

**O ESPAÇO DOS HOMENS NA FEITIÇARIA:
FEITICEIROS NA LITERATURA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX**

**Waldyr Imbroisi¹
Silvina Liliana Carrizo²**

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo analisar dois personagens feitiçeiros: o pai Benedito, de *O Tronco do Ipê*, e o negro Cambinda, de *A Carne*. Sendo os únicos dois homens considerados portadores de poderes mágicos na nossa literatura do século XIX, este estudo soma-se aos esforços de compreender de maneira global como a feitiçaria é representada na literatura brasileira. Buscaremos nos alicerçar nas ideias popular e erudita da feitiçaria, bem como em apontamentos históricos relevantes ao período, para enfim buscarmos compreender o significado dos personagens dentro das narrativas.

PALAVRAS-CHAVE: Feitiçaria; Literatura Brasileira; Phármakon.

ABSTRACT: This work aims at analyzing two male witch characters: the ‘pai’ (father) Benedito, from *O Tronco do Ipê*, and the negro Cambinda, from *A Carne*. As they are the only two men considered bearers of magical powers in our nineteenth century literature, this study sums to the efforts to understand, in a global way, how witchcraft is represented in Brazilian literature. We seek to base our reflections on the popular and erudite ideas of witches, as in relevant historical data, in order to try to understand the meaning of these characters inside the narrative.

KEYWORDS: Witchcraft; Brazilian Literature, Phármakon.

Introdução

*Deve-se falar da heresia das feitiçarias e não
dos feitiçeiros; este pouca importância têm*
James Sprenger

O objetivo deste trabalho é realizar uma análise dos personagens masculinos envolvidos com a feitiçaria em duas obras brasileiras do século XIX: *O Tronco do Ipê* (1871), de José de Alencar, e *A Carne* (1888), de Júlio Ribeiro. Nossas reflexões somam-se às realizadas em nosso projeto de mestrado: *Mulheres que sabem demais: o phármakon das feitiçarias brasileiras no entresséculos*, e ajudam a compor uma melhor compreensão sobre o fenômeno na feitiçaria no Brasil do período e na literatura.

¹ Mestrando pelo PPG-Estudos Literários da UFJF. E-mail: waldyr.imbroisi@gmail.com. Esse trabalho faz parte das pesquisas de mestrado, sendo o autor beneficiado com a bolsa de fomento à pesquisa da CAPES.

² Doutora e professora adjunta do Departamento de Letras Modernas da UFJF. E-mail: silvinalit@gmail.com

A feitiçaria é comumente considerada uma prática estritamente feminina, de modo que a mulher é posicionada como agente de Satã por excelência. Como afirma Delumeau, “Da Índia à América, dos poemas homéricos aos severos tratados da Reforma Católica reencontra-se esse tema do homem perdido porque se abandonou à mulher” (DELUMEAU, 2009, p. 467). Entre as razões para essa associação da mulher com o maligno, pode-se elencar a situação da mulher e das religiões de culto feminino do período do neolítico: com o desenvolvimento da agricultura e de um tipo de vida que gravitava em torno da casa, do campo, da lavoura, da aldeia e do santuário, “a religião passa a girar em torno dos mistérios da mulher: ela é comparada à terra nutriz, sua gestação é o símbolo da vida oculta da semente e da regeneração;” (ELIADE & COULIANO, 2003, p. 247).

As tradições cristãs, por seu lado, consideravam a mulher como perigosa tendo como base a sua culpa na queda do Paraíso – “Eva foi a primeira e a ‘mãe do pecado’” (DELUMEAU, 2009, p. 482). O próprio antifeminismo, ligado à concepção de que a mulher seria um ser inferior, e mesmo a repulsa fisiológica pelo “fluxo menstrual, pelos odores, pelas secreções de sua parceira, pelo líquido amniótico, pelas expulsões do parto” (DELUMEAU, 2009, p. 464) aumentam ainda mais a perseguição das mulheres feiticeiras, que começa por volta do século XIII e tem seu auge entre os séculos XVI e XVII (SOUZA, 1995, p. 284).

Após a ascensão do Cristianismo, a Igreja adotou a postura de simplesmente negar a existência dos deuses pagãos e afirmar a tolice das práticas camponesas, dando a elas o caráter de superstições e tratando-as com condescendência. Tal permissividade permitiu, por outro lado, a permanência dos antigos costumes em diversos locais e com mais ou menos intensidade, de modo que tais superstições tomaram um rumo que oferecia sérias dificuldades à sua erradicação, por parte da Igreja (NOGUEIRA, 2004, p.28-29). Some-se a isso certa dificuldade da igreja de atingir a todos os fiéis. O afastamento da religião oficial, além de uma ligação a uma dispersa tradição, de fundo pré-cristão, “profundamente radicada nos campos europeus” (GINZBURG, 2006, p. 171) favorecia a prática da magia ritual e a recorrência dos homens às feiticeiras. Isso denota o espaço moldado entre a cultura das elites dirigentes – no caso em questão, a alta burguesia e a nobreza cristãs – e a cultura das classes populares – dos pequenos artesãos, comerciantes e camponeses.

A ideia erudita da bruxaria tinha como elementos primordiais a crença em um pacto deliberado com o demônio, o caráter herético da bruxaria e a concepção de que havia um

culto sabático organizado por essas mulheres; por sua condição de heresia, a bruxa era culpada e deveria morrer, independentemente do que fizesse. Já na mentalidade popular europeia no período medieval, a magia e as práticas religiosas estavam profundamente misturadas. Para os olhos de quem as procurava, a “uma curandeira era apenas uma mulher que sabia mais do que as outras pessoas e não significava que empregava necessariamente remédios sobrenaturais” (THOMAS, 1991, p. 167).

