural” de Rosa, pelos quais era até conhecido na Europa. Assim, percebemos que o cliente acreditava que a manipulação de forças mágicas pelo curandeiro poderia curá-lo. E, então, ele nos conta que a cerimônia que assistiu, através da qual se concretizaria sua cura, era a mesma cerimônia que já analisamos aqui, com oferta de galos para os espíritos, danças e cantorias, uma “brincadeira”. A qual ele define bem : era um divertimento, mas também uma “coisa útil”, pois era quando se davam as consultas, tanto sobre de questões amorosas, de relacionamento, problemas de dinheiro, como sobre doenças do corpo, como era o seu caso.

Além disso, Rosa também entregou a Militão um breve, que como vimos tinha o objetivo de proteger quem o usasse de malefícios, feitos por outros feiticeiros. E entre esses malefícios, estavam incluídas doenças, daí o uso do breve como um preventivo, uma “vitamina”, um remédio contra novas moléstias. Se uma das razões do uso de breves era para trazer sorte, fortuna, a outra era esse fator preventivo, para “evitar quebranto”. Isto é, fica claro aí que acreditava-se que a causa de doenças era a bruxaria, algo produzido por alguém para fazer mal a outra pessoa. Assim, ser alvo de um feitiço, podia significar tanto perder a pessoa amada, ou perder dinheiro e ter problemas emocionais, como ter doenças físicas, no corpo. As coisas não se separavam, nem em termos de

³⁴⁰ Cf. processo, op. cit., p.36, perguntas feitas a Rodrigo Militão.

causa, nem das maneiras de combater os problemas. Vale lembrar, como vimos no primeiro capítulo, que Militão, após se desentender com Rosa e se afastar do grupo, adoece e acaba morrendo, e várias testemunhas afirmam que o que causou sua doença foi “trabalho ou coisa feita”, realizado por Juca por vingança. A mesma coisa aconteceu com Henrique Azurar, e não havia dúvida, entre as filhas de Rosa, que o feiticeiro tinha sido o causador da doença do moço. E, apesar de todos os desentendimentos que houve entre Militão e Rosa, ele afirmou em seu testemunho que o pai o curou de fato, e que tudo que ele deu ao pai Quimbombo, fosse dinheiro ou presentes, ele fez por que quis, revelando assim sua gratidão, e a crença no poder de cura do feiticeiro.

A filha Generosa Clementina Campos, outra importante participante da associação de Rosa, também foi procurá-lo, inicialmente, por motivo de doença. A moça assim se referiu às atividades de cura do pai :

“(…) foi ela respondente procurar Rosa, a quem mostrando-lhe uma ferida de mau caráter que tinha na canela da perna, pois essa era sua enfermidade, examinou-a Rosa e pediu-lhe 70 mil réis para principiar a medicá-la, que ela respondente não tendo na ocasião tal quantia deu a Rosa apenas 30 mil réis que com dificuldade e desfazendo-se de alguns objetos de seu uso pode apurar; que Rosa depois de receber esses 30 mil réis ordenou-lhe que sobre a ferida botasse azeite de dendê a ferver e depois uma erva cujo nome ela ignora que observado esse receituário por ela nenhuma melhora obteve (...).

Que mais tarde tendo ela respondente uma espécie de hemorragia sem causa e persistente aconselharam-na que procurasse o auxílio de Rosa porque devia ser isso devido a malefícios seus que de fato ela cansada de sofrer mandou-o chamar e ele aconselhou-a que fosse ao mato e colhesse digo aconselhou-a para que aplicasse sobre o ventre um pano bordado de búzios e tomasse internamente um líquido que já não se recorda qual. Que quando andou à procura da planta receitada para o uso de sua pessoa e que lhe disse Rosa colhesse no mato a primeira folha do digo folha junto da qual lhe batesse seu coração, teve ocasião de levada por um Miguel de tal (...) assistir a uma sessão dada por Rosa por ocasião de uma consulta que lhe ia fazer Mariquinhas da Europa (...) o que aí no meio de práticas e cantorias na língua africana e vestido de calça

de veludo escura com babado ou renda prateada e aí Juca Rosa no meio da função deixou-se dominar pelo que ele chamava Santo e aconselhou-a a botar uma pedra sobre uns cordões em que previamente deu muitos nós e a regar em certas e determinadas horas aqueles cordões e pedra (...).³⁴¹

Em seu segundo depoimento, a filha mudou alguns detalhes da sua história:

“(...) que Rosa receitou-lhe uma pomada feita com azeite de dendê que feita por ele e ela aplicou sem tirar resultado; que tendo ficado nessa casa de Maria Cabindinha por não ter na ocasião para onde ir teve ocasião de consultar segunda vez a Rosa que receitou-lhe o dirigir-se ao mato e apanhar a primeira folha ao aproximar-se da qual sentisse ela bater-lhe o coração, que com efeito dirigindo-se ao mato sem que lhe batesse o coração apanhou umas folhas aí ao acaso que lhe pareceu a mais que mostrando a folha a Rosa ele a achou boa e recomendou-lhe que a aquecendo sobre a ferida a pusesse com um pouco de óleo ou azeite e que de fato com essa aplicação ficou boa e nada mais despendeu.(...)”³⁴²

Generosa é a única testemunha que narra com detalhes algumas das maneiras pelas quais Rosa trabalhava para curar seus clientes de males físicos específicos. Em seu relato, temos interessantes informações do curandeiro Juca Rosa, que até aqui vinha aparecendo muito mais como feiticeiro, sem que ficasse explicitado que estas duas atividades eram entendidas, tanto pelo Pai como por seus fiéis, como intimamente conectadas. Na verdade, ao cuidar de problemas espirituais, fazer oferendas aos santos, receber e seguir ordens de espíritos ou almas, Juca Rosa se propunha a curar seus pacientes de maneira geral, já que, como vimos, ele e seus fiéis acreditavam que as doenças do corpo tinham explicações não apenas nele, isto é, eram causadas por outras pessoas, através da manipulação do sobrenatural com o objetivo de produzir malefícios. E, resolvendo essas questões espirituais e sobrenaturais, o corpo ficaria são.

Mas, além disso, Rosa receitava também remédios físicos, como pomadas e beberagens, como um médico convencional; no seu caso, porém, o remédio era um

³⁴¹ Cf. processo, op. cit., p.24, perguntas feitas a Generosa Clementina Campos.

