



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS

Josivaldo Pires de Oliveira

“ADEPTOS DA MANDINGA”:
CANDOMBLÉS, CURANDEIROS E REPRESSÃO POLICIAL NA
PRINCESA DO SERTÃO (FEIRA DE SANTANA-BA, 1938-1970)

Salvador – BA

2010

Josivaldo Pires de Oliveira

**“ADEPTOS DA MANDINGA”:
CANDOMBLÉS, CURANDEIROS E REPRESSÃO POLICIAL NA
PRINCESA DO SERTÃO (FEIRA DE SANTANA-BA, 1938-1970)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Dr. Jeferson Afonso Bacelar

Salvador – BA

2010

Biblioteca CEAO – UFBA

O48 Oliveira, Josivaldo Pires de.

"Adeptos da mandinga" : candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970) / por Josivaldo Pires de Oliveira. - 2010.
215f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Jeferson Afonso Bacelar.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

Candomblé - Feira de Santana (BA). 2. Perseguição religiosa - Feira de Santana (BA). 3. Curandeiros - Feira de Santana (BA). I. Bacelar, Jeferson Afonso.

II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.

Título.

CDD – 299.6098142

Folha de Aprovação

Tese de Doutorado aprovada pela comissão examinadora do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, em 11 de junho de 2010.

Banca

Jeferson Afonso Bacelar (Orientador/UFBA)
Doutor em Antropologia - UFBA

Lucilene Reginaldo (UEFS)
Doutora em História - UNICAMP

Walter Fraga Filho (UFRB)
Doutor em História - UNICAMP

Luis Nicolau Parés (UFBA)
Doutor em Antropologia – Universidade de Londres

Ana Maria Carvalho dos Santos Oliveira (UNEB)
Doutora em História - UFPE

A meu pai, João Paulino de Oliveira, pela sua vitoriosa competência de gestor familiar (*In memoriam*)

A minha mãe, Eurides Pires de Oliveira, quem ainda se encontra na mágica tarefa da gestão familiar.

Sou grato por tudo que eles me ofereceram!

AGRADECIMENTOS

Já não lembro quantas foram as vezes que eu fui interpelado pelas pessoas mais simples da minha comunidade, a exemplo das amigas e amigos dos meus pais, e me perguntavam: “e aí rapaz, quando é que vai virar advogado, ou é médico mesmo? Você não vai ser doutor? Então eu tentava esclarecer que seria doutor em Ciências Humanas. Sem sucesso, pois algumas vezes vinha a tréplica: “e o que é isto mesmo?” Entendendo que eu não teria grande sucesso neste debate, só me restava uma coisa: admitir que eu era um privilegiado, pois aquelas pessoas se preocupavam comigo, era a comunidade apostando no filho do vizinho que foi para a universidade.

Assim, começo agradecendo a estas pessoas, muitas das quais não passarão pela universidade, mas continuarão apostando, quando não em seus próprios filhos, nos filhos dos vizinhos. Por falar em comunidade, devo adiantar de logo os agradecimentos aos meus comuns: minha mãe, meus irmãos e sobrinhos que têm sido muito fortes depois da partida do meu velho pai. Agradecimentos também de primeira mão a minha querida esposa Ellen de Alcântara Oliveira e as nossas pequenas Kissa e Maisha. Ambas ainda muito pequeninas, mas isto nunca foi impedimento para que uma delas sempre tentasse redigir alguma parte do texto da tese, quando não desligava o computador em busca da atenção do pai que insistia em se tornar doutor.

Aproveito o ensejo familiar para agradecer a grande comunidade da capoeira, minha outra família. Mestres, Contramestres e aprendizes que mesmo fora da universidade, sempre foram meus leitores de primeira mão e, por conseguinte, bons conselheiros para o trabalho acadêmico. Alguns destes também vivenciam o universo de produção acadêmica compondo o quadro docente das mais distintas instituições. Desta forma registro aqui os meus sinceros agradecimentos a Pedro Abib, capoeirista, boêmio e importante intelectual da Faculdade de Educação da UFBA. Estendo esses agradecimentos para Luiz Victor Castro Junior, que tem conduzido uma importante produção acadêmica junto à UEFS. Por fim, ainda na ala dos capoeiras acadêmicos, registro aqui agradecimento especial ao parceiro de

produção intelectual e simbólica no mundo da universidade e da capoeira, Luiz Augusto Pinheiro Leal, membro do Malungo Centro de Capoeira Angola, núcleo do Estado do Pará, onde também exerce docência na UFPA. Agradeço principalmente pelas leituras e sugestões que fez a parte da tese. E por falar de leitores do trabalho ainda em elaboração, devo agradecer a amiga Ana Maria Carvalho Oliveira (UNEB) pelas divertidas conversas sobre pesquisa histórica e pela leitura atenta de parte da tese.

Ao Instituto Maria Quitéria-IMAQ, na pessoa de Zé Luiz, Gabriel Ferreira e os amigos Roquinho e Edsvânio, guerreiros e fomentadores dos saberes populares no semi-árido de Santa Luz - BA. À turma do Malungo Centro de Capoeira Angola de Feira de Santana: agora terei um pouco mais de tempo para vocês, irmãos de travessia! Esse tempo se estende a todos os irmãos de capoeira que tem cobrado minha presença nos encontros de capoeiragem. A todos minha gratidão.

Devo Gratidão também a Carlos Mello, pesquisador das coisas feirenses, um dos responsáveis pela preservação do acervo do centenário jornal Folha do Norte. Agradeço também à Faculdade Nobre de Feira de Santana, na pessoa de seu diretor acadêmico David Macêdo, pelo apoio às impressões preliminares da tese, que não foram poucas.

Na UEFS, muitos amigos direta ou indiretamente colaboraram para a realização deste trabalho. Wálney da Costa Oliveira, sempre com palavras de conforto: “tudo vai terminar bem!”. Wilson Pereira de Jesus com suas cobranças de pai: “cadê a tese, já defendeu?”. Lucilene Reginaldo, sempre otimista com as chances que eu tinha de encontrar alguma fonte e da capacidade criativa de redigir uma bela narrativa, coisa que ela acreditava que eu faria. Por essa razão foi tão precisa em suas intervenções na banca de qualificação. E por falar dos amigos da UEFS, não poderia deixar de agradecer ao pessoal do CEDOC/UEFS, na pessoa simpática de Zélia, Danilo e os atuais bolsistas que sempre estiveram à disposição. Agradeço muito a estas pessoas, pois os documentos do CEDOC foram determinantes na minha pesquisa. Também foi de muita valia as consultas e reprodução (autorizada) de documentos da Biblioteca Setorial Monsenhor Renato Galvão (UEFS). E nesse sentido agradeço a Cristiana Oliveira (UEFS) e ao amigo

Clovis Ramaiana Morais de Oliveira (UNEB) que sempre estava por lá me enriquecendo com sua *sapiência* sobre a História de Feira de Santana. Estendo esses agradecimentos ao amigo Aldo José Morais Silva (UNEB).

No Pós-Afro/UFBA, agradeço a leitura atenta do professor Luis Nicolau Parés, me alertando para certos cuidados com o texto. Agradeço também aos professores Lívio Sansone, Jocélio Teles dos Santos e Cláudio Pereira, pelo empenho que os mesmos têm dedicado ao sucesso do Pós-Afro. Aos amigos e companheiros de ingresso Fábio Lima, Rosemeire Ferreira e ao imbatível Valdélio Silva, quem muito incentivou a minha persistência, pois as adversidades marcaram esses quatro anos com ganhos e perdas na minha trajetória pessoal: ganhei duas lindas filhas, mas perdi o meu inesquecível pai. Os amigos e familiares me acolheram e juntaram meus cacós, alertando-me sobre as responsabilidades que eu tinha que dar conta. E é justamente por isso que agradeço de forma veemente ao amigo e orientador Jeferson Bacelar. Cauteloso, paciente e compreensivo, é o principal responsável pelos acertos que por ventura eu tenha logrado neste trabalho e deverá ser absolvido de qualquer culpa em relação aos prováveis deslizos que possam ser encontrados no trabalho que ora apresento.

Agradeço ainda ao Colegiado de História, do Departamento de Ciências Humanas da UNEB/Campus VI, que me tendo nomeado a pouco tempo, colaborou na medida do possível para que eu terminasse o curso sem prejuízos para nenhuma das partes. No Departamento de História da UFBA, não poderia, em hipótese alguma, deixar de tecer meus agradecimentos especiais àquelas que me acolheram desde o primeiro contato que tive com esta universidade, ainda em 2002, e que continuam apostando nos meus projetos: obrigado Lina Maria Brandão de Aras e Maria Hilda Baqueiro Paraíso, amigas de sempre.

Por falar em amigos de sempre, não deixaria de lembrar Cíntia Mota (UFRB), Suani Vasconcelos (UEFS), Elenita Pinheiro (UFU), Joceneide Cunha (UNEB), Jairo Carvalho Nascimento (UNEB), Lara Nancy de Araújo Rios (FAN) e o inesquecível comparsa de muitas labutas Sérgio Guerra Filho (UFRB). Agradeço a todos pela fé depositada em mim.

Por fim, registro aqui a minha gratidão a CAPES, pela bolsa concedida, pois sem a mesma a tarefa seria mais difícil ainda.

Feira de Santana era, em 1950, uma das mais importantes comunidades da Bahia. Em população, o município ocupava o quarto lugar no Estado, enquanto a cidade vinha em segundo lugar, após a Capital. Essa importância explica-se pela feliz combinação de fatores geográficos e humanos que fazem de Feira de Santana a *Princesa do Sertão*.

(...)

A ocupação do povo do município até um certo ponto indica a sua origem racial. Quase todos os negros e muitos mulatos são pequenos proprietários de terra e roceiros. Por outro lado, a maioria dos brancos exerce sua atividade no comércio. Tais distinções não estão rigorosamente definidas, mas, em geral, pode-se afirmar com segurança que os negros se incluem na ordem social e econômica inferior e que os brancos predominam na classe superior. Mulatos encontram-se em todas as camadas econômicas e sociais do município. O acidente de berço favorece os brancos em Feira de Santana, mas quase não há barreiras para impedir que um negro ou um mulato ambicioso adquiram bem-estar financeiro e prestígio social.

(Rollie E. Poppino, 1968)

RESUMO

Escrevendo sobre Feira de Santana na década de 1950, o historiador Rollie Poppino, afirmou que os “cultos africanos” denominados por ele como candomblé tinham melhores sucessos que as “seitas protestantes” e que predominavam entre os negros e mulatos das “classes inferiores” da cidade. Afirmou ainda, que se conhecia muito pouco sobre estas práticas por conta da “guerra” que o clero e as autoridades civis ofereciam contra essas atividades no município. Poppino destacou também que o curandeirismo era freqüente em Feira de Santana desde tempos remotos, justificando assim uma acirrada repressão. Está aí, resumido nas linhas de Rollie Poppino, o objeto da presente tese. As autuações que faziam as autoridades policiais e judiciárias sobre os agentes do curandeirismo implicavam nas denúncias e prisões de adeptos das religiões afro-brasileiras em Feira de Santana, identificadas pelas fontes pelo termo predominante de candomblé. Por outro lado, os chamados adeptos da mandinga, ou seja, os agentes dos candomblés encontravam formas de resistir às repressões ao culto afro-brasileiro e suas atividades correlatas, a exemplo das praticas de cura. Amparado em fontes diversas como processos criminais, jornais e literatura e em uma metodologia respaldada no “conhecimento indiciário”, procuro evidenciar a repressão no universo dos candomblés em Feira de Santana entre 1938 e 1970, tornando possível observar um silencioso processo de criminalização das práticas de candomblé como consequência da perseguição policial e autuação judiciária aos agentes do curandeirismo.

