



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

AVA CRUZ

**A FRONTEIRA ABJETA:
CARTOMANTES, VIDENTES, ESPIRITISTAS E OUTRAS OFERTANTES
DE SERVIÇOS ESPIRITUAIS**

Salvador
2024

AVA CRUZ

**A FRONTEIRA ABJETA:
CARTOMANTES, VIDENTES, ESPIRITISTAS E OUTRAS OFERTANTES
DE SERVIÇOS ESPIRITUAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Professora Dra. Fatima Regina Gomes Tavares

Salvador – Bahia 2024

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Cruz, Ava
C957 A fronteira abjeta: cartomantes, videntes, espiritistas e outras ofertantes de serviços espirituais./ Ava Cruz, 2024.
116 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fatima Regina Gomes Tavares
Dissertação (mestrado) - Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2024.

1. Cultos afro-braliseiros. 2. Mediunidade. 3. Espiritismo. 4. Cartomancia. I. Tavares, Fatima Regina Gomes. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDD: 133.3



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

ATA Nº 20

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 05/01/2024 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 20, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) AVA CRUZ, de matrícula 2022113523, intitulada “A fronteira abjeta: cartomantes, videntes, espiritistas e outras ofertantes de serviços espirituais”. Às 10:00 do citado dia, "por videoconferência", foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Profª. Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires e Prof. Dr. Francesca Maria Nicoletta Bassi Arcand. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.


Dr. Rogério Brittes Wanderley Pires, UFMG

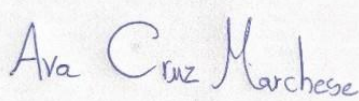
Examinador Externo à Instituição

Dr. Francesca Maria Nicoletta Bassi Arcand, UFRB

Examinador Externo à Instituição


Dra. FATIMA REGINA GOMES TAVARES, UFBA

Presidente



AVA CRUZ

Mestrando(a)

Abjection is above all ambiguity.
Because, while releasing a hold, it does not radically
cut off the subject from what threatens it
On the contrary, abjection acknowledges it to be in
perpetual danger.

Julia Kristeva, Powers of Horror

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar minha sincera gratidão a todos que contribuíram para a realização desta dissertação de mestrado. Este trabalho representa o resultado de um esforço coletivo e alicerça-se em valiosas colaborações que enriqueceram minha jornada acadêmica. Em primeiro lugar, desejo expressar minha profunda gratidão à minha orientadora, Fátima Tavares, cuja orientação perspicaz, apoio incansável e conhecimento especializado foram fundamentais para a concretização deste projeto. Agradeço também à banca examinadora por dedicar seu tempo e expertise na análise crítica deste trabalho.

À minha família, amigos de Salvador e Belo Horizonte e meu namorado, cujo apoio inabalável foi meu alicerce ao longo deste percurso, deixo meu profundo agradecimento. Quero expressar meu sincero agradecimento à minha mãe, meu pai, minhas avós e meu irmão, presenças fundamentais em minha vida, por seu apoio inabalável não apenas ao longo da minha trajetória acadêmica, mas também durante um capítulo crucial da minha jornada pessoal - minha transição de gênero. Sua compreensão, aceitação e amor incondicional foram verdadeiramente inspiradores, proporcionando-me força e coragem para abraçar autenticamente quem sou. O apoio de vocês transcende os limites da educação formal, moldando não apenas meu caminho acadêmico, mas também fortalecendo minha identidade de maneiras que palavras não podem expressar adequadamente.

Também gostaria de expressar minha profunda gratidão aos meus amigos, cuja presença e apoio foram fontes inestimáveis ao longo desta trajetória. Suas palavras de incentivo, ombros solidários e alegrias compartilhadas tornaram essa jornada acadêmica e pessoal mais significativa e memorável. Aos colegas de faculdade, agradeço também pelas ricas trocas acadêmicas e não acadêmicas de experiências de vida: Aymara, Amanda, Xan, Gabi dos Anjos, Mi Medrado, Gisele, Izabel e Rafael. Cada contribuição, seja ela acadêmica, emocional ou prática, foi inestimável. Este é um marco significativo, e é com profunda gratidão que reconheço a importância de cada indivíduo que cruzou meu caminho nesta jornada acadêmica.

Agradeço também aos professores Moisés Lino e Silva, Rogério Brittes W. Pires e Vilson Caetano por terem desempenhado papéis cruciais ao longo da minha trajetória. Sua dedicação à educação e excelência acadêmica foram verdadeiras inspirações para mim. Além de serem mestres incríveis, foram referências valiosas que contribuíram significativamente para o meu crescimento pessoal e profissional.

Por fim, gostaria de registrar também meu agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela disponibilização da bolsa de pesquisa que foi fundamental para minha manutenção em Salvador, sem a qual, eu não teria possibilidade de cursar de maneira tão intensiva o curso de Mestrado. Esses recursos foram essenciais para que eu pudesse me dedicar às disciplinas, aos estudos e construção de minha dissertação.

RESUMO

Neste trabalho de cunho antropológico discuto aspectos da atuação de ofertantes de serviços espirituais que se valem da colagem de panfletos no espaço público nos postes como forma de publicização da sua atuação espiritual. A partir de uma análise de cunho documental, proponho o conceito de fronteira abjeta para compreender como cartomantes, sonâmbulas, videntes, espiritistas, pais e mães de santo, entre outras denominações, emergem como elementos que o espiritismo (compreendendo diferentes linhas) procurou eliminar para consolidar sua identidade como uma "religião", persistindo, contudo, como sua fronteira constitutiva íntima. Essa dinâmica se revela de maneira mais profunda ao examinarmos a formação do estigma que recai sobre esses sujeitos, a partir da formação de um corpo normativo de repressão, condenação e categorização de práticas mediúnicas durante o período republicano, em resposta às incipientes disposições do Código Penal de 1890 e a emergência da categoria "baixo espiritismo". Além disso, trago apontamentos etnográficos acerca da presença contemporânea dos anúncios de cartomantes na cidade de Salvador, apresentando não apenas certas dinâmicas sociais e políticas da sua distribuição, mas também aspectos antropológicos ligados à noção de pessoa nesses contextos, a partir da maneira como as ofertantes de serviços espirituais localizam a sua atuação profissional dentro de uma relação profunda com o mundo espiritual.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras; Mediunidade; Baixo Espiritismo; Cartomancia

ABSTRACT

In this anthropological work, I discuss aspects of the work of spiritual service providers who use the pasting of pamphlets on public lampposts as a way of publicizing their spiritual work. Based on archival analysis, I propose the concept of the abject frontier to understand how fortune tellers, somnambulists, psychics, spiritists, godfathers and godmothers among other denominations, emerge as elements that spiritism (comprising different lines) has sought to eliminate in order to consolidate its identity as a "religion", while persisting as its intimate constitutive frontier. This dynamic is revealed in a deeper way when we examine the formation of the stigma that falls on these subjects, from the formation of a normative body of repression, condemnation and categorization of mediumistic practices during the republican period, in response to the incipient provisions of the Penal Code of 1890 and the emergence of the category "low spiritualism". In addition, I provide ethnographic notes on the contemporary presence of fortune-teller advertisements in the city of Salvador, presenting not only certain social and political dynamics of their distribution, but also anthropological aspects linked to the notion of the person in these contexts, based on the way in which those mediums locate their professional activity within a deep relationship with the spirit world.

Key-words: Afro-brazilian religions; Mediumship; Low Spiritism; Cartomancy

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Anúncio de Mlle. Céline na revista francesa "Le Choche" de 1846	29
Figura 2 - Anúncio do magnetizador Leopoldo Gamard	33
Figura 3 - Anúncios de lições e consultas de magnetismo e sonambulismo (1874)	35
Figura 4 - Anúncio da sonâmbula Mme. Eugenie (1870).....	36
Figura 5 - Anúncio da adivinha Mlle. Rosina Férière (1877)	36
Figura 6 - Anúncio de consultório de magnetismo, espiritismo e cartomancia (1877)	37
Figura 7 - Anúncio da professora Theresa Meraldi (1877).....	37
Figura 8 - Uma semana entre falsos espíritas (1926)	43
Figura 9 – Notícia de campanha contra cartomantes (1911).....	52
Figura 10 - Nos domínios da intrujice e da exploração I.....	54
Figura 11 - Nos domínios da intrujice e da exploração II.....	57
Figura 12 - Você já apelou para a magia? (1981)	68
Figura 13 - Trazemos a pessoa amada em 3 dias (1987)	70
Figura 14 - Tráz de volta seu amor (1989)	70
Figura 15 - Anúncio de espiritualista em Salvador	73
Figura 16 – Sobreposição de cartazes em poste I.....	76
Figura 17 - Sobreposição de cartazes em poste II	77
Figura 18 - Sobreposição de cartazes em poste III.....	77
Figura 19 - Cartazes da cartomante Odália em orla de Salvador I.....	82
Figura 20 - Cartazes de cartomante Odália em orla de Salvador II.....	82
Figura 21 - Imagem comparativa entre a carta "A lua" no Baralho Cigano e no Tarot.....	94

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - CARTOMANTES, FEITICEIRAS, CURANDEIRAS E OUTRAS PERSEGUIDAS NO “BAIXO ESPIRITISMO” BRASILEIRO	23
1.1. A doutrina canalizada: a atuação de sonâmbulas e cartomantes na constituição do Espiritismo Kardecista.....	23
1.2 Os anúncios no contexto brasileiro (1870-1930)	33
1.3 O Código Penal de 1890 e a reação espírita	43
CAPÍTULO 2 - SUJEIRA, CREDULIDADE E EXPLORAÇÃO: AS CAMPANHAS CONTRA AS CARTOMANTES NO SÉCULO XX	52
2.1 Nos domínios da intrujice.....	52
2.2 “Tráz de volta seu amor”: ressurgência dos anúncios, redemocratização e novo campo religioso brasileiro.....	64
CAPÍTULO 3: PESSOA, DESENVOLVIMENTO ESPIRITUAL E MEDIUNIDADE ENTRE OFERTANTES DE SERVIÇOS ESPIRITUAIS	72
3.1 Percorrendo caminhos em Salvador	72
3.2 “Eles não deixam”: oráculos, entidades e desenvolvimento mediúnico.....	87
3.3 Mestre Zenon e o caminho espiritual	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	110

INTRODUÇÃO

Na trama vibrante dos centros urbanos, os postes não são apenas suportes para fios elétricos: são testemunhas silenciosas de uma interseção peculiar entre o espiritual e o mundano. Ao caminhar pelas ruas de muitas cidades brasileiras, é difícil ignorar a profusão de cartazes vibrantes estampados nos postes com mensagens que prometem desvendar o futuro, proporcionar *insights* espirituais profundos ou resolver problemas diversos que acometem os indivíduos no seu cotidiano. Este fenômeno peculiar, que parece prosperar em meio à agitação do cotidiano, constitui um intrigante objeto de estudo no cruzamento entre práticas espirituais, consumo e urbanização. Nesse aspecto, este trabalho se propõe a investigar o fenômeno de cartomantes, videntes, espiritistas entre outras denominações que, por meio de seus anúncios colados nos postes, oferecem serviços espirituais àqueles que buscam orientação, conforto ou um vislumbre do que o destino pode reservar.

No entanto, para além de conhecer a atuação desses profissionais, esta dissertação busca desvendar as camadas mais profundas que envolvem tais práticas. Como se constituiu historicamente a oferta de serviços espirituais e suas formas de presença no espaço público? Quem são os sujeitos por trás desses anúncios e quais as motivações envolvidas na colagem dos cartazes? O que levam as pessoas a buscarem respostas nas predições de cartomantes? Este estudo pretende não apenas explorar a presença marcante desses profissionais nas paisagens urbanas, mas também analisar as complexas dinâmicas que alimentam e perpetuam essas práticas em termos antropológicos. Ao desvelar as cortinas do mistério que envolvem cartomantes, videntes, espiritistas, pais e mães de santo e suas variadas denominações, busquei compreender não apenas o que essas ofertas espirituais representam para aqueles que as buscam, mas também como essas práticas refletem e moldam aspectos mais amplos do campo religioso brasileiro contemporâneo.

Encontrando-me diante de um “problema de nomeação” quando dei início a minha pesquisa em Salvador durante o ano de 2022, tinha certa dificuldade de como nomear meu objeto de pesquisa tendo em vista a variabilidade de nomes e formas com que ofertantes de serviços espirituais se apresentavam. Eu me via usando todos os tipos de circunlóquios, como “cartomantes”; “ofertantes de serviços espirituais”; “serviços mágicos” (Gonçalves & Oliveira, 2022); “ofertantes de serviços mágico-religiosos que colam anúncios nas ruas”, “as pessoas por trás dos anúncios de ‘trago seu amor de volta’” na tentativa de explicar o tema da minha pesquisa. As referências aos cartazes nas ruas logo se tornaram meus salvadores linguísticos e, por tentativa e erro, levaram-me a uma maneira mais bem exitosa, ainda que

ambígua, de nomear a que tipo de pessoas e profissionais eu estava me referindo. Diante dessa problemática, tomei a forma de divulgação no espaço público por meio do uso dos cartazes como o ponto nodal constitutivo desse conjunto de profissionais que, de alguma forma, fugiam da esfera religiosa institucionalizada, na medida em que ofertavam seus serviços nos espaços privados das suas residências e faziam dos cartazes uma importante forma de captação de novos clientes.

Tal empreendimento representou, em certo sentido, certa continuidade e certa ruptura frente ao objeto que investiguei durante minha graduação (Cruz, 2021). Ao explorar as transformações experienciadas pelas práticas de cartomancia no Brasil, busquei investigar a experiência mágico-religiosa ligada ao oráculo Baralho Cigano tensionado pelos regimes de saber umbandistas. Isso me levou, em certo sentido, a constatar a presença desse oráculo entre esses profissionais aos quais essa pesquisa se debruça, que fazem uso das cartas como uma possibilidade de se produzir diagnósticos na oferta de serviços espirituais. Contudo, diria que os objetivos dessa dissertação se mostraram mais amplos e ambiciosos do que meramente investigar o saber-fazer ligado a experiência oracular do Baralho Cigano, na medida em que ampliei meu foco para a oferta de serviços espirituais como um todo.

Ainda que raramente isso apareça já nos cartazes, a possibilidade de resolução dos problemas que acometem os consulentes está relacionada à atuação conjunta com formas mediadas de intervenção que, comumente, relacionam-se não apenas com a atuação oracular, mas também com a atuação de certos espíritos, assim como de certas oferendas. Isso significa dizer que as possibilidades de resolução de um problema de amor podem estar atreladas à execução de um “trabalho”¹, por exemplo, que não depende apenas do desejo da pessoa que busca o serviço, mas é modulado a partir de uma série de mediadores, como os oráculos e certos espíritos, que balizam a possibilidade ou não de sua realização e as chances de resultado.

Uma das inovações trazidas por esse trabalho em relação a minha pesquisa anterior é a inserção de uma perspectiva histórica no que tange às formas de mediação dos serviços espirituais e a criminalização da atuação de cartomantes a partir do Código Penal de 1890. A partir de um olhar investigativo em torno da maneira como se dá a emergência das categorias acusatórias de “falso” e “baixo espiritismo” durante o século XX, vemos como uma série de agentes e instituições, incluindo jornalistas, policiais, médicos e sacerdotes, engendram debates

¹ “Trabalho” no universo afro-brasileiro pode ser entendido como um termo que faz referência aos rituais que se manifestam na forma de oferendas a certas divindades dentro do panteão afro-brasileiro, como orixás e entidades, no sentido de buscar obter aquilo que se deseja.

em torno da definição do religioso, do que é religião dentro de um espaço legítimo de credo no período republicano nascente, paralelo a sua definição negativa, isto é, daquilo que está no âmbito da falsidade e de formas menos autênticas de culto. (Giumbelli, 1997a; 2003) Isso colocou para mim a necessidade de se repensar o emprego de certos termos teóricos que antes eram utilizados ao longo da minha pesquisa de graduação como serviços “mágico-religiosos”, ao adotar uma postura teórica de que a própria definição do caráter mágico e religioso se encontra dentro de relações históricas específicas na modernidade.

Naquele momento, buscava lidar com alguns problemas colocados pela dicotomia entre magia e religião, frequentemente apropriada sob um viés hierárquico. Desse modo, optei pela inserção de um hífen na definição de “experiência mágico-religiosa” como forma de apontar, na verdade, para a continuidade entre esses mundos, em detrimento da sua cisão, de modo a conformar um *continuum* entre esses “tipos ideais”. Na consonância de autores como Lévi-Strauss, que afirmam que “não existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião” (Lévi-Strauss, 1989, p.247), o campo ligado às práticas oraculares de cartomancia apontavam, na verdade, muito mais para uma continuidade entre magia e religião, pensando tais dimensões ideais propriamente como artifícios teóricos, do que um recurso para delimitação de um martelo crítico, isto é, uma tentativa de definição daquilo que é magia e o que é religião nesses contextos.

Tomei a adoção de tal estratégia como fundamental naquele momento, na medida em que, conforme argumentado por Lísias Negrão, há problemas significativos na obra de autores como Roger Bastide na forma como é tratado o universo umbandista, por exemplo, em função de uma delimitação estanque entre essas categorias. Segundo o autor:

Sua posição metodológica diante da realidade observada, fortemente ancorada na distinção magia/religião de Durkheim e em suas afinidades pessoais com o candomblé, fez com que este fosse tomado [...] como paradigma da religião autêntica frente a outras formas descaracterizadas magicamente (a macumba) ou ideologicamente (a umbanda). (Negrão, 1996, p.80)

Contudo, a análise histórica e a incorporação de um aparato teórico que privilegia uma análise dos modos de presença do religioso e das configurações contingenciais que o estabelecem no espaço público (Asad, 1999; Giumbelli, 2008), distanciando-se de um tipo de problemática ancorada na distinção magia/religião durkheimiana ou de modelos apriorísticos que definem os seus limites, levou-me a repensar o emprego do termo “mágico-religioso” como um qualificador proveitoso nesses contextos. De um lado, me parecia problemático incorporar o próprio embate histórico em torno da delimitação dessas práticas entre o mágico e o religioso, o verdadeiro e o falso, o legal e o ilegal, na maneira como ele se produziu articulando uma

série de agentes, poder repressivo e espaço público, como uma categoria analítica. Nesse aspecto, a adoção do *continuum* mágico-religioso parecia incorporar o paradigma durkheimiano, trazendo algum tipo de crítica na separação entre esses domínios, sem desestabilizar o próprio uso de tais categorias.

Conforme argumentado por autores como Frigerio (2020), os estudos de religião possuem um certo tipo de problemática particular ao campo que é a incorporação de um aparato analítico catolicocêntrico, muito fundado na conceituação de religião a partir de pressupostos institucionais. O autor assinala que a igreja continua sendo o parâmetro pelo qual, de maneira explícita ou implícita e velada, voluntariamente ou não, segue-se definindo o fenômeno religioso em contraposição a outros como a magia. (Frigerio, 2020, p. 29)

Diante dessa problemática, busquei partir da própria maneira como meus interlocutores se autodefiniam como uma forma de dar respaldo a essa problemática. Nesse empreendimento, vi certas tentativas de autodefinição do seu próprio exercício profissional a partir de certas denominações como “mentor espiritual”, “espiritualista”, como um campo proveitoso de reflexão em torno de questões envolvendo a emergência do conceito de espiritualidade na Modernidade. Movimento não exatamente novo, uma série de autores durante a segunda metade do século XX, conforme Frigerio (2020, p. 26) aponta, viram no termo “espiritualidade” um aporte conceitual para refletir acerca de certas mudanças qualitativas na relação com o sagrado, em virtude da insuficiência do conceito de religião institucional e uma crescente individualização na busca de sentidos últimos, possibilitada também pela presença de novos competidores e novas cosmologias no mercado religioso.

Inspirada pelas transformações no campo religioso global em função da crescente atenção às práticas e cosmovisões relacionadas com o movimento da Nova Era, pode-se perceber um aumento no interesse em questões ligadas à espiritualidade, como um conceito que poderia dar conta de maneira mais satisfatória da experiência sagrada pós-moderna, ao invés do conceito de religião, muito preso às visões institucionalizadas e padronizadas da vida religiosa.

Sem cair no lado oposto da dicotomia, isto é, adotar uma perspectiva totalmente individualista na relação com o sagrado, adotei o termo “serviços espirituais” não como uma maneira de assumir um empreendimento analítico de definição do que seja a espiritualidade e suas fronteiras precisas, ou no sentido de levemente acreditar que o debate em torno da espiritualidade supera as questões do dualismo magia-religião. Seguindo as orientações de Giumbelli e Toniol (2020), penso que o uso do termo “serviços espirituais” tem como fim se debruçar sobre a própria “política da espiritualidade”, no sentido de refletir acerca da maneira

como os serviços espirituais têm sido capazes de organizar e reposicionar o religioso e o secular em termos históricos, adotar certos regimes de visibilidade específicos que propiciam a sua aparição no espaço público e assim captar uma forte clientela para além das amarras de uma religião de pertencimento. Ao tratar da política da espiritualidade, os autores apontam para seu caráter contextual, sem que a priori seja tomada como a favor ou contra o fenômeno religioso ou secular, tendo em vista que:

Estão em jogo possibilidades variadas, que, entre outras, envolvem a interação com o que se convencionou chamar de propostas e práticas Nova Era, os deslocamentos e deslizamentos na relação com o religioso e, também, a favor do religioso, a aliança e a compatibilidade com posicionamentos e atitudes secularistas, as formas institucionalizadas que vinculam a “espiritualidade” com serviços públicos ou estatais. (Giumbelli & Toniol, 2020, p. 16)

Localizadas nas bordas tanto das práticas afroreligiosas e espíritas kardecistas (enquanto religiões “autênticas”), quanto da efervescência de práticas terapêuticas da Nova Era, que de maneira crescente vêm adotado uma postura secularizante e psicologizante na sua atuação, os “serviços espirituais” adquirem aqui um lugar específico ao qual denominei conceitualmente de “fronteira abjeta”. Diante desse cenário, percebi a necessidade de abordar conceitualmente um processo específico de diferenciação social, no qual esses indivíduos eram situados precisamente dentro de uma esfera categorizada como o "domínio do rejeitado e repudiado" para alguns, embora fossem amplamente procurados para a resolução de questões cotidianas por outros. Essa dinâmica estava intrinsecamente relacionada à forma como um conjunto de agentes, identidades e práticas historicamente se autodefiniu, valendo-se da exclusão desses sujeitos na construção do estatuto de “religião” que resulta na criação de um exterior constitutivo que, paradoxalmente, é interior a esse domínio como seu próprio repúdio fundacional.

De fato, como pude observar, colar cartazes nos centros urbanos colocava esses agentes dentro de certas redes de alcance e também de suspeição que os distinguiam fundamentalmente de outros profissionais dentro do campo religioso afro-brasileiro. De um lado, os cartazes representavam uma forma de reinvenção do fenômeno religioso no que se refere às formas materiais de produção, circulação e consumo de serviços espirituais, dentro de um contexto urbanizado, compatível com a oferta de bens espirituais afins ao anonimato urbano e a um *ethos* individualista. Buscado por uma série de clientes para além das amarras de um pertencimento religioso ao universo afro-brasileiro, emana daí um certo tipo de engajamento pragmático movido pela curiosidade ou pela compra do serviço espiritual na busca pela realização de certos desejos específicos. Por outro lado, utilizar-se dos cartazes como meio publicitário adquire

certos contornos marginalizante para esses profissionais, muito envolto em acusações de charlatanismo e aproveitamento da credulidade pública dos quais muitos agentes e instituições religiosas buscavam se afastar, mas que representavam as próprias estratégias materiais e coletivas de produção dessa “política da espiritualidade” no contexto analisado nesta pesquisa.

Nesse aspecto, recupero insights de uma abordagem material da religião conforme proposto por Meyer (2019, p.44), na qual, para a autora, a religião continua sendo uma força vital e contemporânea em um contexto pós-secular exatamente porque se mostra propensa a se transformar, incorporando novas formas de mobilização e conexão entre as pessoas. Isso parte do pressuposto de que as transformações experienciadas pelo fenômeno religioso estão imbricadas com a reorganização e redefinição dessas práticas, na medida em que são tensionadas pelos processos e sistemas de mídia contemporâneos (Stolow, 2014)

O conceito de “fronteira abjeta”, que considero como uma das contribuições dessa dissertação, representa uma tentativa de dar respaldo a esse processo. Nesse aspecto, objetivei recuperar certas bases teóricas provenientes dos estudos de gênero, notadamente as contribuições do feminismo pós-estruturalista francês dos anos 80, expressos nos ensaios de Julia Kristeva sobre abjeção e a leitura psicanalítica que a autora faz de textos antropológicos em torno das categorias de pureza e poluição (Douglas, 1966), assim como a leitura sociológica que Judith Butler (2019) contemporaneamente faz de tal conceito, ao se referir a certas “zonas abjetas” ou certos “sujeitos abjetos”. Combinei a isso uma abordagem específica em torno do fenômeno “religioso”, atenta aos processos autoritativos da definição social e historicamente construída dos critérios segundo os quais algo se constitui enquanto religião na Modernidade, tal qual proposto por Asad (1991) e Giumbelli (1997a).

Com isso, buscava construir as bases necessárias para se produzir uma ferramenta analítica que integrasse e ampliasse as compreensões advindas dessas diversas correntes teóricas, visando oferecer uma lente mais complexa para analisar as intersecções entre gênero, raça e religião, considerando as dinâmicas sociais e históricas específicas que permearam a atuação dessas ofertantes de serviços espirituais no cenário brasileiro. Os contornos de gênero nesse processo pareciam bem demarcados, dada a construção da cartomante como uma figura feminina e a predominância, conforme observado a partir da pesquisa etnográfica, de mulheres ofertando esses serviços espirituais através dos cartazes.

Julia Kristeva propõe o conceito de abjeção na sua obra “Powers of Horror” (Kristeva, 1982), debruçando-se sobre a problemática da constituição da subjetividade a partir de uma chave psicanalítica, na maneira como o sujeito se constitui enquanto um ser separado, a partir da delimitação das fronteiras entre um “eu” e um “outro”. A partir do desenvolvimento de um

relato poético e analítico dos mecanismos de repulsa e nojo, a autora vê na abjeção um processo constitutivo da subjetividade, no qual a criança estabelece fronteiras demarcadoras de si a partir de um processo de excretar e rejeitar algo, mas que nunca é completamente banido, perturbando seu senso de identidade. Fazendo menção aos fluídos corporais e excrementos, como urina, fezes, saliva, mas também cadáveres, a autora nos mostra como o nojo de sujeira e dejetos evidenciam que, enquanto permanecem internas, não causam repulsa, mas quando exteriorizadas, causam sentimentos de repulsa.

Essa centralidade da ideia de sujeira na teoria da abjeção é recuperada mais contundentemente a partir de referências à obra de Mary Douglas (1966), antropóloga britânica que elabora uma significação transcultural para as noções de poluição, tabu e pureza. Para a autora, os elementos que dada sociedade considera como poluidores são relativos culturalmente e revelam, na verdade, a própria maneira como a ordem é estabelecida nesses contextos, sendo um indicador de que as coisas estão fora do lugar e, portanto, são perturbadoras da ordem social. Retomando a obra de Mary Douglas, Oliveira (2021) aponta que, quando pensamos naquilo que é sujo, muitas vezes pensamos nas questões corporais. As fezes, urinas e o muco, exemplos que são explicitados tanto na obra de Douglas quanto de Kristeva, são os exemplos paradigmáticos desse potencial perturbador, porque a eles é imputado nojo quando se encontram “fora”, isto é, cruzam a fronteira do corpo, ainda que tenham uma relação fundamental com o “eu”.

Mais tarde, Butler também recupera a noção de abjeção no sentido de produzir uma compreensão de fundamento mais sociológico em torno de certos “sujeitos abjetos”, isto é, certos grupos sociais que são vistos como ameaças, na medida em que lidos como sujos e contaminantes. Para Oliveira (2021, p.272), Butler faz uma leitura da abjeção em Kristeva sugerindo o uso da ideia estruturalista de um tabu produtor de fronteiras para construir o sujeito singular por exclusão (2019). Uma leitura preocupada com as dimensões sociais e políticas da abjeção é foco de Butler, na medida em que a autora compreende que a aversão a certos corpos, através de processos de expulsão e repulsa, tendo como referência marcadores como gênero, raça e sexualidade, age no sentido de reificar certas identidades como culturalmente hegemônicas.

Assim como Butler, também busquei trazer nessa dissertação uma abordagem em torno da abjeção de cunho mais social e antropológico. Dada a posição periférica que os profissionais com quem dialoguei ocupavam nas dinâmicas do campo religioso, tornou-se necessário recorrer a própria história do desenvolvimento das práticas de cartomancia e a história a ela associada, ora de apagamento, ora repressiva, no sentido de produzir aportes para a noção

conceitual que estava propondo. Nesse aspecto, pude averiguar que os embates em torno da definição do estatuto de religião, conforme analisado por autores como Asad e Giumbelli, resultam na formação de uma dimensão externa, um poluidor da religião verdadeira que, paradoxalmente, é intrínseco a esse domínio como sua própria negação fundamental. No caso em questão, vemos de maneira mais aprofundada como a delimitação das fronteiras características do espiritismo enquanto religião está intrinsecamente ligada a uma constante referência ao que representa uma deturpação de seus supostos princípios, configurando um "Outro" na construção de sua identidade, delineado por certos contornos abjetos.

Para a efetivação desse projeto, essa pesquisa buscou executar uma combinação de técnicas de pesquisa sob o enfoque qualitativo. Em um primeiro momento, foi realizada pesquisa documental sobre os arquivos jornalísticos disponíveis na Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional². Tratando-se de um acervo que consta com uma ampla quantidade de revistas e jornais digitalizados, estabeleci um marco histórico a partir de 1870 e certas palavras-chave para dar início à busca, como “cartomante”, “cartomancia”, “somnambula”, “medium”, “magnetismo”. Estabeleci o marco temporal a partir de 1870 tendo como referência trabalhos anteriores que tematizavam questões similares e que buscaram cobrir períodos anteriores, como a tese de Veronese (2017), que se debruça sobre a atuação de mulheres sonâmbulas, cartomantes e magnetizadoras a partir de 1830 até a virada do século XIX, e o artigo de Maia (2020), que prõpoe um olhar sobre as cartomantes cariocas na década de 1860.

Assim como no trabalho de Maia, as principais fontes consultadas dizem respeito a jornais cariocas, nos quais pude observar a maior quantidade de menções aos termos de busca empregados. Nesse sentido, ainda que tenha buscado referências jornalísticas de locais como Bahia e São Paulo, compreendo que houve um movimento histórico importante de perseguição a esses sujeitos no contexto carioca, capital do Brasil naquele momento. Toda a discussão aqui presente, portanto, parte do material jornalístico fornecido pela Hemeroteca Digital, de tal forma que levanto a hipótese de que a realização de pesquisa sobre outros arquivos pode trazer à tona novas informações sobre o campo estudado.

Importantes veículos jornalísticos como “O Jornal do Commercio”, “Correio da Manhã”, “Tribunal da Imprensa”, “Jornal do Brasil”, foram analisados no sentido de buscar sondar não apenas a vigência de anúncios de serviços espirituais ao longo do tempo, mas também certos furos jornalísticos de perseguição às cartomantes a partir da insurgência do

² Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/>

Código Penal de 1890. Em termos históricos, realizei pesquisa nesse arquivo até os anos de 1990, com alguns saltos históricos durante a década de 1930 a 1950, no sentido de dar conta do amplo período analisado até chegar nos dias de hoje, quando parto para uma análise etnográfica dos anúncios de cartomantes colados em postes em Salvador.

Trata-se da segunda etapa da pesquisa, no qual levei a cabo incursões presenciais a campo pela cidade de Salvador, produzindo registros fotográficos dos anúncios colados nos postes e coletando números telefônicos como forma de estabelecimento de um contato inicial com meus interlocutores. Minhas andanças se concentraram na região da orla de Salvador, principalmente, local onde pude perceber que havia uma maior concentração desses anúncios colados em postes.

Anteriormente, durante minha pesquisa na graduação, já havia feito contato com cartomantes relatando ser uma pesquisadora que buscava entender melhor a trajetória pessoal de cartomantes em Belo Horizonte, perguntando se havia disponibilidade para marcarmos um encontro para conversar de maneira despretensiosa sobre seu exercício profissional. Naquele momento, foram feitas oito tentativas de contato que resultaram, todas elas, em negativas por parte dessas pessoas, ainda que diferenças razões tenham sido apresentadas. Enquanto algumas alegaram falta de tempo em virtude de terem muitos clientes para serem atendidos, outras alegaram trabalharem em terreiros e serem mães de santo, o que tornava, como me foi dito, as coisas “um pouco diferentes”, quando aleguei que poderia cobrir simbolicamente o valor da consulta para realizar a entrevista. Uma outra interlocutora com quem pude conversar via telefone, também mãe de santo, falou que se tratava de uma comunidade mais fechada e que não era qualquer pessoa que poderia entrar.

Essa experiência inicial de inserção via telefone se mostrou pouco frutífera, o que fez com que eu optasse por mudar a estratégia adotada, na busca por construir relações mais pessoais com meus interlocutores, já que somente ligações pareciam não dar conta. Em função disso, optei por contratar os serviços de leitura oracular para dar ensejo à pesquisa como forma de construir um contato presencial com essas pessoas. Os resultados desse empreendimento se mostraram mais frutíferos, tendo em vista que ao longo da pesquisa foram realizadas três consultas oraculares com cartomantes distintas, cada qual com um estilo próprio de leitura. Nessa dissertação, recupero algumas descrições etnográficas do meu trabalho de conclusão de curso, que passam a somar o *corpus* dessa pesquisa no que se refere a certos aspectos da atuação desses profissionais.

No curso da minha dissertação de mestrado optei por realizar direto a contratação dos serviços espirituais, tendo realizado, no total, cerca de cinco atendimentos com profissionais

distintos. Em função dos custos que envolviam se colocar na figura de cliente, não pude realizar mais consultas. Na grande maioria dos casos, as consultas se deram de maneira pontual, não havendo um retorno ou uma continuidade na resolução dos problemas espirituais ali colocados. Somente no caso de um profissional levei a cabo um aprofundamento na nossa relação a partir da realização de novos atendimentos ao longo do tempo, mas que foi interrompida a partir da constatação da realização de um ritual o qual não tinha condições financeiras para sua realização.