³⁴² Idem, p.46.

complemento do tratamento mais geral, composto por cerimônias como as que vimos, rezas, uso de breves, e regras de comportamento. Ainda assim, o curandeiro receitou uma pomada para Generosa, a ser aplicada em sua “ferida de mau caráter”, que nada mais era que uma mistura de azeite de dendê com ervas - talvez o termo “pomada” tenha surgido no segundo testemunho da moça apenas para tentar aproximar o tratamento recomendado por Rosa de algo mais conhecido na época, ao contrário do uso de azeite de dendê fervendo sobre a ferida. Mas, especulações à parte, o fato é que os ingredientes utilizados pelo pai para tratar a ferida da filha fazem parte da lista de oferendas rituais entregues a determinadas entidades. Como foi visto anteriormente, o azeite de dendê é uma das oferendas principais nos despachos de Exu, cuja descrição é muito semelhante às práticas de Rosa e seus filhos. Assim, além de servir para presentear os santos, a manipulação de seus ingredientes preferidos pelo pai de santo também parecia conter algo que trouxesse a força ou proteção do orixá, para restabelecer a saúde ao paciente.

Além do azeite de dendê, Generosa também foi instruída a utilizar certas ervas na mistura que colocou sobre a ferida. Como fica claro nos depoimentos da filha, todas as etapas da medicação eram acompanhadas de procedimentos rituais específicos, essenciais para a eficácia do remédio. Assim, não se tratava apenas de aplicar a mistura de azeite com ervas na perna, mas estas ervas deveriam ser escolhidas de determinada maneira, segundo ela de acordo com a “batida do seu coração”. Provavelmente, esperava-se que Generosa fosse guiada por seu orixá na hora de buscar as folhas; mais plausível ainda era que ela já soubesse quais folhas deveria usar, de acordo com o seu orixá, e por isso disse que deveria seguir “o coração”, ou a intuição, ou o seu conhecimento de ervas curativas. Em diversos terreiros de candomblé, dependendo dos orixás que se homenageia, há áreas no quintal reservadas para os diferentes entidades, com as respectivas plantas, oratórios, ou específicas homenagens.

Além da “ferida de mau caráter”, Generosa também se refere a um hemorragia “sem causa e persistente” que sofreu, provavelmente se referindo, nesta afirmação, à ausência de uma causa unicamente física. E por esse motivo, e “cansada de sofrer”, dizia ela ter voltado a procurar a ajuda de Rosa, que além de receitar-lhe que tomasse “um líquido”, também fez prescrições rituais : ela deveria “aplicar sobre o ventre um pano

bordado de búzios”. Notamos que inicialmente a filha tenta negar sua crença no poder do pai, dizendo que não obteve melhora, para depois reconhecer que volta a procurá-lo, mesmo não tendo ficado curada da primeira vez, pois estava “de fato cansada de sofrer”. Dessa maneira, Generosa deixa bastante claro que confiava no poder do feiticeiro para curá-la, mostrando que o fato de ter falhado não significava, para ela, a falta de capacidade do mestre. Ao contrário, ela mostra que acreditava que Rosa tinha poder para curá-la, inclusive porque a causa de seus problemas era, em seu modo de entender, o malefício gerado por outro feiticeiro, o que Rosa poderia desfazer. Pagando 30 dos 70 mil réis pedidos, colocando sobre o ventre um pano bordado com búzios, e seguindo as prescrições dadas por Rosa quando estava com o santo na cabeça, de “botar uma pedra sobre uns cordões em que previamente deu muitos nós e a regar em certas e determinadas horas aqueles cordões e pedra”, Generosa ficou totalmente curada, segundo ela mesma afirmou. As instruções do pai Quibombo deveriam seguir orientações muito particulares e específicas aos santos que ele cultuava. Podemos, ao menos, perceber a presença de búzios, pedras e cordões, manipulados de acordo com prescrições específicas, que como sabemos fazem parte de elementos que correspondem a diferentes entidades ou orixás.

Outros filhos também se referiram, ainda que brevemente, às práticas de cura de Rosa. Miguel sarmento afirmou “(...) que o acusado ao que dizem essas mulheres exerce a medicina porque contou-lhe Júlia que estando Leocádia doente de uma ferida num pé, vira Rosa tirar dessa ferida uma porção de agulhas e pregos velhos e curar a mesma Leocádia.(...)”³⁴³. Júlia Xavier também narrou este acontecimento, dizendo “(...)que é verdade ter referido a Mariz Sarmento pelo fato de ter ouvido à Leocádia, que José Rosa a curá-la de uma ferida tirara-lhe da mesma ferida pregos e agulhas.(...)”³⁴⁴. Práticas de cura como essa, embora não apareçam em descrições de candomblés consultadas, são encontradas muitas vezes em narrativas de atividades de outros curandeiros no século XIX, inclusive na prática de médiuns espíritas. Encontra-se, por exemplo, curandeiros que retiram bolas de cabelo de dentro de barrigas, e outros objetos como pregos e agulhas, curando assim os doentes. (Mais exemplos - tese de mestrado).

³⁴³ Idem, p.32.

³⁴⁴ Idem, p.54.

Em relação a algumas das práticas de cura que realizava, o próprio Rosa explicou-se, quando foi questionado no julgamento. Contou

“Que lembra-se ter sido consultado por Rodrigo Militão de Souza que se lhe apresentou uma vez com um braço inchado e sua mãe lançando-se aos pés dele respondente pediu-lhe para curá-lo e ele respondente declarando-lhe não ser Deus nem santo prometeu-lhe empregar todos os esforços o que fez administrando ao braço óleos e ervas socadas isto aos olhos do próprio Militão.(...) Que outro foi um Augusto escravo do dr. Duque Estrada Teixeira , que pediu-lhe remédios para uma quebradura que tinha (...)”³⁴⁵.

Assim, o pai reconhece que realizasse atividades de cura, ainda que “não fosse deus”; mostra que parte da sua clientela vinha em busca de respostas para males físicos, como dores e ossos quebrados. A forma como tratava as moléstias, como vimos, unia procedimentos rituais, manipulação de forças sobrenaturais, e também remédios feitos de ervas e líquidos, devidamente preparados com a transferência da força, ou do axé, como diriam os pais de santo de hoje. Juntamente com rezas e acendimento de velas para “a Senhora Santa Ana” e o “Senhor do Bonfim”, santos que declarou cultuar junto com suas associadas, como vimos anteriormente. Supondo que tivéssemos esquecido de toda a discussão feita anteriormente, isso poderia nos levar à conclusão e que as práticas conduzidas por Rosa eram “sincréticas”, onde ocorria “mistura” de elementos do catolicismo e elementos de origem em religiões africanas.