O historiador francês Michelet, em sua conhecida obra *A Feiticeira*, que mescla reflexão histórica e narrativa literária, enxergava a bruxa como a “envenenadora (*empoisonneuse*) que curava e salvava (...)” (MICHELET, 2003, p. 14, grifos nossos). As ervas utilizadas pela feiticeira, remédio e veneno, dependendo apenas da intensidade com que eram usados, formam uma metonímia da ação da bruxa como um todo: ação que incide sobre a natureza como *phármakon*³. “A ela se pede a vida, a morte, remédios, venenos. Uma vem, com a filha em lágrimas, pedir um aborto” (MICHELET, 2003, p.105, grifos nossos). Conforme as categorias de Espinosa, estudadas por Deleuze, (DELEUZE, 2002, p. 28-29), a bruxa era considerada *boa* ou *má*, a depender do contexto:

A bruxa “boa” que ajudava um cliente a triunfar sobre um oponente na lei ou no amor, ou que o curava transferindo a sua doença para outra pessoa podia muito bem ser vista como “má” pelo lado prejudicado. Falando de maneira geral, acreditava-se que os curandeiros e as bruxas malévolas fossem duas espécies separadas. De vez em quando, porém, elas sobrepujam-se uma à outra, e há muitos exemplos de magos e encantadores que eram acusados de bruxaria malévola (THOMAS, 1991, p. 356).

O pensamento popular, de um modo geral, possuía uma tendência a organizar-se não em unidades de Bem e Mal pré-definidas, mas enxergando os fatos e pessoas como *bons* ou *maus*, a depender do efeito que lhes causassem. O *phármakon* é, assim, a característica compartilhada por todas as criaturas detentoras de um poder sobrenatural presentes no imaginário popular da Europa medieval e pré-industrial. Encara-se a feiticeira como dotada de poderes que são tanto nocivos quanto salutares; tão perversos quanto capazes de restaurar um equilíbrio perdido.

No entanto, as elaborações eclesiásticas trouxeram inevitavelmente novas cores para a roupagem da feiticeira. A partir do século XIII, com distúrbios significativos como as heresias

³ Para nós, é o *phármakon* a característica essencial do feiticeiro, sendo elemento “Benéfico enquanto cura – e por isso venerado –, maléfico enquanto encarna as potências do mal – e por isso temido, cercado de precauções. Angustiantes e apaziguador. Sagrado e maldito” (DERRIDA, 2005, p. 80).

religiosas, que buscavam uma intensificação da religiosidade vivida ou uma racionalização pessoal sobre a religiosidade cristã, a igreja toma uma postura de repressão das atividades ditas “heréticas” e de ratificação da ortodoxia. A longa presença dos árabes em território europeu, a intensificação do acúmulo de capital por parte de certos grupos sociais – que diminuía, em parte, o poder da Igreja – e as pestes e doenças devastadores ganhavam corpo no continente. Este ambiente psíquico favorece a criação de “bodes expiatórios”, cuja perseguição e morte servem de purgação e remissão dos pecados de todos. Os alvos preferidos são, assim, mouros, judeus e bruxas (NOGUEIRA, 2004, p. 144-146).

Desse modo, as bruxas, os cultos pagãos e quaisquer outras permanências e superstições passam a receber, em vez da condescendência anterior, repressão e proibição pela Igreja Católica. Aos poucos, a bruxaria toma caráter herético mais delineado, ganhando características de pacto com o demônio – semelhante a uma relação de suserania com o mesmo –, prevalência absoluta do feminino e caráter totalmente ameaçador. (NOGUEIRA, 1995, p. 65).

A partir do panorama esboçado, é possível compreender que a mudança de significado que a bruxa possuía para as comunidades em que ela estava inserida – a de curandeira, parteira, adivinha e conselheira – não se processa de forma natural com o passar do tempo, mas sua imagem é reconstruída e ressignificada a partir de diretrizes, desenvolvimentos racionais e definições levadas a cabo pelos teólogos, inquisidores e autoridades religiosas em geral do período medieval. Elementos decisivos, vindos da cultura erudita, como o sabá e a crença em um pacto com o Diabo, sobrepuseram-se à feiticeira popular, e “o principal agente de introdução desse novo conceito foi a Igreja Católica Romana, cujos intelectuais criaram rapidamente uma ampla literatura da demonologia⁴” (THOMAS, 1991, P. 357). A sobreposição de um discurso ideológico construído pela cultura elitista e hegemônica leva as classes populares a comportarem-se de acordo com as novas premissas por medo e imposição.

As concepções do povo acerca da feitiçaria, porém, não feneceram; continuaram sendo perpetuadas e aparecem em diversos contextos, chegando mesmo a solo brasileiro. Se o “Imaginário singular e plural é a face da história que muda mais lentamente” (NOGUEIRA, 2004, p. 15), temos pensamentos e práticas mágicas engastados na memória do povo que

⁴ Ressalte-se o conhecido *Malleus Maleficarum*, o Martelo das Feiticeiras, escrito por Kramer e Sprenger no século XV, além de diversas outras obras versando sobre malefícios, envenenamento e demonologia (Cf. DELUMEAU, 2009, p. 367).

levam adiante as criações mentais coletivas. Em *O Nascimento da Bruxaria*, Carlos Roberto Nogueira traça um panorama sobre os casos de feitiçaria da Península Ibérica, chegando à conclusão de que a bruxaria inexistia na região como elaboração coletiva; as denúncias de bruxaria, longe de se apoiarem sobre pactos com o demônio ou reuniões noturnas (o sabá), baseavam-se no mal causado pelas supostas agentes sobrenaturais, evidenciando uma prevalência do pensamento popular que se estende alguns anos além do que ocorre em países como a Alemanha (NOGUEIRA, 1995, p. 141-145). Entre as regiões da península, quanto mais próximas da França, maior era a influência do conceito erudito de bruxaria (NOGUEIRA, 1995, p. 129).

A presença da ambiguidade e da magia na mentalidade chegou ao Brasil colônia e em períodos posteriores, tomando características próprias. No contato entre os portugueses católicos, portadores da cultura que viria a ser hegemônica no Brasil, e os índios, dominados e desapropriados pelo colonizador, é possível entrever as elaborações que se constroem entre ambas e a dificuldade de adaptação entre elas. Em um processo de inserção cada vez mais intensa do cristianismo em nossas terras, os jesuítas tomaram a função de organizadores e pregadores do catolicismo no Brasil, de modo que essa veio a ser a religião oficial até a proclamação da constituição de 1891 (SOUZA, 1995, p. 70).