Conforme pude averiguar não apenas etnograficamente, mas também a partir de um respaldo na teoria envolvendo questões como feitiçaria, magia, etc, há problemas significativos na tentativa de pesquisar tais fenômenos preservando o local de pesquisadora, de atopos. À luz de Favret-Saada (1990; 2005), podemos dizer que, para descobrir o que é a bruxaria, é necessário se deixar enredar em suas tramas. Como toda a pesquisa foi realizada preservando esse local de cliente, que me possibilitou ocupar certa posicionalidade dentro da lógica da feitiçaria, todas as informações relativas a nomes dos profissionais, locais de atuação e telefones de contato foram mantidas em sigilo, buscando a preservação das fontes.

No primeiro capítulo, lanço as bases para a compreensão empírica que fundamenta o conceito de fronteira abjeta a partir de uma análise da maneira como o espiritismo kardecista se valeu da atuação de cartomantes e sonâmbulas na constituição do seu corpo doutrinário no contexto francês, ainda que relegando a essas profissionais um local secundário e passivo na sua canalização espiritual. Da mesma maneira, debruçando-me sobre o contexto brasileiro analiso a vigência dos anúncios de ofertantes de serviços espirituais ao longo do final do século XIX e início do século XX, tomando a insurgência do Código Penal de 1890 como um ponto de inflexão no que se refere à legalidade das práticas de cartomancia. A insurgência da categoria de “baixo espiritismo”, primeiramente entre os aparatos jornalísticos no início do século XX e sua posterior incorporação aos aparatos repressivos policiais durante o final da década de 1920, é analisada no sentido de reafirmar a tese da abjeção a partir da produção de um Outro constitutivo e ameaçador das fronteiras da “religião” autêntica.

No segundo capítulo, passo para uma análise mais aprofundada da maneira como os veículos jornalísticos levaram a cabo uma perseguição às cartomantes, tendo como referência a criminalização das práticas de cartomancia a partir de certas campanhas higienistas e moralizadoras durante o período republicano. Dedico-me aos contornos abjetos que essa perseguição adquire, pautadas em noções como de sujeira, credulidade e exploração. Também nesse capítulo, mostro como as tentativas de supressão do fenômeno da cartomancia e da oferta de serviços espirituais leva a um abafamento na publicização de anúncios nos meios

jornalísticos durante meados do século XX, que só ressurgem a partir da década de 1980, já dentro de uma nova conjuntura religiosa e política.

No terceiro capítulo, trago apontamentos de cunho mais etnográfico em torno da maneira como a oferta de serviços espirituais se estabelece na cidade de Salvador. Além disso, a partir de um enfoque sobre o desenvolvimento mediúnico desses profissionais e suas interações com o plano espiritual, advogo pela perspectiva de que as suas capacidades mediúnicas são percebidas concomitantemente como um dom e uma obrigação, manifestando-se como uma transformação radical associada a disposições sensoriais ampliadas. A conclusão derivada de casos etnográficos sustenta que as práticas profissionais comumente refletem um chamado ou missão espiritual, caracterizado como um percurso no qual a mediunidade é vivenciada como uma transformação irrevogável e, em alguns casos, potencialmente prejudicial caso se busque seu afastamento.

Por fim, acredito que seria injusto comigo mesma não explicitar algumas condições externas de produção dessa dissertação. Por razões de natureza burocrática relacionadas à minha transição do mestrado para o doutorado, foi necessário realizar uma banca de defesa de maneira antecipada, diria até relâmpago, precedendo a previsão original em dois meses. A fim de permitir que os membros da banca dispusessem do tempo necessário para revisão integral do meu trabalho, foi deliberadamente retirado um capítulo integral da dissertação, o qual se dedicava à análise das magias, feitiços e simpatias de amor. Esse capítulo, contendo uma abordagem aprofundada sobre o assunto, será objeto de futura publicação na forma de um artigo acadêmico, visando garantir a adequada divulgação e aprofundamento dos resultados alcançados durante a pesquisa.

CAPÍTULO 1 - CARTOMANTES, FEITICEIRAS, CURANDEIRAS E OUTRAS PERSEGUIDAS NO “BAIXO ESPIRITISMO” BRASILEIRO

1.1. A doutrina canalizada: a atuação de sonâmbulas e cartomantes na constituição do Espiritismo Kardecista

Na perspectiva de autores como Minois (2016), o século XIX pode ser denominado de "o século profético" em função da ascensão de uma diversidade de práticas relacionadas ao oculto durante esse período, buscando explorar o desconhecido e o transcendental. Naquele momento, o ocultismo³ encontrava-se em ascensão, através de práticas como o *mesmerismo*, com suas técnicas de indução de transe e cura através da tese do magnetismo animal, que, por sua vez, abriram caminho para o desenvolvimento de outras doutrinas, como o Espiritismo Kardecista. Durante o século XIX, o ocultismo europeu se encontra fortemente influenciado pelas teorizações e técnicas ligadas à descoberta do eletromagnetismo (Pokorny & Winter, 2021). Inicialmente desenvolvida pelo físico austríaco Franz Anton Mesmer (1734-1815), o magnetismo animal ou mesmerismo pode ser entendido como um sistema de cura específico pautado na existência de um “fluido universal”, distribuído entre todos os seres vivos. Debruçando-se sobre a influência gravitacional dos planetas sobre o corpo humano, o autor cunhou a ideia de “fluido” como propriedade do corpo animal que o coloca como passível de influência magnética, tal qual operada entre os corpos celestiais. Mesmer denomina essa propriedade de magnetismo animal, sendo seus praticantes conhecidos como magnetizadores, e acrescenta:

De acordo com minhas ideias sobre o assunto, eu publiquei em Viena em 1766 uma tese sobre a influência dos planetas no corpo humano. De acordo com os princípios conhecidos da atração universal, confirmada por observações que nos ensinam como os planetas afetam uns aos outros em suas órbitas, como o sol e a lua causam e controlam as ondas oceânicas no nosso globo e na atmosfera, eu afirmei que tais esferas também exercem uma ação direta em todas as partes que formam o corpo humano, em particular no sistema nervoso, por um fluido penetrante. Eu registrei esta ação pela Intensificação e a Remissão das propriedades da matéria e corpos orgânicos, como a gravidade, coesão, elasticidade, irritabilidade, eletricidade (...) Com estas considerações eu estabeleci que o corpo animal, sendo submetido à mesma ação, da mesma forma sofre o mesmo fluxo e refluxo. Eu apoiei esta teoria com diferentes exemplos de revoluções periódicas. Eu nomeei a propriedade do corpo animal que o torna afinado com os corpos celestiais e da terra como o Magnetismo Animal. (Piccinini, 2017 apud Mesmer, 1779)

³ Segundo Moura (2001) o ocultismo pode ser definido como um conjunto de teorias, práticas e rituais baseados no conhecimento do mundo espiritual e de forças desconhecidas, caracterizadas pela sua suposta dimensão secreta e oculta. Diz respeito a uma gama de saberes envolvendo alquimia, magia, astrologia, adivinhações, feitiçaria, entre uma gama de outras possibilidades.

O corpo humano, nesse aspecto, era equiparado a um ímã magnético constituído por dois polos, e a ocorrência de problemas de saúde poderia ser atribuída a uma interrupção nesse fluxo. Nos corpos saudáveis, esse fluido percorria de maneira livre, enquanto que nos corpos doentes, ele se encontrava estagnado. Magnetizadores seriam capazes de atuar sobre essas obstruções, a partir de certos métodos que teriam como fim retomar o fluxo corporal desse fluido universal. Mesmer propôs uma série de técnicas, como massagens, passes magnéticos, e o uso de inovações tecnológicas como o *baquet*⁴ (Veronese, 2017, p. 84). Contudo, o mesmerismo francês recebeu novos contornos no início do século XIX a partir da atuação de um dos seguidores do seu fundador, Armand Marie Jacques de Chastenet, também conhecido como Marquês de Puységur. Tendo iniciado seus experimentos com mesmerismo nos anos 1780, o aristocrata trouxe uma abordagem em torno do fluido universal que tinha contornos notadamente distintos daqueles concebidos pelo seu fundador (Monroe, 2008, p. 68). Seus estudos estavam focados na experiência de sonambulismo ou “sono magnético”, advindas da manipulação do fluido e que eram responsáveis por incitar uma espécie de transe nos seus pacientes.

Puységur notou que algumas pessoas, quando estavam no sono magnético, apresentavam suas capacidades cognitivas e sensoriais ampliadas, produzindo um estado alterado de consciência. Pacientes ocasionalmente alcançavam um estado de lucidez que lhes permitia desenvolver habilidades clarividentes, incluindo a capacidade de adquirir informações sem recorrer aos canais sensoriais habituais, autodiagnosticar sua doença, antever sua evolução e prescrever os medicamentos necessários para a cura. Para autores como Adam Crabtree (1994), o sono magnético marcou o início da era moderna da cura psicológica, ao explorar empiricamente as possibilidades de produção de estados mentais alterados e forças mentais inconscientes, presentes também nas práticas de hipnose engendradas por Freud no início de sua carreira.

Além disso, é a partir do sono magnético que uma nova figura emerge a partir de contornos de gênero bem delimitados: a sonâmbula. Muitas delas mantidas em anonimato, argumentava-se que as mulheres seriam dotadas de talentos especiais ligados à produção do “sono lúcido”, enquanto que os homens magnetizadores seriam responsáveis por gerenciar seus

⁴ A "tina de Mesmer" ou *baquet* refere-se a um dispositivo utilizado pelo médico alemão Franz Mesmer, no século XVIII, em suas práticas relacionadas à hipnose e ao mesmerismo. Era um recipiente de madeira ou metal que continha água e ímãs. Mesmer argumentava que, ao imergir partes do corpo do paciente na água magnetizada, seria possível restabelecer o equilíbrio magnético no organismo e, assim, tratar uma variedade de condições médicas, como aliviar dores, curar doenças e melhorar o bem-estar geral das pessoas. O tratamento com a tina de Mesmer estava inserido na prática mais ampla do mesmerismo, que envolvia gestos, passes magnéticos e outras técnicas destinadas a induzir estados alterados de consciência nos pacientes.

talentos e induzir o transe. O corpo feminino, por sua suposta fragilidade e propensão à histeria, seria mais propenso a entrar no estado de sono magnético e a responder aos processos de indução do fluido magnético emitido pelos magnetizadores. Trazendo uma descrição de quem eram essas pessoas sonâmbulas, Monroe discorre:

Sonâmbulos eram frequentemente mulheres ou homens de classe social mais baixa e com menos educação do que seus magnetizadores. A literatura mesmerista apresentava os sonâmbulos como naturalmente tímidos, delicados e retraídos. Em contraste, os magnetizadores eram geralmente homens, muitas vezes pertencentes à burguesia educada ou à aristocracia (Monroe, 2008, p. 69).

Mesmer, durante seu período de atuação, acabou convertendo sua casa em uma espécie de clínica, onde admitiu vários pacientes, principalmente jovens mulheres com sintomas histéricos. Apesar de demonstrar sinceridade em suas intenções, foi acusado de práticas médicas questionáveis. De visionário, com o tempo, foi rotulado de mentiroso e charlatão. Em relação ao seu legado, foram os “mesmeristas terapêuticos”, isto é, aqueles que reivindicavam a sua objetividade como uma prática no campo da medicina, que ironicamente caíram no esquecimento. O “mesmerismo espiritualista” serviu como a base de uma nova doutrina, constituindo-se como um dos seus verdadeiros legados, juntamente do hipnotismo e da psicoterapia: o espiritismo kardecista.

Para designar coisas novas, era preciso termos novos. Esse era o posicionamento do professor Hippolyte Léon Denizard Rivail, também conhecido como Allan Kardec, quando começou a se interessar pela comunicação com os espíritos, alguns anos depois dos eventos que se sucederam às irmãs Fox e a emergência do espiritualismo moderno norte-americano⁵. Rivail, entusiasmado com as ideias mesmeristas francesas, entrevistou médiuns e sonâmbulas, majoritariamente mulheres em estado de sonambulismo magnético, como uma forma de obter

⁵ Trabalho nessa dissertação com uma diferenciação entre espiritismo e espiritualismo, considerando essas diferenças de tradição cultural norte-americana e francesa que tinham como base o contato com os espíritos. Na França, o Espiritismo Kardecista foi fundado por Allan Kardec, baseado na comunicação com os espíritos e a busca por respostas sobre a vida após a morte. Essa doutrina espírita ganhou notoriedade na Europa e se expandiu para outras partes do mundo, incluindo o continente americano. Paralelamente, nos Estados Unidos, o espiritualismo norte-americano estava em ascensão. A possibilidade de comunicação com os mortos e a existência de um mundo espiritual ganha força nos Estados Unidos a partir da experiência vivenciada pelas irmãs Fox nos Estados Unidos, em 1848 (Weisberg, 2011). Margaret, Kate e Leah Fox, com idades entre 11 e 14 anos, afirmaram ter ouvido batidas e outros sons inexplicáveis em sua casa em Hydesville, Nova York. Elas acreditavam que esses sons eram comunicações de um espírito de um homem que havia falecido e desenvolveram um sistema de comunicação com esse espírito através de batidas, ao qual foi denominado de “batidas espirituais” ou *spiritual rappings*. De acordo com relatos, as manifestações espirituais aconteciam somente quando as filhas mais novas do casal, Margaretta e Cathy, estavam presentes. Elas eram consideradas uma espécie de ponte entre o mundo dos vivos e dos mortos, e por essa razão, as irmãs Fox passaram a ser conhecidas como *médiuns*, termo em inglês para “meios”. O espiritualismo norte-americano é uma denominação dada a uma série de práticas que podem ser retomadas nas suas origens a esses eventos experienciados pelas Irmãs Fox nos Estados Unidos em 1848, dando origem a uma série de experiências com mesas-volantes que marcam o *modern spiritualism* (espiritualismo moderno).

informações acerca dos espíritos e o mundo do além. De fato, as sessões ou *séances* espiritualistas com suas mesas volantes contrastam radicalmente com o tom que o espiritismo kardecista passa a assumir anos depois (Monroe, 2008, p. 95). Se, anteriormente, as sessões de comunicação com espíritos eram realizadas em ambientes escuros, com a emergência do espiritismo kardecista elas passaram frequentemente a ser conduzidas em salas iluminadas. Ao contrário do passado, o contato físico entre os participantes das sessões já não era considerado uma parte essencial do ritual. Conseqüentemente, o ambiente lúdico e coquete que caracterizava muitos experimentos com mesas giratórias foi substituído. Os médiuns, ao se comunicarem com os espíritos, abandonaram a dependência de mesas em movimento, batidas misteriosas ou da antiquada prancheta. Em vez disso, adotaram uma postura quieta, segurando um lápis de forma convencional e escrevendo segundo a interpelação do público e seus questionamentos.

Essas respostas foram estruturadas por Hippolyte em conjunção com sonâmbulas e cartomantes e publicadas em um livro denominado de “O livro dos espíritos” em 1857, sob o pseudônimo de Allan Kardec, segundo a solicitação de um espírito específico de nome Zefir. Para Monroe:

Embora as sessões espíritas ainda ocorressem frequentemente em círculos familiares, também aconteciam em reuniões formais, onde os participantes e seus hóspedes sobrenaturais obedeciam a rigorosas regras de ordem, semelhantes aos membros de qualquer outra sociedade de discussão. *Essas regras envolviam um retorno parcial ao antigo paradigma do mesmerista e do sonâmbulo: os médiuns gerenciavam seus próprios estados de transe, mas, em vez de determinarem a direção da comunicação por conta própria, muitas vezes respondiam a perguntas feitas por um homem presidente instruído da sociedade.* (Monroe, 2008, p. 95, grifo próprio)

Os apontamentos de Monroe são aqui relevantes na medida que nos dão indícios de que há uma contribuição essencial por parte do mesmerismo espiritualista, ainda que às vezes subjugada, relativa à atuação de sonâmbulas e médiuns na constituição do espiritismo. A doutrina espírita, baseada em certos princípios positivistas e cristãos, foi canalizada a partir da atuação dessas mulheres, que possibilitaram o contato com os espíritos e a sistematização de um corpo de conhecimento.

Tal como outros intelectuais progressistas da sua época, Kardec já possuía um interesse nas práticas de mesmerismo. Contudo, foi através de um amigo magnetizador denominado de Sr. Fortier que o professor começou a ter seus primeiros contatos com as mesas girantes (Gonçalves, 2010, p. 24). O magnetizador lhe revelou que agora não apenas as pessoas poderiam ser magnetizadas para fins terapêuticos, mas também as mesas, permitindo que elas se movimentassem livremente. Seguindo o espírito inventivo da época, no qual coisas que eram

tomadas como impossíveis até então começaram a se tornar viáveis, como a possibilidade de pessoas em longas distâncias se comunicarem através dos telégrafos, Kardec considerou a hipótese de que o fluído magnético, tal qual o eletromagnetismo, talvez pudesse de fato atuar no movimento de corpos inanimados. O tratamento científico dado a essas manifestações de magnetismo apontavam para intercontinuidades entre essas práticas e o kardecismo francês, como o seu próprio fundador, Allan Kardec, coloca:

O Magnetismo preparou o caminho do Espiritismo, e o rápido progresso desta última doutrina se deve, incontestavelmente, à vulgarização das ideias sobre a primeira. Dos fenômenos magnéticos, do sonambulismo e do êxtase às manifestações espíritas não há mais que um passo; tal é a sua conexão que, por assim dizer, torna-se impossível falar de um sem falar do outro. Se tivéssemos que ficar fora da ciência magnética, nosso quadro seria incompleto e poderíamos ser comparados a um professor de física que se abstinha de falar da luz. Todavia, como entre nós o magnetismo já possui órgãos especiais justamente acreditados, seria supérfluo insistirmos sobre um assunto que é tratado com tanta superioridade de talento e de experiência; a ele, pois, não nos referimos senão acessoriamente, mas de maneira suficiente para mostrar as relações íntimas entre essas duas ciências que, a bem da verdade, não passam de uma. (Kardec, 2002 [1858], p. 149)

Ainda que cético no começo, Monroe (2008, p. 99) nos conta que o encontro decisivo que levou ao convencimento de Kardec em torno da hipótese magnetizadora se deu a partir dos eventos de maio de 1855, quando se encontrou com o Sr. Fortier no apartamento de uma sonâmbula, denominada de Mme. Roger. A partir desse encontro, Kardec teve mais contato com as teses espiritualistas que sustentavam que os estranhos fenômenos presenciados dentro das *séances* eram, na verdade, fruto da atuação de espíritos.

Kardec passou a frequentar também as sessões de Sr. Pâtier, um convidado das *séances* que frequentava, onde conheceu um homem chamado Sr. Baudin, que realizava suas próprias sessões experimentais semanais, nas quais sua esposa e duas filhas adolescentes serviam como médiuns. O diferencial desses encontros promovidos por Sr. Baudin é que, ao contrário das demonstrações lúdicas de mesas giratórias, as suas sessões tinham como centro a produção da escrita mediúnica. Kardec descreve as características da atividade mediúnica de uma das irmãs Baudin da seguinte maneira:

O médium que lhe servia de intérprete era a Srta. Caroline Baudin, uma das filhas do dono da casa, de gênero exclusivamente passivo e que não tinha a menor consciência do que escrevia, podendo rir e conversar como bem lhe aprouvesse, o que fazia com prazer, enquanto sua mão se movimentava sobre o papel. Durante muito tempo o meio mecânico empregado foi a cesta de bico. Mais tarde a médium se serviu da psicografia direta. (Kardec, 2020, p. 266)

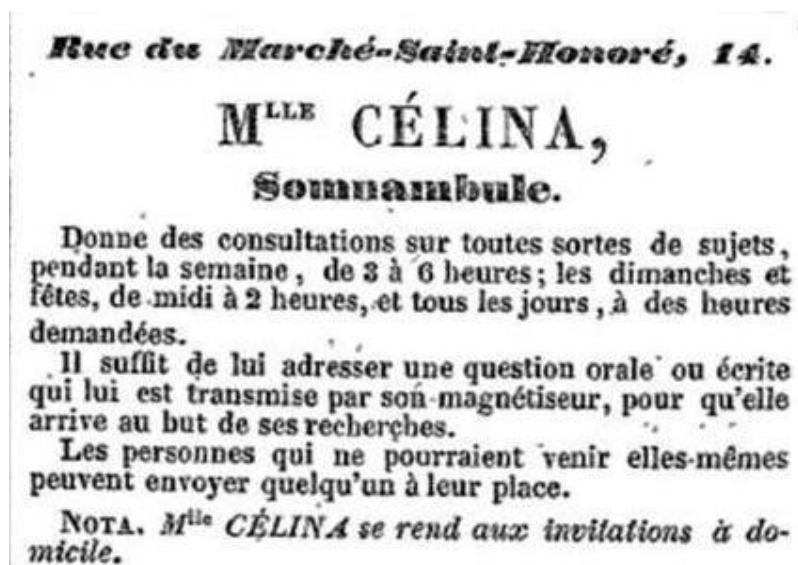
Kardec acreditava que os médiuns não eram autores ativos das mensagens que transmitiam, mas sim instrumentos - ou meios - utilizados por espíritos desencarnados para

transmitir seus pensamentos e ensinamentos. Nesse sentido, o educador começa a trazer uma série de questionamentos a essas médiuns, responsáveis por canalizar as respostas de um espírito chamado de Zéfiro. O mesmo espírito tratou de dar-lhe o pseudônimo de Allan Kardec a título da posterior publicação do livro inaugural do espiritismo. Como ele mesmo aponta:

Até ali, as sessões em casa do Sr. Baudin nenhum fim determinado tinham tido. Tentei lá obter a resolução dos problemas que me interessavam, do ponto de vista da Filosofia, da Psicologia e da natureza do Mundo Invisível. Levava para cada sessão uma série de questões preparadas e metodicamente dispostas. Eram sempre respondidas com precisão, profundidade e lógica. A partir de então, as sessões assumiram caráter muito diverso. Entre os assistentes contavam-se pessoas sérias, que tomaram por elas vivo interesse e, se me acontecia faltar, ficavam sem saberem o que fazer. As perguntas fúteis haviam perdido, para a maioria, todo atrativo. Eu, a princípio, cuidara apenas de instruir-me; mais tarde, quando vi que aquilo constituía um todo e ganhava as proporções de uma doutrina, tive a ideia de publicar os ensinamentos recebidos, para instrução de toda a gente. Foram aquelas mesmas questões que, sucessivamente desenvolvidas e completadas, constituíram a base de “O livro dos espíritos”. (Kardec, 2019, p. 229)

Foi, contudo, em 1856 a partir da atuação de uma outra sonâmbula, Mlle. Céline Japhet, e seu magnetizador, M. Roustan, que Kardec começou a acelerar a coleta do material para a publicação do seu famoso livro. Mlle. Céline Japhet era uma sonâmbula profissional, uma ofertante de serviços mediúnicos com tempo disponível para tratar das questões de Kardec, em detrimento das irmãs Baudin que, próximas ao casamento, iriam finalizar suas carreiras como médiuns da família.

Figura 1 - Anúncio de Mlle. Céline na revista francesa "Le Chochoer" de 1846



Fonte: Sobrinho, 2020

Os diversos manuscritos provenientes da atuação de diferentes médiuns, muitas vezes, expressavam ideias contraditórias. Nesse sentido, as sessões de Mme. Celina Japhet buscaram resolver essas contradições, fornecendo conexões lógicas ausentes e esclarecendo certas imprecisões. Mlle. Céline Japhet atuava em conjunto com seu magnetizador M. Roustan, relojoeiro parisiense e também seu representante comercial. Nesse aspecto, os serviços de consulta através do sonambulismo oferecidos pela dupla eram realizados na própria casa de M. Roustan. Contudo, seus serviços não se resumiam às consultas de sonambulismo. Mlle. Japhet também atuava como cartomante, tal qual publicado em tom elogioso no *Jornal do Magnetismo* em 1855:

Uma moça jovem e encantadora teve a curiosidade de consultar seu futuro e dirigiu-se à Srta. Céline Japhet, que é ao mesmo tempo sonâmbula, médium e cartomante. As cartas foram usadas. A adivinha viu que a consulente se casaria com um homem viúvo, de idade madura, e tendo uma menininha; que ela não iria obter o consentimento de seu pai e que ela seria obrigada a fazer uma respeitosa “interpelação com suas exigências”. A consulente protestou e disse que preferia ficar como filha a fazer esse casamento. Mas um ano não se passou, e tudo o que foi anunciado para ela foi realizado de um ponto a outro. Deve-se notar que, durante sua consulta, ela não conhecia ninguém que depois se tornasse seu marido, e que, conseqüentemente, a adivinha não poderia ler em sua mente nem prosseguir por conjecturas. (Celina [...], 2014)⁶

⁶ Disponível em:

<https://www.luzespirita.org.br/index.php?lisPage=enciclopedia&item=C%C3%A9lina%20Japhet>

Após adquirir certa notoriedade, Celina ingressa em um círculo de estudos magnéticos liderado pelo Barão de Güldenstübbe. Nesse ambiente, ela se voluntaria para participar de diversos experimentos nessa área de pesquisa, junto a outras personalidades, como o abade Châtel. É a partir do encontro com esse grupo que, posteriormente, Mlle. Japhet conhece o Prof. Rivail (Allan Kardec), atuando mais diretamente na canalização e estruturação do Espiritismo, conforme ele mesmo lhe credita, juntamente das Irmãs Baudin:

Mais tarde os Espíritos recomendaram a sua completa revisão em conversas particulares para fazerem todas as adições e correções que julgaram necessárias. Essa parte essencial do trabalho foi feita com o concurso da senhorita Japhet, que se prestou com a maior boa vontade e o mais completo desinteresse a todas as exigências dos Espíritos, pois eram eles que marcavam os dias e as horas para suas lições. O desinteresse não seria aqui um mérito particular, visto que os Espíritos reprovam todo tráfico que se possa fazer de sua presença; a senhorita Japhet, que é também sonâmbula notável, tinha seu tempo utilmente empregado, mas compreendeu, igualmente, que dele poderia fazer um emprego proveitoso, consagrando-se à propagação da Doutrina. (Kardec, 2002, p. 34)

Em uma das únicas menções à Mlle. Japhet, Kardec enfatiza o desinteresse financeiro como um aspecto positivo da sua atuação, já que a doutrina espírita enfatizava a aplicação caridosa dos dons mediúnicos e via nisso uma das maiores manifestações de autenticidade e honra dos médiuns, em detrimento dos charlatões. Em “O Livro dos Médiuns” (Kardec, 2013, p. 343), na seção “Do charlatanismo e do embuste”, o pedagogo expressa a ideia de que, como qualquer coisa pode se tornar objeto de exploração, não seria surpreendente que os espíritos também fossem alvo desse tipo de atuação. Kardec sugere que o campo dos fenômenos mediúnicos seria altamente propenso ao charlatanismo e à fraude. Nesse contexto, o desinteresse pecuniário dos médiuns é apresentado como uma resposta concreta àqueles que veem os fenômenos como truques e fraudes. O autor ressalta que o charlatanismo não é desinteressado, e questiona as intenções daqueles que se envolveriam em falsificações sem obter benefícios tangíveis, especialmente quando sua reputação está em jogo.

Contudo, certas controvérsias ligadas ao campo espírita explicitam outras versões em relação ao ocorrido. No ano de 1861, a *Revue Spiritualiste*, editada por Joseph Piérart, e que apresentava uma rivalidade com a Revista Espírita, de Kardec, em função de discordâncias em torno da tese da reencarnação, publicou um artigo que revelava a mágoa de Céline Japhet em relação ao autor de *O Livro dos Espíritos*. A revista relata a chegada à Paris, em 1849, de Madame Dabnour, uma espiritualista norte-americana que buscava compartilhar as novidades mediúnicas observadas nos Estados Unidos. Sua presença resultou na formação do grupo que mais tarde seria integrado por Kardec, o mesmo em que ele conheceu Mlle. Japhet. Segundo a *Revue Spiritualiste*:

Essa senhora, apesar de suas convicções profundas e inabaláveis, que eram apoiadas pelos fatos, não encontrou nada além de risos e negação por parte dos magnetistas de Paris. Apenas três homens e uma mulher a levaram a sério e formaram um grupo com o objetivo de estudar a nova ideia. Esses três homens eram o Sr. de Guldenstubbé, o abade Châtel, o magnetista Roustan e a Sra. Céline Japhet, a sonâmbula deste último, a cujas faculdades mediúnicas devemos a maior parte de O livro dos espíritos e que, por este trabalho, *ainda está esperando, depois de quatro anos, a justa remuneração moral e material pelo tempo e pelos cuidados cansativos que dedicou a ele.* (Pierart, 1861, p. 389, grifo próprio)⁷

Foi, contudo, somente alguns depois que o ressentimento de Mlle. Japhet foi publicizado através de uma entrevista concedida ao pesquisador espiritualista Alexandre Aksakof, em 1875, integrante do jornal britânico *The Spiritualist*. Aksakof relata em sua narrativa que viajou para Paris com o objetivo de investigar as origens do movimento espírita kardecista e a questão proposta da tese da reencarnação. A reencarnação trazia controvérsias em relação à perspectiva espiritualista, tendo em vista que suas divergências tinham como base a mesma fonte de informações, isto é, o mundo dos espíritos. No seu artigo jornalístico, *“Researches on the historical origin of the reincarnation speculations of french spiritualists”*, o autor relata que, chegando em Paris, buscava contatar os bastidores da escrita do Livro dos Espíritos, o que lhe direcionava a busca por compreender melhor a contribuição de Mlle. Japhet na canalização da doutrina espiritista. Contudo, a notícia espalhada em Paris era que ela se encontrava morta. Conforme aponta:

É notável que em nenhum lugar, seja neste volume ou em qualquer outro, Kardec dá o menor detalhe sobre esse assunto. E por que isso acontece? O ponto essencial em toda crítica séria é saber, antes de tudo, como um livro como esse veio a existir? Como eu não morava em Paris, foi difícil para mim obter as informações necessárias; tudo o que pude saber foi que uma certa sonâmbula, conhecida pelo nome de Celina Japhet, havia contribuído em grande parte para a obra, mas que ela havia morrido há muito tempo. Durante minha estadia em Paris, em 1873, expliquei a um amigo espiritualista meu pesar por nunca ter encontrado essa sonâmbula em vida, ao que ele respondeu que também tinha ouvido falar que ela havia morrido, mas que duvidava que o boato fosse verdadeiro; também que ele tinha motivos para supor que isso não passava de um boato espalhado pelos espíritos e que seria bom se eu fizesse mais perguntas pessoalmente. Ele me deu o antigo endereço de Mme. Japhet, e qual foi meu espanto e alegria ao encontrá-la em perfeita saúde! (Aksakof, 1875, p.74)

Na entrevista concedida pela sonâmbula, Céline afirma que os espiritistas a tomavam como morta. Também relata que, embora cerca de três quartos do livro tenha sido sistematizado a partir do seu trabalho mediúnico, Kardec faz poucas menções a sua atuação. Após a publicação do “Livro dos Espíritos”, Kardec deixou o círculo em que havia conhecido a sonâmbula e organizou outro em sua própria casa, tendo o médium M. Roze como o meio de comunicação espiritual. Quando ele partiu, levou consigo um grande número de manuscritos

⁷ Disponível em:

http://iapsop.com/archive/materials/revue_spiritualiste/revue_spiritualiste_v4_n11_1861_nov.pdf

que havia retirado da casa de Madame Japhet, e se valeu do direito de um editor de nunca devolvê-los. Esses manuscritos foram em parte úteis na elaboração do Livro dos Médiuns, cujo conteúdo, segundo Madame Japhet, foi obtido por meio de suas comunicações mediúnicas. Tratando do esquecimento da sonâmbula e cartomante, Aksakof se questiona:

Não é surpreendente que essa pessoa notável, que fez tanto pelo Espiritismo Francês, tenha vivido completamente desconhecida por vinte anos, sem que nenhum aviso ou comentário tenha sido feito sobre ela? Em vez de ser o centro das atenções públicas, ela é completamente ignorada; Na verdade, enterraram-na viva! Esperamos que a reparação devida a ela seja feita um dia. O "Espiritualismo" pode oferecer, neste assunto, um nobre exemplo ao "Espiritismo". (Aksakof, 1875, p.74-75)

Teria o espiritismo, na escrita de uma suposta história oficial do seu surgimento ao longo do século XIX, colocado a atuação dessas mulheres médiuns, cartomantes e sonâmbulas como meras coadjuvantes? Ao minimizar a sua participação na constituição da doutrina espírita (Veronese, 2017, p.15), os contornos genderizados desse processo apontam para o sonambulismo como um lugar passivo, de modo a enfatizar o protagonismo masculino, para além da sua centralidade na constituição das práticas e organização do *corpus* doutrinário dessa religião nascente. Silenciadas, esquecidas e ocultadas, essas figuras impuras configuram-se como o elemento que, para se tornar religião, o espiritismo buscou expelir mas que lhe assombra como sua fronteira constitutiva íntima. A fronteira abjeta a qual o espiritismo rejeita, mas do qual não consegue se afastar.

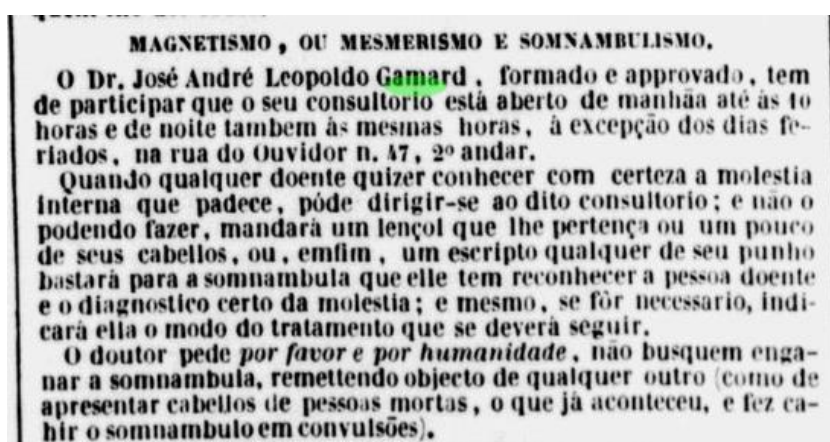
No caso brasileiro, veremos como esse processo de esquecimento está ativamente e intimamente ligado à constituição de um corpo de repressão, condenação e classificação de cultos mediúnicos no período republicano por aparatos policiais, jornalísticos e judiciários em virtude das nascentes resoluções do Código Penal de 1890, tendo como consequência a consolidação da categoria acusatória “baixo espiritismo” ao longo do século XX (Giumbelli, 1997a).