Entretanto, após tantas reflexões, podemos encarar as práticas de Rosa como próprias de sujeitos pobres e negros do Rio de Janeiro nas últimas décadas da escravidão, cujas concepções religiosas eram fortemente marcadas pela crença no sobrenatural, em espíritos, santos, e na manipulação deste sobrenatural por algumas pessoas, tanto para o bem como para o mal. Uma religião que tinha elementos católicos e elementos de diferentes culturas africanas, sem ser nem católica nem africana: era carioca, marcadamente negra, embora frequentada também por brancos, pobres e ricos. Relacionava-se a objetivos imediatos, de sobrevivência em um ambiente racista, hostil, difícil, no qual tentar a liberdade ou conseguir viver como liberto era tarefa das mais

árduas. No entanto esse não era seu único propósito, já que as pessoas frequentavam a casa de Rosa também em busca de diversão, de companheiros e amigos entre pares, de curas para doenças ou infortúnios, ou simplesmente por fé na figura carismática e poderosa de José Sebastião da Rosa.

Além disso, o culto de Rosa está muito ligado à práticas de prostituição da cidade Rio de Janeiro no período, já que, como vimos, a maior parte das filhas exerciam essa atividade. Através dos endereços das filiadas e das casas onde aconteciam os cultos, no centro da cidade, percebemos que se tratava da região de maior concentração de prostituição da cidade. Morando na região, e tendo contato com muitas mulheres pobres, costureiras, e também prostitutas, o culto do Pai Quimbombo também assumiu determinadas características em função da clientela majoritária que o procurava, ou da área em que se localizava. Assim, um feiticeiro com traços como o envolvimento com muitas mulheres, espiritual e sexual, cultuando entidades ligadas à sexualidade e virilidade, como foi visto, congregando homens e mulheres em suas cerimônias, pode desenvolver sua linha de movimento religioso em função das características específicas do contexto em que viveu. Portanto, não seria possível encontrar um Juca Rosa na África, e suas características mais marcantes só fazem sentido naquele tempo e lugar em que sua seita floresceu, ainda que muitos dos rituais e das referências culturais das suas atividades tenham relação com elementos originários de outras culturas, em outros tempos e lugares.

V. Crença, Cura, Repressões

Juca Rosa e seus discípulos não eram exceções em sua maneira de conceber doença e cura, inteiramente relacionadas a idéias de feitiço, ou de ligações com o sobrenatural, com deuses e santos, ou ao menos com problemas espirituais. Ao contrário, como diversos trabalhos vêm mostrando³⁴⁵, ao longo de todo o século XIX a percepção

³⁴⁵ Idem, p. 11.

³⁴⁶ Flávio Edler, "A medicina brasileira no século XIX: um balanço historiográfico", em *Asclepio*, Vol. L-2-1998; Gabriela Sampaio, *Nas Trincheiras da Cura*, op. cit.; Beatriz Weber, *As artes de curar: medicina*,

sobre doenças e a maneira de tratá-las em diferentes grupos sociais, ainda que atravessadas por diferenças específicas, de acordo com as experiências de classe, raça, ou gênero dos mais variados sujeitos, passava por um entendimento muito integrado do funcionamento do corpo e do espírito. Autores como Donald Warren Jr. e Ângela Porto³⁴⁷, por exemplo, utilizam esta argumentação para mostrar que foi fundamental, na introdução da homeopatia no Brasil, em meados do século XIX, essa visão mais espiritualizada da saúde e da doença que era bastante generalizada no país, pois isso teria gerado uma identificação com a filosofia homeopática e seus remédios dinamizados, energizados na preparação - e, assim, uma grande aceitação desta terapia.

Por outro lado, esta concepção integrada de corpo e espírito com relação a saúde e doença, tão disseminada pelo país, seja entre escravos, negros libertos, ou mesmo membros de elites brancas, explica muito da força dos curandeiros e outros variados terapeutas, entre os pacientes, que temiam os médicos e suas estranhas prescrições. Em minha dissertação de mestrado, já aqui citada, trabalhei detalhadamente com esta questão, mostrando a luta travada pelos médicos diplomados em faculdades de medicina para conquistar a confiança dos pacientes, já que concorriam lado a lado com curandeiros negros, boticários, médiuns receitistas, homeopatas, ou mesmo práticos e barbeiros sangradores, na preferência dos mais variados clientes. Assim, a procura das diferentes artes de cura estava relacionada, na percepção de muitos e variados tipos de pacientes, à eficácia simbólica dessas práticas, na expressão do antropólogo Levi-Strauss³⁴⁸. Isto é, a

religião, magia e positivismo na República Riograndense, 1889-1928, op.cit.; Aldrin Figueiredo, *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*, op.cit.; Tânia Salgado Pimenta, *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mór no Brasil do começo do século XIX*, op.cit.; Vera Marques, *Do espetáculo da natureza à natureza do espetáculo - boticários no Brasil setecentista*, op.cit.; Sidney Chalhoub, *Cidade Febril*, op. cit.; Paula Montero, *Da Doença à Desordem: a magia na Umbanda*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

³⁴⁷ Ângela Porto, "A assistência médica aos escravos no Rio de Janeiro: o tratamento homeopático", op. cit.; Donald Warren Jr., "A Medicina Espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX", em *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, março de 1986.

³⁴⁸ Lévi-Strauss, "O feiticeiro e sua magia", e "A eficácia simbólica", em *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975. Ao trabalhar com esta noção, o autor refere-se à importância da crença na magia, ou em outras formas de cura, para a sua eficácia, muito mais do que quaisquer fatores objetivos. O autor busca, ao estudar determinadas práticas mágicas de cura, não os mecanismos concretos que tornariam possíveis tais curas, mas na explicação baseada em um consenso, um reconhecimento social do poder de cura de quem exercia a atividade terapêutica.

importância maior na hora de se escolher um tratamento recaía na crença no poder ou no carisma de determinados agentes de cura, seja do corpo ou do espírito, mais do que nas explicações racionais deste ou daquele procedimento. Esta idéia já havia sido trabalhada por Marc Bloch em *Os Reis Taumaturgos*³⁴⁹, onde o historiador analisa a crença, difundida durante séculos na Europa, no poder miraculoso de cura que haveria no toque real, principalmente com relação à cura das escrófulas.

Ao menos no caso de Juca Rosa e seus clientes, pudemos perceber que a concepção de doença e cura passava necessariamente por idéias de malefício ou bruxaria, isto é, acreditava-se que as causas dos problemas das pessoas, fossem eles emocionais ou físicos, tinha relação com a manipulação de forças sobrenaturais. Daí a necessidade de um líder religioso para resolver estes problemas, de preferência alguém como o Pai Quibombo, conhecido pelo país afora e “até na Europa”, de cujo poder ninguém duvidava. Assim, a crença na figura carismática do bruxo e em seus poderes “sobre o natural” era o que muitas vezes garantia a eficácia dos tratamentos. Como vimos, mesmo quando Rosa falhava suas filhas continuavam fiéis e devotas da “associação”.