Palavras-chave: História social; Feira de Santana; repressão; candomblé; Curandeirismo.

ABSTRACT

Writing of Feira de Santana in the 1950s, historian Poppino Rollie said that "African religions" referred to him as Candomblé had better success than the "Protestant sects" and that prevailed among blacks and mulattos of the "lower classes" of city. He added that if he knew very little about these practices because of the "war" that the clergy and civil authorities offered against such activities in the municipality. Poppino also pointed out that shamanism was common in Feira de Santana since ancient times, thus justifying a fierce repression. It is there, summed up in lines Rollie Poppino, the object of this thesis. The assessments were that the police and judicial authorities on shamanism agents implied in the complaints and arrests of supporters of the african-Brazilian religions in Feira de Santana, identified by the term predominant sources of Candomblé. Moreover, the so-called fans of Mandingo, or agents of Candomblé found ways to resist repression worship african american and its related activities, like the practice of healing. Bolstered sources as diverse as criminal proceedings, newspapers and literature and a methodology supported the "knowledge circumstantial," I try to highlight the repression in the universe of Candomblé in Feira de Santana between 1938 and 1970, making it possible to observe a quiet process of criminalizing the practice of Candomblé as a result of police harassment and legal proceedings against the agents of shamanism.

Keywords: História social; Feira de Santana; repression; candomblé; shamanism.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Arquivo Público Municipal de Feira de Santana	APMFS
Biblioteca Municipal Arnold Silva	BMAS
Biblioteca Setorial Monsenhor Renato Galvão	BSMRG
Centro de Documentação e Pesquisa	CEDOC
Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro	FEBACAB
Jornal Folha do Norte	JFN
Museu Regional Casa do Sertão	MRCS
Ordem dos Advogados do Brasil	OAB
Universidade Estadual de Feira de Santana	UEFS
Universidade Federal da Bahia	UFBA
Universidade do Estado da Bahia	UNEB

MAPAS E QUADROS

1. Mapa da Bahia – Localização de Feira de Santana	34
2. Limites Distritais de Feira de Santana	37
3. Diáspora Africana para o Brasil	47
4. Estudos sobre o negro na Bahia (1896-1947)	52
5. Mapa dos processos criminais - Curandeirismo	63
6. Localização dos Candomblés (décadas de 1940/50/60)	92

FOTOGRAFIAS E OUTRAS ICONOGRAFIAS

1. Imagem da feira (de Feira de Santana) em meados do século XX	36
2. Ialorixá Helena do Bode (1972)	70
3. Perfil de Aloísio Resende	82
4. “Baianas” na Festa de Senhora Santana	96
5. As “baianas” no cortejo de “levagem da lenha” (Festa de Santana)	100
6. Senhoras do candomblé louvando Santana nas escadarias da Igreja Matriz	102
7. Mãe Socorro em um momento singular da Festa da Padroeira (1973)	103
8. Dolores do Acarajé à frente do cortejo das baianas. Festa de Santana (1951)	106
9. Nelson Hungria (1891-1969).	113
10. A Guarda Municipal em desfile de 7 de setembro de 1939	131
11. “Viaturas do Batalhão. Década de 50”.	132
12. Licença policial emitida em favor do curandeiro Massú	151
13. Imagens de Exu (estruturas de ferro)	156
14. Iaô detida na delegacia de Polícia	167
15. Mãe Socorro e suas filhas de santo pousando junto a figuras da política local	177
16. O casamento do jornalista Franklin Machado (1970)	182

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1. TECENDO O OBJETO: A “PRINCESA DO SERTÃO” E OS “ADEPTOS DA MANDINGA”	31
1.1 A invenção da “Princesa do Sertão”	32
1.2 Rollie Poppino e a historiografia feirense	41
1.3 Candomblé e curandeirismo como culturas afro-diaspóricas	48
2. O UNIVERSO DOS CANDOMBLÉS: PISTAS, INDÍCIOS...	67
2.1 Os testemunhos da literatura: ficção e narrativa memorialista	68
2.2 Aloísio Resende: o poeta dos candomblés	77
2.3 Os candomblés da Cidade	87
2.4 Os candomblés na avenida: as “bairanas” na festa da Padroeira	96
3. AS FACES DA REPRESSÃO: PRÁTICAS JURÍDICAS, SABER MÉDICO E AÇÃO POLICIAL	110
3.1 As práticas de Curandeirismo na jurisprudência brasileira	112
3.2. Médicos e curandeiros na imprensa feirense	119
3.3 Polícia para os candomblés e “adeptos da mandinga”	129
3.4 Denúncias e atuações	136
4. NAS MALHAS DO PODER E DA RESISTÊNCIA	148
4.1 “Não vivo de candomblé”: a história de um notório curandeiro	149
4.2 De curas e males de cabeça: zeladores, iaôs e delegados	164
4.3 Memórias da repressão e a experiência da resistência	173
CONSIDERAÇÕES FINAIS	188
FONTES	193
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	196
ANEXOS	206

INTRODUÇÃO

O tema da história sobre aspectos das culturas das populações afro-brasileiras já me acompanha desde o curso do mestrado realizado entre 2002 e 2004. Naquela oportunidade, trabalhei com a história da capoeira na Bahia, precisamente em sua capital, nas primeiras décadas do século XX. A pesquisa foi desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia. As fontes que levantei, naquela época, apontaram um elemento que não era preocupação específica do trabalho, mas não deixou de me despertar certa curiosidade. Tratava-se dos vários e interessantes registros feitos pela imprensa local sobre a repressão aos candomblés na capital baiana.

Não abordei este aspecto do universo afro-brasileiro naquele momento, pois estava preocupado com os capoeiras que dificilmente apareciam na documentação, deixando de lado maior atenção para a repressão aos candomblés. Só passado algum tempo, o tema voltou a explicitar-se na minha frente, sendo que desta vez não se tratava da capital baiana (e nem de farta documentação!). Não tendo os capoeiras para desviar a minha atenção, aceitei de pronto o desafio de investigar a repressão no universo dos candomblés na cidade de Feira de Santana, a Princesa do Sertão, entre 1938 e 1970.

Rollie Poppino afirmou em seu livro sobre Feira de Santana, que em meados do século XX, portanto, aproximadamente ao período aqui pesquisado, muitos negros e mulatos eram pequenos proprietários de terra e roceiros. No entanto, a maioria dos brancos exercia suas atividades de comércio, o que implicava certa hierarquia sócio-econômica entre brancos de um lado e negros e mulatos de outro. Nos termos de Poppino, “os negros se incluem na ordem social e econômica inferior e que os brancos predominam na classe superior”.¹

¹ POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*. Salvador: Itapoã, 1968, p. 16

Mesmo com essa composição étnico-racial e hierárquica da sociedade feirense daquele período, Poppino não deixou de alertar que ainda assim muitos mulatos se encontravam em outras camadas sociais e econômicas no município e não se poderia descartar que um negro ou mulato adquirisse conforto financeiro e prestígio social.

As observações de Poppino são pertinentes, essas hierarquias implicavam em conflitos de ordem social que atravessavam também a problemática da disparidade econômica e financeira entre os diferentes grupos sociais. Mas tudo isto refletia e era refletido nas experiências culturais que caracterizavam esses grupos. A macro-leitura de Poppino, não permitiu evidenciar para o leitor, em seu texto, o desenrolar desses conflitos nos embates culturais no cotidiano da cidade. Como era o caso, por exemplo, dos discursos e práticas de caráter disciplinador e repressivo dos segmentos da elite local fazendo alvo nos agentes dos candomblés e nos curandeiros da região. Muitos destes embates não deixaram de ser registrados pelos periódicos locais.

Em 1938 o jornal feirense *Folha do Norte* publicou um interessante debate entre dois de seus colaboradores: o poeta Aloísio Resende que publicava periodicamente poesias e sonetos no referido semanário e um colunista que assinava como “Regenerador”, uma coluna intitulada: “Comentários e críticas”.² O fato é que em um desses comentários o colunista criticou o candomblé associando-o ao curandeirismo e feitiçaria, rotulando-o então de prática “incivilizada” que merecia controle por parte das autoridades. Aloísio Resende partiu em defesa do candomblé caracterizando assim um importante duelo entre os dois colaboradores daquele periódico. A partir de então, o poeta passou a publicar inúmeros poemas, sonetos e crônicas valorizando o candomblé e inclusive as práticas de curandeiros. O principal argumento do poeta foi alegar que enquanto em outras cidades se criavam “sociedades de estudos africanistas”, em Feira de Santana havia por parte de certos segmentos um ataque contra os candomblés. Este caso revela o campo

² Ver as edições de 15/10/1938, p. 1 e 22/10/1938, p. 1, do jornal *Folha do Norte*, Feira de Santana.

de conflito que caracterizava a relação dos candomblés e curandeiros com certos segmentos sociais das elites de Feira de Santana naquele período.³ Este evento foi o suficiente para justificar a baliza inicial da tese. Outro período que eu achei conveniente para amarrar o recorte temporal foi a década de 1960.

Em 1966, por exemplo, o jornal *Folha do Norte* publicou uma matéria com a relação de 28 terreiros de candomblé que funcionavam em Feira de Santana. Intitulada “Candomblés da Cidade”, esta iniciativa não me pareceu maliciosa, com caráter de denúncia policial, por mais que na época ainda ocorressem casos que caracterizassem a repressão, especialmente contra os curandeiros que em grande parte tinham relação com os cultos afro-brasileiros. A notícia parecia estar preocupada em divulgar os candomblés na intenção de atrair as pessoas para sua apreciação, pois na notícia constava além do nome do terreiro e seu responsável, os locais e datas que os mesmos realizavam suas festas. Um verdadeiro guia das festas de candomblés na cidade. Tal atitude merece destaque, pois a publicação desta matéria caracteriza por um lado uma nova fase da relação dos candomblés com a sociedade e com as autoridades locais e, por outro, a fluidez entre a repressão e a tolerância dos candomblés em Feira de Santana. É possível que esta relação já existisse desde tempos remotos, pois adeptos dos candomblés desde muito participavam dos festejos populares da cidade e há casos em que mãe de santo e/ou curandeira é citada em notas rápidas dos jornais como pessoas que gozavam de certo prestígio, casos estes que, infelizmente, foram pouco documentados.

³ Curandeiro é uma definição jurídica (Código Penal Brasileiro de 1940) para o indivíduo que exerce práticas de curar sem a devida autorização legal. Aqui, além dessa acepção, será entendido como aqueles agentes que dominavam determinados saberes tradicionais de cura que, utilizando de garrafadas, insumos, chás, e outras substâncias, buscavam amenizar e ou curar determinadas enfermidades de outros indivíduos. Em determinados momentos também irei utilizar o termo “saberes mágicos” por se tratarem de práticas que também estavam relacionadas ao universo simbólico das crenças e rituais religiosos. Eram eles os chamados rezadores, benzedeiros e raizeiros procurados por indivíduos de diferentes classes sociais para prestarem os seus serviços. Não estabeleço aqui equivalência entre os curandeiros e adeptos dos candomblés (religião de tradição africana), entretanto muitos destes (denominados zeladores) eram autuados pela justiça. Neste sentido muitos curandeiros eram também adeptos dos candomblés.