1.2 Os anúncios no contexto brasileiro (1870-1930)

Tratando-se da inserção da cartomancia no contexto brasileiro, autoras como Mary del Priore (2014, p. 103) apontam que ela teria chegado com os franceses no contexto de instalação da corte portuguesa no Rio de Janeiro, durante o início do século XIX, como consequência do aprofundamento dos contatos culturais entre Inglaterra, França e Brasil. Juntamente às formas já existentes de catolicismo popular com seus cultos de devoção aos santos e almas, e às entidades nas religiões de matriz africana e indígena, uma série de novas autodenominações, como sonâmbulas, magnetizadoras, cartomantes e adivinhas, emergem no Brasil do século XIX.

Segundo Veronese (2017, p. 90), o primeiro magnetizador brasileiro identificado por ela a publicar anúncios nos jornais foi José André Leopoldo Gamard, também conhecido como Doutor Gamard, que apareceu na imprensa brasileira durante os anos de 1830 e 1840. Inspirado pelas ideias de Mesmer, o Dr. Gamard fazia atendimentos tanto dentro do seu consultório, quanto naquilo que ele denominava de “visitas magnéticas” em domicílio alheio. Veronese identifica que durante os anos de 1840 há uma transformação visível no tom das suas práticas a partir da introdução de uma nova figura: a “sonâmbula magnética”. Na perspectiva da autora, seus anúncios, antes marcados por um tom mais cientificista, passam a adotar um caráter descritivo mais misterioso e mágico a partir da introdução desse novo agente. Isso porque a entrada da sonâmbula em cena - não nomeada, vale dizer - trás inovações em termos de práticas terapêuticas, porque faz com que seja abdicável a presença do paciente no diagnóstico da enfermidade, conforme apresentado na Figura 2:

Figura 2 - Anúncio do magnetizador Leopoldo Gamard



Fonte: Veronese, 2017

Suas consultas ganham contornos de atos mágicos: a partir daí podem ser realizadas sem a presença do paciente, apenas com pedaços de cabelo ou objetos pessoais, e contam com uma mulher que, na divisão genderizada das funções, fica responsável por tudo aquilo que não é domínio da ciência. A partir desse ponto, o magnetizador passa a aconselhar que aqueles que procuravam tratamento deixassem uma peça de roupa ou um punhado de cabelo: isso era o bastante para a sonâmbula "reconhecer a pessoa doente e o diagnóstico certo da moléstia" (Veronese, 2017, p. 90). Se, anteriormente, seus anúncios apontavam para uma busca de obter legitimidade para suas práticas dentro do campo científico, a introdução dessa nova figura reconfigura a posicionalidade das suas práticas, na medida em que instaura uma divisão social da prática terapêutica no qual a sonâmbula desempenha um papel fundamental de assumir todas as tarefas de caráter "magicizado".

Nesse sentido, seria incorreto dizer que as fronteiras entre o domínio científico e mágico já se encontravam pré-delimitadas e estabelecidas. Em "O coração e a Razão", Chertok e Stengers (1990) nos mostram que uma comissão de cientistas respeitáveis, como Lavoisier, havia se formado já em meados do século XVIII no sentido de averiguar as teses de Mesmer, o que para os autores pode ser entendido como o ato inaugural de uma medicina científica. Ainda que os fluidos magnéticos produzissem efeitos sobre os seus pacientes e sobre as sonâmbulas, a medicina moderna buscava se diferenciar do campo do "charlatanismo", uma vez que compreendia que este erroneamente tomava os efeitos como causa. Para Isabelle Stengers (2002), o estabelecimento desse critério é central na constituição do campo da medicina moderna, porque dá origem a uma série de procedimentos de averiguação causal que permitem a produção de uma eficácia reproduzível para qualquer indivíduo.

Nesse sentido, não é que a reivindicação de cientificidade por parte do mesmerismo e do magnetismo animal o colocavam em um campo fora de críticas por um corpo científico especializado (Pimentel; Alberto; Moreira-Almeida, 2016). O que é interessante de se analisar é como, em um contexto onde as fronteiras entre o espiritual, o religioso e o científico não estavam tão demarcadas, é o próprio espiritual que é colocado sob escrutínio como uma questão para o campo médico-científico analisar. As tendências espiritualistas emergem a partir e em relação com o campo científico e suas controvérsias, de tal forma que o seu teor metafísico não poderia ser pensado como uma esfera no qual a comunicação com os espíritos está em absoluta oposição ao campo científico de forma preconcebida. Na verdade, o que tal situação aponta é como nesse período essas fronteiras estão sendo constituídas, traçadas e diferenciadas a partir de uma divisão de gênero no interior das práticas de cura magnética. Ao introduzir a figura da

sonâmbula, o Dr. Gamard se desarticula da contaminação pelos atos mágicos, sendo responsável apenas pela indução magnética do estado de sonambulismo, mantendo separadas as funções e permanecendo no domínio científico.

Nos jornais do Rio de Janeiro, uma grande diversidade de anúncios eram publicados, frequentemente associando as práticas de sonambulismo com o magnetismo, o espiritismo e a cartomancia. Na Figura 3, referente a um anúncio do “Jornal do Commercio” de 1870, Edição 106A, vemos não apenas o caráter de importação desses profissionais, mas também o uso conjugado do sonambulismo com cartomancia através das lições oferecidas pelo casal. O magnetizador Domingo de Angelis e a sonâmbula Rosa Ardenghi chegam à capital carioca promovendo não apenas as consultas, mas também as lições conjugadas da arte da cura envolvendo o magnetismo.

Figura 3 - Anúncios de lições e consultas de magnetismo e sonambulismo (1874)

**LIÇÕES E CONSULTAS DE MAGNETISMO
E SOMNAMBULISMO**

Avisa-se ao respeitavel publico do Rio de Janeiro que acaba de chegar, no paquete *Gironde*, o celebre magnetizador Domingo de Angelis e a intelligente somnambula Rosa Ardenghi, conhecidos na Europa e nas duas Americas pelas curas portentosas que vem feito com o magnetismo unido á medicina.

O mesmo magnetizador se compromette a ensinar o magnetismo no curso de dez lições.

Se houver pessoas amantes da cartomancia, ou da adivinhação por meio de cartas, a mesma senhora se compromette a ensinar.

PREÇO

Para aprender o magnetismo, adiantado...	10\$000
Por cada consulta de magnetismo.....	4\$000
Por cada consulta com as cartas.....	2\$000

O magnetizador vive na rua de José n. 15, e dá lições e consultas das 8 da manhã ás 9 horas da noite. (

Fonte: Jornal do Commercio, Ed. 106A, 1874.

Outros anúncios ilustram a maneira como o espiritismo e outras práticas ocultistas eram populares e detinham certo prestígio na sociedade do século XIX no campo da cura e terapêutica, tanto na Europa quanto no Rio de Janeiro. Nos anúncios das Figura 4 e Figura 5, vemos como a adivinhação compartilhava com o campo da medicina toda uma possibilidade de terapêutica em relação às moléstias que assolavam os indivíduos, muitas vezes, atuando

naqueles casos em que a medicina formal não conseguia dar conta da resolução do problema.

Figura 4 - Anúncio da sonâmbula Mme. Eugenie (1870)

SOMNAMBULA

Mme. Eugenie, a melhor **sonnambula** favoravelmente conhecida em todo o Brazil pelas suas acertadas consultas e numerosas descobertas, acha-se á disposição de quem precisar, no unico consultorio da propaganda do magnetismo, á rua Sete de Setembro n. 31, sobrado, todos os dias, das 9 horas ás 3.

A propaganda do magnetismo repelle qualquer responsabilidade das consultas de **sonnambulismo** dadas fóra do seu consultorio, e ainda mais daquellas dadas por **sonnambula fingida** em casa de **CARTOMANTE**.

No mesmo consultorio continúa-se a ensinar theorica e praticamente a arte de magnetisar, tanto para **mesmerisar**, como para **sonnambular** uma pessoa, com o fim de curar molestias, e com especialidade aquellas rebeldes á medicina, ou de fazer por si mesmo qualquer pesquisa, descoberta e adivinhação.

Fonte: Jornal do Commercio, Ed. 00271, 1870

Figura 5- Anúncio da adivinha Mlle. Rosina Férière (1877)

GRANDE ADIVINHA

Sonnambula pelo effeito do pó e da electricidade, magnetisadora e a maior cartomante da época, Mlle Rosina Férière, já muito conhecida e afamada por todo o mundo, tem a honra de offerecer as suas salas de consultas, das 9 horas da manhã ás 10 da noite, a todas as pessoas que desejarem consulta-la. Consulta das molestias escrofulosas e rheumaticas, mal dos olhos, tumores, ulceras e outras molestias chronicas e secretas. A professora falla sete idiomas : Mlle. Rosina Férière,

36 RUA DA GUARDA-VELHA 36

Fonte: Jornal do Commercio, Ed. 00354, 1877

Há, contudo, uma distinção entre os anúncios relativos ao status da cartomancia nesse período. Observa-se no anúncio de Mme. Eugenie uma diferenciação entre as consultas de sonambulismo realizadas dentro do consultório de magnetismo e aquelas oferecidas por supostas “sonâmbulas em casas de cartomantes”, sugerindo uma competição e disputa por legitimidade dentro desse campo. Conforme Maia (2020, p. 19) coloca, a partir de uma análise historiográfica de atuação de mulheres cartomantes no Rio de Janeiro durante os anos de 1860, apesar de muitas cartomantes simultaneamente serem sonâmbulas é possível observar que existia uma tentativa de estabelecer distinções entre essas duas práticas, procedendo principalmente por parte das praticantes do magnetismo, que se contrapunham ao tom de primitivismo e charlatanismo imputado não apenas às práticas de cartomancia, mas também e principalmente em relação às manifestações afro-brasileiras.

O reconhecimento e prestígio na construção de reputações nesse meio mostra-se também como uma dimensão essencial dessas práticas e visa atrair clientes e estabelecer confiança. Nesse aspecto, Mme. Eugenie buscava se distinguir de outras sonâmbulas cartomantes. Menções a viagens pela Europa, reconhecimentos e títulos são alguns dos mecanismos utilizados por esses atores na construção do seu prestígio. A insistência em relacionar cartomancia ao sonambulismo e ao espiritismo apontava para a influência francesa desse processo, disseminando-se entre imigrantes e expatriados no Brasil. Conforme Del Priore

coloca acerca da efervescência da cartomancia no Rio de Janeiro:

Nas livrarias não faltavam livros que eram anunciados nos jornais: *A mesa que dança e a mesa que responde* - experiência do magnetismo ao alcance de todos, de Mr. Guillard, era vendido a 1 conto de réis na Livraria Laemmert. O magnetismo e o sonambulismo se transformaram em ganha-pão. O Correio Mercantil, em 31 de março de 1868, oferecia os serviços da "sonâmbula e cartomante madame Pettie", que continuava a tirar cartas e "sonambulizava". Como já se viu, a doutrina de origem europeia encontrou respaldo entre a comunidade francesa e fez de imigrantes e expatriados sua correia de transmissão. (Del Priore, 2014, p. 64)

Nos anúncios abaixo, referentes às Figura 6 e Figura 7, é possível ver a menção à origem europeia como um fator de disseminação da doutrina do magnetismo. A Sra. Adela Mirol é apresentada como uma célebre sonâmbula professora de magnetismo e outras ciências ocultas. O texto enfatiza sua recente volta da Europa, onde ela e seu marido, um eminente magnetizador, obtiveram sucesso e reconhecimento em suas apresentações. Eles foram premiados com troféus, tornaram-se presidentes da escola de magnetismo de Paris e receberam medalhas de mérito, incluindo a honra de serem membros honorários da academia de ciências de Roma. Da mesma forma, a professora Theresa Meraldi avisa ao seu público que, em breve, iria partir para a Europa, tendo que interromper suas atividades.

Figura 6 - Anúncio de consultório de magnetismo, espiritismo e cartomancia (1877)



AVISO AO PUBLICO.
 Consultorio de Magnetismo, Espiritismo e Cartomancia,
 pela celebre sonnambula e professora de magnetismo,
 e outras sciencias occultas.
 29 CAMPO DA ACCLAMAÇÃO 29
 1º ANDAR.
 A Sra. Adela Mirol, em companhia de seu marido, eminente magnetizador, acabão de chegar da Europa, onde obtiverão o mais feliz exito e mais aprimorado resultado de sua eloquencia: nesta materia de sciencia maravilhosa e principalmente nas primeiras capitães.
 A grande nomeada e fama alcançada forão coroadas por inauditos trophéos e fizerão-a presidente da escola de magnetismo de Paris, condecorando-a com diversas medalhas de merito e de primeira classe, sendo tambem socia honoraria da academia de sciencias de Roma.
 Ensina pelo novo systema (unica que o possui), e mais vantajoso até hoje imaginado; e, para consultas, em sua residencia no campo da Acclamação n. 29, 1º andar, todos os dias, das 9 horas da manhã às 6 da tarde.

Fonte: Jornal do Commercio, Ed. 00017, 1877

Figura 7 - Anúncio da professora Theresa Meraldi (1877)



AVISO AO PUBLICO
A PROFESSORA THERESA MERALDI
 só dá consultas até ao dia 14 de Março, por partir desta corte para a Europa no dia 15. Grande adivinha, sonnambula, magnitizadora, cartomante e professora de varias sciencias.
 128 RUA DA CARIÓGA 128
SOBRADO

Fonte: Jornal do Commercio, Ed. 00035, 1877

Maia (2020), que se debruçou sobre a atuação de mulheres cartomantes ao longo dos

anos de 1860 exclusivamente, relata que durante as décadas de 1870 e 1880 existe um aumento no número de anúncios envolvendo mulheres cartomantes nos periódicos da corte. De fato, pude comprovar através das mesmas fontes primárias um aumento na divulgação desses serviços, chegando a um ponto máximo no final dos anos 80⁸. Trabalhos de cunho jornalístico, como o de João do Rio (1881-1921), apontam igualmente para a popularização dessas práticas adivinhatórias durante o início do século XX, ao tratar da diversidade de manifestações do sagrado incorporadas pela população carioca no seu dia a dia, na sua obra “As Religiões do Rio” (Rio, 2012). O autor produz um relato em torno do que ele denomina como seu contato com as “Sacerdotisas do Futuro”, o qual englobaria um campo diversificado de práticas, como “cartomantes, nigromantes, sonâmbulas videntes, quiromantes, grafólogas, feiticeiras e bruxas” (Rio, 2012, p. 229-230), unidas pela possibilidade de se pautar o futuro a partir de diversos métodos. Seu olhar sobre essas práticas, contudo, é cético. Para João do Rio, o trabalho das videntes não passa de “doce ilusão” (Rio, 2012, p. 242), atribuindo o seu sucesso entre a população como um todo, independente de classe social ou raça, ao temor do desconhecido, capaz de levar “homens de posição” e senhoras respeitáveis a traírem a condição de civilizados e renderem-se a “crendices” (Rio, 2012, p.50) Entre suas andanças pelo Rio, o cronista afirma ter visitado cerca de oitenta “templos do futuro”, mas se atém na sua descrição em torno dos seus relatos a uma cartomante específica, Mme. Matilde, a cartomante da elite carioca. A oraculista gozaria de grande prestígio por ter ido à Paris, onde estudou com outras famosas cartomantes e teria se iniciado em práticas diversas como a “cartomancia, a telepatia, o sonambulismo, a metafísica das estrelas e a quiromancia”. Contrapondo sua atuação em relação a de outros templos, o autor cita um diálogo no qual Mme. Matilde defende que haveria templos “de ouro, de prata, de cobre e de latão”, e complementa:

Meu caro, os verdadeiros templos do Futuro são de data recente entre nós. A sorte começou a ser descoberta aqui por negros da África imbecis e por ciganos exploradores. Depois apareceram as variações espíritas, os adivinhos que montavam casinholas receosas, reunindo ao estudo das cartas a necessidade dos despachos africanos. Uma crendice! As verdadeiras sacerdotisas datam de pouco tempo, são de importação e anunciam. Essas não se ocultam mais e dão consultas claramente. (Rio, 2012, p. 236-237)

O tom racista da fala de Mme. Matilde mostra um cenário de embates e divergências

⁸ Os anos 1890, contudo, com a instituição do novo Código Penal da República muda fundamentalmente as dinâmicas envolvendo a atuação dessas profissionais, conforme discutirei nos próximos capítulos. Vemos, a partir desse momento, uma redução dos anúncios de cartomantes, aumento do número de denúncias e questões policiais envolvendo a cartomancia, assim como uma multiplicação dos debates acerca do estatuto do espiritismo no cenário republicano nascente.

em torno de quem seriam aquelas pessoas que deteriam o status de se falar do futuro com propriedade, que a cartomante atribui àquelas pessoas de “importação”, isto é, de origem francesa. Entretanto, evidencia também um quadro das múltiplas referências culturais que se entrecruzam na constituição das práticas adivinhatórias de cartomancia em território brasileiro, que passam pela quiromancia cigana, pelas práticas de adivinhação afroreligiosas e sua conjugação com oferendas, até a incorporação de práticas espíritas de origem francesa no manejo das cartas, através da influência kardecista.

É também dentro dos esforços em contrapor a tese de que o Brasil seria uma sociedade católica na sua essência que vemos, no campo acadêmico, as primeiras menções à cartomancia - encontradas por mim - ressaltando a influência dos cultos afro-brasileiros no seu uso, a partir da obra “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”, de Nina Rodrigues. Descrevendo a diversidade de feitiços observados em campo, o médico resalta que seus usos não eram comuns apenas entre negros, os quais são mais uma vez mencionados sob um tom extremamente racista, mas era requisitado também por outras classes sociais, tendo em vista a ampla clientela que requisitava esses serviços mágico-religiosos (Rodrigues, 2021, p. 59-60). Essa não é, entretanto, a única menção que o autor faz à cartomancia, ainda que em todos os casos sua descrição prevaleça como um fio não-atado, um ponto em aberto, sem muitas descrições detalhadas sobre quais baralhos eram utilizados e quais rituais compunham a performatividade oracular nesses contextos. No início do capítulo V, denominado de “A conversão dos Áfrico-baianos ao Catolicismo”, Nina coloca a cartomancia como integrante de um conjunto de práticas que recebem e reproduzem a influência da feitiçaria e da idolatria fetichista africana:

O animismo fetichista africano, diluído no fundo supersticioso da raça branca e reforçado pelo animismo incipiente do aborígene americano, constitui o subsolo ubérrimo de que brotam exuberantes todas as manifestações ocultistas e religiosas da nossa população. As crenças católicas, as práticas espíritas, a cartomancia, etc., todas recebem e refletem por igual o influxo da feitiçaria e da idolatria fetichista do negro. (Rodrigues, 2021, p. 113)

Por fim, nas últimas páginas da sua obra, é possível ler o relato dos serviços mágico-religiosos prestados por uma cartomante de nome Josefina. A menção à cartomante leva ao encerramento do livro a partir de uma conclusão frente aos objetivos centrais do livro, que é averiguar a sua tese de “ilusão de conversão católica”:

A mais afamada e consultada das cartomantes desta cidade é ainda uma mulata que dirige candomblés. Ainda há pouco tempo uma senhora da nossa melhor sociedade comunicou-me confidencialmente que, tendo ouvido à cartomante Josephina sobre os seus sofrimentos, esta aconselhou-lhe que mandasse dizer missas a diversos santos católicos, e fazer festas a Sangô e a Ogun. E como a senhora lhe declarasse que lhe

era fácil satisfazer a exigência em relação aos santos católicos, mas muito difícil em relação aos orisás, a cartomante propôs-lhe incumbir-se desta última parte. A cartomante Josephina tem residido em diversas partes desta cidade sempre com grande celebridade e clientela; ouvida, afirma-se até por médicos distintos em apuros de concurso na Faculdade. De um se diz que fez em concurso diagnóstico psiquiátrico por inspiração da cartomante. Tal é a disposição de ânimo da nossa população em geral. Continuar a afirmar, em face de todos estes documentos, que os negros baianos são católicos e que tem êxito no Brasil a tentativa de conversão, é, portanto, alimentar uma ilusão que pode ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse de que as coisas se tivessem passado assim, mas que certamente não está conforme à realidade dos fatos. (Rodrigues, 2021, p. 135)

A partir dos registros históricos, torna-se evidente que desde o século XIX as práticas de cartomancia frequentemente se relacionam com elementos presentes nas religiões de matriz afro-brasileira. Essa associação não ocorreu por mero acaso, mas sim dentro de um quadro acadêmico que relacionava tais processos a discussões em torno do sincretismo. Nesse contexto mais abrangente brasileiro, as abordagens acadêmicas, voltadas para a delimitação de um certo grau de preservação das tradições africanas, tendiam a estabelecer uma dicotomia entre a "pureza nagô" observada, por exemplo, em Salvador, e a deturpação desses cultos na região sudeste. O Candomblé nagô foi colocado, durante as décadas de 1930 a 1960, como o paradigma da religião autêntica, representando a pureza e tradição africana, enquanto a umbanda e a macumba foram consideradas formas de degeneração ideológica ou mágica desses cultos (Negrão, 1996, p. 80).

Nesse cenário, as pesquisas de Dantas (1988) e Birman (1985) destacam os mecanismos políticos, acadêmicos e institucionais que foram utilizados para construir as tradições afro-brasileiras, hierarquizando e favorecendo alguns grupos em detrimento de outros. Em particular, os grupos associados às nações "iorubá" ou "nagô" foram enaltecidos como mais evoluídos e próximos da autenticidade africana em comparação aos grupos "bantu". O conceito de "sincretismo" desempenha um papel fundamental nesse processo, sendo amplamente aplicado à herança africana, mas especialmente associado aos grupos "bantu". Nesse contexto, a cartomancia é considerada uma das práticas degeneradas, seja pela suposta menor homogeneidade em termos de influências raciais, seja pelo predomínio dos grupos "bantu", cujas crenças e cultura não foram consideradas tão "evoluídas", tornando-os mais suscetíveis ao "sincretismo".

Além disso, a expressão "baixo espiritismo", frequentemente associada à feitiçaria negra, à macumba e à cartomancia, é amplamente utilizada em análises sobre a trajetória das tradições "bantu", abrangendo, de acordo com Giumbelli (2003, p. 252), os dois temas que caracterizam essa abordagem: a ideia de degeneração da herança africana e a presença de charlatanismo e curandeirismo. Dessa forma, a cartomancia pode ser entendida como inserida

neste conjunto de práticas influenciadas pelas tradições africanas, mas vistas pejorativamente dentro do contexto de sincretismo e degeneração, principalmente quando associadas aos grupos bantu.

Para o autor, a noção de "baixo espiritismo" é importante para se pensar a história das práticas e dos cultos mediúnicos no Brasil tanto sob a ótica dos grupos espíritas, quanto dos cultos afro-brasileiros, na medida em que coloca-os em relação dentro de um contexto histórico específico de criminalização do espiritismo a partir das elaborações do Código Penal de 1890 até a consolidação da categoria como um artifício penal no final dos anos de 1920. Enquanto alguns trabalhos debruçaram-se sobre a maneira como tal categoria é incorporada dentro dos discursos acadêmicos e antropológicos, para o autor tais usos são secundários a um outro papel que a noção de "baixo espiritismo" ocupa: na delimitação das práticas repressivas por aparatos policiais e jurídicos.

Nesse aspecto, vale ressaltar que, por mais que a categoria de "baixo espiritismo" tenha sido incorporada pelos aparatos policiais e jurídicos somente durante o final dos anos 20 e início dos anos 30 em diante, seus usos pelos meios jornalísticos se mostram como anteriores. Tais apontamentos se encontram em consonância com as conclusões de Giumbelli (2003), ao afirmar que é nas atividades rituais e doutrinárias da Federação Espírita Brasileira (FEB) que a dicotomia entre falsos e verdadeiros espíritas é incorporada no sentido de construir o espiritismo como religião. Essa oposição, para o autor, é integrada ao discurso jornalístico e antecede a adoção da terminologia "baixo espiritismo" pelos órgãos de repressão.

Trata-se de uma categoria que emergiu dentro do discurso institucional espírita e jornalístico e é, enfim, incorporada pelos aparatos policiais ao longo dos anos 20. Os primeiros registros documentados do "baixo espiritismo" datam da virada do século XIX para o XX (Nogueira, 2017)⁹. Em 1903, João do Rio, jornalista carioca do jornal "Gazeta de Notícias", publica uma série de artigos intitulada "As Religiões do Rio". Nestes artigos, o autor explora as principais manifestações religiosas da cidade, incluindo as duas formas de espiritismo, que

⁹ Outros trabalhos acadêmicos, além do de Emerson Giumbelli (2003), reforçam essa tese argumentando a anterioridade do termo "falso espiritismo" em relação ao "baixo espiritismo". Carvalho (2015) assinala que a primeira menção ao falso espiritismo foi encontrada em uma matéria do "Jornal do Brasil" de 13 de julho de 1901, indicando seu possível uso anterior. A expressão "baixo espiritismo" só surgiu mais tarde, em 12 de outubro de 1904, no jornal "A Notícia", corroborando a ideia de que o termo "falso" já estava em uso anteriormente. Ambas as expressões apareceram pela primeira vez em jornais do Rio de Janeiro. Uma das consequências dessa transformação nominal elencada pelo autor é que o termo falso espiritismo, que tinha uma designação geral para a qualificação da experiência do médium, não a um tipo específico de reunião mágico-religiosa (Carvalho, 2015, p.482). Desse modo, indicava alguém capaz de realizar embustes ou abusos espetaculares de poder espiritual, independentemente de ter um interesse religioso específico. Com a sua transformação nominal em "baixo espiritismo", passa a designar um outro conjunto de coisas e pessoas, com recortes, ainda que flutuantes nas suas dinâmicas acusatórias, de grupos e práticas sociais específicas, adquirindo, contornos racializados e de classe.

ele denomina de “o espiritismo entre os sinceros” e o “baixo espiritismo”, caracterizando este último como “os exploradores”. Em documentos da década de 1910, pude encontrar certos usos da categoria “magia negra do espiritismo” em jornais como o *Gazeta de Notícias: Sociedade Anonyma*, publicado no estado da Bahia, em 1913 (Ed. 00051). No quadro de telegramas, é colocado o seguinte título “12 Pessoas enlouquecem - A Gazeta de notícias diz que uma família composta de 12 pessoas, sendo homens, rapazes e moças, residentes à rua da Alegria, enlouqueceu completamente pela magia negra do espiritismo”. Além disso, a partir da segunda metade da década de 1910, tornou-se uma prática comum nos meios jornalísticos reconhecer que o "espiritismo" praticado pela FEB não era considerado "falso". Segundo Giumbelli, em 1919 o jornal “O Reformador” expressava satisfação em relação aos jornais, destacando que “Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, teorias e ciências, é susceptível de falsificações [...]” (Giumbelli, 2003, p. 266). Para o autor, é no final da década de 20, quando sucessivas medidas legais retiram das autoridades sanitárias suas atribuições repressivas que intensificam uma ativa repressão policial. Uma expressão disso é a emergência, a partir de 1927, de campanhas visando reprimir as práticas de baixo espiritismo e curandeirismo chefiadas pelo delegado auxiliar Augusto Mattos Mendes em todo o Distrito Federal. Nesse sentido:

O relatório do chefe de polícia, Coreolano Góes Filho, sobre as atividades de 1927 reconhece que “muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública”; enquanto maiores precisões legislativas não se estabelecem, continua o relatório, fica a cargo das autoridades policiais fazer “a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercancia” (Maggie apud Giumbelli, 2003, p.44-46)

Também em um jornal baiano, denominado de “A Capital”, pude encontrar já em 1926 (Ed. 00034 à Ed. 00037) menções explícitas ao termo “baixo espiritismo” através de certas missões jornalísticas que buscavam desvendar a sua presença em Salvador. O texto jornalístico intitulado “Da carteira do repórter - Uma semana entre falsos espíritas” descreve a experiência do repórter ao investigar práticas espiritistas em um “Centro Espírita” na Bahia. O repórter, movido pela curiosidade, relata a sua incursão em um centro daquilo que ele denomina se tratar muito claramente de uma sessão de baixo espiritismo. Ele descreve a cena no local, mencionando a presença predominantemente feminina na audiência, o presidente do centro e a realização de práticas espiritistas, que classifica como “baixo e perigoso espiritismo”.

Figura 8 – Uma semana entre falsos espíritas (1926)



Fonte: A Capital, Ed. 0034, Salvador

Desse modo, é na prática repressiva policial, feita ela mesma através da interação com grupos espíritas, como a ação da Federação Espírita Brasileira (FEB), e suas preocupações em reorganizar as atividades rituais e doutrinárias espíritas, que se formula uma oposição entre “falsos” e “verdadeiros espíritas”, em associação com o discurso jornalístico. Nesse sentido, a expressão “baixo espiritismo” teria conexões com a de “falso espiritismo” na maneira como nas declarações de policiais e juízes essas categorias convivem e se intercambiam durante certo período, até se consolidar durante a década de 1930. (Giumbelli, 2003, p. 260)

1.3 O Código Penal de 1890 e a reação espírita

A emergência do código penal de 1890 redefine o estatuto das práticas de cartomancia no âmbito das práticas repressivas do Estado dentro de um quadro republicano nascente, de crescente urbanização e de abolição da escravatura. É a partir do decreto de 11 de outubro de 1890 que o Estado passa a criar mecanismos reguladores do combate a feiticeiros, cartomantes,

espíritas e charlatães, através da instituição de três artigos referentes à prática ilegal de medicina, à exploração da credulidade pública e, por fim, à proibição do curandeirismo.

O dispositivo constitucional presente no artigo 11, parágrafo 2, da Constituição de 1891 representa uma clara delimitação entre o poder do Estado e a esfera religiosa, a partir de uma absorção dos valores liberais da época, ao estabelecer que “É vedado aos Estados, como à União: estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”. Contudo, os artigos 156, 157 e 158, aprovados um ano antes da constituição, instituí um mecanismo regulador das práticas terapêuticas, o que trouxe consequências profundas nas dinâmicas de divulgação e exercício de serviços espirituais.

No ano de 1890, o Estado estabeleceu regulamentações para o exercício profissional da medicina, da odontologia e farmácia, com a restrição da prática apenas aos indivíduos que pudessem comprovar sua habilitação, conforme estipulado no artigo 156. Além disso, práticas como o magnetismo animal, a hipnose, etc só poderiam ser exercidas caso houvesse habilitação comprobatória. No artigo 157, o Código proibiu a utilização da “magia, do espiritismo e seus sortilégios”, assim como “uso de talismãs e cartomancia,” definidos como exploração da credulidade pública, quando empregados para incutir sentimentos de ódio e amor, assim como para prometer curas de doenças. Por fim, no artigo 158, vemos a definição do estatuto de curandeirismo. Na retórica do artigo se pressupõe que os sistemas e as práticas de curandeirismo poderiam prejudicar a saúde dos indivíduos que nelas confiavam. A ideia de mando e ordem das prescrições de receitas pelos curandeiros poderia comprometer o funcionamento dos órgãos dos indivíduos, sobretudo em suas fisiologias e nas faculdades psíquicas. (Gomes, 2013, p. 138)

Os juristas e médicos envolvidos nesse debate, que buscavam regulamentar o campo profissional, debruçaram-se sobre questões religiosas complexas, no sentido de buscar discernir a distinção entre o religioso e o mágico, entre a verdade e a falsidade, entre curandeiros e médicos. Vemos aqui um processo que pode ser aproximado à reformulação da teoria dos campos em Bourdieu (1990), a partir da ótica da dissolução das fronteiras do religioso, na medida em que a crença no feitiço e na possessão articula um forte aparato “suprarreligioso”, notadamente formado por componentes do âmbito jurídico. O próprio campo médico é também tensionado, na medida em que os artigos surgiram como parte de uma discussão acerca do controle médico dentro de um contexto de institucionalização, bem como da regulamentação do exercício de liberdade profissional.

Inseridos dentro de uma categoria mais ampla de “crimes contra a saúde pública”, o exercício do espiritismo, da cartomancia e da feitiçaria tinham como idiossincrasia a entidade

lesada pela sua prática. Enquanto tal, a cartomancia distingue-se de outros crimes porque não iam contra a pessoa, a propriedade, mas prescrevem atos individuais criminosos cujas consequências atingem a coletividade em sua virtualidade. Emerson Giumbelli (1997a, p. 82) assinala que a suposição era de que esses sistemas e práticas ilegítimas poderiam causar danos à saúde dos indivíduos que a eles se submetem, seja porque envolvem saberes ilegítimos, seja porque são exercidos por indivíduos sem habilitação.

No contexto do Império, as práticas terapêuticas populares não eram proibidas pelo Código Penal, e essas discussões ganharam destaque com o processo de emergência da república, da abolição da escravatura e da urbanização. A reforma civilizatória do Rio de Janeiro, que também tinha como mote a promoção da saúde pública, encontrava-se em curso. Além disso, a política voltada para a saúde pública estabeleceu critérios de civilidade e funcionava como um mecanismo de controle social ao estabelecer padrões mínimos de higiene e saneamento para a cidade e sua população. O pensamento médico se tornou associado à modernidade e passou a direcionar as ações do governo na capital do país. A garantia da salubridade urbana, desse modo, mobilizava uma série de instituições no sentido de se constituir como o principal mote capaz de conferir à capital um caráter civilizado (Rodrigues, 2009, p. 97)

Ademais, em 1904, os artigos penais que criminalizam o espiritismo, a feitiçaria e a cartomancia receberam um novo impulso com a implementação do Regulamento Sanitário, que resultou em um aumento significativo no aparato de fiscalização e na intensificação das punições. O sanitarista Oswaldo Cruz elaborou um projeto de lei em 1904, conhecido como Decreto 1151, com o objetivo de reorganizar o serviço sanitário do país. Esse decreto estabelecia que a Diretoria Geral de Saúde Pública passaria a ter a responsabilidade por todos os assuntos relacionados à polícia sanitária na capital, incluindo a higiene domiciliar. Além disso, foi criado o Juízo dos Feitos da Saúde Pública, encarregado da profilaxia e combate às doenças infecciosas. O papel do Juízo era reprimir de forma ágil a falta de higiene e irregularidades relacionadas à salubridade pública (Giumbelli, 1997a, p. 134). A partir de tais medidas legais, o Rio de Janeiro foi dividido em dez distritos sanitários, cada um deles contendo uma delegacia de saúde. Os delegados de saúde exerciam autoridade sobre os inspetores sanitários, aqueles que iam a campo averiguar as condições sanitárias no espaço urbano, tendo contato direto com a população.