A esta concepção integrada de doença e cura, mais próxima de práticas de curandeiros como Rosa, que tentavam remediar malefícios para curar doenças, somavam-se outros motivos que aumentavam a desconfiança com relação às práticas médicas tradicionais³⁵⁰, com base na medicina européia, na qual cada doença era tratada

³⁴⁹ Marc Bloch, *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia das Letras, 1993. O autor procura entender a crença nesse milagre, partindo do pressuposto de que só havia o milagre porque se acreditava nele. Assim, estudar um fenômeno dessa natureza, o que ele realmente se propunha a fazer era estudar a crença no milagre.

³⁵⁰ Outra idéia interessante, também trabalhada em minha dissertação de mestrado, é a proposta pelo historiador Robert Darnton. Em seu estudo sobre o mesmerismo na França do final do século XVIII, mostra que naquele contexto a ciência ainda era bastante iniciante, e muitas vezes se confundia com outras crenças, fazia parte de um universo de coisas exóticas, onde ficção e realidade acabavam se misturando. Ao analisar a forte presença deste sistema de cura, que partia do pressuposto da existência de um fluido magnético em torno do corpo, que se fosse bloqueado causaria doenças, o autor mostra que havia naquela conjuntura uma abertura, uma forte aceitação para novos empirismos e experimentalismos. Assim, quando surgiu, a ciência médica tinha o mesmo impacto de experimentos e atividades não científicas - ao menos naquele contexto estudado por ele. Assim, para ser aceita, ao menos em um “nível popular”, a ciência precisaria contar com a crença das pessoas que a ela recorriam. Cf. Robert Darnton, *O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. SP: Cia das Letras, 1988;

de forma mais separada do resto do corpo e do espírito³⁵¹. Em primeiro lugar, o fato de que a própria medicina “científica”, até pelo menos a década de 1880, era muito pouco desenvolvida³⁵²; os cursos no Brasil tinham pouca estrutura muitos problemas. Os poucos médicos que havia eram caros, e receitavam basicamente sangrias e purgas para a cura das mais variadas enfermidades. Dentro da própria corporação médica havia mais divergências e conflitos do que acordos em relação aos procedimentos utilizados, e as brigas e disputas eram sérias. Além disso, mesmo os médicos que atingiam maior prestígio e influência junto a autoridades do governo imperial, fazendo parte da Junta Central de Higiene, importante órgão de auxílio nas mais variadas políticas públicas e reformas urbanas, criado em 1850, mesmo estes doutores enfrentavam dificuldades incríveis ao tentarem implementar suas medidas junto aos presidentes de províncias, os quais tinham que lidar com atitudes bem particulares dos diversos grupos sociais, em geral contrários às determinações do órgão de higiene.

Devido à grande concorrência e ameaça representada pelos curandeiros e outros agentes de cura, classificados indiscriminadamente de charlatões pelos médicos higienistas, e às dificuldades destes médicos em fazer suas prescrições serem cumpridas, como em casos de epidemias de febre amarela ou cólera, por exemplo, a perseguição aos curandeiros teve um grande aumento nas últimas décadas do século XIX, ao mesmo tempo em que se fortaleciam os laços entre as autoridades do governo imperial e os médicos científicos, e outros letrados que julgavam agir, de forma neutra e imparcial, em nome da ciência, como os teóricos do racismo científico³⁵³. A perseguição aos mais variados agentes de cura muitas vezes esteve ligada à repressão a cultos de negros e

³⁵¹ Em minha dissertação de mestrado já citada, explico as diferenças de princípios entre a medicina hipocrática, baseada na cura pelos opostos, e a doutrina homeopática, com base na idéia de que “semelhante cura semelhante”. Em meados do século XIX houve muitas disputas entre as duas correntes; o principal argumento usado pelos homeopatas era o de que a medicina alopática era muito agressiva e causava mais danos do que benefícios ao corpo humano, ao contrário da homeopatia, que buscava uma harmonia do próprio organismo. Cf. *Nas trincheiras da cura*, op.cit.

³⁵² Ver Flávio Edler, op.cit.

³⁵³ Sobre as doutrinas raciais do século XIX, ver Lília Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870-1930*, op.cit. A autora mostra que teorias como o positivismo, o evolucionismo e o darwinismo introduzem-se no cenário brasileiro a partir de 1870, embora o debate já viesse amadurecendo desde meados do século XIX, remetendo-se a questões do Iluminismo. A noção de “evolução social” funcionava como o paradigma da época, pretendendo justificar de maneira científica as diferenças entre os homens, classificando as raças por níveis de evolução.

pobres, onde se identificava raízes culturais de origem africana, consideradas bárbaras, atrasadas, e por isso, um sério entrave aos padrões de civilização e cultura que se queria para o Brasil.

Vários autores, ao tratar do tema da repressão às práticas de culto e de cura de negros, de classes pobres e iletradas no Brasil, atribuem um marco temporal para o início da repressão generalizada a estas práticas, que teria se dado na República, com o novo Código Penal, que continha artigos específicos prevendo a punição para práticas de magia, curandeirismo e prática ilegal de medicina. Entre outros, há o trabalho de Yvonne Maggie, *Medo do feitiço*³⁵⁴, e o de Emerson Giumbelli, *O Cuidado dos Mortos*³⁵⁵. É importante voltar a ressaltar, então, que o Império tinha suas formas próprias de punir, e também reprimia cultos e práticas de curandeiros, e muito. A repressão às práticas de medicina consideradas não científicas, e aos cultos religiosos a elas ligados, não começa na República, embora tenha se institucionalizado com o Código Penal Republicano. O Império tem suas formas de punir, por meio dos mecanismos do paternalismo, e essa repressão se intensifica nas últimas décadas do período, em um movimento de aumento progressivo do que vinha ocorrendo desde meados do século, de perseguição de práticas culturais ligadas aos grupos mais pobres e negros. Ao longo das últimas décadas do século XIX, é possível acompanhar esse movimento de forma mais sistematizada, quando há uma postura declarada de intelectuais, médicos, literatos, no sentido reprimir práticas das classes pobres, como o entrudo ou os feitiçeiros, de embranquecer a população, e de moralizar e civilizar, de acordo com os padrões burgueses europeus, os trópicos considerados bárbaros, atrasados e dominados por superstições e crenças atrasadas do vulgo.