Entre 1965 e 1972, foi registrada pelas lentes de alguns fotógrafos da cidade a participação dos adeptos dos candomblés na Festa de Santana, espaço disputado por diferentes segmentos sociais para exibir seu prestígio junto à sociedade de então. Assim, a história da repressão aos candomblés e curandeiros em Feira de Santana, representa também uma história das manifestações simbólicas da resistência cultural dos “adeptos da mandinga”. Ao tempo que se constituíam alvos da criminalização silenciosa agenciada pela perseguição policial e atuação judiciária, estes agentes do culto e da cura criavam formas muito peculiares de afirmação e de escrita das suas próprias histórias. Histórias estas que preenchem as páginas da presente tese.

Se o tema em questão, por si só, representou um desafio de investigação, por conta do tema e da abordagem, as dificuldades com fontes ratificam este desafio. Entretanto, antes de me referir à relação das fontes que utilizei, é necessário registrar alguns obstáculos que tem caracterizado o árduo trabalho do pesquisador em história nos arquivos feirenses.

Primeiramente, a dificuldade de movimentação no espaço do Arquivo Municipal de Feira de Santana. A burocracia estabelecida pela administração do arquivo, às vezes interfere com a qualidade do trabalho. No meu caso, foi exigida mais de uma vez um documento assinado pelo meu superior (orientador de tese ou coordenador do programa) para que eu tivesse acesso aos documentos, mesmo depois de ter apresentado o referido documento em visitas anteriores. Com toda essa dificuldade, consegui adquirir uma cópia das Posturas Municipais que me interessavam graças à ajuda de um funcionário do Arquivo e da Professora Dr. Ana Maria Carvalho de Oliveira, que concluía sua pesquisa de doutorado naquele momento, gozando também da mesma dificuldade. Na Biblioteca Municipal Arnold Silva, grande parte das edições do jornal *Folha do Norte*, o qual utilizei como fonte de pesquisa, havia se deteriorado por conta da precária condição de preservação documental daquele acervo, tive então que rastrear as edições em outros arquivos, a exemplo da Biblioteca Setorial Monsenhor Galvão, da Universidade Estadual de Feira de Santana, assim como na própria sede do jornal *Folha do Norte*.

Outra dificuldade, é que importantes documentos que muitos de nós pesquisadores da história feirense não tivemos acesso encontram-se em posses particulares, espero que um dia estas pessoas as possam disponibilizar. Mas, mesmo com toda esta dificuldade, foi possível rastrear fontes importantes para a realização da pesquisa e elaboração da tese, pois algumas iniciativas, ainda muito tímidas, têm permitido a conservação e disponibilização de fontes históricas para os estudos sobre Feira de Santana e região.

O primeiro conjunto de fontes que tive contato foram os processos criminais disponíveis no Acervo do Centro de Documentação e Pesquisa da Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS. Essa documentação é formada por habeas corpus, queixa-crime, inquéritos policiais e sumários de culpa. A partir desta documentação foi possível recortar a temporalidade da pesquisa. Não se trata de um conjunto muito grande de documentos e sim de uma tímida quantidade de processos bastante ricos no que diz respeito ao objeto da tese e ao caráter de abordagem na narrativa impetrada. Foram 12 processos crimes, sendo dois deles representativos dos primeiros anos do século XX e o restante compreendendo as décadas de 1940, 1950 e 1960. Essa temporalidade indicada pelos processos crimes me convenceu para o presente recorte, principalmente depois dos dados que encontrei nos periódicos jornalísticos, mais precisamente no jornal *Folha do Norte*. Este periódico é o mais antigo jornal baiano ainda em circulação e no período que corresponde à pesquisa, em edições semanais, foi possível extrair dessa documentação importantes fontes que revelavam pistas do objeto que eu perseguia. Seguindo a sugestão dessa documentação configurei o recorte entre 1938 e 1970, com justificativa fundada na experiência de eventos bastante peculiares sobre o tema em questão, apresentado em parágrafos anteriores.

A partir dos processos crimes e das notícias de jornais busquei identificar pistas em fontes de outro caráter, cheguei então até as fontes de memória, a saber: escritos memorialísticos, romances, poesias, crônicas, fotografias e alguns depoimentos orais. Essa documentação representa o

registro das experiências cristalizadas nos diferentes “lugares da memória” sobre o universo dos candomblés em Feira de Santana, no período em questão.

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a um momento particular de nossa história onde a memória não existe mais.⁴ Segundo Pierre Nora, “o sentimento de continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória”.⁵ Nessa perspectiva, considero aqui a literatura em seus diferentes gêneros assim como a fotografia como lugares de memória cristalizada, constituindo-se assim em fonte para a pesquisa em questão.

Os escritos memorialistas e a literatura evidenciam, por exemplo, a leitura que determinados indivíduos (no caso seus autores) faziam das experiências processadas no universo dos candomblés, registrando importantes aspectos como a repressão às práticas de culto e de cura. Essas narrativas configuram uma memória social que se constituiu sobre estas experiências. Entretanto, o uso dessas memórias como fonte implica em critérios de ordem metodológica e de sua relação com fontes de outra origem, principalmente quando há a necessidade de confrontar os fatos narrados e que nem sempre obtemos sucesso.⁶ Isto ficou evidente com os depoimentos orais aqui utilizados. Algumas informações não foram possíveis serem confrontadas por outras fontes, entretanto obtive sucesso em grande parte das informações que foi possível cruzá-las principalmente com as notícias de jornais e determinadas fotografias. Optei por trabalhar com temas na aplicação das entrevistas, com base em um roteiro semi-estruturado, o qual orientava o entrevistado a partir de questões abertas sobre o tema da tese.⁷ O resultado

⁴ NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*, São Paulo (10) dez. 1993, p. 7.

⁵ Idem.

⁶ Segundo James Fentress e Chris Wickan “a memória social faz muitas vezes exigências factuais sobre acontecimentos passados. Por vezes podemos confrontar estas exigências factuais com fontes documentais, outras não podemos”. FENTRESS, James e WICKAN, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1992, p. 41.

⁷ Pela vastidão da bibliografia sobre história oral, fiz algumas escolhas para me orientar no trato dessa documentação. Consultei, entre outros, ALBERTI, Verena. Fontes orais: histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006; FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (org.). *Usos e abusos da história oral*. 2ª

foi bastante positivo, podendo cruzar com as fontes judiciárias, jornalísticas, literárias, etc.

O caráter variado das fontes que utilizei, implicou em adotar uma metodologia característica do uso multifacetado de fontes. Neste sentido, não restavam dúvidas quanto a recorrer ao método interpretativo que eu já vinha utilizando em pesquisas anteriores. Trata-se de um método caracterizado pelo conhecimento indiciário. Como discorro a seguir.

Muitos de nós na adolescência tínhamos a atenção roubada pelas narrativas de investigação policial envolvendo o habilidoso detetive Sherlock Holmes, veiculados na década de 1980, através de desenhos animados em programas de televisão no Brasil. Suas técnicas fundamentadas no conhecimento indiciário, o qual consistia em reunir pistas dispersas sobre o objeto de investigação na intenção de confeccionar uma teia de significados a ser interpretado, sempre alcançavam resultados plausíveis. Para minha surpresa, as histórias de Sherlock Holmes, antes vistas na TV e agora acompanhadas pelos vários contos reunidos na obra do escritor inglês Sir Arthur Conan Doyle, se tornaram úteis às investigações históricas que tenho impetrado desde então.⁸

Este método interpretativo também conhecido como paradigma conjectural ou indiciário se afirmou no final do século XIX como ciência humana, quando estudiosos procuravam indícios, aparentemente insignificante,

edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998; FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Entre-vistas: abordagens e uso da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

⁸Em dezembro de 2001 prestei seleção para o curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da UFBA. Naquela oportunidade já propunha a metodologia em questão no projeto de investigação. A pesquisa foi concluída com sucesso em 2004 e o texto final defendido com o título: *Palas ruas da Bahia: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*. No mesmo ano da defesa o texto foi contemplado com Menção Honrosa no Concurso Nacional Silvino Romero de Monografia sobre Folclore e Cultura Popular (IPHAN/MinC). Em 2005 o texto foi publicado pela Editora Quarteto, sob o título: *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*, contando ainda com o Prefácio do professor Dr. Jeferson Bacelar, orientador da presente tese.

para revelar determinadas realidades. Tratava-se das pistas, dos sinais deixados nos variados registros da vida cotidiana.⁹

Médico de formação e escritor por convicção, Conan Doyle se destacou no gênero policial do romance inglês, tendo se notabilizado internacionalmente com a série de aventuras de Sherlock Holmes. Esse personagem teve aparição no século XIX alcançando os primeiros anos do século XX, quando seu criador Conan Doyle havia decidido dar um fim nas aventuras do astuto investigador policial. As técnicas do conhecimento indiciário e da interpretação dedutiva reveladas nos romances policiais de Conan Doyle definiram muito bem o seu perfil de escritor pela crítica literária: “nenhuma curiosidade, nenhum detalhe da vida ou de seus legados, por mais diminuto que fosse, deixava de merecer a atenção de Conan Doyle ou escapava da sua visão cósmica”.¹⁰ Esses elementos podem ser observados, entre outras, em uma rápida passagem de uma das conhecidas aventuras de Sherlock Holmes.

Certa feita, Holmes interpelou o seu colega de trabalho, Dr. Watson, dizendo estar surpreso pelo fato do mesmo não se interessar em investir seu capital em ações da África do Sul. Espantado, Dr. Watson questionou como sabia tal coisa, já que ainda não havia revelado. Então respondeu o arguto investigador policial: “pois bem, não foi realmente difícil adivinhar, ao ver a separação entre o seu dedo indicador e o polegar da mão esquerda, que você se propunha a investir o seu capital nas minas de ouro”.¹¹ Continua Holmes com suas deduções:

Posso mostrar-lhe rapidamente uma relação bastante próxima. Estes são os elos perdidos de uma cadeia muito simples: 1) você tinha giz entre os dedos indicador e polegar, quando voltou do clube na noite passada; 2) você fica com giz quando joga bilhar; 3) você não joga bilhar senão com Thurston; 4)

⁹Para uma apresentação mais sistemática da metodologia proposta por Ginzburg ver RAMINELLI, Ronald. “Compor e decompor: ensaio sobre a história em Ginzburg”. In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 13, nº 25/26, set.1992/ago. 1993, p. 81-96.

¹⁰“Introdução”. In: DOYLE, Conan. *O trem perdido e outros contos sensacionais*. Tradução de Fernando Ximenes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1984, p. 10.

¹¹DOYLE, Conan. *Aventura de Sherlock Holmes*. São Paulo: Clube Internacional do Livro, 1999, p. 116.

disse-me há quatro semanas que Thurston tinha opção sobre algumas propriedades na África do Sul, opção que expiraria dentro de um mês e que ele desejava compartilhar com você; 5) o seu livro de cheques está fechado na minha gaveta e você não me pediu a chave; 6) portanto, não se propõe investir o seu dinheiro nesta empresa.¹²

Reunindo diferentes pistas deixadas pelas ações do Dr. Watson e se apropriando do método dedutivo, Holmes não encontrou dificuldade para construir uma teia de significados e decifrar aquilo que não havia sido explicitado pelo seu colega Dr. Watson.