No decreto em questão, os artigos 250 e 251 são de especial interesse porque buscaram, de um lado, dar contornos mais claros para a definição de curandeirismo e, de outro, reafirmam a criminalização do espiritismo. O artigo 250 estabelece as condições para o exercício da arte

de curar, nas suas diversas formas e especialidades, vinculando-o à obtenção de títulos e qualificações acadêmicas reconhecidas. Já no artigo 251 são estabelecidas penalidades para profissionais médicos, farmacêuticos, dentistas e parteiras que, repetidamente, cometem erros em suas funções. O crime previa privação do exercício da profissão por um período de, no mínimo, seis meses. O que é interessante é que, no parágrafo único, os praticantes de espiritismo, magia ou que anunciarem a cura de doenças incuráveis estarão sujeitos às penalidades descritas no artigo 157 do Código Penal, e à privação do exercício da profissão por um período igual ao da condenação das categorias profissionais estipuladas acima.

Esse olhar sobre os mecanismos jurídicos de controle sobre o campo religioso foi foco de estudos de uma série de antropólogas e antropólogos no final do século XX. Yvonne Maggie (1992, 2001) leva a cabo a análise dos processos criminais contra “charlatães”, “macumbeiros” e “feiticeiros” no contexto da instauração do Código Penal de 1890, mostrando a centralidade da acusação a fim de diferenciar os “charlatães” dos “verdadeiros” e distinguir os usos dos poderes do bem ou para o mal. Com isso, Yvonne Maggie busca dar conta da constituição das identidades e da legitimidade de tais práticas e grupos através da análise dos processos penais aos quais eles estão concretamente envolvidos.

Seus argumentos buscam trazer novas compreensões ao que a autora denomina como a relativização da “hipótese repressiva do Estado às religiões afro-brasileiras e ao espiritismo” (Maggie, 1992, p. 24). A antropóloga vê seu trabalho como uma continuidade dos argumentos de autoras como Gois Dantas (1988), que buscaram relativizar a generalização dessa repressão ao mostrar que enquanto alguns terreiros eram violentamente reprimidos, outros eram protegidos por intelectuais da elite local e detinham o status de religião autenticamente africana. Para Maggie, a insurgência do Código Penal de 1890 instituiu mecanismos de regulação que não são capazes de extirpar a crença, pelo contrário, foram fundamentais para sua constituição, na medida em que (1) influenciou produtivamente, a partir de uma ótica foucaultiana (1977) em torno do poder, nas próprias fronteiras demarcadoras da identidades de grupos espíritas e afro-brasileiros, e (2) compartilhava efetivamente dos pressupostos lógicos e das definições de realidade desses grupos que buscava criminalizar.

Nesse aspecto, os sistemas jurídicos compartilham com a feitiçaria a produção de um discurso sobre tal prática, que parte da pressuposição da crença na possibilidade de se causar malefícios através das práticas mágicas. Não só discurso constituído contra elas, mas discurso de retorno. Os processos acusam, incitam e produzem um discurso de defesa que se baseia nas mesmas categorias analíticas dos discursos acusatórios da qual a feitiçaria se vale (Maggie, 1992, p. 81). Da mesma forma, a capilarização do sistema jurídico sobre tais práticas e a crença

na possessão e na feitiçaria articula um forte aparato jurídico formado por especialistas na identificação, classificação e diferenciação dos objetos de magia maléfica.

Uma das maneiras por meio da qual juízes e policiais buscaram exercer tal poder foi a partir da emergência histórica e localizável da categoria “baixo espiritismo”. Giumbelli (2003, p. 254) argumenta, através da análise dos autos de infração, que tal expressão atua como um demarcador de gradientes de práticas consideradas ilícitas. Nesse sentido, aquilo que aparecia como uma categoria descritiva no discurso de médicos e antropólogos passa a assumir uma função acusatória à luz da prática repressiva policial em conjunção com certos setores espíritas.

Dessa forma, o Código Penal de 1890 age no sentido de reposicionar o estatuto do espiritismo a partir de uma questão ligada a sua legitimidade e o investimento ativo na delimitação de fronteiras entre o verdadeiro e o falso. Nesta seção, gostaria de me debruçar sobre o “paradoxo da abjeção” ligado à constituição dessas fronteiras, e a maneira como um campo de agentes, identidades e práticas acaba se definindo nesse processo.

Butler (2019, p.18) retoma a noção de “abjeto”, proposta por Kristeva (1982), como relativa àquelas áreas na vida social que são designadas como "zonas não-visíveis" e "inabitáveis". A autora propõe que, curiosamente, esses espaços são habitados de maneira densa por aqueles que não conseguem adquirir o estatuto de sujeito. O abjeto representa um local de pavorosa identificação, contra o qual - e em virtude do qual - o domínio do sujeito define sua própria busca por autonomia e existência. Nesse contexto, o sujeito é construído através da força da exclusão, gerando um exterior constitutivo, de caráter abjeto que, em última análise, está interiorizado no sujeito como sua própria negação fundacional.

Com isso, observaremos como, numa aplicação desse conceito ao campo das disputas sociais, certos grupos são criminalizados, expostos e vigiados sendo rejeitados pelo espiritismo, mas, ao mesmo tempo, assombram-no como sua fronteira íntima constitutiva, sendo essenciais para a conformação do seu status enquanto “religião verdadeira” dentro de um Estado liberal. Tensionado por leis penais e sanitárias que coibiram sua prática para fins de curandeirismo, esses saberes e intervenções agiram concretamente sobre o campo espírita, levando-o a se posicionar e a reagir, por estarem a eles concretamente envolvidos.

Nesse sentido, as elucidações de Emerson Giumbelli (1997a) parecem ser valiosas no sentido de propor uma exploração antropológica da definição social e historicamente construída dos critérios segundo os quais algo se constitui enquanto “religião”. No caso do espiritismo, esse movimento parece especialmente interessante, na medida em que sua história específica aponta, de um lado, para uma proliferação de discursos a seu propósito durante o final do século XIX e início do século XX e, de outro, uma efervescência de debates em torno

do seu “estatuto”. O autor objetiva apreender os diversos discursos e práticas que se tecem sobre o espiritismo que permitem que ele seja, ao mesmo tempo, heresia para um poder religioso, fenômeno para um poder científico, crime para um poder judiciário, doença para um poder médico, furo para um poder jornalístico e ciência experimental para uma parcela de praticantes espíritas (Giumbelli, 1997b). Cada denúncia incita, nesse aspecto, o envolvimento de uma série de atores como juízes, policiais, jornalistas, médicos, etc, cada qual com sua perspectiva em torno do espiritismo, da feitiçaria, da cartomancia, fazendo desse campo um local profícuo de reflexão em torno do processo histórico por meio do qual a definição do estatuto do espiritismo se constrói conjuntamente e em virtude da sua inversão abjeta.

As reações espíritas à promulgação do Código Penal de 1890 foram constantes. Articulando-se através dos meios midiáticos, uma série de reportagens foram publicadas buscando contestar a decisão jurídica de inserção do espiritismo nos crimes contra a saúde pública conforme os artigos 157 e 158. Ao longo do ano de 1890 foram publicadas no “Jornal do Commercio” uma série de reportagens denominadas de “O Código Penal e o Espiritismo”, nas quais trama-se um debate entre Bezerra de Menezes - sob o pseudônimo de Max -, em nome do Centro Espírita do Brasil, entidade sediada na Federação Espírita Brasileira (FEB), e o conselheiro João Batista Pereira, redator do código penal em questão. Para os espíritas, como Max, a criminalização do espiritismo tratava-se de um equívoco, na medida em que colocava no mesmo patamar práticas muito distintas:

Já demonstramos: que S.S scandalizou os manes do velho Genuense, confundindo o espiritismo com a magia e a nigromancia, pelo fato de pretender evocar os mortos. Mostramos: que, se procede tão singular sistema de concluir do particular para o geral, o Sr. doutor é obrigado a confundir a chimica com a alchimia - e a astronomia com a astrologia. [...] Se não falha a lógica conhecida da humanidade - se: em ciência, é erro de palmatória, confundir duas coisas, só porque tem um caráter comum; o Sr. Baptista Pereira não pode deixar de sentir fugir-lhe a terra debaixo dos pés, enquanto a sustentar a monstruosidade: de qualificar o espiritismo moderno na mesma classe das velhas explorações nigromanticas e mágicas. A justificação, portanto, ao art. 157 do código é emenda peior que o soneto. No desenvolvimento da defesa aquelle artigo, o illustre criminalista confessa: que foi por considerar o espiritismo em a mesma categoria que a nigromancia e a magia, que condenou suas práticas. (O Novo Código Penal e o Espiritismo IV, Jornal do Commercio, 1890, Ed. 361, p.4)

Nesse contexto, os críticos ao espiritismo acusavam-no de estar associado à magia e à nigromancia, fazendo referência a práticas obscuras e sobrenaturais. Essa associação causava um certo escândalo entre os defensores da doutrina espiritista, que viam suas crenças sendo estigmatizadas e mal compreendidas. Para argumentar contra a inclusão do espiritismo no código penal, os espíritas utilizavam uma abordagem lógica. Eles buscavam comparar essa inclusão à confusão entre campos de conhecimento distintos, como a alquimia e a química, ou

a astrologia e a astronomia. Argumentavam que assim como era um erro categorizar erroneamente esses campos do saber, também era injusto e inadequado colocar o espiritismo no mesmo patamar das práticas como a cartomancia e a feitiçaria.

Desse modo, ao analisar a maneira como o estatuto do espiritismo se constitui, é crucial evitar abordá-lo por meio de critérios externos, baseados em uma oposição preconcebida entre os campos da ciência e da religião, como se fossem capazes de categorizar territórios distintos e universalmente definidos. Também é crucial compreender que a maneira como o campo espírita se organiza frente a seu estatuto excede as teorizações de Kardec em torno do mesmo, o que faz dos noticiários de jornais um material profícuo de compreensão nativa dessa doutrina no cenário brasileiro.

Para Emerson Giumbelli (1997a, p. 69), a concepção de um corpo doutrinário que se constitui, de forma conjunta, enquanto conciliação e reação ao que se toma como ciência e como religião é central na definição desse discurso espírita institucional. Uma das formas por meio da qual o espiritismo, na perspectiva dos seus integrantes, diferenciava-se radicalmente dessas outras práticas dizia respeito ao seu estatuto enquanto ciência experimental que era evocado diante da opinião pública. De um lado, sua dimensão científica está ligada ao olhar sobre os fatos naturais ligados à existência da alma e sua continuidade após a morte. Também se fundava em uma metodologia experimental de tentativa de contato e comunicação com os espíritos, possibilitada por um senso de progresso tecnocientificista, conforme apresentado anteriormente. Por outro lado, ao mesmo tempo em que defendia uma base de realidade objetiva e experimental, o espiritismo também desenvolvia uma crítica ao materialismo ateu e ao positivismo, os quais negligenciaram a exploração de causas metafísicas mais profundas (Giumbelli, 1997a, p. 71). Essas críticas eram feitas sob a ótica de uma perspectiva filosófica ou moral, que aproximava o espiritismo dos valores cristãos, na medida em que enfatizavam a centralidade da caridade, da figura de Jesus, a existência da alma e a fidelidade ao evangelho.

A caridade, enquanto princípio cristão, é um dos principais pilares por meio do qual o espiritismo busca se distinguir da cartomancia e da feitiçaria, conforme descrito na sessão 1.1 (ver pág. 29). Em Kardec (2013), na sua obra “O Livro dos Médiuns”, a mediunidade aparece como uma atividade que deveria ser desinteressada em termos materiais e voltada para a realização da caridade. No contexto brasileiro, esse aspecto é também mobilizado tendo em vista a delimitação das fronteiras a partir do seu “oposto negativo”. Retiro essa ideia de Johnson (2011), na maneira como o autor, ao traçar uma genealogia da “possessão”, assinala que tal categorização emerge do discurso demonológico cristão e se destaca dele para se constituir como um categoria protoantropológica universal da experiência enquanto o oposto negativo da

constituição de um sujeito racional, autônomo e dono de si dentro das concepções iluministas. Nesse aspecto, tanto a ideia de sujeito autônomo, quanto a de possessão, de um sujeito colonial despossuído de si, nascem de forma conjunta. O mesmo pode-se dizer sobre o estatuto do espiritismo, que depende de uma oposição negativa a um conjunto de outras práticas, conforme descrito abaixo:

E assim é - deve ter visto S.S e aprendido com os pontífices da seita; que no spiritismo não há práticas ridículas e supersticiosas da magia e nigromancia. -Hoje ninguém acredita nelas e o spiritismo as condemna. - *Na época em que florescia a magia, se considerava os espiritos como seres dotados de um poder sobrehumano; não se evocava senão para obter ainda mesmo a troca da própria alma, os favores da sorte e da fortuna, a descoberta dos tesouros ou processos para enriquecer-se; nada de milagres ou prodígios, nem adivinhações ou aparições phantásticas; nada, enfim, do que constitui o alvo e os elementos essenciais da magia;* nao somente o spiritismo recusa todas essas cousas, mas também demonstra sua ineficácia e impossibilidade. Não há, pois, analogia alguma entre o fim e meios da magia e os do Spiritismo; querer confundi-los não pode deixar de ser obra da ignorância ou da má fé; - e como os princípios do spiritismo nada tem de secreto, e são formulados em termos claros e sem equívoco, o erro não pode prevalecer. [...] Como homem de bem, de boa fé, deve emendar a mão e corrigir o erro, excluindo o spiritismo da companhia da magia, feitiçaria e cartomancia, o que disse não pode fazer em seu artigo de 24, que será seu eterno pesadelo, com todas as suas heresias e falsas apreciações. [...] Demonstrado como têm sido á saciedade - que o spiritismo não pode ser confundido com magia, nigromancia, cartomancia, uso de talismãs e sortilégios, que, pelo contrário, os repelle-; que profliga todos os abusos contra a vida, saude e honra das famílias; não sendo seu objectivo - despertar sentimentos de ódio ou de amor - encarado sob sua face material - inculcar curas de molestias curaveis ou incuraveis, enfim fascinar ou subjugar a credulidade pública -, porque motivo há de começar o art. 157 do código penal com taes palavras: praticar o spiritismo...magia...etc... para isto, para aquilo, etc... dando assim uma triste ideia do nosso atraso intelectual e scientifico perante o mundo civilizado? (O Novo Código Penal e o Spiritismo VI, Jornal do Commercio, 1890, Ed. 363, p.4, grifo próprio)

Os spiritas brasileiros, vendo condenada pelo código novo a parte essencial de sua sua sciencia, que é a experimental, sem a qual nem um passo poderão adiantar no estudo das leis que perscrutam, representarão contra o artigo do código, que consagra esta ignomínia para o Brazil: condemnar uma sciencia! O autor da obra, querendo defendê-la por honra da firma, mas conhecendo que ella é indispensável diante da razão, e até do senso commum, recorreu ao expediente: de attribuir aos spiritas brasileiros empenho de derrogar o feio artigo do código, *porque nele se combinam penas contra os que praticam spiritismo em mal da sociedade, como os nigromantes, os cartomantes, e feiticeiros de dar fortuna!* (O Novo Código Penal e o Spiritismo VII, Jornal do Commercio, 1890, Ed. 364, p.3, grifo próprio)

Em ambas as passagens, vemos como a ideia de uso da credulidade pública voltada para a aquisição de fortuna pessoal nas práticas de magia e cartomancia aparecem como um elemento de distinção entre o falso e o verdadeiro, fazendo do exercício da mediunidade desinteressada não apenas um sinal revelador do verdadeiro espiritismo, mas também da própria conduta moral do médium espírita. A produção das fronteiras próprias do espiritismo dependem, nesse sentido, de uma constante referência àquilo que é sua deturpação de princípios, um Outro na constituição de um Eu, a partir de certos contornos abjetos. Essa

distinção, promovida por entidades como a FEB, ganha reconhecimento e poder de circulação a partir da atuação jornalística e estatal que, em um movimento complementar ao das instituições repressivas, integram certas práticas e agentes do espiritismo ao campo da assistência social (Giumbelli, 2003, p. 268).

Um outro aspecto contrastivo que atua na delimitação dessas fronteiras é a oposição entre a ignorância dos membros que praticam a cartomancia, feitiçaria etc., e o estudo envolvido na produção de si enquanto um médium espírita. Na sua construção argumentativa, constantemente o campo espírita buscou enfatizar a sua adesão por “homens de reputação universal como os Crookes, os Wallace, os Zoellner, os Gibier, Flamarion, Victor Sardou, Victor Hugo, Castella, Gladstone, Bismarck e tantos outros que não é possível aqui enumerar” (O Código Penal, Jornal do Commercio, 1890, Ed. 00359, p.3). Finalmente, vemos aqui como a Federação Espírita Brasileira (FEB) age no sentido de traçar certas fronteiras fundamentais à compreensão do processo de nomeação no interior da formação das práticas religiosas abarcadas dentro do “continuum mediúnico”, retomando a terminologia de Camargo (1961). Esses processos, conforme Carvalho (2015) assinala, teria como desdobramentos posteriores colocar, ora em aproximação, ora em oposição, a Umbanda, a Macumba, o Candomblé e o Kardecismo e, permita-me acrescentar também, a cartomancia.

CAPÍTULO 2 - SUJEIRA, CREDULIDADE E EXPLORAÇÃO: AS CAMPANHAS CONTRA AS CARTOMANTES NO SÉCULO XX

2.1 Nos domínios da intrujice

A partir da insurgência do Código Penal de 1890 e uma série de outras medidas legislativas ao longo das primeiras décadas do século XX, o exercício da cartomancia passou a sofrer uma intensa perseguição a partir de uma aliança entre os instrumentos repressivos e o discurso jornalístico. Durante os anos de 1910 e 1920, os jornalistas já não mais se restringem à espera passiva das notícias sobre a criminalização da cartomancia e da feitiçaria, mas, ao contrário, empreendem investigações ativas ao explorar diversos grupos, associações, centros, tendas espirituais e terreiros. Essas diligências resultam em descrições minuciosas das práticas e dos praticantes envolvidos, bem como seus endereços de residência, pedindo que a polícia atuasse sobre esses contextos.

Figura 9 – Notícia de campanha contra cartomantes (1911)

UMA CAMPANHA NECESSARIA

**Nos dominios da intrujice .
e da exploração**

A ACCÇÃO DO 2.º DELEGADO AUXILIAR

AS DILIGENCIAS DE HONTEM

MAIS CARTAS

Proseguiram hontem, com a devida regularidade, as diligencias levadas a offeito pelo dr. Hugo Braga, 2º delegado auxiliar, na campanha que preside contra as cartomantes, os feiteceiros, as bruxas e os curandeiros, disseminados por toda a cidade.

O dr. Hugo Braga, que se está mostrando incansavel, determinou hontem novas diligencias, algumas das quizes deram o resultado que era de esperar.

De toda a accção policial terão os nossos leitores desenvolvidas notas de nossa reportagem, incumbida de acompanhar, em cada districto, a accção do digno auxiliar do dr. Belisario Tavora.

Cartomante mme. Mysterio, rua Marcehal Floziano n. 47.

Cartomante, rua do Lavradio n. 141.

Cartomante mme. Xizina, rua da Quitanda n. 157.

Cartomante, rua Marquez de Pombal n. 9.

Cartomante, recem-chegada, rua Joaquim Silva n. 24.

Cartomante, rua Pedro Americo n. 80, pavimento terreo.

Cartomante, rua Evaristo da Veiga numero 101.

Cartomante romana, rua de Sant'Anna n. 158, moderno.

Cartomante mme. Esmeralda, rua General Camara n. 295.

Cartomante mme. Dolores, só recebe senhoras: rua do Riachuelo n. 49.

Cartomante mme. Palmyra, rua da Urucuvana n. 154.

Fonte: Correio da Manhã, 1911, Ed. 03540, p.2

Como resultado, emerge uma percepção até então inédita e claramente definida acerca de elementos anteriormente caracterizados por ambiguidade e indefinição na sociedade, como os denominados "espíritas", "curandeiros" e "médiuns" (Giumbelli, 1997a, p. 256). Buscarei,

nesse sentido, tomar como exemplo paradigmático uma série de reportagens realizadas pelo Correio da Manhã (RJ) durante os anos de 1910-1919, compreendidas como um furo jornalístico de “cunho moralizante e progressista” sobre a vida e atuação dessas cartomantes, denominado de “Nos domínios da intrujice e da exploração”. Durante o começo do século XX, o Correio da Manhã era um dos principais meios de comunicação que publicava anúncios de cartomantes. Ironicamente, esse mesmo veículo de mídia iniciou uma busca e exposição dessas profissionais que usavam o jornal como forma de divulgação. Porque se permitia a sua divulgação ao mesmo tempo em que se movimentam ativamente na sua perseguição?

Nomes como Mme. Esmeralda e Mme. Sergipe facilmente podem ser encontrados, edição por edição, nas publicações do Correio da Manhã ao longo da década de 1910. Tais anúncios centram-se na oferta de serviços de leitura do futuro e aconselhamento. Eles destacam benefícios e resultados positivos que podem ser alcançados através dessas consultas, como resolver problemas, alcançar objetivos e trazer felicidade, além do uso de objetos como talismãs e ervas. Eles também fornecem informações sobre a localização do serviço, indicando o endereço onde a cartomante pode ser encontrada, conforme descrito abaixo:

Cartomante de Sergipe, lê o futuro, aceita qualquer quantia, trabalho lícito, consulta das 10 às 8 da noite, na Rua da Alfândega, n. 124, esquina da Rua Uruguaiana. (Correio da Manhã, 1910, Ed. 03095, p.6)

CARTOMANTE: a mais célebre em suas descobertas. Mme Esmeralda é a única que possui o milagroso vegetal e vários talismãs que vende estes a 10\$000 e aqueles a 5\$000. Descoberta maravilhosa, com a qual fica-se imediatamente livre de qualquer mal e se realiza qualquer negócio impossível: casamentos, reconciliações, paz e felicidade no lar, empregos, posições, paixões, etc. Dissipar em poucos dias atrasos da vida. Já temos pouca quantidade. Rua General Câmara, 305 - sobrado. (Correio da Manhã, 1911, Edição 03500, p.8)

Em 1911, o Correio da Manhã (1911, Ed. 03533, p. 3) publica sua primeira notícia acerca da atuação de cartomantes no Rio de Janeiro, explicitando a necessidade de combate a atuação de “cartomantes, feiticeiras, bruxas e curandeiras”: mulheres que exploravam a credence popular, ora receitando drogas sem as devidas aprovações sanitárias, ora adquirindo dinheiro através do desvelamento do passado e do futuro. A despeito das leis de supressão a essas práticas, seus ofícios seriam amplamente divulgados em postes e jornais¹⁰, buscando

¹⁰ Não consegui estabelecer historicamente o momento em que cartomantes adotam a distribuição na rua de panfletos como uma estratégia de divulgação dos seus serviços, tendo em vista que tal empreitada necessitaria de uma consulta para além do escopo de análise dos meios jornalísticos dessa pesquisa. Contudo levanto a hipótese que as articulações entre imprensa e poder policial podem ter levado a um aumento da publicidade via folhetos no espaço público, em detrimento dos anúncios em jornais, como uma possibilidade de continuidade de seus serviços em um contexto de repressão. Também vejo interconexões entre a adoção dessas formas midiáticas de publicização dos seus serviços com os processos de urbanização.

angariar clientes e adquirir freguesia sem grandes consequências, ressaltando a necessidade de ação policial para combater esses numerosos abusos. Segundo o jornal, não se trata, contudo, apenas de mulheres que teriam um perfil duvidoso: a cartomancia era também exercida por mães de família que tomam a prática como um meio de vida. Nesse sentido, a notícia busca chamar a atenção para o progresso de práticas ilícitas, citando a cartomancia, bruxaria e feitiçaria como exemplos, que estão sendo encobertas pelo desenvolvimento do espiritismo no RJ.

Figura 10 - Nos domínios da intrujice e da exploração I



Fonte: Correio da Manhã, 1911, Ed. 03533, p.3.

A primeira cartomante que os jornalistas do Correio da Manhã visitam é Mme. Sergipe. Adentrando em sua residência, o jornal promove uma descrição da cartomante como uma “criatura feia, baixa, estrábica, de lenço atado à cabeça, mas lenço sujo, saias largas e estupidamente engomadas, corpete vermelho e chinelas velhissimas” (Correio da Manhã, 1911, Ed. 03533, p. 3). As menções a uma falta de higiene não param por aí e se estendem também ao espaço onde ela reside, sendo descrito como marcado por um cheiro acre. “Aquilo ali é tudo; depósito de lixo, dormitório, escarradeira, o diabo...”, descrevem os jornalistas, e continuam:

[...] Mal havíamos sentado, quando sentimos ranger a fechadura e encaminhar-se para nós a cartomante, que foi logo tirando de uma prateleira suja um baralho mais sujo ainda, e colocando-o sobre uma mesa de pinho imunda, com flores degradadas e cobertas de crochets.

-Passado, presente ou futuro?

-Nem passado, nem presente, nem futuro, minha senhora.

E puxamos uma forte fumaça do cigarro para esconder um pouco aquele cheiro. Mas, qual, nem o fumo diminui o efeito. Mme. Sergipe, ao ouvir nossa resposta, inquietou-se. Como tivéssemos pouco tempo e o tal cheiro nos enxotava dali, ousamos declarar:

- O correio da manhã resolveu pedir-lhe uma entrevista.

A cartomante tremeu, empalideceu, remexeu-se na cadeira, atirou o baralho sujo para a prateleira imunda e, gaguejando, a fazernos boquinhas e risos amarelos, talvez com medo mesmo ou fugir de nós. O Correio fez ela quase fugir, mas talvez como sua perna tremesse, sua língua pôs-se em movimento e nos disse:

- Eu sou cartomante há dois dias, mas não quero ser mais, porque as minhas colegas são muito exploradoras. Para a semana eu vou deixar tudo isso, não só porque eu não dou para tirar cartas, como também porque os fregueses são muito exigentes: eles querem saber tudo, nomes de pessoas, datas, o que vai acontecer. Eu não posso; isso é bom para essa gente exploradora... Eu gosto muito do Correio da Manhã e não compro outro jornal, mas ele é contra a gente. O seu Evaristo de Moraes falou muito para nos fazer mal. Ele parecia que não acabava.

-Mas Mme. Sergipe, que é cartomante há dois dias, não foi envolvida, portanto, entre as que foram combatidas.

-É. O Senhor pensa que me engana, dizendo que seu jornal é do nosso favor; não me engana, mas eu gosto dele. Olhe, o senhor vai levar um anunciozinho para mim. Eu costumo pagar trezentos réis. (Correio da Manhã, 1911, Ed. 03533, p. 3, grifo próprio)

A descrição acima do encontro entre os jornalistas e a cartomante aponta para uma iconografia da *sujeira* que atua na construção de Mme. Sergipe como uma figura abjeta. Segundo McClintock (2010, p. 229), a sujeira entra no domínio simbólico do fetichismo no contexto vitoriano no século XIX com grande força, de tal forma que a iconografia da sujeira tornou-se profundamente integrada no policiamento e na transgressão das barreiras, apontando os limites entre o trabalho normal e o sujo, a sexualidade normal e a suja, e o dinheiro normal e o sujo.

Para McClintock, a sujeira é o resto do valor de troca, a contraparte da mercadoria e, na cultura vitoriana, a relação com a sujeira revela uma conexão social com o trabalho. A classe média masculina, em sua tentativa de se constituir enquanto classe distinta da aristocracia, destacava-se de duas maneiras: por ganhar a vida (ao contrário dos aristocratas) e por possuir propriedades (ao contrário da classe trabalhadora). No entanto, diferentemente dos trabalhadores, especialmente as mulheres, os membros da classe média não podiam exibir evidências de trabalho manual em seus corpos. A sujeira era vista como escandalosa durante a era vitoriana, pois representava o resíduo visível persistente do trabalho manual, para além dos avanços industriais.

Suas reflexões são inspiradas pela obra de Mary Douglas, na maneira como a autora pensa a sujeira como exprimindo uma relação geral com um sentido de ordem social (Douglas,

1966, p. 14). No contexto do século XIX, essa ordem é pensada fundamentalmente em termos civilizatórios e higiênicos, como expresso pelas reformas urbanas e sanitárias, e também por isso, o estatuto das leis do código penal de 1890 que criminalizam as práticas de cartomancia e espiritismo incorporam também uma iconografia da poluição, através da especificação dos artigos 156 a 168 dentro de “crimes contra a saúde pública”. Pune-se em nome da salubridade social conforme os padrões da burguesia, convertendo a limpeza em uma relação de poder balizada pela diferença de classe. A imagem da sujeira e, por conseguinte, da degeneração e do contágio faziam menção a uma relação paranoica das classes médias e altas em torno da ordem das fronteiras. Seus desejos de sanitização faziam com que a degeneração e a sujeira justificassem uma política de exclusão desses sujeitos. Da mesma maneira, o pânico em torno do contágio sanguíneo, a mestiçagem e sua ambiguidade faziam do contágio racial uma fantasia paranoica em torno da sanitização das fronteiras sexuais (McClintock, 2010, p. 82)

Mme. Sergipe habitava o limiar entre o privado e o público, fazendo da sua residência seu espaço de trabalho. Conforme Veronese (2017, p. 119) apresenta, a cartomancia, uma arte predominantemente feminina, representava uma oportunidade preciosa de trabalho e rendimentos financeiros, ao mesmo tempo em que permite que acessem um conjunto de conhecimentos e práticas dentro da qual podem obter autoridade e conhecimento. Nesse sentido, a autonomia financeira dessas mulheres cartomantes acompanha um processo histórico mais amplo de aumento paralelo da autonomia corporal feminina na autoincitação do estado de sonambulismo. Cada vez menos dependentes da figura de um magnetizador, a cartomancia, vidência e sonambulismo, na medida em que genderizados de maneira crescente, são também mais magicizados, na medida em que se desarticulam das práticas de “magnetismo científico”. Enquanto tal, cartomantes, assim como prostitutas, rompiam as separações entre público e privado; masculino e feminino; ciência, religião e magia, fazendo do espaço doméstico uma possibilidade de lucro sob uma ótica genderizada, a despeito da negação masculina do valor econômico do trabalho doméstico.

Isso se mostrava expresso também na maneira como cartomancia e política frequentemente se entrelaçaram. Notadamente as descrições sobre cartomancia aparecem como mobilizadoras de um contingente populacional que envolve um fluxo de variadas camadas sociais (Wissenbach, 2004, p. 32). Dando continuidade com a reportagem sobre cartomancia, o Correio da Manhã no dia 22 de março de 1911, Ed. 03534, lança uma outra matéria sobre cartomantes, com enfoque dessa vez na narrativa de Mme. Maria Emília.

No trecho, é narrado um diálogo entre um dos jornalistas e a cartomante em questão, no qual o ceticismo do jornalista contrasta com as afirmações confiantes da cartomante sobre

suas habilidades e conexões com pessoas importantes. O diálogo se dá da seguinte maneira, conforme relatado pelo jornal:

Figura 11 - Nos domínios da intrujice e da exploração II



Fonte: Correio da Manhã, RJ, 1911, Ed. 03534.

Confessamos a nossa missão. Mme. Emilia arregalou mais ainda os olhos e disse-nos - Porque não me falou logo?

Titubeamos umas desculpas do momento, desculpamo-nos e ella acrescentou:

- Com certeza não acredita? Pois muita gente boa vêm aqui. mais de um político tem me visitado para saber si sobe na carreira, si vae bem.

- Mme Emilia nos ha de perdoar; nós fazemos justiça aos políticos, elles não vem cá...

A cartomante mostrou-se zangada, e, passeando na sala, começou a falar:

- Eu não lhes digo os nomes porque sou discreta; podia fazê-lo, apontando homens da camara alta, que me visitam muito a miudo e são bem delicados.

A cartomante, ao perguntar se o jornalista acredita em suas habilidades, sugere que muitas pessoas importantes, como políticos, a procuram para obter conselhos sobre suas carreiras ou assuntos relacionados. Contudo, ela é questionada pelos seus interlocutores que, com veemência, acreditam que não há políticos que poderiam se valer dos seus serviços. Nos jornais, essas menções, todavia, aparecem de maneira frequente. Na Gazeta de Notícias (RJ) em 1890, Ed. 00239, foi publicado o seguinte trecho: “Eleições - uma cartomante foi consultada sobre a política do Estado do Rio de Janeiro, e declarou que os artigos publicados por um Kuciusko, são da lavra do mesmo Dr. Jardim da Silva, que não quer ser Presidente da

República”.