Tudo isso, ao mesmo tempo em que essas práticas estão dentro da casa e fazem parte das esferas mais íntimas da vida cultural e social das elites mais brancas e com uma auto imagem de cultas e civilizadas, e em que os grupos de dependentes não apenas se mobilizam para garantir seu espaço, como também influenciam e trocam experiências

³⁵⁴ Yvonne Maggie, *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

com os grupos poderosos. O mais interessante, e acredito que tenha sido uma das contribuições deste trabalho, foi mostrar o quanto membros das elites brancas estavam totalmente presentes nos cultos de negros como Juca Rosa, o quanto compartilhavam das crenças e dos rituais de negros pobres e iletrados, e, se quisermos voltar à discussão do sincretismo, o quão próximas e relacionadas estavam as culturas de elementos de diferentes classes sociais. Tão próximas e cheias de conexões que prefiro me referir a um grande universo cultural, incoerente, desconexo, conflituoso, cheio de diferenças, mas também permeado por proximidades, ao invés de usar as dicotomias de popular/erudito, dominante/dominado, oprimido/opressor, e outros pares de opostos que tantas vezes são usados para analisar os encontros culturais, e que acabam gerando simplificações excessivas.

Para exemplificar bem esta discussão, nada melhor que retomar um delicioso relato do período, o romance *Esau e Jacó* de Machado de Assis, já referido no segundo capítulo. Como vimos, a rica e branca senhora Perpétua, católica e respeitada na sociedade, vai consultar a misteriosa cabocla do Castelo para saber do futuro de seus filhos gêmeos, em 1871. O olhar magnetizador da moça a impressiona, e ela paga satisfeita a alta quantia exigida pela vidente. O marido de Perpétua, Santos, condena a atitude da mulher, expondo-se às garras de uma charlatona ignorante. Mas, por sua vez, também tem suas dúvidas e curiosidades com relação ao futuro dos filhos. Pai zeloso e preocupado, também quer saber o que será de seus rebentos. Procura, então, os sábios conselhos de seu líder espiritual, mestre Plácido, cujas “luzes” eram para ele “as verdadeiras do mundo”. Mestre Plácido era um líder espírita, e tinha um linguajar científico para explicar os fenômenos considerados sobrenaturais. Santos devotava toda sua confiança no mestre. Machado mostra, em seu texto, e também em crônicas em que tratou o assunto, como o espiritismo passa a ser uma crença com ares de ciência, e por isso mais aceitável para um senhor como Santos, enquanto a mulher dele ia procurar uma cabocla do Castelo, alguém com uma fama quase tão grande como a de Juca Rosa. Entretanto, retirando-se a maquiagem, os termos mais ou menos científicos, os rituais

³⁵⁵ Emerson Giumbelli, *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

mais ou menos negros, as diferentes práticas eram quase a mesma coisa, formas de se chegar a explicações para os infortúnios, e a soluções para os problemas.

Epílogo

Em uma crônica onde narra recordações de sua infância, o literato Coelho Neto relata sua memória das casas de negros perto do Campo de Santana que conheceu :

"(...) Lá dentro fervia o quimbande, dava-se fortuna, fazia-se filtros e despachos e nas vésperas das festas batucava-se freneticamente ao som dos atabales, ao tinir de pratos de louça repenicados pelas mulatas que se esgoelavam em guinchos histéricos saracoteando lascivamente. Ainda encontrei a fama sinistra do Juca Rosa e lembro-me de um negralhão petulante, que vestia de branco e passava sempre por entre zumbidos, como um rei, cuja mão muita vez eu vi beijada por mocinhas loiras e crianças que as mães levantavam para receberem a benção do feiticeiro"³⁵⁶.

Este trecho de Coelho Neto, ainda que se leve em conta os tons hiperbólicos que caracterizam o estilo do escritor, é bastante ilustrativo da visão que se cristalizou como a única autorizada sobre gente como Juca Rosa e seus seguidores, nos anos que se seguiram a aprovação da Lei do Ventre Livre, com a crise da ideologia paternalista e do domínio senhorial. A caracterização de negros seria cada vez mais como essa: as mulatas eram "histéricas que se esgoelavam", "lascivas"; Rosa era "sinistro" e "petulante", provavelmente por não ter ficado no lugar que seria devido a um "negralhão". Ao escrever suas memórias, o literato mostra que considerava ser um escândalo o fato de mocinhas loiras e suas elegantes mães beijarem a mão do feiticeiro. Entretanto, reconhece que era tratado "como um rei", isto é, no final dos anos 1860 aquelas senhoras brancas e ricas estavam longe de compartilhar esta visão já solidificada quando Coelho Neto escreve suas memórias, mais de três décadas depois do ocorrido.

³⁵⁶ Cf. Coelho Neto, "A cidade antiga", em *Páginas recolhidas*, Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi, s/d, p. 30. Agradeço a Leonardo Pereira por esta referência.

Como vimos ao longo dos capítulos deste trabalho, a prisão, julgamento e condenação de José Sebastião da Rosa estavam inseridos em um contexto de luta dos médicos científicos pela legitimação de sua atividade, e portanto de aumento da repressão às mais variadas práticas de cura que existiam e eram tão disseminadas por todo o país. O interessante é que a luta dos representantes da medicina científica se cruza com os debates sobre o elemento servil e, como não poderia deixar de ser, com as teorias pretensamente científicas sobre o racismo, que passam a crescer exatamente na década de 1870.

É difícil saber se Rosa foi condenado porque era feiticheiro, ou porque era negro, ou porque era um negro que saiu do lugar aceito pelas elites da época, na lógica do paternalismo, atingindo um patamar diferenciado, e ainda se envolvendo com mulheres brancas e esposas de poderosos figurões. Provavelmente, foi por tudo isso junto, e ainda mais por ter enfrentado um delegado muito determinado, e amigo de juizes e pessoas influentes, mais poderosas naquele momento que os protetores do feiticheiro. Ou, talvez, por uma baixa em seu axé, ou por algum quebranto de outro feiticheiro inimigo, forte o suficiente para vencer a proteção de seus breves.

De qualquer maneira, apenas porque ele foi preso e processado - e pela sorte de seu processo ter sido encontrado neste longo trajeto de pesquisa - foi que pudemos conhecer mais a fundo o obscuro mundo da crença e da vida cotidiana de indivíduos pobres e negros, ou “quase negros de tão pobres”, do Rio de Janeiro imperial. O que aconteceu com Juca Rosa depois que saiu da prisão, e com seus filhos e filhas, seria assunto para mais uma vasta pesquisa. Segundo os memorialistas que escreveram sobre ele, com cujo texto iniciamos esta história, Juca “foi guarda-fiscal da Municipalidade”³⁵⁷, e sabe-se lá de que lado ficou quando veio o golpe de 1889. Longe de esgotar o assunto, encerro esta contribuição ao estudo do universo cultural das classes populares do Império.

Axé, Pai Quibombo!

³⁵⁷ “Juca Rosa, o célebre feiticheiro da rua do Núncio”, em *História da Polícia do Rio de Janeiro*, op.cit. p.64.