Se passado quase cem anos das narrativas sobre as aventuras de Sherlock Holmes, escritas por Conan Doyle, o lingüista e escritor italiano Umberto Eco, lançou mão do conhecimento indiciário para dar conta da astúcia investigativa de seu personagem Guilherme de Baskerville, em *O nome da rosa*.¹³ Guilherme era um frade franciscano que em companhia de seu aprendiz o noviço Adso de Melke, se empenhava em investigar uma série de assassinatos que estavam ocorrendo em um mosteiro medieval do século XIV em algum lugar da Itália. O método utilizado pelo frade constituía-se dos mesmos elementos que caracterizavam as técnicas *sherlockianas*, a saber: a interpretação dos indícios e a conjectura dos elementos elencados na cena do crime. Umberto Eco já informava ao leitor sobre a habilidade investigativa de seu personagem. Na primeira parte do romance, intitulada “Onde se chega aos pés da abadia e Guilherme dá provas de grande argúcia”, fica evidente o seu conhecimento sobre o método indiciário.

Logo quando chegaram ao mosteiro Guilherme e seu acompanhante se depararam com um punhado de monges que estavam em busca do cavalo do abade que havia se perdido. Quando um dos monges despenseiros do abade interrompeu a perseguição para saudar os visitantes, Guilherme o confortou afirmando que o cavalo que eles procuravam havia passado por ali e deu todas as informações precisas sobre o animal inclusive onde encontrá-lo. O monge

¹²Idem.

¹³ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

perguntou então quando havia visto, ele respondeu: “Na realidade não o vimos, não é, Adso? (...) Mas se está à procura de Brunello, o animal não pode estar senão onde eu disse”.¹⁴ Guilherme identificou a localização do animal, suas características particulares e o mais desconcertante para o monge que atentamente o ouvia: o nome do cavalo do abade, sem ao menos tê-lo visto. O monge seguiu suas informações e encontrou o animal. A explicação, aparentemente simples foi a seguinte:

No trevo, sobre a neve ainda fresca, estavam desenhadas com muita clareza as marcas dos cascos de um cavalo, que apontavam para o atalho à nossa esquerda. A uma distância perfeita e igual um do outro, os sinais indicavam que o casco era pequeno e redondo, e o galope bastante regular – disso então deduzi a natureza do cavalo, e o fato de que ele não corria desordenadamente como faz um animal desembestado. Lá onde os pinheiros formavam como que um teto natural, alguns ramos tinham sido recém-partidos bem na altura de cinco pés. Uma das touceiras de amoras, onde o animal deve ter virado para tomar o caminho à sua direita, enquanto sacudia ativamente a bela cauda, trazia presas ainda entre os espinhos longas crinas negras... (...) do modo como o trevo estava disposto, o caminho não podia senão levar àquela direção.¹⁵

A astúcia de Guilherme de Baskerville se deu exatamente em observar no detalhe, rastros que o animal deixou por onde passou, mas também na dedução das pistas deixadas nestes rastros. Pegadas do animal, galhos quebrados por onde passava, pistas aparentemente inobserváveis, mas que levavam ao objeto perseguido: Brunello, o cavalo do abade. Esta técnica de interpretação do detalhe e em especial o exemplo do animal tem raízes longínquas. Zadig, o sábio da Babilônia, personagem criado por Voltaire, no século XVIII, pode representar o primeiro registro do método indiciário na literatura. Utilizando-se da interpretação dos indícios Zadig identificou onde se encontravam os animais perdidos da realeza, a saber: a cadela da rainha e o

¹⁴ Idem, p. 37

¹⁵ Idem

cavalo do rei de Babilônia.¹⁶ A precisão das informações era tamanha que Zadig foi preso acusado de tê-los roubado. Após ser interrogado pelos magistrados do rei, Zadig foi absolvido por conta de uma explicação tão convincente quanto a que centenas de anos depois daria Guilherme de Baskerville, para descrever o animal perdido do abade.¹⁷ Entretanto, o método indiciário só viria se afirmar enquanto paradigma científico na historiografia na segunda metade do século XX.

O paradigma indiciário ganhou visibilidade entre os historiadores brasileiros, principalmente, a partir da obra do italiano Carlo Ginzburg, especialmente com a publicação de um artigo que exponha a metodologia passo-a-passo. Em “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, Ginzburg demonstra como pode ser apropriado o conhecimento indiciário para o trabalho dos historiadores.¹⁸ Referindo-se ao tempo remoto do conhecimento indiciário Ginzburg afirma que “o caçador teria sido o primeiro a „narrar” uma história porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis), uma série coerente de eventos”.¹⁹ O historiador italiano afirma que “Decifrar” ou “ler” as pistas dos animais eram metáforas que deveriam ser tomadas ao pé da letra “como a condensação verbal de um processo histórico que levou, num espaço de tempo talvez longuíssimo, à invenção da escrita”.²⁰ Eis então o paradigma indiciário aplicado ao trabalho do historiador, o qual tomei na presente tese como orientação metodológica.²¹

O método indiciário implica ainda, especialmente no caso aqui pretendido, no exercício da cumplicidade disciplinar entre a História e outras disciplinas das ciências humanas e sociais a exemplo da antropologia. Ao

¹⁶VOLTAIRE. *Zadig ou o destino*. 2ª edição. Tradução de Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2008, p. 25-29.

¹⁷A relação do “método Zadig” com a constituição do paradigma indiciário e sua aplicação na pesquisa histórica ver: CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: as últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁸GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

¹⁹Idem, p. 152.

²⁰Idem.

²¹O paradigma indiciário foi bastante difundido no Brasil a partir da década de 1980, principalmente com as traduções dos trabalhos de historiadores como Carlo Ginzburg e Robert Darnton. A partir deste período antropólogos como Clifford Geertz e Claude Lévi-Struass, bastante lidos pelos historiadores, passaram a influenciar os estudos de história no Brasil.

comentar sobre dificuldades teóricas e metodológicas em seus estudos sobre a história social inglesa do século XVIII, o historiador inglês E. P. Thompson, afirmou ter se deparado com “problemas de recuperação e compreensão da cultura popular e do ritual”, segundo ele questões “mais próximas da antropologia social que da história econômica.”²² Essas preocupações levaram Thompson a considerar outras leituras sobre a fronteira entre a História e a Antropologia. Thompson afirma que para nós, historiadores, o “estímulo antropológico se traduz primordialmente não na construção do modelo, mas na identificação de novos problemas, na visualização de velhos problemas em novas formas”.²³

As novas preocupações ou novas formas de abordar os velhos problemas que provocaram o historiador inglês na década de 1970, foi resultado da aproximação cada vez mais evidente das diversas disciplinas das ciências humanas, em especial entre a História e a Antropologia. A ponte que se deve configurar entre essas disciplinas interessa menos aos objetos, por vezes coincidentes, e mais às questões teóricas que possam orientar as práticas metodológicas (que não se restringem a um determinado modelo) e a elaboração do campo conceitual de investigação.²⁴ Essas questões me ajudaram a pensar o tema desta tese e a viabilidade do paradigma indiciário no trato das fontes que constituem este trabalho.

No primeiro capítulo, intitulado *Tecendo o objeto: a “Princesa do Sertão” e os “adeptos da mandinga”* procuro situar Feira de Santana como objeto historiográfico e justificar o tema aqui abordado do ponto de vista de uma história social que vem se produzindo nos últimos anos e alargando as possibilidades de compreensão desta que foi nomeada a Princesa do Sertão. O capítulo se inicia com uma narrativa sumária da vila colonial na Cidade Princesa, dando conta de informações pontuais como a sua condição peculiar de cidade comercial e estratégica localização geográfica. Pondero ainda o

²²THOMPSON, E. P. “Folclore, Antropologia e História Social”, op. cit., p. 227.

²³Idem, p. 229. A esse respeito ver ainda THOMPSON, E. P. “Costume e Cultura”. In: _____ *Costume em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²⁴SCHWARCZ, Lilia M. “Entre amigas: relações de boa vizinhança”. In *Revista USP – Dossiê História Nova*, nº 23, set/out/nov. 1993, p. 68-75.

privilégio de ter sido eleita como uma das cidades do interior baiano contemplada pelo Projeto Colúmbia no conjunto de estudos de comunidades, resultando em uma das poucas monografias publicadas a partir daquelas pesquisas, constituindo assim um marco para historiografia feirense.²⁵ O capítulo se encerra anunciando a repressão aos candomblés e práticas de curandeirismo como objeto de investigação, ampliando ainda mais as possibilidades de compreensão histórica da Princesa do Sertão.

O segundo capítulo intitula-se *O universo dos candomblés: pistas, indícios...*, nele trato do universo que constitui o objeto da tese propriamente dito. Procuo identificar as práticas de candomblé na cidade a partir de diferentes registros da experiência humana, a exemplo da literatura, jornal, processos criminais e fotografias. O objetivo deste capítulo é justamente revelar a dimensão da participação dos agentes do candomblé e das práticas mágico-curativas na vida da cidade. Inicialmente, procuro identificar a visibilidade do universo afro-brasileiro no romance e crônica memorialista produzida sobre Feira de Santana. Nesse sentido, os escritos de Juarez Bahia e Antônio do Lajedinho me serviram como testemunhos históricos.²⁶ Ainda utilizando a literatura como importante registro, exploro a produção poética de Aloísio Resende, veiculada pelo jornal *Folha do Norte*, como fonte para discutir as pistas que revelam a experiência dos candomblés na Princesa do Sertão. Aloísio Resende não publicou apenas poesias, mas também interessantes crônicas e opiniões sempre abordando questões relacionadas ao universo afro-religioso, a exemplo das polêmicas que o poeta travou em torno da repressão e discriminação da religião dos orixás. Desta forma foi possível me apropriar de sua produção para dar conta de questões importantes no referido capítulo.

Ainda neste capítulo, procuro construir, a partir de dados coletados na imprensa e literatura local, um mapa das práticas afro-religiosas na cidade de

²⁵POPPINO, 1968. O Projeto Colúmbia consistiu em um convênio firmado entre o governo do Estado da Bahia, quando Anísio Teixeira era Secretário de Educação, e a Columbia University, com o intuito de desenvolver estudos sobre as vilas rurais do interior da Bahia, na década de 1950.

²⁶BAHIA, Juarez. *Setembro na Feira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986; LAJEDINHO, Antônio do. *A Feira na década de 30 – memórias*. Feira de Santana: Edição do Autor, 2004; LAJEDINHO, Antônio do. *A Feira no século XX – memórias*. Feira de Santana: Talentos, 2006.

Feira de Santana, com referência às décadas que correspondem 1940, 1950 e 1960. Por fim, apresento, através de algumas fotografias e outras fontes, a visibilidade dos adeptos do candomblé nos festejos em louvor à Senhora Santana, padroeira da Princesa do Sertão.

O terceiro capítulo intitula-se *As faces da repressão: juízes, médicos e ação policial*. Aqui discuto o universo de repressão aos adeptos dos candomblés e das práticas mágico-curativas, ou seja: curandeiros acusados de crimes contra a saúde pública. Na primeira parte do capítulo procuro discutir como o curandeirismo é interpretado pela jurisprudência brasileira, especialmente na perspectiva do jurista Nelson Hungria, um dos responsáveis pela elaboração do Código Penal de 1940 e, portanto, seu principal intérprete. Procuro apontar ainda como esta interpretação implicou em repressão policial e autuação judiciária dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Discuto também neste capítulo as evidências de uma preocupação da classe médica feirense com as práticas dos curandeiros, o que implicava em estes médicos cobrarem ações mais enérgicas da polícia para conter esses agentes acusados de crimes contra a saúde pública. Na última parte do capítulo procuro discutir as denúncias e autuações realizadas pela justiça feirense contra estes mestres do saber mágico-curativo e, por conseguinte, contra adeptos do candomblé.