Também em continuidade com a campanha jornalística contra as cartomantes supracitadas, o Correio da Manhã publica uma visita à casa de Mme Zizina. A narrativa começa com uma revelação inicial de que o jornalista tinha uma ideia preconcebida e abjeta sobre a cartomante antes de adentrar em sua residência. O visitante acreditava que ela seria uma velha feia, malvestida, resmungona e que iria dizer asneiras, além de ter objetos associados ao ocultismo, como livros de São Cipriano, baralhos de cartas e cabeças de coruja. No entanto, ao adentrar na casa de Mme. Zizina, o jornalista percebe que suas expectativas estavam completamente equivocadas. A descrição revela que a casa da cartomante é luxuosamente decorada, com “uma sala repleta de estofados, damascos e pelúcias, com ornamentos bem cuidados e repleta de estatuetas e enfeites ricos”. Falando sobre as pessoas que frequentam a sua residência, Mme. Zizina afirma:

... Já sei. Quer saber quem vem cá. Pois eu lhe digo que muita gente boa. Aqui vêm senadores, deputados, comerciantes e muita gente boa. O senhor vai correr as cartomantes. Ouça o que dizem a meu respeito, porque há de ser interessante; uma só dellas não se referirá a mim com palavras bondosas. Todas me odeiam, porque eu não presto sinão a deitar cartas, sem dizer o passado, porque isso é impossível, sem garantir o futuro, porque não sou Deus. Digo do passado com as dúvidas da carta, digo do futuro com ellas mesmas. A [ilegível] à minha casa tem sido grande, talvez por isso mesmo. Sou professora de piano e nem o meu instrumento posso abrir. Também, não era para menos, eu sou cartomante e que tenho acertado em previsões como: a victoria do marechal Floriano sobre a revolta da Armada; o desabamento da casa n°6 da rua Primeiro de Março; as grandes catastrophes durante o governo do dr. Rodrigues Alves e a explosão do Aquidaban - predição feita em 15 de novembro de 1906 e revelado a dois distinctos jornalistas em outubro de 1908, no qual affirmei que o dr. Affonso Penna não chegaria ao fim do seu período governamental e a morte da sobrinha do mesmo. Ilustre ex-presidente; e em 6 de julho de 1909 prognostiquei um princípio de incêndio no Hospício Nacional, o qual se manifestou dai um mês, isto é, nos primeiros dias de agosto. Estávamos satisfeitos. Mme Zizina tinhanos enchido as medidas com as suas previsões. (Gazeta de Notícias RJ, 1890, Ed. 00239)

A cartomante se gaba de ter previsões precisas e impactantes, o que pode reforçar sua reputação como uma cartomante poderosa e bem-sucedida, capaz de atrair clientes importantes e influentes. Nina Rodrigues também faz menção ao uso da cartomancia por políticos, na sua obra “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”. Descrevendo a diversidade de feitiços observados em campo, o médico ressalta que seus usos não eram comuns apenas entre negros, os quais são mencionados a partir de um tom extremamente racista, mas era requisitado também por outras classes sociais, tendo em vista a ampla clientela que requisitava esses serviços mágico-religiosos:

O número que elas avultam ali sobre a mesa fatídica da feiticeira, bem indica a riqueza da clientela e a extensão da crença nas virtudes do feitiço. *Mas esta clientela não se*

recruta sempre nas negras boçais e ignorantes, senão mesmo na melhor sociedade da terra. Para não levantar as suspeitas que possam recair sobre as damas de qualidade que a queiram consultar, a mãe do terreiro fez instalar na sala principal da casa, bem em evidência, uma loja de modista. E que não é de todo falso o boato que com insistência correu aqui há tempos, de que alguém não se resolvera a aceitar a presidência da província e mais tarde a pasta de ministro, sem prévia audiência de uma cartomante mãe de terreiro, prova a oferta que Isabel me fez, dos préstimos dos seus fetiches para o caso de eu pretender ser senador! (Rodrigues, 2021, p. 59-60, grifo próprio)

Em todos os casos supracitados são feitas menções ao envolvimento de cartomantes com a política e com a elite. Borrando as fronteiras entre o público e o privado, a cartomancia aparecia como um ofício que fazia do espaço doméstico um lugar de potencial intervenção sobre a vida pública, ocupado notadamente por homens. À luz de Wissenbach (2004, p. 32), podemos dizer que as cartomantes detém uma perspectiva privilegiada em torno de certas dinâmicas políticas da sociedade, na maneira como acessam de fora os segredos mais íntimos da vida pública, algo próximo daquilo que Patrícia Hill Collins (2016) conceitua como *outsider within* na maneira como certos grupos sociais acessam posições únicas dentro das estruturas de poder e conhecimento dominantes, permitindo-lhes, ainda que de forma ambígua, adentrar nas suas dinâmicas constitutivas e íntimas.

Wissenbach (2004) se utiliza de certos trechos de jornais para destacar a diferença que as pessoas estabelecem em termos de confissão com as cartomantes e dentro do contexto religioso institucionalizado. Enquanto as confissões na Igreja têm um caráter sagrado e são feitas para um sacerdote ou figura religiosa, os desabaços levados a essas figuras são mais pragmáticos e capitalizados, além de parecerem ser mais informais e pessoais. Para a autora, a função de feiticeiras e cartomantes é única e não pode ser substituída por outras formas de confissão mais institucionalizadas. Isso pode sugerir que as pessoas confiam na cartomante como uma confidente e conselheira única, que oferece um tipo diferente de apoio e escuta em relação às práticas religiosas tradicionais e que lhes permite um ponto de vista especial que escapa a esses meios mais institucionalizados de confissão, só possível através da capitalização das práticas espirituais.

A mercantilização da magia fazia da esfera doméstica uma possibilidade de projeção da figura feminina a espaços de liderança no campo da espiritualidade, transgredindo os limites da classe média entre o privado e público, o trabalho pago e a caridade. Para McClintock (2010, p. 255), a preocupação burguesa com a demarcação de limites e a ansiedade em relação à confusão entre o público e o privado deram origem a um intenso fetiche pela limpeza na época vitoriana. Essa preocupação fetichista está relacionada ao que o antropólogo Victor Turner (1974) descreve como objetos liminares ou de fronteira. Enquanto zona limiar, sua casa e suas

cartas eram assombradas pela presença espectral da sujeira, o espaço de liminaridade e colapso dessas fronteiras.

Na narrativa de McClintock, as empregadas domésticas vitorianas dedicavam grande parte do seu tempo à limpeza meticulosa dos objetos de fronteira - botinas, maçanetas, peitoris, degraus e calçadas - não porque esses itens estivessem excessivamente sujos, mas sim para realizar rituais de esfregá-los e poli-los (McClintock, 2010, p. 256). Isso tinha o propósito de manter a fronteira clara entre o âmbito privado e o público, conferindo a esses objetos um caráter fetichizado, ao servirem como marcadores de classe. Os objetos limiães, como as cartas na descrição jornalística, encontram-se na fronteira entre o público e o privado, de tal forma que a poluição descrita revelam, de um lado, a vigilância burguesa na tentativa de manutenção de uma separação entre o espaço doméstico e o mercado público e, de outro, a sua falha.

A dimensão dos odores e da sujeira aparece também nas descrições jornalísticas como uma forma de produção de certas categorias acusatórias racializadas em torno da magia. Wissenbach (2004, p. 29) aponta que, no contexto paulistano, o viés discriminatório se tornava ainda mais evidente quando se tratava de investigar ou relatar as ações de curandeiros negros. Eram rotulados aprioristicamente como feiticeiros e macumbeiros, categorias fortemente racializadas nas suas práticas acusatórias. Seus rituais eram prontamente associados a festivais de depravação e lascividade. Além disso, as descrições de suas casas e locais de atendimento enfatizam, de forma nítida e irônica, a suposta primitividade dos objetos rituais e os odores presentes. Conforme Wissenbach assinala, em notícia publicada durante o ano de 1913 no jornal O Comércio (SP), é ressaltado o suposto primitivismo dos objetos e seus odores:

O feiticeiro habitava o último cômodo desse grande cortiço [na Rua dos Imigrantes]. O seu cubículo estava repleto de raízes, ervas em confusão, peles de víboras, cornos de boi, de carneiros e de cabras, couros de lagarto, de jibóia, um turbilhão de ossos, um fêmur inteiro, uma tíbia partida, fragmentos de ossos humanos, um crânio solto, dois maxilares desdentados, guizos de cascavel, tranças louras, negras e castanhas, um chumaço encarapinhado, dentes esparsos...(O Comércio de São Paulo, 1913)

Da mesma forma, em reportagem do Correio da Manhã (RJ) denominada de “Arte de Furtar” e publicada no dia 1 de novembro de 1910, Ed. 03393, é feita uma comparação entre a profusão de anúncios nas ruas de Paris e do Rio de Janeiro, mostrando a semelhança entre tais processos. Para o autor, as cartomantes, também denominadas como videntes e sonâmbulas, se parecem todas, seja na França, na Itália, na Inglaterra, nos EUA ou no Brasil. O jornalista aponta para a maneira como a polícia carioca tem agido de maneira condescendente: “Parece-nos tão escandaloso esse seu procedimento de publicar onde morar e por onde trabalham, como seria o do simples gatuno ou do passador de moeda falsa, que puzesse taboleta ou pregasse

cartazes na esquina”. Contudo, é ressaltado um aspecto singular da cartomancia brasileira em detrimento daquela que se averígia na Europa:

Outrosim, o aparato impressionante que Puibarand e outros descrevem e que contribui, nas capitais europeias, para aumentar as apreensões e a crença dos consulentes, não é adotado, entre nós pelas cartomantes-sonambuladas, nem pelas outras. *Só os feiticeiros, propriamente ditos, quasi todos de origem africana estudados com raro brilhantismo por Paulo Barreto, ajudam a impressão de pavor com as corujas e sapos empalhados, com as caveiras sinistramente iluminadas, com os manipanços horríveis, que presidem todas as cerimoniais.* As nossas cartomantes, bruxas modernas art-nouveau, nem se esforçam para dar a ilusão do mistério e do sobrenatural. Confiantes na papalvice dos que as procuram e inercia das autoridades públicas, limitam-se a por as cartas e dizer coisas vagas, muito equivocadas, que cada visitante interpreta a seu modo, conforme as suspeitas e as intenções que o levaram a consulta. Em breves dias, porém, faremos uma experiência pública, que definitivamente desmoralizará todo esse pessoal. Veremos si ainda haverá gente que continue a crêr em tais arrangistas e burlões. (Correio da Manhã RJ, 1910, Ed. 03393, grifo próprio)

A materialidade envolvida na execução dos serviços espirituais aparece, na reportagem, como uma forma por meio da qual essas profissionais produzem credulidade no público no contexto europeu e que, contudo, se encontra ausente no contexto brasileiro, com exceção das práticas de feitiçaria. A feitiçaria atua como uma categoria extremamente racializada dentro do contexto analisado, com características próprias e passível de ser classificada e diferenciada por uma ordem de peritos, que sabiam olhar os fetiches e distingui-los dos objetos de magia benéfica (Maggie, 1992, p. 62), diferenciar a magia negra da branca, assim como o baixo espiritismo e a macumba de outras formas superiores de espiritualidade. Um olhar atento sobre os materiais que compõem a feitiçaria é explicitado também no seguinte trecho:

O arsenal da intrujice - A magia distingue-se em alta e baixa magia, ou magia branca e magia negra. A magia branca é a mais conhecida. Ela se nota nos divertimentos públicos, principalmente nos teatros e nos salões. A magia negra é a que praticam os intrujões, indivíduos que buscam recompensas de outrem, prometendo a intromissão do demônio e de espíritos maus para a consecução de um fim qualquer de difícil realização. A magia negra sempre foi combatida, abrindo-se capítulos nos códigos contra ela e sendo mesmo os mágicos, durante a inquisição, condenados, por sua prática, aos suplícios da roda e da fogueira. Foi da magia negra que surgiu a feitiçaria e a bruxaria, comuns no nosso interior, onde há indivíduos que chegam a gozar de fama e são respeitados como portadores de poderes sobrehumanos. Essa gente, difundida do Amazonas ao Prata, dispõe de um arsenal composto de ninharias e que é o meio de que se serve para iludir aqueles que a procuram. Difícil é enumerar um por um esses objetos que a crença popular julga possuir poderes sobrenaturais. Contudo, vamos dar aos leitores uma ligeira ideia do que sejam eles: O espelho mágico, pedaço de vidro que apresentam como sendo restos do espelho mágico de Catharina de Médicis e que tinha a faculdade de reflectir o futuro; o vintem cabalístico, moeda que goza do poder de voltar para o bolso de seu possuidor sempre que for afastada; a pedra de cevar, a pedra femea e a pedra macho, que aproximam os amantes; os unguentos e pós com aplicações varias, servindo ora para minorar os sofrimentos phisicos, ora para derimir as dificuldades da vida em suas multiplas manifestações; a pedra d'ara, o calix bento, o santo lenho, a hostia consagrada, o osso dos apostos, a veste dos santos padres, o leite de Nossa Senhora, os collares, as

medalhas, etc; No mundo vegetal, os feiticeiros e as bruxas vão buscar como elementos ótimos a credence: a cicuta, a dormideira, a hera, a malva, o cipó negro, a erva de Santa Maria, o cipó Chumbo, a arruda, o agrião, etc. No reino animal, fornecem contingente: o gallo, a gallinha preta, o sapo, o camaleão, a vibora, a coruja e o lobo.

A isso tudo dão eles denominações particulares. O Dr. Aurelino Leal, em seus múltiplos trabalhos sobre o assunto, distingue o que sejam fetiches, amuletos e talismãs.

"O fetiche é um objecto vulgar, sem nenhum valor em si mesmo, mas que o negro guarda, venera, adora, porque acredita que é a morada de um espírito. Não é preciso indagar o que pode ser um fetiche, aos olhos do negro; melhor se faria indagando o que não pode ser: uma pedra, uma raiz, um vaso, uma penna, uma concha, um panno de cores, um dente de animal, uma pelle de serpente, uma caixa, uma espada velha, tudo, enfim pode ser fetiche para esses meninos grandes".

"O amuleto é um objeto mágico e impessoal, que afasta as influências malfazejas: o amuleto não sabe o que faz, é uma força inconsciente"

"O talisman é um objecto exercendo misteriosamente uma acção determinada sobre as coisas pra mudar-lhes a natureza ou o curso delas. O talisman é, como o amuleto, uma coisa e não uma pessoa. O fetiche é diferente do amuleto e do talismã, porque é consciente e tira a sua força de si mesmo. Alguns desses objetos nos foram mostrados, sendo os seus preços exorbitantes, principalmente o da pedra de cevar, que é vendida o macho de 30 a 50 e a fêmea de 25 a 40 mil réis. (Correio da Manhã RJ, 1911, Ed. 03393)

A reportagem propõe divisões entre magia negra e branca, alta magia e baixa magia tendo como índice os objetos que constituem o "arsenal da intrujice", isto é, da enganação. Se, por um lado, a magia branca é voltada para o entretenimento, comumente realizada dentro de salões e teatros, a magia negra, por sua vez, seria voltada para vantagens e recompensas pessoais, utilizando como recurso a intervenção de demônios e espíritos malignos. Uma das formas por meio da qual é possível diferenciar tais práticas, segundo a notícia, está relacionada à materialidade envolvida na execução desse "comércio da ilusão". (Wissenbach, 2004, p. 12). A partir do final da década de 1920, as perícias de objetos apreendidos durante diligências policiais tornaram-se mais sofisticadas, conforme apontado por Maggie (1992). Os policiais e peritos trabalharam juntos com jornalistas para detalhar minuciosamente as práticas alvo de ações repressivas e também categorizá-las, situando-as em relação àquelas que não seriam objeto de medidas legais.

O jornalista retoma uma distinção proposta pelo Dr. Aurelino Leal entre fetiches, amuletos e talismãs, ressaltando as características distintas entre esses artefatos, tendo como fim a delimitação de uma esfera própria e identificável da feitiçaria. Nesse sentido, os relatos jornalísticos apontam para certos usos racializados da noção de feitiçaria e sua concatenação com certas características que buscam delimitar um campo próprio de tal prática, frente a outras modalidades de magia, tendo como base o culto aos fetiches, os odores ocres, a sujeira e um excesso de materialidade. Entre o perigo e o desejo, a feitiçaria negra, ainda que extremamente estigmatizada e policiada, exercia um poder de atração forte entre sua clientela.

O que é interessante de se pontuar é como, para além dos esforços dos aparatos jurídicos e policiais em delimitar fronteiras precisas, classificatórias, e diferenciar entre o verdadeiro e o falso, a magia branca e a magia negra, a expressão “baixo espiritismo”, que atua como o ponto nodal das formas de perseguição às práticas de cartomancia e feitiçaria, é fundamentalmente uma categoria movente. Sua característica singular é que ela atua de forma contextual aos cenários acusatórios aos quais está atribuída, apontando de forma deslizando para processos paralelos de (1) genderização das práticas espirituais relacionadas à própria definição do seu estatuto enquanto magia; (2) racialização dos serviços espirituais dentro de relações de perigo e poder; (3) publicização da esfera doméstica como um espaço de lucro e de capital espiritual. O que permite que uma mesma categoria abarque, contextualmente e segundo dinâmicas acusatórias, grupos tão distintos, tais como negros, brancos, mulheres imigrantes, espíritas, cartomantes, curandeiras, sonâmbulas, pais e mães de santo?

Acredito que o baixo espiritismo emerge como uma categoria acusatória proveniente de uma história repressiva extremamente movente segundo seus contextos de atuação, dada a centralidade da acusação. Através de uma iconografia da sujeira e de abuso da credulidade, os meios jornalísticos ensejam uma campanha contra a cartomancia e a feitiçaria, fazendo delas práticas abjetas, uma fronteira negada e reprimida que, em última instância, retorna como o limite indispensável na constituição do espiritismo “verdadeiro”. As categorias de poluição e pureza, portanto, associam-se ao policiamento das fronteiras sociais, através de uma justificativa higienista de intervenção exatamente em contextos em que as divisões entre público e privado, o espaço doméstico e o mercado, magia, religião e ciência, etc são tensionadas. Ademais, os próprios usos acusatórios de certas categorias participam da construção de certas dinâmicas repressivas nos quais as categorias formadoras da modernidade, tais como classe, raça e gênero, só existem dentro de relações históricas de interdependência, em processos que são, fundamentalmente, dinâmicos e cambiantes. Nesse aspecto, as antinomias cambiantes e instáveis da diferença social se efetivam de maneira contextual dentro dos cenários acusatórios, apontando para o caráter confuso, ambivalente, e incompleto das identidades (Mercer, 1993 apud McClintock, 2010), fruto da ampliação das formas repressivas por parte do aparato estatal.

2.2 “Tráz de volta seu amor”: ressurgência dos anúncios, redemocratização e novo campo religioso brasileiro

Para além dos esforços repressivos de abafar a divulgação dos serviços espirituais ao longo de meados do século XX, pude observar sua reemergência a partir dos anos 80 nos meios jornalísticos consultados. De fato, a partir dos anos 30, o aprofundamento do aparato repressivo sobre as práticas ligadas ao “baixo espiritismo” leva a toda uma reordenação do campo religioso brasileiro no que se refere à produção da categoria “religião”. Em 1934, a responsabilidade por essa perseguição foi atribuída à jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações, na seção especial de Costumes e Diversões, encarregada diretamente de lidar com problemas atrelados ao álcool, drogas, prostituição, assim como o “baixo espiritismo”. A consequência direta dessa decisão foi que esses grupos religiosos, como terreiros e templos espíritas, eram obrigados a solicitar registro especial dos departamentos de polícia locais para poderem funcionar, e a polícia fixava suas próprias taxas de maneiras um tanto quanto arbitrárias comumente (Brown, 1985, p. 13). Durante a década de 40, já no contexto da emergência do novo Código Penal de 1940, a polícia emitiu uma série de portarias que exigiam que todos os centros da capital se recadastrassem na delegacia daquela jurisdição, devendo suspender suas sessões até que o fizessem. Além disso, constava-se a necessidade do “centro espírita” ter sede própria e foi proibida “manifestações de sonambulismo durante as sessões públicas” (Giumbelli, 2003, p. 273).

Esse endurecimento das práticas repressivas leva a um reordenamento do campo religioso no que se refere às ações institucionais de busca por legitimidade. Vemos em 1939, como consequência direta da insurgência da Seção de Tóxicos e Mistificações policial, a fundação da primeira Federação de Umbanda, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), tal qual operado pela FEB no século anterior, cujo objetivo principal pautava-se na mediação entre os seus templos filiados e o Estado. Também em 1941, é organizado o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, cujos objetivos estavam concentrados, de um lado, em uma reorganização interna do culto, no sentido de promover unificação através de uma doutrina pautada no exercício da caridade, e, de outro, uma movimentação exógena¹¹, através de

¹¹ Essa necessidade de sistematização do corpo ritualístico umbandista a partir de certos pressupostos racionalizantes se encontra na consonância de argumentos propostos por autores como Ortiz (1999), no qual o autor leva a cabo uma análise dos processos institucionais de moralização, burocratização e racionalização da Umbanda, a partir de uma perspectiva macrossociológica que a localiza nos processos mais amplos da Modernidade. O autor compreende que a Umbanda seria uma resposta cultural a um tipo peculiar de sociedade de classe, urbanizada e industrializada, insurgente a partir dos anos 30. Para Ortiz, a racionalização da nova religião estaria obrigatoriamente vinculada ao aparecimento de um *ethos* de origem especificamente urbana e que se dispusesse a buscar soluções para o problema da sistematização do cosmo religioso (Ortiz, 1999, p. 182).

sistematizações de explicações de cunho científico que pudessem desmistificar os rituais mágicos que se mostravam vigentes na religião umbandista para a sociedade civil, como a utilização de banhos com ervas, defumadores, tabaco e, até mesmo, pólvora para realizar os descarregos (Oliveira, 2007, p. 13) Oliveira (2007) nos mostra como esses esforços de institucionalização umbandista, enquanto um movimento público e oficial, são paralelos à insurgência do Estado Novo e se alimentam da ideologia estadonovista como forma de exercício da sua liberdade de culto. Desse modo, se por um lado os adeptos de religiões como o Candomblé buscaram, ao longo do século XX, exaltar a pureza das tradições nagô (Capone, 2010; Dantas, 1988), os intelectuais umbandistas adotaram outro tipo de discurso, em confluência com as próprias ambições do Estado varguista, que tinha no seu centro a ideia de mestiçagem e de unidade nacional, a partir da veiculação da Umbanda como uma verdadeira “religião brasileira”.

No caso das cartomantes, vemos como essa série de medidas repressivas e reorganização do campo religioso leva também a um reordenamento das suas próprias práticas de mediação. Entre os anos 30 até os anos 70, pude perceber que há um abafamento profundo da divulgação de serviços espirituais pela via jornalística nas minhas fontes consultadas. A profusão de anúncios característica do final do século XIX e início do século XX dá lugar a uma série de casos de prisão em flagrante, no qual vigora-se em muitas notícias um tom irônico ligado à suposta incapacidade dessas profissionais de preverem a própria prisão.

Nas páginas iniciais do jornal Correio da Manhã (RJ), em 1967, Ed. 22681, por exemplo, vemos a chamada “Cigana não prevê sua sorte”, no qual é relatada a prisão de Rosa Micchi Arístides, uma mulher que se apresenta como cigana e afirma possuir habilidades como espírita-vidente, cartomante, quiromante, adivinha, necromante, telepata e versada em todos os mistérios da Cabala. Os agentes da Delegacia de Crimes contra a Saúde Pública efetuaram a prisão após penetrarem no local onde a mulher, conhecida como Madame Irene, e localizada na Rua Carolina Machado nº1000 no Rio de Janeiro, realizava atividades como resolver “problemas familiares, estreitar laços de amizade e organizar casamentos”, cobrando NCr\$1,00 por seus serviços. Na delegacia, ao saber que seria autuada, ameaçou o delegado Caetano Maiolino com um *vodu*, descrito no noticiário como um “feitiço para matar à distância”, e acabou sendo solta sob fiança.

Assim como em muitos outros casos¹², a prisão é feita em flagrante tendo como responsável a Delegacia de Crimes contra a Saúde Pública, em alguns casos fazendo menção também à Delegacia de Costumes e Diversões ou à Seção de Tóxicos e Mistificações. Em muitas dessas situações, autuadas dentro do Art. 27 da Lei das Contravenções Penais, decretado em 1941, era previsto como infração penal “explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres”. Na seção “Rádio e Magia” da mesma notícia, vemos uma descrição apurada dos objetos que compunham suas práticas, que agem no sentido de construir, no curso da narrativa, o “antro de magia negra” descrito: “caveiras humanas e de burro, frascos contendo ‘filtros encantados’ e terra de cemitério, além de pedacinhos de mortalha e lasquinhas de ataúdes, bem como gaiolas contendo sapos, lagartixas e um gato preto com coleira eriçada de pontas”. Para além dos esforços policiais de supressão do fenômeno da cartomancia através da articulação do “baixo espiritismo” como categoria repressiva, ironicamente, é a própria categoria que vai caindo em desuso ao longo do século XX, concomitante à reemergência dos anúncios ao longo da década de 80, a partir de certas transformações no cenário político e religioso brasileiro. Durante esse período, a concepção de ressurgência democrática ganhou destaque crescente, embora tenha sido objeto de disputas incessantes diante de um regime autoritário que, ainda que exaurido, persistia. Vemos nesse período também a maneira como a configuração da pluralidade religiosa brasileira se transforma com a ascensão do movimento Nova Era, levando a questionamentos no que tange às teses de secularização na Modernidade.

Compreendida como um processo que moldou as sociedades ocidentais, a secularização esteve intrinsecamente ligada ao avanço da modernidade e à expansão da industrialização. Sucintamente, a secularização pode ser definida como a redução do poder e da influência da religião, fenômeno que não pode ser limitado apenas à separação formal entre religião e Estado, mas também envolveu a transformação da religião, de uma fonte exclusiva de respostas para os fenômenos do mundo para uma entre várias perspectivas em meio a um panorama social mais diversificado. Weber, em sua sociologia, constatou, mais do que pensou, o retraimento da religião na razão direta do avanço da modernização capitalista (Pierucci, 1998), fazendo da

¹² Para mais notícias envolvendo a prisão em flagrante de cartomantes ver, por exemplo: “Cartomante detida em ação” (Tribuna da Imprensa RJ, 1952, Ed. 00622); “Não adivinhou a polícia” (Tribuna da Imprensa RJ, 1952, Ed. 00673); “Não adivinhou a chegada da polícia” (Tribuna da Imprensa RJ, 1952, Ed. 00723); “Preso em flagrante ao ler o futuro” (Correio da Manhã RJ, 1953, Ed. 18396); “Pedida a captura de Cartomante” (Correio da Manhã RJ, 1955, Ed. 19114); “Quiromante detida faz estranha revelação” (Correio da Manhã RJ, 1958, Ed. 19871); “Cartomante sofre condenação na justiça do E. Rio” (Correio da Manhã RJ, 1966, Ed. 22548); “Cartomante” (Correio da Manhã RJ, 1966, Ed.22573); Cartomante resiste à polícia (Correio da Manhã RJ, 1967, Ed. 22686); “Cartomante é presa na Bahia” (Jornal do Brasil RJ, 1974, Ed. 00048). Disponível na Hemeroteca Digital.

secularização um dos principais paradigmas sobre a religião na modernidade.

Conforme Casanova (2008) apresenta, para uma compreensão mais aprofundada da "secularização" é essencial distinguir três conotações do termo que, por sua vez, resultam em três significados distintos: a secularização como "declínio das práticas e crenças religiosas nas sociedades modernas", como "privatização da religião" e como "diferenciação das esferas seculares ou emancipação das normas e instituições religiosas delas (estado, ciência, economia)". De um conceito que buscava expressar um movimento quase inevitável no curso da Modernidade, a partir da década de 1960 o secularismo passa a ser objeto de críticas substanciais, tendo como base o surgimento da Nova Era, o desenvolvimento de novos movimentos religiosos¹³ e o crescimento dos fundamentalismos religiosos. Ao terem como consequência uma reavaliação significativa na compreensão da religião na modernidade, em vez de se aterem às ideias de secularização e desencantamento, levaram a um reposicionamento das discussões acadêmicas em torno do tema, que passaram a incorporar termos como "revanche do sagrado", "dessecularização", "ressurgimento religioso" e "reencantamento do mundo" (Veronese, 2017, p. 77). Algumas notícias obtidas através do levantamento documental realizado ao longo dessa pesquisa expressam esse mesmo tipo de anseio de uma modernidade secularizada que não se concretizou. No Diário de Pernambuco (1980, Ed. 00010, p. 8) é questionado "Porque persistem, nas diversas sociedades, essas crenças?". Mais tarde, no mesmo jornal em 1981, Ed. 00174, é publicada a notícia "Você já apelou para a Magia?", que se debruça sobre a busca contemporânea por respostas mágicas, argumentando em torno de uma volta cíclica desse fenômeno em nível universal e em todas as camadas sociais. O artigo parte de uma divisão de classe na reemergência dessa figura do "mago", tendo em vista que, enquanto que para pessoas importantes ele assume a forma de um "status-symbol", para as pessoas mais comuns, buscar serviços espirituais atua "quase como uma necessidade".

¹³ Conforme Tavares (2012) apresenta, a noção de "novos movimentos religiosos" emerge nos EUA durante os anos 1970, quando começa a ser observado a insurgência de grupos de movimentos controversos, classificados como "seitas religiosas", tais como Children of God, Hare Krishna, The Unification Church, Meditação transcendental, Love Family e a Cientologia. Apesar das suas diferenças significativas, apontavam para certas dinâmicas constitutivas, como enfoque em noções de "despertar", "novo fomento religioso" e "nova consciência religiosa".

Figura 12 - Você já apelou para a magia? (1981)



Fonte: Diário de Pernambuco, 1981, Ed. 00174.

Além disso, a reportagem levanta a questão da possível dependência do cliente em relação aos magos, comparando a magia a uma forma de psicoterapia. São apontadas diversas motivações para a procura por práticas divinatórias, incluindo o desejo de ouvir garantias positivas, a solidão, a necessidade de desabafar, o anseio por compreensão e a curiosidade diante de situações disruptivas na rotina. Nesse aspecto, a psicanálise é também invocada para explicar que, nos dias atuais, o indivíduo contemporâneo sofre com uma perda de sua identidade coletiva e segurança, levando-o a buscar satisfação nas necessidades irracionais por meio da magia e de figuras como gurus, sugerindo uma espécie de retorno à infância do "adulto-criança", buscando figuras de autoridade, em quem depositar total confiança para explicar a vida.

Essa falta de instituições sociais capazes de trazer segurança em um mundo moderno é ressaltada também por outras notícias. O Correio da Manhã - RJ (1969, Ed. 23500, p. 45) assinala que a divulgação de novas descobertas científicas e o avanço tecnológico não foram capazes de desestabilizar a credence popular nas quiromantes, cartomantes ou nos horóscopos. Na verdade, unicamente fez como consequência que as pessoas passassem a ter vergonha de acreditar nesses atores, buscando-os em segredo. Para a reportagem, os progressos da ciência, acarretando uma maior complexidade do relacionamento do homem com o mundo, ironicamente, parecem ter aumentado a necessidade de confiar nos adivinhos, já que "o simples avanço tecnológico não conseguiu responder ao anseio geral: segurança". (Correio da Manhã,

Rio de Janeiro, 1969, Ed. 23500, p. 45)¹⁴.

Nos anos 80, observamos nos principais veículos jornalísticos uma proliferação de anúncios que refletem uma nova dinâmica religiosa no que tange às formas midiáticas de proliferação do fenômeno religioso (Meyer, 2006, 2008), assim como suas estratégias públicas de persuasão (Monteiro, 1994), que se concretiza de forma mais evidente durante os anos 90. Vemos, nesse sentido, o reaparecimento dos anúncios nos classificados dos jornais, juntamente de certas denominações que, enquanto publicidade, são inéditas. Em 1982, o Jornal do Brasil (RJ), Ed. 00124, publica em seu Classificados, na seção de “Notas Sociais”, as seguintes descrições:

CARTOMANTE ESPIRITA VIDENTE - faz qualquer tipo de trabalho, principalmente em casos amorosos. R. Siqueira Campos n° 67 Casa 3, Tel. 256-4057
CONSULTAS com Maria Mulambo 3° e 5° feiras. Tel 192-8755 trab. garantidos
IALORIXÁ MARIAZINHA DO OGUM QUIMBANDEIRA - Bahiana executa qualquer trabalho quimbanda candomblé Tel. 350-6725 ou 350-4055.
JOGO DE BÚZIOS - Joga-se Búzios Trabalhos p/ todas as finalidades. Cobramos após resultado. Pai de Santo recém chegado ao Rio. Marcar consulta 342-0709. Pai Adilson Jacarepaguá. (Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 1982, Ed. 00124, p.41)

Temos aqui novidades no que se refere à oferta de serviços espirituais, porque assinala a possibilidade de divulgação de certas práticas que, anteriormente, não eram publicizadas. Essas mudanças dizem respeito, principalmente, à possibilidade de emergência no espaço público de práticas relacionadas às religiões afro-brasileiras, como consultas de búzios sendo oferecidas, consultas com entidades e mesmo menções à quimbanda (Prandi, 1990). Penso que esse movimento se encontra em consonância com o apazaguamento da repressão policial contra os terreiros¹⁵ e ganha intensidade com o clima de abertura política dos anos de 1980.

Ademais as novidades não cessam somente nesse aspecto: juntamente da oferta de serviços de cartomancia, vemos também a profusão de outros serviços sendo divulgados, a partir de uma combinação de diferentes cosmologias religiosas, num processo de sincretismo, bricolagem e ecletismo constante (Tavares, 2012, p. 19). Nesse aspecto, vemos também serviços de astrologia, parapsicologia, ensino de práticas mágicas, leitura de tarot etc., toda uma nova gama de serviços e de experiências religiosas que são possibilitadas através do consumo (Amaral, 2001).

¹⁴ A crítica ao ideário do progresso e da cientificidade, e a valorização da magicização da vida são constitutivos do movimento da contracultura e de seus desdobramentos posteriores no movimento Nova Era. No Rio de Janeiro, a partir do final dos anos de 1960, a circulação de jornais alternativos como “O Pasquim”, notadamente a Coluna *Underground*, propiciou uma circulação de referenciais alternativos, místicos e espiritualizantes nas camadas médias cariocas, favorecendo a popularização de práticas divinatórias e de autoconhecimento como a astrologia e o tarot nos anos de 1980. (Tavares, Duarte e Cognalato, 2010).

¹⁵ Até 1976 era obrigatório, na Bahia, o registro dos terreiros na delegacia policial mais próxima.

Isso se expressa também na emergência de sessões especializadas em questões de “ocultismo” em certos jornais dos anos 90. Essa mercantilização das práticas espirituais revela uma adaptação ao contexto contemporâneo, onde a busca por orientação espiritual se tornou não apenas uma demanda, mas também um mercado consolidado.