Fontes e Bibliografia

A - FONTES CITADAS

1 - Fontes Manuscritas (todas no Arquivo Nacional, RJ):

- Processo José Sebastião da Rosa, 1871. Maço 196, gal. C, n.1081, caixa 11139. Arquivo Nacional, RJ.
- Processos Cíveis, Miguel Augusto de Mariz Sarmento: 1866, Penhora Executiva, Juízo da 2a Vara Cível, N.947, M.887, Gal, autor José Gonçalves da Silva; 1868, Reconhecimento, Juízo Municipal da 1a Vara, N. 16160, M.793 ; e 1869, Reconhecimento, Juízo Municipal da 1a Vara, autor José Joaquim dos Santos, n.678, M.601.
- Processos cíveis, AN, Maria Thereza Ferreira, 1870, Juízo Municipal da 1a Vara, n.732 M218 Gal A.
- Processos Cíveis, AN, Henrique de Azurar, 1872, Juízo de Direito do Comércio da 1a Vara, N.3685, cx. 1275, Gal. A.
- Inventário do Desembargador Izidro Borges Monteiro. Juízo da 2a Vara de Órfãos, 1890. AN, SDE.

2 - Fontes Impressas :

2.1 - Periódicos (todos publicados no Rio de Janeiro)

- O Mosquito
- A Rabeca
- A Comédia Social
- O Lobisomem
- Gazeta de Notícias
- Jornal do Commercio
- O Paiz

- Diário de Notícias
- Diário do Rio de Janeiro
- Gazeta da Tarde

2.2 - Publicações

- *História do Feiticeiro Juca Rosa*, por Justus, Rio de Janeiro, s/d (na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro)
- *Juca Rosa, o Feiticeiro*, anônimo, s/d, Tip. Rua da Ajuda, n.16 (localizada na Library of Congress, WDC, EUA)
- *O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada*, por José Simões Sampaio, Rio de Janeiro, Liv. Quaresma Editora, 1961 (a primeira edição é de 1898). (na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro)
- *A Moça de Juca Rosa ou a Feiticeira da Corte*, comédia em dois atos por J.J. de P.M. Rio de Janeiro, 1871 (na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro)
- *Defesa dos Acusados José Sebastião da Rosa e Lúcio José da Silva perante o Tribunal do Júri da Corte em sessão de 5 de julho de 1871, pelo advogado Jansen Júnior*. Rio de Janeiro, Tip. de Pinheiro e Comp., 1872 (na Biblioteca do Arquivo Nacional, Rio de Janeiro)

2.3 - Obras literárias

- Machado de Assis, *Esau e Jacó*. Segunda Edição, São Paulo: Ática, 1977. Texto Integral, cotejado com a edição original da Livraria Garnier, Rio de Janeiro, 1904.
- Macedo, Joaquim Manuel de, *As Vítimas-Algozes: quadros da escravidão*. 3a Edição, Editora Scipione, Fundação casa de Rui Barbosa, 1991.
- José de Alencar, *O Tronco do Ipê*. 14a edição. São Paulo: Ática, 1996 .
- José de Alencar, *Mãe*, em *Teatro Completo*, vol. II.
- José de Alencar, *Novas Cartas Políticas de Erasmo*, Rio de Janeiro, Tipografia de Pinheiro, 1867.
- Barreto, Paulo (João do Rio), *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro; Garnier, 1906.

2.4 - Outros

- Relatórios do presidente da província do Rio de Janeiro (Biblioteca Nacional)
- Código Penal do Império. (Biblioteca Nacional, Seção de Obras Raras).
- Relatórios da Junta Central de Higiene Pública. (Biblioteca Nacional).
- Mapas e fotos do Acervo do Arquivo Geral da Cidade do RJ e Mapas do Arquivo Nacional

B - BIBLIOGRAFIA

1 - Obras de Referência

Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

Blake, Augusto Vitorino Alves Sacramento, *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, op.cit., 1970, 7 volumes (Biblioteca do IFCH).

Rio Branco, *Biografias*, em Obras do Barão de Rio Branco, Volume VII, Ministério das Relações Exteriores (Biblioteca Sérgio Buarque de Holanda).

Inocêncio, Francisco da Silva, *Dicionário bibliográfico português*, Lisboa; Imprensa nacional, 1903 (Biblioteca Sérgio Buarque de Holanda).

Almanaque Laemert, 1871, 1a Parte - Titulares Grandes do Império. (Arquivo Nacional)

2 - Bibliografia citada

Abreu, Martha, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, RJ: Nova Fronteira, 1999

Alencastro, Luiz Filipe. "Vida Privada e ordem privada no Império", *História da Vida Privada no Brasil* 2, S. P., Cia das Letras, 1997.

Azevedo, Célia Marinho. *Onda Negra, medo branco. O negro no imaginário das elites: século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

Barreto Filho, Mello e Hermeto Lima. *História da Polícia do Rio de Janeiro. Aspectos da cidade e da vida carioca (1870-1889)*, terceiro vol., Ed. A Noite, R.J, 1944.

Bastide, Roger, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1971.

Birman, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são. Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro*. Tese de mestrado, Museu Nacional, 1980.

Bloch, Marc. *Introdução à História*, Lisboa: Europa América, 1965.

-----, *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

Borges, Dain, "Healing, Mischief, and Crime: Repression of Religious Healing in Brazilian Law and Literature of the 19th and 20th Centuries". Paper apresentado na conferência *The contested terrains of law, justice and repression in Latin American History*, Yale University, April 24-27, 1997.

Braga, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador: EDUFBA, 1995

Bretas, Marcos. *A Guerra das Ruas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

Brown, Diana. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. NY: Columbia University Press, 1994.

Carneiro, Edison. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro, Ed. Conquista, 1961.

Carvalho, José Murilo, *Teatro de Sombras: a política Imperial*. 2a.edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

Cavalcante, Berenice. "Beleza, limpeza, ordem e progresso: a questão da higiene na cidade do Rio de Janeiro, final do século XIX ", em *Revista Rio de Janeiro*, n.1. dezembro/1985

Chalhoub, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. SP: Brasiliense, 1986

----- *Visões da Liberdade Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

----- *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. SP: Cia das Letras, 1996.

----- e Pereira, Leonardo (org.), *A História Contada: capítulos de história social da literatura no Brasil*. RJ: Nova Fronteira, 1998

Craemer, Willy de, Jan Vansina e Renée C. Fox, "Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study", em *Comparative Studies in Society and History*, 18 : 4, out.1986.

Cunha, Maria Clementina Pereira. *Diversão e Diversidade: história social do carnaval carioca 1880-1920*, São Paulo: Cia das Letras (no prelo).

Dantas, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

Darnton, Robert. *O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. SP: Cia das Letras, 1988.

Davis, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

Edler, Flávio. "A medicina brasileira no século XIX: um balanço historiográfico", em *Asclepio*, Vol. L-2-1998.