Durante o século XVII, há na colônia uma religiosidade elitista e uma popular, apesar dos esforços da igreja em unificar ambas. A concepção mágica do mundo ultrapassava todas as classes; o conhecimento empírico era de todos, mas os saberes científicos e eruditos eram para poucos sábios (SOUZA, 1995, p. 88-89). A Igreja buscou ações de afirmação de sua oficialidade e repressão – via inquisição – das práticas distintas das ortodoxas, a fim de “garantir a aceitação da uniformidade de opinião e crença religiosas” (NOGUEIRA, 2004, p. 141). No entanto, não há grande repercussão de tais medidas no Brasil até pelo menos a metade do século XVII (SOUZA, 1995, p. 87).

Some-se a isso o sincretismo religioso plural, marcado pelas “múltiplas tradições culturais que desaguavam (...) na feitiçaria e na realidade popular” (SOUZA, 1995, p. 16). Com o entrecruzamento das tradições indígenas, africanas, judias, da religiosidade católica oficial e mesmo da religiosidade popular dos europeus que vinham para o Brasil, nosso país estaria praticamente “fadado” ao sincretismo religioso (SOUZA, 1995, p. 93). Embora o Brasil tenha vivido três grandes Visitações Inquisitoriais em regiões economicamente

importantes (Bahia, Pernambuco e Grão-Pará) (NOGUEIRA, 1995, p. 289), a inquisição não foi instituída em solo brasileiro, de modo que a vivência de uma religiosidade popular foi, embora significativamente, menos modificada pelos discursos da elite. Havia, nessas visitas, certa condescendência até com as feiticeiras aqui encontradas: tudo indica que, entre 1592 e 1594, se realizaram cerca de dez Autos de Fé na Bahia e em Pernambuco; porém, não mataram nenhum dos nossos feiticeiros, embora alguns fossem açoitados até que o sangue lhes corresse abundantemente (SOUZA, 1995, p. 326). De modo geral, a vivência da religiosidade no Brasil era marcada pelas práticas populares de magia:

Por um lado a feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia a dia, buscando a resolução de problemas concretos. Por outro, aproximava-se muito da religião vivida pela população, as receitas mágicas assumindo com frequência a forma de orações dirigidas a Deus, a Jesus, aos santos, à Virgem (...) múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e na realidade popular. Dar conta dessa complexidade significava compreendê-la como o lugar em que se cruzavam e se reelaboravam níveis culturais múltiplos, agentes de um longo processo de sincretização. (SOUZA, 1995, p. 16).

A partir do que foi esboçado, é possível percebermos como a mentalidade popular, que não encarava as figuras religiosas e a feitiçaria como boas ou ruins *em si*, foi predominante em nosso país. Os saberes erudito e popular tinham visões diversas do demônio, das feiticeiras e da relação com a divindade; e “a colônia parece ter funcionado como perpetuadora do segundo e solvente do primeiro” (SOUZA, 1995, p. 258). Embora o pensamento mágico do homem na colônia tendesse a se ser reduzido com o tempo, tal mentalidade ainda estava significativamente presente no Brasil dos séculos XIX e XX, devido, entre outros fatores, aos múltiplos grupos religiosos presentes no Brasil. A corte, no período do império, reuniria a maior concentração de escravos desde o Império Romano. Ao contrário das pretensões da elite no Brasil, o Rio não era uma extensão da Europa: é possível constatar a convivência da alta cultura com “uma cidade quase negra em suas cores e hábitos africanos”, onde quase 80 mil negros livres e outros milhares de escravos marcavam indelevelmente a cultura e a religião locais (SCHWARCZ, 2012, p. 116-117):

A corte era uma ilha cercada pelo ambiente rural, por todos os lados, e a escravidão estava em qualquer parte. No fundo, a elegância europeia calculada convivia com o odor das ruas, o comércio ainda miúdo e uma corte diminuta, e muito marcada pelas cores e costumes africanos (SCHWARCZ, 2012, p. 116).

Um “abismo entre as práticas populares e os projetos das elites da corte” (SCHWARCZ, 2012, p. 281) podia ser constatado por meio de hábitos e festas religiosas. No entanto, conforme explicitam Burke e Ginzburg, um movimento de circularidade e recombinação está sempre ocorrendo entre os diferentes estratos culturais; desse modo, em termos religiosos, “assim como os negros eram convertidos ao catolicismo, o catolicismo era por eles modificado” (SCHWARCZ, 2012, p. 266, grifos nossos). A recombinação de elementos de grupos sociais e culturais diversos, em intenso processo no período em questão, aparece vivamente nas obras em estudo.

Posteriormente, na recém-nascida república, nosso país vive um momento de excepcional pluralidade de crenças e religiões, boa parte delas recém-chegadas da Europa ou dos Estados Unidos, cujas reuniões são belamente retratados por João do Rio em 1904:

A cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á. São swedenborgianos, pagãos literários, fisiólatras, defensores de dogmas exóticos, autores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, cismáticos, espíritas, babalaões de Lagos, mulheres que respeitam o oceano (...) (RIO, 1976, p. 1).

Percebe-se, nas páginas do *flanneur* carioca, um sincretismo intenso nas práticas de benzer e prever o futuro – não só um sincretismo entre as práticas indígenas, africanas e europeias, mas, em virtude da multiplicidade de culturas africanas, uma espécie de sincretismo afro-afro (SOUZA, 1995, p. 94). Os cultos africanos, dispersos e desorganizados no Brasil ao longo de todo o período colonial, começaram a construir-se paulatinamente: “já no início do século XVIII esses cultos estavam minimamente organizados em torno de seus sacerdotes” (SILVA, 2005, p. 45).