De fato, a divulgação de serviços espirituais durante os anos 90 adquire contornos notadamente distintos daqueles observados há cerca de um século. Ao longo do final do século XIX, as associações entre cartomancia, magnetismo e sonambulismo produziam um certo tipo de terapêutica relacionada a disposições específicas no tratamento de questões envolvendo a cura de moléstias, notadamente aquelas que o campo médico não se mostrava capaz de resolver. Já no final do século XX, há um desaparecimento da figura da sonâmbula e do magnetizador e um enfoque numa terapêutica da vida privada, na dimensão dos sentimentos e no desenvolvimento de disposições individuais produtoras de autoconhecimento.

É nesse momento também, durante os anos 80 e 90, que pude encontrar as primeiras menções à estabelecida frase “Trago seu amor de volta” e seus correlatos. Ainda que o amor sempre tenha aparecido como uma dimensão passível de intervenção, essa frase atua hoje como um jargão extremamente consolidado dentro desse universo, de tal forma que penso que sua insurgência aglutina esse conjunto de transformações ligadas ao reordenamento do campo religioso brasileiro no que tange a um movimento de deslocamento e redefinição da terapêutica e a possibilidade de novos serviços espirituais serem publicizados, dada certa diminuição na repressão explícita em um contexto de redemocratização.

Figura 13 - Trazemos a pessoa amada em 3 dias (1987)



Figura 14 - Tráz de volta seu amor (1989)



Fonte: Jornal do Brasil, 1987, Ed. 00321

Fonte: Jornal do Brasil, 1989, Ed. 00292

Isso não significa dizer, contudo, que passou a vigorar uma total liberalização na oferta de serviços espirituais ou que estes profissionais não tenham tido questões com o poder policial em um contexto pós-redemocratização. Ainda que, durante os anos 90, as disposições contidas na Lei das Contravenções Penais, conforme descritas no art. 27 em relação à exploração de credulidade pública, tenham sido revogadas e se tornando destituídas de efeito legal, veremos como o indiciamento desses profissionais passa a assumir outras formas de persecução penal na contemporaneidade, recapitulando as noções de produção de sujeira atribuídas a esses profissionais, tratadas na seção anterior deste trabalho, no que tange a circulação dos anúncios no espaço público.

CAPÍTULO 3: PESSOA, DESENVOLVIMENTO ESPIRITUAL E MEDIUNIDADE ENTRE OFERTANTES DE SERVIÇOS ESPIRITUAIS

3.1 Percorrendo caminhos em Salvador

Quando se caminha pelos grandes centros urbanos no Brasil é comum ver, colados em postes ou muros, cartazes que prometem a resolução de problemas dos mais variados tipos. Voltam-se para a solução de problemas amorosos, de saúde, de inveja, de desemprego, conflitos jurídicos, entre outros. Entre os diversos recursos disponíveis utilizados no combate a esses malefícios, destaca-se o uso de oráculos, necessários na produção de diagnósticos. Além disso, os chamados “trabalhos” são também um dos recursos em jogo, no qual são executados rituais que se manifestam na forma de oferendas a certas divindades do panteão afro-brasileiro, como orixás e entidades, no sentido de buscar obter aquilo que se deseja.

Os estudos em torno da magia e dos oráculos ocupam um lugar notadamente clássico dentro do campo de reflexão antropológica e podem ser localizados desde as origens da disciplina. Atualmente no Brasil, entretanto, poucos são os estudos que se dedicam a tratar da questão da oferta de serviços espirituais: conhece-se ainda pouco sobre seus praticantes, suas trajetórias de vida, suas motivações e os significados atrelados ao seu exercício profissional que, muitas vezes, fogem de uma esfera religiosa institucionalizada.

Calvelli (2011) propõe a denominação de “profissionais do sagrado” para se referir a esses sujeitos, no sentido de diferenciá-los de outros agentes religiosos presentes na contemporaneidade, levantando a hipótese de que os estudos das práticas de sortilégio, benzeção e possessão, articulados com a lógica simbólica da sociedade moderna, abrem margem para compreendermos como o tradicional é reposicionado de tal forma que religião e consumo passam a adotar fluxos convergentes¹⁶. A autora define esses agentes da seguinte maneira:

As profissionais do sagrado, a partir do encontro e da mistura de elementos originários do catolicismo popular, com símbolos e signos da sociedade moderna, realizam adaptações para melhor atender a seus clientes, através do uso de diferentes “bens religiosos” retirados de contextos religiosos variados. As profissionais do sagrado mantêm, neste contexto cultural, uma relação mais profissional com seus clientes e se utilizam de recursos como a propaganda em folhetos e jornais para divulgar seu ofício, podendo, dessa maneira, concorrer

¹⁶ Amaral (2000) segue na mesma direção ao argumentar que as espiritualidades Nova Era se realizam na mediação com o consumo (e não em conflito com o mercado).

com outros serviços espirituais e de cura divina no mercado de bens religiosos. (Calvelli, 2011, p. 360)

Compreendidas como mediadoras simbólicas entre tradição e modernidade, Calvelli (2011) vê na sua atuação profissional autônoma a possibilidade da oferta de uma variedade de serviços, como vidência, tarologia, cartomancia, passes, benzeções etc., em uma sociedade urbanizada e de consumo, compatível com um certo *ethos* individualista. Vemos isso se expressar na maneira como a sua insurgência nos locais de grande circulação criam um campo de oferta desses serviços afim ao anonimato urbano, que faz da procura de serviços espirituais uma possibilidade de resolução de certos problemas para além das amarras da religião de pertencimento, a partir de uma lógica pragmática da resolução do problema enfrentado.

Figura 15 - Anúncio de espiritualista em Salvador



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Em uma leitura da obra de Simmel, Levine (1971) nos mostra como a especificidade do fenômeno urbano e suas formas de organização e interação social, coloca a possibilidade de trânsito e circulação entre diferentes grupos e meios a partir de uma expansão dos valores individualistas que têm na cidade sua possibilidade de

manifestação. Os cartazes colados nos postes, nesse sentido, podem ser pensados como uma forma de reinvenção do fenômeno religioso através da introdução de novas mídias (Meyer, 2006) dentro de um processo que se consolidou ao longo do século XX, compatível com a urbanização e o desenvolvimento desse *ethos* individualista e que preza pelo consumo anônimo de bens mágicos.

Podemos observar descrições acerca da forma como a procura pelos serviços anunciados nos cartazes transcende as limitações de uma religião de afiliação, no estudo conduzido por Menezes (2018), no qual a autora delinea as idiossincrasias de gênero associados ao consumo de feitiços e outros bens espirituais entre homens e mulheres. Conforme seu trabalho assinala, as mulheres representam o público que mais busca esses serviços. Frequentemente provenientes de tradições católicas ou evangélicas, enfrentam desafios familiares, buscando orientação para questões como o cuidado de filhos e outros entes queridos, muitas vezes envolvidos com uso de drogas e atividades criminosas. Também levantam questões ligadas a problemas relacionados ao amor e ao casamento: elas buscam o retorno ou aproximação do namorado, ex-marido, e também vingança contra ex-parceiros (Menezes, 2018, p. 133). A centralidade das questões familiares e amorosas/sexuais contrasta com a busca central dos homens, que está mais ligada ao sucesso nos negócios, problemas de impotência sexual ou problemas de justiça, assim como questões gerais de saúde. Nesse sentido, a clientela percebe o uso de recursos mágicos como uma ferramenta para alcançar seus desejos, a partir de uma lógica mercadológica e pragmática, que vai além da necessidade de conversão religiosa.

Assim, dei início a minha pesquisa tentando coletar, durante meus deslocamentos diários pela cidade de Salvador e, de forma mais secundária, também por Belo Horizonte, diversos números telefônicos contidos em panfletos e lambe-lambes referentes a serviços ligados à práticas adivinhatórias. Esse tipo de atuação profissional, tomada inicialmente por mim, de maneira generalizada, como sendo constituído por “cartomantes”, na verdade mostrou-se como sendo um campo de enorme diversidade interna, no qual floresce não apenas uma multiplicidade de autodenominações (videntes, mães/pais de santo, magistas, professoras etc.), mas também de práticas, sendo possível observar um forte caráter inventivo e sincrético na execução de um “saber-fazer” próprio (Chaves, 2011, p.111), que aponta para a combinação de diferentes fundamentações e egrégoras.

Segundo Ilheo (2021), a presença desses anúncios remete a certas mudanças no campo e nas práticas religiosas - individuais e coletivas, e em suas expressões no espaço

público brasileiro. De um lado, a autora aponta para o estigma em torno dessas práticas, suas desconfianças de charlatanismo e associação com o mal e, de outro, aponta para certas condições de possibilidade e reemergência dessas formas midiáticas a partir da égide da laicidade e secularismo, que culmina na descriminalização dessas práticas¹⁷.

Esses estigmas se expressam também na maneira como se reproduz certas distinções entre produção e consumo de bens mágico-religiosos em uma sociedade marcada por fortes distinções socioculturais. Calvelli (2011), a partir de sua pesquisa com tais profissionais em Juiz de Fora, Minas Gerais, observa que a incumbência de realização dos trabalhos e compra do material fica nas mãos dos ofertantes de serviços, porque os clientes comumente não sabem comprar o material específico ou não possuem disposição para ir a lugares como as matas, cachoeiras, praias, muitas vezes necessários para a realização dos mesmos. Outra razão é o desejo de sigilo e não envolvimento com tais práticas, buscando-se apenas seus efeitos, como no caso de pessoas conhecidas, como médicos, advogados, políticos, entre outros que não se arriscam a serem vistos “envolvidos fazendo mandinga” (Calvelli, 2011, p. 369). Conforme a autora apresenta, para além da divisão do trabalho religioso em termos de saber-fazer, há uma separação simbólica também entre “fazedores de mandinga” e “consumidores de mandinga”, que adquire sentidos negativos comumente associados à macumba e se expressa na maneira como consulentes de classe média e alta procuram se afastar do exercício dessas práticas, ainda que recorrendo-as de forma sigilosa.

Inseridos em locais de grande circulação de transeuntes, os anúncios encontram-se principalmente concentrados na região próxima da orla, no caso de Salvador, tal como bairros da Barra, Graça, Ondina, Rio Vermelho, Pituba, Armação e Itagira, a rua expressando esse espaço social no qual diversos grupos sociais encontram-se em relação. Também pude averiguar a presença, ainda que menor, em regiões mais antigas da cidade, como Nazaré e Barris. Um expressivo montante desses anunciantes é composto de mulheres, na sua maioria brancas, que se autodenominam como “cartomante espírita”, “espiritualista”, “taróloga” e “Mãe de Santo”, residindo em bairros de classe média em Salvador, próximos às regiões onde os cartazes que as anunciavam se encontravam colados.

¹⁷ Conforme destacado pela autora, este processo não está dissociado do surgimento de outras modalidades de regulação, particularmente associadas às questões concernentes à publicidade no domínio público, categorizada como “publicidade irregular” e “poluição visual” dentro de um contexto democrático liberal (Ilheo, 2021, p. 527).

Contudo, ao longo da pesquisa tive contato também com dois homens ofertantes de serviços espirituais que se autodenominavam a partir das categorias “Mestre” e “Pai de Santo”. Tive contato com um deles em certas andanças pela região da orla de Salvador e, como em outros espaços, pude perceber que nesse contexto havia uma sobreposição de cartazes entre profissionais distintos. Nesse aspecto, perseguir os cartazes parecia seguir certas camadas arqueológicas de um tempo e um espaço em disputa. Os cartazes se sobrepõem uns aos outros, revelando um certo conflito e concorrência pelo uso desses espaços públicos.

Figura 16 – Sobreposição de cartazes em poste I



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Tratava-se de uma região na qual havia uma predominância de cartazes específicos de uma cartomante denominada de Odete, na região próxima ao apartamento onde eram realizados seus atendimentos. Após fotografar alguns cartazes, pude ver que na área havia também cartazes antigos de um outro cartomante - um dos poucos do gênero masculino, chamado Mestre Zenon. No interior do bairro, os cartazes de ambos se

sobrepujam pelos postes. Também pude observar alguns cartazes de Odália. Parecia, portanto, um espaço de disputa entre os principais cartomantes que se usavam da colagem de cartazes nas ruas como uma forma de divulgação.

Figura 17 - Sobreposição de cartazes em poste II

Figura 18 - Sobreposição de cartazes em poste III



Fonte: Acervo Pessoal, 2023.

Por esse motivo, decidi me aproximar do local onde eram realizados os atendimentos de Odete, sentando-me próxima a uma banca que servia comidas, ao lado do seu apartamento. Odete, também conhecida como “Professora Odete da Bahia” é uma mulher branca, de cabelos loiros que se autodenomina como cartomante, espírita e vidente. Acomodei-me à sombra da banca e dei início a uma conversa com a gentil proprietária, cujo nome ela revelou ser Cristina. Curiosa, indaguei-lhe sobre sua familiaridade com Odete, e ela prontamente afirmou conhecê-la, embora nunca houvesse recorrido aos seus serviços. Entre sorrisos e conversas triviais, Cristina compartilhou que Odete exercia suas habilidades entre os domínios de duas cidades no estado da Bahia, destacando-se como uma renomada cartomante que já havia percorrido diversos lugares do território brasileiro. Apesar da dona da banca jamais ter buscado seus serviços, relatou-me que conhecidos seus já haviam sido consultados por Odete, dando início a dois relatos.

O primeiro deles, conforme delineado por Cristina, concernia a uma vizinha residente em uma cidade no interior da Bahia. Segundo seu relato, a vizinha consultou Odete, que, por meio de práticas oraculares, anteviu a imagem de um caixão como prenúncio de sua iminente morte. Haviam enfeitado a consulente e Odete estava cobrando três mil reais pela realização de um trabalho. Tendo a vizinha se recusado a fazer o trabalho, Cristina veio me dizer que ela faleceu depois de um tempo. Perguntei a Cristina do que sua vizinha havia morrido e ela me disse que havia morrido de “morte morrida”. “Sua barriga havia inchado e depois, quando secou, ela morreu”. Cristina termina falando que “isso daí é coisa que não dá para brincar.”

Um outro caso relatado por Cristina envolvendo consultas com Odete, dizia respeito a uma mulher que queria um homem de volta. Ela veio a fazer um trabalho de amor e, conforme Cristina me falou, essas coisas demoram um tempo: sete dias, sete anos. Ela conseguiu o seu marido de volta, que estava na época saindo com outras, e que hoje ele é extremamente apaixonado pela mulher. Por fim, perguntei a Cristina se ela acreditava nessas coisas, recebendo a intrigante resposta, após ter relatado tais eventos que aconteceram com pessoas ao seu redor, que “nem acreditava, nem desacreditava”.

Na busca por traçar algum esboço dessa questão que me parece extremamente desafiadora, gostaria de recuperar alguns apontamentos que podemos tomar como aprendizados da obra de Favret-Saada, principalmente no que tange ao lugar da crença e da descrença nas suas teorizações e como elas informam uma certa ontologia específica do humano. Em *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Favret-Saada (1980) identifica que, comumente, as narrativas em torno da crença e da descrença em forças místicas são ambivalentes e contextuais na maneira como emergem etnograficamente, sendo um dos seus objetivos descrever a “ambiguidade de qualquer crença em feitiços” (Favret-Saada, 1980, p. 62). Nesse sentido, práticas contraditórias e posições ambíguas e flutuantes frente à magia aparecem não como um problema conceitual a ser resolvido, de modo a se produzir uma coerência interna analítica, mas uma realidade intrínseca desse tipo de problema conceitual. Sua apreensão é fundamentalmente etnográfica porque está preocupada em descrever os arranjos, configurações relacionais e eventos nos quais tais declarações de crença ou descrença emergem. Como assinala Kyriakides (2016, p. 75), não está entre os interesses da autora elucidar a significância cosmológica e social das crenças místicas ou a validade da crença enquanto uma categoria heurística, incursão feita posteriormente por autores como Latour (2002). Seu objetivo é, na verdade, desvelar as

circunstâncias ambíguas e incertas que propiciam a manifestação dessas crenças na percepção humana, além das dimensões afetivas que tais crenças incorporam.

Divergindo de posições clássicas em torno da crença, na obra de Evans-Pritchard, crença e descrença, ainda que reconhecidas como presentes na sociedade Azande, ocupam, simultaneamente, cada qual um lugar dentro da estrutura social. Vejamos como a noção de crença é fundamentada em uma explicação holística da sociedade Azande. Em um de seus famosos exemplos de um infortúnio (Evans-Pritchard, 2005), em que um indivíduo se acidenta batendo o pé em um toco de madeira, o que se está em jogo não é o fato de ter se machucado, o qual os Azande tem total consciência da relação de causalidade lógica entre o machucado e a batida no toco de pedra, mas porque esse evento ocorreu no exato momento em que o indivíduo andava, apesar de estar atento e, além disso, porque o machucado demora a se recuperar, ao qual é atribuído o efeito da magia.

Dessa maneira, a bruxaria é a conexão que liga um indivíduo a uma cadeia de causalidades, localizada dentro de uma temporalidade e espacialidade específica, de modo a explicar o infortúnio que acomete essa pessoa. A bruxaria conectaria, assim, eventos a histórias pessoais, não em busca de trazer uma explicação em torno do questionamento do “Como algo aconteceu”, mas tendo como enfoque o “porquê” de algo ter acontecido naquele exato momento.

Além disso, a partir das relações entre bruxaria, magia, oráculo e feitiçaria, Evans-Pritchard busca defender a ideia de que existe um tipo de coerência e racionalidade circular interna a esse sistema, a qual reside a sua força social, a partir do conceito de “elaborações secundárias da crença” (Holbraad, 2012, p. 63). Essas crenças e práticas formariam um tipo de teia de pressupostos mutuamente coerentes internamente que tendem a se reafirmar enquanto um sistema coeso. É a ideia de circularidade que faz com que exista um tipo de coerência ou racionalidade em torno das práticas oraculares e mágicas, vistas como crenças, e subjugadas à “postura cética”¹⁸ vigente na antropologia

¹⁸ Retomando a forma como os debates oraculares foram desenvolvidos ao longo do século XX, o antropólogo aponta uma histórica incongruência entre aquilo que é enunciado pelos atores sociais envolvidos com essas práticas mágico-religiosas e a interpretação que se fez do campo. Essa “postura cética” parte da ideia de que aquilo que é enunciado a partir das práticas divinatórias é, no mínimo, aberto à dúvida ou, como muitas vezes tomado, como falso em si. Em contraposição a essa postura, o autor coloca que seu objetivo seria, assim, produzir uma ontografia do conceito de verdade a partir da prática adivinhatória. Esse conceito de ontografia se inspira nas reflexões do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 2002; 2011) como parte de sua crítica àquilo que chama de “solução antropológica clássica” para o problema de como levar a sério afirmações espantosas do tipo “os pecaris são humanos” — seu exemplo ameríndio predileto. Viveiros de Castro sustenta que a “solução clássica” é um conjunto de variações em torno de um pressuposto comum, no qual, incapazes de admitir que os pecaris

da época (Holbraad, 2012, p. 55). As crenças na adivinhação só se sustentam quando ancoradas por outras crenças, como a magia e a bruxaria, que agem de maneira circular, reafirmando a validade de cada ponto nessa teia, de modo a construir um todo coerente entre si.

Por outro lado, Evans-Pritchard não deixa de assinalar que existem momentos em que a descrença e a desconfiança se encontram vigentes e possuem, elas mesmas, suas funções para o funcionamento do todo. O antropólogo inglês assinala que os Azande têm consciência de que alguns feiticeiros se valem de truques para convencer os outros das suas habilidades mágicas. Apesar disso, sua descrença em uns não anula sua crença em outros, estes verdadeiramente capazes de combater as forças mágicas com quem lidam. A descrença recai sobre mágicos específicos, incapazes de lidar com o desenfeitiçamento, sem que com isso, a própria crença na magia em si caia por terra.

Kyriakides (2016, p. 71), a partir de uma leitura do texto do antropólogo inglês, assinala que enquanto a crença serve para manter a cultura, a tradição e a cosmovisão Azande, a descrença serve para afirmar e redistribuir a crença em feiticeiros confiáveis. Nesse aspecto, tanto a crença quanto a descrença são consideradas elementos essenciais na sociedade Azande, sem os quais sua existência seria inviável, ainda que tomados como estados de claridade distintos. Contudo, no relato etnográfico de Evans-Pritchard, a ambiguidade, que Favret-Saada considera crucial para as crenças místicas, é incorporada a uma análise estrutural-funcionalista, na qual é atribuída importância conceitual à crença e à descrença em relação ao funcionamento da sociedade e da cosmovisão Azande. Desse modo, a crença é dissociada da descrença no domínio psicológico, enquanto, no âmbito social, ambas são percebidas como desempenhando funções específicas.

Favret-Saada, por outro lado, opta por seguir uma via alternativa daquela estrutural-funcionalista ao colocar a crença não como o ponto de partida humano, mas exatamente o ponto de virada situacional, emergente de certas circunstâncias específicas no qual a descrença era muitas vezes pressuposta. Notadamente, suas incursões etnográficas apontam para contextos nos quais o que se encontra em voga é um jogo de vida e morte: a feitiçaria não existe a não ser quando existe (Barbosa Neto, 2012, p. 245).

possam ser humanos, os antropólogos concluem que sua única opção é enunciar as condições sociais sob as quais os nativos poderiam produzir noções tão aparentemente esdrúxulas. O método ontográfico, a partir de contrastes entre os enunciados nativos e nossos pressupostos habituais, busca transformar os sentidos dos nossos próprios conceitos, de modo que se produza, ao enunciar discursos nativos, enunciados verdadeiros a partir de uma torção trans-ontológica.

Nesse sentido, ao se debruçar sobre as condições de emergência tanto da crença quanto da descrença, ao invés de tomá-las como dispositivos analíticos fechados da cognição humana ou da estrutura social, pode-se tomá-las como estados ambivalentes que emergem conforme o sujeito se encontra em condições perigosas de morte, seja de parentes queridos, seja a sua própria. Os estados de crença, enquanto realidades etnográficas e não termos acusativos, emergem em certos contextos como resultado de arranjos violentos nos quais alguém está envolvido, quando o sujeito se vê frente a seres e forças que não podemos perceber ou compreender, mas, mesmo assim, é afetado por elas. (Kyriakides, 2016, p. 78) Essa ambiguidade não implica uma forma de transparência ontológica do sujeito frente a si mesmo; pelo contrário, envolve um fortalecimento das forças místicas, decorrente do reconhecimento humano de que algo maligno e potencialmente mortal está além da percepção e compreensão do mundo isto é, a opacidade do humano frente a si mesmo e frente ao social.

An ontology of the opaque subject goes against what I previously deemed to be an ontology of a godly, transparent subject, that is, a subject that has a complete, rationalized understanding and perception of a social field, the relations it entertains, and its own relation to such relations (affectively good or bad) (Kyriakides, 2016, p. 77)

Retomo aqui como o problema da crença emerge dos meus diálogos com Cristina. Mais do que tensionar sua crença pessoalmente, penso que a pergunta tinha como objetivo tensionar o próprio estatuto da crença no curso da minha pesquisa pessoal. Após relatar os casos supracitados, pensei que sua resposta apontaria para uma positividade em torno da crença, pressuposição que foi tensionada exatamente pelo lugar ambivalente que Cristina a colocou. Tratava-se de um contexto profundamente “favret-saadiano” no qual a dúvida emerge etnograficamente como paradigma, sendo mobilizada de forma contextual em momentos em que a morte emerge como ameaça.

Dimensões atreladas à morte, à desconfiança e ao segredo mostraram-se como constitutivas do empreendimento que estava levando a cabo, trazendo consequências concretas para a condução da pesquisa. A divulgação da minha identidade de pesquisadora apresentou-se como um obstáculo significativo para a realização da pesquisa de campo, provocando em mim sentimentos recorrentes de frustração, medo e tensão. Desse modo, debruçar-se sobre magia, buscar saber sobre ela, não se constitui como um conhecimento cujo valor reside unicamente no acúmulo de informações, um saber que contenha no próprio ato de saber sua razão de existir.

Perguntar sobre, querer saber mais é um ato que traz desconfiança e, no meu caso, gerou consequências na minha inserção em algumas situações. Dando continuidade às andanças, busquei adotar a mesma metodologia de perguntar para as pessoas ao redor sobre a cartomante da região, dado o meu relativo “sucesso” na situação anterior narrada. Odália se auto-intitula como uma cartomante espírita, mãe de santo e taróloga, realizando há mais de vinte anos trabalhos esotéricos e espirituais em sua própria residência, assim como atendimentos de búzios e tarot.

Figura 19 - Cartazes da cartomante Oriana em orla de Salvador I



Fonte: Blog do Rio Vermelho, 2013¹⁹

Figura 20 - Cartazes de cartomante Oriana em orla de Salvador II



Fonte: Blog do Parque, 2014²⁰

Através de uma pesquisa rápida, pude ver um site no qual condenava a colagem dos cartazes no bairro em questão, condenando-a pela produção de sujeira e publicidade irregular. No post do blog, denominado de “Odália não está nem aí para a Sucom” é

¹⁹ Disponível em: <https://blogdoriovermelho.blogspot.com/2013/06/odalia-nao-esta-nem-ai-para-sucom.html>

²⁰ Disponível em: <https://blogdoparque.blogspot.com/2014/09/denuncia-contr-cartomante-odalia.html>

abordada a “ironia” subjacente à situação em que, simultaneamente ao aumento da fiscalização da propaganda ilegal na cidade pela prefeitura, conduzida pela Superintendência de Controle e Ordenamento do Uso do Solo do Município (SUCOM), a cartomante Odália retoma suas atividades de divulgação via panfletos, cobrindo os postes com seus cartazes, apesar de sua prática ser contrária às normativas legais vigentes. Já em outro site, pude encontrar também um post, de tom mais agressivo, no qual um internauta realiza uma denúncia a cartomante que, conforme ele aponta:

...há meses incontáveis, continua sujando, impunemente, quase todas as superfícies disponíveis com os seus cartazes, no bairro Rio Vermelho. Gostaria, ainda, de saber se ela está pagando o imposto devido para a publicidade e se a prefeitura permite este tipo de divulgação. Se não permite, por que não toma providências contra a sujismunda? O telefone dela está em todos os cartazes e é fácil de ser localizada, portanto. Precisamos nos livrar dessa sujeira visual (DENUNCIA..., 2014)

Vemos aqui como a iconografia da sujeira já presentes e atreladas às práticas persecutórias às cartomantes no século XX, conforme apresentado no capítulo 2, são hoje reinventadas em um contexto de redemocratização através de novas formas de persecução penal, principalmente no que tange ao controle legal da publicidade no espaço público. Conforme estipulado no decreto municipal de Salvador 5.503/99, artigo 52, inciso II, que proíbe explicitamente atividades como "riscar, borrar, fazer pichações, colar cartazes, pintar inscrições, afixar publicidade ou propaganda de qualquer natureza em desacordo com os dispositivos desta lei e legislação específica", a responsabilização penal desses profissionais tem como fundamento a necessidade de se regular as diretrizes de publicidade no espaço público, assim como "aperfeiçoar a estética da cidade"²¹, preservando seus valores paisagísticos.

Próxima à residência de Odália, há uma banca que vende produtos alimentícios, como ovos, picolés, verduras, entre outros. Em uma tarde específica, decidi visitar a pequena banca, próxima à casa da profissional. Como pesquisadora intrigada pelas práticas mágico-religiosas na região, meu objetivo era obter informações sobre uma cartomante conhecida que, segundo rumores, residia nas proximidades.

Ao me aproximar da banca, fui saudada pelo simpático senhor que a gerenciava,

²¹ Disponível em: “Semop notifica cartomante por publicidade irregular” <https://comunicacao.salvador.ba.gov.br/semop-notifica-cartomante-por-publicidade-irregular/>; “Prefeitura remove 35 mil peças de publicidade irregular nas ruas de Salvador” <https://www.correio24horas.com.br/minha-bahia/prefeitura-remove-35-mil-pecas-de-publicidade-irregular-nas-ruas-de-salvador-0823>. Acesso em 13/12/2023

um rosto familiar para muitos frequentadores da região. Iniciei a conversa pedindo a ele um picolé para quebrar o gelo e lhe perguntando sobre a cartomante em questão, mencionando o nome de Odália. O homem assentiu com a cabeça, confirmando que ela era, de fato, uma figura conhecida na área. Ao longo da conversa, fiz uma série de perguntas sobre Odália, indagando sobre sua reputação, métodos e clientela.

O dono da banca, enquanto dispunha alguns jornais sobre o balcão, começou a perceber minha persistência e curiosidade crescentes. Em certo momento, ele franziu o cenho e, com uma expressão intrigada, questionou a razão pela qual eu desejava tantos detalhes sobre a cartomante e, com uma suspeita pairando no ar, ele brincou perguntando se eu “por acaso era uma policial?”. Neguei a ele, dizendo que não fazia muito o perfil de policial. Respondi educadamente, explicando meu interesse acadêmico nas práticas culturais e espirituais da região, sem saber que aquilo se tratava de uma metáfora muito utilizada em Salvador quando alguém está perguntando coisas demais. No entanto, apesar de negar veementemente, a desconfiança persistiu no seu rosto. Ele continuou relutante em compartilhar mais informações, mantendo um ar de mistério em torno da cartomante e suas atividades na comunidade. Mesmo com minha tentativa de esclarecer meus motivos, ele permaneceu cauteloso, deixando-me com mais perguntas do que respostas, quando desisti de fazer outros questionamentos e me retirei.

Dias após a minha visita à banca e a tentativa de obter mais informações sobre a cartomante Odália, decidi tentar um contato direto com ela através do telefone que está disponível nos seus cartazes. Ao me apresentar a Odália, expliquei que estava conduzindo um estudo sobre transições de gênero e que gostaria de consultar algumas cartomantes, incluindo-a, para discutir minha própria jornada de transição através de uma consulta oracular que faria parte da minha pesquisa.

Com honestidade, perguntei sobre a possibilidade de gravar a consulta ou fazer anotações durante a leitura oracular. Odália, porém, perguntou se eu era a pesquisadora que havia passado na banca dias anteriores perguntando sobre ela, revelando que houve um diálogo entre ambos no qual minha presença e intenções foram questionadas.

Afirmei que sim, tentando dissipar qualquer resquício de desconfiança. Entretanto, ela respondeu com firmeza que não trabalhava dessa maneira, que seu trabalho não era com aprendiz e sim com espiritualidade. Os guias e orixás não permitem esse tipo de atitude se você não é aprendiz. E que “aqui nós trabalhávamos assim, aqui era um lugar de espiritualidade e não de aprendiz”. Ela me recomendou que, caso

desejasse levar a cabo meus interesses de pesquisa, deveria buscar alguém que estivesse aberto para ter um/uma aprendiz, função que ela não pratica. Conforme me foi dito, ela não trabalha dessa forma e nem os orixás dela permitem: “Os guias e orixás vê, não aceita e não permite”.

Curiosamente, já havia me deparado com essa frase ao longo da pesquisa em outros contextos. De um lado, ela aponta para certas dificuldades na condução de certas pesquisas envolvendo questões como magia, feitiçaria, sigilo, entre outros, na medida em que coloca a própria figura do pesquisador(a) como um local não-neutro. Favret-Saada (1977, 1990, 2005) talvez seja uma das autoras que mais se aprofundou nesses desafios próprios da pesquisa que tematiza questões como magia, feitiçaria etc., ao propor que para descobrir o que é a feitiçaria, é necessário se deixar enredar em suas tramas. Somente aceitando o diagnóstico de estar enfeitiçada, buscando a cura a partir do enfeitiçamento e mais tarde se tornando ela mesma uma aprendiz de curandeiro, Favret-Saada pôde acessar informações sobre este tópico. Conforme a autora afirma:

So they started talking to me only when they thought I was "caught up in it," that is, when reactions escaping my voluntary control showed them that I was affected by the real - often devastating - impact of certain words and ritual acts. At this point some thought I was an unbewitcher and spoke up to ask me to officiate, and others thought that I was bewitched and spoke up to help me out. Except for the local bigwigs (who readily talked about witchcraft, but only to discredit it), nobody thought of speaking to me about it because I was an ethnographer. [...] In other words they wanted me to enter the network as a partner and to commit my own existence as it stood at the time. At first, I felt torn between what seemed to be two pitfalls: if I "participated," my fieldwork would turn into a personal adventure, the opposite of a professional venture; if I tried to "observe," that is to keep my distance, there would be nothing left for me to "observe." (Favret-Saada, 1990, p. 191-192)

Anteriormente, considerava-me confrontada com um dilema ético substancial, o que de fato era o caso, mas que parecia sem escapatória: como conduzir uma pesquisa em termos éticos se a minha própria posicionalidade como pesquisadora é um empecilho para a execução do campo? No entanto, ao me deparar com as reflexões de Favret-Saada, percebi que dificilmente minha estratégia poderia ter sido outra que não assumir uma posição de cliente, uma vez que etnografar magia, com suas intrincadas tramas e interconexões, envolvia a manutenção de certos segredos, tão caros também ao próprio universo que analisava. Nesse contexto, o etnógrafo só pode ocupar um papel de falante como qualquer outro, sujeito às mesmas forças ou intensidades feitiçarias. Mantendo-se etnógrafo, preservando a sua posição de observador, de atópos, não haveria etnografia para escrever. (Barbosa Neto, 2012, p. 241)

Além disso, aponta para uma forma específica de engajamento com o espiritual, no qual sua atuação profissional encontra-se mediada por uma série de agentes não-humanos que ativamente interferem nas suas escolhas. Seja ao longo de sua trajetória de vida ou durante as práticas cotidianas envolvidas na prestação de serviços espirituais, como o manejo oracular, as narrativas desses profissionais em torno da sua atuação fundamentam-se em uma história de contato ativo e diário com o mundo espiritual, suas demandas, necessidades e bençãos.

3.2 “Eles não deixam”: oráculos, entidades e desenvolvimento mediúnico²²

Em um dos meus primeiros contatos presenciais com cartomantes na cidade de Belo Horizonte durante o ano de 2019, recebi um panfleto que divulgava os serviços de Marília. No papel, encontrava-se escrito a disponibilidade para realização de consultas com cartas e búzios, assim como para a realização de trabalhos de forma rápida, garantida e sigilosa, para questões de união, separação de casais, sucesso nos negócios, na vida sentimental e familiar, bem como para tratar de vícios e impotência sexual.