Nas malhas do poder e da resistência é o título do quarto e último capítulo. Nele procuro amarrar o tema da tese discutindo algumas experiências bastante representativas tanto da repressão policial contra curandeiros e adeptos do candomblé quanto das possibilidades de resistência simbólica construída, por exemplo, na relação estabelecida entre adeptos da mandinga e segmentos da elite feirense a exemplo de jornalistas e políticos. O capítulo se inicia discorrendo sobre a saga de um curandeiro autuado no distrito de Bonfim de Feira, indiciado pela justiça e incurso nos artigos 284, a saber: crime de curandeirismo. Através da narrativa sobre o caso do curandeiro Massú, foi possível revelar outras questões importantes como, por exemplo, a relação do curandeiro com o culto ao Exu e ao candomblé de caboclo no interior feirense e a cumplicidade de autoridades policiais nas práticas dos curandeiros locais. Se neste caso a polícia abortou a instalação de um candomblé na residência de

um curandeiro, a segunda parte do capítulo narra como a polícia interferiu nos rituais de iniciação de uma Iaô em Feira de Santana, por ter o delegado autuado sua avó acusando-a de feitiçaria, o que implicou na detenção carcerária da Iaô. O capítulo se encerra discutindo como os adeptos da mandinga encontraram formas de driblar a repressão policial, através de estratégias diferenciadas de resistir à perseguição do culto e de suas práticas correlatas. Estas experiências foram denunciadas por alguns depoimentos e identificadas nas entrelinhas da documentação que sugeriam, por exemplo, a existência de relações de ialorixás e babalorixás com membros da elite local, inclusive observadas em notícias de jornais e fotografias que registravam determinados eventos sociais.

Desta forma apresento ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, a tese: *Adeptos da mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970)*.

CAPÍTULO PRIMEIRO

TECENDO O OBJETO:

A “Princesa do Sertão” e os “adeptos da mandinga”

*A bença, inhá, Fulana!
Deus te leve para Feira de Santana!*

Eurico Alves Boaventura. *A Paisagem urbana e o homem*, p. 85

Das mais naturais e singelas foi a maneira pela qual surgiu a cidade de Feira de Santana. Nos fins do século XVIII, dois velhinhos, portugueses de nascimento, Domingos Barbosa de Araújo e Ana Brandôa, os quais moravam em uma fazenda denominada Sant^a Ana dos Olhos D^aÁgua, resolveram construir uma pequena capela para louvar São Domingos, Sant^a Ana. Em torno, surgiram os primeiros casebres. Com o passar do tempo esse pequeno lugarejo foi se transformando em pouso obrigatório dos viajantes que vinham de diversos lugares em demanda ao porto de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, daí surgindo a feira livre. Com o desenvolvimento o lugarejo se transformou em vila. Anos depois, por força do Decreto n. 1. 326 de 16 de junho de 1873, a vila recebeu foros de cidade com a denominação de “Cidade Comercial de Feira de Santana” que mais tarde com a vigência do Decreto Estadual 11. 089 passou a denominar-se Feira de Santana, que prevalece até hoje.

Alguns anos mais tarde, o Padre Ovídio de São Boaventura, conseguiu influenciar para que as feiras livres fossem fixadas as suas realizações nos dias de segundas-feiras.

Feira de Santana teve papel preponderante no Movimento Federalista de 1838, insurgindo-se contra a revolução que irrompeu na província da Bahia e, em território, desenvolveu várias lutas das Sabinadas (sic. para todo período).

(Feira Hoje, 22/01/1966, p. 1.)

Certa feita um determinado cidadão procurou a redação do jornal local para reclamar do “barulho infernal” dos batuques dos candomblés nas avançadas horas da noite. O denunciante solicitava ação por parte das autoridades policiais. E para provocar mais ainda os prepostos da polícia, o indivíduo alertou que o seu sono estaria sendo interrompido por conta dos “abusos provocados pelos adeptos da „mandinga””.²⁷ Este caso teve lugar na Cidade de Feira de Santana, a Princesa do Sertão, no ano de 1946.

Era desta forma que se justificava a repressão policial aos candomblés e, por conseguinte aos agentes dos saberes mágicos de cura, denominados curandeiros, mas adjetivados na referida notícia como “adeptos da mandinga” em Feira de Santana. Os chamados adeptos da mandinga são os personagens que protagonizam a presente tese e, neste capítulo, me ocupo em situar a cidade de Feira de Santana na historiografia baiana e o tema em questão enquanto objeto da narrativa aqui intentada.

1.1 A invenção da “Princesa do Sertão”

Em *Pequenos Mundos*, livro que procura inventariar a cultura popular do interior baiano, Néelson de Araújo, seu autor, descreveu Feira de Santana como sendo “um centro urbano em permanente expansão, encravado na principal encruzilhada rodoviária do Nordeste”.²⁸ O autor informou ainda que Feira era uma cidade que de longa data tem sido ponto de confluência de diferentes regiões brasileiras, portanto atraindo migrações de vários lugares. Nelson de Araújo afirmou que a referida cidade representava um “choque de culturas onde o Recôncavo e Salvador disputam a predominância com a cultura local e a proveniente do Nordeste Setentrional”.²⁹

²⁷“Candomblés” na cidade. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 20/07/1946, p. 4.

²⁸ ARAÚJO, Néelson de. *Pequenos mundos: um panorama da cultura popular da Bahia (Tomo I – O Recôncavo)*. Salvador: UFBA/FCJA, 1986, p. 190.

²⁹ Idem.

A descrição de Nelson de Araújo não deixou de revelar Feira de Santana como um paradoxo geográfico que deve ser entendido na perspectiva das relações históricas e culturais estabelecidas com o recôncavo açucareiro, incluindo aí a capital do estado, e com o Nordeste setentrional, ou seja, o semi-árido fronteiro do norte da Bahia. Sua localização estratégica implicou na constituição de uma cidade com características políticas e culturais bastante peculiares. Sua narrativa histórica permite entender as razões que levaram a Feira de Santana ser inventada como a Princesa do Sertão.

No início do século XIX, von Martius e von Spix dois famosos naturalistas alemães em viagem pelo Brasil se depararam, no interior da Bahia, com um pequeno arraial que sediava uma feira livre local, não passando de um mísero povoado, segundo as impressões dos naturalistas alemães. Ledo engano, tratava-se do arraial de Feira de Santana pertencente à paróquia de São José das Itaporocas, criada em 1696, subordinada à comarca da vila de Cachoeira. Deixaram os excepcionais viajantes de descreverem aquela que se tornaria uma das mais importantes cidades do Estado da Bahia e, por conseguinte, do Nordeste Brasileiro. Segundo Rollie Poppino, os viajantes alemães desacertaram com o dia da visita no vilarejo de Senhora Santana. “Em 1819 as feiras realizavam-se às terças-feiras e von Spix e von Martius passaram por Feira de Santana no dia 1º de março, que caiu numa segunda-feira”.³⁰ Afirmou ainda o historiador que mais importante do que isto seria o fato da população ter abandonado a região de Feira de Santana por conta de uma seca extravagante que ocorrera naquela época. Poppino afirmou também que poucos anos após a visita dos naturalistas, portanto, ainda na década de 1820, registrou-se que Feira de Santana havia sido considerada o maior arraial da paróquia de São José das Itaporocas e uma das três principais feiras da província.³¹ Se não fossem estas questões com certeza os viajantes se

³⁰POPPINO, 1968, p. 21.

³¹Essa informação Poppino extraiu do artigo de José Domingos Antônio Rabelo intitulado “Corografia ou abreviada história geográfica do império do Brasil”, publicado em 1862 pela Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

impressionariam com o que veriam e o lugar de Feira de Santana seria outro nas páginas de *Viajem pelo Brasil*.³²

Localizada na região leste do Estado, a pouco mais de cem quilômetros da capital, Feira de Santana tem sua história relacionada ao desenvolvimento da referida feira livre, a qual se tornou importante entroncamento comercial para mercadores de gado provenientes do Alto Sertão baiano e região do Piauí e Goiás. Esses mercadores dirigiam seu gado até o porto da Cachoeira, no Recôncavo baiano para escoar seus produtos para o mercado da capital.³³ Sua origem, como já foi sinalizada, remonta ao séc. XVIII consequência do desmembramento da propriedade de Antônio Guedes de Brito, estabelecendo assim, numerosas fazendas de criação de gado, atividade que já havia se mostrado adequada para a região desde meados do séc. XVII.

Dentre as muitas fazendas que aí tiveram origem, estava a de Santana dos Olhos d'Água, de propriedade do casal português Domingos Barbosa e Ana Brandão.³⁴ A fazenda de Santana dos Olhos d'Água, assim como muitas outras da região, constituiu-se em um povoado no qual se estabeleceu uma capela em louvor a São Domingos e Senhora Santana. Em torno desta pequena comunidade a população adjacente passou a se reunir periodicamente, dando origem a uma pacata feira livre, ainda em meados do século XVIII.³⁵ Em 1833 o arraial de Feira de Santana foi elevado por decreto imperial à categoria de vila, nascia então o município de Feira de Santana tendo o arraial como sede.

³²SPIX, J. B. von e MARTIUS, C. F. P. von. *Viajem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938. Vale ressaltar que a forma insignificante com a qual os naturalistas descrevem a paróquia de Feira de Santana foi criticada pela maioria daqueles que se dedicaram à história de Feira de Santana, a começar pelo brasilianista Rollie Poppino.

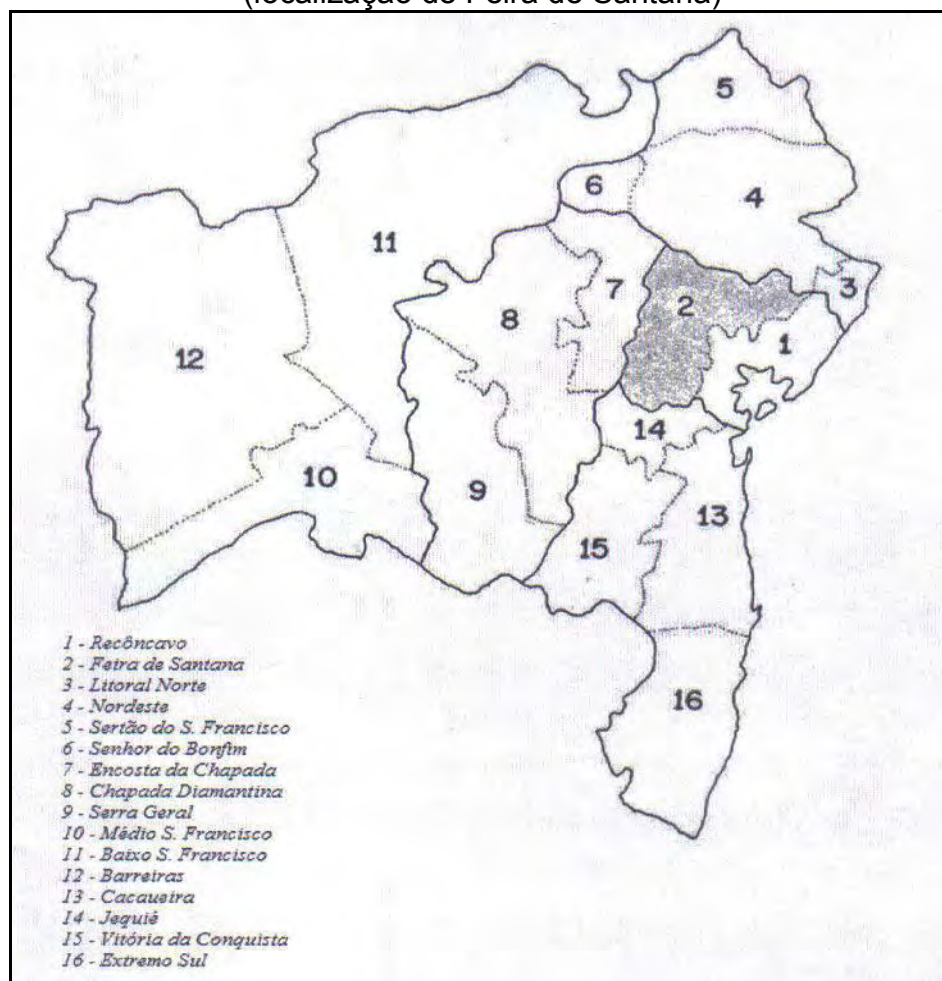
³³Para maiores dados sobre a localização e outros aspectos geográficos ver FREITAS, Nacelice Barbosa. *Urbanização em Feira de Santana: influência da industrialização (1970-1996)*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 1998; ALMEIDA, Oscar Damião de. *Dicionário de Feira de Santana*. Feira de Santana: Editora Talentos/Gráfica Santa Rita, 2006.