Assim, nossa análise deverá alicerçar-se em tais apontamentos, visando a compreender a representação do personagem feiticeiro nas obras em questão. Tornando à matéria da feitiçaria masculina, é interessante percebermos a quantidade de obras do período em que a mulher aparece como bruxa (*A Fome*, de Rodolfo Teófilo, *A cartomante* e *Esau e Jacó*, de Machado de Assis, *O Cortiço* e *O Mulato*, de Aluísio Azevedo, o conto *A feiticeira*, de Inglês de Souza, o folhetim *O Esqueleto*, de Pardal Mallet e Olavo Bilac; anos mais tarde, diversos contos de Lima Barreto, entre outros). Na segunda metade do século XIX, de fato, havia mais mulheres que homens na direção dos trabalhos de feitiçaria (REIS, 2006, p. 87), mas antes

disso, como se pode constatar pelas pesquisas de Anita Novinsky (2009), prevaleciam as práticas mágicas masculinas.

Nosso estudo possui um caráter complementar: compreender os personagens masculinos que realizam essa prática nos auxilia, de certo modo, a entender a bruxaria brasileira como um todo; averiguar a presença do *phármakon* nos feiticeiros brasileiros poderá nos elucidar novas formas de pensar a feitiçaria feminina. Além disso, buscamos empreender um esforço para sistematizar as figuras de feiticeiros no Brasil do entresséculos, ainda não efetuado, nos auxiliando a compreender essa faceta da nossa literatura.

O romantismo forjando caracteres: pai Benedito, de *O Tronco do Ipê*

Perdoa, perdoa!
Benedito – José de Alencar

O romance *O Tronco do Ipê*, publicado por José de Alencar em 1871, é uma das obras românticas em que o autor busca construir uma imagem e uma identidade para o Brasil. O autor foi responsável, em larga medida, pela composição de personagens típicos do nosso romantismo. É o próprio Alencar quem posiciona o livro em questão na terceira fase de sua obra, que ele considera ainda estar em aberto para que outros escritores que “lhe deem os últimos traços e formem o verdadeiro gosto nacional” (BOSI, 1994, p. 136).

A história se passa na fazenda de Nossa Senhora do Boqueirão. O tronco de um outrora frondoso Ipê marca a decadência da fazenda perto da qual mora o personagem que nos interessa mais detidamente: o negro Benedito. Na trama do livro, deparamo-nos com o conflito de Mário, que desconfia que o pai de sua prima, Alice, teria matado seu pai. O escrupuloso rapaz não desejava se envolver com a filha de alguém que lhe tivesse feito tanto mal, mas Benedito intercede na história, revelando que o pai de Mário morrera em um acidente, tragado pelo boqueirão da fazenda.

A descrição do negro como feiticeiro é interessante: primeiramente, o narrador revela que a fazenda era mal-assombrada, de modo que algumas beatas do lugar atribuíam o abandono da fazenda ao “feitiço” (ALENCAR, 1983, p. 22). Contavam-se histórias de almas do outro mundo e mostrava-se a cabana do pai Benedito. O narrador conta sobre seu encontro

com o suposto feiticeiro, percebendo, próximo ao tronco do Ipê, onde ele enterrara as vítimas do boqueirão,

pequenas cruces toscas, enegrecidas pelo tempo ou pelo fogo. Do lado do nascente, numa funda caverna do tronco, havia uma imagem de Nossa Senhora em barro, um registro de São Benedito, figas de pau, feitiços de várias espécies, ramos secos de arruda e mentruz, ossos humanos, cascavéis e dentes de cobras (ALENCAR, 1983, p. 22-23).

A partir dessa cena, podemos começar a perceber algumas características presentes na feitiçaria de Benedito: era uma prática eminentemente sincrética, que misturava imagens de santos a elementos de origem africana, como as cobras e seus dentes. Os ossos humanos, considerados fonte de poder mágico (SOUZA, 1995, p. 172), dividem espaço com ramos de plantas, parte comum do repertório dos feiticeiros no Brasil (SOUZA, 1995, p. 241). Ao tentar dialogar com o velho, o narrador percebe que sua fala já está perdendo o sentido, e acredita que ele estaria caduco (ALENCAR, 1983, p. 24)⁵.

No capítulo VII, especificamente sobre o velho feiticeiro, o narrador nos dá informações de onde teriam vindo seus poderes. Em tempos remotamente passados, teria vivido na palhoça de Benedito um negro chamado Inácio. Eis que “O aspecto disforme do negro, e o isolamento em que vivia naquele sítio agreste em meio de ásperos rochedos, incutiram no espírito da gente da vizinhança a crença de que o pai Inácio era feiticeiro” (ALENCAR, 1983, p. 53). Dessa constatação em diante, todas as catástrofes e acidentes ocorridos na região eram atribuídos ao negro – seja uma queda de um cavalo ou um problema na colheita –, de modo que o bruxo funcionava como bode expiatório coletivo (NOGUEIRA, 2004, p. 145). Chama a atenção o fato de que a credulidade popular atribuía a Inácio um *pacto com o diabo*, um elemento erudito da crença nas feiticeiras (BURKE, 2010, p. 99) que associa o culto das bruxas a um ritual organizado, o sabá. É interessante perceber que essa mentalidade não vingou entre as classes populares do Brasil (NOGUEIRA, 1995, p. 153), sendo uma inserção das próprias noções que Alencar possuía de bruxaria enxertada na concepção popular de seus personagens.

Após o desaparecimento de Inácio e da mudança de donos da fazenda, Benedito passa a morar na cabana, e, “com a palhoça, Benedito herdou a reputação de feiticeiro do pai Inácio” (ALENCAR, 1983, p. 54). Ele não tinha a feiura característica do bruxo, mas “a gente

⁵ Vale a pena ressaltar a firme conexão que Aluísio Azevedo, posteriormente, faz em seus romances entre a feitiçaria e a loucura, cf. *O Cortiço*, *A Mortalha de Alzira*, *O Mulato*.

do lugar estava tão acostumada a contar com um mandingueiro para explicar as desgraças e reveses, que não podia dispensar esse personagem importante de suas histórias da carocha” (ALENCAR, 1983, p. 54). O que está sendo ressaltado pelo narrador são os mecanismos de criação de um feiticeiro, não necessariamente partindo de uma ação dele mesmo, mas de uma ideia formada pela coletividade. Para Nogueira, o bruxo “assume junto ao imaginário de uma coletividade uma situação passiva, pois a opinião pública é sempre mais importante na comprovação de sua existência que a ideia que faz de si mesma a protagonista no mundo mágico: a bruxa” (NOGUEIRA, 1995, p. 41).