Através inicialmente de uma ligação à profissional, assumi o papel de uma potencial cliente interessada em tirar algumas dúvidas. Naquele momento, anterior à minha transição de gênero, encontrava-me interessada nos processos de realização de “trabalhos” de forma geral e quais eram seus tipos no âmbito da minha pesquisa. Marília relatou que havia vários tipos de trabalhos possíveis de serem feitos, entre os quais, aqueles voltados para o amor, para a vida sexual, para cura e também para questões judiciais. Busquei lhe questionar sobre os trabalhos de amor mais especificamente, questionando-lhe acerca de como se dava a sua realização. Ela relatou que anteriormente à execução de um trabalho era necessário fazer uma consulta aos oráculos para averiguar se a amarração se mostrava apropriada para a situação específica. Além disso, seus trabalhos eram todos realizados na presença do consulente. Diante disso, optei por marcar uma consulta com Marília, de forma que combinamos um horário para que eu pudesse encontrá-la em sua casa.

No dia em questão, encontrava-me acompanhada de uma amiga e fomos em direção ao centro da cidade de Belo Horizonte, próximo ao Pirulito da Praça Sete, uma região de grande circulação de pessoas por se tratar de uma zona comercial. Ao chegar em seu apartamento, localizado em uma área extremamente movimentada do centro, próxima à Praça Sete, pude perceber que as consultas se realizavam em um espaço específico da casa. Marília era uma mulher negra de aproximadamente cinquenta anos e desde o começo se apresentou muito hospitaleira e comunicativa.

²² Esta seção do capítulo recapitula alguns aspectos abordados em meu trabalho de conclusão de curso, dedicado ao estudo do baralho cigano (Cruz, 2021). O presente texto incorpora tanto elementos previamente explorados quanto introduz apontamentos inéditos e novas articulações teóricas, contribuindo assim para a ampliação e aprofundamento da análise sobre o tema, principalmente no que tange a relação entre pessoa e manejo oracular.

Enquanto esperávamos a consulta, ela relatou um caso de uma experiência negativa com uma cliente que havia maltratado seu cachorro enquanto aguardava por uma consulta. Constatando tal situação, Marília se recusou a atender a cliente, ainda que esta tenha insistido em pagar uma quantia a mais. Outras situações me foram relatadas, como conflitos com os vizinhos, devido ao estigma relacionado ao seu exercício profissional.

Após esse relato, fui chamada à consulta e perguntei se minha amiga Ana poderia me acompanhar. Marília disse que isso não seria possível porque “Eles” preferiam que eu não estivesse acompanhada durante a leitura das cartas. Quem seriam eles e qual a influência desses seres sobre seu exercício profissional? Esse questionamento ressoou por muito tempo dentro de mim, como um daqueles momentos de encontro etnográfico que nos marcam e nos incitam a questionamentos. Na sala, havia uma mesa larga com várias estátuas de santos católicos, como de São Jorge, e também de entidades que compõem o universo umbandista, como caboclos. Havia também um quadro da deusa hindu Shiva suspenso na parede. No centro da mesa, pude observar um jogo de búzios, assim como um baralho de cartas, uma vela acesa e um copo com água. Ao fundo da sala, havia duas grandes velas que, como Marília veio me dizer posteriormente, queimavam por 90 dias e eram provenientes da Bahia. A cartomante, além disso, havia colocado uma espécie de “jaleco” branco de mangas curtas e também se encontrava com guias de contas.

Quando questionada se queria uma leitura de cartas ou de búzios, respondi que gostaria que fosse realizada uma leitura oracular com as cartas do Baralho Cigano (BC). Marília, então, fez algumas perguntas iniciais como qual era meu signo, onde eu morava, qual era meu estado civil e minha data de nascimento. Mesmo solicitando o jogo de baralho, Marília não deixou de fazer inicialmente uma consulta aos búzios para averiguar algumas questões de “caminho”. Em seguida, começamos propriamente a leitura das cartas, cortando as cartas de tal forma que elas se dividissem em três montes. Através deles, as cartas foram distribuídas em uma disposição específica, em formato de cruz, cada qual produzindo uma geografia do corpo espiritual ao remeter a aspectos corporais específicos, como o coração para tratar do amor e a cabeça sobre os pensamentos.

De maneira geral, a leitura ocorreu de maneira extremamente densa, com uma série de informações. Inicialmente, Marília pediu que eu não a interrompesse, com exceção dos casos em que eu não havia entendido alguma coisa dita por ela. Quando entramos na temática do amor, ela perguntou se eu tinha alguém na minha vida naquele momento. Acabei me abrindo e relatando que sentia que minha vida amorosa se

encontrava meio estagnada. A cartomante, então, respondeu que minha “linha do amor se encontrava cortada” e que isso fazia com que todas as minhas tentativas de desenvolvimento de uma relação acabassem por não dar certo. Como resposta a uma de suas perguntas, relatei também que já havia namorado, mas que fazia cerca de dois anos que me encontrava solteira.

Em seguida, passamos para outra temática, ligada à espiritualidade, quando a questioneei acerca desse aspecto na minha vida pessoal, relatando que queria desenvolvê-la mais. No que tange à essa questão, Marília me disse que não precisaria fazê-la dentro de um terreiro ou centro, uma vez que isso iria me exigir muito tempo de dedicação, tempo este que eu deveria investir na minha carreira e nos meus estudos. Enquanto explorávamos o âmbito da espiritualidade, Marília compartilhou uma jornada pessoal notável. Ela revelou que em determinado momento já havia tentado se distanciar da religião à qual se dedica desde os tenros oito anos de idade. Foi por intermédio de uma Mãe de Santo na Bahia que Marília teve sua iniciação, marcando o início de sua conexão com esse caminho espiritual. Contudo, ainda que reconhecesse que seu ofício lhe trazia muitas responsabilidades e também desgastes, a cartomante via que esse era seu lugar no mundo, uma espécie de chamado ou dom que a tinha levado àquela profissão, e que literalmente “poderia morrer” caso tentasse fugir disso.

Apesar das obrigações consideráveis e dos desafios que o seu ofício acarretava, Marília reconhecia que era dentro desse domínio que ela encontrava sua verdadeira essência. Para ela, a mediunidade era mais do que um trabalho ou uma prática espiritual; era o seu lugar de pertencimento no mundo. Era uma vocação que transcendia a mera escolha profissional e estava enraizada em um chamado que ela sentia em sua essência mais profunda.

Muitas vezes, ao longo de sua trajetória, Marília se deparou com as demandas emocionais e espirituais que seu ofício exigia dela. Contudo, a sensação de propósito que ela experimentava a mantinha firme e comprometida. Era como se esse dom fosse um fio condutor que a ligava a algo maior, a uma tradição ancestral e a um papel que ela sentia ter sido escolhida para desempenhar. Ela compartilhou, com uma mistura de gratidão e reconhecimento, que tentar se afastar desse caminho seria como negar a própria essência de quem ela era. Era como se o ato de renunciar a essa vocação fosse equivalente a negar uma parte vital de si mesma. Essa visão transcendia a simples ocupação profissional; era

uma questão de identidade e de honrar a sua conexão com algo que ela sentia estar intrinsecamente ligado ao seu ser.

Chegando ao final da leitura, Marília me disse que, se eu confiasse nela, poderia atuar sobre minha situação. Perguntei se era o caso de fazer algum trabalho de amor ou realizar um banho de ervas, o que ela negou. Lembro-me também da cartomante relatar que ela não traz amor de volta em três dias, retomando uma frase muito comum de ser vista nos lambes pregados nas ruas. Como alternativa a minha situação, era necessário acender duas velas de 90 dias, cada uma em uma extremidade do quarto. Também me foi orientado a acender uma vela de sete dias numa sexta-feira e que fosse escrita uma prece, pedindo por sucesso no âmbito profissional e emocional, colocando-a em um lugar acima da minha cabeça. Por fim, após o final da consulta, também foi recomendado tomar um banho de cachoeira com uma roupa velha e rasgá-la sob a queda d'água.

Essa seção busca discorrer acerca das maneiras como se dá o processo de oferta de serviços espirituais à luz do desenvolvimento mediúnico desses profissionais e suas relações com o mundo espiritual. Seja inserido em uma concepção mais abrangente de sentido de vida ou destino, seja imerso nas complexidades do cotidiano, suas descrições baseiam-se em uma história intersubjetiva que se estabelece com o mundo espiritual, responsável por moldar sua consciência de si mesmos como um *locus* de intervenção divina que, por sua vez, produz consequências nos seus pensamentos, ações e trajetórias de vida (Espírito Santo, 2015, p. 7). Depois do encontro narrado acima, nunca mais encontrei com Marília, ainda que diversas das coisas que ela havia me falado ainda ressoem dentro de mim, tanto em termos antropológicos quanto pessoais. Penso que hoje, depois de tantos anos, não seria capaz de reencontrá-la novamente. Contudo, as possibilidades de atuação oracular através das cartas em conjunção com entidades foi um desses aspectos que, atualmente, compreendo como uma dimensão inovativa trazida na execução da cartomancia no Brasil.²³

Os estudos em torno da magia e dos oráculos ocupam um lugar notadamente clássico dentro do campo de reflexão antropológica e podem ser localizados desde as origens da disciplina (Lévy-Bruhl, 2008; Evans-Pritchard, 2005; Turner, 1975; Devisch,

²³Alguns trabalhos (Del Priore, 2014; Rodrigues & Rosendo, 2023) confirmam essa tese, ao apontar que, mais do que atrelada à influência do ocultismo europeu, a cartomancia no Brasil remonta e se alimenta da religiosidade popular do século XIX. Nesse contexto, as cartas eram concebidas como um meio de conexão com o além-mundo, moldando uma peculiaridade no imaginário brasileiro ao estabelecer a leitura de cartas como um instrumento para estabelecer vínculos com agentes não-humanos.

1985; Gluckman, 2014). São trabalhos que se aprofundam em um conjunto de problemáticas específicas no que tange à questão da verdade e da racionalidade, à existência de sistemas de pensamento múltiplos e às formas de gestão de conflitos dentro de uma sociedade. Da mesma maneira, encontram-se deveras consolidadas certas descrições e teorizações acerca de oráculos dentro do universo afro-brasileiro, como os búzios e Ifá (Bastide, 2000; Braga, 1980; Prandi, 1994). Não tão expressivo, contudo, são os trabalhos que se debruçam sobre o Baralho Cigano, ferramenta oracular que vem ganhando destaque no processo de oferta de serviços espirituais. Esses trabalhos podem ser encontrados, principalmente, em dissertações e artigos que visam tratar, dentro de um cenário mais amplo, do culto aos ciganos no universo afro-brasileiro (Vale, 2018; Waga, 2019) ou de práticas de benzeção (Calvelli, 2011; Ilheo, 2018; Santana, 2020).

Em função disso, tomo como um caso paradigmático as formas de saber-fazer referentes ao uso do Baralho Cigano como ferramenta oracular, no sentido de sondar as relações que esses sujeitos estabelecem com o mundo espiritual e como tal vínculo cria um sentido para a sua atuação profissional cotidiana. Muitas cartomantes, pais e mães de santo, fazem uso desse oráculo que possui como idiossincrasia uma necessidade de conjugação mediúnica com certas entidades, assim como a manutenção de certos cultos a esses agentes não-humanos, fortalecedor do vínculo entre pessoa e espírito. A pessoa, nesses contextos, na medida em que composta por um conjunto de entidades, é experienciada por intermédio da interação intersubjetiva com agentes não-humanos que acompanham seu destino. É o caso dos chamados “baralhos de entidade”, como o já consolidado Baralho Cigano, assim como novas modalidades oraculares que vêm emergindo no cenário religioso brasileiro, como os Baralhos de Pomba-gira ou de Malandro que pude averiguar em campo.

Vale (2018, p. 42) se debruçou sobre a presença de espíritos ciganos no Catimbó/Jurema em um terreiro na cidade de Caicó (RN). Segundo o autor, nas práticas de consulta empregadas com o Baralho Cigano, os praticantes da tradição religiosa Jurema concebem que as entidades espirituais ciganas se comunicam através das cartas. Por esse motivo, antes de iniciar a leitura do baralho é comum que ocorra uma prece dedicada a essas entidades. Além disso, a realização da leitura oracular depende de uma conexão espiritual com essas entidades, podendo, ainda que não tão comum no contexto brasileiro, ocorrer a incorporação em certas circunstâncias.

Aquilo que se compreende como baralho Le Petit Lenormand que, no Brasil, adquire o nome de Baralho Cigano, pode ser entendido atualmente como um sistema oracular que compõem uma matriz de baralhos estilisticamente distintos, mas relacionados a partir de certos aspectos constitutivos comuns, como sua composição de trinta e seis cartas, cada qual contendo uma imagem central específica. Além das diversas versões artísticas disponíveis, o baralho possui um pilar comum que compõe sua estrutura, relacionado não apenas a características estilísticas e simbólicas associadas ao Sistema Lenormand, mas também diferenciando-se tanto dos búzios quanto do tarot. Isso se estende também à relação entre o oraculista e o baralho, configurando um espaço de reflexão sobre como as manifestações mediúnicas de contato com agentes não-humanos desempenham um papel constitutivo em seu manuseio. As entidades ciganas, nesse aspecto, mostram-se como atores eficazes, ativamente interventores sobre a vida cotidiana, protegendo o destino daqueles que resguardam de forma produtiva, ainda que também de modo processual e, frequentemente imprevisível (Espírito Santo, 2015, p. 6).

Dito isso, o Sistema Lenormand possui trinta e seis cartas, cada qual caracterizada por uma imagem central, denominada de “emblema”, um naipe, e um número. Os elementos iconográficos que integram as imagens centrais podem ser entendidos como símbolos que permeiam a vida cotidiana de grande parte das pessoas, como as flores, a casa, a árvore, o jardim e o cachorro. De fato, a simplicidade iconográfica das cartas, no qual há, em geral, um enfoque imagético em torno do elemento principal que a define, faz com que certas associações simbólicas possam ser produzidas, valendo-se de um certo “imaginário social” em torno dos seus significados. É o caso, por exemplo, da associação entre a figura do cachorro e a ideia de companheirismo, lealdade e companhia.

Além disso, o Sistema Lenormand pode ser entendido como uma estrutura narrativa, tanto no que se refere à constituição iconográfica das cartas, quanto nos modos combinatórios de se realizar a leitura oracular. A noção de “emblema”, na concepção nativa, pode ser entendida como uma característica que difere os oráculos pautados no sistema Lenormand em relação a outros baralhos dentro do campo da cartomancia, como o Tarot, que se valem da noção de “arquétipo”. Muitos cartomantes, contemporaneamente inspirados nas ideias de Jung em torno desse conceito, entendem as cartas do tarot em termos de arquétipos simbólicos, isto é, imagens primordiais que habitam o inconsciente coletivo da humanidade, de tal forma que podem, na concepção junguiana, serem observados em diversas dimensões da vida humana, como sonhos e narrativas míticas.

Nesse sentido, conforme apontado por autoras como Cavalcanti & Rosendo (2023), a taromancia vem passando por um processo de secularização, passando a ser compreendida não como uma prática esotérico-espiritual, como o é para muitos tarólogos, mas como um exercício que desvincula seu exercício do sobrenatural e da religiosidade, incorporando uma perspectiva terapeutizante e psicologicista. Esse movimento já havia sido notado por estudos pioneiros como o de Tavares (1999), que se debruça sobre o campo de tarólogos na Zona Sul carioca durante a década de 80 e 90, no qual a autora observa uma tensão no processo iniciático do tarot entre os domínios intuitivos e racionais. Sobre a ideia de emblema, diz-nos a cartomante Renata Taño:

... Eu entendo que o Lenormand, ele é narrativo em vários aspectos, tanto na concepção da parte simbólica dele, porque o emblema era uma forma de linguagem que foi desenvolvida nesse período aí entre o século XVI e XVIII e que ele tinha a ideia de, através das imagens, contar uma história. Foi uma época que se queria usá-los como os hieróglifos, então, símbolos que contam histórias. Então, o emblema em si é um desenho ou uma pintura, uma imagem de elementos concretos da realidade desses séculos na Europa no contexto cristão, e que ele tem uma função pedagógica e moral. Então, só de olhar para a imagem... Você não precisa saber ler, só de olhar para a imagem, como aquilo fazia parte do repertório cultural, você já conseguia falar sobre aquilo sem precisar ler, né... E aí o que acontece, quando você junta vários, você conta uma história, então ele é narrativo nesse aspecto, a partir da composição do que é emblema. Tanto que no Lenormand, quando você usa, é diferente do Tarot, que você faz uma leitura simbólica da imagem, então você descreve “Ah, o céu é azul, nessa carta você tem uma grama verde, ou você tem um caranguejo para um lado, ou você tem a lua aqui e isso interfere na interpretação, já no Lenormand não. Não interessa se o céu é azul ou preto, ou se o dia está ensolarado, o que interessa é o emblema central e a partir daquilo que você mobiliza o significado para dar uma resposta. Então, são imagens que falam. (Renata Taño, Entrevista pessoal, Agosto de 2021)

Segundo a cartomante, essa distinção entre emblemas do Lenormand e arquétipos do Tarot produziria efeitos distintos no que tange à maneira de se realizar uma leitura oracular. Em oposição ao Tarot, no qual cada elemento imagético leva a um adensamento da leitura a, e interfere naquilo que, se busca interpretar durante a leitura, no Sistema Lenormand há, em geral, um enfoque interpretativo em torno do elemento principal que a define. Em função dessa questão, na perspectiva do cartomante Alexander Lepletier, mudanças iconográficas importantes relativas ao Lenormand merecem ser assinaladas, uma vez que:

Enquanto o tarô obedece a padrões mais rígidos, onde cenários, personagens e suas posições precisam seguir certas regras como, por exemplo, [a carta] “O Mago” que deve segurar uma varinha e ter uma mão erguida e outra abaixada, o Lenormand já não apresenta essa necessidade. A cegonha, independente de estar se alimentando no lago, cuidando de seu ninho ou voando, manterá seus atributos inalterados. Suas imagens podem ser elaboradas de forma mais livre não estando presas às cadeias simbólicas, sendo mais simples. (Lepletier,

2015)

Ainda que seja possível encontrar pessoas que usam só uma carta para responder perguntas a partir do Lenormand, entende-se que isso seja uma técnica importada do Tarot, já que a estrutura do Lenormand, para muitos cartomantes, pauta-se na constituição de uma narrativa a partir da combinação de duas cartas no mínimo.

Figura 21 - Imagem comparativa entre a carta "A lua" no Baralho Cigano e no Tarot



Fonte: Clube do Tarô²⁴.

Existem outras diferenças entre o Baralho Cigano e o Tarot. Podemos citar, por exemplo, a questão da quantidade de cartas. Enquanto o BC possui trinta e seis cartas, o Tarot possui, em geral, setenta e oito. As cartas do Tarot se dividem entre arcanos menores e arcanos maiores. Os arcanos menores correspondem às cinquenta e seis cartas do baralho convencional: as cartas numéricas, que vão do Ás ao 10, e os quatro personagens, valete, cavaleiro, rainha e rei. totalizando catorze cartas que se repetem em quatro naipes diferentes: ouro, copas, espadas e paus. Os arcanos maiores incorporam de maneira mais profunda a noção de arquétipo, expressos nas suas vinte e duas cartas. Entende-se que, em detrimento dos arcanos maiores, os arcanos menores complementam a leitura dos arcanos principais, oferecendo detalhes sobre aquilo que se lê, segundo o seu

²⁴ Disponível em: <<http://www.clubedotaro.com.br/site/index.asp>>. Acesso em 10/01/2022.

naipe e sua numerologia.

O uso do Baralho Cigano pode ser entendido, de forma crescente, como uma ferramenta utilizada por Pais e Mães de Santo nas suas práticas como oraculistas, entendendo-as como uma dimensão do seu exercício sacerdotal, assim como se manifesta em força na oferta de serviços espirituais por profissionais autônomos, tais quais conceituados por Calvelli (2011) como “profissionais do sagrado”. Tendo como enfoque na sua dissertação a realização dos denominados “trabalhos espirituais”, Chaves (2011) discorre sobre a presença conjugada do uso das cartas nesse processo, a partir do seu trabalho etnográfico em terreiros umbandistas na região de Limoeiro do Norte, Ceará. Abordando as funções exercidas por uma Mãe de Santo, o autor assinala:

Conforme já informado, Dona Leuda também coloca cartas. Essa prática não ocorre separada do seu papel como rezadora e mãe de santo umbandista. Alguém que vai pedir uma reza decide também botar o baralho. Depois de o baralho revelar o diagnóstico, a pessoa continua o caminho e paga para fazer um trabalho com alguma entidade. Tal qual acontece com Pai Salviano, com Dona Leuda as três atividades se integram e passam a funcionar como uma coisa só. No que diz respeito à cartomancia, Dona Leuda tem domínio sobre mais de um tipo de baralho. Ela, contudo, faz uso principalmente do tarô egípcio e do baralho cigano. (Chaves, 2011, p. 117)

Ainda que no Brasil sejam mais incomuns casos de cartomancia conjugados com práticas de transe, muitos desses profissionais relatam a necessidade de se cultuar as entidades ciganas como uma forma de desenvolvimento das habilidades oraculares envolvendo o BC. Essa necessidade de culto a sua entidade individual como uma forma de desenvolvimento da mediunidade coloca, portanto, uma relação entre a materialidade e o mundo espiritual, na maneira particular como esses universos são etnograficamente concebidos. Alguns apontamentos em torno dessa questão me foram explicitados a partir da fala de um interlocutor que via no culto a possibilidade de produzir “aproximação”. Discorrendo sobre as entidades ciganas, Thiago Tavares, um cartomante que faz uso do Baralho Cigano e compartilha seus conhecimentos pelas redes sociais, afirma:

Sim, a gente que cultua entidades, a gente, para uma questão de aproximação, tudo começa com a parte do culto. Você precisa começar a cultuar a energia, você precisa se afinar com a energia, com a entidade, para que ela se aproxime de você. Então, se você quer que uma entidade cigana se aproxime de você, a primeira coisa que você precisa fazer é prestar culto a essa entidade. Aí você prestando culto a entidade, em uma certa continuidade, é possível e bem provável que em determinado ponto desse culto que você vem prestando com certa regularidade, essa entidade se aproxime de você e te dê provas da existência dele no seu caminho a partir daí (Sorte Lenormand, 2016)

Essa aproximação foi descrita também por alguns de meus interlocutores a partir da noção de que uma entidade pessoal estava “encostada”, agindo no sentido de produzir disposições corporais e mentais ampliadas no curso da interpretação oracular. Encostar, desse modo, está associado a um estado relacional com os espíritos de proximidade que pode anteceder uma incorporação ou não. De fato, é possível identificar relatos de entidades encostadas como um momento pré-incorporação dentro de uma gira, mas seus sentidos não se restringem a isso. Ter uma entidade encostada pode ocorrer quando um sujeito está imerso na vida cotidiana e é capturado por um processo de deslocamento de si a partir da percepção da ação de uma entidade sobre pensamentos, sensações corporais etc.

Assim como no caso do espiritismo cubano, descrito por Diana Espirito Santo (2015, p. 188), ter um corpo implica um certo tipo de relação conectiva entre a pessoa e os espíritos que produzem formas ampliadas de ação, efeito e conhecimento por meio de diferenças de afeto, sentimento, imaginação e somatização. Tratando de práticas adivinatórias no contexto cubano, a autora discorre sobre a vivência de uma “espiritista”, chamada de Teresita, que lê cartas de *baraja española*, um oráculo composto de 40 cartas conhecido por ser vagamente baseado nas cartas que compõem o tarot. Sua narrativa evidencia a capacidade de Teresita de receber *insights* antes mesmo de realizar os rituais, revelando uma interação complexa entre práticas divinatórias, entidades espirituais e percepção sensorial, conforme assinalado:

Teresita, of the *baraja española* mentioned above, assured me that her cards belong entirely to the domain of her Gypsy spirit, Azucena, who is the one that really throws them. However, as she said, every spirit has its own method. With her “Africano” Teresita throws the obbi (four polished and round coconut-shell pieces borrowed from Santería), which furnish her with solid yes or no answers in tight situations. But Teresita’s powers of discernment do not limit themselves to overt results. “Sometimes before tossing the coco the spirit has already passed me the answer and I have it in my mind,” she said (Fieldnotes, September 2005). That these categories of information evoke different “feeling” qualities tells us that muertos are born from just such associations. Teresita’s Gypsy began as a tingling sensation at the back of her neck, painful even, until she understood that the feeling was the spirit and its knowledge. Her Africano, on the other hand, constituted his presence by reverberating through Teresita’s body as a feeling of certainty, erupting into specific imagery to which she then attends. (Espirito Santo, 2013, p. 16-17)

Nesse contexto, a construção do senso de identidade profissional ocorre significativamente por meio da interação com os espíritos protetores e suas manifestações sensoriais, tal qual expresso a partir do conceito nativo de “encostar”. Da mesma maneira a relação com objetos e elementos materiais desempenha um papel crucial na

manifestação dessas entidades na vida do indivíduo. Essa materialidade, conforme apresentado por Thiago Tavares na maneira como narra a centralidade para gerar “aproximação”, não apenas reflete ou simboliza a presença e influência dos espíritos, mas também produz disposições específicas, amplificando sua atuação pragmática e conferindo-lhes uma dimensão palpável e visível na realidade cotidiana. Ao atender às necessidades e às demandas das entidades espirituais, o mundo material também às serve, fortalecendo o vínculo entre o espiritual e o humano.

3.3 Mestre Zenon e o caminho espiritual

Mestre Zenon é, provavelmente, um dos cartomantes que mais se utiliza dos cartazes como uma forma de divulgação dos seus serviços pela cidade de Salvador. Espalhados não só pela região onde atua, mas também por outras partes da cidade, em torno da orla e da região histórica, seus cartazes classicamente possuíam a imagem de São Jorge, seguida da oferta de consultas de búzios e cartas. Marquei a consulta pelo Whatsapp a partir do telefone que havia sido disponibilizado pelo panfleto, no qual perguntei sobre mais informações em torno dos serviços que eram ofertados. De primeira, Mestre Zenon me mandou alguns vídeos e áudios que continham algumas informações acerca da sua atuação profissional.

No primeiro deles, o mestre espiritual, conforme ele mesmo se autodenomina, continha uma publicidade dos seus serviços realizada em um programa de TV, denominado de Brasil Urgente. Conforme o apresentador relatava, todas as pessoas, independentemente de religião, trazem mediunidade e todos os seres vivos representam somente de só um Deus. Da mesma forma, todas as pessoas sofrem com perseguições, inveja e traições. A vida espiritual é um espaço de intervenções suscetível a interferências negativas que é preciso cuidar. Para aquelas pessoas que estão buscando orientações e não estão encontrando respostas, Mestre Zenon de Oxossi busca atuar nos casos em que as pessoas estão emocionalmente fragilizadas, cansadas de sofrer, relacionamentos com problemas, empregos com problemas. Com 34 anos de experiência, Mestre Zenon se autodenomina orientador espiritual e especialista em abertura de caminhos, vícios, curas espirituais, filhos problemáticos e afasta todas as influências negativas que estão interferindo na vida de uma pessoa. “Sempre imitado e nunca igualado” aparece em seu material de divulgação. No segundo vídeo, uma imagem de Mestre Zenon de Oxossi com um cocar indígena, ao lado de algumas figuras de entidades atuava como o fundo de uma pergunta que se encontrava no centro: “Precisando de ajuda espiritual?”. Seus serviços disponíveis envolviam limpeza espiritual, abertura de caminhos, trabalhos para o amor, união de casais e problemas financeiros. Também atuava com amarração amorosa, adoçamento de união e casamento espiritual.

Já no áudio, Mestre Zenon explicava as etapas que envolviam a realização de qualquer serviço espiritual e a resolução de problemas, seja de ordem espiritual ou material. A primeira etapa envolvia a realização de uma consulta para fazer os levantamentos necessários da vida como um todo em torno da situação que a pessoa está

vivendo. Conforme ele aponta, para que seja realizado algum tipo de trabalho, “é necessário que se consulte o orixá”, pois se trata de algo que envolve seriedade e responsabilidade. A tiragem dos búzios tem como objetivo realizar a confirmação com orixá.

Marcada a consulta, combinei de ir ao seu local de atendimento às 11 horas da manhã de uma terça-feira. Sua casa se encontrava em uma região de classe média de Salvador, caracterizada por uma grande concentração de casarões. A exuberância da casa contrastava com a casa de outras cartomantes que havia visitado e, conforme fui adentrando no interior da casa, esse sentimento só aumentou. Toquei o interfone e quem me recebeu era uma moça que parecia uma funcionária da casa. Ela fumava um cigarro branco enquanto me recebia e dizia para eu aguardar enquanto Mestre Zenon se preparava para o atendimento. Ao passar pelo portão da casa, havia uma piscina com a água limpa e, ao seu redor, próximo a algumas plantas, pude ver que havia alguns ebós arriados. Adentrando no interior da casa, o cenário de exuberância só aumentou: na sala havia tapetes maravilhosos e estátuas de leões que eu só havia visto anteriormente em revistas de design de interiores.

Mestre Zenon apareceu vindo de um corredor e me informou que eu seguisse em direção a uma sala, ao lado da sala de estar. Nela havia uma mesa principal e, no centro, se encontrava o jogo de búzios. Estátuas de orixás e entidades se encontravam ao redor de todo o espaço, algumas de tamanho médio e outras que tinham a estatura de metade de uma pessoa. Na parede atrás da mesa, havia uma série de certificados.

Mestre Zenon perguntou meu nome, signo, data de nascimento, profissão e se eu era da religião. A questão do nome apareceu novamente. Quando ele me perguntou meu nome, disse o nome social, mas conforme ele me informou, nas consultas de Búzios “era necessário” utilizar o nome de registro. Então, informei meu nome de registro seguido das outras informações que ele me havia pedido.

Em seguida, ele deu início à consulta pegando os búzios e saudando os orixás em *yoruba*. Conforme ele ia falando os nomes dos orixás e suas respectivas saudações, o mentor espiritual ia agitando os búzios nas suas mãos. Ao soltar os búzios, o pai de santo relatou que a primeira pessoa que falava no jogo era Oxalá. Conforme ele relatou, Oxalá vinha para relatar coisas que não eram necessariamente boas, mas que precisavam ser ditas. Através do búzios, Mestre Zenon constatou a presença de um egun na minha vida, fruto de feitiço realizado através de um vodu de cabeça pra baixo. Quando ele me perguntou quem eu achava que havia feito isso, ainda que alguns nomes tenham vindo à

minha cabeça, principalmente pessoas com quem já havia tido conflitos no passado, pensei que nenhum deles de fato poderiam ou saberiam como mexer com esse tipo de magia, então respondi que não sabia.

Os búzios também relataram a força da linha da esquerda na minha vida. O interessante é que ele pontuou que não trabalha com linha de esquerda e quando lhe perguntei porque, já que havia uma série de estátuas de pomba-giras ao nosso redor, ele disse que a espiritualidade o havia levado a esse “caminho” e não se tratava de uma escolha pessoal. Seu foco era nas entidades de direita, como preto-velhos, caboclos, ciganos etc. Por esse motivo, também relatou que eu buscasse uma casa que trabalhasse com linha de esquerda, que poderia atender melhor às minhas demandas. Para mim, foi interessante ouvir isso, porque nas consultas sentia uma clima de suspeição toda vez que ouvia que havia sido realizada magia contra mim. A ideia que eu tinha era que, uma vez constatada a presença de eguns influenciando negativamente minha vida, o próprio cartomante iria, necessariamente, apontar a necessidade de realização de um trabalho por parte dele, uma espécie de “venda casada”. Contudo, a necessidade de um banho de limpeza, uma puxada de egun e um trabalho de desobsessão, pareciam ser atribuições que estavam para além, não do conhecimento de Mestre Zenon, mas do seu “caminho espiritual”. Eram necessárias manipulações de certas energias com as quais ele, por uma questão de destino, não trabalhava oferecendo serviços espirituais.

Muitos profissionais com quem tive contato são capazes de determinar um certo marco nas suas vidas pessoais, no qual há a compreensão da presença desses agentes na sua vida, uma espécie de “chamado” que se expressa, comumente, em certas manifestações já na infância. Sonhos, sensações corporais incompreendidas, aparições espirituais, doenças e enfermidades que a medicina não consegue explicar são algumas das formas por meio das quais há um ponto de virada na vida desses sujeitos, de reconhecimento das suas habilidades espirituais. Notavelmente, a mediunidade espiritual não exige, em última instância, conversão no sentido formal do termo (Espírito Santo, 2015, p. 160); em vez disso, implica na descoberta de habilidades profundas, embora anteriormente não reconhecidas. Esse reconhecimento se mostra revelador da presença desses agentes não humanos na constituição dos seus processos espirituais individuais, isto é, na constituição de si enquanto pessoa (Mauss, 2003), muitas vezes narrados a partir da ideia de autocompreensão do seu “caminho espiritual”.

Tanto no caso de Mestre Zenon quanto no de Marília, supracitado, a mediunidade emerge simultaneamente enquanto dom e obrigação. Suas narrativas em torno do seu exercício profissional também enfatizam, comumente, um chamado ou missão espiritual, seja adquirido através do dom, como algo que nasce com a pessoa, seja desenvolvido ao longo da vida. De fato, meu encontro com Marília e suas preocupações de morte ao se afastar da sua profissão mostram que, em certas circunstâncias, a mediunidade é vivida como uma transformação radical, tornando-se irreversível, visceral e até mesmo prejudicial.

Diana Espírito Santo (2015, p.158) nos mostra como, no caso do espiritismo cubano, esse chamado espiritual se expressa não apenas em certas disposições ampliadas na infância, expressa em sonhos, capacidade de contato com os mortos, previsão do futuro, entre outras formas de manifestação, mas também em certos eventos, como adoecimentos e a possibilidade de morte, que são tomados fundamentalmente como pontos de virada e de revelação da necessidade de desenvolvimento.

