



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

FLÁVIA LAGO DE JESUS PEREIRA

MODERNIZAR AS CIDADES, CIVILIZAR OS COSTUMES:
Repressão a espíritas e candomblecistas na Bahia republicana
(1920-1940)

Salvador

2015

FLÁVIA LAGO DE JESUS PEREIRA

MODERNIZAR AS CIDADES, CIVILIZAR OS COSTUMES:
Repressão a espíritas e candomblecistas na Bahia republicana
(1920-1940)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Gabriela dos Reis Sampaio

Salvador

2015

Pereira, Flávia Lago de Jesus

Modernizar as cidades, civilizar os costumes: Repressão a espíritas e
candomblecistas na Bahia republicana (1920-1940)./

Flávia Lago de Jesus Pereira. – 2015.

176 f. :il.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Gabriela dos Reis Sampaio

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

1. Candomblé. 2. Espiritismo. 3. repressão. 4. Bahia. 5. República

I. Sampaio, Gabriela dos Reis. II. Universidade Federal da Bahia.

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA E PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DA ALUNA	MATRICULA	NÍVEL DO CURSO
Flavia Lago de Jesus Pereira	212116600	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO		
Modernizar as cidades, civilizar os costumes: repressão a espíritas e candomblecistas na Bahia republicana (1920-1940)		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
Gabriela dos Reis Sampaio (orientadora – UFBA)		188216368-01
Antonio Luigi Negro (UFBA)		941153204-6
Leonardo Affonso de Miranda Pereira (PUC/RJ)		455213441-87

ATA

Aos trinta e um dias do mês de março do ano de 2015, nas dependências da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final elaborado por **Flavia Lago de Jesus Pereira**, do curso de mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Brasil. Após a abertura da sessão, a professora Gabriela dos Reis Sampaio orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela APROVAÇÃO da aluna. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A banca destaca a originalidade do tema, a qualidade da pesquisa e a escrita cuidada da aluna. A dissertação reúne as condições necessárias para a aprovação e para o recebimento do grau de mestre pela candidata.

SSA,31/03/2015: Assinatura da aluna:

SSA, 31/03/2015: Assinatura da orientadora:

À minha mãe e meu pai, com imensa gratidão.

*“No meio do caminho tinha uma pedra”,
Mas a ousada esperança
de quem marcha cordilheiras
triturando todas as pedras
da primeira à derradeira
de quem banha a vida toda
no unguento da coragem
e da luta cotidiana
faz do sumo beberagem
topa a pedra-pesadelo
é ali que faz parada
para o salto e não o recuo
não estanca os seus sonhos
lá no fundo da memória,
pedra, pau, espinho e grade
são da vida desafio.
E se cai, nunca se perdem
os seus sonhos esparramados
adubam a vida, multiplicam
são motivos de viagem.*

Conceição Evaristo

(EVARISTO, Conceição. Pedra, pau, espinho e grade. In: *Poemas da recordação e outros movimentos*.
Belo Horizonte: Nandyala, 2008, Coleção Vozes da Diáspora Negra, Vol. 1, p. 41).

AGRADECIMENTOS

Um trabalho dessa natureza, embora seja muito individual, não seria possível sem a colaboração e o auxílio de várias pessoas. É chegado então o momento de demonstrar minha gratidão a vocês.

À minha família, especialmente a minha mãe Célia Lago de Jesus Pereira e meu pai Antônio Alberto Conceição Pereira pelo apoio de sempre, pela compreensão nos vários momentos em que precisei me ausentar de seus convívios para me dedicar a esta pesquisa, por aguentar meu mau humor. Mas, principalmente, por terem inspirado meu interesse por este tema; a cada conversa em que vocês me ensinaram a respeitar as diferenças e a sonhar e lutar por uma sociedade mais justa, onde ninguém seja discriminado por suas crenças, seus modos de vida, sua “cor”.

Aos meus avôs – Celestino Félix de Jesus e Gregório Cota Pereira (*in memoriam*) – e avós – Lindaura Lago de Jesus e Célia Edna Pereira, por seus exemplos de força, coragem e inventividade para enfrentar as dificuldades da vida. Oriundos de diferentes regiões da Bahia, seus caminhos se encontraram em Salvador, em meio às esperanças no futuro, aos obstáculos da pobreza, dos preconceitos, da vida “dura”. Mas, sem perder a determinação de quem acredita na força do trabalho, me ensinaram a encarar os desafios com firmeza, fé e muito esforço. Minhas avós, com seus exemplos de mulheres fortes e decididas, que entre as “costuras pra fora”, a venda de quitutes e a cozinha “dos brancos”, criaram seus filhos e filhas, me deram imensas lições e me fizeram refletir sobre muitas questões tratadas nesta pesquisa.

Aos meus irmãos Tiago Lago Pereira e Marco Antônio Lago Pereira, que me trazem tanta diversão, inquietação e companheirismo. Entre discussões acaloradas e conversas animadas, me incentivaram a seguir estudando, a driblar o cansaço e a concluir este projeto.

À minha orientadora, Gabriela dos Reis Sampaio, devo um agradecimento mais que especial por sua paciência em orientar uma professora da Rede estadual, que dividida entre aulas e estudo, precisou da compreensão de sua mestra para conseguir concluir este trabalho. Suas contribuições à forma como conduzia minhas análises foram cruciais para o desenvolvimento desta pesquisa. Desde a graduação suas aulas me instigavam a problematizar o estabelecido, a colocar minhas ideias preconcebidas “de ponta cabeça”, a olhar os contextos, as questões, os sujeitos e a História de outra

maneira. E nisto também contribuiu o professor Valdemir Zamparoni, o “Zampa”, a quem agradeço por suas lições, exigências e incentivo. Um profissional que inspira a todos que pretendem se aventurar a lecionar e pesquisar.

Às professoras Lígia Bellini e Maria de Fátima Pires que corrigiam cada linha dos meus textos, aprimorando minha escrita, me incentivando, sugerindo leituras e fontes, colaborando imensamente com esta investigação. Aos professores Nicolau Parés, Antônio Luigi Negro e Leonardo Affonso Pereira, que deram muitas contribuições ao desenvolvimento deste trabalho; e, Carlos Zacarias, Wlamyra Albuquerque e Marina Cavicchioli que acreditaram nos propósitos desta pesquisa.

Às minhas amigas e amigos da graduação, especialmente, Hosana Nanni, Cristina Amélia e Mara Paixão que compartilharam comigo desafios e alegrias, marmitas e caronas, me privilegiando com suas amizades; Fernanda Villela, Diogo Petersen e Vítor Santos que compartilharam comigo as angústias da seleção do mestrado e a alegria da aprovação; Maihara Marques, que caminhou comigo desde a chegada à UFBA, no mestrado, na carreira de professora e agora, juntas, terminamos esta empreitada. Com ela dividi minhas dúvidas com relação a esta pesquisa e as dificuldades de lecionar e escrever; e, Leonardo de Jesus, colega de análise sobre o Espiritismo na Bahia, foi muito importante contar com você na busca por documentação e para refletir sobre nossos temas de estudo.

Aos amigos que conheci durante o mestrado na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da UFBA, especialmente Allan Passos que leu meus primeiros textos, paciente, atento e divertido; Thiago Neri, que leu as primeiras versões dessa dissertação e contribuiu para sua reformulação. Quando meu computador quebrou, no meio da escrita, não hesitou em me emprestar o seu. Colega de profissão que soube incentivar, de muitas maneiras, a conclusão deste trabalho; aos meus colegas de turma, cujas ideias, sugestões e críticas aprimoraram minha pesquisa.

Aos funcionários do Arquivo Público do Estado da Bahia, da Biblioteca Pública do Estado da Bahia (especialmente Sr. Luis e Sr. Eliseu) e da Federação Espírita do Estado da Bahia (particularmente Sr.^a Graça) que possibilitaram o acesso à documentação, sem a qual não teria sido possível este texto. Dilzaná “companheira” e seu Davi “Imperador”, funcionários da Biblioteca Isaías Alves, da FFCH, que

contribuíram com indicações de livros e teses, sempre solícitos aos meus insistentes pedidos de material.

Aos espíritas e candomblecistas que conheci ao longo desta pesquisa, agradeço pelas orientações, pela sensibilidade, pelas repetidas provocações que me faziam refletir sobre a minha escrita e o meu olhar para com as experiências dos sujeitos aqui estudados.

Ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia pelo auxílio, especialmente ao secretário Gilvan Santos.

A vocês, muito obrigada!

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a repressão a espíritas e candomblecistas na Salvador republicana entendendo que essas ações que mobilizaram diversos agentes – policiais, juristas, governantes, médicos, jornalistas, advogados – em nome da modernização e civilização dos costumes, tinham nas tensões raciais e socioeconômicas da época seu fundamento principal. Adentrando o contexto da Salvador dos anos 1920 e 1930 e tomando como ponto de partida a cobertura da imprensa a diferentes casos de perseguição a candomblecistas e espíritas, a pesquisa se propõe a entender como se efetivaram as ações policiais e dos governantes contra os terreiros e centros espíritas, quais os critérios e/ou categorias foram empregadas para justificar a perseguição a determinadas práticas. Assim, torna-se crucial compreender como médicos, advogados, juristas e imprensa se envolveram nos debates em torno da criminalização dessas crenças e as categorias por eles desenvolvidas para justificar ou não a repressão, apreendendo as divergências de opiniões que existiam. Mesmo tratando-se de religiões distintas verifica-se que, no cotidiano, certas práticas espíritas e do Candomblé, estiveram muito próximas, dando origem a experiências diversas. Essas aproximações não passaram despercebidas dos agentes repressores, que desenvolveram categorias classificatórias e acusatórias específicas para lidar com essas situações. Torna-se fundamental, portanto, investigar a construção das categorias “falso” e “baixo” espiritismo em oposição ao “verdadeiro” e “alto” espiritismo. Elas se tornaram essenciais, naquele contexto de tentativas de controle das diferentes práticas dos trabalhadores, principalmente porque permitiram direcionar o combate às vivências de negros e pobres. Diante disso é objetivo deste trabalho compreender quais as estratégias utilizadas por candomblecistas e espíritas para enfrentar a perseguição e os processos de criminalização e, ao mesmo tempo, como os adeptos dessas crenças vão recorrer a diferentes alternativas que incluíam a construção de identidades que fossem legitimadas e reconhecidas socialmente. Neste ínterim, é fundamental entender o papel das noções de “tradição” e “caridade” enquanto categorias legitimadoras de algumas práticas religiosas em detrimento de outras e de que modo elas tornaram-se centrais para o povo de santo e os espíritas na busca por validar suas crenças.

Palavras-chave: Candomblé; Espiritismo; repressão; Bahia; República.

ABSTRACT

The present work has as aims to analyze the repression to spiritists and candomblecistas on the republican Salvador understanding that these actions that mobilized many agents – policies, jurists, rulers, doctors, journalists, lawyers – in the name of the modernization and civilization of costumes, had the racial tensions and socioeconomic of the time its main foundation. Entering the context of Salvador of the years 1920 and 1930 and taking as starting point the press coverage to different cases of prosecution to candomblecistas and spiritists, the research aims to understand how effectuated the police actions and the rulers against the terraces and spiritists centers, what criteria and/or categories were employed to justify the pursuit of certain practices. Thus, it becomes crucial to understand how doctors, lawyers, jurists and the press get involved in the discussions surrounding of the criminalization of these beliefs and the categories developed by them to justify or not the repression, seizing the divergences of opinions that existed. Even in the case of different religions check that, in everyday life, certain spiritualists practices and of Candomble, were very close, giving rise to various experiences. These approaches have not gone unnoticed of the repressive agents, which have developed classificatory categories and specific libelous to deal with these situations. It is essential, therefore, to investigate the construction of the categories “false” and “low” Spiritism in opposition to “true” and “tall” Spiritism. They have become essential, in that context of attempts to control of the different practices of workers, mainly because it allowed direct combating to experiences of blacks and poor. In light of this, the aim of this work is to understand which the strategies used by candomblecistas and spiritualists to face the persecution and the criminalization processes and, at the same time, as supporters of these beliefs will resort to different alternatives which included the construction of identities that were legitimized and recognized socially. In the meantime, it is essential to understand the role of the notions of “tradition” and “charity” while categories legitimating of some religious practices over others and in how they became central to the people of saint and the spiritualists in seeking to validate their beliefs.

Key-words: Candomble; Spiritism; Repression; Bahia; Republic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I - EM NOME DA CIVILITÉ, DA ORDEM E DO PROGRESSO: CANDOMBLECISTAS E ESPÍRITAS NAS MALHAS DA REPRESSÃO	18
Espiritismos no Brasil	26
A “velha mulata” precisa civilizar-se: discursos modernizadores na imprensa baiana.....	37
CAPÍTULO II - ENTRE A BATIDA DOS ATABAQUES E A BATIDA POLICIAL: PROCÓPIO XAVIER ENFRENTA A JUSTIÇA.....	52
Procópio Xavier de Souza, o Procópio d’Ogun	57
A batida policial de 19 de maio e o “caso Procópio”	59
Entre a Constituição e o Código Penal.....	78
Viva Ogun: <i>a força que ajudou os seres humanos a se adaptarem ao mundo</i>	95
CAPÍTULO III - ENTRE O ALTO E O BAIXO, O VERDADEIRO E O FALSO: A REPRESSÃO AOS ESPÍRITAS NA SALVADOR REPUBLICANA	101
O Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier e a repressão ao “falso espiritismo”	101
A “sarjeta espírita”: do “falso” ao “baixo espiritismo”	128
<i>Da carteira do repórter: a consolidação da noção de “baixo” espiritismo</i>	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS	154
ABREVIATURAS.....	167
LISTA DE FONTES	168
ARQUIVOS E FUNDOS	170
SÍTIOS ELETRÔNICOS COM DOCUMENTAÇÃO	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172

INTRODUÇÃO

Durante as primeiras décadas republicanas Salvador experimentou uma intensificação do combate às práticas de cura e religiosas consideradas incompatíveis com os projetos e discursos de modernização e civilização do país. Esse processo estava inserido nas medidas de controle adotadas pelas autoridades contra os hábitos e costumes dos trabalhadores e por meio dos jornais e da ação policial empreendeu uma forte perseguição a todos os grupos considerados ilegítimos.

Grande parte dos periódicos baianos exigia, constantemente, a modernização da cidade chamada de “velha mulata” tanto na sua infraestrutura quanto nos costumes da população. Empenhados em sua “campanha civilizatória” elogiavam as reformas urbanas realizadas durante os governos de José Joaquim Seabra (1912-1916) e (1920-1924), Antônio Muniz (1916-1920) e de Francisco M. de Góes Calmon (1924-1928) e incentivavam as ações governamentais que tentavam impor mudanças no cotidiano dos trabalhadores.

Após o advento republicano, os debates em torno da nacionalidade adquiriram novos contornos e os variados projetos em disputas visavam definir como deveria ocorrer a reorganização da sociedade sob o novo regime e com o fim da escravidão, impondo restrições à cidadania dos sujeitos consideradas empecilhos para o progresso da nação. Neste contexto, espíritas e candomblecistas seriam alvos da repressão, intensificada na legislação republicana, a partir da promulgação do Código Penal de 1890.

Em nome da “civilização” dos costumes e da manutenção das desigualdades sociais e raciais, as manifestações diversas das populações pobres e negras foram perseguidas e fortemente combatidas enquanto expressão, no discurso de muitos intelectuais e das autoridades, da inferioridade atribuída aos africanos. Neste contexto, a noção de “raça” enquanto fator de diferenciação marca o pós-abolição no Brasil e será determinante para a compreensão da perseguição empreendida contra candomblecistas e parte dos grupos espíritas.

As tensões raciais marcavam a Cidade da Bahia republicana e de diferentes formas se revelavam naquela sociedade. Os vários discursos que tentavam legitimar a repressão às práticas dos trabalhadores e limitar seu acesso aos direitos de cidadania tiveram no critério racial sua orientação fundamental, ainda que nem sempre isto fosse posto em evidência. Neste contexto, a “questão da raça” orientou a o combate ao

Candomblé e uma parte da perseguição ao Espiritismo gerando impactos distintos em cada uma delas.

Deste modo, o presente trabalho tem como objetivo analisar a repressão a espíritas e candomblecistas na Salvador republicana considerando que essas ações que mobilizaram policiais, juristas, governantes, médicos, jornalistas, advogados em nome da modernização e civilização dos costumes, tinham nas tensões raciais e socioeconômicas da época seu fundamento principal. Adentrando o contexto da Salvador dos anos 1920 e 1930 e tomando como ponto de partida a cobertura da imprensa a diferentes casos de perseguição a candomblecistas e espíritas, esta pesquisa se propõe a entender como se efetivaram as ações policiais e dos governantes contra os terreiros e centros espíritas, quais os critérios e/ou categorias foram empregadas para justificar a perseguição a determinadas práticas. Investigando os sujeitos que foram alvos da repressão pretende-se, a partir de suas experiências, analisar a atuação dos diversos grupos envolvidos, de que forma candomblecistas e espíritas buscaram driblar o combate da polícia, da imprensa e dos governantes e como estas situações evidenciavam os conflitos raciais da época.

Assim, o objetivo central desta pesquisa é analisar a repressão a espíritas e candomblecistas na Salvador republicana, levando em conta os seguintes aspectos: primeiro, compreender como médicos, advogados, juristas e imprensa estiveram envolvidos nos debates em torno da criminalização dessas crenças e as categorias por eles desenvolvidas para justificar ou não a repressão. Neste caso, é fundamental apreender as divergências que existiam em torno dessas práticas e suas vinculações com o contexto mais amplo de modernização e civilização dos costumes.

Segundo, perceber como se efetivaram as ações policiais e dos governantes contra os terreiros e centros espíritas. Quais os critérios e/ou categorias foram empregadas para permitir o funcionamento de algumas casas e reprimir outras? Mesmo tratando-se de religiões distintas verifica-se que no cotidiano certas práticas espíritas e do Candomblé, estiveram muito próximas, dando origem a novas formas de culto. Essas aproximações não passaram despercebidas dos agentes repressores, que desenvolveram categorias classificatórias e acusatórias específicas para lidar com essas situações.

Torna-se fundamental, portanto, analisar profundamente a construção das categorias “falso” e “baixo” espiritismo em oposição ao “verdadeiro” e “alto” espiritismo. Estas noções foram utilizadas na repressão aos espíritas e, também, para os Candomblés, pelo menos aqueles em que se evidenciasse uma aproximação com

elementos de outras crenças. Elas se tornaram fundamentais, naquele contexto, principalmente porque permitiram direcionar a repressão às vivências de negros e pobres, consideradas “fetichistas” e irracionais, constituindo-se em elementos essenciais para compreendermos as disputas internas entre as diferentes práticas espíritas e os modos como foram utilizadas para legitimar a repressão a certas vertentes do Espiritismo.

Por fim e igualmente importante, compreender quais as estratégias utilizadas por candomblecistas e espíritas para enfrentar a perseguição e os processos de criminalização e como os adeptos dessas crenças vão recorrer a diferentes alternativas que incluíam a construção de identidades que fossem legitimadas e reconhecidas socialmente. Neste ínterim, investigaremos como as ideias de “tradição” e “caridade” tiveram papel fundamental para o povo de santo e os espíritas, respectivamente.

A repressão às práticas ou grupos espíritas em Salvador ainda carece de muitas investigações. Apesar de existirem muitas obras dedicadas ao estudo das religiões “mediúnicas”, o combate a elas e seus métodos alternativos de cura, poucas análises de aprofundaram na repressão aos espíritas na Bahia, especialmente no contexto republicano. Dessa forma, esta pesquisa visa contribuir para os estudos sobre o Espiritismo baiano, particularmente no que tange à perseguição enfrentada por parte de seus adeptos.

O período investigado começa em 1920, quando ocorre uma intensificação das ações repressivas a espíritas e candomblecistas em Salvador e segue até o final da década de 1930 quando já é possível perceber, do ponto de vista do enfrentamento à criminalização, a consolidação de discursos que visavam tornar legítimas essas crenças.

*

Os jornais constituem-se na principal fonte para o desenvolvimento desta pesquisa e sua relevância enquanto documentação para os estudos sobre a repressão a diferentes hábitos e crenças já foi deveras explorada por vários pesquisadores. No caso da perseguição a vivências religiosas na Bahia das primeiras décadas republicanas, essa importância é ainda maior considerando que não existe grande documentação judicial sobre o tema, seja porque em muitos casos a perseguição a essas crenças não saía do âmbito policial, seja porque quando chegaram às instâncias superiores, os processos não

ficaram preservados nos arquivos. Neste sentido é que os periódicos tornam-se essenciais para os estudos da repressão religiosa na Bahia.

A maior parte dos trabalhos sobre a temática voltou-se para a análise dos periódicos que compunham a chamada “grande imprensa” da Bahia, que nos anos 1920 e 1930 tinha quatro representantes: o *Diário da Bahia*, o *Diário de Notícias*, o *A Tarde* e, posteriormente o *Estado da Bahia*. Sem negligenciar estes jornais, privilegiamos também as notícias das folhas de menor porte que contribuíram de maneira significativa para esta pesquisa. Nelas se dedicava mais espaço para debates ligados a perseguição de espíritas e candomblecistas, outras opiniões eram veiculadas e os ofícios e despachos dos delegados e juízes eram transcritos, muitas vezes, na íntegra. O cruzamento desses periódicos menores com os de grande porte possibilitou uma visão mais ampla de diferentes casos envolvendo acusações contra os candomblecistas e espíritas em Salvador.

A legislação também assume papel relevante nesta investigação. Essa documentação é explorada aqui não apenas para compreender como elas fundamentavam juridicamente inúmeras formas de repressão. As maneiras como os acusados se apropriaram desses mesmos dispositivos legais para garantir a legitimidade de suas práticas e continuar vivenciando suas crenças também é interesse desta pesquisa.

As leis foram consideradas não apenas em suas vinculações com “ideias e filosofias”, mas, também como fruto de disputas envolvendo contextos sociais mais amplos¹. Como sinalizam Silvia H. Lara e Joseli Mendonça, as leis, doutrinas e juristas e as fontes judiciais são caminhos para entender não apenas o universo dos governantes e autoridades, suas discussões e relações com o contexto histórico; estas possibilitam também a compreensão do universo dos grupos sociais excluídos, sendo importantes por “se configurarem como recursos que poderiam ser apropriados por diferentes sujeitos históricos que lhes atribuíam significados sociais distintos.”²

Além destes, outros documentos também foram utilizados de maneira complementar, a exemplo de Revistas de Direito, Medicina e cultura afro-brasileira nas quais se encontram explicações importantes para a compreensão dos embates travados em torno da legalidade e da legitimidade de determinadas práticas.

¹ LARA, Silvia Hunold e MENDONÇA, Joseli Maria Nunes Mendonça (org.), *Direitos e Justiça no Brasil: ensaios de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 9.

² Idem, p. 12.

A dissertação foi estruturada em três capítulos nos quais procuramos investigar as questões apresentadas anteriormente, tomando como ponto de partida a cobertura da imprensa a diferentes casos de perseguição a candomblecistas e espíritas. Assim, no capítulo I – *Em nome da civilté, da ordem e do progresso: candomblecistas e espíritas nas malhas da repressão* – analisamos o contexto mais amplo que envolveu a repressão a espíritas e candomblecistas na Bahia e as tensões raciais e sociais envolvidas neste processo. Além disso, é discutido o papel da imprensa na difusão dos discursos de civilização e modernidade em Salvador e seus impactos no cotidiano dos trabalhadores.

No capítulo II – *Entre a batida dos atabaques e a batida policial: Procópio Xavier enfrenta a justiça* – investigamos a repressão ao Candomblé e as relações envolvendo os terreiros e os diferentes grupos sociais, a partir da invasão policial ao Ilê Ogúnjá, do pai-de-santo Procópio Xavier. Esta batida teve grande repercussão, porque Procópio conseguiu na justiça um *habeas corpus* preventivo e seu advogado promoveu intenso debate na imprensa para defendê-lo. Os desdobramentos do caso são o ponto de partida para analisar os vários argumentos dos opositores a esta religião e para discutir as estratégias de acusação e defesa da prática do Candomblé, além dos debates que se efetivaram sobre a questão no meio jurídico.

O capítulo III – *Entre o alto e o baixo, o verdadeiro e o falso: a repressão aos espíritas na Salvador republicana* – é dedicado à investigação dos diferentes aspectos que envolveram a perseguição aos adeptos do Espiritismo, dos variados discursos da imprensa sobre esta doutrina e ao debate em torno da aproximação do Espiritismo com o Candomblé. Analisando os casos de invasões a centros espíritas em Salvador, a ênfase recai sobre as categorias de “alto”, “baixo”, “verdadeiro” e “falso” espiritismo enquanto instrumentos para legitimar algumas práticas e grupos desta crença, em detrimento de outros. Estas categorias serviram a diferentes usos tanto pelos opositores do Espiritismo quanto por diversos grupos espíritas que buscavam se afirmar enquanto crença legítima no país.

CAPÍTULO I

EM NOME DA *CIVILITÉ*, DA ORDEM E DO PROGRESSO: CANDOMBLECISTAS E ESPÍRITAS NAS MALHAS DA REPRESSÃO

A sargeta espirita

Continúa a Policia a investigar sobre os embustes do Tororó, de que são protagonistas Rosalinda e Benicio de Azevedo. Estes vivedores, que a todo transe, querem abrir caminho através dos tempos difficeis, respondem a consultas applicando os processos espiritas **a seu modo**. É uma esperteza do segundo grans como se diria em linguagem mathematica, porque, sendo o espiritismo já de si uma superstição manifesta, falsifical-o é praticar o embuste no segundo potencial. [...]. Convem, pois, que a policia ponha cobro a essas explorações, mesmo ás que pretendam aparentar uma seriedade certamente incompativel com essas superstições prejudiciais.³ [grifo meu]

Pequenos factos policiaes - Batucadas infernais!

O Matatú Pequeno, actualmente, está repleto de candomblés. Os infernaes “batuques” muito têm incommodado a famílias ali residentes, motivo porque a policia devia tomar providencias. No auge da “batucada” os “irmãos” ficam “apoderados” e praticam façanhas de toda a especie: apedrejam casas, especam, gritam, sambam, enfim, scenas horripilantes levam a effeito.

Naquella zona existem duas mulheres conhecidas pelos nomes de Guiomar e Dagmar que formam uma “dupla” perigosa. Quando estão “encostados” nem mesmo “Ogun”, auxiliado por “Xangô” podem com ellas. A policia está no dever de acabar com semelhantes irregularidades **limitando a liberdade daquelles desoccupados** que vivem explorando “Deus e o Mundo”.⁴ [grifo meu]

Estas duas notícias, veiculadas nos jornais *A Hora* e *A Tarde*, exemplificam uma prática comum entre os periódicos baianos, intensificado em fins do século XIX, a partir do desenvolvimento da chamada grande imprensa: denunciar em suas páginas comportamentos considerados incompatíveis com as aspirações de progresso e civilização que mobilizavam discursos e ações de diferentes grupos sociais.

Neste contexto, Rosalinda, Benicio, Guiomar e Dagmar, embora tenham ocupado as folhas dos periódicos em épocas distintas, reuniam as características que os tornariam alvo de uma parcela dos jornalistas, médicos, advogados, intelectuais, governantes e da ação policial: eram pessoas pobres que praticavam o Candomblé e o Espiritismo *a seu modo*.

Na Salvador dos anos 1920 ocorreu uma intensificação da repressão às práticas religiosas e de cura que envolviam a “mediunidade”. Inserida nas tentativas de controle

³ Jornal *A Hora*, 20/3/1920, p. 2, BPEB.

⁴ Jornal *A Tarde*, 11/6/1935, p. 2, BPEB.

dos hábitos e costumes, a ação policial empreendeu uma forte perseguição a todos os grupos considerados ilegítimos. Ao mesmo tempo, desde a promulgação do Código Penal de 1890, o Espiritismo havia sido criminalizado, como um dos crimes contra a saúde pública.

Os debates que se travavam em torno da construção da nacionalidade, dos rumos que deveriam ser adotados, dos diversos projetos em disputas e, particularmente, como se daria a reorganização da sociedade sob o novo regime republicano e com o fim da escravidão, justificaram restrições à cidadania de sujeitos consideradas empecilhos para o progresso do país. Desta forma, espíritas e candomblecistas foram alvos da repressão.

A reportagem do jornal *A Hora*, aponta Rosalinda e Benicio como pobres, aproveitadores que “querem abrir caminho através dos tempos difíceis, [e] respondem a consultas aplicando os processos espíritas a seu modo”, indicando que existia uma maneira correta de vivenciar esta religião e que a forma como determinados grupos sociais estavam praticando o Espiritismo precisava ser combatida. Qual seria a maneira correta e quais eram as equivocadas? Por que estas últimas precisavam ser combatidas? Por que aqueles sujeitos representavam a “sarjeta” espírita?

Estas são algumas questões que investigamos nesta pesquisa visando compreender as maneiras pelas quais se efetivou a repressão ao Espiritismo ou, pelo menos, a uma parte dele mais vinculada à inserção dos pobres neste universo religioso e aos usos que esses sujeitos fizeram das práticas espíritas em seu cotidiano. O título da notícia já nos aponta um caminho de reflexão, “a sarjeta espírita”: era a vala, a miséria do Espiritismo, porque praticado por pobres, tidos como aproveitadores e incapazes de compreender as ciência e filosofia espíritas.

Ainda segundo o texto jornalístico o Espiritismo era “uma superstição manifesta, força suscetível de produzir maravilhas e render milhões” que Rosalinda e Benicio estavam por falsificar ainda mais, explorando a credulidade e a fé públicas. O espírito que a eles se apresentava é apontado como responsável por “separar os casais, como acontece constantemente, e incitar ao deboche, como se tem visto com freqüência”. Este teria sido o motivo que levou Cassiana Maria dos Santos à primeira delegacia para denunciar a casa nº 22 da rua do Futuro: o marido a abandonou e confiscou todos os seus pertences pela atuação do espírito.⁵ A partir disso, o delegado iniciou uma

⁵ Jornal *A Hora*, 20/3/1920, p. 2, BPEB.

investigação cujos desdobramentos analisaremos mais adiante, no segundo capítulo, em que discutimos a repressão aos espíritas em Salvador.

Na reportagem do jornal *A Tarde*, o tom agressivo com que se referem aos candomblés chama atenção; “batuques infernais” era uma expressão comumente utilizada na imprensa que acusavam os terreiros de incomodar as famílias com o “barulho das batucadas”. Os candomblecistas eram tratados como criminosos, desocupados e arruaceiros que explorariam a credulidade pública sendo acusados de “perturbação da tranquilidade, da ordem pública e do sossego” e de promoverem desordens de toda natureza: apedrejar casas, especar, gritar, “enfim, cenas horripilantes”, que seriam realizadas durante o transe mediúnico.⁶

Desta forma, o periódico apresenta os terreiros como espaços ameaçadores, onde seus adeptos se colocavam à disposição para praticar abusos contra a comunidade. Assim é que Dagmar e Guiomar são descritas como perigosas cabendo, portanto, à polícia limitar suas liberdades.

A reprovação do comportamento delas vincula-se, também, a um argumento largamente utilizado para justificar a repressão aos terreiros: a presença das mulheres nesses espaços era considerada prejudicial à honra feminina e à instituição familiar. Essas adeptas do Candomblé seriam vítimas da exploração sexual e da promiscuidade de pais-de-santo e, muitas invasões policiais foram legitimadas, pelos jornais, como única maneira de salvar “mulheres indefesas” que teriam sido enganadas e seduzidas.

Há explicitamente, na reportagem, a defesa de ações policiais repressivas para combater o Candomblé e restringir a liberdade de seus adeptos. Deste modo, a perseguição a essa religião insere-se no bojo das tentativas de controle da população pobre e negra de Salvador. Esses “cidadãos” precisavam ser vigiados, ter seus espaços de atuação restringidos e seus direitos subtraídos em nome de uma ordem e civilização que pretendia determinar quais lugares geográficos e sociais eles poderiam ocupar.

Se as instituições públicas ou católicas e a mídia jornalística não foram capazes de acabar com o culto a orixás e caboclos, nem de evitar sua disseminação, elas se demonstraram, porém, eficazes em estigmatizar, a livre expressão dessas manifestações religiosas. Veiculando costumeiramente a imagem de que o Candomblé incomodava o silêncio público com o seu “barulho infernal dos batuques” prejudicava a limpeza e a higiene com seus ebós “porcos e degradantes”, praticava “o exercício ilegal da medicina”, submetia pessoas a cárcere privado e torturas a “título de tratamentos”, a

⁶ Jornal *A Tarde*, 11/6/1935, p. 2, BPEB.

imprensa procurava respaldar o argumento dos que temiam o livre exercício da cidadania popular e étnica.⁷

A justificativa da perseguição estava fundamentada nos ideais de civilização que essas casas estariam por afrontar, associando esta religião à bruxaria, prática atrasada e pernicioso. Era nesse tom desrespeitoso que as notícias sobre o Candomblé apareciam, repetidamente, na imprensa baiana republicana.

A persistente cobrança nestes periódicos já existia no século XIX. João J. Reis destaca que, pelo menos desde a segunda metade dos oitocentos, os jornais baianos denunciavam o funcionamento de candomblés, contribuindo com a perseguição policial.⁸ A opção pela intolerância religiosa, nesse contexto, tinha motivações políticas que era impedir a reunião de africanos para manutenção da ordem e da paz.

[...] ao longo da primeira metade do século, os batuques africanos tinham sido proibidos porque muitas autoridades acreditavam que serviam de ante-sala para revolta escrava. Paralelamente a tais preocupações, as posturas municipais, as resoluções e os editais policiais justificavam a proibição pelo incômodo que os tambores causavam aos moradores de cidades e vilas, além de supostamente promoverem comportamentos indecorosos, promoverem bebedeiras, desordens e desviarem escravos de seus afazeres. Durante a segunda metade do século, cessado o medo das revoltas escravas, esses outros motivos ganhavam mais espaço no raciocínio que orientava a repressão ao candomblé. [...] um outro argumento de ordem mais geral seria usado contra o batuque africano, e o candomblé em particular, que seria apontá-lo como poderoso obstáculo ao processo civilizatório ocidental no qual as elites educadas desejavam encaixar o Brasil.⁹

As ideias de modernização e civilidade, portanto, faziam parte do discurso de políticos e intelectuais brasileiros desde o começo do século XIX, momento em que boa parte de seus membros acreditavam que a presença cada vez maior de hábitos e elementos culturais considerados modernos e civilizados, inspirados na Europa, superariam os costumes “atrasados” e “inferiores” da população pobre.¹⁰

A educação, o contato e a difusão desses valores e o fortalecimento da ciência no país seriam oposição vitoriosa aos “curandeiros, parteiras, barbeiros, sangradores, feiticeiros, cartomantes e espíritas até boticários que prescreviam receitas, médicos

⁷ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance!* Mundos femininos, maternidade e pobreza, Salvador, 1890-1940. Salvador: CEB, 2003, p. 101.

⁸ REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano - Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 26.

⁹ Idem, p. 142-143.

¹⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Vida privada e ordem privada no Império. In: *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. 2, p. 43.

estrangeiros não regulamentados por faculdades do Império e homeopatas”,¹¹ tão comuns no Império. Segundo J. J. Reis,

depois da Independência, as idéias higienistas européias, sobretudo francesas, capturaram as mentes de nossa elite cultivada. Os doutores se acreditavam representantes do iluminismo nos trópicos, e lutavam, como escreviam incessantemente, para elevar o nosso país à altura da civilizada Europa.¹²

Em nome desses padrões as manifestações diversas das populações pobres e negras foram perseguidas e fortemente combatidas enquanto expressão, na visão de muitos intelectuais e das autoridades, da inferioridade atribuída aos africanos. Destarte, reconfigurar e “desafricanizar” as ruas libertando-as das práticas “bárbaras” e “primitivas” tornou-se questão crucial, para os governantes, na reelaboração da sociedade. Feitiçaria, curas populares, Candomblé, magias, rezas, simpatias, passaram a ser perseguidas, já que exprimiam o que havia de mais inferior no cotidiano da população.

Mulheres e homens pobres difundiam suas crenças em diversos espaços: nas festas religiosas, no carnaval, nas práticas de cura, reinventando-as na vivência cotidiana para além do discurso da repressão. Esses sujeitos eram atuantes na sociedade não apenas com vistas a um processo de resistência, mas, sobretudo de experiência, dialogando com as concepções diversas das elites e autoridades e agindo em suas realidades de acordo com suas próprias visões de mundo.

Neste contexto, a construção da noção de “raça” enquanto fator de diferenciação marca o pós-abolição no Brasil. Como demonstra Lilia Schwarcz, nas discussões em torno da elaboração de projetos de nação “aborígenes, africanos e mestiços passavam a ser entendidos como obstáculos para que o país atingisse o esplendor da civilização, como uma barreira para a formação de uma verdadeira identidade nacional”.¹³

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais imediatos relativos à substituição da mão de

¹¹ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 17.

¹² REIS, João José. “O cotidiano da morte no Brasil oitocentista”. In: *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 2, 1997, p. 133.

¹³ SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 314.

obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania.¹⁴

De acordo com Wlamyra Albuquerque “no Brasil, como em outros países marcados pela escravidão de africanos e seus descendentes, a construção da cor como um elemento de desigualdade esteve intimamente associada ao processo de desarticulação do domínio senhorial”.¹⁵ O cientificismo de fins do XIX e a noção de raça serviram para aglutinar antigas diferenças que organizavam a vida social no escravismo.

Naqueles anos [...], a noção se encaixava como uma luva aos anseios de ex-senhores angustiados. Flexível, pertencia simultaneamente à natureza e à história: biologicamente inferiores e ainda infantilizados, embrutecidos ou corrompidos pelos séculos de servidão, os negros podiam permanecer legitimamente em posição subalterna, sem que isso comprometesse o edifício liberal do abolicionismo e da república.¹⁶

Nas palavras de Flávio Gomes e Marcelo Paixão, no fim do século XIX vão sendo estruturadas “formas discursivas, silêncios, narrativas e práticas de impedimento à plena cidadania que não usavam necessariamente argumentos raciais, mas excluía em termos raciais”.¹⁷ Esse processo orientou a perseguição às heranças culturais dos negros e determinou os espaços que estes deveriam ter sua participação proibida ou limitada. Isso será importante para compreendermos as formas pelas quais uma parte da perseguição ao Espiritismo se efetivou, na cidade da Bahia das décadas de 1920 e 1930.

As tensões raciais marcavam a Salvador republicana e de diversas maneiras se expressavam naquela sociedade. Os diferentes discursos que visavam legitimar a repressão às práticas dos mais pobres e limitar seu acesso aos direitos de cidadania tiveram no critério racial sua orientação fundamental, ainda que nem sempre isto fosse posto em evidência. Neste contexto, o “problema da raça” orientou a perseguição religiosa ao Candomblé e uma parte do combate ao Espiritismo produzindo, contudo, impactos distintos em cada uma delas.

¹⁴ Idem, p. 24.

¹⁵ ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação – abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 14.

¹⁶ Idem, p. 18.

¹⁷ GOMES, Flávio, e PAIXÃO, Marcelo. “Raça, pós-emancipação, cidadania e modernidade no Brasil: questões e debates”. In: *Revista Maracanan*. Rio de Janeiro: nº 4, 2007/2008, p. 173.

O Candomblé, enquanto religião de origem negra, engendrada por africanos escravizados, figurava no discurso dos repressores como “herança maldita”, expressão do que havia de mais inferior na sociedade brasileira.

Apesar dos ideais de progresso e civilização promovidos pela nova república, a grande maioria negro-mestiça baiana continuou privada da possibilidade de exercer uma cidadania real. A marginalidade social da população de cor reforçou a formação de uma identidade racial e cultural diferenciada e a procura de espaços de sociabilidade alternativos como o Candomblé.¹⁸

Neste sentido, a presença da população mais pobre e de cor nesses locais lhes permitia novas oportunidades e espaços de inserção social, experiências diferenciadas de vida e de ocupação dos espaços. Como aponta Júlio Braga,

a repressão policial aos Candomblés não se vincula apenas à ideia de combater uma religião. Os Candomblés como se organizavam representavam uma resistência à imposição de valores culturais ocidentais, além de significar espaço de sociabilidade, conquista, ascensão e poder das populações negras. O objetivo da repressão era, portanto destruir as bases de construção de uma cidadania diferenciada.¹⁹

Estes diversos estudos, a que nos referimos até aqui, demonstraram o quanto a diferenciação racial foi fundamental no processo de reorganização do país, nas primeiras décadas do período republicano. Os trabalhos que tiveram como objeto de investigação o Candomblé e a repressão contra seus adeptos, neste contexto, contribuíram para descortinar os variados discursos e práticas articuladas por inúmeros agentes sociais a fim de combater os candomblecistas ou, pelo menos, restringir seus espaços de inserção. Ao mesmo tempo, esses estudos explicitaram as formas como os adeptos do Candomblé enfrentaram a perseguição, em épocas distintas, e construíram estratégias para continuar vivenciando suas crenças.²⁰

O presente trabalho visa contribuir para esses debates investigando os sujeitos que foram alvos da repressão e, a partir de suas experiências, analisar a atuação dos diversos grupos envolvidos, como os candomblecistas buscaram driblar o combate da

¹⁸ PARÉS, Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006, p. 159.

¹⁹ BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço - repressão e resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 21.

²⁰ Citamos aqui apenas algumas das diversas obras sobre o Candomblé e a repressão a seus adeptos na Bahia: ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação...*; BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço ...*; PARÉS, Nicolau. *A formação do Candomblé...*; REIS, João José. *Domingos Sodré...*

polícia, da imprensa e dos governantes e de que maneiras estas situações evidenciavam os conflitos raciais da época.

Os discursos que condenavam o Candomblé tentavam construir e reforçar a ideia de que esta religião era, essencialmente, a “dos negros, pobres e incivilizados”. Seu combate era colocado como forma de promover a civilização dos costumes. Todavia, a forte presença de policiais, autoridades, jornalistas, advogados, médicos, e outros intelectuais, tão denunciada e criticada na imprensa demonstrava que, em 1920, o “candomblé dos negros”, há muito havia deixado de ser somente destes, encontrando adeptos entre vários grupos sociais. Ele “rapidamente deixava de ser crença apenas dos assim considerados brutos africanos, para se espalhar entre os nascidos e educados no Brasil, sobretudo crioulos, mas pardos e brancos também”.²¹

Mesmo se não professavam regularmente a religião africana, se não zelavam por seus deuses como o faziam pelos santos católicos, muitos brancos, inclusive padres, acreditavam na força mística, nos poderes curadores, divinatórios e propiciadores de seus sacerdotes, que nem sempre eram pretos velhos. Essas pessoas [...] simplesmente criam em feitiçaria africana.²²

Da mesma forma, o “candomblé dos ilustres e brancos”²³ – forma pela qual o Espiritismo passou a ser chamado por seus opositores – não era mais a religião, exclusivamente, dos letrados. Desde fins do século XIX, esta doutrina experimentou um processo de expansão entre os mais pobres, que se apropriaram deste repertório religioso e de cura, de várias maneiras.

Deste modo, num contexto marcado pelas tentativas de controle das experiências populares, do reforço da exclusão das populações negras e do combate às suas práticas culturais era fundamental condenar o Candomblé como um todo – além de reprimir a presença de intelectuais, policiais e autoridades nesta crença – e combater a presença dos pobres e negros no Espiritismo.

²¹ REIS, João José. *Domingos Sodré, Op. cit.* p. 32-33.

²² *Idem*, p. 184.

²³ Segundo Leonardo Ferreira de Jesus, essa expressão foi utilizada pelos opositores do Espiritismo, particularmente os católicos, que ressaltavam a associação entre o transe mediúnico dos Candomblés com as práticas espíritas, no intuito de desqualificar o Espiritismo. “Em 1867, o periódico *Bahia Illustrada* publicou algumas charges e versos ridicularizando o espiritismo e seus membros. Em um texto intitulado de *Brasília ingênua*, assinada por Bernardim Ribeiro, após se referir a Teles de Menezes como um *médium* mentiroso e interessado em lucrar com o espiritismo, o último verso afirma: ‘Não creia nessa armadilha,/Que outra coisa não é,/ Que dos brancos dessa terra/ Memorável *candomblé*’”. In: JESUS, Leonardo Ferreira de. “Ventos venenosos”: o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874), Dissertação (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2014, p. 99.

Assim, além de enfrentar a oposição de muitos médicos e intelectuais – que enxergavam a prática espírita como superstição e causadora de doenças mentais – de juristas – em função das práticas de cura, previstas como crimes contra a saúde pública no Código Penal de 1890 – e da Igreja Católica, o Espiritismo foi combatido quando praticado por pobres e negros que, na visão de diversos intelectuais e da imprensa, eram incapazes de compreender e praticar esta doutrina da maneira correta.

Como chamam atenção Flávio Gomes e Marcelo Paixão “a não existência de uma desigualdade jurídica com o fim da escravidão e os estigmas associados provocou novas narrativas sobre distinção e identidade: o negro. É cor, é raça e é também um lugar. Um lugar social. Da subordinação, da não-igualdade”.²⁴ Esse lugar não era dentro do universo de crenças do Espiritismo, uma doutrina que alguns de seus adeptos letrados e a imprensa tentaram preservar nos círculos fechados dos intelectuais.

Espiritismos no Brasil

As ideias espíritas chegam ao Brasil, durante o século XIX, entre discursos de modernidade e em meio ao francesismo das elites brasileiras.²⁵ Os “folhetins, operetas e romances vindos da França difundiam no Império a imagem de um modo de vida rural, conservador e equilibrado [...] que aparecia como um paradigma de civilidade para a sociedade tropical e escravagista”.²⁶ Segundo, Luis F. Alencastro essa influência pode ser percebida através “de três correntes do pensamento e de prática social que, numa certa medida, se completavam no cotidiano do Segundo Reinado: o positivismo, o kardecismo e a homeopatia”.²⁷

Entre 1853 e 1854 chegaram as primeiras notícias na imprensa brasileira sobre o fenômeno das “mesas girantes” que ocorriam em diferentes países europeus e nos Estados Unidos e grande parte dos periódicos tratou do tema como frivolidade.²⁸ À

²⁴ GOMES, Flávio, e PAIXÃO, Marcelo, *Op. cit.*, p. 177.

²⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe de, *Op. cit.*, p. 43.

²⁶ Idem, *ibidem*.

²⁷ Idem, p. 44.

²⁸ “Esses eventos tiveram início na aldeia de Hydesville, próxima de Nova York, em 1848. As filhas do casal Fox começaram a ouvir pancadas nas paredes de madeira que causaram espanto e perturbavam o sono da família. Após uma busca no interior e ao redor da propriedade, o Sr. John D. Fox nada encontrou que explicasse a causa dos barulhos. O problema persistiu e, com o tempo, as meninas passaram a imitar as batidas e obterem respostas. Foi criado um código, no qual determinado número de pancadas correspondia a uma letra do alfabeto, sendo possível formar palavras e mesmo frases. O ‘comunicante invisível’ dizia se tratar de um vendedor ambulante que havia sido assaltado e assassinado por antigos moradores daquela residência e enterrado no porão”. *In*: VALLE, Daniel Simões do. Intelectuais, espíritas

medida que os jornais brasileiros noticiavam esses acontecimentos as práticas espíritas se difundiam encontrando adeptos entre pessoas de diversos grupos sociais. A existência dos fenômenos mediúnicos gerou uma aproximação com o transe presente nas religiões afro-brasileiras, permitindo sua propagação entre os diferentes sujeitos e contribuindo para tornar mais complexo o universo de práticas de cura, religião e morte no país.²⁹

Disso decorre o fato de que não é possível falar, neste contexto, do Espiritismo enquanto uma doutrina-religião bem definida, e sim de *Espiritismos*, já que essa denominação abrangia práticas diversas e adquiriu diferentes significados e interpretações, dando origem a experiências distintas e, em muitos casos, conflitantes.

Essa pluralidade nas práticas espíritas foi fundamental na maneira como os agentes repressores direcionaram a perseguição para algumas formas de Espiritismo e não a todas elas. À medida que adentrarmos o universo da criminalização aos espíritas, essas várias concepções ficarão em evidência, demonstrando que a definição em torno do que seria esta doutrina no país envolveu disputas entre seus adeptos e os grupos a que estavam vinculados e, ao mesmo tempo, os diferentes agentes que se detiveram sobre a prática espírita, principalmente aqueles diretamente relacionados com a perseguição.

No contexto de análise desta pesquisa – a Salvador das décadas de 1920 e 1930 – uma corrente de pensamento já estava se consolidando, dentro do universo espírita, como o Espiritismo por excelência, a forma “correta e verdadeira” de vivenciar-se esta doutrina; trata-se do Kardecismo, fundado na França em 1857, a partir da publicação do *Livro dos Espíritos* pelo cientista e pedagogo Hippolyte León Denizard Rivail³⁰ que assume o pseudônimo de Allan Kardec.³¹ Este processo de legitimação, intimamente

e a abolição da escravidão: os projetos de reforma da imprensa espírita (1867-1888), Dissertação (Mestrado em História), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010, p. 54-55.

²⁹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de, *Op. cit.*, p. 44.

³⁰ “Nascido em 03 de outubro de 1804, na cidade francesa de Lyon, Hippolyte Leon Denizard Rivail era filho de uma família tradicional e bem estabelecida. Seus primeiros anos de estudo foram feitos em sua cidade natal. Com cerca de dez anos, foi enviado para o Instituto de Yverdon, na Suíça, dirigido pelo eminente pedagogo Pestalozzi. Durante quase dez anos, vivenciou os princípios educacionais deste discípulo de Rousseau. No decorrer desse período, foram estabelecidas as bases de sua formação intelectual. Naquele ambiente foi traçado o perfil universalista, cientificista e pedagógico do pensamento de Rivail”. In: VALLE, Daniel Simões do, *Op. cit.*, p. 57.


³¹ O nome Allan Kardec foi sugerido a Rivail por um espírito, numa sessão mediúmica das “mesas girantes” em Paris. “Segundo Aubrée e Laplantine, em 1856, um espírito que se apresentou como Zéphir, havia dito a Rivail que ele teria vivido entre os Celtas Druidas, na Gália, e o nome de Rivail, na ocasião seria Allan Kardec, pseudônimo que passou a adotar e que marcou a história da doutrina espírita que se formava. Assim, é neste momento que Rivail, [...], recebe do ‘Espírito da verdade’ a ‘missão’ de ‘fundar’

relacionado com a repressão aos espíritas colocava em debate os vários “espiritismos” praticados, que longe de seguirem uma rígida proposta conceitual dialogava com outras crenças e se reinventava no cotidiano de seus praticantes.