Ainda, pode-se notar uma negação total do sobrenatural, tentando sempre desmistificá-lo com o uso da razão e do bom humor (VOLOEBUEF, 1998, p. 215). Não sobra espaço, ao leitor, para o *fantástico*, a hesitação entre a veracidade do fato e sua negação (TODOROV, 1992, p.31). Fica claro que a feitiçaria é um construto da mentalidade popular sem veracidade. Isso se reforça quando se narra-se que Benedito aceita a condição de feiticeiro, e que “Algumas cousas que disse, aconteceu saírem certas, e tanto bastou para aumentar a fé na sua mandinga” (ALENCAR, 1983, p. 54). Lembremos-nos dos apontamentos colhidos por Keith Thomas sobre a adivinhação: “Se eles [os adivinhos] acertam uma vez (...) o fato é alardeado por toda parte; mas se erram uma centena de vezes, o fato logo é enterrado no silêncio e esquecimento” (THOMAS, 1991, p. 206).

Finalmente, tomemos o ponto que nos interessa mais detidamente: ao lançar mão das bruxarias deixadas pelo pai Inácio, Benedito passa a possuir, real ou ficticiamente, a habilidade de modificar os destinos e as leis gerais, o *phármakon* da feitiçaria. Considerando essa habilidade, nem boa nem ruim em essência, ele era considerado como alguém que tinha conhecimentos superiores aos demais homens. Percebemos a ambivalência dessas habilidades pelo excerto: “Todos se temiam dele; mas não faltava também quem recorresse a seu poder sobrenatural para cura de certas enfermidades, para descobrimento de cousas perdidas, e realização de ocultos desejos” (ALENCAR, 1983, p. 54).

Ora, a busca por um curandeiro correspondia às possibilidades de que dispunham os pobres: “Eram pessoas de camadas subalternas que tratavam de miseráveis, os quais não teriam mesmo condições de pagar a visita de médicos diplomados” (PIMENTA, 2003, p. 321). A busca de coisas perdidas era uma prática comum no Brasil desde a época da colonização (SOUZA, 1995, p. 273), e a realização de “desejos ocultos”, embora não seja

possível saber ao certo quais sejam, está provavelmente relacionada à obtenção de filtros de amor, prática presente desde a feitiçaria grega e latina até os dias atuais (SOUZA, 1995, p. 227). O narrador acaba por considerar o negro “um feiticeiro de bom coração” (ALENCAR, 1983, p. 55).

Percebemos, com esse panorama, que José de Alencar configura um outro personagem típico do Brasil de seu tempo, moldando uma imagem nacional também pela pintura do negro feiticeiro, cujas habilidades e características – excetuando o pacto com o diabo – correspondem à mentalidade popular do nosso país em seu tempo. Tais apontamentos demonstram o uso “do romance uma verdadeira forma de pesquisa e de descoberta do país” (SANTOS, 2008, p. 6), dando-lhe “vigor e eficácia equivalentes aos dos estudos históricos e sociais” (CANDIDO, 1975, p. 112). Ele reconstrói o homem africano, desprovido do seu culto original, mas com permanências em sua prática religiosa:

pelo menos um traço de sua cultura [do africano] permaneceu com extraordinária força, tanto no campo quanto na cidade: suas qualidades de feiticeiro. Os colonos brancos e os senhores de engenho, impregnados pelas superstições e bruxarias herdadas do medievalismo, percebiam o negro como extremamente habilitado para atuar como feiticeiro: aceitam sua magia medicinal – seus filtros amorosos que restituíam o vigor sexual desaparecido – e temem seus feitiços (MONTERO, 1985, p. 28).

Sendo uma figura ambígua em termos de poderes, sua participação na narrativa é, contudo, marginal quando se trata de feitiçarias; a atitude tomada pelo negro que modifica o rumo das coisas é, em prece, conversando com “a alma do seu senhor”, fazer ecoar pelo boqueirão o refrão “Perdoa! Perdoa!”, que, somado à conversa de Mário de do barão, restitui ao seu devido lugar os amantes instáveis (ALENCAR, 1983, p. 234). O fim de Benedito é triste; permanece na fazenda relegado ao esquecimento, meio desvairado, a viver só (ALENCAR, 1983, p. 238).

A resistência à escravidão do negro Cambinda em *A Carne*

Meu pai sabe que o que constitui venenosa uma substância qualquer não é a sua qualidade, mas sim a sua quantidade: um miligrama de estricnina não é venenoso para o homem porque, tomado de uma vez, não o mata: um litro de conhaque é venenoso para ele porque, tomado de uma vez, fulmina-o. Um veneno que se elimina antes de exercer ação tóxica deixa de ser veneno.

A Carne – p. 123

A Carne, de Júlio Ribeiro, é uma obra naturalista que trata do amor de Helena – Lenita – e Manuel Barbosa, filho do coronel Barbosa, seu protetor após a morte de seu pai, Lopes Matoso. Sua filiação à escola literária se faz de forma explícita, através do prefácio dedicado à Zola, e aparece no livro principalmente na questão sexual: o sexo é encarado como uma força que não pode ser ignorada e precisa ser saciada de tempos em tempos. O livro tem um interessante argumento – um homem e uma mulher que, absorvidos em suas atividades e possuidores de uma cultura e um conhecimento muito acima da média, acabam se deixando levar pelos imperativos biológicos da cópula.