Mestre Zenon de Oxossi, que se autodenomina como “mentor espiritual”, divulga em seu site algumas histórias pessoais que remonta aos eventos que compreende como o início da sua missão espiritual. Em uma sessão chamada de “Histórias de Mestre Zenon”, há um relato no qual o profissional desfaz um feitiço para o seu pai quando criança. Na sua descrição:

Quando criança, consegui desfazer um trabalho contra seu próprio pai carnal, de maneira inocente, enquanto brincava de mergulhar no rio de sua cidade natal. Encontrou uma garrafa boiando, contendo um trabalho, mas ao destampar a garrafa, saíram vários unguentos e preparados, nos quais continha o nome do seu pai e de uma outra mulher que o perseguia, ficando claro que não era trabalho do bem, pois, até então, seu pai sofria muito com problemas com outras mulheres e, a partir de então, esses problemas se acabaram. (Mestre Zenon)²⁵

Posteriormente, em sua página, Mestre Zenon afirma que todos possuímos mediunidade, com distintos graus e proteção, concedidos pelo Criador. Para ele, a divergência reside na seleção de alguns indivíduos para um grau mais elevado de mediunidade, impondo-lhes uma considerável responsabilidade para com seus semelhantes. Ao enfatizar a universalidade da mediunidade, mas reconhecendo variações

²⁵ Disponível no seu site de divulgação de seus serviços espirituais, mantido em anônimo.

em seus graus, Mestre Zenon propõe uma perspectiva inclusiva, considerando-a uma característica intrínseca a todos os seres humanos. Contudo, a ênfase recai sobre aqueles com um grau mais pronunciado de mediunidade, os quais carregam uma responsabilidade mais significativa para com seus semelhantes, demandando um uso responsável em prol dos outros e da sociedade quando se manifesta de forma intensa. Isso ressalta a natureza altruísta dos usos da mediunidade, percebendo sua atuação como ligada à obrigação de empregar suas habilidades para o auxílio e orientação daqueles que necessitam.

Tratando do processo de desenvolvimento espiritual dentro das práticas afro-cubanas, denominado nativamente de *desarollo*, Garoutte e Wambaugh (2007, p. 140) assinalam que nesses contextos há a produção de uma realidade espiritual multifacetada que fundamenta a existência física, distribuída por meio de ritos iniciáticos. Há em curso, nesse empreendimento, uma transformação ou reconstrução da autoidentidade dos seus membros (Hagedorn, 2001, p. 215), tomada em religiões como a Santeria cubana e o Candomblé como a produção de um duplo pessoa-orixá que se encontra em conjunção (Goldman, 1984). Se, nesses casos, há um enfoque mais profundo em um certo “modelo iniciático” de produção da pessoa, autoras como Espírito Santo (2013), tratando do espiritismo cubano, optam por uma compreensão mais volátil de produção da pessoa, melhor conceituada a partir da ideia de “emergência”, no qual o eu se constitui a partir de uma distribuição participativa de agências de entidades pessoais que guiam os caminhos dessa pessoa. Mais próximo de um “modelo dadivoso”, um espiritista cubano seria uma pessoa que possui uma qualidade interior específica e não um título reconhecido por uma comunidade religiosa através de rituais formalizados.

Tratando do contexto brasileiro, eu diria que, enquanto modelos ideais, tanto o modelo iniciático quanto o modelo dadivoso em si mesmos são insuficientes para descrever a maneira como cartomantes, videntes, pais e mães de santo articulam sua capacidade de intervenção espiritual. Se, por um lado, casos como o de Mestre Zenon, que remetem a uma história pessoal de emergência do dom, enfatizam a ideia de um saber inato e uma habilidade que emerge das relações cotidianas para lidar com o infortúnio, quase todos os profissionais com quem tive contato eram também pais e mães de santo iniciados. O que é interessante de se pontuar é como essa constatação emerge dentro do contexto etnográfico não necessariamente a partir de uma fala explícita dos meus interlocutores, mas a partir daquilo que eu denomino de um “modelo de verificabilidade burocrático”.

Nas diversas consultas que realizei, havia algo de “denominador comum” na maior parte dos casos na construção do espaço de atendimento. Entre estátuas, oráculos e a mesa de consulta, de maneira recorrente encontravam-se nas paredes diplomas emoldurados e alvarás concedidos por Federações e Associações de Umbanda e Religiões Afro, de uma maneira geral. Penso que tais apontamentos trazem certas consequências na maneira como se constrói a legitimidade nesses profissionais espirituais e a subsequente confiança que seus clientes depositam neles. De um lado, o “boca a boca” e as indicações são uma forte maneira de prospecção de clientes e comprovação da eficácia mágica: aqueles que já foram consultados e tiveram sucesso nos seus desejos acabam por recomendar os profissionais a outras pessoas. De outro, entre o dom e a iniciação, instaurava-se também uma certa “magia do papel” como uma forma de regime de verificabilidade dos prestadores de serviços espirituais legítimos.

Esse recurso tático se mostra como uma possibilidade de defesa buscada por esses próprios profissionais no sentido de conferir legitimidade ao seu exercício profissional, dentro de um contexto de entrecruzamento de práticas tradicionais, regimes modernos de verificação burocrática e a história repressiva da cartomancia e dos serviços espirituais de maneira geral. Muito atrelada a uma história específica de repressão do baixo espiritismo, conforme vimos anteriormente, a burocratização promovida pelos seus líderes federativos foi ela mesma uma forma por meio do qual os cultos mediúnicos conseguiram respaldo institucional para suas práticas (Brown, 1985; Concone & Negrão, 1985; Seibnitz, 1985), um modo por meio do qual o campo kardecista e umbandista ele mesmo produziu fronteiras moventes entre a religião, a macumba, a magia negra e o baixo espiritismo ao longo do século XX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, debruço-me sobre a história e a perseguição de ofertantes de serviços espirituais, engendradas por cartomantes, videntes, espiritistas, pais e mães de santo, entre outras formas de denominação, a partir da combinação entre uma perspectiva histórica e antropológica, tendo como referência suas formas de publicização no espaço público a partir de anúncios em jornais e cartazes em postes. Os cartazes em análise referem-se a anúncios relacionados à oferta de serviços espirituais destinados a atender às necessidades daqueles que procuram intervenção espiritual como meio de resolução. Estes serviços são direcionados para abordar uma variedade de questões, incluindo assuntos amorosos, disputas legais, preocupações de saúde, manifestações de inveja e questões de sexualidade. Notavelmente, esses serviços valem-se de uma série de oráculos como forma de produzir diagnósticos em torno desses problemas, sendo necessária em alguns casos a realização de certos “trabalhos”, isto é, oferendas a certos entes espirituais, no sentido de buscar a resolução de problemas que aparentam ser de difícil encaminhamento senão pela intervenção espiritual.

Tendo como referência a construção de um aporte empírico que fundamentasse a proposição do conceito de “fronteira abjeta”, debruicei-me inicialmente sobre a história de constituição do espiritismo kardecista francês durante o século XIX e os movimentos que lhe serviram de fundamentação. Vimos como o Mesmerismo, enquanto um certo tipo de terapêutica que emerge no final do século XVIII, tendo como fundamento a hipótese do fluído magnético e seus efeitos curativos, rapidamente tem suas concepções tensionadas a partir da disseminação do espiritualismo norte-americano, a partir de 1848 e os eventos experienciados pelas Irmãs Fox, trazendo como inovações a popularização não só das mesas girantes (*tables tournantes*), mas também de um par genderizado expresso na figura do magnetizador-sonâmbula. Enquanto um estado de “sono lúcido”, a sonâmbula frequentemente era uma mulher que, induzida em uma espécie de transe, tinha suas disposições sensíveis e cognitivas ampliadas, marcando o início da era moderna da cura psicológica, ao explorar empiricamente as possibilidades de produção de estados mentais alterados e forças inconscientes (Crabtree, 1994).

Rapidamente associando-se às práticas de especulação e comunicação metafísica com o mundo dos mortos, a figura da sonâmbula representava um ponto de tensão entre uma perspectiva mesmerista de perspectiva mais terapêutica, voltada para a cura e fins supostamente mais científicos, e outra de cunho mais metafísico, voltado para a

comunicação com o além. As transformações tecnológicas experienciadas durante o século XIX pareciam propiciar um novo momento para a humanidade, não apenas de resolução da crise da factualidade da religião colocadas pelas tendências secularizantes pós-iluministas, mas também de conciliação entre o materialismo e o idealismo, a partir do contato com os espíritos e suas manifestações tangíveis. O progresso se expressaria não apenas em um domínio do mundo físico, mas também através de um aprofundamento com o mundo espiritual.

O espiritismo kardecista se alimenta desse entusiasmo da época, absorvendo os princípios do mesmerismo espiritualista e a febre das suas mesas volantes e sessões de contato com os espíritos (*seances*), de tal forma que a figura da médium, da cartomante e da sonâmbula rapidamente se encontram associadas. Nesse sentido, inspirada por autoras como Veronese (2017), busquei averiguar o lugar dado a essas mulheres pelo espiritismo na escrita da sua suposta história oficial.

Ainda que essenciais no processo de canalização da doutrina espírita e do famoso “Livros do Espíritos”, figuras como Mme. Japhet são tomadas como meras coadjuvantes no processo de sistematização do Kardecismo francês, processo que adquire fortes contornos genderizados na medida em que apontam para o sonambulismo como um lugar passivo, de modo a enfatizar o protagonismo masculino, para além da sua centralidade na constituição das práticas e organização do *corpus* doutrinário dessa religião nascente.

Silenciadas, esquecidas e ocultadas, essas figuras impuras surgem como o elemento que o espiritismo tentou expulsar para se tornar uma “religião”, mas que persiste como sua fronteira constitutiva íntima. Isso se expressa mais fundamentalmente quando observamos a própria emergência dessas figuras no contexto brasileiro e o lugar relegado a elas intimamente ligado à constituição de um corpo de repressão, condenação e classificação de cultos mediúnicos no período republicano por aparatos policiais, jornalísticos e judiciários (Giumbelli, 1997a) em virtude das nascentes resoluções do Código Penal de 1890. Advogo, nesse sentido, pela tese de que o lugar do esquecimento e de coadjuvantes relegado às mulheres na história do espiritismo referente ao século XIX, conforme sustentado pelas teses de Veronese, mantém-se ao longo do século XX, mas de uma maneira extremamente singular a partir do Código Penal; diria até qualitativa, no que se refere ao modo de produção desse esquecimento, tendo em vista a criação de um corpo repressivo ativo contra essas cartomantes, sonâmbulas, espiritualistas, etc.

A promulgação do Código Penal de 1890 reconfigura o status das práticas de cartomancia no contexto das medidas repressivas do Estado, inserido em um cenário

republicano em ascensão, marcado por urbanização crescente e a abolição da escravatura. A partir do decreto de 11 de outubro de 1890, o Estado estabelece mecanismos regulatórios para combater feiticeiros, cartomantes, espíritos e charlatães, por meio da introdução de três artigos relacionados à prática ilegal de medicina, à exploração da credulidade pública e, por fim, à proibição do curandeirismo.

A análise dos anúncios dessas profissionais nos jornais durante o final do século XIX e início do século XX fundamentou o aporte empírico para chegarmos a essas conclusões. A partir deles, foi possível constatar um cenário de florescimento e associação entre práticas de cartomancia, magnetismo e sonambulismo no terreno da cura e da terapêutica. Trabalhos acadêmicos e jornalísticos, como o de Nina Rodrigues e João do Rio, também nos revelam que as práticas de cartomancia frequentemente se relacionam com elementos presentes nas religiões de matriz afro-brasileira em cidades como Salvador e Rio de Janeiro, reunindo “o estudo das cartas a necessidade dos despachos africanos” (Rio, 2012, p. 236-237).

Além disso, é através da análise do material jornalístico que foi possível observar que, anterior a sua incorporação pelos aparatos policiais e jurídicos a partir do final dos anos 20, o emprego da expressão “baixo espiritismo” é efetivado pelos jornais, no sentido de denotar um conjunto de práticas que vão desde a cartomancia e o curandeirismo à macumba, magia negra e feitiçaria. As intersecções entre gênero, classe e raça na construção dessa categoria enquanto termo acusatório são notáveis na maneira como se associam com noções de sujeira, enganação e embuste, fazendo desse campo um local profícuo de elaboração da tese de que, conforme argumentei, o processo histórico por meio do qual a definição do estatuto do espiritismo enquanto religião é conjugado à produção da sua inversão abjeta, seu oposto negativo.

Dessa forma, a delimitação das fronteiras características do espiritismo enquanto religião está intrinsecamente ligada a uma constante referência ao que representa uma deturpação de seus supostos princípios, configurando um "Outro" na construção de sua identidade, delineado por certos contornos abjetos. Essa diferenciação, promovida por organizações como a FEB, obtém reconhecimento e disseminação por meio da influência jornalística e médica, em um movimento de confluência às ações das instituições repressivas na delimitação do falso e verdadeiro espiritismo. Durante os anos de 1910 e 1920, os jornalistas empreendem investigações ativas ao explorar diversos grupos, associações, centros, tendas espirituais e terreiros. Essas diligências resultam em descrições minuciosas das práticas e dos praticantes envolvidos, bem como seus

endereços de residência, pedindo que a polícia atuasse sobre esses contextos, o que se efetiva a partir de uma perseguição policial a esses agentes a partir do final dos anos 20, sob a ótica da perseguição ao “baixo espiritismo”.

Conclui, dessa maneira, que tal expressão, utilizada nas perseguições a práticas como cartomancia e feitiçaria, é uma categoria movente que se adapta aos seus cenários acusatórios, permitindo que seja aplicada a uma diversidade de atores como espíritas, cartomantes, feiticeiras e feiticeiros, curandeiras, sonâmbulas, pais e mães de santo. Para além dos esforços jurídicos, institucionais espíritas e policiais em estabelecer fronteiras precisas para a definição do seu estatuto, ela aponta para processos paralelos de (1) genderização das práticas espirituais relacionadas a própria definição do seu estatuto enquanto magia; (2) racialização dos serviços espirituais dentro de relações de perigo e poder; (3) publicização da esfera doméstica como um espaço de lucro e de capital espiritual. Assim, as categorias de poluição e pureza entrelaçam-se na vigilância implacável das fronteiras sociais, justificando intervenções higienistas precisamente nos momentos em que as divisões entre público e privado, espaço doméstico e mercado, magia, religião e ciência são colocadas em suspeição.

O abafamento da possibilidade de publicização de anúncios de serviços espirituais nos jornais parece acompanhar de maneira crescente o período de repressão policial mais intensa que se estende desde os anos de 1910 até 1970. Nesse período, vemos uma redução intensa dos anúncios, chegando ao seu desaparecimento nas fontes consultadas por mim pelo menos entre as décadas de 50 a 70, um momento em que os noticiários concentram-se no anúncio de casos de apreensão em flagrante de cartomantes, principalmente. Suspeito que, nesse período, o forte aparato repressivo não tenha levado ao fim completo das formas de publicização dos anúncios espirituais, mas tenha agido no sentido de reordenamento dos mesmos, afins aos processos de urbanização crescentes, no sentido de priorizar e intensificar outros modos de engajamento com o público, principalmente através dos panfletos nas ruas em postes ou distribuídos manualmente.

A ressurgência dos anúncios nas décadas de 1980 nas fontes que compuseram o *corpus* da pesquisa revela-se como um fenômeno intrincado ao contexto de certas transformações no campo religioso brasileiro e ao processo de redemocratização do país. Nesse período específico pude observar não apenas o retorno dos anúncios das clássicas cartomantes, mas também a entrada em cena de novos atores, notadamente candomblecistas declarados, que é paralelo também à emergência de anúncios de perfil místico-esotérico, característicos da Nova Era. Ambos os espectros, em alguma medida,

buscam-se diferenciar-se da atuação de cartomantes: de um lado, os ofertantes de serviços espirituais candomblecistas que mobilizam seus discursos de eficácia mágico-religiosa em noções de tradição e pureza, de outro, os tarólogos e outros integrantes da corrente de Nova Era, que traziam de maneira crescente interpretações psicologizantes a sua própria atuação. Nesse sentido, vejo a possibilidade de reemergência dos anúncios nos anos 80 como uma combinação de três fatores principais interrelacionados: (I) Fim de certos aparatos repressivos como a Delegacia de Costumes; (II) redemocratização do país em um contexto pós-ditadura; (III) Emergência da Nova Era e do mercado terapêutico a ela associado.

Tomei também o aparecimento dos primeiros anúncios que tratam da ideia de “trazer o amor de volta” como um ponto de consolidação de transformações na oferta de serviços espirituais durante esse período, principalmente no que tange ao desaparecimento da figura da “sonâmbula” e uma mudança de enfoque na terapêutica da cura de moléstias, conforme observado nos primeiros anúncios, para uma terapêutica da vida privada e do cotidiano, focada na dimensão dos sentimentos e no desenvolvimento de disposições individuais produzidas de autoconhecimento.

Esse momento persiste até os dias de hoje, conforme pude observar, migrando de um estudo sobre os arquivos jornalísticos para a produção de um etnografia da oferta de serviços espirituais contemporaneamente nas cidades de Salvador e, em menor peso, de Belo Horizonte, resgatando certos dados etnográficos de pesquisas anteriores. Através de certas andanças principalmente pela região da orla de Salvador, onde pude averiguar uma concentração desses anúncios em postes, observei um perfil socioeconômico semelhante entre atores, principalmente em função da localização em que residiam e outros marcadores sociais da diferença, que balizavam também onde seus cartazes eram colados. Tratando-se na sua maioria de mulheres brancas, residentes de bairros de classe média, vi um certo contraste entre essas ofertantes com aquelas que tive contato em Belo Horizonte, que residiam em zonas menos privilegiadas. De um lado, Salvador parece mobilizar um grande fluxo de capital em torno da oferta de serviços espirituais, assim como, em termos interregionais, atualiza-se enquanto capital simbólico no caso belo-horizontino, de tal forma que a origem baiana é utilizada por muitas cartomantes como uma fonte de poder e eficácia mágica.

Neste estágio da pesquisa, é pertinente salientar algumas ponderações que venho desenvolvendo em relação às disparidades geográficas no que concerne à oferta de serviços espirituais. Em virtude de a pesquisa etnográfica ter sido mais minuciosa em

Salvador, careço de dados suficientes para afirmar que o perfil identificado, composto por cartomantes de classe média e brancos, é passível de generalização para outras localidades. Efetivamente, as escassas consultas conduzidas em Belo Horizonte indicaram um panorama socioeconômico divergente, ainda que não conclusivo, no qual a manifestação da abjeção se delineou através de contornos racial e economicamente distintos, como no caso de Marília e os conflitos que ela narra com a vizinhança e clientes relativos ao seu exercício profissional. Tal constatação implica que tais figuras, rejeitadas, mas indispensáveis enquanto fronteira e limite da “religião” autêntica, exibem contornos diferenciados entre a abjeção branca e a abjeção negra na sua lógica e consequências práticas, questionando, assim, qualquer apelo universal ao emprego desse conceito.

A partir da realização de consultas com meus interlocutores, pude me debruçar sobre os aspectos intersubjetivos da sua atuação profissional, considerando o seu desenvolvimento mediúnico e suas interações com o plano espiritual, que age no sentido de influenciar seus pensamentos, ações e trajetórias de vida. Tomei certas idiossincrasias ligadas ao desenvolvimento oracular através do Baralho Cigano, um oráculo comumente utilizado nas consultas, como um ponto focal de análise dessas interrelações. Isso porque, diferentemente da maneira como a cartomancia se desenvolveu em outros países, no contexto afro-americano é possível observar casos etnográficos no qual o manejo das cartas é paralelo ao culto de certas entidades. No caso do Baralho Cigano, alguns interlocutores ressaltam a necessidade de se prestar culto às entidades ciganas como uma forma de produzir “aproximação” que, por sua vez, está ligado a uma noção de corpo que implica um certo tipo de relação conectiva entre a pessoa e os espíritos, capaz de produzir formas ampliadas de ação, efeito e conhecimento úteis no curso da leitura oracular.

Suas narrativas também apontam para como o descobrimento das suas capacidades mediúnicas emergem concomitantemente enquanto dom e obrigação. Através de alguns casos etnográficos, conclui que suas práticas profissionais destacam comumente um chamado ou uma missão espiritual, muitas vezes expresso na ideia de “caminho”, no qual a mediunidade é vivenciada como uma transformação radical, ligada a certas disposições sensoriais, preditivas e de contato com o mundo espiritual ampliadas, mas que, por outro lado, adquire também certos contornos irreversíveis, viscerais e, em alguns casos, até mesmo prejudiciais, caso se busque seu afastamento.

REFERÊNCIAS

- AKSAKOF, Alexandre. Researches on the historical origin of the reincarnation speculations of french spiritualists. Londres: The Spiritualist, Vol VII, n°7, 1875. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/spiritualist/spiritualist_v7_n7_aug_13_1875.pdf. Acesso em 14/12/2023
- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- AMARAL, Leila. Sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: seminário internacional de história das religiões; simpósio nacional da associação brasileira de história das religiões, 3.. Recife. **Anais...** Recife: Associação Brasileira de História das Religiões, 2001
- ASAD Talal. “Religion, Nation-State, Secularism”. In: P. Van der Veer; H. Lehmann (org.). **Nation and Religion**. Princeton: Princeton University Press, 1999
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 1991.
- BARBOSA NETO, Edgar R. O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, La mort, Les sorts. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, ano 18, n. 37, p. 235-260, jan./jun, 2012.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 119-125.
- BRAGA, J. S. Prática divinatória e exercício do poder (O Jogo de Búzios nos Candomblés da Bahia). **Afro-Ásia**, Salvador, n. 13, 1980.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: **Cadernos do ISER** n°18 - Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Marco Zero, p.9-42, 1985.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo edições, 2019.
- CALVELLI, Audrey Germiniani. Um olhar antropológico sobre as benzedeadas, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira. **Revista de C. Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 359-373, jul./dez, 2011.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira, 1961
- CAPONE, Stefania. **Searching for Africa in Brazil: Power and tradition in Candomblé**. Translated by Lucy Lyall Grant. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- CARVALHO, Moacir. Jornalistas, médiuns e mandingueiros: os baixos e falsos espiritismos na confecção partilhada de uma religiosidade. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, [S. l.], v. 17, n. 2, 2015.
- CASANOVA, J. Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial. **Relaciones Internacionales**.. Madrid, España, n. 7, p. 1–20, 2008.
- CAVALCANTI, Ana Paula R.; ROSENDO, Patricia A. Taromancia, o que sabemos?

- Breve análise sobre a taromancia hodierna no Brasil. São Paulo: **REVER**, v.23, n.2, 2023.
- CELINA Japhet. In: Enciclopédia Espírita Online. São Paulo: **Portal Luz Espírita**, c014. Disponível em: <https://www.luzespirita.org.br/index.php?lisPage=enciclopedia&item=C%C3%A9lina%20Japhet>
- CHAVES, Kelson G. O. Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de Umbanda. Fortaleza: Premium, 2011.
- CHERTOK, Leon; STENGERS, Isabelle. **O Coração e a Razão: A Hipnose de Lavoisier a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- CONCONE, Maria Helena V. B.; NEGRÃO, Lísias N. Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: **Cadernos do ISER** n°18 - Umbanda e Política. Rio de Janeiro: Marco Zero, p.9-42, 1985.
- CRABTREE, Adam. **From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing**. New Haven and London: Yale University Press, 1994
- CRUZ, Ava. Baralho Cigano: a experiência mágico-religiosa umbandista através da cartomancia. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH), Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2021.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Planeta, 2014
- DEVISCH, René. Perspectives on Divination in Contemporary Sub-Saharan Africa. In BINSBERGEN, W. van; **Theoretical Explorations in African Religion**. London: Kegan Paul, 1985.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. “Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu”. Lisboa: Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 39), 1966.
- ESPÍRITO SANTO, Diana. **Developing the Dead: Mediumship and Selfhood in Cuban Spiritismo**. University Press of Florida, 2015
- ESPÍRITO SANTO, Diana. Fluid Divination: Movement, Chaos, and the Generation of “Noise” in Afro-Cuban Spiritist Oracular Production. **Anthropology of Consciousness**, 24(1), p.32–56, 2013.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado (tradução de Paula de Siqueira Lopes). **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. About participation. **Cult Med Psych** 14, p. 189–199, 1990.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Deadly Words. Witchcraft in the Bocage**. Cambridge, University Press, 1980.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les Mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro,

Edições Graal, 1977.

FRIGERIO, A. Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo”.

Religião & Sociedade, v. 40, n. 3, p. 21–48, set. 2020.

GAROUTTE, Claire; WAMBAUGH, Anneke. **Crossing the Water: A photographic path to the Afro-Cuban Spirit World**. Durham: Duke University Press, 2007.

GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. (org.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião: Textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. Rio de Janeiro: **Religião e Sociedade**, 28(2): 80-101, 2008

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 40 (2), p. 31-82, 1997b.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, v. 9, n. 19, p. 247–281, jul, 2003.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997a.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade em perspectiva: debates e aproximações do tema pelas ciências sociais. Rio de Janeiro: **Religião e Sociedade**, 40(3), 2020.

GLUCKMAN, M. “Moral Crises: Magical and Secular Solutions - The Marett lectures, 1964 and 1965”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 369–405, 2014

GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé**. 1984. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

GOMES, A. A criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890: as discussões nos periódicos do Rio de Janeiro. **Revista Ágora**, [S. l.], n. 17, 2013.

GONÇALVES, F. da S.; DE OLIVEIRA, D. C. Entre o divino e o dinheiro: análise de serviços magísticos em um terreiro de Candomblé. **Interações** (Campo Grande), [S. l.], v. 23, n. 1, p. 149–164, 2022

GONÇALVES, Iracilda C. **Comunicação com os mortos : espiritismo, mediunidade e psicografia..** 2010. 159 f. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.

HOLBRAAD, Martin. **Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination**. Chicago and London: University of Chicago Press, 2012.

ILHEO, Mariana de Carvalho. Notas sobre a circulação de anúncios de cartomantes e as controvérsias em torno da sua presença nos espaços públicos em Campinas (SP). In: MENEZES, Renata; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021.

ILHEO, Mariana de Carvalho. Tradição e prática: um estudo etnográfico do benzimento em Campestre (MG). Coleção Monografias n°27. Campinas: **Publicações IFCH**, 2018

JOHNSON, P. C. An atlantic genealogy of "spirit possession". **Comparative studies in society and history**, 53(2), 393-425, 2011.

- KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns, ou, guia dos médiuns e dos evocadores: Espiritismo experimental**. trad. de Guillon Ribeiro, 81. ed. Brasília: FEB, 2013.
- KARDEC, Allan. **Obras Póstumas**. 41 ed. trad de Guillon Ribeiro, Brasília: FEB, 2019.
- KARDEC, Allan. Revista Espírita Vol.1 - Jornal de Estudos Psicológicos. São Paulo. Edicel, 2002 [1858]
- KARDEC, Allan. Revista Espírita: Jornal de Estudos Psicológicos. Primeiro Ano – 1858. São Paulo: Luz Espírita, 2020.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror. An essay on abjection**. Nova Iorque: Editora Columbia University Press, 1982.
- KYRIAKIDES, T. “Jeanne Favret-Saada’s Minimal Ontology: Belief and Disbelief of Mystical Forces, Perilous Conditions and the Opacity of Being.” **Religion and Society** 7, p.68–82, 2016.
- LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.
- LEPLETIER, Alexsander. Tarô e Baralho Cigano - Semelhanças e Diferenças. Clube do Tarô, 2015. Disponível em: http://www.clubedotaro.com.br/site/h23_20_cigano_taro_Alexsander.asp. Acesso em: 14 de dez. de 2023.
- LEVINE, Donald. **George Simmel on individuality and social forms**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. 3 ed. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus, 1989.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo, Paulus, 2008.
- MAGGIE, Yvonne. Fetiche, feitiço, magia e religião. In Esterci, Neide et al. (org.): *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, **Dp & A**, p. 58-73, 2001.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo de Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MAIA, K. Mercadoras do sobrenatural: um estudo sobre mulheres cartomantes no Rio de Janeiro Imperial (1860-1869). **Revista de História da UEG**, v. 9, n. 2, p. e922027, 8 dez. 2020.
- MAUSS, Marcel. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.
- MENEZES, Nilza. Comprando feitiços: As diferentes formas de experimentar a espiritualidade entre homens e mulheres nas religiões afro-brasileiras. São Paulo: **Mandrágora**, v.24. n. 1, p. 127-140, 2018.
- MERCER, Kobena. Reading Racial Fetishism: The Photographs of Robert Mapplethorpe. In: APTER, Emily; PIETZ, William (orgs.). *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- MESMER, Franz. A. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal. In : NICOLES, S. (Org.). **Mémoire sur la découverte du magnétisme animal**. Paris: Harmattan, 2005 [1779]

- MEYER, Birgit. 'Media and the senses in the making of religious experience: an introduction'. **Material Religion**, 2008.
- MEYER, Birgit. **Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion**. Inaugural Lecture, Free University, Amsterdam, 2006.
- MEYER, Birgit; HOUTMAN, Dick. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, E.; RICKLI, J.; TONIOL, R. (orgs.). **Como as coisas importam: uma abordagem material da religião: textos de Birgit Meyer**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp.81-114, 2019.
- MINOIS, Georges. **História do futuro: Dos profetas à prospectiva**. São Paulo: Editora Unesp. 2016.
- MONROE, John. W. **Laboratories of Faith: Mesmerism, spiritism and occultism in modern France**. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.26, n.9, p.72-90, 1994.
- MOURA, Eliane Silva. **O Ocultismo do Século XIX: Uma hermenêutica cultural**. Campinas: Textos Didáticos, 2001
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- NOGUEIRA, Leo Carrer. A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais Afro-brasileiros - a ascensão do "Baixo Espiritismo" (1900-1950). **Iporá: Revista Sapiência - Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais** V.6, Dossiê: Religiões e Religiosidades na Modernidade Tardia, p. 68-82, Dez., 2017.
- OLIVEIRA, José Henrique M. de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2007.
- OLIVEIRA, Manoel R. D. Abjeção em Julia Kristeva: interlocuções com Mary Douglas e Judith Butler. Feira de Santana: **Revista Ideação**, N. 44, Julho/Dezembro 2021
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PICCININI, Walmor J. Mesmer, Mesmerismo e História da Psicoterapia. **Archives of General Psychiatry**. Vol 22(3), Março de 2017. Disponível em: <https://www.polbr.med.br/ano17/wal0317.php>
- PIERART, Z. J. Sem título. Paris: **Revue Spiritualiste**, vol. IV, ed. 11, 1861. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/revue_spiritualiste/revue_spiritualiste_v4_n11_1861_nov.pdf. Acesso em 14/12/2023
- PIERUCCI, A. F.. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43–73, jun. 1998.
- PIMENTEL, Marcelo Gulão; ALBERTO, Klaus Chaves; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. As investigações dos fenômenos psíquicos/espirituais no século XIX: sonambulismo e espiritismo, 1811-1860. Rio de Janeiro: **História, Ciências, Saúde**, v.23, n.4, out.-dez. 2016.

- POKORNY, Lukas; WINTER, Franz (ed.). **The Occult Nineteenth Century: Roots, Developments, and Impact on the Modern World**. Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities. Cham: Palgrave Macmillan, 2021.
- PRANDI, Reginaldo. Artes da adivinhação: candomblé tecendo tradições no jogo de buzios. In: **Senhoras do Pássaro da noite: Escritos sobre a religião dos orixás V**. São Paulo: USP/Axis Mundi; 1994.
- PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo social**, v. 2, p. 49-74, 1990
- RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012
- RODRIGUES, Antônio E. M.. História da Urbanização no Rio de Janeiro: a cidade capital do século XX no Brasil. In: CARNEIRO, Sandra de Sá; SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel (Org.). **Cidade: olhares e trajetórias**. Rio de Janeiro: Garamond, p. 85-119, 2009.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Salvador: Editora P55, 2021 [1896-1897].
- SANTANA, Daiane Mello de. **Entre ramos e cartas: a benzeção e a cartomancia como ofício, um estudo de caso**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências da Religião) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.
- SEIBLITZ, Zélia. A gira profana. In: **Cadernos do ISER n°18 - Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, p.9-42, 1985.
- SOBRINHO, Paulo da Silva N. Chico Xavier teria sido a médium Srta. Jepheth? Paraná: Revista Espírita O Consolador, 2020. Disponível em: <https://www.oconsolador.com.br/ano14/673/especial.html>. Acesso em 14/12/2023.
- SORTE LENORMAND. Entrevista – Cart. Thiago Tavares – Os espíritos Ciganos. Youtube, 16 de abril de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oY1hJoGLP3E>. Acesso em 28/12/2023
- STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002
- STOLOW, Jeremy. Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. **Religião & Sociedade**, 34(2), p. 146-160, 2014.
- TAVARES, Fátima Regina G. Tornando-se Tarólogo: Percepção " Racional" versus Percepção " Intuitiva" entre os Iniciantes no Tarot no Rio de Janeiro. Juiz de Fora: **Numen**, v. 2, n. 1, 1999.
- TAVARES, Fátima. **Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos**. Salvador: Edufba, 2012.
- TAVARES, Fátima; DUARTE, Joelma; COGNALATO, Rosana. Movimento nova era e a reconfiguração do social (da contracultura à heterodoxia terapêutica). **Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 28, 2010.
- TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura** Petrópolis: Vozes, 1974 [1969].
- TURNER, Victor. **Revelation and divination in Ndembu ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- VALE, Lucas M. de A. "Vinha caminhando a pé para ve se encontrava uma cigana de fé": o culto aos espíritos ciganos no Catimbó/Jurema do Ylê Axé Nagô Oxaguiã

- (Caicó/RN). Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018
- VERONESE, Michelle. **De silêncios e resistências: sonâmbulas, magnetizadoras e outras esquecidas do espiritismo brasileiro**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1):113-148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Claude Lévi-Strauss, fondatore del post-strutturalismo. Em Bolletim, P. e Attias, R. Padova. Univercità di Padova, 2011
- Waga, Augusto M. A profissão do intangível: cartomantes, oraculistas e videntes no Rio de Janeiro. 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- WEISBERG, Barbara. **Falando com os mortos: as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2011
- WISSENBACH, M. C. C. A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940 . **Revista de História**, [S. l.], n. 150, p. 11-39, 2004.