Na Bahia, notícias sobre reuniões mediúnicas em que ocorriam manifestações de espíritos datam de 1845, no distrito de Mata de São João, conforme registrado pelo Juiz Municipal José Joaquim dos Santos:

Ao chegar a esse termo, fui informado que no Distrito de mata de são João, repetem-se reuniões noturnas em casa certa a pretexto de se ouvirem revelações de almas de mortos que se fingem aparecer com número crescido de concorrentes, assim como que dessas revelações que aí fingem, começam a aparecer intrigas que podem comprometer a paz das famílias. Oficiei, no dia 2 do corrente, ao Delegado do Termo, o Subdelegado do Distrito a dar começo ao necessário processo, se qualquer deles não o tiver já encetado em vista do Regulamento nº 120, art. 62, 1º e 3º arts. 64; 129 e 130. Darei conta a V. Exa. De quando for ocorrendo o resultado final. DS Ge. A V Exa. Abrantes 24 de maio de 1845. Ilmo. Exmo Sr. General Presidente da Provincia. (Ass.) José Joaquim dos Santos³²

Os fenômenos mediúnicos aconteceram também em nosso Estado, registrados em 1845, portanto, 3 anos antes do ocorrido em Hydesville, conforme Fac-Símile do documento:



24 de maio de 1845 - O primeiro documento sobre reuniões de pessoas com o objetivo de conversar com os espíritos desencarnados:

Ao chegar a esse termo, fui informado que no Distrito de Mata de São João, repetem-se reuniões noturnas em casa certa a pretexto de se ouvirem revelações de almas de mortos que se fingem aparecer com número crescido de concorrentes, assim como que dessas revelações que aí fingem, começam a aparecer intrigas que podem comprometer a paz das famílias.

Oficiei, no dia 2 do corrente mês, ao Delegado do Termo, o Subdelegado do Distrito a dar começo ao necessário processo, se qualquer deles não o tiver já encetado em vista do Regulamento nº 120, art.62,1º e 3º arts. 64, 129 e 130. Darei conta a V. Exa. de quando for ocorrendo o resultado final.

DS.Ge. A V. Exa. Abrantes 24 de maio de 1845.
Ilmo. Exmo Sr. General Presidente da Provincia
(Ass.) José Joaquim dos Santos

33

o Espiritismo, doutrina ao mesmo tempo moral e científica, revelada pelos Espíritos”. In: JESUS, Leonardo Ferreira de, *Op. cit.*, p. 44.

³² LOUREIRO, Lúcia. *Memórias históricas do espiritismo na Bahia – repercussão no movimento espírita brasileiro*, Gráfica LJF, 1994.

³³ Disponível no Site da Federação Espírita do Estado da Bahia (FEEB).<<http://feeb.org.br/aniversario-da-imprensa-espirita-do-brasil-26-de-julho-veja-a-historia-em-banner-do-seu-criador-luis-olimpio-teles-de-menezes/>>. Acessado em 4/2/2015.

O regulamento mencionado pelo Juiz Municipal para fundamentar a denúncia é o de nº 120, de 31 de janeiro de 1842, que definia as funções da polícia administrativa e judiciária, submetidas ao Ministro da Justiça³⁴ pela Lei nº 261, de 3 de dezembro de 1841³⁵, que reformava o Código de Processo Criminal, de 29 de novembro de 1832³⁶ e criava os cargos de delegado e subdelegado. João Reis explica a estrutura do aparato policial na Bahia do período. No comando estava o chefe de polícia da Província, nomeado pelo Imperador. Em seguida os delegados e subdelegados, escolhidos pelo presidente da Província entre três nomes indicados pelo chefe de polícia e aos quais estava submetido o corpo de policiais.³⁷

Os artigos do regulamento, destacados no documento, foram os de nº 62, parágrafos 1º e 3º, e de nº 64, incluídos no capítulo IV – *Das atribuições dos empregados de Polícia* – além dos nº 129 e nº 130, do capítulo V que determinava os diferentes procedimentos a serem adotados pela polícia, em sua secção V que tratava dos ajuntamentos ilícitos e das sociedades secretas.³⁸

O artigo nº 62 – secção II, determinava as atribuições policiais dos delegados e subdelegados – definindo, para os primeiros, as antigas funções dos juízes de paz acrescidas de outras descritas, anteriormente, nos parágrafos 1º a 15º do artigo 58 – *Das atribuições dos chefes de polícia* – do mesmo regulamento. Entre as competências definidas, destacamos as seguintes: “Exercer as atribuições, que acerca das sociedades secretas, e ajuntamentos ilícitos competiam aos Juizes de Paz” e “Vigiar e providenciar, na forma das Leis, sobre tudo o que pertencer á prevenção dos delitos, e manutenção da segurança e tranquilidade publica”.³⁹

É possível perceber que havia uma preocupação com a organização de sociedades secretas e grupos que pudessem ameaçar a segurança e a ordem públicas. Considerando que este era o caso das reuniões de evocação de espíritos ocorridas em Mata de São

³⁴ Em 1871, a Lei nº 2.033 de 20 de setembro, alterou a organização da estrutura judiciária, separando o judiciário da polícia. No mesmo ano, o Decreto nº 48824, de 22 de novembro, regulou as disposições para execução daquela Lei. Ver: Lei nº 2.033 de 20 de setembro de 1871. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1824-1899/lei-2033-20-setembro-1871-551964-publicacaooriginal-68858-pl.html>> Acessado em 24/2/2015. Decreto nº 48824, de 22 de novembro de 1871. Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-4824-22-novembro-1871-552254-publicacaooriginal-69360-pe.html>> Acessado em 24/2/2015.

³⁵ Lei nº 261, de 3 de dezembro de 1841. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim261.htm> Acessado em 20/2/2015.

³⁶ Lei de 29/11/1832, Código de Processo Criminal. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-29-11-1832.htm> Acessado em 20/2/2015.

³⁷ REIS, João José. *Domingos Sodré, Op. cit.* p. 22.

³⁸ Regulamento nº 120, de 31 de janeiro de 1842. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Regulamentos/R120.htm> Acessado em 20/2/2015.

³⁹ Idem.

João, o juiz informa a situação ao delegado e subdelegado para que com base nestes parágrafos iniciassem o processo, caso já não o tivessem feito. O artigo nº 129 reforça a atenção que deveria ser dada à questão:

Os Chefes de Policia, Delegados, Subdelegados, e Juizes Municipais terão todo o cuidado em que não se formem nos seus distritos, de dia ou de noite, quaisquer ajuntamentos ilícitos, havendo por tais os especificados no art. 285 do Código Criminal, e no art. 2º da Lei de 6 de Junho de 1831, estejam ou não armados os reunidos.⁴⁰

O juiz remeteu documento noticiando a situação ao Presidente da Província, embasado no artigo nº 64, secção III que estabelecia as funções policiais dos Juizes Municipais, dentre as quais a de participar ao Ministro da Justiça e Presidentes de Províncias sobre temas ligados à ordem e tranquilidade públicas e situações graves que também é um indicador da importância dada ao assunto. O artigo nº 130, por sua vez, determinava que os agrupamentos suspeitos fossem enquadrados do Código Penal.

O surgimento de sociedades de estudo das práticas espíritas e, principalmente, para comunicações mediúnicas eram acompanhadas de grande desconfiança por parte das autoridades policiais, que se empenharam para evitar sua propagação. Apontadas como ameaçadoras da paz e da ordem, em diferentes lugares do país, os adeptos encontraram dificuldades para fundar grupos de divulgação dos princípios espíritas e exercício da mediunidade.

Foi também na Bahia, desta vez na cidade de Salvador, sob a liderança do professor e funcionário da Assembleia Legislativa da Bahia, Luís Olímpio Telles de Menezes, que surgiu o primeiro Centro Espírita do Brasil, o Grupo Familiar de Espiritismo, fundado em 17 de setembro de 1865. Dele partiu, ainda, a iniciativa de criar o primeiro Jornal Espírita do Brasil, *O Eco de Além Túmulo*, publicado em 1869.

Na Bahia, sob a liderança do jornalista Luís Olímpio Teles de Menezes, a doutrina codificada por Allan Kardec tomou proporções ainda não vistas em terras brasileiras. Uma iniciativa fundamental para a promoção do Espiritismo na sociedade baiana foi o investimento em tradução e publicação de textos doutrinários, que tornaram de conhecimento público os princípios espíritas básicos. A edição do livro *Filosofia Espiritualista*, por Olímpio Teles, foi um importante passo dado nesse sentido. A obra, que teve grande repercussão, era resultado da tradução da parte introdutória de *O Livro dos Espíritos*, de Allan Kardec. A boa recepção do público pode ser atestada em números: após a primeira tiragem de mil exemplares em 1866, no ano seguinte, foi feita uma segunda edição. O pioneirismo de Olímpio

⁴⁰ Idem.

Teles contava com o apoio dos membros do Grupo Familiar de Espiritismo, fundado pelo próprio em 1865. Foi o primeiro centro de estudos espíritas do Brasil. O empenho do jornalista baiano em divulgar a doutrina levou-o a lançar, em julho de 1869, o primeiro periódico espírita – O Écho d'Além-Túmulo. Era uma publicação bimestral, distribuída em todo o território nacional e remetida para várias cidades do exterior. Apesar da curta duração, apenas dois anos, foi um marco e reafirmou a força do Espiritismo em território baiano.⁴¹

Dois anos mais tarde, o Grupo Familiar de Espiritismo iniciou a criação de uma associação para estudos de Espiritismo. Segundo Leonardo Ferreira de Jesus “foi feito um requerimento solicitando do governo provincial o registro oficial do que seria uma Sociedade Espírita Brasileira”,⁴² uma “Associação literária e beneficente com o fim de ocupar-se de estudos filosóficos, e de proporcionar aos associados socorros pecuniários”.⁴³

Entre os 29 cidadãos que assinaram este requerimento, podemos destacar: os nobres Antônio da Rocha Pita Argolo (o Visconde de Passé) e João José Leite (o Barão de Sauípe); os médicos Ignácio José da Cunha e José Antonio de Freitas; os advogados Joaquim Carneiro de Campos e Manoel Correia Garcia (que também atuou como jornalista, professor e foi vereador de Salvador); temos ainda o professor Zacarias Nunes da Silva Freire e o Major da Guarda Nacional Joaquim Baptista Imburana.⁴⁴

Nos anos seguintes diversas sociedades espíritas surgiram em todo o país, inclusive na corte imperial. Contando com membros da alta sociedade do Rio de Janeiro, o Espiritismo não escapou das perseguições oficiais que proibiam o funcionamento de associações espíritas.⁴⁵

Embora a bibliografia dedicada a traçar a história do Espiritismo no Brasil, reconheça o papel de pioneirismo da Bahia na difusão das ideias espíritas no país, existem poucos trabalhos sobre o tema no período posterior ao século XIX. O Rio de Janeiro torna-se o espaço privilegiado, nestas pesquisas, nos processos de difusão e legitimação desta doutrina no país enquanto o desenvolvimento das práticas espíritas em terras baianas ainda carece de maiores investigações, especialmente no que se refere aos

⁴¹ VALLE, Daniel Simões do, *Op. cit.*, p. 75.

⁴² JESUS, Leonardo Ferreira de, *Op. cit.*, p. 83.

⁴³ *Idem*, p. 108.

⁴⁴ *Idem*, p. 83-84.

⁴⁵ *Idem*, *ibidem*.

mecanismos de repressão a esta prática religiosa e a atuação de seus adeptos no enfrentamento à perseguição e na busca por legitimação.

A carência de estudos sobre a repressão ao Espiritismo na Bahia vincula-se a uma série de questões. Uma delas é a ideia de que as práticas espíritas não foram reprimidas pela força policial e que elas foram aceitas quase que “automaticamente” em função de suas origens europeias e por ter conquistado entre pessoas das elites e da intelectualidade brasileiras seus primeiros adeptos.

As obras que se dedicaram a discutir a repressão ao Espiritismo, particularmente no Rio de Janeiro, já demonstraram que mesmo tendo procedência europeia e de ter se difundido no Brasil, principalmente, a partir da divulgação dos costumes e modo de vida franceses, as práticas espíritas foram alvo de perseguições comandadas por diferentes agentes, desde lideranças católicas até médicos e governantes. Por envolver a relação com um mundo espiritual, fenômenos mediúnicos e por se vincular a práticas de cura, tornou-se alvo do combate das autoridades.⁴⁶ Assim, conquanto a origem europeia do Espiritismo tenha facilitado sua penetração entre médicos, advogados, intelectuais e políticos, isso não foi empecilho para que ela enfrentasse oposição ou perseguição por parte de membros desses grupos e/ou do Estado.

Importante e pioneiro trabalho que investiga a repressão ao Espiritismo na Bahia, durante o final do século XIX, é o de Leonardo Ferreira de Jesus que investigou a reação católica frente à difusão do protestantismo e das ideias espíritas na Bahia, durante o período de atuação do arcebispo de Dom Manoel Joaquim da Silveira, entre 1862 e 1874.⁴⁷

O autor destaca que, no caso do Espiritismo, a publicação do livro *Filosofia Espiritualista*, em 1866, por Luís Olímpio Telles de Menezes provocou uma série de debates entre o este e Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, D. Manuel Joaquim da Silveira, a partir de 1867. Por meio das Cartas Pastorais as lideranças do Catolicismo empreenderam uma forte campanha contra as ideias espíritas definidas como “superstições e erros perniciosos e grosseiros”.⁴⁸

⁴⁶ MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992., GAMA, Cláudio Murilo Pimentel. *O espírito da medicina – médicos e espíritas em conflito*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992., GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997., entre outros.

⁴⁷ JESUS, Leonardo Ferreira de, *Op. cit.*

⁴⁸ JESUS, Leonardo Ferreira de. “Superstições perigosas e reprovadas: Dom Manoel Joaquim da Silveira, e areação do catolicismo à inserção do Espiritismo kardecista no Brasil (1865-1867)”. Juiz de Fora, Minas Gérias: XII Simpósio da ABHR, 2011.

Dom Manuel da Silveira assumiu a Arquidiocese de Salvador em 1861 para substituir Dom Romualdo Seixas, onde permaneceu até 1874. Um de seus principais objetivos foi dar continuidade às medidas romanizadoras iniciadas por seu antecessor⁴⁹ e alinhadas com as autoridades eclesiais brasileiras que buscavam promover, nas palavras de Maria Aparecida Gaeta, uma “transformação radical nas formas de piedade e devoção praticadas por grande parte da população, tanto rural como urbana”.⁵⁰

O Catolicismo dos fiéis brasileiros era visto pela Igreja como algo superficial, carregado de paganismo, superstições e credices. Assim, o processo de *Romanização* se tornou o principal orientador das práticas reformadoras dos clérigos brasileiros, principalmente a partir do final do século XIX e durante as primeiras décadas do período republicano. Neste sentido, a atuação de D. Manuel esteve voltada para o combate às novas religiões que estavam se difundindo: o Espiritismo e o Protestantismo.

Sua Carta Pastoral, *Premunindo os seus Diocesanos contra os erros perniciosos do Espiritismo*, definia as ideias espíritas como “superstições perigosas e reprovadas que estão no domínio público”.⁵¹ No documento,

D. Manoel da Silveira deixa evidente que o espiritismo seria um erro nocivo aos fiéis católicos. Por isso, afirmando estar interessado na salvação de suas ovelhas, ele deixa claro que as doutrinas espíritas eram reprovadas pela Igreja Católica. [...] o arcebispo demonstra preocupação não apenas com a circulação da obra traduzida por Teles de Menezes, mas também com o fato de que algumas pessoas estariam participando de reuniões espíritas.⁵²

Assim, o Arcebispo sinaliza preocupação com a possível perda de fiéis ou que esses adeptos vivenciassem um catolicismo menos ortodoxo – o chamado “catolicismo popular” – que as permitissem adotar práticas de outras religiões, transitar por espaços e experiências de outras crenças, sem que isso se constituísse um problema para o

⁴⁹ Principal expoente da *Romanização* na Bahia, Dom Romualdo Antônio de Seixas (1827-1860), empenhou-se em concretizar os objetivos reformadores, defendendo a moralização do clero baiano que, no seu entendimento, estava contaminado pelas práticas perniciosas do cotidiano da população. O Arcebispo incentivou, também, a realização de missões para o interior da Bahia a fim de fazer cumprir as regras eclesiais em todo o estado. COUTO, Edilece S. *Tempos de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant’Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador, Edufba, 2010, p. 69-76. As ações mais importantes dos reformadores baianos concentraram-se, principalmente, em combater a expansão do Espiritismo e do Protestantismo e em eliminar a presença do Candomblé nas formas de homenagear os santos.

⁵⁰ GAETA, Maria Aparecida J. Veiga, *Op. cit.*, p. 183-202.

⁵¹ JESUS, Leonardo Ferreira de, “Ventos venenosos”..., p. 11.

⁵² Idem, p. 87.

exercício da fé. Do ponto de vista doutrinário, Leonardo de Jesus destaca que três princípios do Espiritismo eram apontados como graves erros: a preexistência da alma, a reencarnação e a comunicação com os desencarnados (como os espíritas denominam os mortos).⁵³

Em agosto de 1856, a Igreja Católica reforça sua posição contrária às práticas mediúnicas: “o Santo Ofício condenou as experiências [com as mesas girantes], e acusou de heréticas as pessoas que produziam os fenômenos. A condenação não obteve o resultado esperado, que era o de acabar com as sessões de efeitos físicos”⁵⁴. A autora Sylvia Damazio indica ainda que, nesse período, as comunicações ganham novas formas, difundindo-se a prática da psicografia (escrita mediúnica). “Em maio de 1864, os livros de Kardec foram relacionados pela sagrada Congregação ao *Index Librorum Prohibitorum*”,⁵⁵ lista de livros proibidos pela Igreja Católica.

Desta forma, também na Bahia as ideias espíritas encontraram oposição das lideranças católicas e dos governantes que mobilizados pelas primeiras agiam para impedir a formação de grupos de estudos do Espiritismo. Vale destacar que, mesmo durante o período republicano, ideais e concepções católicas fundamentaram diferentes discursos sobre a doutrina espírita e os supostos prejuízos que causaria à população. Exemplo disto é o texto do *Diário da Bahia*⁵⁶ de 1925, onde nota-se a defesa dos princípios católicos e de sua primazia sobre a matéria e o espírito. O Espiritismo é apresentado como “malsão, falso” e produtor de “pseudo-fenômenos”.

Pelo orbe Catholico - A lueta contra o Espiritismo

Ultimamente na grande sala da Academia de Musica de Philadelphia, E.U, na mesma plataforma em que Sir Conan Doyle e Sir Oliver Lodge desenvolveram temas espiritas, o padre de Heredia, S. J. provou a seus ouvintes que certos pseudo-phenomenos espíritas podem ser obtidos por meios todos naturaes.

⁵³ Idem, p. 87-89.

⁵⁴ DAMAZIO, Sylvia F., *Op. cit.*, p. 60.

⁵⁵ Idem, p. 63 e GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos*, p. 59.

⁵⁶ “Fundado em 1856 por Demétrio Cyryano Tourinho e Manuel Jesuíno Ferreira [...]. Entre 1868 e 1880, o jornal foi adquirido por uma associação constituída pelos membros mais influentes do Partido Liberal na Bahia, sob a direção do Conselheiro Dantas, que dirigiu tanto o jornal quanto o partido. [...] De 1880 a 1899, esteve sob a direção de Augusto Alvares Guimarães e seus sucessores, período em que o jornal fez campanha contra o então governador Luís Vianna”. Em 1889 com a derrota nas eleições municipais, o candidato da oposição Domingos Guimarães fechou o jornal que só voltou a circular em 1901, sob a direção de Severino Vieira. “No período de 1912 a 1917, o deputado e jornalista Carlos Ribeiro esteve à frente do *Diário da Bahia* que só mudou de dono com a morte de Severino Vieira, em 1917, quando passou a ser dirigido por Pedro Lago, que no ano de 1918 constituiu uma nova sociedade. O órgão, segundo Consuelo Sampaio, continuou a ser severinista apesar da morte do chefe político em 1917 e de estar filiado a outro partido”. In: REIS, Meire Lúcia A. *A Cor da Notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana (1888-1937)*. Dissertação, (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000, p. 21.

Assim é que, elle repetiu, deante do cardeal-arcebispo de Philadelphia e de um grande auditorio, experiencias de levitação, de telepathia, de ectoplasma e de <<mãos astraes>>, demonstrando que nao havia naquillo nenhuma intervenção sobrenatural. Aproveitando a occasião, definiu a doutrina da Igreja catholica sobre a matéria, absolutamente oposta ao falso e malsão Espiritismo!⁵⁷

Outro aspecto fundamental para refletirmos sobre a ausência de estudos acerca da repressão aos adeptos do Espiritismo na Bahia, particularmente neste período republicano, está vinculado à forte presença do Candomblé e o combate a essa religião em terras baianas. A intensa perseguição aos candomblecistas – presente em muitos aspectos até os dias atuais – e o racismo, contribuíram para a produção dos mais variados estudos sobre religiosidades e religiões na Bahia que enfatizavam a repressão aos terreiros e a capacidade destes de enfrenta-la. A compreensão de que a noção de “raça” era – e ainda é – o elemento central dessas ações contribuiu, em grande medida, para o silêncio das pesquisas quanto às possibilidades de que os espíritas baianos tenham sido alvos da coação policial, pois eles representariam o extremo oposto: uma doutrina de origem branca e europeia, praticada por pessoas “ilustres” da sociedade e, portanto socialmente aceita.

Esta visão encontra-se consolidada em muitas obras que discutiram o combate ao Candomblé na Bahia, nos quais as relações desta religião com a doutrina espírita são tocadas tangencialmente e cuja perseguição aos adeptos do Espiritismo é tratada, exclusivamente, quando estes se aproximassem dos cultos do Candomblé e da Umbanda ou quando o nome de Centro Espírita fosse utilizado apenas como disfarce, com intuito de fugir da ação policial. Em todos esses casos, os mecanismos de repressão aos espíritas não são considerados e tampouco, as experiências dos sujeitos que em suas práticas de fé cotidianas e, muitas vezes, distantes dos rigores ortodoxos, possibilitavam aproximações, diálogos e reinvenções entre essas religiões.

Isso fica evidenciado nas interpretações acerca das expressões “falso” espiritismo e “baixo” espiritismo, que também eram aplicadas aos terreiros de Candomblé. Nestas obras, tais categorias são analisadas apenas como mais uma faceta da perseguição a essa crença e, por isso, sua dimensão enquanto noção hierarquizadora e legitimadora da perseguição aos centros espíritas assim qualificados é negligenciada.

Neste quadro de discussões é que se insere esta pesquisa, compreendendo que a existência do Candomblé como uma religião de força, que atraía e atrai muitos adeptos

⁵⁷ Jornal *Diário da Bahia*, 15/1/1925, p. 2, BPEB.

na Bahia, conferiu características peculiares ao desenvolvimento do Espiritismo no estado, particularmente em Salvador. As duas religiões trabalham com a mediunidade e com as práticas de cura, tendo se desenvolvido, entre uma e outra, experiências religiosas que não estavam separadas e definidas de maneira tão rígida. Sendo religiões mediúnicas, os adeptos dessas crenças, muitas vezes, desenvolveram intensas relações entre si, ocorrendo em diferentes terreiros e centros espíritas, práticas que eram consideradas ilegítimas.

Sobre a repressão ao Espiritismo no Brasil, duas obras merecem destaque e serão fundamentais para as análises desta pesquisa: *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, de Yvonne Maggie e *O Cuidado com os Mortos: acusação e legitimação do espiritismo*, de Emerson Giumbelli.

Na primeira, a autora investiga as acusações contra práticas de “magia, feitiçaria, espiritismo e curandeirismo” – enquadradas como crime no Código Penal de 1890 – e sua relação com as crenças e os mecanismos de controle. Analisando os processos criminais na cidade do Rio de Janeiro, entre 1890 e 1940, Maggie defende que a crença na magia e na sua capacidade de produzir malefícios marcou a atuação de acusados, acusadores e daqueles que a ela recorriam. Em outras palavras, todos compartilhavam “o medo do feitiço” que estaria difundida na sociedade brasileira desde o período colonial. A autora conclui que todos os envolvidos no processo compartilhavam o mesmo sistema de crenças e que, portanto, o objetivo da repressão não era combatê-la e sim aqueles que praticassem a magia considerada “maléfica”.

Discordando desta perspectiva, Giumbelli, analisa a mesma documentação enfatizando as acusações contra espíritas e conclui que os processos evidenciavam o confronto de lógicas distintas. Para o autor, os vários discursos produzidos sobre o Espiritismo, neste período, têm no debate em torno da saúde pública sua questão fundamental. O autor busca compreender os diferentes discursos a respeito do Espiritismo e como eles se relacionaram com os processos de condenação e posterior legitimação dessa doutrina.

Partindo da mesma interpretação apresentada por Giumbelli, de que acusações contra o Espiritismo, a magia e o curandeirismo evidenciavam lógicas distintas entre acusadores e praticantes, o presente trabalho fundamenta-se na compreensão de que a repressão às práticas espíritas na Salvador dos anos 1920 e 1930 tinham nas tensões raciais e socioeconômicas seu aspecto crucial.

Embora os debates em torno da saúde pública, das práticas de cura e do que poderia ser definido como religião estivessem presentes nas ações contra os espíritas soteropolitanos é possível perceber que eram os aspectos raciais e econômicos que orientavam e definiam, principalmente, a atuação das autoridades e da imprensa. Dessa maneira, esta pesquisa investiga as situações que envolveram acusações e perseguições a espíritas, analisando os diversos sujeitos envolvidos, os discursos elaborados e as estratégias utilizadas pelos praticantes da doutrina para fugir à repressão, não focando, especificamente, em nenhuma instituição representativa do Espiritismo baiano, como fez Giumbelli que acompanha a trajetória da Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada no Rio de Janeiro em 1884, e sua atuação com vistas à orientação e representação dos espíritas, inclusive no enfrentamento das acusações.

A “velha mulata” precisa civilizar-se: discursos modernizadores na imprensa baiana

Durante as primeiras décadas republicanas os jornais baianos empreenderam uma ferrenha campanha contra diversas práticas, consideradas empecilhos ao progresso da população. Esses periódicos exigiam dos governantes melhorias na iluminação pública e no serviço de limpeza, enfatizaram a necessidade de facilitar a circulação de bondes e automóveis, de enfrentar os problemas com falta de habitação e de combater hábitos do cotidiano da população, considerados resquícios do atraso, a fim de viabilizar a reformulação do espaço e dos costumes.

As principais transformações urbanas em Salvador ocorreram, efetivamente, nos governos do grupo *seabrista*: José Joaquim Seabra (1912-1916) e (1920-1924), Antônio Muniz (1916-1920) e de Francisco M. de Góes Calmon (1924-1928).⁵⁸ Com o intuito de construir uma imagem modernizadora da Bahia, J. J. Seabra assume o governo do estado em 1912 afirmando que lutaria contra “as chagas do passado colonial”.⁵⁹ Para tanto, empreendeu uma série de reformas que visavam destruir o aspecto antigo da capital baiana. Assim,

[...] ao longo das décadas de 1910 e 1920, foram alargadas ruas e calçadas, remodelou-se o cais do porto, abriram-se espaçosas e salubres vias públicas, como a Avenida Oceânica; foram planejados e construídos prédios com fachadas suntuosas, entregues aos cuidados

⁵⁸ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 26.

⁵⁹ *Idem*, *ibidem*.

de arquitetos estrangeiros. [...] Além disso, J. J. Seabra pôs em curso a construção da Avenida Sete de Setembro, explicitamente inspirada na Avenida Central do Rio de Janeiro, obra realizada quando do mandato de Pereira Passos. A nova via pública, que partia do Largo do Teatro (atual praça Castro Alves) e terminava no Farol da Barra, exigia uma transformação das antigas ruas coloniais, como a de São Bento, a de São Pedro, a do Rosário de João Pereira, a das Mêrces e os becos do Senado e do Mocambinho.⁶⁰

Na imprensa baiana prevalecia a visão da necessidade de promover mudanças no cotidiano da população mais pobre, divulgadas como fundamentais para a modernização do estado, mas que na prática ampliavam o processo de exclusão social e espacial dessas pessoas que seguiam vivendo de acordo com suas visões de mundo, independentes e distantes das expectativas dos governantes em adequar seus comportamentos.

Esses jornalistas atribuíam a si mesmos a tarefa de orientar o público, propor projetos para a sociedade e cobrar das autoridades as mudanças necessárias para colocar o país no “rumo certo”. Na condição de porta-vozes do progresso, esses escritores “iluminados” pelos ideais racionalistas e cientificistas reivindicaram para si a “missão” de escrever para a sociedade e pela sociedade. Pretendiam ser representantes da população e, ao mesmo tempo, instrutores desta, a fim de alcançar a modernidade e civilização desejada. “Esse encargo pressupunha a obrigação de criticar, formular e orientar as ideias, o que significava, em última instância, formar as consciências”.⁶¹

A Imprensa na Actualidade

Que é o jornal senão a força que orienta, doutrina, instrúe as sociedades, e as guia, e as melhora, e as eleva? Que é a imprensa senão a machina elaboradora do progresso, a tribuna das necessidades palpitantes, o echo das iniciativas, senão um corpo de escriptores, de sociologistas, de economistas, de financistas, de moralistas, de technicos, senão um poderoso pensamento, que só a luz symbolisa, capaz de transformar as épocas e os destinos?

Tivéssemos nós, no Brasil, uma organização de tal ordem, um conjuncto de conhecimentos actuando sobre o povo, um poder tão grande exercendo actividade constructora, e não vingaria essa especulação de um mecanismo todo em contrario com a boa doutrina, amigo da força, aleijado na arte, pobre na sinceridade, todo de efeito desconjunctado, e mais perigoso ainda porque lhe sobejam recursos de iludir e não lhe faltam cretinos para a lubrificação da perversidade e para a ganância das subversões.⁶²

⁶⁰ Idem, p. 66.

⁶¹ CAPELATO, Maria Helena R. “O Controle da opinião e os limites da liberdade: imprensa paulista (1920-1945)”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: vol. 12, nº 23/24, p. 55-75, 1991/1992.

⁶² *Jornal de Notícias*, 25/7/1920, p. 2, BPEB.

Os jornais constituíam-se, portanto, importante espaço para difusão de ideias, sendo considerado pelos intelectuais um “privilégio” para seus leitores que teriam a oportunidade não apenas de se informar, mas, sobretudo, formar suas opiniões, aprender. A preocupação com a civilização do país era uma questão fundamental, aparecendo com frequência nos textos jornalísticos.

Neste período, verifica-se também a mudança na estruturação dos periódicos que assumiram um caráter mais empresarial, diversificando a imprensa em sua forma, técnica e objetivos dos textos e promovendo um aprimoramento da produção. Com a virada do século, os maiores jornais criaram uma visão mais comercial, buscando a ampliação do quadro de leitores. Investiu-se em novos equipamentos importados transformando, aos poucos, os jornais em empresas, num processo que marca o desenvolvimento da grande imprensa no Brasil.⁶³

Leonardo Pereira sinaliza que esse caráter empresarial assumido pelas folhas, marcado no Rio de Janeiro pelo surgimento da *Gazeta de Notícias*, priorizou a popularização dos jornais. Para isso, houve ampliação da circulação, – alguns saíam diariamente, outros, duas vezes por semana – as vendas deixaram de ser apenas em casas especializadas ou livrarias, e os textos e estilos mudaram para facilitar a leitura.⁶⁴ Verifica-se, também, o surgimento de muitos órgãos destinados a públicos específicos, como mulheres, professores e operários.

Ocorre um aumento na publicação de textos literários, crônicas e poemas, onde os escritores divulgavam suas ideias, ao mesmo tempo em que atraíam novos leitores. As charges, com caricaturas de autoridades e o tom humorístico com que diversos temas eram abordados, visavam ampliar e diversificar o público dos jornais.

Até aquele momento, os periódicos brasileiros pertenciam, em sua maioria, a algum partido político que por meio destes pretendiam divulgar as ideias e opiniões de seus grupos. De acordo com Consuelo Novais Sampaio, apesar das mudanças verificadas nas últimas décadas do XIX, essa característica, ainda persistiu durante a Primeira República: na Bahia “a política partidária é a grande responsável não só pelo

⁶³ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed. 1983, p. 281.

⁶⁴ PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. “Literatura e história social: a “geração boêmia” no Rio de Janeiro do fim do império”. In: *Revista História Social*. Campinas: Unicamp, vol. 1, nº 1, 1994, p. 48-50.

aparecimento, mas também pela atuação e pela morte de quase todos os órgãos de imprensa” nos primeiros anos da República.⁶⁵

Meire Lúcia, ao analisar os maiores jornais da Bahia de 1888 até 1937, demonstrou que longe de possuírem um discurso único esses periódicos divergiam em muitos momentos. As contendas variavam entre disputas de mercado e questões partidárias, haja vista que muitos donos e diretores desses órgãos ocupavam cargos na gestão pública, pertenciam a algum partido e apoiavam explicitamente um ou outro candidato. Assim, nas críticas endereçadas aos grupos políticos ou na forma como temas do cotidiano da cidade eram tratados, estavam presentes as concepções políticas de cada periódico.⁶⁶ As divergências, por vezes, chegaram às vias de fato, como na briga envolvendo Ernesto Simões Filho, dono da folha *A Tarde* e Antônio Marques dos Reis, diretor do *A Manhã*.

Em 1920, Antônio Marques dos Reis, que já era diretor do jornal *Manhã*, acusou Ernesto Simões filho, fundador do *A Tarde*, de “jornalista de balcão”. A razão seria, segundo Walfrido Moraes, que Simões Filho começou a tratar o jornal como uma empresa, assim “os espaços destinados a servir a interesses pessoais e comerciais deveriam ser pagos”. Diante da acusação do seu concorrente, Simões filho não teve dúvidas: sacou o revólver e, como o adversário tentasse se esquivar, “atirou-lhe nas nádegas” – conforme afirmou no seu depoimento na Polícia –, “para que ficasse gravado naquela região glútea, o sinete do covarde”.⁶⁷

Além disso, diversos jornais fundados durante o império e que continuaram a existir no período republicano, foram comprados e dirigidos por pessoas de objetivos e vinculações políticas diversas, o que também explica mudanças de concepção das folhas.

Deste modo, os diferentes periódicos baianos, analisados nesta pesquisa, imprimiram em suas páginas pontos de vista, em muitos casos conflitantes entre si, expressando a variedade de ideias e as disputas em que estavam envolvidos. No entanto, e apesar dessa diversidade, os estudos que investigaram a repressão a diferentes práticas, vinculadas às populações pobres, apontam que havia certa convergência de opiniões dos periódicos, no sentido de associar essas experiências à inferioridade e ao

⁶⁵ SAMPAIO, Consuelo N. *Partidos Políticos da Bahia na Primeira República: uma política de acomodação*. Salvador: EDUFBA, 1998, p. 24.

⁶⁶ REIS, Meire Lúcia A. *Op. Cit.*, p. 20-22.

⁶⁷ *Idem*, p. 22.

atraso, cobrando de autoridades governamentais e policiais ações efetivas para eliminá-las.

Tais exigências estavam inseridas no entendimento da imprensa enquanto defensora dos “interesses públicos”. Encarnando a tarefa de acompanhar, divulgar e opinar, os periódicos pretendiam fazer essas ideias circularem entre diferentes grupos sociais. Esses jornalistas atuavam com a pretensão de serem representantes e educadores da população, especialmente, para moldar os mais pobres, alvo incessante de censuras, ao terem perseguidos seus comportamentos, considerados inadequados com os princípios civilizadores.

Apenas em raras oportunidades podem-se encontrar jornais que publicaram notícias menos agressivas sobre as práticas populares e até mesmo as defendessem, explicitando as disputas entre as diferentes propostas em torno do futuro da nação. Longe de possuírem pensamento único e coeso, intelectuais e dirigentes apresentavam, cada um a seu modo, a solução para os problemas nacionais.

Neste contexto, o grande número de pessoas negras nas ruas vendendo quitutes, a existência de oferendas colocadas em vias públicas, os batuques nas festas de santo e nos festejos de rua dos santos católicos incomodavam, sobremaneira, as autoridades. Médicos, juristas, imprensa e polícia estiveram envolvidos, de diferentes maneiras, em campanhas para pôr fim a estas práticas consideradas incompatíveis com a nação que se pretendia erguer.

**O CODIGO DAS... IMPOSTURAS - e as mazelas ostensivas da
“velha mulata”. E NÃO DEPENDE DE VERBAS, AFINAL,
REMEDIAR MUITA COUSA...**

Não há duvida que têm razão os que nos apontam como detentores da tradição do Brasil... “A Bahia tradicional terra-mater, etc.”... enfim, arranjosinhos polidos, para não dizer “mulata velha”, terra retrograda e outras cousas, que, como todas as verdades, dóem sempre...

Mas o peor é que as tradições Moraes, as que servem de elos entre as gerações, essas vão desaparecendo, ao passo que todos os hábitos primitivos de velha aldeia da população despolicizada resistem a toda a inovação, sobrepõem-se a qualquer esforço de cultura.

Ha ruas sem calçamento, sem arborização, tortuosas e imundas, coalhadas de mendigos e cães. Explica-se, – não se justifica – pela situação de insolvencia do municipio, e como é mal sem remedio nem vale a pena se lhe tocar. Todavia, muitas coisas degradam horrrivelmente a cidade e, entretanto, nem um ceitel é necessário á sua supressão...⁶⁸

⁶⁸ Jornal *A Tarde*, 29/6/1925, p. 1, BPEB.

Na reportagem do *A Tarde* a ideia da Bahia enquanto a “Velha Mulata”, a “terra mãe” o lugar da “tradição” é entendida como uma forma de camuflar o atraso do estado tanto no aspecto urbanístico quanto nos hábitos e costumes da população. Esse discurso comum entre os periódicos baianos, além de cobrar, incessantemente, as reformas nos espaços, criticava a persistência de comportamentos considerados “primitivos de velha aldeia da população despolicada [que] resistem a toda a inovação, sobrepõem-se a qualquer esforço de cultura”. Para combater tais mazelas não seria necessário dinheiro e sim “boa vontade, energia e, mesmo a noção dos deveres dos prepostos responsáveis”.⁶⁹

Os órgãos estaduais de fiscalização eram alvos constantes das críticas dos jornalistas que deixavam evidente sua expectativa de que os agentes públicos adotassem a repressão contra condutas consideradas inadequadas, a ocupação – tida como inoportuna – dos espaços públicos, pelos trabalhadores. Assim, “o funcionalismo encarregado de reprimir os abusos dos munícipes” deveria aplicar “simples medidas de inspeção e policia, deveres previstos nas regulamentações em vigor e cujo abandono está a pedir uma formidável saccudidela á desidia dos encarregados”.⁷⁰ Ainda de acordo com o texto, a ação das autoridades deveria impor as normas e restrições à ocupação das vias, previstas no “famoso Código de Posturas do Município, que, pela sua inobservância, mais parece um código de imposturas...”.⁷¹

A imagem que acompanha a reportagem jornalística evidencia o quanto a população pobre e negra era considerada o principal símbolo do atraso do estado. Trata-se de uma trabalhadora ambulante negra, vendendo seus produtos nas vias públicas.

⁶⁹ Idem, ibidem.

⁷⁰ Idem, ibidem.

⁷¹ Idem, ibidem.



“Uma infração que se surpreende, a todo momento, nas ruas mais transitadas”.⁷²

A preocupação em torno do comércio de alimentos nas ruas ocupou debates de médicos higienistas desde o século XIX. Na Salvador republicana, em meio às reformas promovidas por J. J. Seabra, o assunto volta à baila e as feiras livres, os antigos mercados e a venda ambulante nas calçadas são inseridos nos projetos de remodelação do espaço público. Assim, em 1912, inaugura-se o Mercado Modelo, construído de acordo com os padrões sanitários e em consonância com a proposta dos higienistas para o comércio de comidas. Neste mesmo ano são encerradas as feiras livres da Preguiça e do Cais do Porto. A exploração do Mercado pela iniciativa privada e as altas taxas cobradas para ocupar seu interior, encareciam o valor dos produtos e, por isso, muitos comerciantes optaram por continuar vendendo nas ruas da cidade, inclusive, no entorno daquele espaço,⁷³ apesar das multas previstas: “a venda de doces, fructas, etc..., em tableiros ou bandejas é punida com a multa de 10\$000 (postura n. 270). Quem, entretanto, não a vê em toda a parte, senão os comissarios da Hygiene Municipal?”⁷⁴

Contra a hygiene...

[...] O mais interessante é que mesmo as vendedeiras que têm caixas envidraçadas, tiram as tampas e expõem a gulodice á poeira. Ainda ha melhor. No forte de São Pedro, no largo do Accioly e em outros pontos assam bolinhos na própria calçada, pondo em perigo as roupas dos transeuntes com as fagulhas dos fogareiros.

No Cabeça, e no largo 2 de Julho ha uma legitima feira em plena via publica, retalhando-se o peixe sobre o passeio, o que traz aquelle local

⁷² Idem, *ibidem*.

⁷³ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 107-109.

⁷⁴ *Jornal A Tarde*, 29/6/1925, p. 1, BPEB.

debaixo duma nuvem de moscas. O mesmo se dá na Fonte Nova. O nosso *cliché* é um flagrante do primeiro dos locais mencionados, onde o trânsito se vê prejudicando pelas quitandas ao ar livre. [...] Desidia somente...⁷⁵

Os jornalistas se preocupavam em denunciar os lugares onde os vendedores ambulantes trabalhavam, as ruas onde aconteciam as feiras livres e os “perigos” a que a população estaria exposta pelo preparo e venda de comidas em vias públicas. Mais uma vez o texto reforça que a fiscalização e os policiais deveriam atuar no intuito de combater essas práticas. “Assim á Higiene Municipal, á Fiscalização Geral e á policia competem a remoção de taes habitos e usos intoleráveis”.⁷⁶

Na reportagem são apresentadas críticas quanto ao trabalho das autoridades fiscalizadoras que alegavam falta de condições de inspecionar toda a cidade de Salvador. Para o jornal, esse problema seria facilmente resolvido com o auxílio dos bombeiros e dos policiais “que lhes é garantido desde a Constituição do Estado até a lei n. 1.119, de 21 de agosto de 1915 que, no artigo 260, paragrapho 19, obriga as autoridades policiaes a ‘auxiliar os municípios em sua policia, fazer respeitar as posturas e prender os infractores’”.⁷⁷ Caberia aos guardas municipais inspecionar as ruas e repassar “diariamente um mapa das occurrencias ao chefe da Fiscalização Municipal” para que as medidas fossem adotadas. Assim, para vários profissionais da imprensa “a vontade de trabalhar e o senso da obrigação basta[ria]m para uma melhoria sensível da cidade”, pois “se para melhoramentos urbanos, socorro á mendicância, etc. são necessários meios, para execução das posturas mencionadas basta[riam] simplesmente o cumprimento do dever a quem elle incubir”.⁷⁸

O comércio ambulante, embora fosse bastante criticado pela imprensa, era fundamental para o abastecimento da cidade, além de ter sido um dos meios de sustento mais importantes para os trabalhadores de Salvador, especialmente as mulheres que “foram imortalizadas, no exercício de tais atividades, por folcloristas ou fotógrafos de outras paragens atentos ao exotismo das nossas diferenças”.⁷⁹

O olhar dos legisladores municipais, ao esmiuçar o cotidiano profissional do pequeno comércio, buscando transformar ou abolir suas formas já tradicionais, iria atingir em cheio as mulheres, agenciadoras em larga escala do comércio de alimentos em Salvador,

⁷⁵ Idem, *ibidem*.

⁷⁶ Idem, *ibidem*.

⁷⁷ Idem, *ibidem*.

⁷⁸ Idem, *ibidem*.

⁷⁹ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 43.

quer condicionando a liberação das matrículas para a mercancia à autorização prévia dos maridos, quando casadas, ou proibindo que os seus filhos menores de 14 anos trabalhassem nas ruas, quer interditando a ocupação das calçadas, controlando os horários de trabalho ou condenando a venda de comida em bandejas, tabuleiros e gamelas, os poderes públicos tentavam obstruir a tradicional inserção profissional das mulheres na vida da cidade.⁸⁰

As trabalhadoras foram alvo constante das políticas de controle e reordenamento das ruas. A imprensa acusava essas mulheres de promoverem desordens, de atentarem contra a moral e a família com o seu comportamento “libertino”, e de sujarem a cidade vendendo produtos fora das normas de higiene. “Torna se até para extranhar, porque não é novidade, a cegueira da referida policia no que diz respeito a estas vendedoras ambulantes, que, sentadas nas calçadas e nos passeios, não só impossibilitam o transito normal da cidade, como a todo instante servem de motêjo aos que nos visitam”.⁸¹ Analisando esta questão, Heráclito Filho indica que “as mulheres pobres e trabalhadoras de Salvador não cabiam na imagem *belle époque* de cidade desenhada por J. J. Seabra e Góes Calmon”.⁸²

Descritas como “Pretas velhas em trajés tradicionalmente africanos, saias balão e uma camisa bordada a lhes cobrirem a epiderme já enrugada, expondo á curiosidade publica um col’o magro e negro, completamente nu”, é em nome da higiene e saúde públicas e da preservação dos ares de “capital civilizada” que esses periódicos cobravam dos órgãos estaduais e da polícia ações efetivas para que elas fossem retiradas das vias. A presença dessas trabalhadoras “a todo o instante pelas ruas e esquinas sentadas a um tamborête como vendedoras ambulantes de guloseimas em gamelas expostas ás poeiras das ruas” seriam, no discurso dos periódicos, motivo de vergonha “aos olhos dos touristes que de quando em vez nos visitam” e que se admiram com esses “factos tradicionaes da velha Thomé de Souza [...]que deprimem os nossos foros de capital civilizada”.⁸³

Desta maneira, por ocuparem profissões consideradas subalternas, por sua condição de pobreza, por sua cor e/ou por sua crença – haja vista que esse ofício era praticado largamente por adeptas do Candomblé – o estereótipo da mulher negra,

⁸⁰ Idem, p. 109.

⁸¹ Jornal *O Combate*, 12/7/1927, p. 1, BPEB.

⁸² FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 94.

⁸³ Jornal *O Combate*, 12/7/1927, p. 1, BPEB.

vendedora ambulante e pobre representava, no discurso dos jornais, a antiga Salvador, acorrentada aos “grilhões do passado” atrasado que precisava ser superada.

A vinculação dessas trabalhadoras a uma herança africana também era utilizada como forma de desqualificá-las e reforçar a ideia de sua inferioridade, já que a África figurava na imprensa baiana, como símbolo do atraso. “Já por muitas vezes certos jornais estrangeiros nos tem julgado, em suas columnas, filhos de alguma praia mal habitada, ou habitantes de algum pedaço da costa d’África, illustrando cabotinamente os seus commentarios com photographias dessa ordem”.⁸⁴ As comparações e aproximações destacadas em jornais estrangeiros entre o continente africano e a Bahia eram vistas por esses periódicos como prova de nossa péssima imagem, de “terra incivilizada”, que cabia aos governantes locais tentar combater, “livrando-nos das risotas e dos motejos dos que nos visitam e observam”.⁸⁵

Meire Lúcia Reis, investigando as representações da África nos periódicos baianos demonstra que o continente figurava como “terra selvagem”, habitada por “bárbaros” e que essa imagem se relacionava com as formas como a imprensa baiana se referia à população negra brasileira. Os jornais apoiavam a invasão e a ocupação europeia no continente africano, justificando que era um processo necessário para promover a civilização daquelas terras.

Este mesmo raciocínio era aplicado para analisar a situação dos negros brasileiros. Assim como os africanos precisariam da intervenção e tutela dos brancos europeus para serem conduzidos ao progresso, no Brasil era necessário que intelectuais, médicos, advogados, polícia e governantes adotassem medidas de repressão e “instrução”, a fim de civilizar os afro descendentes.⁸⁶

Somente em 1930, a autora identifica algumas notícias nas quais o continente foi representado de maneira diferenciada. Elas estavam vinculadas à cobertura de diferentes conflitos que ocorreram *in* África, com destaque para a invasão da Abissínia, atual Etiópia, pela Itália em 1935. Essas reportagens, do *Diário da Bahia*, *Diário de Notícias* e *O Estado da Bahia*, que a princípio apoiaram a invasão, propuseram a imagem de africanos fortes e combativos. A mudança de opinião em torno do conflito

⁸⁴ Idem, *ibidem*.

⁸⁵ Idem, *ibidem*.

⁸⁶ REIS, Meire Lúcia A., *Op. cit.*, p. 92-97.

acompanhava a repercussão internacional, haja vista que vários países europeus condenaram a invasão italiana.⁸⁷

A cobrança feita pelo jornal *O Combate* tem como base o primeiro Código Sanitário da Bahia, que entrou em vigor através do Decreto 4.144 de 20 de novembro de 1925. Ele fez parte de um esforço do governo estadual para adequação dos órgãos de saúde e medidas de profilaxia do estado aos parâmetros nacionais, dispondo entre outros assuntos, da venda de comidas nas ruas.

É neste quadro que a população pobre baiana, tanto na capital quanto em outras regiões do estado, enfrentava a repressão contra seus hábitos e costumes. Adriana Albert Dias mostra como as autoridades desejosas de transformar Salvador em uma metrópole moderna perseguiram várias práticas culturais de origem negra, a exemplo da capoeira que foi alvo da repressão enquanto “costume popular que remetia à África”, nas primeiras décadas do século XX.

Nesse contexto de tensão social, a autora buscou compreender as estratégias de resistência e liberdade desses capoeiras. Por estarem entre um grupo significativo de pessoas que, na Salvador da época, viviam de trabalhos temporários, eles eram apontados como vadios, vagabundos e desocupados pelos governantes e pela polícia, sendo associados ao aumento da criminalidade e da desordem na cidade.⁸⁸

Jorge Luz de Souza, por sua vez, analisou o processo de criminalização da maconha que ocorreu a partir de 1930, alicerçado nas medidas de controle social. A repressão fundamentou-se no discurso médico que associava o uso da planta a graves patologias e à loucura. Foi no contexto de “medicalização da sociedade” que o uso da maconha foi sendo apontado como patologia e “problema social”, cujos doentes precisavam de internação e interdição para tratamento em casas públicas e fiscalizadas pelo Estado. Em 1938, o Decreto Lei nº 891, Lei de Fiscalização de Entorpecentes, incluiu a utilização da maconha na lista de crimes.⁸⁹

O autor demonstra como as ações da polícia, da justiça, de cientistas e instituições se combinaram na construção de um estereótipo do “maconheiro”: o negro, pobre, “vadio”, inserindo o combate à maconha como mais uma das facetas da

⁸⁷ Idem, p. 101-105.