³⁴SILVA, Aldo José Moraes. *Natureza sã, civilidade e comercio em Feira de Santana: elementos para o estudo da construção de identidade social no interior da Bahia (1933-1937)*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000, p. 16-17.

³⁵Idem. Ver também POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*, p. 18-24.

A pacata feira livre do século XVIII se tornou ao longo do século XIX um importante centro de comércio que mediava as relações do Alto Sertão com as regiões do Recôncavo, por conta de uma localização geográfica estratégica. Feira de Santana era no século XIX e não deixou de ser no século XX, como definiu muito bem Thales de Azavedo nos anos 1950, um ponto-chave, um verdadeiro entrocamento entre as estradas no sistema de rodagem que ligava o Sul ao Nordeste e Norte do País. Era Feira de Santana, “local de reabastecimento de veículos e passageiros, de retirantes, de paus-de-arara, de caixeiros-viajantes, de comerciantes, de técnicos e funcionários públicos que exercem ao longo daquele longo eixo seu papel criador de pioneiros e bandeirantes”.³⁶

Mapa da Bahia
(localização de Feira de Santana)



Fonte: Adaptado de MATTOS, Olandir Carvalho. *Atlas da Bahia*. Salvador: G. R. DOREA, 1971, p. 31.

³⁶ AZEVEDO, Tales. Prefácio. In: POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*, p. 3.

A criação do município de Feira de Santana, em 1833, teve razões não apenas políticas mas também econômicas tendo em vista que no período de sua criação toda produção agrícola e pastoril desta região da Bahia e de outros Estados, como informado anteriormente, passava pela sua feira livre, a caminho do grande mercado de Salvador, capital do Estado. Feira de Santana pouco a pouco se tornava o entreposto comercial e canal de comunicação dessa grande região. Na passagem do século XIX para o século XX, as elites feirenses estrategicamente associavam Feira de Santana ao clima saudável, comércio dinâmico e progressista, assim como aos imprescindíveis códigos de civilidade. Constituiu-se para Feira de Santana uma identidade social vinculada à idéia de cidade moderna e civilizada em pleno interior da Bahia.³⁷ O século XX inventou, então, uma Princesa para o Sertão.

Senhores:

Se houvesse de dar um nome a esta série de excursões, que, muito a pesar meu, vai acabar, e já quase por momentos, chamar-lhe-ia eu "a minha viagem ao coração da Bahia"; pois é o coração da terra flajelada o de que, com os meus companheiros, viemos todos à busca, nesta romagem pelos sertões e pelo recôncavo, de Vila Nova da Rainha à Feira de Santana, da antiga corte sertaneja à bela princesa do sertão.³⁸

O trecho acima foi extraído de um documento intitulado "Conferência de Feira de Santana". Datado de 1919, este documento tem como autor nada menos que Rui Barbosa, em campanha presidencial pelo interior da Bahia. É neste texto que aparece pela primeira vez a expressão "princesa do sertão" para fazer referência à Feira de Santana. Por mais que acompanhado a esta expressão o ilustre político baiano utilizasse "corte sertaneja", foi Princesa, o termo adotado para nomear a cidade de Feira de Santana.

³⁷ OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. *Feira de Santana em tempos de modernidade: olhares, imagens e práticas do cotidiano (1950-1960)*. Tese de Doutorado em História. Recife: UFPE, 2008, p. 20. Sobre a construção social de cidade moderna e civilizada para Feira de Santana, ver ainda: OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. *De empório a Princesa do Sertão: utopias civilizadoras em Feira de Santana (1819-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2000 e SILVA, Aldo José Moraes, op. cit.

³⁸ BARBOSA, Rui. "Conferência de Feira de Santana". In: GAMA, Raimundo. *Feira de Santana e Rui Barbosa: o pouso da Águia na "terra formosa e bendita"*. Feira de Santana: s/d, 2002.

A evolução da cidade de Feira de Santana também não escapou à crônica memorialista do ilustre escritor feirense Eurico Alves Boaventura:

Da Fazenda Santana dos Olhos d'Água vai-se ao arraial de Santana da Feira e chega-se à vila e a cidade de Feira de Santana. Corre constante biliçoso arrepio de tropas de todo canto. Do Piauí, de Goiás, de Minas de São Francisco. Abrem-se ruazinhas vazias pelo planalto. E da velha estrada de tropas e boiadas bem larga, que marchava em direitura do sertão alto, ou de lá voltava, já vai ficando só a lembrança no traçado irregular da Rua Direita, por sinal, a mais torta da urbe. Rua incerta como a marcha dos almocreves de então. Passou a cidade a vila incipiente e era, por lei, a “comercial Cidade de Feira de Santana”. Ou como se lia em velhas escrituras no Riachão “alta e comercial cidade de Feira de Santana”. Comércio bom de verdade. Espalhada aos quatro ventos a sua fama.³⁹

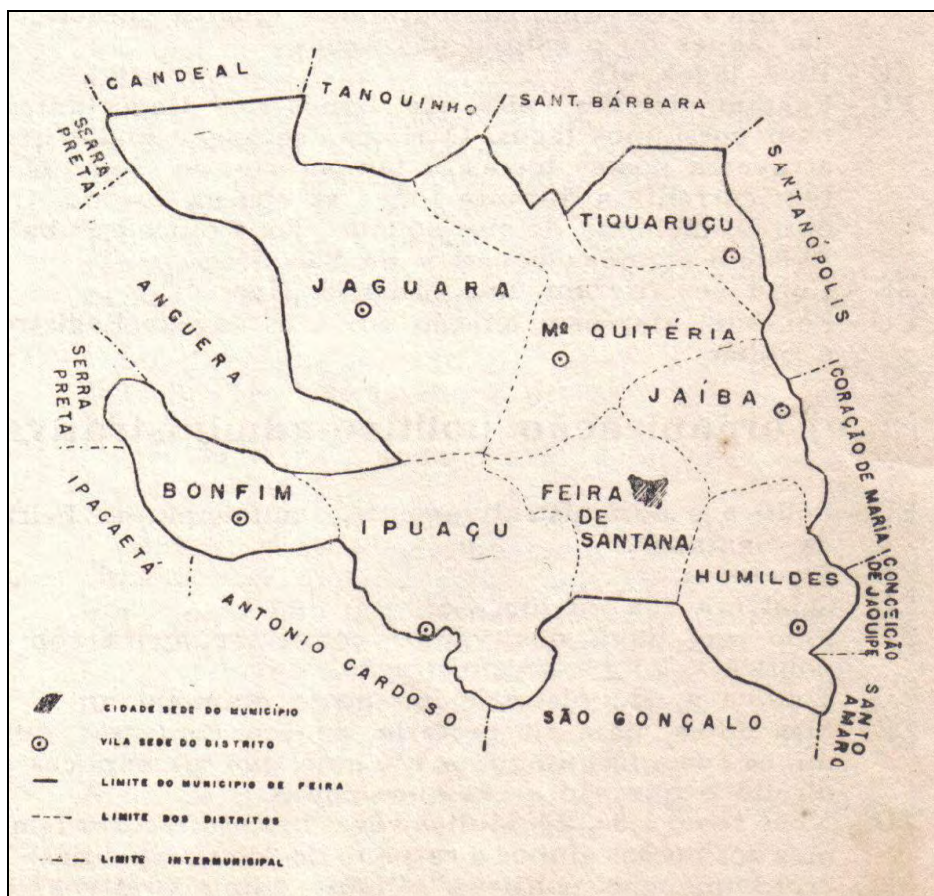
O escritor saudou Feira de Santana pela sua história de crescimento urbano e afirmação de cidade comercial, pelo papel desempenhado como importante entrocamento comercial fazendo desta, que antes era uma pequena vila que acolhia tropeiros nordestinos que vinham em busca do mercado da capital, a “alta e comercial cidade de Feira de Santana”, a Princesa do Sertão.

³⁹BOAVENTURA, Eurico Alves. *A paisagem urbana e o homem: memórias de Feira de Santana*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2006, p. 74.



Imagem da feira em meados do século XX, nas imediações da Praça João Pedreira. Ao fundo do aglomerado de pessoas, o mercado que atualmente funciona como o MAP- Mercado de Artes Popular. **Fonte:** Biblioteca Setorial Monsenhor Galvão - UEFS.

No final do século XIX, Feira de Santana era composta pela sua sede e mais os distritos de Almas (atual município de Anguera), Bomfim de Feira, Humildes, Remédios da Gameleira (atual Ipuaçu), Bom Despacho (atual Jaguará), São José das Itapororocas (atual Maria Quitéria), Santa Bárbara (ou Pacatú), Tanquinho e São Vicente (ou Tiquarucu). Em meados do século XX, muitos desses distritos encontravam-se emancipados politicamente, como foi o caso de Almas que se constituiu no município de Anguera e Tanquinho que constituiu o município de mesmo nome. Entretanto, muitos destes permaneceram e suas denominações foram mantidas, como ilustra o mapa seguinte.



Limites distritais de Feira de Santana, com referência à primeira metade do século XX. **Fonte:** PINTO, Raymundo. *Pequena história de Feira de Santana*. Feira de Santana: SICLA, 1971, p. 33.

Essas denominações também podem ser observadas em documento elaborado pela Secretaria de Planejamento Urbano de Feira de Santana que mesmo não sendo datado, pela configuração nominal dos distritos e municípios circunvizinhos, o documento deve corresponder a meados do século XX:

LIMITES MUNICIPAIS

Limites com outros municípios:

Ipirá; Riachão de Jacuípe; Serrinha; Iará; Coração de Maria; Santo Amaro; Santo Antônio; São Gonçalo; Santo Estevão.

Limites com os distritos:

Humildes; Ipuacu; Maria Quitéria; Itacuruçá; Almas; Bom Despacho; Tanquinho; Santa Bárbara; São Vicente.⁴⁰

⁴⁰ Documento datilografado sob o título: *Limites Municipais*. Arquivo Público Municipal de Feira de Santana, s/d. (Documento não catalogado).

Alguns estudos ainda em andamento têm apontado entre esses distritos a existência de comunidades quilombolas que remetem sua gênese de formação ao século XVIII.⁴¹ Entretanto, as migrações que ocorreram na pós-abolição parecem ter sido a maior responsável pela constituição destas comunidades na forma que a encontramos em meados do século XX. Este dado pode ser sugerido quando comparamos os índices populacionais.