Se o livro tem pontos altos – como o mote, a descrição de algumas cenas sexuais e de outras com teor erótico implícito, como as “aulas” de caça que Manuel dá à Lenita ou a cena em que aquele a salva de uma picada de cobra – o livro tem alguns problemas⁶: o autor perde-se às vezes em digressões eruditas e enfadonhas – notadamente nas cartas trocadas pelos amantes; o trecho do feiticeiro, que nos interessa mais detidamente, não tem nenhuma conexão com o restante da narrativa, parecendo um episódio solto com objetivo puramente de relatar o cotidiano e as práticas dos escravos.

Há, também nesse livro, uma distinção clara entre uma cultura erudita e uma cultura do povo. No entanto, parece haver a construção de um estrato intermediário: enquanto os dois personagens principais encontram-se no ponto mais alto de conhecimento da cultura, o pai de Manduca, apesar de compartilhar de parte da cultura dos jovens, teme diante do pequeno laboratório de física eletrológica criado pelos dois, considerando-o próximo de feitiçarias e passível de punição do mais Alto (RIBEIRO, 2010, p. 57).

O feiticeiro, um velhíssimo homem negro conhecido como Cambinda, aparece no texto iniciando um jovem na irmandade de São Miguel. Essas irmandades, na segunda metade do século XIX, eram relativamente comuns entre os negros escravos e forros: seu ingresso nelas era feito por fé e prestígio social (SCHWARCZ, 2012, p. 262). Muitos preferiam ingressar em tais grupos que comprarem sua liberdade, e parece ser esse o caso aqui, posto o rapaz pagar 30 mil-réis pela sua iniciação (RIBEIRO, 2010, p. 74). Aqui, a primeira ameaça “mágica” feita é que todo aquele que revelava o segredo da irmandade “morria sem saber de quê” (RIBEIRO, 2010, p. 73).

⁶ Lúcia Castello Branco critica o valor literário desta obra em *Eros travestido: Um estudo do erotismo no realismo burguês brasileiro* (1985, p. 55).

Inicialmente, chama-nos a atenção a linguagem utilizada pelos negros: um português tão modificado, que necessita de notas de rodapé para ser compreendido, marcando, assim, um afastamento da cultura linguística dos escravos. O ritual de iniciação incluía beijar os pés de São Miguel, e os chifres e partes genitais de Satanás. Aqui se percebe a relação ambígua da qual tanto falamos entre o demônio e os homens, bem como a aproximação entre as diversas entidades religiosas – consideradas boas ou más pela ortodoxia. Segue a parte dos ensinamentos que, embora longa, merece transcrição quase completa:

Passou à parte doutrinaria, entrou a iniciá-lo na arte terrível dos feitiços e dos contras, a dar-lhe meios de matar, de curar. Ensinou-lhe que a semente do mamoinho bravo (*Datura stramonium*), socada, macerada em aguardente, cega, enlouquece, mata dentro de poucas horas; que osso de defunto, cuja carne caiu de podre, raspado e posto em uma comida qualquer, produz amarelão incurável; (...) que as folhas do jaborandi (*Pilocarpus pinnatifolius*), pisadas, reduzidas a massa, aplicadas aos sovacos, produzem suares e salivação, curam muitas moléstias; que a raiz de Guiné (*Mappa graveolens*) e a nhandirova (*Fieuillea cordifolia*) são contras poderosíssimos para todas as coisas feitas.

Ensinou mais uma infinidade de superstições, medonhas umas, outras muito ridículas: que a mão ressequida de uma criancinha morta sem batismo é um talismã precioso para conciliar o amor; que uma lasca de pedra de ara, furtada a uma igreja, fecha o corpo, toma-o invulnerável a tiros de arma de fogo, a pontas de arma branca; que café coado com água de banho por fralda de camisa de mulher, ou por fundilho de ceroula de homem, sem lavar, capta a simpatia, amansa o gênio bravo; que corda de enforcado faz ganhar dinheiro ao jogo; que uma figa de raiz de arruda, arrancada em sexta-feira maior, é remédio soberano de quebranto, de mal de olhado; que, para inutilizar um mestre feiticeiro, para tirar-lhe o poder, é preciso surrá-lo com uma vara de fumo e quebrar-lhe na cabeça três ovos chocos (RIBEIRO, 2010, p. 74).

É interessante a quantidade de elementos que aparecem nesse trecho. Algumas baseadas no conhecimento empírico do uso de ervas – que aparecem mesmo com o nome científico; outras, baseadas nos poderes de objetos como ossos de defuntos; estratégias pra atrair e manter o amor estão presentes, assim como n’*O Cortiço* (a cabocla sugere à Piedade que “se banhasse todos os dias e desse a beber ao seu homem, no café pela manhã, algumas gotas das águas da lavagem” – AZEVEDO, 2005, p. 514-515). Percebe-se ainda o uso da pedra d’Ara (pedra de mármore onde se colocavam relíquias sagradas) para proteção, descrito como prática comum por Laura de Melo e Souza no Brasil colônia (SOUZA, 1995, p. 214).

Depois, o negro passou a fazer um feitiço para “fechar o corpo” do recém-chegado, usando uma pomada e água próprias. O objetivo do processo, que deveria ser repetido mais

seis sextas-feiras, era não sofrer mais dor em castigos físicos; aqui, aparece a prática religiosa dos escravos como “resistência a valores predominantemente ocidentais, em particular à doutrina convencional católica, assim como à medicina e outros procedimentos alegados como científicos” (REIS, 2011, p. 57)⁷. O evento como um todo demonstra, segundo Reis, como o próprio afastamento do trabalho para participação de cerimônias de iniciação religiosa – que, em alguns casos, poderia durar meses – funcionava como resistência, pelo mero fato de furtar os escravos do trabalho no período de iniciação.

Depois da cerimônia, como que para mostrar seu poder, Joaquim Cambinda chama uma mulher, provavelmente já iniciada. Com uma agulha, traspassou o braço dela repetidas vezes, sem haver sinal de sangue ou de dor; no entanto, sob algum feitiço do líder, a mulher foi lançada ao chão em terríveis convulsões e acaba por apoiar-se, retesada, nos pés e na cabeça, formando um arco; o feiticeiro subiu no corpo da mulher e pulou de um lado a outro; depois, tomou um cabo de picareta e bateu-lhe desgraçadamente. Não houve nenhum sinal de dor ou sofrimento, e depois ela retomou a moleza do corpo (RIBEIRO, 2010, p. 75-6). A associação ao samba, que toca do lado de fora, é feita de forma indireta.