⁸⁸ DIAS, Adriana Albert. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*, Dissertação (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2004.

⁸⁹ SOUZA, Jorge Emanuel Luz de. *Sonhos da Diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil Republicano*. Dissertação, (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012, p. 17-75.

repressão aos hábitos da população mais pobre. Assim, vendedores ambulantes, marinheiros, feirantes, estudantes, “gatunos” e prostitutas tornaram-se alvos das ações policiais, orientadas pelos preconceitos sociais e raciais da época.⁹⁰

Também foi nesse contexto que o combate ao jogo do bicho tornou-se uma prioridade da polícia, particularmente nos anos 1920, quando Pedro de Azevedo assume o cargo de primeiro delegado auxiliar. “Pedrito”, como era conhecido na época, estabeleceu como prioridade a repressão aos jogos e ao Candomblé, que era apontado como prática fetichista e incivilizada, herança das populações negras do país. Numa reportagem que foi publicada pelo jornal *A Tarde* de agosto de 1921, intitulada “A Tarde vai a um dos mil templos de bruxaria”, o jornalista trata do grande número de centros espíritas e terreiros de Candomblé existentes em Salvador, vinculando essas casas a “templos de bruxaria”.⁹¹

Estas religiões foram frequentemente associadas a charlatanismo, falsa medicina, curandeirismo e de colocarem em risco a saúde física – no caso do Candomblé, porque as oferendas colocadas nas ruas seriam foco de proliferação de micróbios – e mental – no caso do Espiritismo, porque seria capaz de provocar distúrbios e transtornos psíquicos ou potencializar doenças já existentes. Deste modo, a repressão se valia de diversas formas para afirmar que estas práticas causavam variados danos à população, tornando-as alvo dos letrados que, de diferentes maneiras, interpretavam essas religiões como nocivas à sociedade.

Gravissimo, pela saude publica.

Factos da ordem dos que vamos nos occupar, verificados em plena capital, ás escancaras já não escandalisam nem deprimem, porque nos reduzem á triste condição de selvagens. Trata-se do exercicio illegal da medicina, senão curanderia rotulada e commercio illicito com prejuizo do fisco e das pharmacias legalizadas. Houvesse fiscalisação ou melhor cumprimento de deveres por parte daquelles cujas funções remuneradas a tanto obrigam, e nos não envergonhariam aos olhos dos civilizados denuncias como taes.

No Canto da Cruz, num casebre, *junto ao posto policial*, n. 37, quem quer que passe em vehiculos da Municipal, ha de ver um pseudo-medico a despachar incautos e ignorantes, injectando e operando de janella aberta, tendo em uma meza redonda drogas, calices graduados, pillulador e grâes que servem á sua *larga clinica*, sem duvida carissima.

Ao que nos informam esse espertalhão teve ha tempos pharmacia naquellas immediações, mas como a *Bahia é boa terra* resolveu fechal-a e estabelecer-se clandestinamente, embora junto a uma

⁹⁰ Idem, p. 76-119.

⁹¹ Jornal *A Tarde*, 24/8/1921, p. 2, BPEB.

estação policial. De fato idêntico, talvez mais grave, terão as autoridades um exemplo completo em uma pseudo-pharmaceutica, curandeira, espírita e parteira, semi-masculina, a qual corrida de Periperi, abriu portas na Villa Rocha, Massaranduba, em Itapagipe, denominando, é incrível mas é verdade, a sua exploração de *Pharmacia Fé*.

Esta senhora, conhecida por doutora, vendia, receitava e dava consultas, auxiliada, ao que sabemos, por um cidadão que se diz acadêmico de medicina, a princípio publicamente e de pouco tempo a esta parte de portas cerradas, o que, aliás, em nada diminui o seu comércio e práticas duplamente lesivas e criminosas.

Basta por hoje. Ficamos à espera das providências que a Saúde Pública e o executivo fiscal estão no dever de tomar imediatamente, sem o que voltaremos ao assunto apurando responsabilidades.⁹²

As acusações de exercício ilegal da medicina acompanharam frequentemente as notícias contra os terreiros de Candomblé e os centros espíritas, bem como as atividades dos terapeutas populares, cujas práticas de cura eram veementemente combatidas. Os usuários desses tratamentos alternativos para doenças eram desqualificados como ignorantes e desavisados.

O combate a métodos não convencionais de tratamentos de doenças inseria-se nas disputas envolvendo terapeutas populares, médicos e farmacêuticos. Estes últimos, ancorados no cientificismo, pretendiam consolidar a exclusividade do saber médico-acadêmico sobre os cuidados com o corpo em detrimento de outros conhecimentos. Essas disputas que acompanharam o desenvolvimento das escolas de Medicina no país, cujos formandos desejosos de garantir a reserva de mercado no tratamento de doenças e venda de medicamentos, cobravam dos governantes o combate aos curandeiros, homeopatas, parteiras, boticários, entre outros.

O saber médico figurava como “verdadeiro”, porque teórico-científico; as curas populares, neste sentido, não eram qualificadas, sendo associadas à superstição e ignorância que colocava os soteropolitanos na “condição de selvagens” e os “envergonhariam aos olhos dos civilizados”.

Para tornar ainda mais complexas as contendas envolvendo as práticas de cura, várias religiões adotavam métodos alternativos que visavam cuidar da alma e do corpo. Candomblecistas, espíritas, umbandistas difundiam o uso de chás, beberagens, remédios homeopáticos, além de curas mediúnicas (o Espiritismo, por exemplo, realiza até os dias atuais, as chamadas cirurgias espirituais, nas quais os espíritos fazem os procedimentos

⁹² Jornal *Diário da Bahia*, 17/11/1920, p. 1, BPEB.

por meio do corpo de um médium). Essa variedade de tratamentos era adotada por pessoas de diversos grupos sociais, inclusive por médicos e autoridades.

A imprensa se incumbia à tarefa de denunciar e cobrar dos governantes punições para essas pessoas. Assim, descreviam com o máximo de detalhes quem eram, como e onde atuavam esses terapeutas, a fim de “facilitar” o trabalho da polícia, como é possível perceber na reportagem acima. O primeiro caso denunciado refere-se a um médico, que tinha sido dono de uma farmácia e teria decidido fechá-la para abrir uma clínica clandestina onde atendia e receitava medicamentos. O texto insinua que essa atitude “do espertalhão” visava fugir do pagamento de impostos ao fisco. O jornal ressaltou que a clínica funcionava do lado do posto policial, indicando que havia convivência dos policiais que, talvez, fossem clientes do médico.

A cumplicidade da polícia estava ligada, também, ao que J. J. Reis define como “política de negociação”, onde autoridades, particularmente, os subdelegados, que precisavam lidar mais diretamente com os problemas cotidianos da cidade, esperavam conseguir vantagens em suas políticas de controle por meio da diplomacia, ao invés de adotar uma postura de enfrentamento constante a esses grupos.⁹³

A outra situação delatada no periódico trata de uma mulher espírita, parteira e curandeira que atuava na região da Massaranduba, prestando seus serviços numa casa chamada *Pharmacia Fé*. A senhora foi descrita como *semi-masculina* e, embora o jornalista não explicita porque a qualificou dessa forma, alguns elementos apresentados no texto nos sugerem que a ideia se relacionava com o tipo de atividade exercida: “conhecida por doutora, vendia, receitava e dava consultas”, sendo a dona do estabelecimento.

Não era comum, na Salvador da época, que essas atividades fossem desenvolvidas por mulheres. Alberto Heráclito Filho apresentou um panorama do trabalho feminino nesta cidade durante as quatro primeiras décadas da República, indicando que as principais atividades exercidas pelas mulheres vinculavam-se ao âmbito doméstico (babás, cozinheiras, amas-de-leite, arrumadeiras, costureiras, entre outras), ao comércio ambulante e ao setor de vestuário, cujo trabalho abastecia a maior parte das lojas soteropolitanas: bordadeiras, chapeleiras, modistas, costureiras, rendeiras, floristas, entre outras.⁹⁴

⁹³ REIS, João J. *Domingos Sodré, Op. cit.*, p. 25.

⁹⁴ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 34-62.

Deste modo, possuir uma clínica, realizar consultas e prescrever medicamentos eram funções ligadas ao universo masculino e, talvez, por isso ela foi apontada como *semi-masculina*. Associado ao desempenho de uma atividade dominada por homens, talvez estivesse um estilo de se vestir e comportar que o olhar do jornalista considerasse inadequado para os padrões femininos da época.

De acordo com a reportagem, a senhora contava ainda com a ajuda de um médico diplomado. A presença desses profissionais prestando seus serviços junto a terapeutas populares era bastante recorrente, sendo constantemente denunciados pela imprensa. O Código Penal de 1890 em seu artigo 157 – que criminaliza as práticas de espiritismo, da magia e seus sortilégios, e o uso de talismãs e cartomancias – previa no seu parágrafo 2, pena de “prisão celular por um a seis anos e multa de 200\$ a 500\$ e mais na de privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condenação”, ao médico que praticasse essas atividades ou de alguma forma se vinculasse a elas, o que indica o quanto era comum que médicos e farmacêuticos trabalhassem junto às parteiras, curandeiros, homeopatas, e tantos outros terapeutas ligados às práticas alternativas de cura.

Desta maneira, vivenciando a Salvador das décadas de 1920 e 1930, candomblecistas e espíritas experimentaram de maneiras distintas os impactos das pretensões modernizadoras de diferentes grupos. Contudo, longe de serem meras vítimas das ações de tentativa de controle social, eles agiram, experimentaram e enfrentaram de diferentes formas os desafios impostos por aquele cotidiano da Cidade da Bahia.

CAPÍTULO II

ENTRE A BATIDA DOS ATABAQUES E A BATIDA POLICIAL: PROCÓPIO XAVIER ENFRENTA A JUSTIÇA

Certo aos puritanos parecerá um acto indigno, uma execração, um advogado prestar os seus serviços profissionais a um ‘espírito’, a um ‘pae de santo’, a um gatuno num paiz em que a Lei não estabelece o privilegio de culto, nem permite a accusação sem defesa.

Isto quanto a elles. Quanto a mim, que sou catholico pratico, tanto assim que não ligo importância ás criticas sociaes, ás taes criticas do século, quando compareço á mesa da Eucharistia; quanto a mim, que não recuso assistência, isto desde os tempos acadêmicos, aos que me procuram para sollicita-la, não.

Por taes motivos, não devo sentir-me humilhado, não devo sentir diminuido o conceito em que me tem a sociedade bahiana, porque requeri uma ordem de ‘habeas-corpus’ preventivo em favor de Procópio Xavier de Souza, que depois de ter a sua casa varejada pela policia, porque professa a seita dos seus antepassados, não pode exercer sua atividade comercial, deante da ameaça da policia que se quer vingar de não havel-o apanhado nas suas malhas, no dia 19, para amarral-o como fez com outros.⁹⁵

No dia 31 de maio de 1920 os leitores do jornal *A Hora*⁹⁶, de Salvador, se depararam com uma reportagem intitulada “Ogunjá em Juízo”, assinada pelo bacharel em Direito Constantino José de Souza. Tratava-se de uma resposta direcionada a outros órgãos da imprensa, aos colegas de profissão do advogado e a outras pessoas “ilustres” da cidade, que passaram a criticá-lo duramente, questionando sua credibilidade e conceito perante a “sociedade baiana”. O motivo das severas críticas foi o fato de Constantino ter prestado seus serviços profissionais em favor do pai-de-santo, Procópio Xavier de Souza, também conhecido como Procópio d’Ogun, que teve sua casa invadida pela polícia no dia 19 de maio de 1920, enquanto realizava uma cerimônia religiosa.

A repercussão dada pela imprensa ao acontecimento, bem como os debates travados entre os diferentes jornais soteropolitanos que noticiaram o “caso Procópio” nos dias que se seguiram à batida policial, demonstram as tensões existentes entre o Candomblé e uma parcela significativa de letrados e autoridades que enxergavam nesta religião um empecilho ao progresso e à civilização do estado e de sua população.

⁹⁵ Jornal *A Hora*, 31/5/1920, p. 2, BPEB.

⁹⁶ Diário vespertino, fundado em 1917 e dirigido por Arthur Ferreira, jornalista do Rio de Janeiro que chegou à Bahia no mesmo ano.

O texto publicado no periódico *A Hora* faz parte de uma série de artigos que ocuparam as páginas desse jornal, durante todo o mês de junho, no qual o advogado Constantino de Souza analisava a liberdade de culto, prevista pela Constituição brasileira de 1891, e inúmeros aspectos da repressão a religiões não católicas na Bahia. Por meio desta discussão, é possível perceber o quanto eram intensos os debates entre os juristas a respeito da legalidade ou não dessas práticas e como a imprensa baiana participou ativamente deste processo.

No trecho destacado anteriormente, Constantino sinaliza que havia reprovação, particularmente da imprensa, aos advogados que auxiliavam candomblecistas e espíritas contra as perseguições policiais; “ato indigno”, “execração”, são os termos utilizados pelo Bacharel referindo-se à opinião de seus críticos. E não por acaso, Constantino reforça em seu texto que é católico praticante. Era uma forma de rebater as insinuações de seus opositores de que o único motivo para um advogado defender um pai-de-santo ou um espírita é porque ele frequentava esses cultos, ou era ogan de algum terreiro, ou mesmo manteria uma relação muito próxima com os adeptos.

De acordo com o advogado, esse argumento visava desqualificar o verdadeiro debate que girava em torno do desrespeito à Constituição brasileira enquanto expressão maior dos princípios que deveriam nortear os rumos da nação. Se tanto a imprensa quanto os juristas buscavam “civilizar” e “modernizar” o país, os caminhos a serem adotados para atingir estes objetivos não eram consensuais. Longe disso, esses grupos disputaram, em muitos momentos, a liderança no processo de reorganização da sociedade ao longo da Primeira República e o caso de Procópio é bastante representativo disso.

Assim, atuando de acordo com o prescrito no artigo 72 da Constituição brasileira, Constantino afirma que oferece seu auxílio profissional para essas pessoas (pais-de-santo ou espíritas) da mesma forma que faria para quaisquer dos que se “irrogam o direito de palmatorias do mundo, de censores dos atos alheios”⁹⁷.

Se como catholico pratico não frequento cultos outros, grosseiros ou não, como jurista que o sou, [...] não posso nem devo recusar assistencia a quem, directa ou inderecamente, solicitar os meus serviços, no sentido de serem respeitadas as garantias que a Lei assegura a todos os habitantes do Brasil, sem lhes indagar da nacionalidade ou do credo religioso.⁹⁸

⁹⁷ Jornal *A Hora*, 31/5/1920, p. 2, BPEB.

⁹⁸ Idem, ibidem.

Desta maneira, para o advogado pouco importava a “qualidade” do cliente, qual sua crença religiosa e se estas eram consideradas “grosseiras” pela sociedade. Para todas as pessoas a Constituição de 1891 previa o direito de defesa, independentemente da religião, e por nenhuma razão seria correto ignorar este princípio.

Ainda sobre as insinuações dos opositores da imprensa, de que Constantino tinha vinculação com o candomblé liderado por Procópio, ele afirma que muitos dos acusadores não poderiam “negar que são ‘ogans’ de terreiro, que vão tomar venturas nos templos onde se professam os cultos de ‘Ogunjá’, ‘Obaluaê’, ‘Ogun’, ‘Emanjá’, ‘Oxóce’, ‘Oxum’, ‘Omolú’, ‘Xangô’ e ‘Oxalá’”.⁹⁹ Eram recorrentes nos periódicos as críticas às autoridades e letrados que frequentavam terreiros às escondidas e até assumiam posições importantes no funcionamento das casas. Mas, apesar disso, e de todo discurso de repressão e desqualificação dessas práticas, estava explícito que elas tinham adeptos entre os diferentes grupos sociais.

De acordo com Julio Braga,¹⁰⁰ muitos títulos de ogan foram concedidos a intelectuais e pessoas de prestígio e alto poder aquisitivo por alguma ajuda prestada aos terreiros, fosse na sua manutenção, fosse na sua defesa e resistência frente à repressão. Desse modo, pessoas famosas e, de preferência, brancas acabariam sendo importantes diante da perseguição do Estado e da imprensa: “o prestígio – envolvendo pessoas de destaque – era cobiçado pelos candomblés porque garantia uma certa segurança”.¹⁰¹ Segundo Alberto Heráclito Filho, essas relações foram viabilizadas, principalmente, pela força das mães-de-santo.

O prestígio social e a forte expressão comunitária de muitas sacerdotisas não podiam ficar alheios ao jogo político da República. A concessão do título de ogã a autoridades e intelectuais – sendo Nina Rodrigues o pioneiro – constituiu-se num importante mecanismo de constituição de laços de solidariedade e proteção entre os terreiros, o Estado e demais pessoas de prestígio social, viabilizado por essas mulheres. Com a autoridade advinda do papel de mãe – numa época muito propícia à valorização da família –, as sacerdotisas rechaçavam o discurso sobre a promiscuidade dos terreiros, reforçando os laços domésticos que uniam os seus membros.¹⁰²

⁹⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁰ BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço - repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

¹⁰¹ LÜHNING, Angela. “Acabe com este Santo, Pedrito vem aí... – mito e realidade da repressão policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”. In: *Revista USP*, vol. 28, p. 202.

¹⁰² FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance! ..., op. cit.*, p. 103-104.

No entanto, o cargo de ogan não deve ser entendido apenas como um título honorífico. Essas pessoas tinham para com as casas a que estavam vinculadas, “inúmeras atribuições rituais dos ogans, como membros atuantes dos candomblés, a quem cabe privilégios e direitos, bem como obrigações definidas no interior das comunidades de terreiro”.¹⁰³ É importante ressaltar, também, o fato de que a ligação de pessoas “ilustres” com determinadas casas levava em conta, além de outros elementos, “a fama e o carisma que certos pais e mães-de-santo possuíam, sendo procurados, ou por necessidade, para resolver problemas espirituais, de saúde ou de outras naturezas, ou até para fazer pesquisa”.¹⁰⁴

Edison Carneiro indica que “os ogãs são protetores do candomblé, com a função especial, e exterior à religião, de lhe emprestar o prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas”.¹⁰⁵ Depois de serem indicados à posição, esses homens precisam passar por um processo de confirmação que envolve o cumprimento de vários preceitos. Os ogans, ainda de acordo com Carneiro, formavam

[...] uma espécie de Conselho Consultivo do candomblé. Em qualquer dificuldade, a mãe recorre às suas luzes, à sua capacidade de trabalho ou ao seu dinheiro, seja para auxiliar na manutenção da ordem nas festas públicas, seja para resolver pequenos casos de rebeldia e de indisciplina, seja para tratar com a polícia, seja para financiar este ou aquele conserto na casa. São o braço direito da mãe, em todas as questões não diretamente ligadas à religião.¹⁰⁶

Os jornais preocupavam-se igualmente com a presença de integrantes da polícia nos candomblés, denunciando que os mesmos protegiam certas casas, alertavam sobre possíveis batidas policiais, fazendo “vistas grossas” ao seu funcionamento. O próprio delegado Pedro Gordilho, segundo Angela Lühning, teria sido ogan na casa de mãe Silvana, em Periperi, e até mesmo irmão-de-santo de Procópio Xavier.¹⁰⁷

Silvana dirigia o candomblé do Viva Deus, em Peri-Peri, onde um grande leteiro fazia a propaganda das suas curas maravilhosas: “Entra chorando e sai sorrindo”. Conta-se que políticos da Bahia incumbiram Silvana de fazer um *trabalho* para eliminar Ruy Barbosa, dando-lhe 12 contos. Silvana ter-se-ia dirigido ao seu orixá, explicando-lhe que, tendo empenhado a palavra, não poderia recuar, ao que o *encantado* respondera com o anúncio da sua própria morte, em seguida à do

¹⁰³ SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009, p. 117.

¹⁰⁴ LÜHNING, Angela, *Op. cit.*, p. 203.

¹⁰⁵ CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Ediouro, 1987, p. 105.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 106.

¹⁰⁷ LÜHNING, Angela, *Op. cit.*, p. 197.

conselheiro. Mulher de palavra, Silvana teria cumprido o prometido: “Matou Ruy Barbosa, mas viajou também...”.¹⁰⁸

Silvana foi uma das mães-de-santo que iniciou o candomblé de caboclo em Salvador.¹⁰⁹ O caso envolvendo a morte de Rui Barbosa, que ocorreu em 1923, no Rio de Janeiro, por doenças pulmonares, indica as relações envolvendo políticos e mães e pais-de-santo, algo bastante comum em Salvador, mesmo em períodos de intensa perseguição policial.

Carneiro indica que muitos candomblés, particularmente os mais famosos e que, portanto, possuíam grande força junto às suas comunidades, eram utilizados como posto de alistamento eleitoral pelos partidos governistas. Já na segunda metade do século XIX, Nicolau Parés identifica que “a tolerância seletiva dos poderes públicos a certos candomblés poderia ter também uma justificativa política, respondendo aos interesses eleitorais da elite, que via nas congregações religiosas uma fonte significativa de votos”.¹¹⁰

Esta situação aponta não somente para o diálogo entre autoridades e mães e pais-de-santo, como o reconhecimento dos terreiros enquanto espaços importantes no interior das comunidades mais pobres. O prestígio desses líderes das casas era desejado pelos políticos como uma maneira de chegar até os grupos populares, enquanto para os terreiros ter reconhecida sua “utilidade pública” significava garantir a segurança e driblar a perseguição. Vários estudiosos do Candomblé demonstram como os jornais baianos denunciavam a colaboração e a participação ativa de policiais e autoridades nos terreiros, bem como o auxílio dado por várias casas, apoiando determinados candidatos nas eleições e fazendo festas para comemorar suas vitórias.¹¹¹

Deste modo, o envolvimento de policiais e de pessoas mais ricas com o Candomblé se explica de variadas formas: solucionar problemas, contar com o prestígio de Ialorixás e Babalorixás para enfrentar alguma situação difícil ou obter vantagens políticas, encontrar a cura para doenças que a medicina científica não conseguia resolver ou lidar com questões espirituais, emocionais; no caso dos membros da polícia, muitos moravam próximos a algum terreiro, nutrindo pelas mães e pais-de-santo um

¹⁰⁸ CARNEIRO, Edison, *Op. cit.*, p. 120.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*.

¹¹⁰ PARÉS, Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006, p. 140.

¹¹¹ PARÉS, Nicolau, *Op. cit.*, CARNEIRO, Edison, *Op. cit.*, REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano - Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, entre outros.

respeito, haja vista a importância do trabalho destes dentro das comunidades. Não podemos descartar, também, a existência de uma crença real na força, no poder do Candomblé. “A popularidade das práticas religiosas de origem africana em Salvador na Primeira República há muito já havia sublevado as barreiras das classes sociais”.¹¹²

Apesar disso, o discurso e a perseguição contra o Candomblé não foram menos intensos e violentos. Todas essas situações, inclusive a presença de letrados e autoridades nesta crença, conviveram numa sociedade em que persistia o “problema da raça”, em um contexto no qual era fundamental reorganizar o país, preservando velhas hierarquias, excluindo os pobres e negros e as práticas sociais/culturais a eles vinculados.

É nesse contexto, de tentativas de transformação dos costumes e de rejeição de tudo que se vinculasse a herança africana, que a batida policial ao candomblé de Procópio adquire tanta importância. A invasão que poderia ser apenas mais uma, transformou-se em um grande caso noticiado por quase dois meses, e isto se explica pela combinação de alguns fatores. Em grande medida, isso foi possível pela imensa cobertura da imprensa ao acontecimento, considerado um grandioso feito, comemorado e glorificado pelos jornais.

Outro aspecto importante que contribuiu para a repercussão da batida policial foi a atitude do advogado de Procópio, rebatendo os jornalistas opositores, respondendo às críticas e promovendo um grande debate em torno do caso. Seus textos publicados no jornal *A Hora* apresentam muitos elementos para entender os conflitos e tensões existentes naquela sociedade. E, por fim e não menos importante, não se tratava de um pai-de-santo comum; a casa invadida era a do “celebre terreiro de pae Procópio”,¹¹³ do Matatú de Brotas.

Neste sentido, parecia simbólico, para as autoridades locais e a imprensa, que os anos 1920 começassem com o combate a um candomblé tão famoso. Significava a chegada de “novos tempos”, onde uma renovada Bahia surgiria para a tão propagada e excludente modernidade republicana.

Procópio Xavier de Souza, o Procópio d’Ogun

¹¹² FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 101.

¹¹³ Jornal *A Manhã*, 20/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

Procópio Xavier de Souza, conhecido como Procópio de Ogunjá ou d'Ogun, nasceu em Salvador, no ano de 1868, e morreu nesta mesma cidade em 1958. Segundo Donald Pierson, “seu pai, seu avô e seu bisavô eram todos africanos e pais de santo [...] sua mãe era uma preta brasileira, mãe de santo, e tinha deixado o cargo para ele. Foi dedicado ao mesmo orixá de sua mãe, Ogun”.¹¹⁴ De acordo com Nei Lopes, sua iniciação foi feita por mãe Marcolina, “famosa Ialorixá do início do século”,¹¹⁵ tornando-se chefe do terreiro Ilê Ogunjá, localizado no Matatu. Edison Carneiro afirma que se tratava de um candomblé de nação *ketu*, conforme o registro de inscritos na União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia, cuja classificação foi feita segundo a auto definição das mães e pais-de-santo, chefes de terreiro.¹¹⁶

Julio Braga explica que no II Congresso Afro-brasileiro, 1937, realizado em Salvador, diversas lideranças de terreiros de candomblé, juntamente com os intelectuais que organizaram o evento, decidem-se pela criação do Conselho Africano da Bahia, a fim de lutar pela liberdade religiosa e combater a repressão. Por meio deste, Edison Carneiro, principal articulador da fundação do Conselho, encaminha ao Governador da Bahia, Juracy Magalhães, um Memorial solicitando o reconhecimento dos direitos das religiões afro-brasileiras. Em agosto de 1937, quando da primeira reunião do Conselho, a entidade muda o nome para União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia.¹¹⁷

Nos anos 1920, o Ilê Ogunjá já era bastante famoso e as festas públicas especiais chegavam a contar com mais de 300 pessoas, entre frequentadores da casa, espectadores e visitantes de outros terreiros. De acordo com Pierson, estas cerimônias contavam com a participação majoritária de pessoas dos grupos populares, principalmente negras. A famosa feijoada a Ogun, oferecida por Procópio encerrava um calendário especial de cerimônias que ocorriam entre a segunda semana de setembro e a primeira semana de dezembro.¹¹⁸ Cada uma das cerimônias era dedicada a um ou mais orixás na seguinte ordem:

a primeira cerimônia era dedicada a Oxála (o velho), a segunda a Oxaguiã (Oxalá, o môleço) e as três seguintes a Ogun. Os domingos seguintes eram dedicados respectivamente a Xangô, Oxum, Oxóssi,

¹¹⁴ PIERSON, Donald. *Branco e Prêto na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Editora Nacional, 1971, (1942), coleção Brasileira, p. 324.

¹¹⁵ LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2004, p. 544.

¹¹⁶ Segundo Nicolau Parés era um terreiro de nação ijexá. Ver PARÉS, Nicolau, *Op. cit.*, p. 232.

¹¹⁷ BRAGA, Julio. *Op. cit.*, p.

¹¹⁸ PIERSON, Donald. *Op. cit.*, p. 307-308. Sobre a feijoada ver também CARNEIRO, Edison, *Op. cit.*, p. 82.

Iemanjá e Iansã. No décimo primeiro domingo e na segunda-feira seguinte, honras especiais eram oferecidas a Omulu; e no domingo e na segunda-feira seguintes, a todas as mães-d'água. No último domingo era oferecida uma feijoada a Ogun, com um complexo ritual.¹¹⁹

Procópio participou da iniciação de várias filhas-de-santo e de inúmeras confirmações de ogã, transitando entre os terreiros de Salvador e de Cachoeira, no Recôncavo baiano. Nicolau Parés aponta que no candomblé do Bogun, no atual bairro do Engenho Velho da Federação, o Babalorixá “participou na feitura de uma vodúnsi,¹²⁰ já que o santo dela precisava de um preparo próprio da nação de Procópio”.¹²¹ Estas situações indicam as redes de relações que envolviam o pai-de-santo e seu prestígio em meio às casas. Neste sentido, a invasão policial ao candomblé de um Babalorixá tão famoso gerou grandes repercussões, mobilizando a imprensa da capital.

A batida policial de 19 de maio e o “caso Procópio”

A invasão policial de 19 de maio de 1920 à casa de Procópio Xavier foi noticiada pelos mais importantes jornais soteropolitanos. Definida como “grande diligência policial”, foi com tom de glória e admiração que a imprensa anunciou, com riqueza de detalhes, toda a preparação da batida policial e a execução da mesma. O jornal *A Manhã*,¹²² de 20 de maio, apresentou a notícia que ocupou metade da primeira página. Como se estivessem a contar uma história, didaticamente explicada e valendo-se da ironia, o texto é bastante elucidativo sobre as expectativas da imprensa no combate ao Candomblé e quanto ao papel que a polícia deveria desempenhar nisto; evidencia também a arbitrariedade, a violência e o desrespeito com o povo-de-santo.

Os Candomblés – Viva Ogunjá

Era uma vez um candomblé que funcionava no Baixão (Matatú Grande, Brotas) – (A polícia soube delle e, á 1 hora da madrugada, surpreendeu a festança.

E “pae” Procópio não teve santo que lhe valesse.

Ao conhecimento do dr. Pedro Gordilho, o infatigável 1º delegado desta capital, há dias que chegou a noticia:

- No Matutú Grande, todas as noites, “tocam candoblé”.

¹¹⁹ PIERSON, Idem, *Ibidem*.

¹²⁰ Nome dado às filhas de santo nos candomblés jejes. Ver CARNEIRO, Edson, *Op. cit.*, p. 142.

¹²¹ PARÉS, Nicolau, *Op. cit.*, p. 232.

¹²² Diário baiano fundado em 1920, sendo propriedade da Sociedade Anonyma Diario de Noticias, pertencente a A. Marques dos Reis e Altamirando Requião, diretores dos dois periódicos. Circulou durante 1920 e 1921.

O leitor sabe o que significa para um pobre mortal, que quer a custo conciliar o sono, um “candomblé” em plena função?

A polícia – dir-se ia resolvida, nesse ponto, a não dar razões á população dessa capital que, não indo á tal pratica do fetichismo, não o pode tolerar. [...]

Ora, tanto que teve noticia do “candomblé” do Matatú, do qual é “maior” Procópio de Sousa, o 1º delegado resolveu acabar com elle. E, caladinho, organizou para a madrugada de hontem, á 1 hora do dia, a expedição policial: dois officiaes, tres praças de cavallaria, um funcionario, a representação da imprensa, e lhe chegava.¹²³

As queixas e denúncias da existência dos candomblés recheavam várias notícias dos jornais contendo, em muitos casos, a localização dos terreiros e os nomes dos pais e mães-de-santo. Em reportagens feitas pelos jornalistas ou em textos apresentados como queixas de moradores, fato é que a polícia sabia onde funcionavam muitos terreiros.

Em abril de 1920, mês anterior à batida na casa de Procópio, seu nome já aparecia junto com o de outros pais e mães-de-santo, numa reportagem do *A Manhã*. Nela o jornalista pede a intervenção policial para a região da Baixa de Quintas, que estaria dominada por terreiros.

Com vistas à policia: A que está reduzida a Baixa da Quinta

É lastimoso o que nos obriga por meio destas columnas a clamar ao dr. chefe de Policia, com respeito á Baixa da Quinta, local este onde residem muitas familias de respeito, a maioria das quaes têm procurado até deixar aquella zona em demanda de outras mais habitáveis.

Ora, quando ainda *chefe* o sr. Cova, era oque todos sabem, licenciosidade para tudo, menos para o que era de bem publico. Os candomblés e tudo quanto de respeito ao gênero tinham licença para exhibições onde melhor aprovesse aos seus *diretores*.

Pois bem, com a investidura do sr. cons. Antonio Seabra para o cargo que até agora está ocupando há cessado muita coisa má não ha duvida, e é por isso que appellamos para s. s. afim de com estas informações mandar fazer uma pesquisa na Baixa da Quinta, onde os candomblés são ali o divertimento daquela *gente*, tendo como chefes principaes os celebres Damasio Bonocô, J. Branco, Jacynto, Paulino, que já foi escarreirado do districto da Lapinha; Mariquinha do Brongo, Sabina do Buraco, Procópio do Matutú, Bemzinho (este é operário calebre) *espírito* do peito do ex-chefe de policia, que de tanta confiança que lhe merecia, serviu até de mesario nas celebres e ultimas eleições, no districto de Brotas.

Para este que a todos intimida com as suas promessas de grande prestigio ainda mais appellamos para o sr. Cons. Seabra.

¹²³ Jornal *A Manhã*, 20/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

João, Eugenio, Tico, Domingos e Damiaun ainda são elenco da corte trágica, que precisa ser punida.¹²⁴

Interessante notar como jornalistas e, conseqüentemente as autoridades – já que as informações eram divulgadas com frequência nos periódicos – sabiam, exatamente, onde estavam localizados os terreiros, ao menos os mais famosos, indicando quem eram seus líderes e de onde vinham.

É possível perceber no texto que alguns candomblecistas estabelecidos na Baixa de Quintas haviam se mudado para a região, fugindo da perseguição em outros locais da cidade, como no caso de Paulino, que teria sido “escarreirado do districto da Lapinha”. A reportagem também denuncia a relação de amizade existente entre o ex-chefe de polícia José Álvaro Cova¹²⁵ e o babalaô Felisberto Sowzer, conhecido como Benzinho, que em função dessa ligação com o delegado teria conseguido trabalho como mesário nas eleições. Referindo-se aos pais e mães-de-santo, o texto trata com ironia, utilizando as palavras “diretores” e “gente” em itálico. Neste ínterim, embora soubessem onde muitos terreiros funcionavam, poucas vezes, a polícia realizou ações de tão grande porte como a que envolveu Procópio.

A partir de 1920 essas batidas se tornaram mais frequentes e isto pode ser explicado, em parte, pela atuação do primeiro delegado auxiliar Pedro de Azevedo Gordilho (19 de junho de 1885 - 1º de abril de 1955). Conhecido à época como Pedrito, atuou nesta função entre 1920 e 1926 ocupando, posteriormente, outros cargos, entre os quais, o de Diretor da Secretaria de Polícia e Segurança Pública. Foi Conselheiro do Tribunal de Contas da Bahia, sendo nomeado em 24 de setembro de 1942, aposentando-se em abril de 1953.¹²⁶

Ele tornou-se muito conhecido entre o povo-de-santo – recebendo destaque nos jornais soteropolitanos – por seu combate incessante e violento ao Candomblé e ao jogo do bicho. A imprensa refere-se a Pedrito como “o infatigável”, “incansável” perseguidor dessas práticas, sendo portanto, enaltecido e valorizado. Naquele momento, anos 1920, inaugurava-se um combate mais efetivo a estas práticas, fruto, em grande medida, mas

¹²⁴ Idem, 27/4/1920, p. 2, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

¹²⁵ Comandante da Secretaria de Polícia do Estado da Bahia entre 1912 e 1920, sendo responsável pela criação da Guarda Civil, em 1912. Sobre isto ver BARBOSA, Alisson Gonçalves. “O ‘respingo de modernidade’ na Secretaria de Polícia da Bahia, 1900-1920”. In: Simpósio Nacional de História (XXVII: 2013: Natal), Conhecimento histórico e diálogo social, Natal, ANPUH Brasil, p. 1-13.

¹²⁶ LÜHNING, Angela, *Op. cit.* Ver também, site do Tribunal de Contas do Estado da Bahia, Galeria de Conselheiros: <<http://www.tce.ba.gov.br/institucional/conheca-o-tce/galeria-de-conselheiros>>. Acessado em 22 de novembro de 2011.

não somente, da atuação de Pedro Gordilho e da campanha, cada vez mais contundente, empreendida pela imprensa baiana. Interessados em produzir um discurso repressor mais intenso, os principais jornais encontraram na atuação de novo delegado auxiliar um incentivo a mais para continuar noticiando, com uma riqueza de detalhes ainda maior, as batidas policiais.

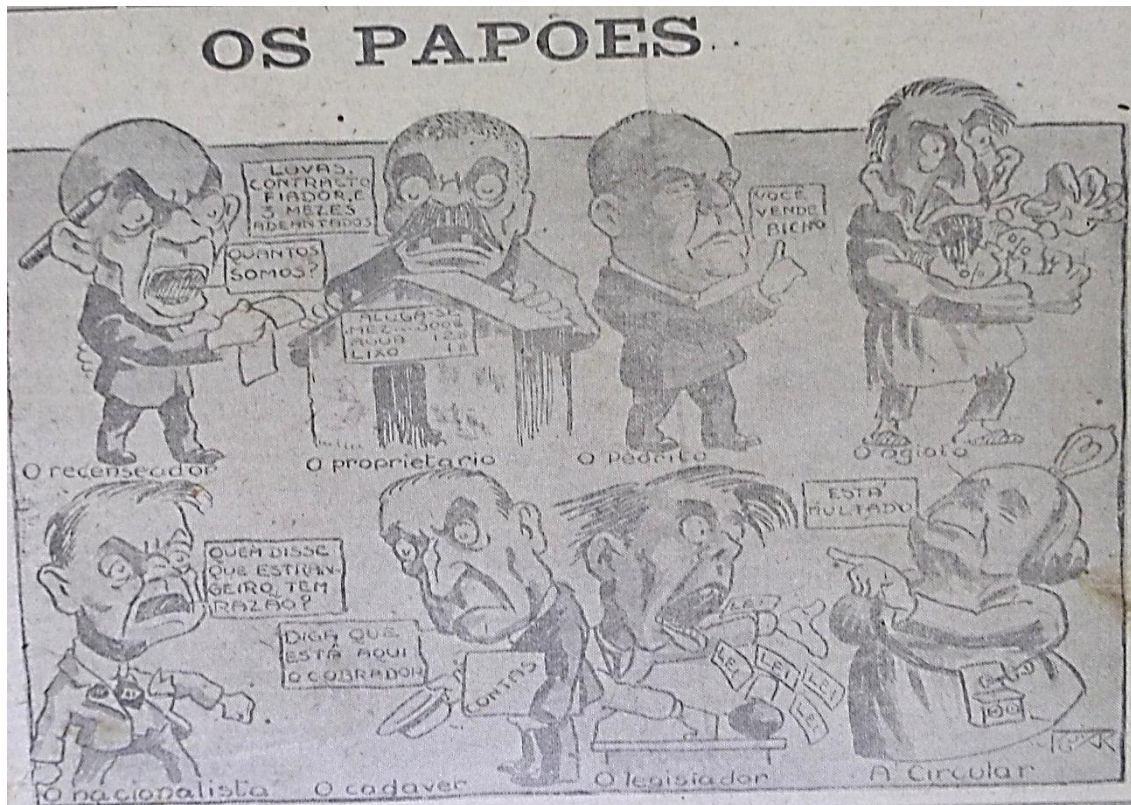
Anos mais tarde, a excessiva violência de Pedrito será criticada pelos mesmos periódicos que o elogiavam. Nesta época ele já teria deixado a primeira delegacia, ocupando o posto de Diretor da Secretaria de Polícia e Segurança Pública. A *Revista Policial da Bahia*, de 11 de dezembro 1926, ao tratar de uma denúncia de agressão de Pedro Gordilho, afirma que ele “se celebrou pelas suas violencias quando no cargo de delegado de policia, e actual director da mesma secretaria, [...] mostra continuar o mesmo homem de temperamento impulsivo e violento”.¹²⁷



1º Delegado auxiliar Pedro Gordilho¹²⁸

¹²⁷ RODRIGUES, Sergio. *Revista Policial da Bahia: Criminologia, Sciencia Penitenciaria, Estatistica e Policia tecnica*. Bahia: 1926, Ano I, nº 6.

¹²⁸ *Jornal A Hora*, 26/8/1920, p. 1, BPEB.



“O Pedrito”

Nesta charge, intitulada “OS PAPÕES”, apresentada na primeira página do *Jornal de Notícias*, de 26 de outubro de 1920, são destacadas “as coisas” que atormentavam o cotidiano da população soteropolitana: o recenseador, o proprietário dos imóveis a cobrar os aluguéis, o agiota, o legislador a “cuspir” leis que dificultavam

a vida dos trabalhadores e, também, Pedrito – como era conhecido Pedro Gordilho – que aparece dizendo “Você vende bicho”. O combate ao jogo e ao Candomblé foram os pilares da atuação do delegado, sendo, por isto, bastante elogiado e incentivado pelos periódicos soteropolitanos.

A imagem demonstra as dificuldades enfrentadas pelos trabalhadores em seu cotidiano, como a carestia de vida, a adoção de leis que contribuía ainda mais para seu empobrecimento ou a perseguição de seus modos e costumes pelas autoridades. No que se refere ao Candomblé, entre os argumentos mais utilizados nas denúncias destacava-se a associação destes com as ideias de fetichismo, bruxaria e coisa “diabólica”. Segundo Edmar Ferreira Santos,

A noção de *fetichismo*, o termo *feitiço* e seus derivados, são de suma importância para a compreensão da ideologia civilizatória que, notadamente a partir da segunda metade do século XIX, ajudou a justificar a perseguição às práticas culturais e religiosas afro-baianas. Soma-se a isso a longa história de *demonização de práticas religiosas não-cristãs*, que nos remete aos primórdios da colonização e procedem de uma tradição medieval judaico-cristã de repressão à idolatria, à superstição e à bruxaria. Deste modo, as palavras feitiço e feitiçaria, bruxaria, fetiche e fetichismo foram largamente utilizadas pela imprensa no sentido de desqualificar e homogeneizar práticas diferentes de cura e religiosidade, contribuindo paulatinamente, através de uma *retórica do fetiche*, para a construção singular de um *estereótipo da feitiçaria* vinculado aos candomblés. Desde seu nascimento, o termo fetiche representou uma nítida visão hierárquica da cultura, relacionada a formas de dominação colonial nas quais atuaram paradigmas europeus católicos e protestantes. As práticas rotuladas de fetichistas eram consideradas irracionais, inferiores e, para os colonizadores de uma maneira geral, representavam o atraso espiritual e material das sociedades da costa africana, pois seus adeptos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e conchas. Dessa maneira, os europeus consideravam que aquelas sociedades desconheciam o valor real dos objetos materiais.¹²⁹

Deste modo, a imprensa definia o Candomblé como prática fetichista e conjunto de ações maléficas e inferiores que refletiriam o “atraso” da população e impediam a elevação da Bahia à altura de “terra civilizada” o que passava necessariamente, naquele contexto, por eliminar esta religião.

A construção da imagem da bruxa, vinculando mulher e diabo, também foi bastante utilizada pelos periódicos para desqualificar e demonizar a figura da mãe-de-

¹²⁹ SANTOS, Edmar Ferreira, *Op. cit.*, p. 71-72.

santo, consagrando a ideia de que no Candomblé se fazia o mal.¹³⁰ Este processo de demonização e perseguição não era, porém, uma novidade republicana. De acordo com Gabriela dos Reis Sampaio,

a repressão às práticas de medicina consideradas não científicas e aos cultos religiosos a elas ligados não começa na República, embora tenha se institucionalizado com o Código Penal republicano. O Império tem suas formas de punir, por meio dos mecanismos do paternalismo, e essa repressão se intensifica nas últimas décadas do período, em um movimento de aumento progressivo do que vinha ocorrendo desde meados do século, de perseguição de práticas culturais ligadas aos grupos mais pobres e negros. Ao longo das últimas décadas do século XIX, é possível acompanhar esse movimento de forma mais sistematizada, quando há uma postura declarada de intelectuais, médicos e literatos no sentido de reprimir práticas das classes pobres – como o entrudo ou práticas de cura não oficiais –, de embranquecer a população, de moralizar e civilizar, de acordo com os padrões burgueses europeus, os trópicos considerados bárbaros, atrasados e dominados por superstições e crenças atrasadas do vulgo. Tudo isso ao mesmo tempo em que essas práticas estão dentro da casa e fazem parte das esferas mais íntimas da vida cultural e social das elites mais brancas e com uma auto-imagem de cultas e civilizadas, e no momento em que os grupos de dependentes não apenas se mobilizam para garantir seu espaço, como também influenciam e trocam experiências com os grupos poderosos.¹³¹

Neste sentido, o discurso e ações repressivas a estas vivências religiosas e de cura, não cristãs, estavam presentes desde o período colonial; no entanto, a partir da segunda metade do século XIX, com o desmonte do escravismo, e a aproximação de intelectuais, médicos, advogados governantes com os ideais de modernização e civilidade ocorreu uma intensificação desse processo. A justificativa para a sistemática repressão ganha outros contornos em nome dos novos rumos que se deveriam adotar no Brasil, especialmente com o advento republicano. Sobre as estratégias de controle utilizadas pelas autoridades, Edmar Ferreira afirma que

[...] desde a época colonial, elas se assentavam na necessidade de catequização e conservação da ordem escravocrata, ao longo do século XIX, e principalmente após 1850, acompanhando o desgaste da instituição escravista, as elites brasileiras foram se apropriando mais fortemente do “discurso civilizador”, enquanto as preocupações com a ordem escravocrata permaneciam latentes. Os dois argumentos estavam intimamente ligados, porém, a mudança foi se operando no

¹³⁰ PEREIRA, Jaqueline de Andrade. Práticas mágicas e cura popular na Bahia (1890-1940), Dissertação (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1998.

¹³¹ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009, p. 232-233.

campo discursivo, adaptando-se ao processo gradual de abolição da escravidão no Brasil.¹³²

Assim, as batidas policiais e o forte combate da maior parte da imprensa a tais práticas inserem-se neste contexto amplo de exclusão dos grupos sociais mais pobres, particularmente os negros, tudo justificado pela necessidade de garantir “a paz, os bons costumes, a ordem, e o progresso”.

No caso da invasão policial à casa de Procópio, o grupo que a realizou era formado por dois oficiais, três praças de cavalaria, além de um funcionário e um jornalista que junto com Pedro Gordilho chegaram à casa do pai-de-santo por volta de 1 hora da manhã e esperaram alguns minutos antes de efetivar a invasão. Nesse momento, o repórter registra parte do que ele ouviu e observou da cerimônia, oferecendo muitos detalhes.

A presença de jornalistas, neste tipo de ação, aparece com frequência nos jornais da época indicando que havia muito interesse neste tipo de reportagem. Esses profissionais iam até os lugares, assistiam reuniões e cerimônias com o objetivo de apresentar detalhadamente o que ocorria. As batidas eram contadas como uma novela de muitos capítulos, cujo desfecho era aguardado pela audiência.

O que é um candomblé

A noite estava esplendida de serenidade. Claras e tremulas as estrelas fulguravam no espaço. No terreiro, onde umas cinco duzias de pessoas se achavam reunidas, principalmente gente de côr, idolatras da religião macabra do fetichismo, os “tabaques” ressoavam surdamente, dentro da noite. Fazia frio e a “canôa” policial, á tocaia, aguardava o momento preciso e seguir para o cerco.

Ouvia-se perfeitamente a rouquenha e lamuriosa cantoria:

O Aruchachã

Que relampuê

Minha Santa Barbara

Que relampoá!

Isso era repetido ao som dos “tabaques”, que não cessavam de tocar, e do chiado do “agugô”. Homens e mulheres dançavam. No chão, ondolentes, como tocadas de [ilegível], tres mulheres jaziam estendidas. Estavam com o santo no corpo. Quem perpassasse o olhar, atemorizado, preso de estranha comoção inesplicavel, veria que algumas das personagens da cerimonia africana traziam á cabeça, capacetes, verdadeiras obras primas trabalhadas com búzios, outros de metal fingindo ouro; outras atadas ao corpo, mostravam satisfeitas custosas faixas de “ogan” que de pano ordinário iam á seda bordada a ouro, ainda outras figuras tinham, pendurados preguiçosamente, ao pescoço os “brajás”, quando não eram contas finas, caríssimas e raras, variadas de cores, preferidas o azul, o vermelho de sangue, o rosa, o

¹³² SANTOS, Edmar Ferreira, *Op. cit.*, p. 41.

dourado e o branco. Havia também, tinindo e fulgindo á luz estrelada daquela hora da madrugada settas, facas, fações e “cachixis” dourados, espécie luxuosa de chocalhos, que repicavam compassadamente com a dansa. E continuava a cantiga:

O Aruchachá

Que relampuê...

E continuavam, também á mistura com as vozes, o “agugô”, e os “tabaques”...¹³³

Mais uma vez, o Candomblé é tratado como idolatria e fetichismo. Segundo a descrição do jornal havia na casa cerca de 60 pessoas, a maioria negros, o que indica que não apenas a “gente de cor” se fazia presente. No momento da invasão estavam os participantes cantando e dançando e as informações apresentadas indicam que se tratava de uma cerimônia festiva, onde os participantes utilizavam roupas especiais, luxuosas e bem adornadas, sinalizando para a possibilidade de ser um dia importante no terreiro.

A celebração ocorria de terça para quarta-feira, podendo ser dedicada a Iansã, orixá dos raios e dos ventos. A música reforça esta ideia, fazendo referência aos relâmpagos e a Santa Bárbara (correspondente católica à Iansã): “Que relampuê/Minha Santa Bárbara/Que relampoá”. Na descrição feita pelo jornalista é possível perceber certo encantamento com o luxo e a beleza das roupas, acessórios e objetos utilizados pelos participantes. Os capacetes, por exemplo, são definidos como “verdadeiras obras-primas”.

É necessário salientar que sendo uma descrição feita pelo grupo de invasores, os dados registrados estão comprometidos, haja vista o olhar marcadamente preconceituoso e racista, explícito no texto da reportagem. Não obstante, é possível extrair alguns elementos que dão uma ideia do cenário em que se encontrava o terreiro no momento da batida policial.

Depois de observar as escondidas muito do que ocorria na cerimônia, o primeiro delegado auxiliar deu a ordem para a invasão que pegou os candomblecistas totalmente de surpresa:

O cerco

Aquillo parecia uma coisa sem fim. O dr. Pedro Gordilho e os que o acompanhavam, embora entretidos pelo canto, escondidos, viam e ouviam, se sentiam aborrecidos. Deu, então, o delegado a ordem, imperiosa:

-Vamos ao cerco!