Relacionando os dados estatísticos de 1872 e 1940 observa-se um aumento da população negra nessa região caracterizando assim a predominância dos descendentes de africanos. Em um quadro demonstrativo elaborado por Poppino intitulado “Grupos raciais em Feira de Santana”, com referência a essas datas, encontram-se as seguintes cifras: em 1872, a população “branca” soma 14.653 (28%), ao tempo que em 1940 atinge apenas 10.122 (12%); a população de “negros” em 1872 soma 12.761 (25%); ao tempo que em 1940 atinge o número de 23.553 (28%); quanto à população de “mulatos”, em 1872 soma 21.718 (42%) conseguindo alcançar em 1940 a alta cifra de 49.593, portanto 60% da população de Feira de Santana.⁴²

Com base nestes dados nota-se que a população de negros e mulatos predominou em Feira de Santana, na primeira metade do século XX. Poppino chegou a afirmar que a maioria dos habitantes que chegaram após 1872, era de origem africana, indicando assim as cifras da população negra em Feira de Santana no período que corresponde à pesquisa da presente tese.⁴³ A observação de Poppino sugere que entre o Recôncavo e o Sertão baiano estabeleceu-se um circuito de mão dupla na constituição das comunidades distritais de Feira de Santana e, portanto, das experiências culturais

⁴¹ Algumas referências a essa questão encontram-se em MOREIRA, Vicente Diocleciano. *Projeto memória da feira livre de Feira de Santana – primeira fase: texto nº 4. A escravidão em Feira de Santana (primeira parte)*, mimeo. O estudo da professora Maria Ângela Nascimento sobre a Matinha dos Pretos, comunidade negra rural de Feira de Santana, elevada recentemente à categoria de distrito, apresenta pistas importantes pra revelar a história de muitas comunidades de quilombos. NASCIMENTO, Maria Ângela. *As práticas populares de cura no povoado de Matinha dos Pretos- BA: eliminar, reduzir ou convalidar?* Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1997.

⁴² POPPINO, p. 248. Destaco as categorias entre aspas por serem nomeadas pelo próprio autor.

⁴³ Idem, p. 18.

reelaboradas entre negros e mestiços, reinventores das práticas e saberes afro-brasileiros naquela que já fora batizada como “Princesa do Sertão”.⁴⁴

1.2 Rollie Poppino e a historiografia feirense

Na última década os historiadores começaram a se interessar pela experiência da escravidão africana no sertão baiano, o que já soma um conjunto importante de estudos sobre o negro no Alto Sertão e vale do São Francisco.⁴⁵ Estes trabalhos têm contribuído com o processo de descentralização espacial dos estudos sobre o negro na Bahia, mas não contempla ainda uma realidade mais ampla, que dê conta, por exemplo, da região de Feira de Santana, de difícil definição geográfica, considerada o “Portal do Sertão” da Bahia. Entretanto, a historiografia de Feira de Santana, pode ser datada pelo menos da década de 1960, com a publicação do livro *Feira de Santana*, de Rollie Poppino.⁴⁶ A pesquisa que deu origem a esta publicação está relacionada a um conjunto de estudos de caráter histórico e social desenvolvidos na Bahia que não teve como objetivo revelar o universo das relações étnico-raciais e dos saberes e práticas afro-brasileiras, mas, no caso de Feira de Santana, deixou importantes pistas. Vale aqui traçar em

⁴⁴Um projeto de pesquisa que procura trabalhar a história dessas populações foi proposto pela parceria entre a Universidade Estadual de Feira de Santana e Universidade do Estado da Bahia. O projeto intitula-se “Itinerários da memória: comunidades negras rurais no Paraguaçu (Bahia, 1880-1940)”.

⁴⁵A título de exemplo ver: NEVES, Eivaldo Fagundes. *Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio – um estudo de história regional e local*. Salvador: Edufba/Feira de Santana: UEFS, 1997; PIRES, Maria de Fátima Novais. *O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003; PINHO, José Ricardo Moreno. *Escravos, meeiros ou quilombolas? Escravidão e cultura política no Médio São Francisco*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000; PINA, Maria Cristina Dantas. *Santa Isabel do Paraguassú: cidade, garimpo e escravidão nas lavras diamantinas, século XIX*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000.

⁴⁶A publicação contou com apoio do governo do Estado e foi editada em 1968, pela Editora Itapoã. Vale ressaltar que para a realização dessa pesquisa, Poppino teve acesso a uma documentação que ainda hoje os historiadores têm dificuldade de acessar, por estarem muitas dessas fontes em arquivos familiares, e por revelarem questões muito particulares da vida política de membros dessas famílias as mesmas dificultarem a sua consulta. Pelo menos esta é minha sugestão para entender onde estão muitas das fontes citadas por Poppino, pois não se encontram nos arquivos públicos municipais.

linhas gerais o que foram estes estudos e sua importância para a investigação do universo afro-brasileiro em Feira de Santana.

Os estudos sociais brasileiros foram marcados nas décadas de 1940 e 1950 pelos “estudos de comunidade”, tratava-se de um conjunto de investigações de caráter etnográfico que tinha como objetivo básico apreender o conhecimento da realidade brasileira em seus diferentes aspectos regional e local. Entre os grandes projetos desenvolvidos em diferentes regiões do Brasil, ressalte-se aquele coordenado por Thales de Azevedo e Charles Wagley resultante do convênio estabelecido entre o Estado da Bahia e a Universidade de Colúmbia, no início dos anos 1950.

Este projeto tinha como objetivo desenvolver estudos sobre as vilas rurais no interior baiano para um melhor conhecimento e fundamentação de políticas sociais de desenvolvimento para essas regiões. Tratava-se de um projeto idealizado por Anísio Teixeira, então secretário estadual de Educação e Saúde, que “tinha a intenção de conhecer a vida social de três comunidades rurais próximas a Salvador com o objetivo de colher subsídios para o desenvolvimento de futuras políticas públicas de modernização dessas áreas”.

47

Em entrevista a Marcos Chor Maio, Thales ratifica os objetivos do Projeto Columbia:

A antropologia estava muito preocupada com a mudança social. Anísio [Teixeira] era uma pessoa progressista, então queria trazer algum elemento que contribuísse para que esse progresso se fizesse na direção realmente do novo, do adiantamento. Ele [Anísio Teixeira] queria modernizar as instituições, atualizar os métodos de ação... é nesse sentido

⁴⁷ MAIO, Marcos Chor. “Abrindo a „caixa-preta“: o Projeto Unesco de relações raciais”. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas, PONTES, Heloisa. e SCHWARCZ, Lilian Moritz. (org). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, p. 150. O convênio Universidade de Colúmbia/Estado da Bahia ocorreu na gestão do governador Otávio Mangabeira (1947-1951), portanto paralelo à implantação do Projeto Unesco de Relações Raciais.

que falei em progressista. Ele era um homem contrário à rotina tradicional.⁴⁸

Thales destacou a preocupação que se tinha com a mudança social e que na Bahia não se restringia apenas a uma preocupação teórica das ciências sociais, mas também do programa de gestão pública de Anísio Teixeira. Portanto, para agenciar uma mudança social, do ponto de vista das políticas públicas de desenvolvimento social, era necessário conhecer a realidade local através de pesquisas científicas sobre essas regiões. É nesse sentido que os estudos de comunidade seria a metodologia adotada por dar conta de uma realidade totalizante da comunidade de interesse. Assim se caracterizaram os chamados “estudos de comunidade”, como pontuou Octavio Ianni:

Ênfase em estudos sobre mudanças sociais, aculturação e assimilação, problemas educacionais, condições de modalidade social, causas e efeito das migrações, configurações de estruturas demográficas, „ciclo“ econômicos, subdesenvolvimento e crescimento econômicos, crises e conflitos políticos, alterações nas estruturas de poder, formação da estrutura societária de classe, destruição dos remanescentes da sociedade escravocrata de castas, etc.⁴⁹

As monografias resultantes da execução do Projeto Colúmbia não foram publicadas em sua totalidade, entretanto uma delas inclusive não referendada na bibliografia que consultei sobre o referido Projeto, caracteriza precisamente os estudos de comunidades a partir dos parâmetros estabelecidos no Projeto Columbia e elencados acima por Octávio Ianni.⁵⁰ Trata-se do estudo

⁴⁸MAIO, Marcos Chor. “Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica”. In: *Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 1, mar./jun. 1996, p. 161.

⁴⁹IANNI, Octavio. *Sociologia da sociologia Latino-Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, Capítulo III: “Estudo de comunidade e Conhecimento Científico”.

⁵⁰Vale ressaltar que não encontrei referência à monografia de Poppino na literatura consultada sobre estudos de comunidade que cita o Projeto Columbia. Na busca de informações sobre esta monografia e o Projeto Columbia consultei as seguintes referências: MAIO, Marcos Chor. “Abrindo a „caixa-preta“: o Projeto Unesco de relações raciais” (2004); MAIO, Marcos Chor. “Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica” (1996); BRANDÃO, Maria de Azevedo. “Thales de Azevedo e o ciclo de

desenvolvido pelo pesquisador norte-americano Rollie E. Poppino sobre Feira de Santana.⁵¹

O trabalho de Rollie Poppino é considerado um marco da historiografia de Feira de Santana, por ser ele o primeiro estudo desenvolvido por um profissional de pesquisa atendendo a todo um critério teórico e metodológico da investigação científica sobre este município. Os méritos dessa monografia para o estudo social brasileiro foram frisados por Thales de Azevedo, o autor do Prefácio: “Este livro vem a representar na historiografia baiana e nordestina o que representam para a economia cafeeira os estudos histórico-sociais de Fernando de Azevedo, de Stanley J. Stein e outros”.⁵²

Ao observar o Índice do trabalho de Poppino, nota-se uma estrutura que corresponde às características dos estudos de comunidade, do período em questão. O texto está organizado em quatorze capítulos versando sobre desenvolvimento econômico, instituições sociais, transformações políticas, economia local, transporte, comunicação, população, saúde e desenvolvimento cultural. A periodicidade do estudo foi demarcada entre 1860 e 1950, possibilitando assim a compreensão do processo histórico de formação daquela sociedade destacando os seus diferentes aspectos: objetivo básico do Projeto Columbia.

No prefácio da única edição publicada em 1968, Thales começa discutindo os estudos empreendidos pelo Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia – Columbia University. Primeiramente, o Programa tinha como objetivo, afirma Thales, “adquirir um conhecimento da sociedade e da cultura dos habitantes da região rural da Bahia e uma compreensão da dinâmica das

estudos da UNESCO sobre „relações raciais” no Brasil”. (1996); IANNI, Octavio. *Sociologia da sociologia Latino-Americana* (1971); CASTRO, Elisa Guaraná de. “„Estudos de comunidade”: reflexividade e etnografia em Marvin Harris” (2001); MELATTI, Julio Cezar. “A antropologia no Brasil: um roteiro” (1983); WOORTMANN, Klaas. *A antropologia brasileira e os estudos de comunidade* (1972).

⁵¹Entre os trabalhos mais conhecidos desenvolvidos junto ao Projeto Colúmbia destacam-se os estudos de comunidades no Recôncavo e no Alto Sertão baianos, realizados respectivamente por H. W. Hutchinson, Marvin Harris e Anthony Leeds.