Esteves, Marta Abreu, *Meninas Perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

Fernandes, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil*. Curitiba: Guaíra, 1941.

Ferretti, Sérgio. *Repensando o Sincretismo*, São Paulo: Edusp; São Luis: Fapema, 1995.

Figueiredo, Aldrin. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*, dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1996

Fry, Peter. "Feijoada e soul food", em *Ensaio de opinião*, n.4, São Paulo, 1977.

Fritsch, Lilian de Amorim. "Palavras ao vento: a urbanização do Rio Imperial", em *Revista Rio de Janeiro*, n.3, agosto/1986

Geertz, Clifford. em *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989

Ginzburg, Carlo, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 1987

----- *A Micro-História e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

Giumbelli, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

Gledson, John, *Machado de Assis : Impostura e Realismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

Graham, Sandra, "Slavery's Impasse : Small-Time Mistresses, and the Brazilian Law of 1871", em *Comparative Studies in Society and History*, volume 33, no. 4, outubro de 1991.

----- *Proteção e obediência : criadas e patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910*, São Paulo : Cia das letras, 1992.

Granjeiro, Cândido, *As artes de um negócio: a febre fotográfica em São Paulo*. Dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1994.

Gomes, Flávio dos Santos. *Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

Harding, Rachel Elizabeth, *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19th century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning*. PhD Dissertation, Departament of History, University of Colorado, 1997.

Holanda, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo II, 5o volume, 2a edição, RJ-SP: Difel, 1977

Holloway, Thomas, *Policing Rio de Janeiro: repression and resistance in a 19th century city*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Karasch, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro: 1808 -1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Kossoy, Boris, *Origens e expansão da fotografia no Brasil, século XIX*, SP, 1988.

Levi, Giovanni. *Dieci interventi sulla storia sociale*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1981

----- "Sobre a micro-história", em Peter Burke (org.), *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Editora da Unesp, 1992.

Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

Lima, Oliveira. *O Império Brasileiro (1822-1889)*, Brasília: ed. UnB, 1986.

Lima Filho, Henrique Espada. *Microstoria: escalas, indícios e possibilidades*, tese de doutorado em História, IFCH, Unicamp, 1999, p.257.

MacGaffey, Wyatt. *Art and healing of the Bakongo commented by themselves: minkisi from the Laman Collection*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Machado, Maria Helena P.T.. *Crime e Escravidão: trabalho, luta e resistência nas lavouras escravas, 1830-1888*, São Paulo: Brasiliense, 1987

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

Malheiro, Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Petrópolis: Vozes INL, 1976.

Marques, Vera. *Do espetáculo da natureza à natureza do espetáculo - boticários no Brasil setecentista*, tese de doutorado em História, IFCH, Unicamp, 1998.

Mattos, Ilmar R., *O tempo saquarema: a formação do Estado Imperial*, Rio de Janeiro, Access, 1994.

Mattos de Castro, Hebe. *Das Cores do silêncio: significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. RJ, 1993.

Mauad, Ana Maria. "Imagem e auto-imagem do Segundo Reinado", *História da vida privada no Brasil 2*, S. P., Cia das Letras, 1997.

Meade, Teresa. *Civilizing Rio: reform and resistance in a Brazilian city, 1889-1930*. Pennsylvania: PSUP, 1997

Mendonça, Joseni M.N., *Entre a mão e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp/Cecult, 1999.

Michelet, Jules, *A Feiticeira*, RJ: Nova Fronteira, 1992.

Miller, Joseph. "Lineages, Ideology, and the History of Slavery in Western Central Africa", em Lovejoy, Paul E., *The Ideology of Slavery in Africa*. Barverly Hills, London: Sage Publications, 1981

-----*Way of Death: merchant capitalism and the Angolan slave trade, 1730-1830.*
Madison: The University of Wisconsin Press, 1988

Mintz, Sidney e Price, Richard, "An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective". Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

-----"The birth of African-American culture", em Timothy E. Fulop e Albert J. Raboteau, *African-American culture. Interpretative Essays in History and Culture*. NY e London: Routledge, 1997.

Montero, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na Umbanda*, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

Moura, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

Nabuco, Joaquim. *Um estadista do Império*. RJ: Nova Aguilar, 1975.

Nava, Pedro. *Capítulos da História da Medicina no Brasil*. Rio de Janeiro, 1949.

Negrão, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*, SP: Edusp, 1996

Pechman, Robert Moses e Ribeiro, Luís Cesar Queiroz. "A Companhia de Saneamento do RJ : contribuição à história do capital imobiliário", em *Revista Rio de Janeiro* n. 1, dez 1985

Pechman, Sérgio e Lilian Fritsch, "A Reforma Urbana e o seu Averso: algumas considerações a propósito da modernização do Distrito Federal na virada do século", em *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.5 n.8/9, set.1984/abr.1985

Pereira, Cristiana Schettini. *Um gênero alegre: imprensa e pornografia no Rio de Janeiro (1898-1916)*. Dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1997.

Pereira, Leonardo, *O Carnaval das Letras*, RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1994.

Pimenta, Tânia Salgado. *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mór no Brasil do começo do século XIX*, dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1997

Pordeus Jr, Ismael. "Lisboa de caso com a Umbanda", em *Revista USP* n.31, Dossiê Magia, SP: USP, CCS, set/out/nov/1996.

Porto, Ângela. "A assistência médica aos escravos no Rio de Janeiro: o tratamento homeopático". Em *Papéis Avulsos*. Rio de Janeiro: Fundação casa de Rui Barbosa, n.7, 1988.

Prandi, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

----- *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*, São Paulo: Hucitec, 1996.

Price, Richard. *Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1996.

-----, *First Time: the historical vision of an Afro-American people*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1983.

Pritchard, Evans. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

Ramos, Arthur. *O negro na civilização brasileira*, RJ: ECB, 1934.

----- *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1942.

----- *As culturas negras. Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 3, 1943.

Reis, João José, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)*, São Paulo: Brasiliense, 1986

----- e Eduardo Silva, *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

Ribeiro, Gladys S, "Cabras" e "pés-de-chumbo" ; os rolos do tempo. *O Antilusitanismo na cidade do Rio de Janeiro, 1889-1930*. Dissertação de mestrado, Niterói, UFF, 1987.

Rocha, Agenor Miranda da. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

Rocha, Oswaldo Porto. *A era das demolições*, tese de mestrado, UFF, 1983

Rodrigues, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935

----- *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Nacional, 1977.

Sampaio, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Dissertação de mestrado em História, IFCH, Unicamp, 1995

Schwarcz, Lília. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, S. P. Cia das Letras, 1993.

Serra, Tânia Rabelo Costa, *Joaquim Manuel de Macedo ou os dois Macedos: A Luneta Mágica do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1994.