Joaquim Cambinda começa a ser desmascarado quando uma negra, Maria Bugra, passa violentamente mal e morre. Manuel Barbosa, ligando esse fato a outras mortes de escravos que tiveram os mesmos sintomas, percebe que há uma ligação entre eles, acreditando que todos foram vítimas de um veneno (RIBEIRO, 2010, 102-103). Manduca chega à conclusão de que fora de fato o negro Cambinda:

Primeiro, os fatos, os envenenamentos indiscutíveis, e que só começaram de dez anos a esta parte, depois que Joaquim Cambinda veio para a fazenda: eu cá não estava, mas por informações acho-me ao corrente de tudo. Em segundo lugar a fama de *mestre feiticeiro* que tem ele em todo o município: varias pessoas de critério têm-se interrogado a esse respeito. Depois, surpreendi-o eu mesmo, outro dia, a secar cabeças de cobra, raízes de cicuta e de guiné, sementes de datura. E mais... ele tinha seus agravos de Maria Bugra. (RIBEIRO, 2010, p. 105).

Pontos importantes que aparecem são, além das práticas que parecem denunciá-lo, a *fama* de Cambinda e seus *agravos* com Maria Bugra. Já não era apenas o malefício que o denunciava, mas o conhecimento de sua índole e de suas atitudes.

⁷ No original: “resistance (...) to predominantly Western values, in particular catholic conventional doctrine, as well as medical and other allegedly scientific procedures”.

Quando chamado para ser interrogado, Joaquim Cambinda confessa ter matado Maria Bugra e outros. Esta última é uma chamada Maria Baiana porque elas o enganavam com a “crioulada nova” e comiam-lhe o dinheiro (RIBEIRO, 2010, p. 106); os outros, para fazer mal ao dono da fazenda. Ao ser interpelado do por que o fazia, posto que o dono tratava-o como forro, segue a resposta: “Sinhô é bom pra mim, é verdade, mas sinhô é branco, e obrigação de preto é fazer mal a branco sempre que pode” (RIBEIRO, 2010, p. 107). Ele confessa ter matado dezenas de escravos, adultos e crianças. Aqui, fica patente a questão da feitiçaria como defesa e resistência dos negros diante do branco senhor. Cambinda chega a dizer que o reumatismo do velho e o entrevamento de sua esposa seriam de responsabilidade sua.

Ao ser levado para fora pelos outros negros, há uma comoção geral e uma raiva enorme de todos aqueles que perderam parentes pelas mãos no negro. Começaram a bater-lhe de todos os lados, até que lançaram a ideia de queimá-lo: em um pequeno motim, prenderam-no e queimaram-lhe o corpo, como na inquisição. Assim como em outros países, com ou sem a possibilidade de punição legal, aconteciam linchamentos descontrolados nas regiões rurais do Brasil diante da ameaça de feitiçaria (THOMAS, 1991, p. 375), bem como punições variadas levadas a cabo pelos que se consideravam prejudicados pela feitiçaria (Cf., SOUZA, 1995). Isso se “justifica” no próprio texto literário, em que o narrador aponta que “Até 1887 vivia-se em pleno feudalismo no interior da província de São Paulo (...). O fazendeiro tinha nela [na fazenda] cárcere privado (...) era realmente senhor de baração e cutelo. Para reger os “súditos”, guiava-se por um código único: a sua vontade soberana” (RIBEIRO, 2010, p. 110).

O episódio do negro como um todo *não se vincula à problemática central da novela*. Após a morte dele e breve digressão sobre a lei nas fazendas, ele não é sequer mencionado obra afora. Parece-nos, em termos narrativos, uma inserção com o objetivo direto de demonstrar, sob tom naturalista, as práticas, pensamentos e religiosidade dos negros conhecidos como feiticeiros; no entanto, foi malsucedida a tentativa de colocá-lo na narrativa, posto ocupar um papel de penduricalho, não funcionando como parte do todo.

No romance, não se pode dizer que o feiticeiro é Mal em si mesmo; é, também, portador do *phármakon*, auxiliando os escravos em sua resistência aos maus tratos que poderiam sofrer dos senhores e causando o mal aos brancos, como sua obrigação. Aqui, a ambivalência do poder do negro tem seus valores bem direcionados. Um episódio pontual, que chama a atenção no sentido de aclarar o uso do *phármakon*, acontece quando Cambinda

narra a morte de um menino negro: tendo dito que matou José Pequeno, é contestado, posto que o menino morrera de picada de cobra; ao que ele responde: “Qual cobra! A cobra que o picou não tinha veneno. E ele morreu, mas da beberagem que eu lhe dei para curar” (RIBEIRO, 2010, p. 108). Temos, afinal, a indiscernibilidade entre remédio e veneno, o *phármakon* dos feiticeiros brasileiros.

Considerações finais

Entre todos os personagens analisados na pesquisa⁸, o negro Cambinda, de *A Carne*, é o único que manifesta a resistência à escravidão por meio de suas práticas mágicas – estratégia que Reis identificou no Brasil do século XIX. É um personagem que, embora com poderes para fazer o bem e o mal, tem ações perniciosas para com o dono da fazenda, causando-lhe prejuízos diretos com a morte de escravos a partir do envenenamento. Benedito, por sua vez, é o negro romantizado, que se adéqua bem à vida com seu senhor – bem aos moldes do Alencar pró-escravidão – e que, não oferecendo riscos ou prejuízos, vive na fazenda fazendo o bem com seus supostos poderes, cuja eficácia – fica claro pela atitude do narrador – é contestável.