¹³³ Jornal *A Manhã*, 20/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

E entraram, como phantasmas no terreiro do “pae” Procópio. Foram o tumulto, a confusão estonteante, os gritos loucos de medo e revolto:
- A policia! A policia!
Houve correria de uns, outros da assistencia, de dansarinos se metamorphosearam-se em estatuas. O susto os paralyzara.
- Então, “seus” vadios, por aqui não ha vizinhança?
Pensam que a policia cessou de existir. Vamos! Ponham-se em linha demarcha para o xadrez. E, rapidamente as poucas praças tinham seguras umas vinte pessoas. O resto voara, protegido pelas sombras. Foi uma bella batida.¹³⁴

No relato fica demonstrada a violência da ação policial. A maior parte dos presentes consegue fugir, inclusive Procópio; os demais – cerca de 20 a 30 pessoas¹³⁵ – tratados como “vadios” que incomodavam a vizinhança, foram colocados em fila, amarrados e levados à delegacia, numa ação que o jornal define como “uma bella batida”. Também os objetos de culto, as imagens e até os alimentos foram todos apreendidos e levados junto com os presos.

Pela manhã, todos foram liberados como normalmente acontecia. Depois de passarem a noite ou um dia na prisão, as pessoas eram libertadas, após serem aconselhadas “a não persistirem nessa pratica intoleravel”.¹³⁶ Segundo o jornal, um dos presos teria afirmado que o “despacho” encontrado na cerimônia e destruído pela polícia tinha sido feito para “atrapalhar a vida a um pobre homem”. Ele teria dito ainda que depois do susto da prisão nunca mais retornaria a um candomblé. Este mesmo homem seria o responsável por ajudar a polícia na identificação dos objetos apreendidos.

Parece bastante conveniente que na conversa entre o preso e o jornalista que acompanhou a batida policial, aquele tenha confirmado que “ali se fazia o mal”, fato que legitimaria toda a ação da polícia. É possível que tenha ocorrido uma distorção da conversa por parte do jornalista ou uma modificação do texto na preparação da publicação no jornal; porém, não se pode descartar a possibilidade do prisioneiro ter realmente dito aquilo, por medo; dizer o que a polícia queria ouvir e auxiliá-la no reconhecimento do material apreendido, talvez, fosse uma forma não apenas de se livrar da prisão como, também, de evitar futuras represálias.

Quanto aos objetos de culto, era comum que fossem destruídos ou enviados a um museu, como peças de exposição. Foi o que ocorreu com o material retirado da casa

¹³⁴ Idem, Ibidem.

¹³⁵ O Jornal *A Hora* apresenta o número de vinte pessoas presas. Na reportagem do Jornal *A Tarde* faz-se referência a trinta pessoas.

¹³⁶ Jornal *A Manhã*, 20/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

de Procópio, entre os quais o jornal destaca “capacetes, coroas, settas, pandeiros, “tabaques”, “afunchês”, “agogôs”, “ojás”, chapanhã, contas, santos horríveis de expressão physionomica, pedaços de páo torneados, talhados de arremates”.¹³⁷

Esta “colheita preciosa” foi analisada pelo diretor do Gabinete de Identificação, Pedro Mello, que convenceu o delegado Pedro Gordilho a entregar os objetos ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), considerando que “o museu do Instituto Nina Rodrigues [já] tinha alguns desses objectos”.¹³⁸ No dia seguinte, o secretário do IGHB, Bernardino de Souza, mandou buscar o material que ficaria sob a responsabilidade dessa casa. Assim, encerrava-se com ares de vitória a reportagem do jornal *A Manhã*.

Museus e instituições de Salvador recebiam e guardavam todos os materiais apreendidos nas batidas aos terreiros. Mas, por que apreender, guardar e expor como relíquia, objetos de uma crença, de uma prática que se queria desprezar? Porque esses materiais eram expostos como representação do atraso e primitivismo dos negros e da própria sociedade brasileira, considerados elementos exóticos e exemplos significativos, no olhar daqueles homens, de nossas heranças e raízes mais primárias. Expor era uma forma de desqualificar, ridicularizar e inferiorizar aqueles objetos tão importantes e sagrados no espaço dos terreiros.

Outro periódico que noticiou a batida policial foi o *Diário de Notícias*¹³⁹, seguindo o mesmo estilo do anterior, porém com um texto mais resumido. A reportagem começa afirmando que os candomblés não eram uma marca exclusiva da Bahia e que em todos os estados brasileiros se nota sua presença “desde os mais civilizados ao mais atrasado. Se se não desenvolvem no centro das cidades, os seus adeptos procuraram os suburbios”. Nem mesmo o Rio de Janeiro, lugar “onde o progresso e a civilização estão adiantados”, escapa dos candomblés.¹⁴⁰

¹³⁷ Idem, *ibidem*.

¹³⁸ Idem, *ibidem*.

¹³⁹ Diário baiano “fundado em 1º de março de 1875, por Manoel da Silva Lopes Cardoso. Após sua morte, em 1887, o jornal continuou por mais de dez anos a ser editado pelo redator-chefe Eduardo De Vecchia, até ser vendido, em maio de 1897, ao professor Cassiano Gomes. Circulou até o final de 1901, quando ‘passou para o coronel Vicente Ferreira Lima do Amaral que o fez voltar à circulação em 16 de março de 1903’, tendo como redatores os Drs. Virgílio de Lemos, Odilon Santos e o romancista Xavier Marques. O coronel Lima do Amaral gerenciou-o até 1919, quando o vendeu para ‘um grupo que tinha como incorporador Altamirando Requião e Antônio Marques dos Reis’, que passaram a dirigir o periódico. Em 1920, essa mesma sociedade colocaria em circulação o Jornal *A Manhã*. In: REIS, Meire Lúcia A. *A Cor da Notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana (1888-1937)*. Dissertação, (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000, p. 21-22.

¹⁴⁰ Jornal *Diário de Notícias*, 20/5/1920, p. 1, APEB.

Constantemente os jornaes anunciam diligencias policiaes cheias de prisões, de apprehensões de objectos, como em Santa Cruz, Inhauma, Pedra de Quaratiba, Sipitiba e muitos outros suburbios retirados da cidade”. Não é, portanto, para estranhar que o primeiro delegado auxiliar, conscio de seu papel, trabalhador e cumpridor dos seus deveres, como até hoje se tem mostrado, levasse a effeito uma diligencia coroada dos melhores exitos. Era preciso combater os candomblés da Bahia. E foi com essa idéa que o dr. Pedro Gordilho organizou uma ‘canoa’, dando o resultado de já noticiou, minuciosamente, *A Manhã*, na sua edição de hoje.¹⁴¹

O jornal reconhece que as batidas policiais, as prisões e apreensões de objetos de culto eram constantes e o subúrbio da cidade era a região que mais preocupava, haja vista que muitos terreiros se estabeleciam nessas áreas para proteger-se da perseguição da polícia. Pedro Gordilho é apresentado como “trabalhador e cumpridor do seu dever” consciente da necessidade de combater os candomblés da Bahia.

A invasão à casa de Procópio é apontada como uma “diligência policial coroada de êxitos” em que foram presos em flagrante os “feiticeiros [que] entoavam as suas orações a ‘Olorichó’, Camungué, e outros ‘santos’, produtos phantasmagóricos da mais absoluta ignorância humana”.

Com o diabo, *Ogujá*, consentira que a policia surprehendesse os seus filhos. E tres mulheres que jaziam como que inertes, no solo, com o santo encostado, tiveram de se levantar sob o inflexo de um outro santo mais poderoso, a policia. Em seguida foram arrecadados todos os objectos encontrados, como capacetes, coreas, settas, pandeiros, tabaques, afunchés, agogôs, ojas, chapanã, etc..., e remetidos á primeira delegacia. Garantindo ao dr. Pedro Gordilho que não continuariam mais com os candomblés, foram os feiticeiros postos em liberdade.¹⁴²

Mais uma vez, na descrição do jornal, o Candomblé é tratado como “coisa do diabo”, prática macabra, feitiçaria. É com tom debochado que se referem ao culto, às músicas e as divindades. Os adeptos que não conseguiram escapar somente teriam sido soltos depois da garantia de que não continuariam com a religião.

Da mesma forma, o jornal *A Tarde*¹⁴³ noticiou o cerco à casa de Procópio ressaltando que “a diligência teve completo exito, sendo apprehendido um grande arsenal de feitiçaria e presas cerca de 30 pessoas que foram conduzidas para a 1ª

¹⁴¹ Idem, ibidem.

¹⁴² Idem, ibidem.

¹⁴³ Jornal baiano fundado em 1912, pelo político e jornalista baiano Ernesto Simões Filho.

delegacia auxiliar, sendo pela manhã postas em liberdade”.¹⁴⁴ O texto jornalístico descreve os objetos como sendo “esquesitices” que seriam enviados ao IGHB.

O periódico *O Imparcial*¹⁴⁵ também concedeu destaque à diligência policial. Em reportagem de primeira página, do dia 20 de maio, refere-se a Procópio, as vezes como pai-de-santo, outras vezes como ogan e indica que no momento da invasão policial ele teria fugido por uma janela dos lados da casa. A cerimônia e o local são definidos como “antro”, “cousa nojenta”, “mal cheiroso”, “porca promiscuidade”, apresentando um discurso bastante agressivo ao candomblé. Segundo o texto, um dos quartos invadidos abrigava todos os objetos do culto que foram levados pela polícia e na parede constava a inscrição “Viva Ogunjá”, que acabou sendo utilizada pela imprensa soteropolitana como título da maior parte das reportagens sobre o caso.¹⁴⁶

Neste jornal as informações apresentadas, sobre a invasão ao terreiro, não condizem, em alguns aspectos, com os dados registrados na maioria dos outros periódicos; no que tange a hora da batida policial, *O Imparcial* indica que ocorreu às 2 horas de 19 de maio, enquanto os demais apontam para 1 hora; também no que se refere ao número de presentes há divergências: aquele periódico sinaliza a presença de 25 ou 26 pessoas, sendo que todas teriam sido presas e apenas Procópio conseguira escapar.

Nos outros jornais menciona-se um número maior de participantes, por volta de 60, sendo que destes 20 a 30 foram presos. Além disso, é o único que destaca a suposta presença de crianças entre 10 e 14 anos, o que poderia ser uma maneira de incriminar o pai-de-santo e reforçar a ideia de promiscuidade, abuso e destruição familiar que o jornal tentava passar.

As reportagens sobre batidas policiais aos candomblés, frequentemente vinham acompanhadas de imagens que seriam dos objetos apreendidos. No entanto, muitas fotos eram montagens e, em outros casos, fotos genéricas utilizadas pelos jornais em

¹⁴⁴ Jornal *A Tarde*, 20/5/1920, p. 2, BPEB.

¹⁴⁵ “Fundado em 4 de maio de 1918 por Lemos Brito, como ‘Orgão das Classes Conservadoras da Bahia’ para combater o interventor J. J. Seabra, *O Imparcial* encerra suas atividades em 1947, através de pedido de falência. O período de três décadas expõe um jornal com vários donos, configuração gráfica diversificada, ‘heróis’ eleitos, múltiplo e nem sempre coerente posicionamento ideológico; circula de terça-feira a domingo e, em dias especiais e datas cívicas, as segundas feiras. Publica inicialmente com quatro páginas e estabelece o padrão de oito. [...] José Miguel de Lemos Brito, Salvador, BA. 27 ago. 1886 — Rio de Janeiro, RJ. 19 dez. 1963. Orador, poeta, teatrólogo, romancista, jornalista, diplomado em Direito pela Faculdade da Bahia (1907), sociólogo, historiador, criminologista, membro da Academia Carioca de Letras”. In: PINHO, Adeílato Manuel. Uma história da literatura de jornal: O Imparcial da Bahia, Tese (Doutorado em Letras), Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008, p. 61-62.

¹⁴⁶ Jornal *O Imparcial*, 20/5/1920, p. 1, BPEB.

diferentes notícias de invasão a terreiros, o que se pode verificar através das fotografias seguintes.



“Dous ‘santos’ de pau do candomblé”.



“Bozós do ‘Candomblé’ do ‘Ogan’ Procópio, do Matatu, arrecadados pelo 1º Delegado auxiliar, na madrugada da ante-hontem”.

Na primeira foto, presente no jornal *O Imparcial*, duas imagens de madeira foram colocadas sobre uma espécie de “altar” com uma placa embaixo onde se lê “Viva

Ogunjá”.¹⁴⁷ Segundo o texto do próprio jornal, esta placa estava pendurada na parede no quarto onde estavam guardados os objetos de culto e não pregada em um altar. Isto é um indicativo de que ocorreu uma manipulação dos objetos encontrados para a montagem dessa foto.

A segunda imagem, por sua vez, foi utilizada tanto por aquele periódico quanto pelo *Diário de Notícias*,¹⁴⁸ o que poderia ser um indício de que realmente era uma fotografia dos objetos encontrados na casa de Procópio. Contudo, também não podemos afirmar isto com certeza, porque ela também foi utilizada em outras notícias do jornal *O Imparcial* sobre batidas a candomblés, a exemplo de uma reportagem de 18 de agosto de 1920 que tratava de uma invasão ao terreiro de Mãe Catita, na Quinta da Barra.¹⁴⁹ Deste modo, fica evidenciado que o uso das imagens associadas às batidas policiais sofria distorções e, em muitos casos, não representavam o que realmente foi encontrado no interior dos terreiros.

O *Jornal de Notícias*¹⁵⁰, por sua vez, não apresentou reportagem sobre o caso. Isto, porque, não circulou durante os meses de maio e junho de 1920. Sua última edição do primeiro semestre foi em 27 de abril de 1920, sob direção geral de Baptista Marques. Depois disso, o periódico passou por uma reformulação em sua diretoria voltando a circular em 25 de julho de 1920. Em 1º de junho do mesmo ano, numa Assembleia Geral do jornal, realizada na sala de sessões da Associação Comercial, foi eleita a nova diretoria, que contava com a direção geral do Coronel Antonio Cypriano Gomes. Segundo o jornal *O Imparcial*, a suspensão da circulação foi motivada pelo atraso no repasse do dinheiro do Governo do Estado, do qual o periódico era órgão oficial.¹⁵¹

Apesar disso, meses depois da invasão à casa de Procópio, o periódico publicou em sua primeira página uma charge com o título “ACTUALIDADES”,¹⁵² ironizando notícias que estiveram em destaque na imprensa; entre elas aparece uma referência ao “caso Procópio”, onde o pai-de-santo é apresentado como alguém que se sustentava desonestamente, explorando a credulidade pública.

¹⁴⁷ Idem, ibidem.

¹⁴⁸ Idem, 22/5/1920, p. 1, BPEB. Ver também *Jornal Diário de Notícias*, 20/5/1920, p. 1, BPEB.

¹⁴⁹ *Jornal O Imparcial*, 18/8/1920, p. 1, BPEB.

¹⁵⁰ Diário matutino, propriedade de uma Sociedade anonyma, fundado em 1879 e reformulado em 1885 por Carlos Moraes.

¹⁵¹ *Jornal O Imparcial*, 28/7/1920, p. 2, BPEB.

¹⁵² *Jornal de Notícias*, 22/8/1920, p. 1, BPEB.

ACTUALIDADES...



O SR. INTENDENTE:—Não ha duvida: é um cadaver!—
 ZE:—Muito bem. Se está com dor de barriga é o ladrão das Docas: enguliu onde tanto se morde...
 OGUNJA:—«Este é preso!»—Isto não se diz a um santo.
 O SR. SEBRA:—En quanto! Ao sertão pelo dever da cirurgia eleitoral...
 PIOLHO DECOBRA:—E batem-me porque fiz uso dos dentes, numa terra...
 SOGRA:—Nariz de batoque! Então, quebro-te a cara e vaes te queixar de acidente no trabalho?

“OGUNJÁ: - ‘Este é preso!’- Isto não se diz a um santo”.



Destaque da parte da charge que se refere ao “caso Procópio”

Na imagem, notícias que estavam em destaque na imprensa foram abordadas de maneira irônica. Entre elas está Ogun, que aparece preso, entre duas guardas e dizendo: - “Muito custa a ganhar a vida honradamente”. No texto, logo abaixo da imagem, os policiais dialogam: um afirma que ele está preso, enquanto o outro ironiza que não se pode dizer isso a um santo.

O reaparecimento do “caso Procópio”, numa época em que os jornais já não abordavam mais o tema, pode estar vinculado à morte de um homem, presente no candomblé do pai-de-santo na madrugada da invasão que, de acordo com Manuel Querino, veio a óbito em decorrência da violência empregada pela polícia.

A informação sobre a morte de um frequentador do candomblé de Procópio consta em um texto inédito apresentado por Lisa Earl Castillo em seu livro *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*.¹⁵³ No texto, de 1921, “Manuel Querino documenta a violência sofrida pelo povo-de-santo na época de Pedrito”.¹⁵⁴

Segundo a autora, a aproximação com o universo do candomblé marcou a obra de Querino; morando no Matatú de Brotas, ele teve a oportunidade de conviver com muitos terreiros e desenvolver uma “solidariedade para com a luta das casas de candomblé, [...] explícita num pequeno manuscrito inédito de 1921, [...] no qual o escritor, já no final da sua vida, registra sua indignação com as agressões policiais aos candomblés sob a liderança do delegado Pedro de Azevedo Gordilho, ‘Pedrito’”.¹⁵⁵

Além disso, para Castillo, o texto “indica que o estudioso tinha vínculos com Procópio”,¹⁵⁶ haja vista, a riqueza de detalhes sobre a batida. A autora reproduz o documento na íntegra e, destacamos aqui a parte referente a Procópio Xavier.

No Matatu Grande, distrito de Brotas, nesta Capital, uma casa, onde os crentes no feiticismo festejam os seus santos. Em a noite de 18 de maio de 1920, o delegado auxiliar bacharel Pedro de Azevedo Gordilho cercou a dita casa, com praças de cavalaria, e ahi commetteu as maiores arbitrariedades possíveis. Espancou os assistentes e levou presos, sendo que as mulheres seguiram amarradas, acompanhando o trote dos Cavalarianos até a estação. Os soldados, por ordem do referido delegado commetteram proezas: de arrebutarem todo o vasilhame que encontraram, quebraram cadeiras, guarda roupa, arrombaram os baús e conduziram toda a roupa que encontraram, dinheiro, objetos de prata, um anel com brilhante [ilegível] a mobilia ficou em estado deploravel. Foi mais um saque do que uma diligência policial. No dia 24 de agosto faleceu fulano de tal da Hora, proveniente de agravação de molestia que já tinha pelas pancadas que levou, sendo encontrado no candomblé de Procópio.¹⁵⁷

¹⁵³ CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

¹⁵⁴ Idem, p. 42, nota 17.

¹⁵⁵ Idem, p. 112.

¹⁵⁶ Idem, p. 114.

¹⁵⁷ Idem, p. 42, nota 17.

Querino refere-se à batida como ocorrendo na noite de 18 de maio, equívoco que se explica porque a invasão só se concretizou a 1 hora, portanto já na madrugada de 19 de maio, como apontam os jornais e o relatório policial da investida contra o candomblé. A violência empregada é ressaltada no documento, que descreve a ação mais “como um saque do que uma diligência policial”: o tratamento dispensado aos presentes, a destruição da casa e a maneira como foram levados os presos apontam para os abusos policiais cometidos naquele dia. Também chama atenção no manuscrito a descrição minuciosa do estado em que ficaram a casa e a mobília e o desaparecimento de objetos pessoais, a exemplo de um anel de brilhantes, o que reforça a ideia de Castilho sobre as relações entre Querino e Procópio.

A indicação da morte de um frequentador da casa em agosto de 1920, presente no manuscrito, é a única descrição de óbito envolvendo a invasão policial ao candomblé de Procópio e pode explicar a última referência ao caso na imprensa baiana, por meio do *Jornal de Notícias* no mesmo mês.

Em todos os jornais que noticiaram a batida à casa de Procópio prevaleceu o tom de glória e vitória, tratada como um grande feito que precisava ser celebrado pela sociedade soteropolitana, pois, o candomblé do famoso pai-de-santo tinha sido destruído. E nos dias que se seguiram, o assunto parecia encerrado; o caso estava resolvido. Não obstante, um fato mudaria completamente o rumo da história e colocaria Procópio Xavier, outra vez, no alvo da imprensa.

No dia 29 de maio, os jornais *A Manhã* e *A Tarde* divulgam com tom de espanto que o pai-de-santo havia recorrido a um advogado para requerer um *habeas-corpus*, alcançando êxito.

O homem, no seu hestinto fetichista, entendeu que aquilo nada significava e requereu ao juiz Alvaro Pedreira uma ordem de “*habeas corpus*”. Disse nella o advogado do impetrante “que o paciente, em companhia de outras pessoas como elles crentes fervorosos do culto que herdaram de seus avós africanos **sem perturbarem** o socego publico e sem que estivessem infligindo um só dos artigos do nosso Código, se entregavam a essa pratica, quando os surpreendeu violentamente a policia...”¹⁵⁸ [grifo do jornal]

A atitude de Procópio foi encarada como um completo desrespeito à polícia; as ações do advogado e do juiz consideradas surpreendentes, de “fazer síncope”. Para o

¹⁵⁸ *Jornal A Manhã*, 29/5/1920, p. 3, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

jornalista era espantoso e inadmissível afirmar que os candomblecistas professavam sua religião sem perturbar o sossego público. Parecia ponto pacífico que o incômodo causado pelos candomblés era grande e precisava ser reprimido pela polícia. Por isso, este argumento utilizado pela defesa é tratado com ironia.

na parte relativa ao socego publico é para o leitor, que sabe muito bem o que é dentro de uma noite calma, á caldas, o toque incommodativo dos tabaques do “candomblé”.E se não fosse o outro abuso, anti higienico, das bruxarias...Enfim: o “habeas corpus” acha-se em mão do dr. Pedro Gordilho, para informar.¹⁵⁹

Também o jornal *A Tarde* noticiou o fato com indignação:

Procópio requereu “*habeas-corpus*” **Ogunjá em juízo.**
[...] o pae de santo, não se deu por achado, foi a um advogado e achou de requerer um habeas corpus ao juiz dr.Alvaro Pedreira. Neste ‘habeas corpus’ como é fácil de prever foi allegando entre outras cousas que Procópio com seu pessoal se achava em pratica de um culto legítimo herança tradicional de seus avós africanos, sem o menor incommodo para os vizinhos o que portanto é garantido pela Constituição etc. O dr. Pedreira enviou o ‘habeas corpus’ ao dr. Gordilho para informar.¹⁶⁰

O pedido de *habeas-corpus* foi impetrado pelo advogado Constantino Souza nos dias 27 e 29 de maio com o objetivo de, primeiro, garantir que Procópio retornasse às atividades no candomblé sem perseguições da polícia; segundo, para que ele pudesse trabalhar com segurança na sua quitanda onde vendia ervas, já que ele vinha sofrendo ameaças dos policiais em função de ter conseguido escapar ao cerco do dia 19 de maio.

Além disso, a defesa tentaria também recuperar os objetos de culto apreendidos pela polícia e entregues ao IGHB. Para o advogado, o pai-de-santo “só não rehverera os objectos e symbolos do seu culto se desistir de pleitear os seus direitos. Assiste-lhe em face da lei o direito de pleitear a entrega de taes objetos e symbolos violentamente retirados de sua residência e sem sua auctorisação oferecidos ao Instituto Historico”.¹⁶¹

Não sabemos quais eram as relações envolvendo Procópio e o bacharel Constantino para que ele aceitasse defendê-lo neste caso. O candomblé deste pai-de-santo, já possuía, nessa época, muita fama e prestígio e dele faziam parte muitas pessoas “ilustres”. A ampla rede de relações que envolvia Procópio permitiu-lhe contar com o apoio de pessoas de prestígio social. Deste modo, o advogado pode ter sido chamado a

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁶⁰ Jornal *A Tarde*, 29/5/1920, p. 2, BPEB.

¹⁶¹ Jornal *A Hora*, 7/6/1920, p. 2, BPEB.

atuar no caso, pelo próprio Babalorixá ou por algum dos frequentadores renomados de seu terreiro.

Fato é que após a concessão do *habeas-corpus*, em 29 de maio, divulgado pelo jornal *A Hora*, em 01 de junho,¹⁶² Constantino sofreu várias críticas, tanto de seus pares quanto da imprensa, que desaprovaram sua atitude. Em resposta, o bacharel iniciou uma série de debates, durante todo o mês de junho, onde avaliava os argumentos dos opositores de Procópio, rebatendo todos eles.

O jurista esperava que com a sua iniciativa de publicar esses textos, a imprensa baiana aproveitasse o exemplo de Procópio e “ciosa de desempenhar a sua missão de defensora dos interesses sociaes”¹⁶³ discutisse a questão. No entanto, isso não ocorreu; a maior parte dos jornais se calou diante da atitude de Constantino e após ter sido concedido o *habeas corpus* favorável ao pai-de-santo. Deste modo, “o publico ficou privado de ter esclarecimentos, [...], a respeito das garantias do artigo 72 da Constituição e das suas respectivas restricções”.¹⁶⁴

Colocados entre a Constituição e o Código Penal, os candomblecistas desenvolveram diferentes estratégias para enfrentar a perseguição. A medida adotada por Procópio foi recorrer à própria justiça, e encontrar nessa mesma jurisprudência que o condenava, os dispositivos legais que possibilitariam a vivência da sua fé.

Entre a Constituição e o Código Penal¹⁶⁵

A organização do Código Penal de 1890 e da Constituição brasileira de 1891 provocou, durante toda a Primeira República, intensos debates entre os juristas. Esses intelectuais do Direito estavam imbuídos do ideal de liderar o país no novo contexto político-social que se configurou com o advento republicano.

¹⁶² “O dr. Alvaro Pedreira de Cerqueira juiz da 5ª Circumscripção Criminal, constatando o attentado á Constituição da Republica, á liberdade de culto e ao direito de locomoção, [...]concedeu a ordem de habeas-corpus em favor de Procópio Xavier de Souza, ameaçado de coação pela policia por dizel-o exercer a profissão de candonblezeiro”. Ver *Jornal A Hora*, 1/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁶³ *Jornal A Hora*, 2/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁶⁴ *Idem*, *ibidem*.

¹⁶⁵ Em agosto de 2012 apresentei, no Encontro Estadual de História, artigo com este mesmo nome, em que fiz uma breve discussão da invasão policial ao candomblé de Procópio. O artigo foi publicado, posteriormente, nos anais do evento. Ver: PEREIRA, Flávia L. J. “Entre a Constituição e o Código penal: repressão aos candomblés na Bahia Republicana”. In: Encontro Estadual de História (VI: 2012: Ilhéus, BA), Povos Indígenas, Africanidades e Diversidade Cultural: produção do conhecimento e ensino, Ilhéus, ANPUH-BA, p. 1-9.

De acordo com Lilia Schwarcz, a imagem do bacharel como responsável por elaborar novas ideias e rumos para a nação está vinculada ao pós-independência. Depois deste processo era necessário superar o vínculo colonial. “Sinônimo de prestígio social, marca de poder político, o bacharel se transforma em uma figura especial em meio a um país interessado em criar elites próprias de pensamento e direção política”.¹⁶⁶

As mudanças operadas com o regime republicano, envolvendo as redefinições jurídicas e sociais do país, em consonância com os discursos de modernização e de civilidade, fizeram com que esses intelectuais se colocassem como

[...] os “eleitos” para dirigir os destinos da nação e lidar como os dados levantados pelos demais profissionais da ciência. Na sua visão, encontravam-se distanciados do trabalho empírico dos médicos, das pesquisas teóricas dos naturalistas nos museus, da visão eclética e oficial dos institutos históricos e geográficos. Entendiam-se como mestres nesse processo de civilização, guardiões do caminho certo.¹⁶⁷

Entre os diversos temas debatidos incluía-se o da legalidade das práticas religiosas; de um lado estavam os adeptos do artigo 72 da Constituição de 1891,¹⁶⁸ que

¹⁶⁶ SCHWARCZ, Lilian M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 186.

¹⁶⁷ Idem, p. 245.

¹⁶⁸ Destacamos aqui os trechos do artigo 72, da constituição de 1891, que fundamentaram a defesa de Procópio: **Art. 72.** A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no paiz a inviolabilidade dos direitos concernentes á liberdade, á segurança individual e á propriedade nos termos seguintes:

§ 1º Ninguém póde ser obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma coisa, sinão em virtude de lei.

§2º Todos são iguaes perante a lei.

§ 3º Todos os individuos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 8º A todos é licito associarem-se e reunirem-se livremente e sem armas; não podendo intervir a policia, sinão para manter a ordem publica.

§ 9º E' permittido a quem quer que seja representar, mediante petição, aos poderes publicos, denunciar abusos das autoridades e promover a responsabilidade dos culpados.

§ 11º A casa é o asylo ínvioavel do individuo; ninguém póde ahí penetrar, de noite, sem consentimento do morador, sinão para acudir a victimas de crimes, ou desastres, nem de dia, sinão nos casos e pela fórma prescriptos na lei.

§ 13º A' excepção do flagrante delicto, a prisão não poderá executar-se, sinão depois de pronuncia do indiciado, salvos os casos determinados em lei, e mediante ordem escripta da autoridade competente.

§ 16º Aos accusados se assegurará na lei a mais plena defesa, com todos os recursos e meios essenciaes a ella, desde a nota de culpa, entregue em vinte e quatro horas ao preso, e assignada pela autoridade competente, com os nomes do accusador e das testemunhas.

§ 17º O direito de propriedade mantém-se em toda a sua plenitude, salva a desapropriação por necessidade, ou utilidade publica, mediante indemnização prévia. § 18. E' inviolavel o sigillo da correspondencia.

§ 22º Dar-se-ha o *habeas-corpus* sempre que o individuo soffrer ou se achar em imminente perigo de sofrer violencia, ou coacção, por illegalidade, ou abuso de poder.

§ 28º Por motivo de crença ou de funcção religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e politicos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever civico.

previa liberdade de culto a todos os habitantes do país e no qual se fundamentou o *habeas-corporis* de Constantino Souza, que afirma:

emquanto os críticos não me provarem que foi revogado o artigo 72 da Constituição requererei ‘*habeas-corporis*’ para quanto espirita, feiticeiro, cartomante ou gatuno venha ao meu escriptorio, onde não se pratica chantage, graças a Deus, mas se ganha a vida honestamente.¹⁶⁹

De outro estavam os defensores do Código Penal de 1890 que proibia, através de três artigos – 156, 157 e 158¹⁷⁰ – o exercício da medicina e de curas por pessoas não diplomadas, a prática do espiritismo, da “magia e seus sortilégios” e o uso de “talismans e cartomancias”.

Neste sentido, as resoluções da jurisprudência diante das acusações de espiritismo e candomblé variavam bastante, expressando as disputas de concepções e interpretações da lei no meio jurídico. Como o Candomblé não era apontado enquanto crime no Código Penal, seus perseguidores associavam-no à falsa medicina, feitiçaria e

§ 29º Os que allegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer onus que as leis da Republica imponham aos cidadãos, e os que aceitarem condecorações ou títulos nobiliarchicos estrangeiros perderão, todos os direitos politicos.
(Constituição brasileira de 1891, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível no site da Câmara dos Deputados. <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699>> publicacaooriginal-15017-pl.html). Acessado em 18 de dezembro de 2014.

¹⁶⁹ Jornal *A Hora*, 31/5/1920, p. 2, BPEB.

¹⁷⁰ **TITULO III: DOS CRIMES CONTRA A TRANQUILIDADE PUBLICA - CAPITULO III: DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA.**

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homoeopathia, a dosimetria, o hypnotismo animal, sem está habilitado segundo as leis e regulamentos:
Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho único. Pelos abusos commetidos no exercício illegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, alem das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

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

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privaçaõ, ou alteraçãõ temporária ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privaçaõ do exercício da profissãõ por tempo igual ao da condemnaçaõ, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado *curandeiro*:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

(Código Penal brasileiro de 1890, de 11 de outubro de 1890. Disponível no site do Senado Federal. <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>). Acessado em 18 de dezembro de 2014.

curandeirismo, podendo assim enquadrar esta religião em um dos três crimes previstos no Código.

Com relação ao crime de curandeirismo, sua definição também provocou inúmeros debates entre os juristas brasileiros. No Código Penal de 1890, o artigo 158 prevê as penas para os chamados curandeiros (aqueles que ministrassem ou prescrevessem substâncias para fins curativos). Já no artigo 157, o inciso 2, enquadra os médicos que estivessem vinculados aos crimes previstos neste artigo. Assim, estavam incluídos tanto os curandeiros não diplomados, apontados como o pior dos três crimes previstos contra a saúde pública por não terem nenhum conhecimento médico acadêmico, quanto os médicos que dispõem seus conhecimentos para o espiritismo e as curas vinculadas a práticas apontadas como “mágicas”. Há ainda o artigo 156 em que são enquadrados aqueles que exercem ilegalmente a medicina.

O ofício do curandeiro ainda estava pouco definido neste código. Muitos comentários posteriores, feitos por juristas, tentaram definir melhor esta prática. De acordo com Josivaldo Pires de Oliveira, na edição crítica do Código Penal brasileiro de 1890, comentada pelo jurista Oscar de Macedo Soares, são apresentadas duas noções de magia:

a “magia negra”, a qual procura “produzir efeitos sobrenaturais pela intervenção dos espíritos e do demônio” e a “magia branca ou natural”, definida por Macedo Soares, como sendo “a arte de produzir certos factos maravilhosos na apparencia, devidos, porem, na realidade, à causas naturaes”. [Interessante] sua definição de “magia negra”, da qual, segundo o jurista em questão, “surgio a *feiticaria* ou a *bruxaria* que criou raízes nas classes inferiores”. O autor estabelece magia e feitiçaria como equivalentes, definindo que o “feiticeiro é o mágico, que conhecendo os segredos da magia, faz uso dela com o intuito de molestar ou prejudicar os seus semelhantes, de incutir terror, ou tornar-se objeto de terror”. A definição jurídica de feitiçaria e bruxaria, ainda com base em Macedo Soares, não pode então se confundir com a de curandeiro, como definido no art. 158 do código de 1890, uma vez que este se dedica à cura das moléstias e não a “illudir a credulidade pública”. Nessa perspectiva, o feiticeiro ilude os crentes no processo de cura ao tempo que o curandeiro, de fato exerce a cura, entretanto em precárias condições legais.¹⁷¹

Mauricio de Medeiros, médico, jornalista e professor fluminense, em artigo intitulado “*Medicos estrangeiros e curandeiros nacionaes*”, publicado na Revista

¹⁷¹ OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. Adeptos da mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feria de Santana-Ba, 1938-1970), Tese (Doutorado em História), Universidade Federal da Bahia, 2010, p. 112-113.

Bahiana de Medicina de 1924,¹⁷² analisa a proposta do deputado Clementino Fraga para regularizar o exercício da medicina por médicos estrangeiros no Brasil. Para o autor era uma preocupação inicialmente útil, especialmente nos centros urbanos onde se poderia garantir a fiscalização. Entretanto, considerando a realidade no interior do Brasil, à época, onde a prática leiga da medicina era comum, a necessidade de regulamentar a situação de médicos estrangeiros se tornava, a seu ver, ridícula.

Medeiros afirma que o intuito era proteger o público brasileiro dos erros profissionais de pessoas sem competência. Nesse caso, os médicos estrangeiros não seriam os únicos que deveriam preocupar os governantes, mas também os curandeiros e charlatães “sem o menor vestígio de competência científica, e muitos affrontando até audaciosamente a sciencia com a invoação de methodos curativos que aberram de qualquer principio ou fundamento scientifico”.¹⁷³ O curandeirismo é apontado como um dos males nacionais de difícil extirpação. Segundo o autor, para as autoridades

mexer com curandeiros é provocar uma verdadeira celeuma, porque para defendel-o se levantam, com verdadeiro entusiasmo, todos aquelles que vivem sob a influencia de suas curas. Pune-se um medico, pune-se um farmacêutico, pune-se um politico, mas nunca se consegue punir um curandeiro, porque em torno deste se congregam forças de defeza, que surprehendem pela sua vehemencia. Não será demasia affirmar que todo o Brasil está empestado de curandeiros, numa quantidade que ultrapassa de muito a de médicos nacionaes e que deixa a uma distancia infinita a dos rarísimos profissionaes estrangeiros que aqui vêm exercer a medicina.¹⁷⁴

Por isso, o autor achava desnecessária a preocupação do governo com os médicos de outros países e aponta que a única forma de combater os curandeiros, apontados como charlatães, seria aumentando o número de profissionais diplomados o que incluiria não restringir a colaboração dos estrangeiros.

Neste artigo de Medeiros é possível perceber como a questão dos curandeiros e sua forte influência nas práticas de cura da sociedade brasileira incomodava os médicos em sua tentativa de consolidar sua primazia sobre o tratamento das doenças. Ao mesmo tempo, fica explícito que a força dos curandeiros transcendia limites sociais, alcançando diferentes grupos, o que tornava seu combate ainda mais difícil.

¹⁷² MEDEIROS, Mauricio de. “Medicos estrangeiros e curandeiros nacionais”.In: PINTO, Leoncio. *Revista Bahiana de Medicina*. Bahia: 1924, Ano I, nº 9, p. 9.

¹⁷³ Idem, *ibidem*.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*.

Luiz Otávio Ferreira, ao analisar os periódicos científicos entre 1830 e 1840, mostra que uma temática recorrente era o conflito entre os médicos e seus concorrentes. De acordo com o autor, “o grande prestígio social que dispunham os terapeutas populares desde a Colônia, dificultou o reconhecimento da autoridade médico-acadêmica sobre a cura”.¹⁷⁵ Além disso, os profissionais diplomados tinham muitas dificuldades “em lidar com as práticas ou valores populares relativos à saúde”.¹⁷⁶ Isso gerou um aumento dos discursos e ações repressivas contra os modos populares de cura.

Devido à grande concorrência e ameaça representada pelos curandeiros e outros agentes de cura, classificados indiscriminadamente de charlatães pelos médicos higienistas, e às dificuldades desses médicos em fazer suas prescrições serem cumpridas, a perseguição aos curandeiros teve um grande aumento nas últimas décadas do século XIX. Ao mesmo tempo, fortaleciam-se os laços entre as autoridades do governo imperial, os médicos científicos e outros letrados que julgavam agir, de forma neutra e imparcial, em nome da ciência, como os teóricos do racismo científico. A perseguição aos mais variados agentes de cura muitas vezes esteve ligada a repressão a cultos de negros e pobres, nos quais se identificavam raízes culturais de origem africana, consideradas bárbaras, atrasadas e, por isso, um sério entrave aos padrões de civilização e cultura desejados no Brasil.¹⁷⁷

Corroborando com a situação estava a resistência das mulheres em se submeter aos tratamentos e prescrições dos acadêmicos. Alberto Heráclito Filho demonstra que elas não aceitavam bem a interferência dos médicos nos cuidados com o corpo feminino. Havia um universo de crenças sobre esses corpos nos quais não se admitia a intromissão dos homens.

A ingerência médica afrontava um corpo de práticas, saberes e crenças femininas que, desde a Colônia, constituiu-se em torno do corpo da mulher, do parto e da criação dos filhos. Crenças fortemente arraigadas no imaginário colonial, patrocinadas pela Igreja Católica, conferiam ao corpo feminino uma natureza ambígua, uma vez que era ele, ora “o altar da procriação”, ora “um depósito de imundices” [...], a menstruação, as hemorragias, as doenças venéreas e os pecados da carne.¹⁷⁸

¹⁷⁵ FERREIRA, Luiz Otávio. “Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840)”. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 102.

¹⁷⁶ Idem, p. 115.

¹⁷⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. “Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial”. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 413.

¹⁷⁸ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito, *Op. cit.*, p. 180.

Desta forma, a experiência das mais velhas e os saberes compartilhados entre as mulheres eram mais valorizados e prestigiados do que qualquer conhecimento teórico de médicos diplomados, que além de serem homens contavam com pouca ou nenhuma prática. Ainda segundo o autor, as precárias condições na formação dos estudantes de medicina, no que tange ao exercício prático da profissão, e o desconhecimento com relação às crenças populares de cura serviam para reforçar entre as mulheres a eficácia de simpatias, benzeduras, e tantos outros saberes.

Outro aspecto importante que nos chama atenção o artigo de Mauricio de Medeiros é a pequena quantidade de médicos existente para atender as demandas da população brasileira o que favoreceria a permanência da força dos curandeiros e terapeutas populares. A presença dos crimes de curandeirismo e feitiçaria no Código Penal de 1890 revela, segundo Gabriela Sampaio, o quanto essas práticas estavam disseminadas na sociedade.

[...] os feiticeiros continuam poderosos e atuantes até o fim do Império e entram na República a todo vapor. Tanto que o novo Código penal vai trazer de volta a lei do combate à feitiçaria, extinta durante o Império e ressuscitada da era colonial. Porque não adiantava mais tentar fingir que essa influência não existia ou era pouco perniciosa e restrita a setores ignorantes, passível de ser controlada pelos mecanismos do paternalismo. O reaparecimento da lei de repressão à feitiçaria e institucionalização do combate à prática ilegal de medicina, antes restrito só aos regulamentos da Higiene Pública, foram um reconhecimento da força dessas práticas e da inabilidade das autoridades em lidar com elas. Culminaram também com a maior força de grupos de médicos, que conquistaram maior poder de atuação junto das autoridades republicanas. Mas revelam que não bastava mais o combate apenas nos moldes paternalistas; fazia-se necessária uma repressão mais institucionalizada e rigorosa, dada a presença maciça e a força dessas práticas no cotidiano de tantas e tão diferentes partes da sociedade.¹⁷⁹

No caso de Procópio Xavier, haja vista as fortes acusações de exercício ilegal da medicina e de feitiçaria, prevaleceu a defesa de Constantino Souza, fundamentada no artigo 72 da Constituição. Diante do *habeas corpus* concedido pelo Juiz Alvaro Pedreira, a maior parte dos periódicos reagiu de forma negativa, principalmente, porque, o magistrado teria dado parecer favorável às petições antes de ler o relatório policial sobre o caso. Houve atraso da polícia na entrega do documento e, em função disso, os grandes jornais baianos exigiam a revogação do dispositivo legal.

¹⁷⁹ Idem, p. 418.

Julgou sem ler, disservindo a sociedade e a moral

No empenho de querer prestar mais um relevantíssimo serviço á sociedade, o dr. Pedro Gordilho terminou com os candomblés que tanto barulho faziam alta noite, incommodando e perturbando o sono de muitas famílias.

Quando a “A Manhã” em uma das suas edições deu conhecimento ao publico demais este feito policial, não faltaram elogios á acção meritoriado distincto primeiro delegado auxiliar.

O pae de santo, ou pae Procópio, porém, procurou a justiça e no juizo da 5ª circumscripção criminal, o seu advogado bacharel Constantino José de Souza requereu em “habeas corpus” no dia 28 de Maio ultimo.¹⁸⁰

De acordo com o Jornal *A Manhã*, após a solicitação de *habeas corpus* feita pelo advogado de Procópio, “o juiz, como era de seu dever, mandou pedir informações ao primeiro delegado auxiliar”.¹⁸¹ No entanto, a entrega do relatório teria sido atrasada propositalmente, sendo responsável o escrivão Affonso dos Santos. Segundo este periódico, a remessa do documento foi retardada de maneira criminosa e o funcionário deveria ser responsabilizado judicialmente por isso. Também o jornal *O Imparcial* reforça tal ideia afirmando que o “escrivão estava de connivencia com os impetrantes, por isso demorando a entrega das informações”.

Segundo o recibo de envio da primeira delegacia o relatório policial teve sua entrega atrasada em um dia e meio, já que o juiz só recebeu o documento às 11 horas de 01 de junho de 1920. A revolta evidenciada pelos grandes órgãos da imprensa soteropolitana foi acompanhada de críticas à “pressa, a afoiteza com que o digno magistrado concedeu o “habeas”, sem ter conhecimento completo do assumpto, cousa indispensavel para um julgamento preciso”.¹⁸²

Em reportagens de destaque na primeira página, publicadas no dia 02 de junho, os dois periódicos apresentam na íntegra o relatório do primeiro delegado auxiliar Pedro Gordilho.

Meretissimo sr. dr. Juiz da 1ª Circumscripção Criminal. – Cumprindo o quanto foi pedido em officio desse Meretissimo Juizo, sobre uma ordem de “habeas corpus” preventivo, impetrado pelo illustre advogado dr. Constantino José de Souza, em favor de Procópio Xavier de Souza e outros, declara preliminarmente esta 1ª Delegacia não estar esse cidadão nem os demais ameaçados de prisão, por isto que, causa regular ou legal não existe que tal determine.

¹⁸⁰ Jornal *A Manhã*, 2/6/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

¹⁸¹ Idem, ibidem.

¹⁸² Jornal *O Imparcial*, 2/6/1920, p. 2, BPEB.

Em seguida passo a informar o que ocorrem para melhor conhecimento o quanto se passou em a noite de 19 do cadente, entre o titular desta Delegacia e as pseudo-victimas, Procópio e seus companheiros de “Candomblé”. Com o do conhecimento de V. Exa. é batuque de negros acompanhados de feitiçaria (Dicc. Da Lingua Portugueza, por Antonio Moraes da Silva, 8ª edição revista e melhorada, pag. 397 infine). Feitiçaria ou feitiçeira é maleficio ou veneficio, feito por feitiçeiro ou feitiçeira; sortilégio, magia, encanto, fascinação, enlevo (Dicc. Cit., pag.23).

Quer dizer, drogas preparadas por arte magica para fazer criar ódio ou amor, etc.

Isto, posto que ociosamente affirma esta Delegacia, que é o que praticava Procópio com os seus companheiros de ambos os sexos, acompanhados de um barulho infernal de guizos, sinos, tabaques e quanta coisa improvisar poderam, para perturbar o socego público, além da pratica ilegal da medicina, com drogas ou beberagens, etc., etc., para os differentes fins collimados.¹⁸³

Na primeira parte do documento, o delegado tenta negar as ameaças feitas a Procópio e seus companheiros, depois da batida do dia 19, quando ele e outros adeptos conseguiram fugir ao cerco policial, sendo todos definidos como “pseudo-victimas”. Depois Pedro Gordilho recorre a um dicionário da língua portuguesa para tentar definir, feitiçaria e feitiço, tentando assim, justificar a invasão à casa de Procópio, como uma necessidade decorrente dos males causados pelas práticas definidas como de feitiçaria. Além de associar o Candomblé com ações maléficas, vinculam também com a falsa medicina e o “barulho infernal” que incomodaria toda a população.

Deante dessa attitude e pratica criminosas, cumpriu esta Delegacia o seu dever, acabando com esse centro de patifaria e de pratica ilegal da medicina, prendendo mesmo alguns dos comparsas, os quaes, passadas as 24 horas correccionaes, foram postos em liberdade. Procópio e a maior parte dos seus collegas feitiçeiros, não foram presos, escapuliram, fugiram e, portanto, passado o flagrante, só por processo e meios regulares, poderia ou poderão ser presos. Do exposto, embora em synthese, por não fatigarmos a precisa attenção de v. ex., resulta evidente 1º Que não se acha Procópio e seus companheiros ameaçados de sua prisão; 2º Que elle e os demais não estavam no exercicio de culto, seita ou religião, ao contrario, faziam CANDOMBLÉ em que medicaram enfermidades phisicas e espirituais; 3º Que esta Delegacia ao envez de exceder-se ou violentar alguns cumpre o seu dever policial, restabelecendo o socego daquelles que fatigados pelo mourejar quotidiano precisavam de repouso, e o que é mais, veio em socorro dos incautos ou ignorantes que vencidos pelos feitiçeiros, estavam em eminente attentado á sua saude, ao seu pudor, e, talvez, sinão certo, á sua existência. Espera, pois, esta 1ª Delegacia que v. ex., a quem sobra bastante cultura intellectual e

¹⁸³ Jornal *A Manhã*, 2/6/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14 e Jornal *O Imparcial*, 2/6/1920, p. 2, BPEB.

prática de vida, denegue a ordem de “habeas-corpus” impetrada, evitando assim esse dano à sociedade, à moral e aos bons costumes, como da mais rigorosa e inflexível Justiça.¹⁸⁴

Segundo Pedrito, sua ação foi a de cumprir com seu dever defendendo os “iludidos ou ignorantes” vencidos pela “feitiçaria”. E, reforçando que não existia qualquer ameaça à prisão de Procópio e seus companheiros, deveria ser revogado o *habeas corpus* que representava um “dano à sociedade, a moral e aos bons costumes”. Sobre a inexistência de uma ameaça real de prisão do pai-de-santo, seu advogado afirma que era uma falácia: Procópio “se achava ameaçado de constrangimento ilegal por não haver sido preso, em a noite de 19 do ultimo findo, quando a policia varejou a sua casa, distribuindo chibatadas e amarrando homens, como publicaram jornaes desta capital”,¹⁸⁵ demonstrando que a perseguição continuava ao candomblecista, ainda que de maneira extraoficial, por ele ter conseguido escapar da prisão.

Em complemento ao relatório enviado, o delegado anexa uma edição do Jornal *A Manhã* de 22 de maio de 1920 “onde no lugar de honra, se acha publicada exhaustiva e luminosa sentença do exmo. sr. dr. Juvenal Alves da Silva, juiz da 6ª Circunscrição Criminal, em caso analogo sobre o Espiritismo, quando acarreta dano a saude publica, pela pratica ilegal da medicina”.¹⁸⁶

Este caso, envolvendo um Centro Espírita de Salvador, igualmente invadido pelo delegado Pedro Gordilho, também teve repercussão na imprensa. Sobre ele, trataremos no próximo capítulo. Por hora, cabe chamar atenção para a estratégia do delegado ao enviar o jornal: uma tentativa explícita de influenciar a decisão do Juiz Álvaro Pedreira, da 5ª Circunscrição, haja vista que um de seus pares negou *habeas corpus*, em situação semelhante que envolveu um espírita.