Silva, Eduardo. *Prince of the people: the life and times of a Brazilian free man of colour*, London-New York: Verso, 1993

Silva, Silvia Cristina Martins de Souza e, *Idéias encenadas: uma interpretação de O Demônio Familiar, de José de Alencar*. Dissertação de Mestrado em História, Campinas, Unicamp, 1996.

Sisson, S.A., *Galeria dos Brasileiros Ilustres (os contemporâneos)*, São Paulo, Livraria Martins Editora, 1948.

Slenes, Robert. "Central African Water Spirits in Rio de Janeiro : Slave Identity and Rebellion in Early-Nineteenth-Century Brazil" (mimeo).

----- " 'Malungu, Ngoma Vem!' : África coberta e descoberta no Brasil", REVISTA USP, n.12, dez/jan/fev. de 1991-92.

----- *Na senzala uma flor*, RJ:Nova Fronteira, 1999.

----- "Senhores e subalternos no oeste paulista", *História da Vida Privada no Brasil 2*, S. P. Cia das Letras, 1997.

Soares, Carlos Eugênio L., *A Negregada Instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1994

Soares, L.C., *Rameiras, Ilhoas, Polacas...A prostituição no Rio de Janeiro do século XIX*. São Paulo : Ática, 1992.

Sodré, Muniz e Lima, Luís Filipe de. *Um Vento Sagrado: história de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira*, Rio de Janeiro, Mauad, 1996

Souza, Laura de Mello e, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Cia das Letras, 1986.

Stewart, Charles e Rosalind Shaw (org.), *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, London/NY: Routledge, 1994.

Thomas, Keith, *A religião e o declínio da magia*, SP: Cia das Letras, 1991.

Thorton, John. "On the trail of voodoo: African Christianity in Africa and the Americas". Em *The Americas*, vol. XLIV, n. 3, jan 1988.

Valente, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1953.

Voeks, Robert A., "Candomblé Ethnobotany : African Medicinal Plant Classification in Brazil" em *Journal of Ethnobiology* , vol.15. n.2, winter 1995, pp.257-280.

Warren Jr., Donald. " A Medicina Espiritualizada: a homeopatia no Brasil do século XIX", em *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, março de 1986.

Weber, Beatriz. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Riograndense, 1889-1928*, Santa Maria: Edusc/Ed.UFSM, 1999.

Weber, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971

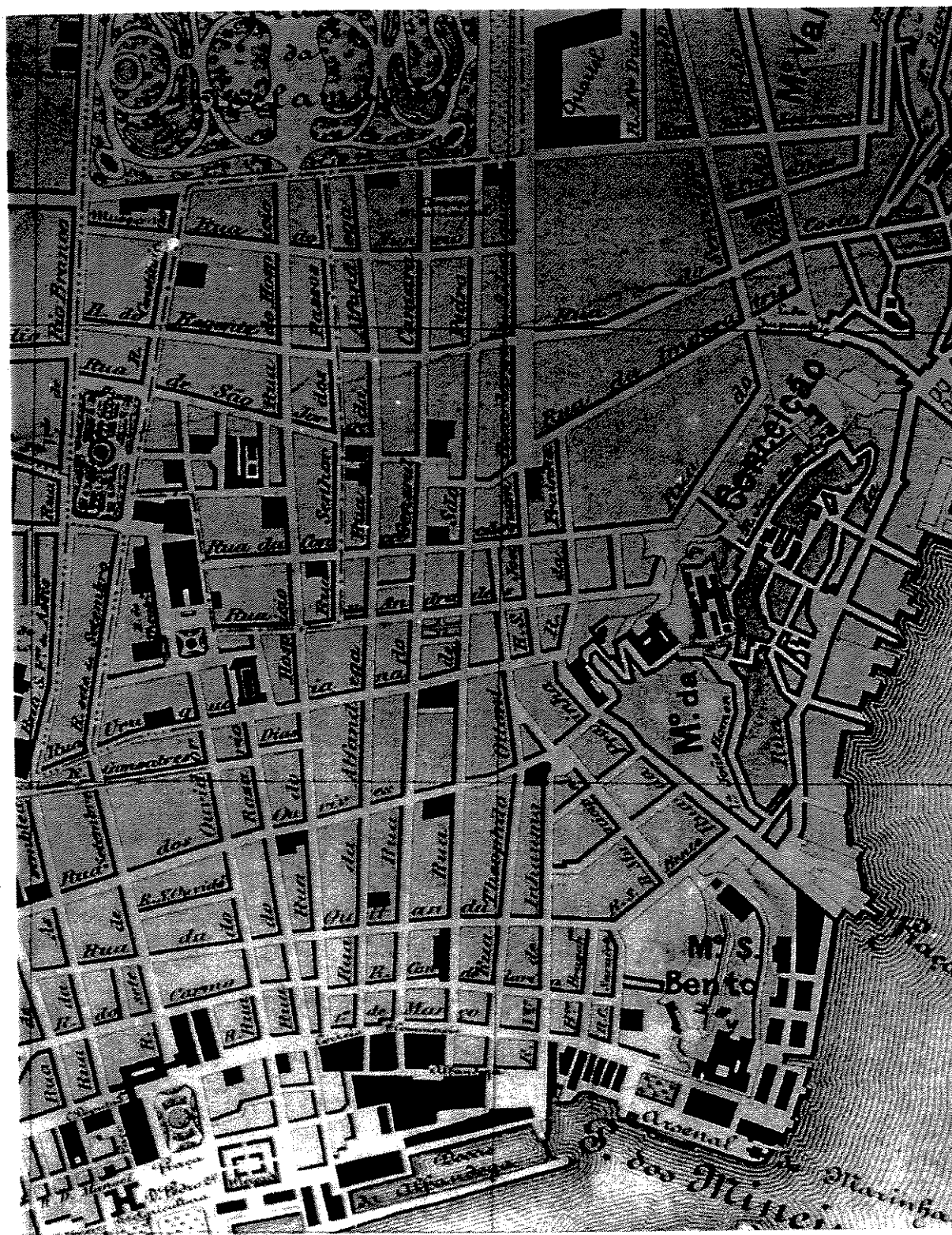
White, Hayden. *Metahistory: the historical imagination in 19th century Europe*, Baltimore e Londres, 1973.

Wissenbach, M. C. "Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível", em Sevcenko, Nicolau (org.), *História da Vida Privada no Brasil 3*, SP: Cia das Letras, 1998.

Mapas e fotos da cidade do Rio de Janeiro

[illegible]

Mapa 2: ampliação do mapa 1



Rua Senhor dos Passos, 1913 (AGCRJ)



Rua Larga de São Joaquim, 1904 (AGCRJ)