Luis Nicolau Parés e Roger Sansi identificam uma carência muito grande, mesmo na contemporaneidade, de estudos que visem o feitiço no Brasil como objeto (PARÉS; SANZI, 2011, p. 13). Este trabalho busca, em certo sentido, conjugar-se às pesquisas nessa área, focando-se especificamente na questão da feiticeira na literatura do entresséculos – período em que essa personagem torna-se mais fecunda na literatura nacional. Nossa leitura das obras em questão visa não a realizar um sumário e uma lista das personagens brasileiras que se dedicam à feitiçaria; não procura, da mesma forma, apenas delinear os aspectos históricos e sociais do período estudado e analisar como eles são retratados nas obras literárias; não busca, em uma palavra, adotar um ponto de vista paralelístico entre a conjuntura social e o objeto estético, mas sim compreender como a configuração das personagens no papel de feiticeiras “serve de veículo para conduzir a corrente criadora” (CANDIDO, 2000, p. 6), como a análise

⁸ Na nossa pesquisa de mestrado, *Mulheres que sabem demais: o phármakon das feiticeiras brasileiras no entresséculos*, analisamos brevemente as feiticeiras de *A Fome* (1890, Rodolfo Teófilo), “A Feiticeira” (1893, Inglês de Souza) e “A Cartomante” (1884, Machado de Assis), além de realizarmos uma análise detalhada das personagens Paula, d’*O Cortiço* (1890, Aluísio Azevedo) e Bárbara, de *Esau e Jacó* (1904, Machado de Assis).

da função das personagens torna mais claro certos objetivos e efeitos levados a cabo pelo autor em seu texto, de modo a estudar mais detidamente a produção literária da época.

Se no processo de leitura e de escritura conjugam-se “a solidariedade do imaginário, do simbólico e do real” (BRANDÃO, 2006, p. 15), é forçoso que levemos em conta o “imaginário social e as produções de uma ou diversas épocas, como algo não externo às obras estudadas” (BRANDÃO, 2006, p. 29). Observar a presença histórica de negros que se levantam, por meio de feitiços, contra os maus tratos dos senhores ou de feiticeiros de práticas que favorecem aos outros no Brasil do entresséculos auxilia-nos não a enxergar uma *mimesis* pura e simples dessas figuras nas obras, mas uma composição estética, um “ser de papel” constituído na escritura do texto (BRANDÃO, 2006, p. 14) que ocupa para o autor um espaço bastante específico em termos de valor. Ler as personagens de Alencar e Júlio Ribeiro é não só compreender melhor o ímpeto sociológico dos autores do período, mas é, por um lado, perceber como um negro falsamente detentor de poderes mágicos consegue, por sua bondade, evitar o evento mais funesto da narrativa, e como o desejo de descrição excessivo das práticas escravas se prende à narrativa de *A Carne*, sem modificar-lhe o corpo essencial. Segundo “a função que exercem na economia interna da obra” (CANDIDO, 2000, p. 12), os dois personagens são evidentemente assimétricos; no entanto, é possível ler-lhes a atuação como obra de uma intensidade que foge e modifica as leis gerais, um conhecimento que se configura como *phármakon* imprevisível. Esperamos, seguros de que é uma parca contribuição, ter lançado luz sobre um pequeno ponto que consideramos pouco estudado dentro dessas obras, e, além disso, ajudar a compor possibilidades de leitura para outros textos do mesmo período com a mesma problemática ainda em vias de serem elucidados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, José de. *O tronco do ipê*. Rio de Janeiro, Tecnoprint Gráfica S.A. – Editora, 1980.
- AZEVEDO, Aluísio. O Cortiço. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 439-634.
- AZEVEDO, Aluísio. O Mulato. In: AZEVEDO, A. *Ficção completa*, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005, p. 261 – 504.
- BRANDÃO, Ruth Silviano. *Mulher ao pé da letra. A personagem feminina na literatura*. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 241 p.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da Literatura Brasileira*. São Paulo, Editora Cultrix, 1994.
- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. 1ª edição. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010. 465 p.

- CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- CANDIDO, Antonio. Aparecimento da ficção. In: *Formação da literatura brasileira*. 5ª ed. São Paulo: USP / Belo Horizonte: Itatiaia, 1975, vol. 2.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa. Filosofia Prática*. 1ª edição. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo, editora Escuta, 2002, p. 23 a 35.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente*. 1ª edição. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. 693 p.
- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. 1ª edição. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2004,
- FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina Impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: CHALHOUB, S. Et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 101 a 122.
- ELIADE, Mircea. & COULIANO, Ioan. *Dicionário das Religiões*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes*. 1ª edição. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cia de Bolso, 2006. 255 p.
- MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. 1ª edição. Trad. Ana Moura. São Paulo: Editora Aquariana, 2003. 142 p.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: edições Graal, 1985, 274 p.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente Cristão*. 1ª edição. Sagrado Coração: EDUSC, 2004. 310 p.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O nascimento da bruxaria*. 1ª edição. São Paulo: Editora Imaginário, 1995. 217 p.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil*. Séculos XVI a XIX. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHALHOUB, S. Et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 307 a 330.
- REIS, João José. Candomblé and slave resistance in Nineteenth-Century Bahia. In: *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. 55-74
- RIBEIRO, R. *A Carne*. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- RIO, J. *As Religiões do Rio*. Versão pdf. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976. 82 p.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Tenebrosos Mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro Imperial. In: CHALHOUB, S. Et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 387 a 426.
- SANTOS, Francisco Venceslau dos. *Romantismo e Realismo na literatura brasileira*. In: Cadernos da ABF, Volume III, n. 1. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/abf/volume3/numero1/08.htm>. Acesso em: 22/02/2013.
- SCHWARCZ, Lilian Moritz. *As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SILVA, V. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. 4ª. edição. São Paulo: Selo Negro, 2005. 152 p.
- SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- THOMAS, Keith. *Religião e declínio da magia*. 1ª edição. Trad. Denise Bottmann e Tomás Rosa Beueno. São Paulo: Companhia das Letras.

VOLOBUEF, Karin. *Frestas e arestas: a prosa de ficção do romantismo na Alemanha e no Brasil*. São Paulo: Fundação editora da UNESP (FEU), 1999.