Constantino Souza comenta essa decisão do magistrado Juvenal Alves da Silva e os abusos cometidos pela polícia nos dois casos:

Na Bahia, onde tudo anda ás avessas, a policia traçou-se o papel de revogadora ou derogadora das garantias estabelecidas pelos nossos estatutos políticos. E d’ahi uma serie de violências. Portas arrombadas a patas de cavalo, porque a policia não quer o espiritismo, a pratica da religião espírita, que não se pode confundir com a pratica de actos puníveis pelo nosso codigo penal. Homens amarrados como porcos, apropriação de objectos que não pertencem ao feitiço, nem são

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁸⁵ Jornal *A Hora*, 2/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁸⁶ Jornal *A Manhã*, 2/6/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

offensivos a moral nem á saude, prohibição de exercicio de qualquer actividade, porque Moráes ja definiu que “Feitiço” e “Candomblé é coisa que a lei prohiibe”, não são cousas que mereçam o meu apoio, educado que o fui em princípios muito differentes. Se o Tribunal nega ‘habeas-corpus a quem o requeira para exercer a sua actividade, como no caso Procópio, o caso é antes para se dar pezames á Bahia porque a justiça rende pleito á violencia. E quem perderá moralmente é a sociedade, porque não póde contar com ás garantias que a lei lhe assegura.¹⁸⁷

O advogado denuncia que a atuação policial na Bahia não se pautava única e exclusivamente pelo respeito às leis, o que se podia perceber pelas violências cometidas nas batidas policiais. “Portas arrombadas a patas de cavalo”, – como ocorreu na ação contra um centro espírita de Salvador – “homens amarrados como porcos, apropriação de objectos que não pertencem ao feitiço”, a exemplo do que aconteceu na invasão à casa de Procópio, evidenciam os abusos cometidos pelas autoridades. Ele questiona ainda a precária argumentação do Delegado Pedro Gordilho que associava feitiço e Candomblé, baseado nas definições de um dicionário. Assim, a decisão correta da justiça era garantir as liberdades individuais asseguradas na Constituição e não apoiar a violência policial.

Diante do debate que Constantino buscava promover na imprensa, a partir do “caso Procópio”, a maior parte dos jornais que noticiaram a batida do dia 19 se calou, fato que o bacharel denuncia em seus artigos, evidenciando que aquelas reportagens estavam pautadas na agressão, no preconceito, e não na legislação.

A maneira por que teem combatido os meus antagonistas o espiritismo e o candomblé, tão garantidos pelos nossos estatutos políticos como o culto catholico, de que sou fervoroso adepto, não deixa transparecer que elles estejam em condições de servir de mentores ou travar polemica sobre tão palpitante caso. Não assumiram até hoje posição que merecesse a deferência de uma analyse. Do terreno da aggressão não adeantaram um pãssio. Começaram com títulos espalhafatosos, affirmando que Procópio que é um grande criminoso por conservar o culto dos seus maiores, atentava contra a saude publica, exercendo a medicina; perturbava o socego publico, com os toques de atabaques. Nada disso é verdadeiro. O meu constituinte, que contará com a minha assistência na defesa dos seus direitos, há de provar que no exercicio do seu culto não incorreu jamais nas penas do artigo 157 do Codigo Penal, nem encommodou á vizinhança, nem aos moradores do Garcia. Ha de pleitear perante os tribuanes os seus direitos no tangente ao exercicio do seu culto, para elle e para os que obedecem ao mesmo

¹⁸⁷ Jornal *A Hora*, 12/6/1920, p. 2, BPEB.

credo religioso tão garantido como os demais. E é preciso que assim succeda para cessar de uma vez por todas a intolerancia religiosa.¹⁸⁸

Constantino reforça que tanto o Espiritismo quanto o Candomblé são garantidos pela Lei e que seus opositores não têm argumentos legais e plausíveis para combatê-los, restringindo suas opiniões a agressões. Ele faz também uma crítica ao modo como aqueles periódicos noticiaram os acontecimentos “com títulos espalhafatosos” e tratando Procópio como um criminoso por praticar o Candomblé, tentando associar sua prática religiosa aos crimes contra a saúde pública e perturbação do sossego. Mais uma vez, o bacharel reafirma sua crença no Catolicismo, para demonstrar que, independentemente da sua religião, defenderia o direito do pai-de-santo e de todos os candomblecistas de vivenciarem sua fé. Ao representar Procópio na justiça e tentar inocentá-lo das acusações dos policiais e da grande imprensa, o advogado buscava combater “de uma vez por todas a intolerância religiosa”.

Em seus textos seguintes, publicados no *A Hora*, Constantino rebate uma a uma todas as acusações contra o pai-de-santo, demonstrando que se tratava de grave perseguição à população negra. Num desses artigos, ele analisa o papel que a religião desempenhava em várias sociedades e, de que forma ela estava na base de diversos conflitos que ocorrem em todo o mundo. “Milhares de crimes se têm cometido em nome da religião e esta luta sangrenta representa perigo para o futuro de muitas nações”.¹⁸⁹ No Brasil, embora não houvesse uma guerra declarada, o bacharel mostra que as perseguições contra o Candomblé e o Espiritismo estavam vinculadas, também, à tentativa de manutenção da hegemonia católica no universo religioso, ameaçada após o advento republicano, quando deixou de ser religião oficial do país.

A imprensa, a jurisprudência e a medicina reproduziam em grande medida valores católicos arraigados na sociedade brasileira; o combate a religiões não cristãs, empreendido pela Igreja Católica, contribuiu para a construção de uma imagem demonizada das religiões de possessão e, no caso do Candomblé mais ainda por ser esta uma religião originada das populações africanas trazidas como escravas para o Brasil. Assim, hierarquias raciais e disputas pela hegemonia do universo religioso se combinavam para fazer dos candomblecistas o alvo principal dos discursos e ações de médicos, jornalistas, advogados, intelectuais, governantes e policiais.

¹⁸⁸ Idem, 5/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁸⁹ Idem, 7/6/1920, p. 2, BPEB.

As acusações contra o Candomblé e o Espiritismo foram discutidas pelo bacharel Ulpianus Junior, a convite de Constantino. Em um texto denominado “Viva Ogunjá”,¹⁹⁰ ele inicia comentando a decisão do Juiz da 6ª circunscrição que negou *habeas corpus* a um espírita e depois detém-se no caso de Procópio, mostrando que por trás das críticas havia uma questão racial e social.

A polícia invadiu há pouco tempo um candomblé e prendeu certos indivíduos que, adorando o inofensivo *Ogunjá*, o faziam com um *barulho infernal*, no dizer da polícia, e além disto, praticavam ilegalmente a medicina. O que há de verdade em toda esta história, é que um número de pretos reunia-se diariamente para adorar seus fetiches; ou, como se diz, para fazer feitiçarias. É possível mesmo que o ritual do Ogunjá fosse barulhento por sua natureza, pois era o batuque. Nunca, porém, chegou a ser um repique de sinos das igrejas católicas ou uma algazarra de um baile na aristocracia Victoria.¹⁹¹

Referindo-se ao Candomblé, Ulpianus Junior ainda o trata como costume fetichista e até ingênuo, apresentando um outro olhar daqueles que eram contrários à repressão desta religião. Era uma prática considerada inofensiva, de grupos populares e povos que estariam em sua infância cultural e, portanto, não representariam nenhum perigo à sociedade, sendo completamente descabido o combate incessante que se fazia. Entretanto, o aspecto mais importante para o bacharel é que eles tinham o direito de viver sua crença independente do que pensassem seus opositores. A Constituição lhes garantia isso e, portanto, o Candomblé estava assegurado tanto quanto qualquer outra religião.

A acusação de perturbação do sossego público também é discutida e de forma bem interessante. O advogado afirma que os batuques poderiam mesmo fazer muito barulho, porém não mais intenso que o incômodo provocado pelos sinos das igrejas e dos bailes dos ricos. Seu argumento visava demonstrar que esse tipo de acusação tinha como questão central a discriminação social e racial. Não é o barulho que incomoda e sim a organização, a vivência da fé e a experiência de um modo de vida – diferente do padrão branco, católico – praticado por pessoas pobres, particularmente, negras.

Eram pretos, não tinham (e creio que ainda não têm) o direito de ser fetichistas, visto ter a polícia entendido que religião é somente adorar a Deus, a obediência ao Papa; que religião é só nas igrejas com muito ouro, muita luz; que ter crença, é ter a crença dos brancos, esquecendo-se assim de uma coisa inútil chamada Constituição –

¹⁹⁰ Idem, 9/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁹¹ Idem, *ibidem*.

garante a todo mundo ter a religião que entender, a que inventar, a que quiser sem que o Estado tenha o mínimo direito de intervir, apoiar ou reprovar.¹⁹²

Reforçando tal ideia, Ulpianus Junior defende o Candomblé enquanto religião e questiona os valores policiais que reconhecem apenas no Catolicismo, uma crença legítima, reafirmando que essa lógica corresponde a um recorte explicitamente racial: “ter crença é ter a crença dos brancos” e, dessa maneira, os candomblecistas não estariam vivenciando uma fé, uma religiosidade dignas de serem toleradas na sociedade.

No texto é possível perceber também uma concepção acerca do papel do Estado. Não caberia a este apoiar quaisquer valores religiosos. Trata-se da defesa de uma sociedade organizada sobre princípios jurídicos liberais, no qual deveriam ser asseguradas as liberdades individuais a fim de alcançar o progresso.

As arbitrariedades policiais são criticadas pelo bacharel que aponta a falta de argumentos da polícia para a prisão de Procópio, especialmente no que tange a acusação de exercício ilegal da medicina.

Era preciso que a entrada violenta em casa particular durante a noite; era preciso que a violação do *asylo inviolável* de que nos fala a Constituição fosse legitimada de qualquer forma, além dos casos previstos e irreductíveis do Código Penal. Ouvio a polícia dizer a um dicionário (o do venerado Moraes) que feitiço é drogas preparadas por arte mágica (!!!) para crear odio ou amor. Além de falsa esta noção é resível, porque a feitiçaria serve para tudo, e não somente para o odio e o amôr, é interessante notar que o representante da lei (!), deduzindo, atravez os dizeres syllogisticos do dicionario, que quem é feiteiro há de fatalmente ministrar drogas (porque assim o diz Moraes), invade a residencia particular, e leva os adoradores de *Ogunjá* para o xadrez, e *Ogunjá* para o Museu, pisando de uma só vez direitos de consciencia, de união, de culto, e direitos de propriedade.¹⁹³

No relatório policial sobre a invasão à casa de Procópio, o primeiro delegado auxiliar Pedro Gordilho utilizava como fundamento teórico o conceito de feitiçaria presente no dicionário da Língua Portuguesa de Antônio Moraes da Silva¹⁹⁴, para afirmar que Candomblé é feitiçaria e que, portanto, havia no local utilização de drogas o que configuraria crime de prática ilegal de medicina. O advogado ironiza tal dedução da polícia e quão fraca era esta argumentação para justificar a ação do dia 19, que

¹⁹² Idem, ibidem.

¹⁹³ Idem, ibidem.

¹⁹⁴ SILVA, Antônio Moraes da. *Diccionario da Lingua Portugueza*. 8ª Edição. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1891.

desrespeitou os direitos “de consciencia, de união, de culto, e de propriedade”. Da mesma forma, o bacharel Constantino denunciou os excessos da polícia: “invadir uma casa, amarrar homens e mulheres não era o procedimento correto, se realmente considerassem que o pai-de-santo agira contra a lei”.¹⁹⁵

Ora, mesmo que os desprotegidos dos sectários de *Ogunjá* fossem presos em flagrante ministrando drogas, o papel da policia, devia ter sido outro, e não proceder como procedeu. Primeiramente não se provou ter havido flagrante nem a elle se referio a policia a não ser pelo syllogismo do dictionario de Moraes; secundo, diz o delegado que os pacientes não estão ameaçados de prisão. Se não estão ameaçados de prisão é porque não se lhes reconhece crime, algum, nem mesmo o da pratica illegal da medicina, unico crime em que poderiam ter incorrido. Custa-me crer que ainda haja bachareis em cuja cabeça até hoje não pode entrar uma noção mais ou menos approximada do que seja liberdade de consciência, ou liberdade de crença e culto. Lendo-se as informações da policia fica-se triste de ver como tudo aqui é apenas uma dolorosa confirmação da formula de todos os tyrannos, expressa por Juvenal: - “crucifica-o; assim quero, assim mando; sirva de razão a minha vontade”.¹⁹⁶

As contradições na argumentação da polícia para afirmar que Procópio não estava ameaçado de prisão, não existindo, neste caso, necessidade de *habeas corpus*, vão sendo postas em evidência. Os abusos, a grande violência empregada pela polícia, e celebradas pela maior parte da imprensa soteropolitana encontraram opositores entre juristas que, defensores do princípio da liberdade individual, reconheciam na perseguição a candomblecistas e parte dos espíritas, motivações fundamentadas nas tensões existentes naquele contexto: desde a perda da hegemonia católica até a perseguição das práticas populares e negras, apontadas como empecilho para a civilização, o que havia era uma sociedade que rejeitava os costumes de origem africana, considerados “bárbaros” e “primitivos” e, ao mesmo tempo, combinando discurso “civilizador” e práticas repressivas, assegurava a manutenção das hierarquias sociais.

Esse processo, que marcou o fim do século XIX no Brasil, com o desmonte do escravismo, foi decisivo “para as elites políticas do país naqueles anos de incerteza, estimulando o florescimento de práticas ambigualmente discriminatórias e paternalistas sob o regime republicano”,¹⁹⁷ e para determinar lugares sociais, experiências de

¹⁹⁵ Jornal *A Hora*, 12/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁹⁶ Idem, 9/6/1920, p. 2, BPEB.

¹⁹⁷ ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *O jogo da dissimulação – abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 16.

liberdade e cidadania para a população de cor. Desse modo, o “caso Procópio” longe de expressar apenas o interesse tirânico de um homem – o delgado Pedro Gordilho – como afirma Ulpianus, “crucifica-o; assim quero, assim mando; sirva de razão a minha vontade”, evidencia, sobretudo, os conflitos sociais e raciais de uma cidade que excluía sua população, fundamentalmente negra, do exercício pleno da cidadania.

Após todas essas publicações do jornal *A Hora*, permaneceram silenciados os demais periódicos soteropolitanos que dias antes comemoravam o fim de Procópio d’Ogun. Apenas no dia 12 de junho o jornal *O Imparcial* voltou a noticiar o caso informando que o juiz havia negado o pedido de *habeas corpus* a Procópio.¹⁹⁸ Em 18 de junho, também o periódico *A Manhã* confirmou a notícia.¹⁹⁹ No entanto, tratava-se de informação equivocada que os mesmos jornais reconhecem dias depois.

Não foi bem do “Ogunjá” de Procópio que se tratou no Tribunal Superior, senão de uma sessão espírita, o que é bem diferente. Assim fica rectificado que os ilustres desembargadores Braulio Xavier Ezequiel Pondé e Dantas Fontes não votaram para que o candomblé de Procópio continuasse a sua função ilícita, até porque o assumpto da ordem foi outro. Era espiritismo e não candomblé.²⁰⁰

Depois disso, nada mais se falou sobre o caso nos jornais de Salvador que haviam noticiado a invasão à casa de Procópio. Seu advogado de defesa, Constantino Souza, publicou ainda no dia 21 de junho, um último texto da série de debates que havia iniciado e que encontrou espaço nas páginas do periódico *A Hora* durante todo o mês de junho. Nele o bacharel afirma que continuaria defendendo Procópio, haja vista que o comércio de seu cliente permanecia vigiado pela polícia e que havia rumores de que novos atentados estavam sendo tramados contra ele, porque continuava requerendo na justiça a devolução de seus objetos de culto.²⁰¹

Nos meses que se seguiram não encontramos mais nenhuma referência ao “caso Procópio” na imprensa. Sabemos que o candomblé voltou a funcionar em sua casa, e que o pai-de-santo permanecia trabalhando em sua quitanda. Quanto aos objetos de culto apreendidos na invasão, permaneceram sob custódia do IGHB. Em catálogo publicado em 1985 – Coleção afro-brasileira: *Um documento do Candomblé na cidade*

¹⁹⁸ Jornal *O Imparcial*, 12/6/1920, p. 2, BPEB.

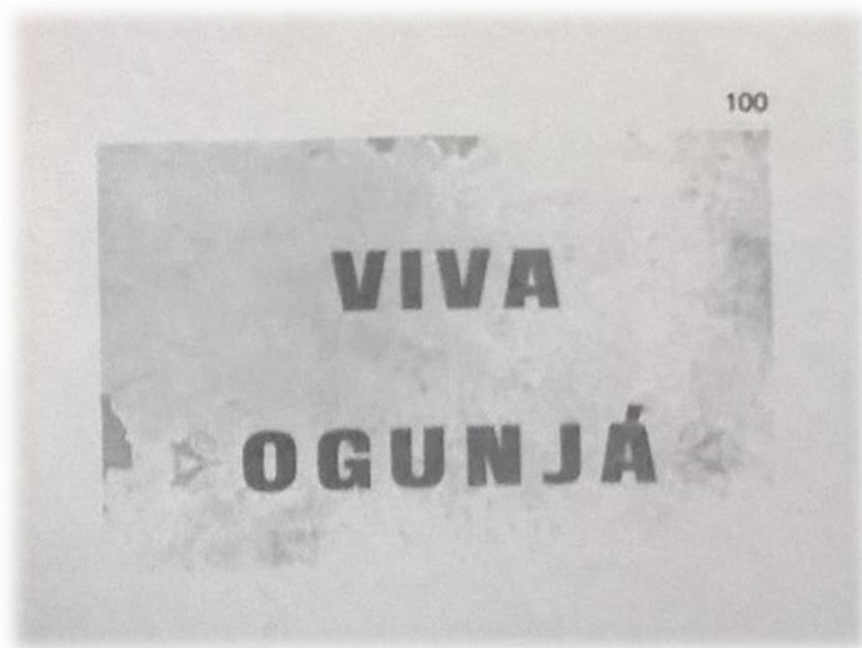
¹⁹⁹ Jornal *A Manhã*, 18/6/1920, p. 1, Hemeroteca Digital brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁰⁰ Jornal *O Imparcial*, 13/6/1920, p. 2, BPEB.

²⁰¹ Jornal *A Hora*, 21/6/1920, p. 2, BPEB.

de Salvador²⁰² – são apresentados os objetos dos cultos afro-brasileiros que foram apreendidos em batidas policiais e ficaram sob a guarda da instituição. A iniciativa fez parte do projeto do Instituto Nacional do Folclore da Fundação Nacional de Arte cujo objetivo era catalogar e divulgar coleções afro-brasileiras do país.

Na obra não está discriminado de qual terreiro as peças foram retiradas. No entanto, conseguimos identificar, pela sua particularidade, um dos objetos da casa de Procópio Xavier. Trata-se da placa que continha a inscrição que originou o nome das reportagens sobre o caso.



203

“Placa de papelão debruado em vermelho exibindo a seguinte inscrição, em letras pretas: **Viva Ogunjá**. 23 cm de altura”.²⁰⁴

Os impactos da vitória de Procópio na justiça – conseguindo *habeas corpus* e dando continuidade ao candomblé e ao seu trabalho – significaram uma dura derrota ao delegado Pedro Gordilho e seus apoiadores. Segundo Angela Lühning, “é possível que tenha sido a repercussão deste caso que fez com que Pedrito tivesse pedido a sua demissão ao desembargador Antonio Seabra, secretário de Segurança Pública. Este, porém, não concordou, e recusou-lhe o pedido. Frente a isso, Pedrito retirou a petição, e

²⁰² LODY, Raul. *Um documento do Candomblé na cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985. (Culto afro-brasileiro.)

²⁰³ Idem, p. 72.

²⁰⁴ Idem, p. 128.

continuou no cargo”.²⁰⁵ Muitos anos depois, o “caso Procópio” continuava presente na memória popular, por meio de histórias e canções:

“Não gosto de candomblé
que é festa de feiticeiro
quando a cabeça me dóe
serei um dos primeiros

Procópio tava na sala
esperando santo chegá
quando chegou seu Pedrito
Procópio passa pra cá

Galinha tem força n’aza
o galo no esporão
Procópio no candomblé
Pedrito é no facão.”

“Acabe com este santo
Pedrito vem aí
lá vem cantando ca ô cabieci”.²⁰⁶

Cantadas com algumas variantes “estas cantigas foram colhidas pelo compositor paulista Camargo Guarnieri, que veio acompanhar o 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador em janeiro de 1937”,²⁰⁷ e demonstravam o quanto a experiência do pai Procópio marcou o povo-de-santo, tanto pela maneira como buscou se defender, quanto pela violência e forte perseguição empregadas pelo delegado Pedro Gordilho.

Viva Ogun: a força que ajudou os seres humanos a se adaptarem ao mundo²⁰⁸

Verificamos a partir dessa série de reportagens dos jornais baianos que nem todos os membros das elites brasileiras concordavam com os abusos cometidos contra

²⁰⁵ LÜHNING, Angela, *Op. cit.* Os jornais soteropolitanos atribuíram o pedido de demissão do delegado ao incidente com o jornalista Marques dos Reis, diretor do Diário de Notícias que dias antes havia publicado no periódico um artigo criticando Pedro Gordilho. Sentindo-se ofendido teria pedido demissão para que pudesse responder às críticas. Ver jornais *A Hora*, *O Imparcial* e *Jornal de Notícias* de 26/8/1920, BPEB.

²⁰⁶ *Idem*, p. 196.

²⁰⁷ *Idem*, p. 197.

²⁰⁸ Edison Carneiro explica que Ogun é o patrono das artes manuais, que ensinou aos homens o uso das ferramentas e a metalurgia do ferro para que pudessem dominar a natureza. No entanto, estas características do orixá foram sendo colocadas em segundo plano, para ressaltar seu aspecto guerreiro e militar. O “Ministro da Guerra dos candomblés”, que ajuda a “triunfar sobre o inimigo”, foi sendo reduzido em sua missão mais ampla que não está apenas ligada à guerra, mas, principalmente de tornar a Terra habitável e ser “a força que ajudou o homem a adaptar-se ao mundo”. In: CARNEIRO, Edison, *Op. cit.*, p. 118. Ressalto aqui este aspecto de Ogun, enquanto representação da grande capacidade de adaptação dos candomblés em sua luta contra a repressão.

candomblecistas e espíritas; bem como, nem toda a imprensa compartilhava de tais ideais, embora fossem maioria os periódicos que não apresentassem, antes dos anos 1930, quaisquer reportagens positivas sobre o Candomblé e mais que isto, promoviam um intenso combate a esta religião.

O jornal *A Hora* foi o único que se dispôs a publicar os artigos do advogado Constantino Souza defendendo Procópio Xavier e a liberdade religiosa. De acordo com o próprio bacharel seus textos foram acolhidos neste periódico em função da grande amizade que tinha com seus diretores.²⁰⁹ A iniciativa desse jurista foi algo muito raro à época; no período analisado nesta pesquisa, em nenhuma outra ocorrência de perseguição a candomblecistas ou espíritas encontramos um debate público promovido por advogados de defesa na imprensa soteropolitana.

Entre muitos “homens de Direito”, a crença no princípio da igualdade jurídica e a necessidade de garantir as liberdades individuais – o que inclui a liberdade religiosa – era uma convicção muito forte e motivou a defesa de muitos candomblecistas e espíritas, conquanto a maioria deles não tenha alcançado êxito. A pesquisadora Paula Monteiro mostra que as práticas apontadas como “mágicas” só foram reconhecidas institucionalmente como religião na luta contra a criminalização. Foi amparado no discurso da liberdade religiosa, enquanto uma das formas de liberdade civil, que casas de Candomblé e Centros Espíritas enfrentaram a repressão e se organizaram para o reconhecimento de sua legitimidade. Segundo Monteiro,

a constitucionalidade jurídica da República se viu às voltas com o problema de separar, no confuso quadro das práticas da população, o que era ‘religião’, portanto com direito à proteção legal, daquilo que era ‘magia’, prática anti-social e anômica a ser então combatida. Em contrapartida, as diversas forças sociais – médicos, advogados, curandeiros, filhos-de-santo, etc. – procuravam influir como podiam nesses processos classificatórios ao mesmo tempo simbólicos e políticos.²¹⁰

O “caso Procópio” foi uma das raras situações em que um pai-de-santo conseguiu na justiça amparo legal para continuar vivenciando sua religião. Na maioria dos episódios, os candomblecistas eram obrigados a recorrer a outras formas para manter o funcionamento dos terreiros: mudando-se para locais mais afastados dos

²⁰⁹ Jornal *A Hora*, 2/6/1920, p. 2, BPEB.

²¹⁰ MONTEIRO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. In: *Revista Novos Estudos*, vol. 74, 2006, p. 51.

centros urbanos, solicitando apoio de frequentadores de prestígio social ou contando com ajuda de policiais que alertavam sobre possíveis batidas.

Os modos como a legislação era utilizada pelos perseguidores não possibilitavam grandes perspectivas de defesa: tratados como criminosos, os candomblecistas sabiam que apostar num enfrentamento jurídico dificilmente funcionaria. Por isso, muitos preferiam buscar outras estratégias e até mesmo fugir para recomeçar em locais onde estivessem menos visados.

O Código Penal que se constituía na base jurídica da repressão ao Candomblé e ao Espiritismo, também continha os dispositivos legais que amparavam legalmente a livre prática religiosa. Nos artigos 185, 186, 187 e 188 – Dos Crimes Contra o Livre Exercício dos Cultos²¹¹ – era considerado crime perseguir qualquer denominação religiosa, tomar objetos de cultos, profanar e desacatar seus símbolos publicamente, impedir a realização de cerimônias ou perturbar a execução das mesmas, ameaçar qualquer ministro no desempenho das funções religiosas, sendo considerado fator agravante desses crimes o uso da violência.

Todas essas ações criminosas, acima descritas, estiveram presentes na invasão policial contra o candomblé de Procópio e foram apontadas e criticadas pelo advogado Constantino Souza, na defesa do pai-de-santo, que teve no artigo 72 da Constituição o fundamento central.

O fato de existir no Código Penal uma seção para tratar do Candomblé e do Espiritismo enquanto crimes contra a saúde pública indicam que, embora se previsse a liberdade religiosa, havia uma noção bastante restrita do que poderia ser considerado como religião. O modelo cristão-católico de culto orientava a compreensão dos

²¹¹ **TÍTULO IV: DOS CRIMES CONTRA O LIVRO GOZO E EXERCÍCIO DOS DIREITOS INDIVIDUAES - CAPÍTULO III: DOS CRIMES CONTRA O LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS**

Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando acto ou objecto de seu culto, desacatando ou profanando os seus symbolos publicamente:

Pena -de prisão cellullar por um a seis mezes.

Art. 186. Impedir, por qualquer modo, a celebração de ceremonias religiosas, solemnidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturba-a no exercicio de seu culto:

Pena - de prisão cellullar por dous mezes a um anno.

Art. 187. Usar de ameaças, ou injurias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercício de suas funcções:

Pena - de prisão cellullar por seis mezes a um anno.

Art. 188. Sempre que o facto for acompanhado de violencias contra a pessoa, a pena será augmentada de um terço, sem prejuizo da correspondente ao acto de violência praticado, na qual tambem o criminoso incorrerá.

(Código Penal brasileiro de 1890, de 11 de outubro de 1890. Disponível no site do Senado Federal. <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaNormas.action?numero=847&tipo_norma=DEC&data=18901011&link=s>). Acessado em 18 de dezembro de 2014.

repressores que enxergavam nas práticas religiosas populares, um tipo de culto inferior, distante do que poderia ser definido como religião.

Neste ínterim, foi crucial, para justificar e legitimar a perseguição, desqualificar essas práticas enquanto religiosas e colocá-las no campo da ignorância, da inferioridade e do crime que atentava contra a saúde e a credulidade públicas. Como demonstra João José Reis,

No Brasil imperial, as práticas religiosas de matriz africana existiam numa espécie de limbo jurídico. Não eram consideradas religião pelas autoridades e portanto passíveis de serem toleradas, conforme rezava a Constituição. O linguajar hegemônico – das autoridades civis e eclesiásticas, e da imprensa, por exemplo – as tinha na conta de superstição ou feitiçaria. Mas essas formas de ver e atuar no mundo tampouco constituíam crime segundo o Código Criminal do Império, ao contrário do que ocorria na antiga colônia sob a legislação inquisitorial e outras leis eclesiásticas e civis. Tinha o código imperial um capítulo que punia “ofensas à religião a aos bons costumes” (mas “só sendo em lugar público”) e outro que proibia “ajuntamentos ilícitos, porém não explicitava que cerimônias religiosas de qualquer natureza fossem ofensivas ao catolicismo ou ilícitas, menos ainda as consultas individuais de adivinhação e outros rituais privados.²¹²

Essa interpretação do Candomblé enquanto prática não religiosa persistiu durante a Primeira República brasileira. De acordo com Monteiro, nesta época, o que se convencionava denominar *religião* não incluía a maior parte das práticas populares apontadas, frequentemente, como magia; a definição do que era ou não religioso tinha como principal referencial o Cristianismo, particularmente o modelo católico.

Neste sentido, caberia ao Estado republicano regulamentar as demais práticas tão difundidas e popularizadas no Brasil, comumente vistas pelas autoridades como feitiçaria e charlatanismo. “Assim, ao longo do processo de institucionalização coube a essas organizações o ônus de demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques – e elas o fizeram argumentando que essas práticas deveriam ser consideradas *religiosas*”.²¹³ Até porque para esses grupos todos esses elementos faziam parte da vivência religiosa; a noção de religião não excluía os cuidados com a saúde do corpo material que, por vezes refletia a “doença” da alma.

Nicolau Parés, no seu estudo sobre a formação do Candomblé e as contribuições da nação Jeje neste processo, compreende religião como

²¹² REIS, João José, *Op. cit.*, p. 142.

²¹³ MONTEIRO, Paula. *Op. cit.*, p. 52.

[...] conjunto de práticas que estabelecem uma interação entre ‘este mundo’ (dos humanos) e o ‘outro mundo’ (invisível), habitado (geralmente) por uma série de ‘entidades espirituais’ responsáveis pela sustentabilidade da vida. O ritual, por sua vez, é definido como o meio estruturado e comportamental que viabiliza essa interação. Esse conceito de religião tem a vantagem de incluir toda uma série de práticas, como a produção de amuletos, rituais de cura, ou atividades de ‘feitiçaria’, que desde o ponto de vista da tradição antropológica e também da ortodoxia das religiões de revelação dificilmente seriam cabíveis sob o rótulo de religião.²¹⁴

É possível verificar esta dissociação entre Candomblé e religião, no texto do Jornal *O Imparcial* que tentava explicar porque elogiou a invasão à casa de Procópio e comemorou a suposta cassação do *habeas corpus*: “Nem podia ser outra nossa atitude. Porque não se tratava de uma religião, nem da adoração decente e séria de qualquer divindade, senão de pratica de actos attentatorios á moral e á saude publica. O que nós combatíamos, elogiando a repressão do abuso, pela policia, era isso”.²¹⁵ Desse modo, a justiça não poderia aplicar às práticas dos candomblecistas a noção de religião, impedindo assim que eles conseguissem amparo legal para continuar com o Candomblé.

Dessa forma, os jornalistas aplaudiram a decisão dos desembargadores que negaram um *habeas corpus*, achando que se tratava do caso de Procópio, e que isso não se configurava desrespeito à liberdade de cultos porque os candomblés não poderiam ser considerados, cultos religiosos, sérios e dignos de proteção legal. Mas, como vimos anteriormente, o despacho dos desembargadores Braulio Xavier, Ezequiel Pondé e Dantas Fontes, referia-se a um Centro Espírita invadido em Salvador, e não ao terreiro Ilê Ogunjá.

Ora, o pae de santo Procópio requereu ao Superior Tribunal uma ordem, para que elle pudesse continuar com o seu candomblé.

E aquelle collendo Tribunal negou hontem a concessão do *habeas corpus*, pedido contra os votos dos srs. Desembargadores. Não podia ser outra a decisão daquelle Tribunal, por isso que não era, evidentemente, a prohibição imposta pela policia um acto contra a ‘liberdade de cultos’ assegurada pela Constituição. Cada qual pode adorar o seu deus e mesmo mais de um.

A ninguém é licito intervir nos cultos alheios para os reprimir, quando elles não se medem pelo de ‘Ogunjá’.

Isso porque em materia de religião ninguem anda errado... Mas que se consinta na realização de um candomblé não pode ser. Venceu, pois, quem devia vencer.²¹⁶

²¹⁴ PARÉS, Nicolau. *Op. cit.*, p. 104.

²¹⁵ Jornal *O Imparcial*, 12/6/1920, p. 2, BPEB.

²¹⁶ Idem, *ibidem*.

E a vitória coube a Procópio de Souza Xavier, que embora não tenha conseguido reaver seus objetos de cultos, deu continuidade ao terreiro Ilê Ogunjá, em sua casa e, também ao seu trabalho na quitanda do Gravatá. Mais que isto, obteve amparo judicial contra a repressão ao seu candomblé, provocando intenso debate na imprensa, algo raro e que entre os anos 1920 e 1930 não verificamos caso semelhante na cidade de Salvador.

Entretanto, apesar dessa grande vitória de Procópio, as perseguições ao Candomblé e os discursos agressivos a esta religião e a outras práticas ligadas à população negra persistiam, num combate que visava, inclusive, excluir a presença dos negros de espaços, crenças e experiências consideradas “de brancos”, a exemplo do universo religioso do Espiritismo que analisaremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

ENTRE O ALTO E O BAIXO, O VERDADEIRO E O FALSO: A REPRESSÃO AOS ESPÍRITAS NA SALVADOR REPUBLICANA

A perseguição aos adeptos do Espiritismo, na Salvador republicana, foi marcada pelas tensões sociais e raciais do período e pelas variadas interpretações sobre esta doutrina, principalmente, no que se refere à sua difusão entre os trabalhadores. Os debates em torno da legalidade dessa crença, especialmente após a criminalização no Código Penal de 1890, produziram visões diversas que possibilitaram ações policiais, jurídicas e da imprensa igualmente diversificadas para lidar com a variedade de grupos espíritas que existiam na capital baiana.

Neste contexto, analisaremos as batidas policiais aos centros espíritas soteropolitanos, avaliando como as categorias de “alto”, “baixo”, “verdadeiro” e “falso” espiritismo foram utilizadas enquanto instrumentos para legitimar algumas práticas e grupos desta crença em detrimento de outros. Que circunstâncias tornaram possíveis invasões aos centros espíritas da cidade? O que havia nessas casas ou na prática desses espíritas que os colocaram como alvo da ação policial? Essas são as questões centrais que investigaremos no presente capítulo, iniciando pela investigação da repressão ao Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier.

O Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier e a repressão ao “falso espiritismo”

Salvador, 1º de maio de 1920, 20h30min. O senhor Bernardino de Senna Oliveira, negociante, brasileiro e residente na capital baiana encontrava-se no interior da casa número 93, sede do Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier, situado à Rua Carlos Gomes, então distrito de São Pedro. Por volta desse horário, invadiu o local o primeiro delegado auxiliar, Pedro Gordilho, acompanhado de um grupo de policiais, afirmando que fecharia o local porque ele não teria mais permissão para funcionar.

A casa foi vasculhada e um quadro com o regulamento interno daquela sociedade espírita foi levado. A diligência ocorreu quando o centro estava em pleno funcionamento, momento em que se realizava uma apresentação teatral do drama “Rosas de todo ano”. De acordo com o delegado foi o grande número de pessoas nas imediações da residência que lhe atraiu a atenção:

[...] em a noite alludida, passando pela rua em que é situada a casa mencionada deparou-se com grande ‘agrupamento de pessoas, algumas sentadas, outras em pé, tudo indicando alguma coisa de anormal’. E mais: que ‘procurou saber do que se estava passando, encontrando-se com um grande anuncio em que se annunciava um programma de espectáculo. Entretanto, accrescenta a informação, ‘tal casa, a parecer de espectáculo é nada mais nada menos que um disfarce para a exploração de incautos, com a pratica da medicina para enfermidades phisicas e lenitivos para soffrimentos occultos.’²¹⁷

O Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier desenvolvia atividades teatrais, abrigando o Grupo Dramático Dinah Sampaio, responsável pela exibição pública de várias peças como *Rosas de todo o ano*, *Com esta ninguém contava* e *A esquadra encencada*. Havia cartazes na porta de entrada divulgando as apresentações e os horários das sessões. Este material foi apreendido como prova de que naquele centro se “praticava ilegalidades”.

[...] tratava-se de um conhecido centro de exploração. Ao nosso auxiliar foi mostrado, na 1ª delegacia, o cartaz encontrado pela policia na porta da tal sessão, e no qual se vê que funcionava, allí, o “Grupo Dramatico Dinah Sampaio”, com um programma de sucesso: “Rosas de todo o anno”; “Com esta ninguém contava” e “A esquadra encencada”. De tudo isso se dariam duas sessões para o que não havia o “dr.” Bernardino requerido a indispensavel licença da polícia que encontrou com uma assistencia avaliada em mais de cento e cinquenta pessoas.²¹⁸

Pelos dados presentes na descrição da polícia e do jornalista, o centro contava com grande número de frequentadores, chegando à marca de mais de 150 presentes em dias de espetáculo. Não se pode assegurar que eram todos adeptos do Espiritismo, haja vista que as apresentações do grupo teatral estavam abertas para o público em geral. Mas, o fato de atrair muitas pessoas associado à sua localização no centro da cidade tornou este grupo espírita alvo fácil da ação policial.

Além da acusação de exibição pública de espetáculos sem autorização prévia, o centro foi enquadrado no crime de prática ilegal da medicina. O material apreendido na sede do grupo indicava que havia a realização de consultas, prescrição de receitas e venda de beveragens e medicamentos. Segundo o texto jornalístico, na sala de sessões no primeiro andar, existiam quadros onde se divulgava o “preço das curas”.

²¹⁷ Jornal *A Manhã*, 22/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²¹⁸ Idem, 6/5/1920, p. 2, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

Após comentar as atividades desenvolvidas no local, o periódico questiona se aquilo seria realmente um centro espírita ou “um teatro da roça”, um “consultório médico” e conclui que se tratava de “um antro de grossa cavação preparado e montado para explorar os incautos e néscios”,²¹⁹ o que justificaria a invasão policial.

Bernardino aparecia como aproveitador que “princiara seu negocio em uma casinha modesta, ao Sodré, e cura um, complica dois... ia vivendo” e cuja vida melhorava dia a dia em função das atividades desenvolvidas no grupo que “ia de vento em popa” e contava com o apoio de “grandes e influentes amizades no mundo das letras, das artes e da politica”. Apesar disso, o presidente do centro “teve, em horas tardes, subitamente, o raio dentro de casa. O raio ahi, (com licença do dr. Pedro Gordilho) foi o 1º delegado”.²²⁰

[O delegado] sem aviso nenhum, sabendo da existência do centro de exploração, resolveu, como uma medida rapida, fechalo. Formou uma patrulha e, pessoalmente, communicou o occorrido ao “presidente do centro do espirita” que a lei, a policia e os bons costumes se haviam reunido em conjura contra o seu negocio. Via, perfeitamente, que elle não tinha licença da policia, para dar espectaculos nem bailes; diploma de nenhuma das faculdades medicas do paiz para dar-se á medicina; e, finalmente, privilegio algum da sociedade para explorar os incautos. Estava, portanto, intimado a fechar aquillo. Quanto ao espiritismo, não lhe podia fazer prohibições. Tinha direito o sr. Bernardino, tanto a ser espirita, como catholico, atheu ou budhista... Não foi ninguém preso. E andou-se admiravelmente bem a policia.²²¹

Nos textos dos jornais que noticiaram o fato, o *A Manhã* e o *A Tarde*, o centro espírita aparece como “negócio” de exploração e enriquecimento fácil para Bernardino Oliveira, seu presidente. Depois da batida policial, a casa foi fechada e seus adeptos proibidos de retomar suas atividades. As acusações que envolveram este grupo espírita foram a de realizar espetáculos públicos sem a devida licença e, principalmente a de exercício ilegal da medicina para exploração da credulidade pública. Esta última é que foi levada em consideração quando a decisão final sobre o caso coube a um Juiz Federal.

²¹⁹ Idem, 4/5/1920, p. 2, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²²⁰ Idem, ibidem, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²²¹ Idem, ibidem, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

Fica explícito no texto jornalístico que o Espiritismo não foi colocado em questão. Reconhecido como culto religioso, sua prática estaria garantida pelo artigo 72 da Constituição e, portanto, Bernardino tinha o direito de escolher “ser espírita, católico, ateu ou budista”. Mas, se a religião era assegurada pela Lei e isso era reconhecido na imprensa, porque o Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier teve sua sede invadida, materiais apreendidos, sendo proibido de funcionar pela polícia? Que características daquele centro o tornavam ilegítimo?

Seria um grupo espírita apenas no nome para ocultar a vivência de outra religião? Tratava-se de um lugar onde não se praticava nenhuma religião e a denominação espírita foi utilizada para disfarçar o exercício ilegal da medicina? Ou ainda era efetivamente uma casa de Espiritismo, mas considerada ilegítima por desenvolver esta doutrina de uma maneira considerada incorreta e que destoava da “verdadeira religião espírita”? Em última instância, qual a definição de Espiritismo que estava colocada entre os diferentes sujeitos envolvidos no processo?

Alguns dos pesquisadores que investigaram a repressão ao Candomblé na Bahia se depararam com uma parte desta problemática ao descortinar as diversas estratégias a que os terreiros recorriam para driblar a perseguição.

Júlio Braga afirma que “na época da grande repressão policial (1920-1930), uma das estratégias frequentemente utilizadas pelos candomblés para se livrarem das garras policiais era o de se autodesignarem Centros Espíritas”.²²² Com isso, visavam driblar a repressão e não demonstravam vinculação real com o Espiritismo. Disso resultou que essas casas fossem classificadas como sendo de “falso espiritismo” e/ou “baixo espiritismo”. Essas duas categorias, embora apareçam como iguais em alguns jornais e, também, na bibliografia sobre repressão aos candomblés, foram adquirindo conteúdos diferenciados, de forma que o uso da primeira foi processualmente sendo abandonado em favor da segunda. Abordaremos esta última mais adiante; por ora, nos concentremos na discussão em torno do termo “falso espiritismo” do qual foi acusado o Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier.

Há de julgar que o surgimento de grande número de Centros Espíritas, especialmente em épocas de maior perseguição aos candomblés, revela, de maneira bastante clara, a astúcia inventada e utilizada pelo negro para que sua religião escapasse ao cerco permanente que lhe

²²² BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço*, Op. cit., 1995, p. 105.

faziam as autoridades policiais que respondiam pelos interesses e ideais das classes mais abastadas.²²³

Segundo Braga, essa medida dos terreiros de se esconder sob o nome “fantasia” de centro espírita teve relativo sucesso conseguindo, em muitas situações, afastar a perseguição policial. Angela Lühning também reforça esta tese ao analisar a repressão aos candomblés baianos nas décadas de 1920 e 1930, enfatizando a atuação do primeiro delegado auxiliar Pedro Gordilho. “O fato de diversos candomblés terem se ‘convertido’ ao espiritismo, fato reconhecido pela imprensa, parece confirmar a tese levantada, de que a existência de um centro espírita era menos complicada e menos mal vista do que a de uma casa de candomblé”.²²⁴

Neste sentido, a denominação espírita não indicava uma aproximação com esta doutrina e sim uma estratégia de sobrevivência, já que os terreiros foram muito mais perseguidos que os centros espíritas, em decorrência de suas origens e a consequente associação do Candomblé enquanto crença de negros, e do Espiritismo como doutrina de brancos, embora esteja demonstrado, por inúmeras pesquisas, que a experiência cotidiana não reverberava definições tão rígidas.

A imprensa baiana incumbiu-se de denunciar essa estratégia dos terreiros afirmando que isto teria se tornado muito recorrente. Braga e Lühning analisam duas reportagens que exemplificam a percepção dos jornais sobre essa medida dos candomblés:

O jornal **A Tarde** de 29 de maio de 1923, numa reportagem com o título “No Antro da Feitiçaria”, desvenda e denuncia o propósito do disfarce dos candomblés em Centros Espíritas [...] como relata o jornalista: “Para fugir ao cerco, utilizaram-se de um truc – reabriram, não mais como “candomblés” e sim como “centros espíritas”, forjando estatutos e fazendo-os registrar, procurando acobertar-se no parágrafo constitucional que assegura o livre exercício de todas as religiões. A feitiçaria, nesta nova modalidade, continua perniciosa, repetindo-se as cenas horripilantes de outrora.”²²⁵

A segunda notícia, do periódico *A Noite* de 26 de maio de 1925, intitulada “No Reinado da Feitiçaria” afirma que é necessária a ação mais forte da polícia para

²²³ Idem, p. 153.

²²⁴ LÜHNING, Angela. “Acabe com este Santo, Pedrito vem aí”, *Op. cit.*, p. 218.

²²⁵ BRAGA, Julio, *Op. cit.*, p. 154-155. Sobre esta notícia ver também LÜHNING, Angela, *Op. cit.*, p. 212.

combater “o incremento que agora está tomando a feitiçaria, sob a falsa capa de espiritismo”.²²⁶

Essas interpretações demonstraram, portanto, que alguns terreiros recorriam à estratégia de se disfarçarem de grupos espíritas com o intuito de fugir das batidas policiais. Deste modo, a expressão “falso espiritismo”, utilizada repetidas vezes nos jornais, referia-se a esses locais falsamente registrados como centros espíritas, mas que praticavam o Candomblé.

Interessados em investigar a perseguição ao Candomblé e as formas pelas quais seus adeptos enfrentaram essa situação e mantiveram suas crenças, essas análises não deram conta da abrangência do termo “falso espiritismo” e seus usos relativos à própria dinâmica de existência e legitimação dos diferentes grupos espíritas e os modos diversos com que interpretavam e vivenciavam essa doutrina.

Esta expressão também foi utilizada para qualificar e distinguir os centros espíritas e direcionar o combate a esta doutrina, prevista como crime no Código Penal de 1890. Assim, alguns centros, mesmo professando o Espiritismo, foram definidos como “falsos espíritas”, sofrendo sanção da polícia. Isto decorre do fato de que a prática do Espiritismo não era uma coisa única, coesa e foi a partir do enfrentamento da repressão, que algumas experiências vão se consolidando como legítimas e outras não.

As categorias “verdadeiro” e “falso” espiritismo estiveram presentes em diferentes discursos sobre esta doutrina; no meio jurídico e nos jornais elas geraram consequências tanto na atuação de agentes repressores, quanto na experiências dos diversos grupos espíritas que lutavam por legitimação frente a criminalização do Espiritismo no Código Penal de 1890, base da perseguição aos grupos espíritas e ao Candomblé, e de práticas de cura não diplomadas, durante o período republicano. Faz-se necessário, portanto, compreender os usos feitos dessas classificações por autoridades e policiais e seus impactos nas vivências e estratégias dos adeptos desta doutrina.

Tomando como ponto de partida as análises supracitadas, a pesquisadora Iris Verena abordou o caso do “capitão” Bernardino, como foi chamado pela imprensa o presidente do Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier, como sendo mais uma das situações em que um terreiro se disfarçava de centro espírita. Versando sobre as poucas casas de Candomblé que funcionavam no centro da cidade durante a década de 1920, afirma que uma exceção a isso “foi o **pai-de-santo** Bernardino que atuava no

²²⁶ Idem, p. 158.

centro da cidade, como informa uma matéria de 1921, relato da invasão policial ao terreiro”.²²⁷[grifo meu] A reportagem a que se refere a autora é a última envolvendo a repressão a Bernardino e, de todas, a mais agressiva. Nesta matéria do jornal *A Tarde*, o grupo é caracterizado como sendo de “bruxaria, feitiçaria e antro de falso espiritismo”.

Uma leitura das manchetes que envolveram a cobertura da imprensa ao caso permitiria confirmar tal ideia. No jornal *A Manhã*, os títulos das notícias foram: “E o Espiritismo é que levava a fama” (dias 4 e 6/5/1920) e “Em benefício da saúde pública e dos incautos” (22/5/1920) o que sugeriria que ali não praticavam o Espiritismo e se colocava em risco a saúde pública. No periódico *A Tarde*, do ano seguinte, haja vista que este centro enfrentou novas perseguições em 1921, a reportagem sobre o caso intitulava-se “Bruxaria não é Espiritismo” (27/4/1921) e dava a entender que naquela casa não se praticava esta religião.

No entanto, uma observação atenta dos textos sinaliza que Bernardino dirigia um grupo espírita; também em nenhum momento os jornais se referem a ele como pai-de-santo ou que na casa em questão se praticava o Candomblé. Se esse era o caso, por que os periódicos não afirmavam isso como fizeram em tantas outras ocasiões? É necessário, portanto, acompanhar mais de perto essa história e ver se de fato podemos concluir que o Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier era um terreiro “desmascarado” pela polícia.

Em meio a acusações de exercício ilegal da medicina e exploração da credulidade pública, Bernardino Oliveira e seus companheiros de centro precisavam provar que o seu grupo praticava o Espiritismo como religião.

E o espiritismo é que levava a fama

O “dr.” Bernardino quer “habeas-corpus”

O espírita “dr.” Bernardino de tal, cuja casa foi varejada pela policia, no sabbado ultimo requereu no juízo competente uma ordem de “habeas-corpus” a seu favor e a favor do centro espírita, de que é presidente.

Hontem, o dr. 1º delegado recebeu um pedido de informação que foi logo attendido.²²⁸

A diligência policial empreendida contra o centro espírita do qual Bernardino era presidente resultou no fechamento da casa. Na tentativa de reverter a situação e reabrir o

²²⁷ OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. Becos, ladeiras e encruzilhadas: andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador, Dissertação (Mestrado em História), Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2007, p. 33.

²²⁸ Jornal *A Manhã*, 6/5/1920, p. 2, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

centro, ele recorre à Justiça solicitando uma ordem de *habeas corpus* na 6ª Circunscrição Criminal. O caso foi analisado pelo juiz Juvenal Alves da Silva e o parecer do magistrado foi publicado na íntegra pelo jornal *A Manhã*, de 22 de maio de 1920, em sua primeira página. Vejamos agora quais foram os argumentos utilizados por acusação e defesa sobre a legalidade daquele grupo espírita.

Em benefício da saúde pública e dos incautos

A Justiça reconhece que o espiritismo só pode funcionar como religião, á margem os processos condemnados pela Lei

É do dominio publico a diligencia policial, recentemente levada a effeito pelo titular da 1ª Delegacia Auxiliar, dr. Pedro Gordilho, de busca e apprehensão, contra um falso “centro espirita” que funcionava á rua Carlos Gomes. Ali encontrou a policia realmente uma associação espirita. Esta, porém, explorava, conforme documentos que foram recolhidos pela autoridade que presidia a alludida diligencia, o theatro e a medicina, tanto que, em flagrante, foram surpreendidas a representação theatral do drama “Rosas de todo o anno” e a pratica illegal da cura de differentes moléstias, por meio de lavagem e beberagens.

Varejada a casa, o seu proprietário Bernardino de tal, a quem alguns crédulos davam, de graça, o titulo de “doutor”, recorreu á Justiça, impetrando, no juízo competente, uma ordem de “habeas corpus”, dizendo-se arbitrariamente coacto pela policia e os seus associados do Grupo Espirita S. Francisco das Chagas.²²⁹

No trecho destacado, o jornalista explica que a diligência ocorreu contra um falso centro espírita. Em seguida, afirma que o lugar era “realmente uma associação espírita”. Mas, se o próprio jornal reconhecia que se tratava mesmo de uma casa de Espiritismo, como explicar a invasão policial e a definição de sua “falsidade”? A resposta encontra-se no desenrolar da reportagem: era um centro “porém explorava o teatro e a medicina”, com “a prática ilegal da cura de diferentes moléstias, por meio de lavagens e beberagens”.²³⁰

O repórter sinaliza, portanto, que essas práticas eram incompatíveis com o que se considerava o “verdadeiro” Espiritismo. O Grupo, desta forma, era falso porque exercia o Espiritismo de uma forma ilegítima, qual seja o uso da doutrina para auferir lucros, haja vista que segundo a denúncia eram cobrados ingressos para as apresentações teatrais e os medicamentos, lavagens e beberagens que também tinham valores discriminados em cartazes espalhados pela sede do grupo. Cabe, neste momento, refletir sobre como as práticas de cura alternativas, muito frequentes nos

²²⁹ Idem, 22/5/1920, p.1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²³⁰ Idem, ibidem.

centros espíritas das últimas décadas do século XIX, foram sendo apontadas como evidências de um exercício “distorcido” e “equivocado” da doutrina.

Analisando os diferentes grupos espíritas do Rio de Janeiro, nos últimos anos do século XIX, Emerson Giumbelli afirma que as práticas variavam entre atividades de estudo doutrinário e de manifestações mediúnicas de diversas modalidades. Os estudos mais recorrentes eram de obras de Allan Kardec, além do livro do francês Jean Baptiste Roustaing, *Os quatro evangelhos*, publicado em 1886 em Paris e traduzido, no Brasil, em 1883, por Ewerton Quadros, major do Exército e primeiro presidente da Federação Espírita Brasileira, fundada no Rio de Janeiro em 1884.²³¹ Os roustaingistas constituíram-se um importante grupo na trajetória do Espiritismo no Brasil, marcada por divisões e disputas internas.

No que tange às manifestações mediúnicas, existia grande variedade: reuniões para receber mensagens dos espíritos “guias” e “protetores”; sessões de doutrinação, quando se manifestavam espíritos sofredores ou ainda ligados a assuntos terrenos; reuniões de desobsessão, além da mediunidade para fins terapêuticos, donde se destacavam os médiuns “receitistas” e os “curadores”.

A mediunidade “receitista” tornou-se bastante comum e popular a partir de 1870. O médium, “inspirado pelo espírito de um médico já falecido, diagnosticava doenças e prescrevia um tratamento que residia na quase totalidade das vezes em uma medicação homeopática”.²³²

A homeopatia havia sido introduzida no Brasil no começo da década de 1840 pelo francês Benoît Mure, que funda em 1843 no Rio de Janeiro o Instituto Homeopático do Brasil, voltado para o ensino, a manipulação de remédios e a propaganda do sistema hahnemaniano. [...] passa a se disseminar pelas classes populares através da publicação de manuais que orientavam sobre a preparação e a aplicação de líquidos e glóbulos curativos. Outra prática à qual a ‘mediunidade receitista’ estava referenciada eram os ‘consultórios de sonambulismo’ [...] que se arrogavam o poder de diagnosticar doenças e encontrar pessoas e objetos desaparecidos. Juntos, a homeopatia e o sonambulismo foram os principais precursores da ‘mediunidade receitista’, legando-lhe um, os meios terapêuticos, e o outro, a relação estabelecida entre curandeiro e paciente.²³³

²³¹ GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997, p. 75.

²³² Idem, *ibidem*.

²³³ Idem, p. 76.

Silvia Damásio argumenta que foi exatamente a atuação desses médiuns que difundiu o Espiritismo entre a população mais pobre da capital brasileira.²³⁴

Os médiuns curadores, por sua vez, não receitavam medicamentos, oferecendo os “passes” nos enfermos como forma de cura, por meio da troca das energias negativas pelos bons fluidos dos “espíritos superiores”. As práticas de mediunidade terapêutica funcionavam como prova da existência dos espíritos, ao mesmo tempo, em que cumpriam a missão do exercício da caridade e o atendimento aos mais pobres.

Deste modo, pode-se perceber quão variadas eram as práticas, interpretações e discursos sobre o Espiritismo entre seus adeptos e os diferentes grupos a que estavam vinculados. Essas experiências diversas foram colocadas em choque a partir de criminalização do Espiritismo com o Código Penal de 1890, instituído pelo decreto de 847, de 11 de outubro de 1890.

Sem apresentar grandes mudanças com relação ao Código anterior, de 1830, tornou o Espiritismo crime a partir do artigo 157, já apresentado no capítulo anterior. Composto com os artigos 156 e 158 o rol de crimes contra a saúde pública, as práticas mediúnicas terapêuticas tornaram-se alvo da repressão do Estado.

[...] o ‘espiritismo’ é um crime de conseqüências ‘públicas’, como o são as falsificações de documentos [...] o uso de substâncias venenosas, a alteração de medicamentos e a falsificação de comestíveis (crimes que contemplam o capítulo da ‘saúde pública’). Todos esses são crimes que se definem como atos individuais cujas conseqüências atingem a coletividade em geral. [...] Nesse sentido, esses crimes, por sua definição, aproximam-se das contravenções, [...] definida como prática perigosa pelos danos que tinham a possibilidade de causar.²³⁵

Giumbelli destaca a relação entre os artigos 156, 157 e 158: o primeiro trata das práticas legítimas como mecanismos de cura, mas que seriam exercidas por pessoas inaptas. Já o segundo e o terceiro tratavam de práticas consideradas inválidas por envolverem “saberes ilegítimos” e pessoas sem habilitação. Segundo o autor,

o ‘espiritismo’, segundo o lugar que lhe reserva o texto do código penal, aparece como um saber ilegítimo do ponto de vista terapêutico, condenável não pelos prejuízos detectados neste ou naquele indivíduo, mas por um *poder de ilusão* cuja ação se dá a um nível, por assim dizer, supra-individual. É preciso atentar para o fato de que não se trata de uma definição específica ao ‘espiritismo’, na medida em que,

²³⁴ DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

²³⁵ GIUMBELLI, Emerson, *Op. cit.*, p. 81.

primeiro, essa designação também compreendia outras práticas [...] e segundo, equiparava-o a outras formas de ‘magia’ e de ‘mancia’.²³⁶

Desta maneira, o Espiritismo enquanto alternativa de tratamento de doenças é condenável assim como outras práticas de cura, o que atingiu grande parte dos grupos espíritas existentes no final do século XIX. Por outro lado, o código dava margem à defesa da doutrina enquanto religião e ciência. O problema então passava pela questão da dificuldade em dissociar, no interior das religiões que lidam com a mediunidade, práticas terapêuticas e vivência religiosa. Em outras palavras, nestas crenças, “as dimensões espiritual e física não se separam, nem em termos de causa, nem das maneiras de combater o problema”.²³⁷

Gabriela Sampaio, analisando as relações entre crença e concepções de cura, na corte imperial, demonstra “a fortíssima ligação entre crença e cura, ou a impossibilidade de separá-las, assim como práticas medicinais e rituais mágicos, em concepções culturais afro-brasileiras [e porque não dizer nas crenças que envolvem mediunidade e transe] no período”.²³⁸

Por outro lado, essa concepção integrada de corpo e espírito com relação a saúde e doença, tão disseminada pelo país, fosse entre escravos, negros libertos ou mesmo entre membros de grupos economicamente poderosos, explica muito da força dos curandeiros e outros variados terapeutas entre os pacientes, que temiam os médicos científicos e suas estranhas prescrições.²³⁹

Desta maneira, a inclusão do Espiritismo no Código Penal de 1890 como um dos crimes contra a saúde pública gerou a reação de diversas lideranças espíritas. No Rio de Janeiro, adeptos ligados à Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, pediram a revisão dos artigos 157 e 158, num texto publicado no *Reformador*²⁴⁰ e no *Jornal do Comércio* que, posteriormente foi “transformado em folheto enviado ao Chefe do Governo Provisório, a todos os ministros, aos membros do Congresso Constituinte então em curso e a toda a imprensa”.²⁴¹

²³⁶ Idem, p. 82.

²³⁷ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. “Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial”. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 406.

²³⁸ Idem, p. 389.

²³⁹ Idem, p. 412.

²⁴⁰ Revista criada em 1883 e publicado quinzenalmente, de propriedade do fotógrafo Elias da Silva, continha uma coluna dedicada ao Espiritismo. Quando da criação da FEB, este jornal passa a ser seu órgão oficial de imprensa, já que a articulação para criação da entidade partiu de um grupo de espíritas ligados a Elias.

²⁴¹ GIUMBELLI, Emerson, *Op. cit.*, p. 83.

De acordo com Giumbelli, há no editorial um esforço em dissociar o Espiritismo da “magia” e da “feitiçaria”, ressaltando o caráter científico do primeiro e suas contribuições para o progresso social e a “civilização”. Em resposta, à solicitação e as críticas, o redator do Código, João Batista Pereira, num texto publicado também no *Jornal do Comércio*, explicava que a prática espírita não era condenada como “ciência especulativa”, mas quando acarreta “prejuízo da saúde, da vida e da honra alheias”.²⁴² Ainda segundo o autor, na argumentação do redator, o Espiritismo é descrito como “meio de investigação científica”, “mera distração”, sem que seu caráter religioso seja ressaltado, e insistindo na ideia de que esta doutrina representava ameaça à população. Isto porque os redatores do Código não ignoravam a necessidade de preservar a liberdade de culto, prevista no próprio documento e garantida, posteriormente, na Constituição de 1891, colocando, portanto, o debate em torno do que seria considerado/admitido como do domínio religioso.

Era esta discussão, sobre os possíveis danos que o Espiritismo podia causar à saúde pública, que orientava o debate em torno da repressão ao Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier. No texto jornalístico e na argumentação do Juiz Juvenal da Silva, que analisou o caso, “o espiritismo, sob o ponto de vista religioso deve ser garantido no seu culto. A Constituição da Republica assegura a liberdade de consciência, a de associação e a de reunião”.²⁴³

É portanto de ver que a simples pratica do espiritismo não constitue crime algum. Ao contrario, os crentes desta doutrina tem, perante a Lei constitucional, os mesmoss direitos que ao exercicio de seu culto ella assegura aos sectários da outra qualquer crença, - como é, entre outros, de accordão do Conselho de Apellação do Rio de Janeiro, e de dezoito de Janeiro de mil novecentos e oito. Mesmo a nossa Constituição Federal de um modo positivo, terminante insofismável, - garante a todos os individuos o livre e publico exercicio dos cultos. E, em suma, o espiritismo debaixo do ponto de vista “strictamente religioso não constitue perigo para a sociedade e tem o mesmo fundamento de outras religiões devendo, portanto, o seu culto ser garantido na conformidade do texto constitucional”. Mas, se assim, é – também é para attender a que, quando pratica do espiritismo “acarreta damno á saude publica, - já pelo emprego de drogas não examinadas, já pelo exercicio illegal da medicina, incide em sancção penal”.²⁴⁴

²⁴² Idem, *Op. cit.*, p. 85.

²⁴³ *Jornal A Manhã*, 22/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*.

Desta arguição depreende-se, primeiro, que na Salvador da década de 1920, o caráter religioso do Espiritismo era mais socialmente reconhecido que o Candomblé, e sob este aspecto poderia ser aceito. Segundo, somente do ponto de vista religioso essa doutrina poderia funcionar sem restrições. Um terceiro aspecto, que se refere ao uso de práticas terapêuticas, com indicações de beberagens e medicamentos, pelo menos da forma como o fazia Bernardino e seus companheiros, fugia, na compreensão do juiz, ao domínio da religião incorrendo em exercício ilegal da medicina, cabendo, nesses casos, sanção penal.

Em sua defesa Bernardino alega que naquele centro se praticava o Espiritismo e que houve arbitrariedade e violência na ação policial. A razão do pedido de habeas corpus era o fato de estarem sendo coagidos e cerceados de sua liberdade religiosa. O delegado, por sua vez, em ofício, afirmava “que os pacientes absolutamente não estão ameaçados de prisão ou coagidos e sua liberdade de crença religiosa”,²⁴⁵ e que naquela casa o que havia era prática ilegal da medicina. Caberia, deste modo, a Bernardino provar que o grupo do qual era presidente, vivenciava o Espiritismo enquanto religião.

A criminalização desta doutrina no Código de 1890 promoveu transformações no discurso e na atuação de muitos grupos espíritas. Discutindo os impactos dessa nova legislação na FEB, Emerson Giumbelli conclui que as principais mudanças foram a ação mais forte desta entidade como orientadora e representante de diferentes grupos espíritas, inclusive ampliando sua esfera de atuação para outros estados (quando da época de sua fundação a FEB estava voltada para propaganda e divulgação do Espiritismo e não em ser um órgão de representação) e, segundo enfatizar o caráter religioso da doutrina.

Neste contexto, o esforço em normatizar e disciplinar as diferentes práticas dos grupos espíritas, verificado nas instituições de cunho federativo, a exemplo da FEB, combinava questões de teor filosófico, sobre a forma correta de se comunicar com o mundo espiritual seguindo os ensinamentos e o corpo doutrinário das obras de Allan Kardec – já que muitos grupos espíritas seguiam as orientações de outros autores espíritas, a exemplo de Roustaing – e a necessidade de legitimação do Espiritismo no final do XIX, com a criminalização no Código de 1890.

Para Giumbelli a utilização da idéia de “religião” para definir as atividades da FEB respondia a demandas internas – disputas e conflitos entre diferentes grupos

²⁴⁵ Idem, ibidem. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

espíritas – mas, principalmente, à necessidade de enfrentar a nova situação em que o Espiritismo foi colocado, quando incluído no rol dos crimes contra a saúde pública.

[...] a reivindicação do caráter “religioso” da “doutrina espírita” representava a *escolha de uma via de legitimação bem fundada*. Isto é, não se tratava apenas de uma forma possível de definir um conjunto de concepções e práticas oportunizada pelo seu sistema conceitual, mas de uma interpretação que poderia ser aceita por aqueles a quem cabia julgá-las.²⁴⁶

Essa construção do Espiritismo enquanto religião adquire contornos mais fortes nas primeiras décadas do século XX. Analisando a revista *O Reformador*, órgão oficial da FEB, o autor identifica um discurso que procurava definir o “verdadeiro” Espiritismo:

Doutrina capaz de conciliar ‘fé’ e ‘verdade’, ‘ciência’ e ‘religião’ e que tivesse como objetivo superior a ‘moral’ tal como ensinada no evangelho. Essa norma tinha dois contrapontos explícitos: de um lado, ‘práticas idólatras’, expressão utilizada para se referir a influências e empréstimos do catolicismo [e talvez pudéssemos incluir também as aproximações com outras religiões, como o Candomblé]; de outro, o espiritismo visto exclusivamente pelo seu aspecto da ciência.²⁴⁷

Ainda segundo o autor, a utilização da expressão “verdadeiro” espiritismo pressupunha a existência de um “falso”, exatamente aquele o que se distanciava daquelas definições. Desta maneira, o uso do termo “falso espiritismo” tornou-se funcional dentro do cenário interno de disputas e definições do Espiritismo no Brasil, ao mesmo tempo em que direcionava a repressão aos grupos espíritas que não praticassem a doutrina da forma correta, “verdadeira”.

Neste sentido, a preocupação em torno da mediunidade nas instituições de representação do Espiritismo estava voltada para demonstrar que a prática mediúnica deveria ser colocada a serviço da caridade e da assistência aos pobres, em oposição aos médiuns que cobravam por este serviço. As artes de curar, nos “verdadeiros” centros espíritas seriam exercidas pelo interesse em “fazer o bem” e não como uma profissão ou com ganhos financeiros.

Essas distinções se tornam fundamentais para pensarmos as formas como os discursos sobre o Espiritismo construíram a ideia de que existiam formas legítimas e ilegítimas de vivenciar esta doutrina. A ênfase do Espiritismo enquanto religião coloca a mediunidade como um dom que deve estar a serviço da “ajuda ao próximo”. Desta

²⁴⁶ Idem, *Op. cit.*, p. 116-117.

²⁴⁷ Idem, *Op. cit.*, p. 122.

maneira, as atividades de cura não se constituiriam em exercício ilegal da medicina (porque eram os espíritos que curavam, e não os médiuns), tampouco abuso contra a credulidade pública, haja vista que não se deveria ganhar nada em troca.

Outrossim era criticada, por esta linha de interpretação da mediunidade e do Espiritismo religioso, a preocupação meramente científica com o fenômeno mediúnico. Em diversas reportagens da imprensa fica demonstrado certo entusiasmo dos periódicos com os cientistas que tentavam provar a possibilidade de comunicação com os mortos ou a existência da alma. Os cientistas nacionais e estrangeiros estavam preocupados em descobrir se era possível demonstrar cientificamente a veracidade da comunicação com os espíritos. Mas, entre estes não havia um interesse moral em torno da mediunidade, sendo tratado como qualquer outro objeto de investigação científica.

Deste modo, para uma parcela dos espíritas – exatamente os que compõem as entidades federativas e representativas –, o “verdadeiro” Espiritismo era aquele que colocava a mediunidade a serviço da caridade. O médium teria a obrigação moral de utilizar o seu dom como ferramenta de auxílio às pessoas. Essa interpretação encontrava nos livros da Codificação Espírita sua fundamentação teórica. No capítulo XXVI, de *O Evangelho Segundo Espiritismo*, intitulado *Dar de graça o que de graça receber*, Kardec afirma que os médiuns “receberam de Deus um dom gratuito, que é o de serem intérpretes dos Espíritos, para instruírem os homens, para lhes ensinarem o caminho do bem e levá-los à fé, e não para lhe venderem palavras, que não lhes pertencem, pois que não se originam nas suas ideias, nem nas suas pesquisas, nem em qualquer outra espécie do seu trabalho pessoal”.²⁴⁸

Na sequência do texto, ele defende que cobrar pela mediunidade é afastar de suas reuniões espíritos “superiores” e abrir espaço para os espíritos “levianos e mentirosos”, pois que bons espíritos não se comunicariam com pessoas que evocavam os desencarnados por “interesses egoístas”. A mediunidade, praticada da forma correta deveria, assim, estar vinculada a um compromisso moral. Além disso, Kardec chama atenção para a impossibilidade de fazer-se da mediunidade uma profissão por ser uma “faculdade instável, fugidia, variável com a qual ninguém pode contar na certa [...]. A mediunidade não é nem uma arte nem uma habilidade, e por isso não pode ser profissionalizada”.²⁴⁹

²⁴⁸ KARDEC, Allan. (1804-1869). *O Evangelho segundo o Espiritismo*. Tradução de José Herculano Pires. São Paulo: Editora LAKE, 42ª ed., 1993, p. 297-298.

²⁴⁹ Idem, *ibidem*.

A preocupação de Kardec em especificar a forma de exercer a mediunidade já demonstra que a vinculação entre mediunidade e caridade foi uma construção que envolveu esforço de diferentes agentes, instituições e que o contexto de repressão, no caso brasileiro, desempenhou papel fundamental, contribuindo para a consolidação da interpretação Kardecista como “verdadeira” forma de se praticar o Espiritismo. Na conclusão do texto, o autor defende que

A mediunidade é uma coisa sagrada, que deve ser praticada santamente, religiosamente. E se há uma espécie de mediunidade que requer essa condição de maneira ainda mais absoluta, é a mediunidade curadora. O médico oferece o resultado dos seus estudos, feitos ao preço de sacrifícios geralmente penosos; o magnetizador, o seu fluído próprio, e frequentemente a sua própria saúde: eles podem estipular um preço para isso. O médium curador transmite o fluído salutar dos bons Espíritos, e não tem o direito de vendê-lo. Jesus e os apóstolos, embora pobres, não cobravam as curas que operavam.

Que aquele, pois, que não tem do que viver, procure outros recursos que não os da mediunidade; e que não lhe consagre, se necessário, senão o tempo de que materialmente possa dispor. Os Espíritos levarão em conta o seu devotamento e os seus sacrifícios, enquanto se afastarão dos que pretendem fazer da mediunidade um meio de subir na vida.²⁵⁰

O uso da mediunidade para fins pecuniários foi um dos critérios avaliados nas acusações contra diferentes grupos espíritas. No caso do Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier, o fato de terem sido encontrados cartazes com o preço de medicamentos e beveragens foi um dos principais argumentos do Juiz Juvenal Alves da Silva para concluir que não se tratava de um centro que praticava “a verdadeira religião espírita” e assim, indeferir o pedido de *habeas-corpus*.

Os argumentos utilizados pelos espíritas em suas defesas reforçavam essa vinculação entre o “dom de curar” e a prática de caridade. Entre as ideias apresentadas para rebater as acusações sofridas, os adeptos afirmavam que praticavam uma religião e que, portanto, estavam assegurados tanto pelo Código Penal – nos artigos 185, 186, 187 e 188 – *Dos crimes contra o livre exercício dos cultos* – quanto pela Constituição de 1891, em seu artigo 72, que assegurava a liberdade religiosa.

Além disso, afirmavam que o exercício da mediunidade e as práticas de cura não eram profissão e meio de vida ou, pelo menos, não deveria ser. No discurso desses adeptos os serviços eram prestados gratuitamente, em nome da caridade. Neste sentido, se reforçava a noção do Espiritismo enquanto religião.

²⁵⁰ Idem, *ibidem*.

Também era ressaltado o fato de que os doentes buscavam os médiuns espíritas de livre e espontânea vontade, por crerem na efetivação da cura e, assim, as atividades desses grupos garantiram assistência aos mais pobres e àqueles que a medicina diplomada não oferecia muitas alternativas.

Reunidos estes argumentos era preciso, no discurso desses líderes espíritas, diferenciar as curas mediúnicas a partir das circunstâncias em que os médiuns exerciam suas práticas. Essa interpretação esteve presente na análise de diversos juristas e magistrados envolvidos na análise dos casos de repressão ao Espiritismo.

O juiz que analisou a solicitação de *habeas corpus* de Bernardino levou em consideração a descrição do primeiro delegado auxiliar, Pedro Gordilho, sobre as circunstâncias nas quais o grupo desenvolvia suas atividades, concluindo que pelos elementos apresentados como prova – o Regulamento interno da casa e os cartazes pregados na parede – naquele centro, o Espiritismo não era praticado de forma desinteressada.

A argumentação do magistrado recorre a uma série de teóricos a fim de fundamentar sua decisão final de indeferir o pedido de *habeas corpus* de Bernardino. Vejamos então como se constituiu sua arguição e qual sua interpretação sobre o debate que envolvia de um lado a necessidade de garantir a liberdade de culto e, de outro, combater os “crimes contra a saúde pública”, numa discussão que envolvia, em última instância, o papel do Estado enquanto regulador das liberdades individuais.

O juiz inicia seu texto tomando como ponto de partida o principal argumento de defesa de Bernardino: a liberdade religiosa assegurada pela Lei. Juvenal da Silva reconhece que é papel do Estado garantir o livre exercício dos cultos, mas que isso deve ser feito dentro dos limites impostos pelas “conveniencias sociaes ou o interesse da paz”.

Fica explícito, portanto, que no entendimento do juiz caberia ao Estado a última palavra sobre o que pode ser considerado *religião*, já que se admitia a possibilidade de que “sob a capa da religião” se escondessem crenças perigosas “que pregassem o desrespeito e a violência a lei”.²⁵¹ Além disso, que “limitar ou proibir o exercicio de certos cultos” era compatível com “os fins jurídicos do Estado”.

Em outras palavras o artigo 72 da Constituição – fundamento jurídico central da defesa de espíritas e candomblecistas – não era aplicável a todos os cultos, cabendo ao

²⁵¹ Idem, ibidem. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

Estado arbitrar sobre sua aplicabilidade, caso a caso. Com isso, o juiz desqualificava o principal alicerce jurídico da medida legal de Bernardino.

Esta era uma das posições que os juristas defendiam a respeito dos crimes contra a saúde pública. Segundo Yvonne Maggie, até os anos 1940, existiam três correntes de pensamento bem definidas sobre os “crimes contra a saúde pública” que nortearam a atuação de juízes, promotores e delegados. A primeira posição defendia que todas as práticas de cura eram prejudiciais à saúde pública e, portanto, devem ser reprimidas pelo Estado. A segunda vertente afirmava que o Estado deveria intervir e controlar a vivência de certos princípios religiosos. Isto porque,

[...] nem toda magia e nem todo espiritismo eram prejudiciais. Algumas pessoas praticavam religiões verdadeiras que deviam ser protegidas. Outras, no entanto, agiam para iludir os incautos e deviam ser perseguidas por serem nocivas à saúde mental do povo. A esses dois tipos de prática deu-se os nomes de verdadeiro espiritismo (a ser protegido) e falso espiritismo (a ser perseguido).²⁵²

Uma terceira interpretação defendia a inconstitucionalidade dos artigos 156, 157 e 158 por ferirem, ao mesmo tempo a liberdade religiosa e de profissão. “Exigir diploma científico e perseguir os modos de se exercer o Espiritismo significava propor uma religião oficial ou uma ciência do Estado”. A punição aos “exploradores da credulidade pública” deveria ser feita por meio dos artigos que tratavam do estelionato. Desta forma, “a incoerência dos três artigos do Código Penal está em confundir o crime contra a pessoa com o crime contra o bem público [...]. Mesmo cobrando, os curandeiros não estariam agindo criminalmente se os pacientes acreditassem nesse tipo de cura. Viveiros de Castro, famoso juiz maranhense, foi quem mais lutou por esta interpretação”.²⁵³

Francisco J. Viveiros de Castro foi um dos que mais se destacou nos debates que envolviam a repressão às práticas espíritas. Tendo julgado vários processos no Rio de Janeiro sua posição era bem definida e serviu de base para o julgamento de adeptos do Espiritismo em diferentes partes do Brasil, durante as décadas de 1920 e 1930. Sobre esta doutrina, o jurista afirma que podia estar envolvida em práticas ilícitas, bem como qualquer outra doutrina, religião, crença, artes, todas vulneráveis a usos indevidos.

O Bacharel Ulpianos Junior, escrevendo sobre a repressão a candomblecistas e espíritas na Bahia, a convite de seu colega de profissão Constantino José de Souza,

²⁵² MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 88.

²⁵³ Idem, p. 89.

advogado de defesa do pai-de-santo Procópio Xavier, em caso analisado no capítulo anterior, corrobora esta opinião:

Viveiros de Castro, aquelle que muito bem poudeser entre nós alcunhado de “bom juiz”, numa das suas luminosas sentenças, entendia que a pratica do espiritismo dá logar á acção penal quando concorrerem tres elementos, entre os quaes fosse o resultado da operação, o lucro illicito obtido com prejuízo da victima. Significa isto que alguém, praticando o espiritismo, o faça com o fim de extorquir da victima dinheiro ou qualquer outra vantagem, e dando em resultado, por exemplo, um traumatismo moral no paciente. Nada mais justo e mais jurídico do que o Estado castigar toda e qualquer especie de espertalhões. É livre o exercicio de qualquer crença religiosa, philosophica, scientifica ou esthetica. A ninguém é dado, porem ludibriar, e, fraudulentamente, criminosamente, aproveitar-se com notória fé da credulidade alheia. Parece me, entretanto, que destoa um pouco a doutrina do saudoso juiz, quando somente na pratica do espiritismo se encontra esses tres elementos da criminalidade. E nas demais religiões? E no catholicismo, por exemplo? Não sabemos nós de casos torpes, em que sacerdotes indignos têm levado, pela força moral que possuem, muitos cérebros vacilantes á loucura, á demência. O que me traz a estas tristes considerações, é provar que perante a nossa lei penal só é prohibida a pratica do espiritismo e da magia ou feitiçarias quando usada para fins criminosos, o que, aliás, se dá para com todas e quaesquer religiões.²⁵⁴

Interessante que Ulpianos critica que Viveiros de Castro tenha chamado atenção para a possibilidade de o Espiritismo ser praticado criminosamente, sem levar em conta que isso poderia ocorrer com qualquer religião. Contudo, Yvonne Maggie e Emerson Giumbelli, que analisaram processos julgados por Castro, demonstram que a argumentação do magistrado insistia exatamente neste ponto. As práticas espíritas poderiam estar envolvidas em ações criminosas, bem como quaisquer outras crenças e ciências.

De acordo com Giumbelli, grande parte da argumentação de Viveiros de Castro estava fundamentada nas ideias de Nina Rodrigues, que apoiava ações estatais de proteção à medicina acadêmica, mas criticava o combate aos curandeiros pela via da repressão; adotar medidas de esclarecimento seria mais eficiente. O artigo 157 era considerado, desse ponto de vista, um equívoco. “Viveiros de Castro simplesmente não considerava válidos em suas decisões os artigos 156, 157 e 158, do código penal, supondo-os revogados pelo bom senso e pelas disposições constitucionais. Nesse sentido, aos seus posicionamentos se opunham todos aqueles para os quais o código

²⁵⁴ Jornal *A Hora*, 9/6/1920, p. 2, BPEB.

penal *continuava* uma referência válida e inegável”.²⁵⁵ O autor também chama atenção que apesar da grande influência das opiniões de Viveiros de Castro elas não eram predominantes no meio jurídico, haja vista a persistência daqueles artigos no Código Penal, até 1940.

Ainda de acordo com Maggie, dessas diferentes visões resultava que a depender da posição do juiz os acusados eram condenados ou absolvidos. No caso de Bernardino, o Juiz que analisou sua solicitação deixa explícito na sua argumentação que era defensor da segunda corrente de pensamento, em que cabia ao Estado papel de punir aqueles que não praticassem verdadeiramente a religião.

Os debates em torno do “livre exercício das profissões” apareceu na explanação do magistrado, na segunda parte do texto, sobre as análises dos juízes que julgaram processos contra espíritas no Rio de Janeiro.

O dr. Geminiano da Franca em um trabalho criterioso sobre este particular, lembra que de referencia ao exercício ilegal da medicina pelos espíritas, que não devem eles ser punidos porque um outro texto constitucional garante o livre exercicio de todas as profissões. Tal o estituido o artigo setenta e dois paragrapho vinte e quatro da Carta Magna Brasileira.²⁵⁶

O juiz Juvenal da Silva encarrega-se de refutar a pertinência deste argumento recorrendo a outro teórico, Henry Blask:

Entre as funções, do Estado, diz elle, acha-se a de regular o exercicio de certas occupações em a segurança do publico, relativamente á saude, á vida e a propriedade depende de possuir aquelles que exerçam um certogrão de habilidade, sciencia ou preparo tecnico, estando, hoje, fora de duvida que o dispositivo do artigo supracitado está subordinado á exigencias das leis ordinárias sobre as condições de capacidade moral e legal, para o exercicio de certas profissões.²⁵⁷

Mais uma vez é invocada a ideia de que o Estado precisava exercer seu papel regulador, inclusive no que tange as profissões e a saúde pública não podendo, deste modo, permitir o exercício de uma função que exige “habilidade, conhecimento e preparo técnico” por pessoas “sem as condições morais e legais”, ainda que a liberdade de profissão também estivesse assegurada na lei.

²⁵⁵ GIUMBELLI, Emerson, *Op. cit.*, p. 147.

²⁵⁶ Idem, ibidem. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁵⁷ Idem, ibidem. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

Como já discutimos anteriormente, uma das estratégias usadas pelos espíritas em suas defesas era tentar provar que a mediunidade e as práticas de cura não eram exercidas pelos médiuns como uma profissão e nem exploradas como meio de vida. Eram serviços prestados em nome da caridade e assistência aos pobres. Descriminalizar a prática mediúnica e demonstrar sua utilidade pública estava entre as estratégias de defesa dos espíritas.

As orientações e decisões dos tribunais e revistas de Direito da capital federal serviram de base para as decisões dos magistrados baianos. O juiz que analisou o caso do Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier refere-se inúmeras vezes a eles, sustentando a importância do Estado reprimir práticas consideradas fraudulentas e prejudiciais aos interesses públicos.

Está visto, pois, que se a pratica do espiritismo não constitue crime, - pode, todavia, como ensina Viveiros de Castro, servir do meio fraudulento para alguém locupletar se á custa de terceiro, illudindo a credulidade ou abusando da confiança da victima, porque, como positiva Bento de Faria, a pratica do espiritismo que o legislador condena é, entre outros meios a de despertar sentimentos de amor e ódio, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuraveis, fascinar e subjugar a credulidade publica.²⁵⁸

O magistrado Juvenal da Silva cita Viveiros de Castro no seu acórdão de 12 de novembro de 1897, em que está explícita a compreensão de que o Espiritismo não é crime e que só pode ser criminalizado desde que tenha sido “o pretexto de que o delinquente se serviu para iludir a boa-fé de outrem e obter para si o lucro e o proveito” devendo, neste caso, ser enquadrado no crime de estelionato.²⁵⁹ Neste documento, Castro sinaliza ainda a necessidade de que a denúncia especifique as circunstâncias dos fatos e quais foram os prejuízos causados.

Seguindo esta orientação Juvenal da Silva recorre às informações prestadas pelo delegado Pedro Gordilho, além das provas apresentadas, para concluir que a prática espírita daquele grupo enquadrava-se nos crimes contra a saúde pública.

Ora, da informação prestada a esse juízo pela autoridade respectiva, se conclue que os pacientes faziam sessões de espiritismo por meio de espectáculos, mascarando o fim próprio: o e curar pessoas incautas, enfermas, não se limitavam, como observa Viveiros de Castro, a simples supplicas, a essas supplicas a que se socorrem os que,

²⁵⁸ Idem, ibidem. Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁵⁹ MAGGIE, Yvonne, *Op. Cit.*, p. 94.

desenganados pela sciencia, torturados pelos soffrimentos, apegar-se a intervenção misteriosa do sobrenatural, como ultima e suprema esperança, mas, por meio de passes e combinações ageitadas faziam diagnosticos e forneciam medicamentos até para soffrimentos occultos exercendo, ilegalmente, a medicina. Não se trata, consequentemente, ainda diz o insigne magistrado referido da pratica desinteressada de um culto que é manifestação exterior do sentimento religioso e que consiste, sobretudo, nas homenagens fervorosas e sinceras do coração por meio da prece; - trata-se, sim, da exploração imoral da crença dos desalentados por enfermidades crudelissimas.²⁶⁰

Assim, o Grupo São Francisco das Chagas Xavier foi acusado de não exercer o “verdadeiro” Espiritismo, a religião desinteressada. Bernardino não conseguiu provar que as práticas de cura e o fornecimento de medicamentos não tinham como objetivo exercer a medicina como profissão, tampouco “iludir a credulidade pública”. Os cartazes apresentando os valores dos remédios e beberagens, bem como a cobrança de ingressos para a exibição das peças, relatados no documento policial, além da descrição feita pelo delegado, foram apontadas pelo magistrado como provas definitivas de que o grupo não praticava a “religião espírita na sua essência”.

É verdade que os pacientes depondo a respeito, neste juízo, afirmam que o Regulamento Interno, anexo às informações do dr. Delegado de Policia, - não vigora desde o anno de mil novecentos e treze, também é verdade que ele se achava no Grupo, a positivar-se com o estatuto ou norma de acção, reveladora de que se não cuida na especie, de um culto verdadeiramente religioso a merecer da Lei todas as garantias, como “crença religiosa” á cuja liberdade presta decidido apoio todo povo culto, democrático. Também os pacientes não se acham coagidos em sua liberdade de crença religiosa – nem ameaçados de prisão, - a acreditar, como devo, sinceramente, em quanto assevera a autoridade policial em seu officio de fé.²⁶¹

Em seus depoimentos, os participantes do centro alegaram que o Regulamento interno da casa, onde se encontravam informações de preços dos medicamentos, estava ultrapassado não sendo seguido desde 1913 e, portanto, não representava mais as práticas do grupo à época da invasão policial. Este dado nos indica que o centro existia muito antes de ocupar a casa 93, na Rua Carlos Gomes. No jornal *A Manhã* há uma referência de que a primeira sede do grupo teria sido “uma casa modesta no Sodré”, também no centro da cidade.

²⁶⁰ Jornal *A Manhã*, 22/5/1920, p. 1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁶¹ Idem, ibidem.

Apesar da argumentação dos adeptos do grupo em tentar demonstrar que todas as atividades desenvolvidas não tinham como objetivo aproveitar-se dos doentes e iludir com o intuito de obter lucros, o juiz Juvenal da Silva estava convencido do contrário. Assim, decidiu-se por indeferir o pedido de *habeas corpus*.

Esse parecer foi comemorado pelo jornalista para quem o *habeas corpus* não estava sendo “invocado para assegurar uma garantia constitucional, e sim “para, á sombra dele apresentarem os pacientes, digo especularem os pacientes as escancaras, com uma profissão, para o exercicio da qual, a lei, sabia e pendentemente, a bem da saude publica, exige a capacidade technica”.²⁶²

Com essa decisão da justiça, a sede do centro espírita permaneceu fechada e o grupo impedido de realizar suas atividades. Não obstante, meses depois, encontramos, neste mesmo periódico que deu ampla cobertura e apoio ao fechamento da casa, a seguinte chamada:

Associação S. Francisco das Chagas Xavier

Inaugura-se, domingo 22, às 15 horas a Associação de nome supra mencionada, que tem por fim pregar e disseminar o espiritismo. A solenidade terá lugar na sede da associação à Rua Carlos Gomes 93. Para assistir tão solene ato são convidados os adeptos de sociedades congêneres e demais pessoas que, embora não comungando do mesmo credo, têm livro ingresso.²⁶³

O local era o mesmo, mas o nome do centro sofreu alterações: antes Grupo, agora Associação e, mais importante, o termo *espírita* foi retirado, possivelmente para não chamar tanto a atenção da polícia, particularmente, do primeiro delegado auxiliar Pedro Gordilho – já que se tratava do mesmo centro espírita – e assim, escapar de novas batidas policiais.

Em 22 de agosto de 1920, foi reinaugurada a sede fechada há três meses, pelo delegado Pedro Gordilho. O objetivo da Associação era “pregar e disseminar o espiritismo” e para a cerimônia de inauguração foram convidados adeptos de outros grupos espíritas e interessados em geral.

Nos jornais dos anos 1920 e 1930 encontramos com frequência notícias semelhantes em que instituições espíritas divulgavam mudanças de endereço, aquisição de novas sedes, reuniões de estudos do Espiritismo, campanhas de assistência aos

²⁶² Idem, *ibidem*.

²⁶³ Jornal *A Manhã*, 20/8/1920, p. 2, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

pobres, indicando que a imprensa reconhecia como legítima e até apoiava a divulgação desta doutrina enquanto religião, doutrina ou filosofia.

Interessante que o centro reinaugurado permanecia no mesmo lugar, a casa 93 situada na Rua Carlos Gomes, ao invés de buscar um local mais afastado do centro da cidade, a fim de fugir da repressão policial como faziam, normalmente os terreiros. A consequência desta decisão foi que a “nova” associação esbarraria mais uma vez com a ação do primeiro delegado auxiliar.

Nos meses seguintes à reabertura do centro não encontramos notícias sobre Bernardino e seu grupo. Contudo, em abril de 1921, o presidente do centro enfrentava mais uma vez a perseguição policial.

Na noite de terça-feira 19 do corrente mês, estando o suplicante presidindo o culto da referida associação Espírita à rua Carlos Gomes 93 compareceu o delegado Pedro Gordilho acompanhando do Comandante da Cavalaria e um cabo de polícia de pistola em punho dizendo o primeiro que não permitia absolutamente o funcionamento d’aquela culto espírita e efetuando a prisão do presidente mandando-o espancar barbaramente e a todos os reunidos, interrompendo o livre funcionamento daquele culto religioso. Afinal ameaçou que se continuasse a funcionar o culto espírita ele o exterminava a chicote e a pata de cavalo, colocando secretas a frente da Sociedade.²⁶⁴

Esta foi a descrição feita por Bernardino Oliveira, da invasão policial à Associação São Francisco das Chagas Xavier, na noite de terça-feira, 19 de abril de 1921. No depoimento ele informa que no momento da batida estava sendo realizado um culto e que os policiais já entraram com armas na mão, afirmando que não permitiriam “o funcionamento d’aquela culto espírita”. A violência da ação também é destacada: Bernardino foi preso e espancado, bem como os demais participantes, “interrompendo o livre funcionamento daquele culto religioso”. Chama atenção a agressividade desta segunda batida policial, visto que na primeira, no ano anterior, Bernardino não foi agredido e nem preso, tampouco os outros espíritas.

Além de toda a violência empregada, Bernardino afirmou que o delegado ameaçou atacar a sede, fechar o culto espírita com “chicote e pata de cavalo” e colocar dois policiais na entrada da sede, caso insistissem em continuar funcionando. Em função da agressão e das ameaças feitas à continuidade do culto, o presidente recorreu à Justiça novamente com outro pedido de *habeas corpus*, dessa vez numa instância federal.

²⁶⁴ Jornal *A Tarde*, 21/4/1921, p. 1, BPEB.

No documento transcrito na reportagem do jornal *A Tarde*, Bernardino afirmava que ele e a Associação Espírita estavam sendo coagidos pela polícia e se encontravam “em iminente perigo de sofrerem violência pelo dr. Delegado de Polícia Sr. Pedro Gordilho” e, por este motivo, impetrava a seu favor e do centro do qual era presidente, uma ordem de *habeas corpus*.

Descrevendo a batida policial do dia 19 de abril de 1921, Bernardino fundamenta seu pedido no artigo 72 da Constituição, mais especificamente nos 3º e 22º parágrafos, ressaltando a “violência e a ilegalidade de tal coação”. O terceiro parágrafo definia que “Todos os individuos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”, ou seja, Bernardino e seu grupo não estavam cometendo nenhum crime ao realizar suas reuniões e cultos na sede da Associação Espírita.

O parágrafo 22, por sua vez, determinava as condições para concessão de *habeas corpus*: “sempre que o individuo soffrer ou se achar em imminente perigo de sofrer violencia, ou coacção, por illegalidade, ou abuso de poder”, exatamente a situação que o presidente espírita alegava estar.

O suplicante, portanto, com os documentos juntos a esta e com as testemunhas abaixo afirma ser tudo verdade no que alega e pede a V. Excia. que depois de inquirir as testemunhas e provado o quanto baste-lhe seja concedido o habeas-corpus no prazo da lei.²⁶⁵

Bernardino defende que em função da violência que havia sofrido e das ameaças do primeiro delegado sua solicitação deveria ser atendida e o direito da Associação Espírita funcionar, garantido.

O jornalista refere-se à medida adotada por ele como um pedido “novo no gênero e verdadeiramente original”. No entanto, acompanhando os diferentes periódicos soteropolitanos do ano de 1920 é possível afirmar que não se tratava de algo tão incomum. O Babalorixá Procópio Xavier recorreu à Justiça e alcançou êxito, como discutido no capítulo anterior. Bernardino, por sua vez, impetrou dois pedidos embora não tenha sido atendido em nenhum. Do mesmo modo o pai-de-santo Raphael adotou essa medida, também sem sucesso. Conquanto fosse difícil conseguir apoio legal para

²⁶⁵ Idem, *ibidem*.

vivenciarem suas práticas, muitas espíritas e candomblecistas apelaram à Justiça e encontraram advogados dispostos a defender suas causas.

Na reportagem do *A Tarde*, Bernardino é descrito como “chefe de uma casa de feitiçaria que funcionava à Rua Carlos Gomes, onde, num certo dia o primeiro delegado auxiliar inesperadamente penetrou, dissolvendo a traquitana como centro de exploração, e recolhendo ao xadrez os ‘crentes’ mais exaltados”.²⁶⁶ A ação de Pedro Gordilho é exaltada como um exemplo a ser seguido pela polícia da Bahia.

A ação do delegado auxiliar nesse caso que agora tem um segundo desfecho na justiça federal, à qual recorreu sem êxito um feiticeiro perseguido pela polícia, deve continuar sem [ilegível] e com critério, limpando a Bahia de quanto antro há de falso espiritismo e de verdadeira feitiçaria onde se desenrolam torpes explorações. É uma boa ocupação para o numeroso pessoal empregado em nos policiar e pago para isso. Sob a capa de cultos estranhos, aliciando devotos entre gente simplória, fácil de arrastar e explorar, muito crime se comete por aí, muito atentado a moral e muito descaminho. A polícia não pode perder de vista, portanto, a necessidade de uma campanha seria contra as casas de bruxaria.²⁶⁷

No trecho destacado o jornalista sinalizou que a decisão do magistrado sobre o pedido de *habeas corpus* de Bernardino era “um segundo desfecho”; o primeiro foi exatamente aquele ocorrido em maio de 1920.

Bernardino é descrito como um feiticeiro e a associação que presidia como adepta de “cultos estranhos”, “antro de falso espiritismo e de verdadeira feitiçaria onde se desenrolam torpes explorações”. A matéria reforça a vinculação entre a prática dessas crenças e a criminalidade e “atentados à moral”, já que seus adeptos seriam pessoas “aliciadas” entre a “gente pobre”. Como já discutimos nos capítulos anteriores, a imprensa se esforçava em consolidar a ideia de que somente a população pobre era adepta dessas práticas. Ao mesmo tempo, esses mesmos periódicos denunciavam a presença de ricos, autoridades e policiais entre os frequentadores de terreiros e dos centros que eles classificavam de “falso” e “baixo” espiritismo, casas de bruxaria.

Talvez em decorrência dessas expressões estudiosos do Candomblé tenham concluído que se tratava de um pai-de-santo. Todavia, diante das informações apresentadas é possível concluir que Bernardino não era candomblecista.²⁶⁸ O Grupo

²⁶⁶ Idem, *ibidem*.

²⁶⁷ Idem, *ibidem*.

²⁶⁸ Vale lembrar que este Bernardino, presidente do Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier não é o mesmo Bernardino, famoso pai-de-santo do Candomblé do Bate-Folha na Mata Escura, cujo nome completo é Manoel Bernardino da Paixão.

Espírita São Francisco das Chagas Xavier praticava e divulgava o Espiritismo, tendo sido julgado como tal. A polícia e o juiz Juvenal da Silva afirmaram isso em diversos momentos reforçando a ideia aqui levantada de que o uso da expressão “falso” espiritismo foi aplicada tanto aos terreiros que se disfarçavam sob a denominação espírita para driblar a repressão, quanto a centros espíritas que adotavam em suas atividades práticas consideradas à época como ilegítimas, sendo necessário, portanto, analisar os usos específicos em que o termo era utilizado para não incorrer em generalizações.

Segundo a reportagem do jornal *A Tarde*, o despacho do juiz federal sobre o segundo pedido de *habeas corpus* de Bernardino foi “requeira a quem competir”, ou seja, ele sequer foi acolhido para ser julgado. Não temos a informação de quem foi o magistrado a quem foi dirigida a solicitação e nem se o centro voltou a funcionar.²⁶⁹ Uma última referência a esta Associação Espírita apareceu em maio de 1921, no mesmo periódico. Trata-se de uma nota em que “Oscar Magalhães e Cyrillo Francisco de Souza declaram pela presente que não têm ligação alguma com esta associação espírita, quer como membros da diretoria, que o foram, quer como simples associados, desde hoje”.²⁷⁰

A nota foi escrita em 29 de abril de 1921, dois dias depois da reportagem do *A Tarde* em que se anunciava a decisão judicial de não acolher o pedido de *habeas corpus*. Parece que naquele contexto, em que a associação era alvo de novas perseguições policiais, não era conveniente estar vinculado ao centro ou ter seu nome de alguma forma a ele ligado.

Vimos, portanto, como a noção de “falso” espiritismo foi utilizada na repressão contra determinados grupos espíritas e como ela poderia ser aplicada a diferentes situações, desde terreiros de Candomblé, que recorriam a esta denominação na tentativa de driblar a perseguição policial, como também a centros espíritas que, embora praticassem esta doutrina, o faziam de uma forma considerada “ilegítima” pelos acusadores.

Diante desses debates outra categoria, derivada desta, seria e utilizada por diferentes autoridades para fundamentar uma ação mais direcionada tanto a casas de Espiritismo quanto de Candomblé. Passemos então a analisar o surgimento e os usos da noção de “baixo” espiritismo.

²⁶⁹ Não pudemos acompanhar todas as edições dos jornais baianos de 1921, onde poderíamos encontrar novas referências do caso, em função da deterioração do material.

²⁷⁰ Jornal *A Tarde*, 5/5/1921, p. 2, BPEB.

A “sarjeta espírita”: do “falso” ao “baixo espiritismo”

Em março de 1920, Cassiana Maria dos Santos, residente em Salvador, dirigiu-se à primeira delegacia para denunciar que havia sido vítima de dois médiuns de um centro espírita no Tororó. Cassiana relata o caso ao delegado Silvestre de Faria contando, segundo a reportagem do jornal *O Imparcial*, que “vivia modestamente” e “em perfeita harmonia, em um lar feliz, com Esmeraldo Jeremias, carteiro do Correio, com quem se casara por amor, só no religioso”.²⁷¹ O jornalista faz questão de ressaltar a felicidade do casal, cujas brigas “eram rugas, que não perduravam” e que teria sido a atuação dos médiuns que destruiu aquela família, a partir do momento que o marido começou a frequentar as sessões espíritas do prédio 22, à Rua do Futuro, no Tororó.

Este centro foi, portanto, descrito como desagregador das famílias, acusação muito comum nos periódicos tanto para as casas espíritas classificadas como de “falso” e “baixo” espiritismo, como para os terreiros. Esses locais eram apontados como responsáveis por perverter mulheres e meninas, gerando a desarticulação das relações familiares.

O motivo que teria levado Esmeraldo a visitar o centro foi a “curiosidade ou mero passatempo durante algumas horas da noite”. Lá chegando encontrou como responsáveis pelas sessões Rosalinda Gomes de Azevedo e Benício de Azevedo, descritos como “chefes de mesa”, que tinham sua clientela. Depois de assistir várias reuniões, o carteiro tornou-se frequentador assíduo da casa e quando ficou doente recorreu ao tratamento “por intermédio das almas do outro mundo”.

A consequência disto foi que, segundo a esposa, o marido passou a “cuidá-la com menos afeto, até que, ultimamente, a abandonou em completa miséria”.

Roupas e objetos, que lhe pertenciam, ficaram em poder do carteiro que, por varias vezes procurado, negou-se a entregá-las à mulher, enquanto delas ia fazendo presente à “media” curandeira. Desiludida, maldizendo a hora em que arrastaram o seu marido para o prédio do Futuro do Tororó, Cassiana resolveu, por fim, trazer o caso ao conhecimento da polícia.²⁷²

De acordo com a reportagem, as pessoas que prestaram depoimento sobre o caso na delegacia teriam explicado que o tratamento de Esmeraldo, realizado por Rosalinda, deu-se pelo “fenômeno da ligação de aparelhos” e que tendo sido empregado todos os

²⁷¹ Jornal *O Imparcial*, 18/3/1920, p. 3, BPEB.

²⁷² Idem, *ibidem*.

dias deixou o marido de Cassiana “fora de si”, entregando para a médium os pertences da esposa. Assim, o carteiro, após submeter-se às práticas de cura do centro teria ficado desequilibrado.

Pelos sinais que apresenta, hoje, o carteiro a que nos referimos, parece estar o mesmo desequilibrado das suas faculdades mentais.

Na polícia, o seu aspecto é de uma pessoa que vai perdendo a noção exata das coisas. Ao fato chamam, em espiritismo, “atuação”.

Estará, pois, o homem, maluco?²⁷³

Desta maneira, o jornal acusava o tratamento espírita de ter promovido a loucura defendendo que, assim como este, existiam na cidade outros casos em que pessoas enlouqueceram ou morreram depois de recorrerem “às curas espíritas de mesinhas, folhas e beberagens”.

A associação entre Espiritismo e loucura foi adquirindo força no discurso médico psiquiátrico nas primeiras décadas do século XX. De acordo com Emerson Giumbelli, as análises médicas sobre esta doutrina, nos anos 1920, consolidam a visão de que ela causava doenças mentais.

Em 1927, a Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro promoveu um ‘inquérito’ sobre o ‘espiritismo’ do qual participaram onze médicos, a maioria dos quais ligada a especialidades e instituições psiquiátricas e médico-legais. Pelos seus resultados, percebe-se estar diante não mais apenas de práticas nocivas à saúde da população – afastada em virtude delas de um tratamento adequado para suas enfermidades – mas de algo diretamente associado ao surgimento de anomalias psíquicas em indivíduos sujeitos à sua ação. A julgarmos pela impressionante recorrência com que aparece, a idéia de que o ‘espiritismo’ fosse um ‘fator de doença mental’ passara a fazer parte do senso comum médico e psiquiátrico desse período.²⁷⁴

Na Faculdade de Medicina da Bahia encontramos referências de duas teses defendidas sobre o tema: uma de 1926, de Genaro Veiga Sampaio, intitulada *Espiritismo e Loucura* e outro, do ano seguinte de Nestor Pires, *Necessidade de uma campanha anti-espírita*, demonstrando que os debates que vinculavam o Espiritismo à doenças mentais estava presente entre os médicos das mais importantes faculdades de medicina do país. Desta maneira, os discursos médicos nas décadas de 1920 e 1930 caminharam para uma análise desta doutrina enquanto “fenômeno de ordem psicopatológica”.²⁷⁵

²⁷³ Idem, *ibidem*.

²⁷⁴ GIUMBELLI, Emerson, *Op. cit.*, p. 198.

²⁷⁵ Idem, p. 203.

Assim é interpretado o caso envolvendo Esmeraldo Jeremias; o repórter afirmava que ao comparecer à primeira delegacia para prestar esclarecimentos ao delegado Silvestre de Faria, o carteiro não estava “equilibrado das suas faculdades mentais”.

No dia seguinte, o periódico *O Imparcial* voltou a noticiar o conflito que recebeu a mesma manchete do dia anterior, *Espiritismo e exploração*, apresentando os médiuns como “curandeiros” e “embusteiros criminosos”.

Sobre o fato aludido, de uma exploração que deu em resultado a separação de um casal, a polícia continua a agir com a intenção de pesar com o rigor da lei sobre os embusteiros criminosos, tomando na devida consideração e cuidado a queixa que lhe foi apresentada pela esposa prejudicada, Cassiana Maria dos Santos, uma vítima a mais da nociva prática ilegal da “cura” pelo falso espiritismo, que é mais fetichismo e está para o verdadeiro espiritismo, que é uma doutrina de ritual e leis estabelecidas, assim como a noite para o dia, o que dá plena liberdade de ação à polícia para atuar severamente contra esses exploradores do povo.²⁷⁶

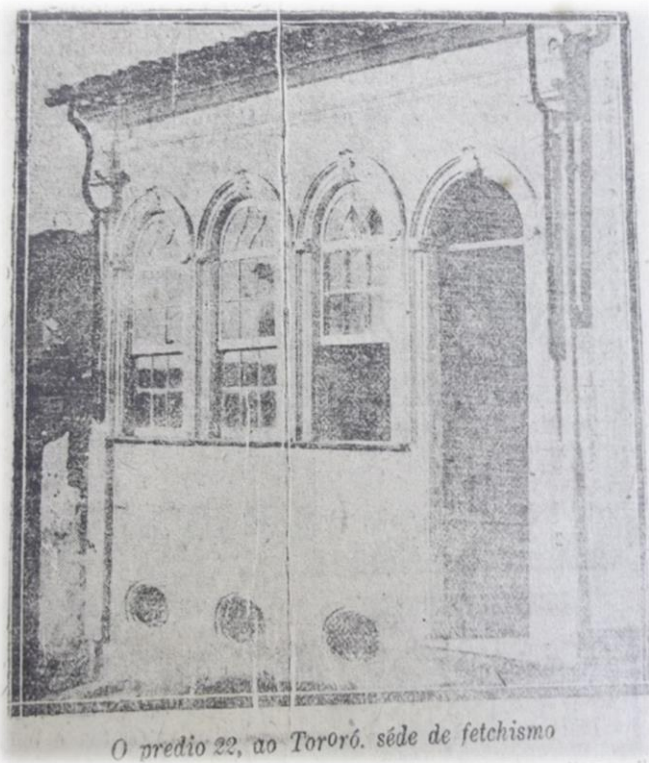
A parte final desse trecho é bastante elucidativa sobre como à noção de “falso” espiritismo foram sendo agregadas várias outras características que, posteriormente, iriam compor a ideia de “baixo” espiritismo. De acordo com a acusação, naquele centro se praticavam dois crimes: primeiro, o exercício ilegal da medicina (previsto no artigo 156 do Código Penal de 1890) e, segundo, as curas se davam pelo emprego do Espiritismo (criminalizado no artigo 157 do mesmo Código), definido na matéria como “falso” e “mais fetichismo do que verdadeiro espiritismo que tem leis e rituais bem definidos”.

Neste contexto, a definição da falsidade está vinculada a uma série de aspectos que desqualificam o centro: os médiuns são apontados como “chefes de mesa”, curandeiros, ou seja, que utilizavam a mediunidade como profissão, e os adeptos seriam os “clientes”. Além disso, as práticas de cura ali realizadas eram a um só tempo, ilegais e perigosas, pois que pelo emprego do “falso” espiritismo causaram a separação de um casal e o desequilíbrio mental do marido.

Deste modo, diferentemente do debate que ocorre em torno do Grupo Espírita São Francisco das Chagas Xavier, do qual Bernardino Oliveira era presidente, a acusação contra o centro do Tororó foi construída no sentido de demonstrar que nele se fazia o mal até porque, neste caso, havia a acusação de uma vítima, Cassiana, – a esposa

²⁷⁶ Jornal *O Imparcial*, 19/3/1920, p. 1, BPEB.

de Esmeraldo – que procurou a delegacia para denunciar o centro. Assim, todos os elementos contribuíram para legitimar a repressão policial.



“O prédio 22, ao Tororó, sede do fetichismo”

Esta imagem, da fachada do local onde funcionava o centro, acompanhou a segunda reportagem sobre o caso no jornal *O Imparcial*. A frase abaixo da foto reforça a vinculação entre o Espiritismo praticado por Rosalinda e Benício Azevedo e a ideia de fetichismo. Segundo o periódico, a Bahia estava dominada de casas desse “tipo” responsáveis por causar danos à saúde da população.

Entre os muitos abusos de que a Bahia, de certo tempo a esta parte, vai se tornando quartel general, avulta essa prática criminosa e nociva da doutrina misteriosa de Allan Kardec, por indivíduos dela exploradores. De casas de sessões e centros espíritas, a cidade está cheia. Às noites de quinta, domingo e segunda-feira, notadamente a afluência de crentes ou incautos a esses antros de verdadeira exploração, é numerosa. Em alguns centros mais conhecidos se verifica verdadeira romaria. Não nos insurgimos contra o espiritismo. Cada um, dos sectários que o compreendem e professam como uma religião, tem a isso direito, garantido pela Constituição, quando trata de liberdade religiosa. Juridicamente, é indiretamente seja o cidadão católico, maometano, espírita ou protestante, cabendo às autoridades policiais preverem e fiscalizar os abusos e as ofensivas à bolsa do incauto. De entre os cultos, porém, o que hoje em dia mais deturpado,

é o espírita. São constantes, por isso, queixas de lesados à polícia, que, se umas vezes age, outras faz assim como quem não tem nada com o peixe...²⁷⁷

A descrição do repórter sinaliza primeiro, o grande número de centros espíritas na Salvador de 1920, e como elas atraíam muitos adeptos; segundo, ressalta que o Espiritismo é garantido enquanto religião e contra isso não se insurgia, ou seja, a doutrina espírita enquanto religião era reconhecida, aceita e respaldada legalmente; terceiro, que apesar disso o Espiritismo estava sendo deturpado e envolvido na “exploração dos incautos”, constituindo-se “prática criminosa e nociva” a que caberia fiscalização e combate das autoridades policiais. E, por fim, a polícia é criticada por agir em alguns casos e em outros não.

A matéria do jornal *A Hora* – apresentada na introdução – reforça esta perspectiva ao analisar o caso do centro à Rua do Futuro, definindo-o como a “sarjeta espírita”. Na reportagem, as atividades desenvolvidas são definidas como “embustes” e os médiuns “exploradores” que falsificavam o Espiritismo, “aplicando os processos espíritas a seu modo”.

Nos dois periódicos o centro é descrito como falso por realizar práticas de cura, com médiuns clinicando e recorrendo a “folhas e beberagens”; também por não exercerem o Espiritismo enquanto religião – na visão de policiais e jornalistas – além de desenvolverem essas atividades com fins pecuniários.

Esta acusação ainda contava com um agravante, pois tanto jornalistas quanto policiais atribuem fins maléficis às práticas do centro: explorar a credulidade pública, prejudicando financeira, moral e mentalmente aqueles que o frequentavam. Os periódicos tentavam demonstrar que ali não se pretendia vivenciar uma crença, tratando-se de uma relação entre médiuns, “exploradores” de um serviço (mediunidade terapêutica) e os “clientes” (os enfermos).

No mês seguinte, o caso voltou a ser notícia. Como a situação não havia sido resolvida ainda, Cassiana dos Santos retornou à primeira delegacia e queixou-se com o novo delegado, Pedro Gordilho, que intimou os médiuns do centro a comparecerem na delegacia, no dia 8 de abril de 1920, às 10 horas, para depor e “se defenderem das graves acusações que lhes foram imputadas”.²⁷⁸

²⁷⁷ Jornal *O Imparcial*, 18/3/1920, p. 1, BPEB.

²⁷⁸ Jornal *O Imparcial*, 8/4/1920, p. 2, BPEB.

Não conseguimos descobrir o desfecho das acusações, mas a cobertura da imprensa sobre a questão sinaliza para outros usos da expressão “falso” espiritismo que incluíam aspectos, posteriormente reunidos em uma nova categoria de acusação das práticas religiosas mediúnicas: o “baixo” espiritismo. Vejamos agora como esta noção passa a ser usada na série de reportagens, realizada pelo jornal *A Capital*,²⁷⁹ em 1926 e publicada em edições seguidas entre 29 de outubro e 2 de novembro.

Da carteira do repórter: a consolidação da noção de “baixo” espiritismo

As matérias produzidas pelo periódico *A Capital*, que deram origem à série de reportagens intitulada *Da carteira do repórter* eram o resultado de uma semana de visitas a diferentes centros espíritas de Salvador. Emerson Giumbelli ressalta o caráter etnográfico desse tipo de matéria que ele encontrou nos jornais do Rio de Janeiro entre 1923 e 1924.

O jornalista d’*A Capital* sinaliza o sucesso dessas reportagens com o público: “o aumento sempre crescente da tiragem de nossas últimas edições diz e atesta de modo claro o interesse despertado no seio do público pela leitura da interessante e curiosa reportagem”.²⁸⁰ A primeira matéria, intitulada “*Uma semana entre falsos espíritas*”, pretende oferecer um panorama sobre as religiões na Bahia.

Praticantes da escola do jornalismo moderno fomos há dias, com a nossa curiosidade de reporter observar de visu, as crenças e as superstições da massa popular. O assumpto era deveras interessante e curioso. Do Brasil, a Bahia é talvez o Estado que conta maior numero de supersticiosos e d’ahi talvez, a facilidade com que aqui se conserva, como uma tradição, crenças disparatadas.

Alguém já disse que “o homem civilizado não pode ser religioso”. Não estamos com esse modo de opinar, porque pensamos ser uma necessidade a religião.

O homem precisa ter uma crença e respeitar a um Deus, mas d’ahi a aceitar doutrinas supersticiosas vae uma grande diferença. Mas, volvamos ao assumpto principal de nossa reportagem, sem nenhum desrespeito aliás, a religião ou crença alheia.²⁸¹

²⁷⁹ Jornal fundado em 1926, sendo propriedade de Annibal Vianna Sampaio, diretor gerente. Além dele eram diretores do periódico Julio de Carvalho e Oliveira Guimarães.

²⁸⁰ Jornal *A Capital*, 2/11/1926, p. 1 e 8, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁸¹ Idem, 29/10/1926, p. 1 e 8, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

O jornalista define a Bahia como terra das superstições e que as práticas religiosas dos trabalhadores (apresentados como “massa popular”) eram crenças “disparatadas” conservadas sob o título de “tradição”. Ressalta que “o homem precisa de um Deus”, mas não deve aceitar “doutrinas supersticiosas”. Curiosamente, depois de classificar a religião das pessoas pobres dessa maneira afirmou que não pretendia desrespeitar a “religião ou crença alheia”. Além disso, destacava que na Bahia apesar da multiplicidade de crenças, a que tinha maior número de adeptos é o Catolicismo.

[...] além de catholicos, já temos também os budahistas, espiritas scientificos ou Kardecistas, protestantes, orthodoxos, positivistas teimosos, judeus shismaticos, pagãos Mahometanos, satanistas, theosophistas, materialistas, maçons e mais uma serie interminavel de crenças; inclusive, o feitichismo.

O reporter andou veladamente por entre os exploradores do baixo espiritismo e do feitichismo, observando os individuos que aceitam essa ou aquella crença, para te-las como profissão.

A ninguem deveria ser permitido exercer a religião como profissão, porque entre uma e outra, vae grande distância.²⁸²

O repórter faz questão de estabelecer distinção entre “espíritos científicos ou kardecistas” e os praticantes do que se definia “baixo” espiritismo, que seriam exploradores, fetichistas e que exerceriam a religião como profissão.

A primeira casa espírita visitada localizava-se no centro da cidade, no 4º andar de um prédio. Nesta série de reportagens o jornal não divulgou nome dos grupos ou pessoas afirmando que não tinham o propósito “de ferir suscetibilidades”. O repórter chega para reunião. Era noite, 20 horas, e a “sala totalmente cheia de gente modesta. Mobiliário pobre e vários quadros pelas paredes”.

A assistencia a sua maioria, composta do elemento feminino de varias idades. O presidente do *centro*, um rapaz moreno, de cerca de 25 annos de idade, bem falante, após ler um capitulo do Evangelho, dá como iniciado os trabalhos, pedindo a todos, “concentração”.

O reporter sentado á uma cadeira cruza as pernas e uma mulher pede-lhe que desfaça a posição. Satisfizemos o pedido e logo após, quando cruzavamos os braços, um cidadão nos pede tambem, para descruzalos. O reporter desconfiado, encabula com aquella prohibição. Uma outra pessoa, em voz baixa e apontando para uma rapariga de cor parda, diz ser a mesma o “aparelho do raio do sol”.²⁸³

²⁸² Idem, ibidem, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁸³ Idem, ibidem, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

A descrição do jornalista indica que o centro era simples, “de mobiliário pobre” e que a sessão estava cheia de “gente modesta”. Os participantes eram, em sua maioria, mulheres de diferentes idades. O presidente era um homem jovem, 25 anos, “moreno”, que falava bem e sabia ler, pois que fez a leitura de um capítulo da obra *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, antes de iniciar a reunião mediúnica.

O repórter toma o seu lugar na sala e ao sentar-se é repreendido pelos adeptos por estar de pernas e braços cruzados. Nas sessões mediúnicas e no momento dos “passes”, recomenda-se que os presentes mantenham postura ereta, mãos sobre as pernas – para melhor receber os “flúidos” – e olhos fechados para melhor concentração. Cruzar pernas e braços atrapalha o fluxo de energias.

A médium principal do centro era uma mulher de “cor parda”. Após analisar os participantes da sessão, o jornalista conclui que “evidentemente praticava-se ali, o baixo e perigoso espiritismo, exercido por pessoas ignorantes”. Assim, o que tornava este centro, um local de “baixo” espiritismo, não se relacionava a nenhum critério doutrinário ou a forma como se desenrolava a sessão mediúnica. A observação do repórter deteve-se sobre aspectos exteriores à religião: uma espécie de “perfil social” dos frequentadores do grupo espírita. Eram pardos e morenos, “gente modesta”, pobres. Estas eram as características que tornava “evidente”, na interpretação do jornalista, que se tratava de uma casa de “baixo” espiritismo. Era o exercício da doutrina espírita por “pessoas ignorantes” e nisto consistia sua “baixeza” e “perigo”.

Julio Braga, analisando o termo “baixo” espiritismo, afirma que ela era utilizada para designar o “espiritismo popular”, especialmente nos centros que se aproximavam em suas práticas do chamado “Candomblé de caboclo”. E conclui “quanto mais Candomblé de caboclo mais baixo espiritismo e mais bruxaria. Aliás, esta fórmula parece ter servido de modelo aos jornais para diagnosticar, com as suas matérias, a emergência de uma religião diferenciada”.²⁸⁴

Para o autor essa expressão referia-se, basicamente, ao surgimento dos Candomblés de Caboclo que ele define como “a expressão mais abasileirada dos candomblés”,²⁸⁵ da qual o pai-de-santo Severiano Manoel de Abreu e seu guia, o caboclo Jubiabá,²⁸⁶ seriam um dos mais importantes representantes, na década de 1920.

²⁸⁴ BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço* - repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 97.

²⁸⁵ Idem, p. 96.

²⁸⁶ Severiano Manuel de Abreu era pai-de-santo e fundador do Centro Espírita Paz, Esperança e Caridade. Realizava cura por intermédio do caboclo Jubiabá. Para um estudo sobre ele ver BRAGA, Julio. *Op. cit.*

Seguindo sua análise, Braga enfatiza o recorte de classe da expressão “baixo” espiritismo.

E para melhor classificar os candomblés como práticas ilegais, a sua caracterização como “baixo espiritismo” servia também para garantir o exercício do espiritismo – o não baixo – certamente o que manipulava um discurso mais elaborado e seguramente frequentado por algumas pessoas “de fino trato” além, evidentemente, da presença mais significativa de tantas outras provenientes da classe média. Não era somente uma questão de conteúdo simbólico, de um espiritismo mais refinado na sua linguagem teológica e roupagem social, seguindo mais de perto a doutrina de Allan Kardec, em oposição a um espiritismo mal verbalizado, mais flexível e menos refratário à incorporação de outros ensinamentos e influências mágico-religiosas diversificadas. Havia, nisto tudo, a relação de classes sociais reproduzida no contexto das disputas religiosas e que colocava a população pobre – e negra – e a classe média baixa, como praticantes de um “baixo espiritismo” que se confundia com as práticas fetichistas e que, por isso mesmo, devia ser extirpado dos meios sociais.²⁸⁷

Neste tipo de interpretação há que se tomar cuidado para incorrer numa relação mecânica e automática entre uma certa “classe” (tomada como um todo homogêneo) e um comportamento ou prática religiosa a ela correspondente. São os discursos da repressão, de jornalistas, médicos, intelectuais e autoridades que tentam enquadrar as práticas religiosas e de cura no contexto de reorganização social em que as ideias de modernização, civilidade e progresso orientavam os debates sobre a cidadania e hábitos e costumes que precisavam ser disciplinados ou combatidos. Feitas essas ressalvas, a análise de Braga contribui para a compreensão dos diferentes significados e usos que envolveram a categoria “baixo” espiritismo.

O autor toma como aspecto central para o entendimento dessa expressão a incorporação de elementos do Espiritismo ao Candomblé. Esse seria em última instância da definição do termo, que podia referir-se aos terreiros, particularmente àqueles que incluíssem em suas práticas e rituais elementos do Espiritismo e de outras crenças, como a figura dos caboclos; e ao Espiritismo popular, que seria aquele praticado por pobres e negros e mais aberto a influências de outras religiões. Desta forma, a presença dos elementos do Candomblé é o critério definidor para classificação de uma casa como de “baixo” espiritismo.

É evidente que a denominação “baixo espiritismo” era uma construção verbal de fora para dentro e a dicotomia estabelecia criava campos semânticos bem diferenciados. De um lado, ou em cima, melhor

²⁸⁷ BRAGA, Julio. *Op. Cit.*, p. 153.

dizendo, uma outra, numa escala valorativa que parecia tomar por parâmetro a maior ou menor influência africana. Quanto mais africana mais baixo o espiritismo.²⁸⁸

Esse tipo de interpretação privilegia os impactos dessa categoria na repressão aos Candomblés e mesmo quando sinaliza sua relação com a perseguição ao Espiritismo, o faz considerando apenas as práticas espíritas que incluíam os elementos rituais do Candomblé. É necessário compreender, portanto, suas implicações, também, para a doutrina espírita já que ela foi utilizada pra classificar e perseguir muitos centros espíritas, mesmo que eles não apresentassem em suas experiências religiosas elementos de outras religiões e que seguissem mais de perto as formulações de Allan Kardec ou das instituições federativas como a União Espírita Bahiana, o Instituto Kardecista da Bahia ou mesmo da Federação Espírita Brasileira.

No caso do centro espírita visitado pelo repórter d' *A Capital* os elementos doutrinários não são os critérios definidores e sim a “qualidade” de seus frequentadores, médiuns e dirigentes: “gente modesta e ignorante”. Esta argumentação do jornalista evidencia o pensamento de muitos letrados, autoridades, médicos, juristas, policiais, governantes que consideravam os mais pobres como uma “massa ignorante” que precisa ser civilizada, educada, orientada, conduzida.

No que tange à vivência do Espiritismo, considerada à época a doutrina do livro e da ciência, pressupor que pobres e negros fossem “capazes” de praticá-lo e compreendê-lo da maneira “correta” era entrar em choque com essa visão que fundamentava discursos e políticas que buscavam controlar diferentes experiências dos trabalhadores. É este olhar que marca a forma como o jornalista analisa e classifica a casa espírita da zona central de Salvador.

Retornando àquele local onde se desenrolava a reunião mediúnica, o texto ressalta que os médiuns da casa eram “mulheres e senhorinhas” e que após 10 minutos de iniciada a sessão, as manifestações ocorreram:

[Os médiuns] caíam em estado de extasis, agitavam violentamente os braços, a cabeça, pondo os cabellos em desalinhos, dando murros na mesa, falando cousas desconexas, fazendo ameaças, uns e outros cantarolando, como os selvagens nas tribos, falavam o guarany de mistura com o portuguez.
Aquelle ali, nos disseram, é o “protector da casa” e aquelle acolá, é um “perturbado”.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*.

A confusão, perturbação ou que melhor nome tenha predominava naquele ambiente. Fora de quando em vez, ouvia-se o estridulo do apito do guarda nocturno.

O presidente pedia a cada momento a concentração dos presentes. Houve afinal, um instante de menos agitação. Uma senhorinha de cerca de 15 annos de idade, desde o começo que falava sem cessar, fazendo gestos impróprios e perturbando a sessão.

– É uma “obcedada” – informou o presidente.²⁸⁹

De acordo com o relato, é possível perceber que na sessão mediúnica aberta ao público podiam comunicar-se “espíritos protetores” e “obsessores”. Essas reuniões, comuns nos centros espíritas do período, passou a ser desencorajada pelas instituições espíritas dirigentes, a exemplo da FEB, que já nos primeiros anos do século XX propõe para os grupos espíritas um programa de atividades que evidenciasse sua fidelidade e “pureza” à doutrina e aos ensinamentos de Kardec.

As ações dos centros deveriam estar divididas em: “sessões públicas (de esclarecimento doutrinário e moral, permitindo-se apenas a manifestação de “guias”) e privadas (“trabalhos práticos”) e, quando possível, na manutenção de serviços assistenciais”.²⁹⁰ Segundo Giumbelli, a normatização dos trabalhos práticos ou experimentais foram o alvo principal da atuação da FEB, pelo menos até 1925.

Os “trabalhos práticos” ou “experimentais” eram atividades reservadas a manifestações espontâneas ou provocadas de “espíritos sofredores” [...]. Diferenciavam-se, em função disso, tanto das “comunicações de guias” (espíritos superiores, capazes de orientar e auxiliar) quanto dos conselhos dos “espíritos” (em geral, médicos) pelos quais respondiam os “médiuns receitistas” ou “curadores”. [...]. A FEB adota uma posição circunspecta em relação aos “trabalhos práticos”, especialmente em sessões públicas, chegando (a partir do início do século) a aboli-los de seu programa de atividades e desincentivando sua presença nas atividades de outros centros espíritas. Quais eram os principais perigos das manifestações espontâneas e das invocações? Nos grupos não preparados devidamente, muito provavelmente ocorreriam “mistificações”, ou seja, a ação de “espíritos” pouco elevados que se valem de artifícios vários para fazer passar como útil e verdadeiro o conteúdo de suas comunicações. Diante disso, a FEB recomendava aos grupos que privilegiassem o “estudo metódico” de obras doutrinárias, fazendo-o acompanhar de “exercícios de recolhimento e concentração” e de “preces” que produziriam as disposições individuais e da ambiência adequadas aos “trabalhos práticos”.²⁹¹

²⁸⁹ Jornal *A Capital*, 29/10/1926, p. 1 e 8, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁹⁰ GIUMBELLI, Emerson. “O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos”. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: vol. 9, nº 19, 2003.

²⁹¹ Idem.

Todas essas recomendações em torno das atividades mediúnicas, especialmente quando abertas ao público, além de se relacionarem com o desenvolvimento doutrinário e a normatização da prática do Espiritismo, inserem-se no contexto de criminalização e respondem às necessidades de enfrentar a repressão já que era em torno dos usos e efeitos “perigosos” da mediunidade que se efetivava o debate e as ações de combate aos grupos espíritas.

Na segunda parte da sessão que se desenvolvia naquele centro espírita de Salvador, o espírito protetor da casa, atende os frequentadores para realizar consultas, atividade que é criticada pelo jornalista, como prática contrária à doutrina.

– Uma senhorinha faz a sua primeira consulta, perguntando pelo paradeiro de certo objeto e seu uso, que desaparecera de sua residência.

O espírito responde, que o alludido objeto foi retirado por pessoa da mesa casa, para ser enfeitado e que não fizesse mais uso desse objeto.

O presidente pede ao *espírito* para irem varias ruas desta capital, visitar pessoas doentes, mandando-o depois ao Rio e Belmonte.

O “protector” incontinentemente declara ter ido em todos os logares indicados, dado noticias dos enfermos.

Uma alcoolatra queixa-se de dar-se ao vicio da embriaguez contra sua vontade.

O “protector” exige que seja feito um juramento e quando o mesmo se effectuava, um outro “espírito” *manifestado*, em uma outra mulher desprende uma fordavel gargalhada declarando que aquelle compromisso não seria executado.²⁹²

Os pedidos e temas abordados nas consultas variavam bastante desde objetos perdidos, assistência aos enfermos e problemas com o alcoolismo, demonstrando que para aqueles adeptos as dificuldades do cotidiano estavam relacionadas a demandas, compromissos espirituais. Durante as consultas, o jornalista indica a presença de uma criança que recolhia dinheiro “tal qual, como nas missas pedidas e nas bandejas das igrejas”,²⁹³ e que doou uma moeda de 400 réis.

Uma imagem acompanhou esta primeira matéria da série de reportagens sobre o Espiritismo. Era um desenho feito pelo caricaturista do jornal e que não compareceu à sessão. Por isso mesmo é possível perceber diferenças significativas entre as informações do texto e o que consta na imagem.

²⁹² Jornal *A Capital*, 29/10/1926, p. 1 e 8, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

²⁹³ Jornal *A Capital*, 30/10/1926, p.1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.



O interior de uma sessão espírita, através do lápis do nosso caricaturista

“O interior de uma sessão espírita, através do lápis do nosso caricaturista”

Na caricatura, predomina o número de homens tanto na condução da sessão quanto entre os que assistem. O médium – que aparece deitado sobre a mesa – também é um homem. Na reportagem ficou evidenciado que todos os médiuns eram mulheres, senhoras e jovens, e que entre os participantes predominava o público feminino. A frase, abaixo da imagem, sinaliza que se tratava de uma sessão mediúnica genérica, não retratando o centro que o repórter compareceu. A desvinculação das fotos e caricaturas com os textos jornalísticos que as acompanhavam é algo que verificamos com frequência entre os periódicos da época, particularmente quando abordavam as cerimônias e cultos dos terreiros e centros espíritas.

Aquela reunião mediúnica durou por mais uma hora e as informações sobre o final dela foram publicadas na edição seguinte do periódico. O jornalista destaca que esta era a primeira vez que um periódico fazia este tipo de trabalho. Depois de um mês de investigações ele conseguiu em uma semana visitar alguns centros espíritas de Salvador que ele definiu como de “falso espiritismo”. É possível perceber que nesta série de reportagens as noções de falso e baixo espiritismo são usadas como sinônimas. Tendo a segunda se originado da primeira, elas conviveram e se misturavam nos discursos dos acusadores, até que a noção de “baixo” espiritismo torna-se hegemônica na década de 1930.

A edição anterior do jornal tinha sido esgotada e o repórter atribuiu o fato ao sucesso que este conjunto de matérias fez com o público. O Espiritismo e, particularmente, os fenômenos mediúnicos despertavam muito interesse e curiosidade e, também, por isso, era comum notícias sobre pessoas que tinham se comunicado com os mortos ou sobre cientistas que avançavam em seus estudos sobre a comunicação com o “além”.

Nesta matéria são analisados os fenômenos espíritas e práticas de cura realizadas pelo emprego da mediunidade. No texto é afirmado que ninguém poderia contestar que o Espiritismo – que foi citado como uma seita – tivesse algo de verdadeiro. Contudo, o jornalista ressalta que existem muitos mistificadores e que “os próprios doutrinadores da seita que o afirmam”.²⁹⁴ E completa que os fenômenos espíritas são uma realidade ocorrendo, inclusive nos centros de “baixo” espiritismo, o que sinaliza que o baixo não era necessariamente o que forjava a mediunidade. Em outras palavras, sendo a mediunidade real, o que estava em jogo era quem a utilizava e para que.

Debates em torno do verdadeiro e do falso Espiritismo estão presentes na própria Codificação Espírita. Giumbelli aponta que no *Livro dos Médiuns*, Kardec “dedica um capítulo inteiro a formas espúrias em que se desenvolve o ‘espiritismo’, divididas em dois grandes grupos: as ‘fraudes’ e as ‘charlatanices’, as primeiras relacionadas aos enganadores e as outras aos que exploram pecuniariamente o exercício da ‘mediunidade’”.²⁹⁵ O objetivo era definir as formas ilegítimas do uso das faculdades mediúnicas, em decorrência da compreensão de que qualquer pessoa pode ser médium, sem acepção de religião ou condição social.

Muito antes do Espiritismo outras crenças já lidavam com a mediunidade e, por isso, fazia-se necessário definir na Codificação qual a concepção espírita sobre o fenômeno, como ela se desenvolve e de que maneiras ela poderia ser utilizada. Neste sentido, a distinção entre “verdadeiro” e “falso” espiritismo surge no interior da doutrina, mas não fica restrita a ela, sendo usada pelos agentes repressores para sinalizar formas legítimas de se praticar o Espiritismo no Brasil.

A noção de “baixo” espiritismo, por sua vez, não se originou no seio da doutrina. Ela foi gestada por autoridades, médicos e juristas, à medida que a perseguição foi sendo direcionada a grupos espíritas específicos e, no caso de Salvador, foi aplicada

²⁹⁴ Idem, *ibidem*.

²⁹⁵ Emerson, *Op. cit.*, “O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos”.

também e com muita frequência aos terreiros, principalmente os do Candomblé de Caboclo.

O repórter volta então a descrever a sessão relatada no dia anterior, em sua hora final. Segundo ele, passado o momento das consultas, “uma moça forte de cabelos compridos” manifesta-se agitando a cabeça violentamente e depois de um tempo se apresentou: “Eu sou a rainha das ondas do mar”. Outros espíritos também apareceram e os adeptos explicavam que se tratava de “guias”, “caboclos” e “entes de luz”. Era retomado o momento das manifestações espontâneas, descrito pelo repórter como “barulho infernal”.

Uma senhora, citada no começo da primeira matéria, como manifestada por um “obsessor”, passa mal na reunião e cai no chão, sendo cuidada por duas mulheres e um rapaz, todos em “transe” mediúnico. Depois de 40 minutos a senhora se recupera e, segundo o jornalista, o caboclo teria assegurado que mais um pouco e ela teria morrido.

Este acontecimento foi detalhado pelo repórter como prova dos “perigos a que estão sujeitos, os indivíduos que praticavam o baixo espiritismo” e cita um caso de outra sessão espírita, na Rua do Açouguinho, onde um “homem do povo, certa noite, faleceu repentinamente”.²⁹⁶

Esse era um dos elementos centrais que compunham a noção de “baixo” espiritismo: as supostas consequências perigosas que essas casas ofereciam, na visão dos acusadores, para os que as frequentavam. E em que consistia o perigo? Em permitir que as práticas mediúnicas fossem exercidas pelos pobres. Na visão dos acusadores “a massa popular” era intelectual, moral e psicologicamente “incapaz” de lidar com a complexidade da mediunidade. Incompetentes para praticar o Espiritismo da maneira correta e estando expostos às sessões conduzidas por médiuns igualmente incapazes, esses centros, conduzidos e frequentados por “gente modesta” produziria loucos e doentes. Cabia ao Estado, portanto, não permitir o “baixo” espiritismo por suas supostas consequências nefastas para a saúde e a sanidade da população.

Na última década do século XIX, os estudos sobre hipnose e sugestão fundamentaram a análise médica sobre a mediunidade. Segundo Emerson Giumbelli, “ambas as categorias remetiam às trajetórias, concepções e compromissos da Psicologia europeia do último terço do século XIX, especialmente ao movimento identificado sob a designação de ‘psicologia fisiológica’. O principal significado de seu empreendimento

²⁹⁶ Jornal *A Capital*, 30/10/1926, p.1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

residiu na reformulação da Psicologia na direção de uma ciência dos ‘fatos de consciência’”.²⁹⁷

No Brasil entre as diversas interpretações sobre a mediunidade e o Espiritismo, o autor aponta que duas se destacaram: a corrente fisiológica e a patológica, que desenvolveram concepções diferentes sobre a categoria *sugestão*. Apresentaremos aqui as principais ideias que o autor destacou para essas interpretações e, posteriormente veremos como elas ainda estavam presentes nos discursos dos jornais, que adaptando essas concepções contribuía para direcionar a repressão a grupos espíritas específicos.

De acordo com Giumbelli, a corrente fisiológica, cujo principal representante no Brasil foi o médico Francisco Farjado, admitia que a sugestão poderia ser utilizada como método de cura para várias doenças. O que os espíritas definem como “fenômeno mediúnico” seria, no seu entendimento, manifestações de estados da consciência, decorrentes da sugestão e da hipnose provocados pela pessoa ou por terceiros. Portanto, o médium não é necessariamente um fraudador ou charlatão, sendo os fenômenos que realiza verdadeiros e explicáveis pela “doutrina das variações e alterações da consciência que movimentam forças eficazes de cura”.²⁹⁸

Deste modo, essas técnicas se tornavam perigosas, quando usadas por pessoas despreparadas ou mal intencionadas. “O uso desses mecanismos de cura deveria ser restrito a médicos para fins terapêuticos e pessoas capacitadas para fins experimentais”.²⁹⁹ Magnetizadores e sociedades espíritas deveriam ser proibidas pelo Estado de manipular essas práticas, “os primeiros porque pertencem às camadas mais baixas da população e misturam fenômenos grosseiros às fraudes mais patéticas; as outras porque, sendo lideradas por “exploradores”, provocam “algumas manifestações nervosas demais para o sócio, ou lançam-lhe alguns mil réis do bolso para fora”.³⁰⁰ Os fenômenos mediúnicos, portanto, vinculam-se a processos fisiológicos e não a questões patológicas.

A interpretação patológica, por sua vez, que teve em Nina Rodrigues seu principal expoente, também reconhece a veracidade do “transe” que foi analisado a partir da possessão nos Candomblés, já que ele não dedicou atenção especial ao Espiritismo. Para Rodrigues, a sugestão por si não explicaria a essência desses

²⁹⁷ GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais”. In: *Revista de Antropologia da USP*. São Paulo: vol. 40, nº 2, 1997.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Idem.

fenômenos, entendidos como um estado de sonambulismo provocado. Para que a sugestão funcionasse era necessário que o indivíduo já possuísse algum tipo de distúrbio mental ou uma predisposição patológica.

Trata-se de um sentido que remete muito mais para a noção de doença mental, tal como definida pela Psiquiatria européia da segunda metade do século XIX a partir de conceitos como o de “degeneração”. Através deles, a loucura passava a designar algo cujos sinais deveriam ser procurados no interior dos indivíduos, uma condição que os marca em seu corpo e em seus hábitos, em sua trajetória de vida e em sua ancestralidade. Características biológicas e padrões de comportamento e de moralidade apareceriam, com isso, cada vez mais associados em torno de condutas socialmente consideradas desviantes. O crime, por exemplo, poderá ser visto como um sintoma de alienação mental ^{3/4} o que colocaria novas questões para toda a lógica que orientava o sistema jurídico e penal. Ora, um dos traços mais importantes dos esforços de Nina Rodrigues converge exatamente para isso: a atenção sobre as desigualdades humanas e a produção de uma “ciência da diferença” dedicada a relacionar necessária e permanentemente o social ao biológico, com a ajuda de postulados biodeterministas e evolucionistas.³⁰¹

Em Nina Rodrigues a predisposição estaria vinculada a

hereditariedade e a raça [onde o negro aparece como mais sujeito a este tipo de predisposição, por seu baixo desenvolvimento intelectual e maior propensão à sugestão]; mas não só, pois ele faz questão de incluir entre aqueles fatores a miséria, as causas de esgotamento físico, certas doenças, intoxicações, vícios debilitantes, excessos de toda a ordem etc. Isto é, a ‘predisposição’ sinaliza não apenas uma anomalia orgânica, mas denota uma pertinência cultural e social desqualificante.³⁰²

Esta última concepção foi preponderante nas análises jornalísticas e de autoridades policiais sobre as religiosidades baianas, contribuindo para justificar a perseguição aos candomblés, por sua íntima ligação com a população negra, e aos grupos espíritas, particularmente aqueles definidos de “baixo” espiritismo.

Em junho de 1920, o jornal *A Manhã* publicou um texto assinado por Teixeira Gomes, em que comentava as ideias de Múcio Scevola (1857-1926), escritor, jornalista e poeta de Porto Alegre, que no fim da sua vida escreveu sobre o ocultismo e o Espiritismo. No artigo, Gomes argumenta sobre os perigos que a difusão das práticas espíritas traziam para “a coletividade”.

³⁰¹ Idem.

³⁰² GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos...*, p. 163.

Sabedor da influência boa ou má, da sugestão lançada com argúcia sobre a consciência mal equilibrada duma multidão analfabeta, ciente dos prejuízos, causados pelas teorias originadas do medo que vai alucinar um povo inteiro, que desorganiza automática e fanaticamente a ordem legal e constitucional, venho publicamente dizer que o espiritismo é um caso patológico que pode assumir caráter grave quando se propaga epidemicamente, a ponto de desarranjar a organização íntima de cada individuo crente, afetando a saúde, o seu talento e a sua atividade. O homem sempre foi reduzido pelo maravilhoso. Mas, esse maravilhoso nada mais é, que fenômenos naturalíssimos, de causas desconhecidas para a grande maioria. Todavia, nesse prisma não se encontra o espiritismo, que é o resultado de <truques> de essência grosseira, que constituem para muitos, a manifestação da alma dos pobres mortos em relação para com os vivos, ansiosos em saber o que se passa no outro mundo. As clássicas pancadas que dizem ser os senhores espíritos, a linguagem dos mortos que querem comunicar conosco, podem produzir-se sem intervenção de fantasmas, e sim pela vontade dum homem ou duma mulher superiormente treinada.³⁰³

A sugestão aparece no texto como um perigo quando utilizada “sobre a consciência mal equilibrada duma multidão analfabeta”, ou seja, geraria prejuízos nas pessoas consideradas intelectualmente inferiores. O Espiritismo é considerado um “caso patológico” que pode se tornar ainda mais grave por sua propagação entre os mais pobres, colocando em risco a saúde, as habilidades e as capacidades de seus adeptos. Evidencia-se, portanto, a influência das concepções que patologizavam a mediunidade e que fazia da população pobre e negra, a mais propensa a desenvolver este tipo de “doença mental”.

Gomes explica que os fatos apontados como “maravilhosos” nada mais eram do que aqueles cujas causas permaneciam desconhecidas do grande público. Os fenômenos espíritas seriam resultados de “truques de essência grosseira” e não da ação de espíritos, por meio dos médiuns. Mesmo a comunicação através das “batidas”, que se tornaram tão célebres no século XIX, seria explicada pela vontade “superiormente treinada” de homens e mulheres e não pela atuação dos “espíritos”.

As consequências perigosas da difusão do Espiritismo no Brasil seriam ainda piores porque aqui “as tradições de feitiçaria, infeliz e atavicamente, perduram no âmago dos pretos e dos mestiços que ainda se entregam à prática dos candomblés, o espiritismo é mais pernicioso que em qualquer outro país de origem mais clara ou em qualquer outro povo oriundo de raça mais pura que a nossa”.³⁰⁴

³⁰³ Jornal A Manhã, 13/6/1920, p. 3, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

³⁰⁴ Idem, ibidem.

Desta forma, Gomes reproduz a noção de que os “transes mediúnicos” evidenciam uma predisposição patológica, da qual os negros e mestiços seriam os mais propensos. O Candomblé seria a expressão dessa condição de inferioridade e predisposição da população negra, agravada pela propagação das ideias espíritas entre eles.

O autor afirma que a moral espírita é bela, bem como a de qualquer outra religião e que nenhuma crença pode proclamar-se superior, porque todas são garantidas pela Constituição. No entanto, considera que a “religião dos povos modernos é a democracia” e isto deveria ser ensinado às pessoas. Há, na argumentação de Gomes, uma distinção entre a moral/filosofia do Espiritismo e os fenômenos mediúnicos, considerados como prejudiciais à população.

No seu entendimento, a religião espírita era válida, porém os fenômenos eram “estapafúrdios que muito concorrem para descurar os deveres sociais, tributos da própria vida”.³⁰⁵ Como estes últimos prevaleceriam na prática do Espiritismo no Brasil ele questiona qual a utilidade desta doutrina para a sociedade.

Que utilidade tem o espiritismo? Suprimir o suicídio? Mas, hoje toda a gente sabe que isso é uma covardia, e não se mata quem quer, pois o homem que consegue o supremo esforço que lhe dá a coragem de tirar a sua própria vida nisto não forma heroísmo e sim desequilíbrio mental. Moralizar ou consolar os mortais? Esse sem moralizar e esse seu modo de sugestionar, é mau porque lança o homem na inação fazendo sonhar tresloucado com a visão d’uma vida futura fictícia que desorienta a atual, assim se desbaratando grande quantidade de esforço que poderiam ser empregados em tantas coisas úteis, se o mundo não fosse tão idiota.³⁰⁶

Assim, embora sua doutrina não fosse de todo prejudicial, a ênfase conferida às manifestações era perniciosa “devido a falta de cultura do momento em que vieram a luz [pois] só fazem desarranjar a mentalidade dos que ainda não têm a força precisa para não se deixar dominar por elas”.³⁰⁷

Desta forma, essa compreensão sobre os prejuízos do Espiritismo junto aos pobres, ancorada em discursos médicos e psiquiátricos, serviu de um lado, para fundamentar tentativas de controle dos hábitos dos trabalhadores e da população negras, restringindo seus direitos de cidadania, e de outro, fortalecer a luta de médicos e

³⁰⁵ Idem, *ibidem*.

³⁰⁶ Idem, *ibidem*.

³⁰⁷ Idem, *ibidem*.

autoridades em assegurar o saber médico-acadêmico como único legítimo no tratamento e cura das doenças.

Este último aspecto foi debatido na segunda reportagem da série realizada pelo jornal *A Capital*, ressaltando que o Código Sanitário da Bahia, de 1925, “pune severamente o exercício ilegal da medicina” e, apesar disso, “em todos esses centros de baixo e condenável espiritismo o ponto de vista colimado é a cura de enfermidades, fato que determina apreciável renda para os mesmos”.³⁰⁸

Segundo o repórter eram as “artes de curar” que atraíam as pessoas para os centros de “baixo” espiritismo, já que nestes, a cura era o objetivo central, gerando renda para seus dirigentes e perigos à população. Essa análise tenta reforçar a noção de que nessas casas se exercia ilegalmente a medicina devendo, portanto, ser combatidas.

Este tipo de argumentação mascara uma série de questões que precisam ser consideradas. Primeiro, o fato de que variados serviços de cura, por meio da mediunidade, eram realizados nos centros espíritas, inclusive em instituições dirigentes como a União Espírita Bahiana e o Instituto Kardecista da Bahia, que neste período eram consideradas as praticantes do “verdadeiro” e legítimo Espiritismo. Além disso, mesmo que a cura dos doentes fosse a atividade central em muitos grupos, isto não significava que aspectos doutrinários, como a leitura das obras de Kardec, fossem negligenciados.

Outra questão é que a busca por terapias alternativas no tratamento de doenças não era exclusividade de negros e pobres. Como já discutimos no capítulo anterior esses terapeutas dispunham de muito mais prestígio e eram consideradas mais eficientes que os médicos acadêmicos, mesmo entre ricos, letrados e autoridades. As dificuldades de acesso a medicamentos e a fragilidade dos serviços de saúde do Estado contribuía para aproximar as pessoas daqueles tratamentos.

Por fim, a própria compreensão de que a saúde do corpo, muitas, vezes, podia ser comprometida por questões espirituais levava vários enfermos a procurar terreiros e centros espíritas onde poderiam cuidar, a um só tempo, do corpo e do espírito.

Na sessão que o repórter assistiu foram passadas várias receitas que indicavam o uso de folhas com óleo de coco e beberagens para diversas enfermidades. Neste momento, uma médium de cor parda anuncia a chegada de outro espírito que prestaria consulta aos presentes. O “raio de sol”, como foi chamado, atendeu a todos às 22 horas,

³⁰⁸ *Jornal A Capital*, 30/10/1926, p. 1, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

quando se encerrou a reunião. O repórter – que havia participado desta sessão fingindo ser um crente que queria conhecer uma sessão mediúnica, escondendo que era jornalista – foi a procura de outro centro que pudesse adentrar.

Para auxiliá-lo pediu ajuda a um homem que também tinha acabado de participar daquela sessão. O repórter afirmou que era espírita, residente no Rio de Janeiro onde participou do Congresso Espírita e, como ficaria alguns dias em Salvador queria visitar as reuniões da cidade. O homem aceitou levá-lo à sede de outro centro e dois dias depois, “numa noite de sábado, o repórter tomava o bonde, às 19 horas, na Praça Rio Branco e seguia com seu cicerone”. O centro ficava próximo dali, no 1º andar de um prédio.

As impressões desta nova visita foram publicadas em 1º de novembro de 1926, na terceira matéria da série, intitulada “*Do baixo ao alto espiritismo – novas e sensacionais revelações*”. A descrição do local apresentada no texto, indica que o salão da reunião era amplo contendo mobiliário modesto; havia uma mesa onde estavam jarros com flores e velas. Logo na entrada estaria uma menina de 14 anos que estendia uma bolsa de pano para recolher doações. A reunião durou duas horas e foi presidida por uma mulher. Segundo o jornalista, a reunião foi parecida com a visitada no outro centro, contando com manifestações espontâneas e, posteriormente, o momento das consultas onde os médiuns receitavam tratamentos para diversas enfermidades.

No texto fica ressaltado o grande número de pessoas que procuravam essas consultas. “Talvez, muito médico de fama, entre nós, não possua tamanha clientela” e, em função disso, o jornalista sugere que a Sub-Secretaria de Saúde e a Assistência Pública deveriam “possuir também um corpo de agentes secretos”, para investigar e punir estes centros. Acompanhando a reportagem desta visita está uma imagem que, dessa vez, condiz com as informações apresentadas no texto.



“O interior de um centro espírita”

Na caricatura ficaram em evidência a criança com a sacola, recolhendo o dinheiro dos presentes, e uma senhora caída no chão como se estivesse passando mal, sendo amparada por uma mulher e um homem que parece ser um médium a lhe prestar socorro. Não por acaso, a imagem ressalta estes dois aspectos: o primeiro denunciaria a “exploração pecuniária” que ocorreria nos centros de “baixo” espiritismo, enquanto o segundo sinalizava os perigos à saúde das pessoas que frequentavam essas casas.

Dando sequência às pesquisas sobre as casas espíritas de Salvador, o repórter anuncia que foi visitar um centro de “alto” espiritismo “onde não existe vela e a bolsa caça nickeis”. Interessante que para adentrar este centro, o jornalista adota uma estratégia diferente: procurou um frequentador “reconhecido socialmente” e explicou que se tratava de uma matéria sobre o Espiritismo na cidade.

Essa reunião, diferentemente das anteriores, que eram abertas ao público, estava restrita a poucas pessoas, sendo realizada na casa da família que coordenava a sessão. No total eram apenas seis presentes. Reunidos na sala de jantar, permaneceram em silêncio durante 15 minutos sem que nenhuma manifestação ocorresse. Após esse tempo, o repórter afirma ter assistido “cenas de pavor”.

[...] um jarro de louça partiu-se misteriosamente. A seguir uma cadeira que se encontrava desocupada, suspendeu-se automaticamente até a altura de dois palmos, para logo depois cair pesadamente por sobre o soalho. Os presentes conservavam-se nos mesmos lugares e distantes desses móveis. A nenhuma outra pessoa vimos contribuindo para aquele movimento. Intrigado com o caso, abrimos os olhos, mais um

pouco. Afinal, nada compreendemos do mistério. Seria truque ou seria um dos chamados fenômenos espíritas?³⁰⁹

A descrição demonstra que essa sessão tinha um caráter completamente diferente das anteriores. Tratava-se de um grupo familiar de desenvolvimento de atividades mediúnicas espontâneas, inclusive de efeitos físicos, semelhante aos primeiros grupos espíritas que surgiram no Brasil do século XIX. E, neste caso, por que ele foi classificado como “alto” espiritismo? Provavelmente devido a ausência de práticas de cura e do recebimento de doações, além do fato de ser exercido por uma família “reconhecida socialmente”.

Do ponto de vista doutrinário, sessões mediúnicas familiares não eram recomendadas por instituições dirigentes que consideravam a necessidade de um local específico para desenvolvimento das atividades espíritas, que não deviam ser restritas a fenômenos mediúnicos, incluindo o estudo do Pentateuco Espírita, o auxílio aos mais pobres e a preparação devida dos médiuns. Ainda assim, esta reunião foi classificada como sendo de “alto” espiritismo, o que reforça a ideia de que essas classificações tinham um explícito recorte social e racial.

A reunião continuou e, após 30 minutos, ocorreu a comunicação de um espírito, cujo conteúdo foi relatado na última reportagem da série. O final da sessão foi dedicado a uma entrevista com o espírito. O jornalista decide perguntar sobre “coisas da terra”, encontrando resistência daquele que afirmou ter sido jornalista, mas que aos “habitantes de um planeta mais perfeito, não agrada falar sobre cousas da terra”.³¹⁰ Após muita insistência, ele aceita discorrer sobre o governo de Washington Luis, fazendo previsões para o Brasil e o mundo. Às 21 horas foi encerrada a sessão e com esta publicação chegava ao fim as matérias sobre o Espiritismo do jornal *A Capital*.

A noção de “baixo” espiritismo derivou da expressão “falso” espiritismo e foi engendrada por autoridades, médicos e juristas para direcionar uma repressão a grupos religiosos específicos. Além de aglutinar todas as práticas antes classificadas de “falsas” passou a incluir uma série de outras características que lhe permitiu ser aplicada na

³⁰⁹ Jornal *A Capital*, 1/11/1926, p. 8, Hemeroteca Digital Brasileira. Disponível em <<http://memoria.bn.br>> Acessado em 23/6/14.

³¹⁰ Idem, 2/11/1926, p.1

repressão às crenças e práticas de cura dos mais pobres, funcionando dentro da estratégia de tentativas de “civilização” dos hábitos dos trabalhadores.

Deste modo, a categoria que surgiu no contexto de combate a alguns centros espíritas pôde perfeitamente ser útil no combate aos terreiros. Por isso, a dificuldade em defini-la haja vista a multiplicidade de definições e usos que foram feitos pelos acusadores. Apesar disso, alguns elementos parecem ter sido cruciais para a consolidação desta noção.

No contexto de combate aos espíritas, os grupos que utilizavam a mediunidade, de forma sistemática, para o tratamento de doenças foram classificados de “baixos”, sendo mais visados pela ação policial. Este critério – que levava em conta o uso dos processos mediúnicos nas práticas de cura – tornou-se bastante funcional nos discursos da repressão e explica o porquê desta categoria ter superado a de “falso” espiritismo: primeiro, ela permite o combate às práticas de cura alternativas e atende às demandas de médicos e governantes preocupados em legitimar o saber médico acadêmico como único válido; segundo, permite enquadrar não apenas o Espiritismo, mas outras crenças que também dispunham do “trance” para realizar tratamentos contra as doenças. Isto explica porque essa categoria era utilizada tanto no combate a determinadas práticas espíritas quanto para o Candomblé.

Ouro aspecto definidor da categoria foi o recorte social e racial que ela continha, o que permitiu que ela se consolidasse nos discursos da imprensa e na atuação policial. O “baixo” era o Espiritismo praticado por pobres, normalmente descritos como “a massa popular” que, no entendimento das autoridades, seriam incapazes de manipular e compreender os fenômenos e a filosofia da doutrina espírita em sua “essência”. Seriam pessoas inaptas porque intelectualmente inferiores que ao fazer uso desses processos mediúnicos e colocá-los a serviço da cura, poderiam causar graves prejuízos àqueles que a elas recorressem.

Os conceitos de *sugestão* e *predisposição* eram usados para afirmar que aos negros e pobres não deveria ser permitida prática do Espiritismo, pelo menos não quando eles fossem os médiuns e os dirigentes dos centros. No argumento de jornalistas e policiais, o interesse dessas pessoas pela doutrina espírita não seria fruto da compreensão de sua moral e de sua ciência e, sim da aproximação da mediunidade espírita com o transe dos candomblés. Neste sentido, eles não praticavam o Espiritismo e sim o “baixo”, vinculado ao fetichismo e à “magia negra”. Essa compreensão permitia que tanto terreiros quanto centros espíritas fossem enquadrados pela polícia ao mesmo

tempo em que se reforçava a ideia que estes locais de “baixo” espiritismo estariam repletos de “exploradores”, “charlatães” e curandeiros que se aproveitavam da “ignorância popular” para enganar e praticar o mal.

A categoria “baixo” espiritismo significava também a interação entre elementos do Espiritismo com o Candomblé. Esta aplicação evidencia o reconhecimento de que, em muitos casos, na experiência dos frequentadores de centros e terreiros não existiam distinções tão rígidas entre os usos da mediunidade. O pluralismo religioso marcava o cotidiano de muitos adeptos das práticas mediúnicas.

Sendo duas religiões que lidam com o “transe” mediúnico, entre uma e outra existiam, na experiência cotidiana, uma série de práticas, reinvenções e ressignificações que possibilitavam aproximações e diferentes concepções de utilização da mediunidade. Os terreiros e centros em que esses processos se tornaram mais evidentes, figuraram no discurso dos acusadores como sendo de “baixo” espiritismo, noção que assumiu no contexto de tentativa de legitimação e enfrentamento da repressão um papel central.

Nas análises dos antropólogos que se dedicaram a estudar o Candomblé na Bahia durante a década de 1930, o “baixo” espiritismo era a “degeneração” da “verdadeira religião africana” que aconteceria com maior frequência nos candomblés de caboclo. Neste período, o Candomblé passou a ser divulgado como “cultura e herança africana” no Brasil e a construção de um discurso de “pureza nagô” colocava os terreiros que adotavam elementos rituais e doutrinários de outras crenças como não legítimos, “degenerados”. Deste modo, a repressão a esta religião se tornou mais direcionada a essas casas.

Emerson Giumbelli afirma que essa categoria desempenhou na região sudeste este mesmo papel. O “baixo” espiritismo representava os centros que, na visão dos acusadores, a doutrina espírita não era praticada em sua “pureza”. Em Salvador, esta noção também foi aplicada nessa dimensão para distinguir os grupos espíritas em que se considerava que o Espiritismo não era exercido em sua “essência”.³¹¹

A presença do Candomblé confere, desta maneira, uma dinâmica muito particular ao desenvolvimento do Espiritismo na Bahia e as aproximações entre essas duas crenças foi responsável pela construção de categorias e mecanismos específicos de repressão às duas religiões. Os acusadores fossem jornalistas, policiais, governantes ou juristas elaboraram usos e significados em torno da expressão “baixo” espiritismo,

³¹¹ GIUMBELLI, Emerson, *Op. cit.* “O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos”...

evidenciando que a mediunidade e as “artes de curar” se reinventavam na prática cotidiana, a despeito dos esforços em combatê-los.

Desta maneira, ao aglutinar todas essas dimensões, a noção de “baixo” espiritismo tornou-se hegemônica na argumentação de jornalistas, autoridades e policiais para justificar a repressão a diferentes práticas religiosas e de cura. Na década de 1930, ela está consolidada como é possível perceber na explicação do jornalista d’ *A Tarde*, em 1935:

Os Irmãos do Além

O espiritismo domina a cidade. Isso é uma verdade que não sofre contestação. E quando se fala em espiritismo, é preciso que se estabeleça uma diferença entre o alto e o baixo espiritismo. O primeiro tem os seus adeptos escolhidos, estudiosos da matéria, que caminham na busca da Verdade com V maiúsculo. O segundo dominou a massa popular e tem fornecido em abundância, fregueses ao Hospício da Boa Vista e incômodos à polícia. A credence, ajudada pela ignorância da plebe, produz e produzirá sempre, malefícios cuja extensão ainda não foi convenientemente estudada. Nem ao repórter, que é, no final das contas, um fotógrafo de flagrantes interessantes, compete o estudo da influência do espiritismo, na baixa camada popular.³¹²

Na reportagem, o jornalista ressalta que os centros espíritas estão por toda cidade e preocupa-se em estabelecer uma distinção entre os adeptos do Espiritismo. O “alto” espiritismo seria aquele praticado por “adeptos escolhidos”, “estudiosos do tema” ou, em outras palavras, pessoas de prestígio social, intelectuais, letrados, enfim, aqueles cujo interesse pela doutrina seria marcado pela “busca da Verdade com V maiúsculo”. O “baixo” espiritismo, por sua vez, seria aquele praticado pelos pobres, trabalhadores, todos sob o rótulo de “massa popular” que estaria dominada pela credence e ignorância e cuja presença no universo espírita gerava consequências nefastas, como produzir a loucura e gerar incômodos à polícia. Em suma, o “baixo” espiritismo seria o praticado pela “baixa camada popular”.

Desta forma, fica evidenciado o quanto a repressão aos espíritas na Salvador republicana foi marcada pelo recorte social e racial. O Espiritismo enquanto doutrina e religião podia ser socialmente aceito quando praticado por pessoas de prestígio, intelectuais e autoridades que reuniriam “as condições necessárias” para vivenciar esta crença. A difusão das práticas espíritas entre a população mais pobre era não apenas criticado como duramente combatido, gerando a perseguição aos espíritas que não fossem considerados aptos a adentrar este universo religioso.

³¹² Jornal *A Tarde*, 26/3/1935, p. 2, BPEB.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cada povo tem a sua religião, a sua maneira especial de adorar a Deus – e é o candomblé a organização religiosa dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia, descendentes dos negros escravos, que lhe deixaram, como herança intelectual, as várias seitas africanas em que se subdividem as formas religiosas trazidas da África. Essa herança intelectual, mesmo fracionada e subdividida, tem direito à vida, como expressão dos altos sentimentos de dignidade humana que desperta entre aqueles sobre que influi.³¹³

Em julho de 1937, Edison Carneiro encaminhou ao governador da Bahia, Juracy Magalhães, um Memorial elaborado pelos intelectuais e os líderes candomblecistas que participaram do II Congresso Afro-brasileiro, em Salvador, cuja reivindicação central era o reconhecimento do Candomblé enquanto crença legítima e, portanto, o fim da repressão. Este evento teve início no dia 11 de janeiro de 1937, às 15 horas, no salão nobre do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, encerrando-se na Faculdade de Medicina da Bahia, no dia 20 de janeiro. As atividades do Congresso incluíam apresentações de teses, palestras, rodas de samba e de capoeira, realizadas no Clube de Regatas Itapagipe, além de visitas aos terreiros mais famosos, como o do Engenho Velho, do Gantois, o de Procópio, no Matatu, o de João da Pedra Preta, na Goméia, e de Aninha, em São Gonçalo do Retiro. A programação previa até mesmo a realização de uma apresentação de músicas religiosas pela Orquestra do Gantois, na Rádio Comercial da Bahia, em 10 de janeiro.³¹⁴

O Congresso é considerado um marco na história do combate aos candomblés baianos. A partir dele inaugurou-se uma série de reportagens em que esta religião não aparecia como assunto de polícia. A cobertura da imprensa ao evento, especialmente do *Estado da Bahia*, abriu espaço para que as mães e os pais-de-santo mais prestigiados pudessem falar e expressar seus pontos de vista. Edison Carneiro era repórter deste jornal e desde sua contratação em 1936, utilizava as páginas do periódico para divulgar uma imagem positiva dos candomblés. Assim, conviveriam nos jornais baianos reportagens que incentivavam a perseguição policial e outras que valorizavam e defendiam o Candomblé, normalmente associadas aos terreiros e líderes mais famosos, entre quais se destacaram o babalaô Martianiano Eliseu Bomfim e ialorixá Eugênia Ana dos Santos, a mãe Aninha. Vivaldo da Costa Silva sinaliza que eles “foram as figuras

³¹³ RAMOS, Artur. *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971, p. 199-200 apud DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 p. 190-191.

³¹⁴ *Jornal Estado da Bahia*, 8/1/1937, p. 1, BPEB.

mais importantes e prestigiosas do candomblé da Bahia naquela época”, por seu profundo conhecimento dos fundamentos religiosos e sua ligação com a África. Quando da organização do Congresso, Martiniano foi convidado por Édison Carneiro para ser Presidente de Honra do evento.³¹⁵

No trecho destacado do Memorial é possível perceber que o Candomblé é defendido enquanto religião “dos Negros e dos Homens de Cor da Bahia” e, desta forma, deveria ser respeitado como quaisquer outra. Reforçar esta compreensão era fundamental para os candomblecistas no enfrentamento à repressão, visto que, como analisamos nos capítulos anteriores, muitas autoridades, jornalistas e juristas tinham uma visão bastante restritiva do que poderia ser definido como religião e argumentavam que o princípio da liberdade religiosa não se aplicava aos terreiros, pois que neles não se vivenciaria uma crença e sim um costume “bárbaro, fetichista e inferior”. Neste sentido, era crucial que o Candomblé fosse reconhecido socialmente como uma prática religiosa podendo, assim, reivindicar as garantias constitucionais.

Além disso, o documento definiu o Candomblé como “herança intelectual” deixada à população negra pelos africanos escravizados trazidos ao Brasil. Os líderes candomblecistas mais prestigiados à época reivindicavam a importância de seus terreiros enquanto “verdadeiros” representantes da herança africana na Bahia. Neste sentido, a ideia de “tradição” assume papel de destaque entre os diferentes terreiros, em suas disputas e, ao mesmo tempo, nas diferentes estratégias utilizadas para enfrentar a repressão.

Como destaca Nicolau Parés as conexões com a África – enquanto símbolo de origem – ganham destaque no pós-abolição, entre os afrodescendentes, na construção de uma identidade negra. Os usos dessa noção de África entre os adeptos do Candomblé reforçavam/construíam diferenciações de prestígio entre as casas; aquelas que podiam reivindicar uma origem africana dispunham de mais legitimidade.

A africanidade constituía um fator diferencial, um capital simbólico para enfrentar a concorrência das casas de fundação recente. Essa reafirmação identitária estaria reforçada também pela crença de que as práticas religiosas ‘africanas’ eram mais eficazes e ‘fortes’ do que as discriminadas práticas ‘crioulas’ dos especialistas religiosos recém-chegados.³¹⁶

³¹⁵ LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de trinta”. In: LIMA, Vivaldo da Costa; OLIVEIRA, Waldir Freitas (org.). Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 202-203.

³¹⁶ PARÉS, Nicolau, *Op. cit.*, p. 159.

Desta maneira, recorrer à ideia de “tradição” permitia que os terreiros lutassem contra a perseguição policial, os discursos agressivos dos jornais e, principalmente, ampliassem suas possibilidades de reconhecimento e legitimação social. Sendo uma religião “tradicional”, herança dos africanos, não deveria ser combatida e atacada e sim preservada enquanto contribuição dos negros para a sociedade brasileira. Neste sentido, defender o candomblé significava proteger uma das mais importantes contribuições africanas para cultura brasileira.

Este argumento alinhava-se com as novas perspectivas dos intelectuais das ciências humanas. Tratava-se da adoção de teorias “culturalistas”, que tiveram em Gilberto Freyre seu principal representante, em detrimento das noções racialistas, marcadas por critérios das ciências naturais. Com esta mudança de paradigma interpretativo ocorreu uma valorização da mestiçagem e da “herança cultural dos negros” para a formação da sociedade brasileira; a miscigenação passa a ser vista como a maior qualidade do Brasil.

Neste ínterim, a utilização da noção de “tradição” ao conferir e reafirmar mais prestígio e reconhecimento a alguns terreiros reforçava um aspecto antigo da repressão, especialmente da ação policial, que era a seletividade das batidas. Quanto mais famoso, prestigiado e considerado mais “tradicional” maior rede de proteção e alianças o terreiro construía o que poderia lhe blindar à ação da polícia. Assim, para estas casas, reivindicar uma conexão com a África era importante estratégia de enfrentamento à repressão e de busca por legitimação social. Por outro lado, os terreiros considerados menos tradicionais e, portanto, sem uma rede de alianças e proteção tão forte tornaram-se alvo mais frequente da ação policial e de sua violência.

Desse modo, ao mesmo tempo em que a noção de “tradição” contribuía para a defesa da necessidade de “preservar” o Candomblé, também reforçava a seletividade da repressão policial aos terreiros direcionando a ação destes para as casas menos prestigiadas, aquelas apontadas como menos tradicionais onde as “verdadeiras” heranças africanas estariam deturpadas, tornando-se um importante componente da repressão aos candomblés e no jogo de disputas e estratégias de lutas das diferentes casas.

De acordo com Julio Braga esse foi um dos fatores que enfraqueceu as federações representantes do Candomblé. As primeiras organizações de cunho federativo – como o Conselho Africano, posteriormente renomeado de União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia – que tinham como objetivo central combater a repressão e

defender a liberdade religiosa – tiveram que lidar com essa questão e, apesar de ações coordenadas desses terreiros as divergências internas em torno do debate sobre práticas legítimas e ilegítimas, enquanto representantes da “herança africana” intensifica as disputas entre as casas, o que explicaria a pouca representatividade que tiveram as federações no Candomblé.

A seletividade da repressão também se consolida no âmbito da perseguição a determinados grupos espíritas durante a década de 1930. A efetivação da noção de “*baixo espiritismo*” e sua aplicabilidade a terreiros e centro espíritas evidencia que o combate a parte dos adeptos do Espiritismo, na Salvador da época, foi marcada pelas tensões sociais e raciais do período e pelas variadas interpretações sobre esta doutrina, principalmente, no que se refere à sua difusão entre os trabalhadores. A preocupação central era excluir a presença dos negros e pobres de espaços, crenças e experiências consideradas “de brancos”, como era o caso universo religioso do Espiritismo, de origem europeia e cujas ideias chegam ao Brasil a partir de suas elites.

A grande imprensa soteropolitana, durante as décadas de 1920 e 1930, divulgava o Espiritismo naquilo que eles consideravam frivolidades ou divertimento para os leitores – como as novidades dos fenômenos mediúnicos ou as práticas do se definia como “alto espiritismo” – os aspectos científicos da doutrina, que continuavam a gerar debates entre diversos pesquisadores preocupados em comprovar a veracidade ou a falsidade dos fenômenos mediúnicos, a religião e a filosofia espíritas que, na maior parte dos periódicos, eram incentivadas e reconhecidas como legítimas. Contudo, a terapêutica espírita e a presença dos negros e trabalhadores rotulados de “massa popular” eram fortemente criticadas, perseguidas e alimentava a cobrança para que governantes e policiais reprimissem e fechassem os centros espíritas em que era praticada.

Esse contexto de distinções e classificações entre as práticas espíritas e de definições das formas que seriam consideradas legítimas pelos diferentes agentes que atuavam na repressão adquire nova dimensão com a efetivação do “*baixo espiritismo*” e a partir da noção de *caridade*, como fator de legitimação e distinção entre os grupos espíritas.

A assistência aos pobres e as campanhas beneficentes foram as atividades que melhor contribuíram neste sentido e para que a imprensa e as instituições federativas espíritas ressaltassem as “qualidades” do Espiritismo e suas contribuições para a “sociedade”.

A caridade e a assistência aos pobres: “a religião espírita em sua essência”

A caridade e a assistência aos grupos considerados socialmente vulneráveis foi uma das formas pelas quais os espíritas conquistaram legitimidade social. Nos discursos de diferentes periódicos, as obras sociais das maiores instituições espíritas de Salvador eram divulgadas como fator de distinção entre o “verdadeiro” e o “falso” espiritismo e também entre o “alto” e o “baixo” espiritismo.

Emerson Giumbelli afirma que nas primeiras décadas do século XX, a preocupação do Estado em torno da assistência pública adquire maior importância, sendo articulada para atuar junto às pessoas consideradas mais “necessitadas” ou “carentes”.

[...] órfãos pobres, crianças abandonadas e delinquentes, filhos de pais necessitados, idosos inválidos, mendigos moços e velhos e enfermos do corpo e da mente. São, enfim, os indivíduos improdutivos do ponto de vista econômico e incômodos ou perigosos do ponto de vista social que, no caso do Rio de Janeiro, motivavam a existência das instituições federais e municipais, de ‘saúde pública’, de ‘assistência a alienados’ e de assistência a crianças, idosos e mendigos.³¹⁷

É possível verificar também esta preocupação entre autoridades e médicos de Salvador. Instituições como a Santa Casa de Misericórdia e a Casa Pia e Colégio de Órfãos de São Joaquim recorriam aos jornais soteropolitanos pedindo doações para manutenção de suas atividades. As ações de assistência eram lideradas, em sua maioria, para instituições católicas que ofereciam serviços de recolhimento, alimentação e saúde para uma população pobre que não contava com serviços públicos para atendê-la. De acordo com Alberto Heráclito Filho, “os poucos orfanatos ou casas de auxílio às crianças desvalidas eram mantidos precariamente pela iniciativa privada. No ano de 1910, os meninos do Orfanato Sagrada Família pediam ajuda para o estado de ‘lamúria’ em que se encontravam”.³¹⁸

A preocupação com a infância mobilizou discursos médicos, especialmente na Faculdade de Medicina da Bahia, que cobravam dos governantes, desde o final do século XIX, instituições civis de atendimento às crianças e suas mães. Em 1910 foi criada a Maternidade Universitária Climério de Oliveira para substituir a da Santa Casa de Misericórdia e, também, um ambulatório infantil. Heráclito Filho ressalta que o local

³¹⁷ GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos... Op. cit.*, p 244.

³¹⁸ FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance! Op. cit.*, p. 178.

atendia somente indigentes e mulheres muito pobres porque, à época, “parir no hospital era o mais claro e vergonhoso sinal de miséria que podia ostentar uma família”.³¹⁹

A grande taxa de mortalidade infantil em Salvador, que era a segunda maior do Brasil perdendo apenas para Recife, mobilizou a criação de diferentes órgãos com o propósito de combater o problema, a exemplo do Instituto de Proteção e Assistência à Infância e o Dispensário Infantil, criado em 1904. Contudo, havia pouco investimento financeiro do governo nestas instituições, ao mesmo tempo em que as mulheres grávidas pouco procuravam esses lugares, tampouco seguiam seus programas e orientações.

Em 1923, criou-se a Inspetoria de Higiene Infantil. Mesmo se tratando de uma instituição federal, os problemas financeiros ainda se constituíam num grave obstáculo ao desenvolvimento regular de suas atividades. A verba recebida não era suficiente sequer para cobrir o custeio durante o ano. Somente através de campanha de doação de fundos, que contou com o apoio de senhoras de famílias abastadas, conseguiu-se que alguns órgãos ligados à Inspetoria continuassem funcionando.³²⁰

Em 1924, a Inspetoria de Higiene Infantil criou o setor pré-natal que permaneceu pouco procurado e em 1939 foi inaugurada a assistência Pró-Matre da Bahia com o patrocínio de médicos e mulheres ricas. Os recursos privados conseguidos por essas instituições, por meio de doações tornaram-se fundamentais para o desenvolvimento e manutenção de algumas dessas ações.

Nesse contexto é que os centros espíritas soteropolitanos desenvolvem suas campanhas de “ajuda ao próximo” que eram divulgadas e apoiadas pela imprensa. Exemplo disso foi a reportagem publicada no jornal *A Tarde* de abril de 1935, sobre a construção do albergue noturno do Instituto Kardecista da Bahia.

Por iniciativa do “Instituto Kardecista da Bahia”, e com o auxílio do ex-prefeito da capital dr. Pimenta da Cunha, foi iniciada há tempos, a construção de um prédio na rua Maciel de Cima com o fim de servir de albergue noturno, onde se abrigasse das intempéries das noites, a miséria sem teto. Levantadas as paredes e quase pronto, sai o dr. Pimenta da Cunha da Prefeitura ficando para sempre inacabado o “Albergue do Instituto Kardecista”, embora para a sua conclusão que custaria, talvez, 15 contos, conta a Prefeitura Municipal com o auxílio e a boa vontade de pessoas de bom coração, como os srs. Ricardo Machado, Anísio Massorra e Alvaro Catharino, que, ao que somos informados, auxiliarão a obra.

³¹⁹ Idem, p. 182.

³²⁰ Idem, p. 185-186.

Não se justifica que na Bahia, terra fértil nas demonstrações de bondade e piedade pelos que sofrem, perdura esta situação tão deponente dos foros da civilização que nos orgulhamos de possuir.³²¹

O Instituto de Kardecista da Bahia foi fundado em 2 de abril de 1922, com o nome de Sociedade Espírita da Caridade, na rua Água de Meninos, nº 224. Em 22 de abril realizou-se a cerimônia de posse da diretoria que tinha como presidente Augusto Lopes Benevides, Manoel Correia Junior como vice e João Lino da Rocha como 1º secretário. A sociedade desenvolvia atividades doutrinárias e “experimentais”, (mediúnicas) e foi idealizada por 15 pessoas que se reuniam na casa de Manoel Junior. José Petitinga, fundador da União Espírita Bahiana, foi o presidente honorário da sociedade.³²²

Em 1923 elaborou-se o Regulamento do centro com sugestão de mudança do nome para Instituto Espiritualista; em 2 de novembro do mesmo ano, em assembleia geral, aprovou-se o documento e o nome que permanece até os dias atuais: Instituto Kardecista da Bahia.

A iniciativa de oferecer abrigo noturno para os moradores em situação de rua começa na década de 1930, com o apoio do ex-prefeito Arnaldo Pimenta Cunha, primeiro nomeado em caráter efetivo após a Revolução de 1930, governando de fevereiro de 1931 a julho de 1932.

A primeira sede funcionava na Ladeira da Soledade, nº 112, Bairro da Liberdade. Em função do crescimento das atividades e com o projeto de “amparo aos que dormem no relento” foi adquirida um prédio maior, de propriedade de Antônio Getúlio Arouca Guimarães, membro da diretoria da União Espírita Bahiana, fundada em 1915, localizado na rua Maciel de Cima, nº 6, Centro Histórico, sede da instituição até os dias atuais.

A reforma do local incluía a construção de um espaço que funcionasse como albergue noturno. Segundo a reportagem do *A Tarde* de 1935 sinaliza que a reforma do prédio teria sido “iniciada há tempos”. Já no site da instituição encontramos a data de compra do imóvel em julho de 1937, ano em que foi finalizada a obra e inaugurado, no mês de setembro, o primeiro Albergue noturno de Salvador, funcionando no térreo até janeiro de 1971, quando foi extinto após uma reformulação do Instituto.

³²¹ Jornal *A Tarde*, 4/4/1935, p. 1, BPEB.

³²² Disponível no site do Instituto Kardecista da Bahia (IKB). <<http://institutokardecista.org.br>>. Acessado em 22/3/2015.

O jornalista explica na matéria porque era tão importante apoiar a campanha de arrecadação de recursos para a construção do albergue.

Não há quem, passando pelas ruas da cidade, às horas caladas da noite, não se sinta consternado com o espetáculo doloroso da miséria dormindo nas escadarias dos templos ou a margem das calçadas, ao relento. Andrajosos e mal alimentados, homens e mulheres, numa promiscuidade de causar lastima, ali permanecem semanas, meses, sem o mínimo conforto.

Debalde, almas abnegadas têm apelado para os poderes públicos, no sentido de fazer-se desaparecer tão tristes quadros que deprimem a nossa velha cidade, sem que os mesmos tenham prestado a atenção devida a tão justos apelos.³²³

A situação de pobreza e a carestia de vida eram intensamente relatadas nos jornais baianos que criticavam a ineficiência das autoridades e dos órgãos públicos em oferecer alternativas para os problemas do cotidiano da população, entre os quais estava a questão da habitação, desde as precárias condições de saneamento até os altos aluguéis cobrados.

No sentido de fazer comércio, alguns indivíduos alugaram casas em pontos afastados do centro da cidade tais como Calçada, Gazometro, etc..., e instalaram ali albergues nocturnos, onde se acolhem essas pobres criaturas mediante uma taxa, sem que, entretanto, haja o menor vislumbre de higiene em tais centros. Muitos até, dormem no chão, sobre o cimento frio e infecto, servindo muita vez de escarradeira para os que se acham deitados nas redes.

Penalizados com a situação, várias vezes, moradores das imediações desses centros se têm dirigido à Polícia e à Saúde Pública sem que tenham logrado qualquer providência.³²⁴

Não existiam albergues públicos que oferecessem moradia aos trabalhadores e as iniciativas e campanhas para tentar sanar as dificuldades do cotidiano da população eram, majoritariamente, de instituições não governamentais. Embora tenham sido criados, durante os anos 1920, diversos órgãos de assistência e voltados para a “Saúde Pública”, poucas transformações ocorreram no cotidiano dos mais pobres.

Neste sentido, as campanhas para recebimento de doações divulgadas nos periódicos possuíam tanta importância. Eram as doações de mulheres e homens economicamente abastados que sustentavam os principais projetos de assistência. Os pedidos de auxílio para construção do albergue noturno foram atendidos como divulgou

³²³ Jornal *A Tarde*, 4/4/1935, p. 1, BPEB.

³²⁴ Idem, ibidem, BPEB.

o jornal *A Tarde*: “Ao comerciante João Lino da Rocha, tesoureiro do ‘Instituto Kardecista da Bahia’, o major Cosme de Farias enviou, hoje, a importância de 50\$000, produto da vendagem de 25 exemplares do seu livrinho denominado ‘Estrofes’, visando auxiliar a terminação dos trabalhos do ‘Albergue Noturno’ desta cidade”.³²⁵

Outra instituição espírita cujas notas, atividades e campanhas de assistência eram muito divulgadas na imprensa soteropolitana era a União Espírita Bahiana, fundada em 25 de dezembro de 1925 pelo jornalista e poeta José Florentino da Silva, conhecido como José “Petitinga”³²⁶ que presidiu a entidade até sua morte em 25 de março de 1939. A entidade foi definida numa reunião do Grupo Espírita Fé, Esperança e Caridade e, inicialmente, não tinha sede própria realizando suas atividades em diferentes centros espíritas de Salvador. A União, fundada com o propósito de orientar, organizar e representar o movimento espírita da Bahia, só inaugurou sua sede definitiva em 3 de outubro de 1920, no Largo do Cruzeiro de São Francisco, nº 8, Centro Histórico de Salvador, onde funciona até os dias atuais, com o nome de Federação Espírita do Estado da Bahia (FEEB).³²⁷

Em 1935, a União Espírita Bahiana publicou no periódico *A Tarde* uma carta assinada por Manoel Philomeno Batista de Miranda, primeiro secretário da instituição, em que “dirige apelo e pedidos aos corações bons cidade, no sentido de enviarem donativos e objetos que sirvam para atenuar a sua falta completa, em muitos lares pobres”.³²⁸ O objetivo era recolher alimentos que seriam distribuídos na sexta-feira da Paixão.

A União Espírita Baiana, servindo simplesmente de intermediária em prol dos que não têm o conforto material pelas intempéries da vida e como é dever geral mitigar a fome alheia, como recomendou Jesus, dizendo que o que for feito aos pequeninos é a Ele que se faz, suplica o vosso auxílio, ou o Obulo da Viúva, em dinheiro ou gênero alimentício, para às primeiras horas de Sexta-feira da Paixão, ser feita uma distribuição condigna, de acordo com a colheita, para que, com este lenitivo, e assim mais tranquilos, possam elevar o seu pensamento ao Bendito Mestre, suplicando resignação nas peripécias da existência e em favor dos corações que ora lhes favorecem, ficando a vossa generosa ação escrita na gratidão de Cristo que vê cumprida mais uma vez a verdadeira caridade: “Quando fizerdes a vossa esmola, que vossa mão esquerda não saiba o que faz vossa direita. Devo advertir-vos que a caridade não exclui crença alguma e não nos é dado fazer

³²⁵ Idem, 8/4/1935, p. 3, BPEB.

³²⁶ O nome Petitinga foi usado como pseudônimo para fugir da perseguição no interior da Bahia, quando José começou a escrever seus primeiros artigos.

³²⁷ Esta casa do Largo do Cruzeiro funciona como sede histórica da FEEB; a sede administrativa funciona na casa 110, Rua Jayme Rolemberg, Bela Vista de Brotas.

³²⁸ Jornal *A Tarde*, 16/4/1935, p. 6, BPEB.

seleção mormente entre beneficiados, por o Espiritismo tem por norma simplesmente os Evangelhos de N. S. Jesus Cristo e é doutrina de tolerância e de fraternidade. Muito vos agradece a direção antecipadamente, esperançosa no vosso acolhimento ao apelo aqui feito, cujos frutos vos serão permitidos pelo Poder Celestial.³²⁹

Na carta Manoel Miranda refere-se à campanha de distribuição de alimentos como uma missão, um dever “como recomendou Jesus” e o cumprimento da “verdadeira caridade”. Além disso, ele ressalta que as doações podem ser feitas por qualquer pessoa, independente da crença religiosa, afirmando o caráter de “tolerância e fraternidade” do Espiritismo. Uma semana depois o mesmo jornal voltou a divulgar uma nota da União agradecendo as doações recebidas em sua sede para a campanha de distribuição de alimentos.³³⁰

Assim, as iniciativas de assistência à população pobre soteropolitana, realizadas pelos centros espíritas, serviam para reforçar a noção de que o “verdadeiro” Espiritismo tinha como aspecto central a prática da *caridade*. Era muito comum à época que grupos espíritas adotassem em seus nomes a palavra “caridade”, para reforçar que este era um dos principais objetivos da casa e que nela se vivenciava “verdadeiramente” a religião espírita. As entidades de cunho federativo como o Instituto Kardecista da Bahia e a União Espírita da Bahia contribuía para reafirmar esta compreensão ao reforçar em suas atividades de assistência que a caridade era a essência do Espiritismo.

O reconhecimento estatal da importância das atividades de assistência dos Centros Espíritas foi um fator importante na luta contra a repressão. Ao invés de serem acusados de causarem prejuízo à “Saúde Pública”, alguns centros passaram a ser valorizados como sendo de “utilidade pública”; esses conseguiram mais prestígio social e contavam com o apoio de diferentes órgãos da imprensa.

Dentro deste esforço em normatizar a prática do Espiritismo e rebater as acusações de atentar contra a saúde, a propriedade e a credulidade públicas, a noção de “prática da *caridade*” assume papel central na construção de um modelo de instituição e de vivência dos grupos empreendida pelas federações e instituições que se pretendiam representantes dos espíritas no Brasil. Isto significa que a vinculação entre Espiritismo, mediunidade e caridade não ocorreu de forma automática. Nas palavras de Giumbelli, decorreu de um esforço institucional e da busca pelo reconhecimento social.

³²⁹ Idem, *ibidem*, BPEB.

³³⁰ Jornal *A Tarde*, 23/4/1935, p.2, BPEB.

Com o novo Código Penal brasileiro, de 1940, o espiritismo sai do rol dos crimes contra a saúde pública. Instituído em 7 de dezembro de 1940 pelo Decreto Lei número 2. 848 passou a vigorar em 1942. Na parte referente aos crimes contra a saúde pública mantêm as condenações ao exercício ilegal da medicina, da arte dentária e da farmacêutica, além do charlatanismo e do curandeirismo.

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art. 282 - Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena - detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa.

Charlatanismo

Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, e multa.

Curandeirismo

Art. 284. Exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnóstico: Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos. Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.³³¹

Os artigos 282, 283 e 284 que substituíram os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, inovaram ao não associar os crimes contra a saúde pública a nenhuma denominação religiosa. Assim, o Espiritismo sai da lista desses crimes. Como sinalizou Emerson Giumbelli “a condenação não recai propriamente sobre determinada crença ou saber [...]. Nesse plano, podiam se enquadrar rituais associados não só a ‘macumba’ e ao ‘candomblé’, como à ‘umbanda’, ao ‘espiritismo’ e até as práticas do ‘catolicismo popular’ e do ‘pentecostalismo de cura divina’”.³³²

Neste ínterim, a retirada do Espiritismo do texto legal não impediria que este fosse reprimido. Segundo o autor, a mudança tinha por objetivo retirar do debate a dimensão da crença, da religião. Todas essas práticas criminalizadas deveriam ser analisadas em função dos prejuízos que poderiam causar à saúde pública, o que dificultava a defesa fundamentada no argumento da liberdade religiosa.

³³¹ Disponível em <<http://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/91614/codigo-penal-decreto-lei-2848-40#art-282>>. Acessado em 18 de dezembro de 2014.

³³² GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos... Op. cit.*, p. 219.

Deste modo, apesar das modificações no plano da jurisprudência, a nova legislação pouco interferira na situação dos grupos espíritas, já que a essa altura o debate em torno da legitimidade de certos grupos e práticas espíritas e do Candomblé tinham se consolidado no plano da ação policial, da denúncia dos jornais e das articulações em torno da defesa da “tradição”, para os terreiros, e do exercício da “caridade” para os centros.

Em um contexto de legitimação de certas formas de praticar o Espiritismo e de forte repressão a outras consideradas “falsas” e “baixas”, os grupos espíritas precisavam combinar diversos fatores para demonstrar que vivenciam esta crença “verdadeiramente”, já que a “qualidade” de seus participantes e dirigentes, a existência de terapias mediúnicas e a aproximação com outras práticas religiosas, como o Candomblé, fariam toda diferença no enfrentamento da perseguição.

*

As complexas questões envolvendo repressão e intolerância religiosa, analisadas nesta pesquisa, tinham nas tensões socioeconômicas e raciais seu aspecto central e contribuem para a compreensão daquele contexto de disputas e rearranjos no qual Candomblé e Espiritismo estavam inseridos. Os discursos e ações repressivas de grande parte dos governantes, médicos, jornalistas, juristas e da Polícia – que buscavam cada um à sua maneira defender projetos de nação fundamentados nos ideais de “modernização” e “civilidade” – ganharam força com a instauração de um novo regime, em 1889, e demonstravam-se, na prática, excludentes, racistas e preservadores das desigualdades sociais existentes.

Apesar disso, as histórias das pessoas aqui estudadas demonstram que elas não eram meros alvos da repressão. Enfrentando as dificuldades encontradas para vivenciar suas crenças e modos de vida recorriam a estratégias diversas para driblar a perseguição. Mudavam de endereço, fugindo das vistas dos policiais que andavam pelo centro da cidade; construíam articulações com pessoas de “prestígio” social, como médicos e advogados que lhes pudessem socorrer nos momentos de dificuldade e ajudá-los a enfrentar a perseguição policial; recorriam à própria jurisprudência que as condenavam e confrontando o Código Penal de 1890 com a Constituição de 1891, foram protagonistas de disputas jurídicas que expunham interpretações diferentes sobre a legalidade das práticas religiosas e de cura.

Muitos juristas, advogados e médicos defenderam espíritas e candomblecistas da perseguição e se colocaram, por diversos motivos, contrários à repressão. O Bacharel Constantino de Souza, que defendeu o pai-de-santo Procópio Xavier na justiça, demonstrou durante toda sua argumentação – apresentada no jornal *A Hora* – que considerava uma arbitrariedade, violência e desrespeito constitucional impedir um candomblecista, espírita ou adepto de qualquer crença a vivenciar sua fé, evidenciando que mesmo entre eles não havia pensamento único e coeso sobre essas questões.

Na grande imprensa baiana, em raros momentos eram apresentadas as opiniões e argumentos dos espíritas e candomblecistas que foram alvos da repressão. No meio jurídico a compreensão do que poderia ser definido como religião era bastante restrita e não incluía a maior parte das práticas e crenças populares, normalmente definidas como magia e superstição. O modelo cristão e, particularmente, católico predominava nas análises judiciais e excluía adeptos do Espiritismo e do Candomblé das garantias legais da liberdade religiosa.

A despeito disso, candomblecistas e espíritas continuavam a praticar suas religiões, experimentando a mediunidade e as terapias alternativas de múltiplas maneiras sem necessariamente preocuparem-se com “purezas” e limites doutrinários e com o que os agentes da repressão consideravam legítimo ou não; pautavam seu cotidiano pelas suas próprias necessidades e visões de mundo, driblando a perseguição e desafiando aqueles que acreditavam que o futuro na nação e seu progresso seriam alcançados com a extirpação ou o controle de suas práticas.

ABREVIATURAS

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

BPEB – Biblioteca Pública do Estado da Bahia

FEB – Federação Espírita Brasileira

FEEB – Federação Espírita do Estado da Bahia

IGHB – Instituto Geográfico e Histórico da Bahia

IKB – Instituto Kardecista da Bahia

LISTA DE FONTES

Jornais:

A Capital

A Hora

A Manhã

A Tarde

Correio do Povo

Diário da Bahia

Diário de Notícias

Estado da Bahia

Jornal de Notícias

O Combate

O Imparcial

O Povo

Legislação:

Correspondência do Juiz Municipal do Termo de Abrantes ao presidente da Província, 1845.

Código de Posturas Municipais, 1920.

Código Penal brasileiro de 1890, artigos 156, 157, 158, 185, 186, 187, 188.

Código Sanitário da Bahia, 1925.

Constituição brasileira de 1891, artigo 72.

Decreto nº 48824, de 22 de novembro de 1871.

Lei nº 2.033 de 20 de setembro de 1871.

Lei nº 261, de 3 de dezembro de 1841.

Lei de 29/11/1832, Código de Processo Criminal.

Regulamento nº 120, de 31 de janeiro de 1842.

Obras espíritas:

O Evangelho segundo o Espiritismo. Kardec, Allan, (1804-1869). Tradução de José Herculano Pires. São Paulo: Editora LAKE, 42ª ed., 1993.

O Livro dos Espíritos. Kardec, Allan, (1804-1869). Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. São Paulo: Editora IDE, 176ª ed., 2008.

O Livro dos Médiuns. Kardec, Allan, (1804-1869). Tradução de José Herculano Pires. São Paulo: Editora LAKE, 23ª ed., 2004.

Revistas:

Revista policial da Bahia: *Criminologia, Sciencia Penitenciaria, Estatistica e Policia technica*, 1926, ano I, nº 6.

Revista bahiana de Medicina, 1924, ano I, nº 9.

Catálogo *Um documento do Candomblé na cidade do Salvador*, 1985. (Culto afro-brasileiro.)

ARQUIVOS E FUNDOS

Arquivo Público do Estado da Bahia

Seção Republicana

Biblioteca Pública do Estado da Bahia

Setor de Periódicos Raros

Federação Espírita do Estado da Bahia

Biblioteca Abílio Silva Lima

SÍTIOS ELETRÔNICOS COM DOCUMENTAÇÃO

Biblioteca Virtual Consuelo Pondé

<http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/>

Câmara dos Deputados

<http://www2.camara.leg.br/>

Federação Espírita do Estado da Bahia

<http://www.feeb.com.br/>

Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional

<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

Instituto Kardecista da Bahia

<http://institutokardecista.org.br>

Senado Federal

<https://www12.senado.leg.br/hpsenado/#s-content>

Tribunal de Contas do Estado da Bahia

<https://www.tce.ba.gov.br/>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marta. “Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX”. In: *Revista Estudos Históricos*, 1994, vol. 7, n. 14.

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. *Algazarra nas ruas – comemorações da independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. *O jogo da dissimulação – abolição e cidadania negra no Brasil*. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.), *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, vol.2, 1997.

ASSIS, Nancy Rita. *Questões de vida ou morte na Bahia republicana: valores e comportamentos sociais das camadas subalternas soteropolitanas (1890-1930)*. Dissertação de Mestrado, UFBA, 1996.

AZZI, Riolando. “D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia (1827-1860) e o movimento de reforma católica no Brasil”. In: AZZI, Riolando & COSTA E SILVA, Cândido da. *Dois estudos sobre D. Romualdo Antônio de Seixas, arcebispo da Bahia*. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Baianos, 1984.

BELLINI, Lúgia. Sampaio, Evergton. Sampaio, Gabriela. (org.), *Formas de crer - Ensaio de História Religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Editora: Corrupio, 2007.

BRAGA, Julio. *Na Gamela do Feitiço - repressão e resistência nos candomblés da Bahia*, Salvador, EDUFBA, 1995.

CAPELATO, Maria Helena R. “O Controle da opinião e os limites da liberdade: imprensa paulista (1920-1945)”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: vol. 12, nº 23/24, p. 55-75, 1991/1992.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Ediouro, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim – o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2ª ed., 2001.

_____. (org). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, Unicamp, 2003.

COUTO, Edilece S. *Tempos de festas: homenagem a Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*. Salvador, Edufba, 2010.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. (org.), *Carnavais e outras f(r)estas- ensaios de história social da cultura*, São Paulo, Editora Unicamp, 2005.

DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS, Adriana Albert. *A malandragem da mandinga: o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925)*. Dissertação de mestrado, Salvador, UFBA: FFCH, 2004.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Quem pariu e bateu que balance! Mundos femininos, maternidade e pobreza, Salvador, 1890-1940*. Salvador, CEB, 2003.

FERREIRA, Luiz Otávio. “Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840)”. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Unicamp, 2003.

FIGUEIREDO, Aldrin. *A cidade dos encantos: pejelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de mestrado, Campinas, Unicamp, 1996.

GAETA, Maria Aparecida J. Veiga. “A Cultura clerical e a folia popular”. In: *Revista brasileira de História*, 1997, vol.17, n. 34.

GAMA, Cláudio Murilo Pimentel. *O espírito da medicina – médicos e espíritas em conflito*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

GIUMBELLI, Emerson. “Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sócias”, *Revista de Antropologia da USP*, vol. 40, nº 2, 1997.

_____. *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.

_____. “O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos”, *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, nº 19, 2003.

GOMES, Flávio, e PAIXÃO, Marcelo. “Raça, pós-emancipação, cidadania e modernidade no Brasil: questões e debates”. In: *Revista Maracanan*. Rio de Janeiro: nº 4, 2007/2008.

ISAIA, Artur César. “A República e a teleologia histórica do espiritismo”. In: *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

JESUS, Leonardo Ferreira de. “Ventos venenosos”: o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874), Dissertação (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2014.

_____. “Superstições perigosas e reprovadas: Dom Manoel Joaquim da Silveira, e areação do catolicismo à inserção do Espiritismo kardecista no Brasil (1865-1867)”. Juiz de Fora, Minas Gerais: XII Simpósio da ABHR, 2011.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1967.

LARA, Silvia Hunold. MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. (org.), *Direitos e Justiças no Brasil: ensaios de história social*, São Paulo, Editora da Unicamp, 2006.

LEITE, Rinaldo César. *E a Bahia civiliza-se... – Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana*, Salvador (1912-1916). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1996.

LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de trinta”. In: LIMA, Vivaldo da Costa; OLIVEIRA, Waldir Freitas (org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

LODY, Raul. *Um documento do Candomblé na cidade do Salvador*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1985. (Culto afro-brasileiro.).

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2004,

LOUREIRO, Lúcia. *Memórias históricas do espiritismo na Bahia – repercussão no movimento espírita brasileiro*, Gráfica LJM, 1994.

LUHNING, Angela. “Acabe com este Santo, Pedrito vem aí... – mito e realidade da repressão policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942”, *Revista USP*, vol. 28.

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

MONTEIRO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. In: *Revista Novos Estudos*, vol. 74, 2006.

NEGRO, Antonio Luigi, e BRITO, Jonas. “Mãe parálitica no teatro das oligarquias? O papel da Bahia na Primeira República para além do café-com-leite”. In: *Varia História*. Belo Horizonte: vol. 29, nº 51, 2013.

O Negro no Brasil (Trabalhos apresentados no II Congresso Afro-brasileiro em Salvador, 1937). Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1940.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. Becos, ladeiras e encruzilhadas: andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador, Dissertação (Mestrado em História), Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2007.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. “*Adeptos da mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feria de Santana-Ba, 1938-1970)*”, Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia: CEAO, 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PEREIRA, Flávia L. J. “Entre a Constituição e o Código penal: repressão aos candomblés na Bahia Republicana”. In: Encontro Estadual de História (VI: 2012: Ilhéus, BA), Povos Indígenas, Africanidades e Diversidade Cultural: produção do conhecimento e ensino, Ilhéus, ANPUH-BA, 2012.

PEREIRA, Jaqueline de Andrade. *Práticas mágicas e cura popular na Bahia* (1890-1940) Dissertação de Mestrado, UFBA: FFCH, 1998.

PEREIRA, Leonardo Affonso. *O Carnaval das Letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. “Literatura e história social: a “geração boêmia” no Rio de Janeiro do fim do império”. In: *Revista História Social*. Campinas: Unicamp, vol. 1, nº 1, 1994.

PIERSON, Donald. *Branços e Prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*. São Paulo: Editora Nacional, 1971, (1942), coleção Brasileira, p. 324.

PINHO, Adeíto Manuel. Uma história da literatura de jornal: O Imparcial da Bahia, Tese (Doutorado em Letras), Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2008.

REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano - Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 2, 1997.

REIS, Meire Lúcia. *A cor da notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana* (1888-1937). Dissertação de Mestrado, UFBA. 1998.

SAMPAIO, Consuelo N. *Partidos Políticos da Bahia na Primeira República: uma política de acomodação*. Salvador: EDUFBA, 1998.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2009.

_____. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

_____. Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Unicamp, 2003, p. 413.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, batuques e candomblés em Cachoeira-Ba: a construção ideológica da cidade feitiço*. Dissertação de Mestrado, UFBA: CEAO, 2007.

_____. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SCHRHZMEYER, A. L. *Sortilégio de Saberes*. Curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros. Dissertação de mestrado, USP, 1994.

SCHWARCZ, Lilian M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. (org.), *História da Vida Privada no Brasil – República: da Belle Époque à era do rádio*, vol. 3, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed. 1983.

SOUZA, Jorge Emanuel Luz de. *Sonhos da Diamba, controles do cotidiano: uma história da criminalização da maconha no Brasil Republicano*. Dissertação, (Mestrado em História), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.

VALLE, Daniel Simões do. *Intelectuais, espíritas e a abolição da escravidão: os projetos de reforma da imprensa espírita (1867-1888)*, Dissertação (Mestrado em História), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010,

WEBER, Beatriz. *As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na república Rio grandense (1889-1928)*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, Ed. UFSM, 1999.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de Dom Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.