⁵²AZEVEDO, Thales de. “Prefácio”. In: POPPINO, 1968, p. 3

mudanças de cultura que agora [década de 1960] se verificam”.⁵³ Por isso a preocupação com um recorte de longa duração. O trabalho de Poppino deu conta dessa necessidade do Programa, pois se “dedicou à tarefa de reconstruir a vida política, econômica, religiosa, comercial, associativa de uma cidade da importância que tem Feira para a Bahia, aliás, para o Nordeste”.⁵⁴ Por conta dessa abordagem, Poppino fez, em notas de roda-pé ou em parágrafos rápidos do texto, importantes referências às práticas de candomblé e curandeirismo, o que implica a necessidade da leitura cuidadosa de sua obra, para ampliar as possibilidades de investigação das práticas afro-brasileiras em Feira de Santana.⁵⁵

A equipe de pesquisadores do Projeto Columbia se caracterizava como multidisciplinar uma vez que além dos antropólogos e sociólogos envolvidos, a “evidência atribuída à História por aquele Programa é exatamente o estudo de Rollie E. Poppino sobre Feira de Santana”.⁵⁶ Concluiu Thales que o Projeto Columbia, cumpriu mais uma etapa do seu plano de estudos com a publicação do livro *Feira de Santana*.

Se os resultados da execução do Projeto Columbia, em termos de políticas sociais de desenvolvimento para o interior da Bahia, não foram alcançados, algo de relevante pode ser registrado no campo do desenvolvimento das ciências sociais e humanas. Por exemplo, a participação de Thales de Azevedo como pesquisador no Projeto UNESCO de Relações Raciais emergiu, segundo Maria Azevedo Brandão, da vigência do Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia-Columbia University. Por outro lado o estudo de comunidade desenvolvido sobre Feira de Santana, sob a responsabilidade do historiador Rollie Poppino, revelou além da história e estrutura política, econômica e sócio-cultural deste município até os anos 1950, as possibilidades de pesquisas sobre Feira de Santana em suas multifacetadas

⁵³AZEVEDO, Thales de. “Prefácio”. In: POPPINO, p. 1

⁵⁴Idem, p. 3.

⁵⁵Ver os capítulos intitulados: “A saúde pública, em Feira de Santana” e “O papel da Igreja”. Outras referências aos descendentes de africanos podem ser identificadas em diferentes capítulos.

⁵⁶AZEVEDO, Thales de, p. 2

realidades históricas, vindo a constituir uma historiografia para a Princesa do Sertão.

A produção académica sobre a história de Feira de Santana, aguardaria pelo menos três décadas após a publicação do livro de Rollie Poppino, mas não deixaria de ser influenciada pelas suas sugestões, explícita e implicitamente. No início da década de 1990 começaram surgir os primeiros trabalhos, oriundos de programas de pós-graduação, principalmente do mestrado em História da Universidade Federal da Bahia que tinham a Princesa do Sertão como objeto de estudo. Pontuarei a seguir alguns destes trabalhos, frisando apenas os temas que ganharam visibilidade nessa produção evitando, no entanto, ser repetitivo ao resenhá-los pois o mesmo já foi feito demasiadamente por outros autores, inclusive em trabalhos defendidos recentemente. Me limitarei então a situa-los do ponto de vista temático⁵⁷

Em 1990, Celeste Maria Pacheco de Andrade defendeu sua dissertação de Mestrado intitulada *Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial*.⁵⁸ Utilizando fontes de carácter variado, a autora se mostrou inovadora em relação a Poppino ao desenvolver um estudo sobre a formação histórica de Feira de Santana, principalmente pela maior criticidade na leitura e interpretação das fontes. Professora da Universidade Estadual de Feira de Santana, Celeste Maria Pacheco de Andrade pode ter influenciado com seu estudo outros pesquisadores oriundos do curso de História desta Universidade. Este pode ter sido o caso de Aldo José de Moraes Silva e Cloves Ramaiana de Moraes Oliveira, em seus trabalhos intitulados respectivamente: *Natureza sã, civilidade e comércio em Feira de Santana: elementos para o estudo da construção de identidade social no interior da Bahia (1833-1937)* e *De empório a Princesa do Sertão: utopias civilizadoras em Feira de Santana (1819-1937)*.⁵⁹

⁵⁷ Um interessante balanço sobre a historiografia feirense pode ser consultado em OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. *De empório a Princesa do Sertão: utopias civilizadoras em Feira de Santana (1819-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2000 e OLIVEIRA, 2008, op. cit.

⁵⁸ ANDRADE, Celeste Maria Pacheco de. *Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1990.

⁵⁹ Ambas as dissertações foram defendidas no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia no ano de 2000.

A questão da modernidade, valores civilizatórios e a cidade como objeto histórico parece terem sido temas de grande sedução da historiografia feirense a partir deste período, pois seguiram-se aos trabalhos desses autores, pesquisas como a de Alane Carvalho em *Feira de Santana nos tempos da modernidade: o sonho da industrialização* e Ana Maria Carvalho dos Santos Oliveira em *Feira de Santana em tempos de modernidade: olhares, imagens e práticas do cotidiano (1950-1960)*.⁶⁰ Títulos parecidos, mas com abordagens completamente distintas. Enquanto o primeiro dava conta de estudar o processo de industrialização na década de 1970, o outro procura entender os hábitos e costumes no processo de consolidação de uma identidade de civilidade e modernidade para Feira de Santana na década de 1950.

A tese da modernidade na Feira do século XX, continuou seduzindo os estudiosos mesmo em trabalhos que propunham um recorte temático diferenciado, como é o caso da pesquisa de Eronize Lima Souza sobre polícia, violência e criminalidade, e Kleber José Fonseca Simões que estudou a construção social da masculinidade em Feira de Santana.⁶¹ Outros temas que custam caro a produção historiográfica brasileira também tiveram lugar na historiografia feirense, como é o caso de uma história das mulheres na Princesa do Sertão e nessa perspectiva podem ser consultado trabalhos como *O caminho da autonomia na conquista da dignidade: sociabilidades e conflitos entre lavadeiras em Feira de Santana (1929-1964)*, de Reginilde Rodrigues Santa Bárbara e *Timoneiras do bem na construção da cidade Princesa: mulheres de elite, cidade e cultura (1900-1945)*, de Cristiana Barbosa de Oliveira Ramos.⁶²

⁶⁰ CARVALHO, Alane. *Feira de Santana nos tempos da modernidade: o sonho da industrialização*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2002; OLIVEIRA, 2008, op. cit.

⁶¹ SOUZA, Eronize Lima. *Prosas da valentia: violência e modernidade na Princesa do Sertão (1930-1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2008; SIMÕES, Kleber José Fonseca. *Os homens da Princesa do Sertão: modernidade e identidade masculina em Feira de Santana (1918-1938)*. Dissertação de Mestrado em História: UFBA, 2007.

⁶² SANTA BÁRBARA, Reginildes Rodrigues. *O caminho da autonomia na conquista da dignidade: sociabilidades e conflitos entre lavadeiras em Feira de Santana (1929-1964)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2007; RAMOS, Cristiana Barbosa de Oliveira. *Timoneiras do bem na construção da cidade Princesa: mulheres de elite, cidade e cultura (1900-1945)*. Dissertação de Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional. Santo Antônio de Jesus: UNEB, 2007.

Os trabalhos aqui citados não representam toda a produção histórica sobre Feira de Santana mas constituem uma panorâmica da historiografia feirense pós Rollie Poppino, assim situando o seu magistral trabalho sobre Feira de Santana como marco para a historiografia feirense. Entretanto mesmo tendo estas pesquisas abordagens temáticas importantes com uma interpretação criativa e inovadora sobre a história social da Princesa do Sertão, há ainda nichos que precisam ser revelados como é o caso de uma história sobre curandeiros e candomblés, sobre os quais as referências ainda se restringem a notas rápidas de pés-de-páginas, ou seja, muitas das experiências do niverso afro-brasileiro de Feira de Santana ainda se calam sob os silêncios da história.

1.3 Candomblé e curandeirismo como culturas afro-diaspóricas

Na introdução do livro *Diáspora negra no Brasil* Linda M. Heywood pontuou algumas questões que caracterizam elementos de preocupação entre historiadores e antropólogos que tem se dedicado à dinâmica da diáspora e a experiência de africanos e crioulos no Brasil. A pesquisadora norte-americana interrogou em seu texto o quanto ainda se desconhecia acerca dessas experiências no que ela definiu como “processo de criouliização das comunidades americanas”.⁶³ Entretanto, importantes avanços têm sido feito neste sentido.⁶⁴

Nos anos 1990 surgiram vários trabalhos que desempenharam bastante atenção na origem africana das culturas afro-diaspóricas. Estes trabalhos têm evidenciado uma considerável mudança de abordagem no campo da história. A ênfase tradicional em comércio escravo e tradição agrícola sobre os estudos de

⁶³HEYWOOD, Linda M. (Org.). *A diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 22-23.

⁶⁴ A respeito do processo de criouliização em sociedades americanas ver MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro – americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003. Para o caso mais específico da experiência baiana, ver: PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800). In: *Afro - Ásia: Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA*, 33 (2005), p. 87-132.

África foram dividindo interesses com outros temas como religião, política, música, e tradições culturais simbólicas, os quais constituem os principais legados das comunidades afro-diaspóricas nas Américas.⁶⁵ É nesta dinâmica de trocas culturais que se pode entender a constituição dos saberes afro-brasileiros, que segundo a bibliografia está relacionado ao chamado mundo atlântico que se constituiu a partir do século XVII.

A abertura do Atlântico, consequência da navegação europeia na chamada modernidade, foi crucial e teve um significado muito mais profundo do que podemos imaginar. Segundo John Thornton, este evento não só fomentou como reconfigurou um conjunto de sociedades, propiciando a criação de um “Novo Mundo”.⁶⁶ Essa nova configuração envolveu a África por completo, pois em meados do século XVII os africanos representavam a maioria dos novos colonos no mundo Atlântico.⁶⁷



Adaptado do livro *Díspora africana para o Brasil*. Mapa extraído de HEYWOOD, Linda M., op. cit. p. 12.

⁶⁵ Idem, p. 17.

⁶⁶ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 54-55.

⁶⁷ Idem

O convívio dos africanos com as sociedades do Novo Mundo reelaborou lentamente uma experiência cultural de vida com as populações americanas influenciadas por características herdadas do além mar, sendo que nessa dinâmica de reinvenções culturais alguns valores foram perdidos, outros misturados. Herbert S. Klein afirma que “a cultura que eles [os africanos] e os escravos nascidos nas colônias criaram derivou-se de fontes africanas, americanas e européias, e foi parcialmente compartilhada pela elite branca que os mantinha em cativeiro”.⁶⁸

Muitos dos aspectos da cultura dos trabalhadores escravos eram comuns a outras sociedades escravocratas nas Américas sendo grande parte desenvolvida dentro do contexto latino americano. No Brasil assim como em outras regiões da América Latina, na experiência da escravidão, houve o desenvolvimento, por exemplo, de poderosos movimentos de práticas religiosas proscritas que foram intensamente influenciadas por um sincretismo das divindades religiosas africanas.⁶⁹

Essas experiências religiosas somadas à dinâmica da vida social entre africanos e crioulos caracterizados inclusive por uma gama diversificada de conflitos e experiências culturais implicou na criação de um sistema religioso, proporcionando assim uma melhor possibilidade de sobrevivência e adaptação dos africanos que chegavam e tinham que aculturar-se ao novo mundo em que se encontravam.⁷⁰ Essas questões possibilitaram o desenvolvimento das práticas de divinação e curandeirismo, levando assim ao surgimento de especialistas em feitiçaria ligados aos saberes afro-ancestrais. Devido à importância que esses ofícios tinham na África e à falta de uma função assim claramente definida dentro da sociedade brasileira, por exemplo, seria inevitável que a influência africana predominasse nas experiências de além-mar. É nesse contexto que pode ser entendida a aparição histórica das religiões afro-brasileiras, a exemplo dos candomblés e suas práticas correlatas,

⁶⁸KLEIN, Hebert S. *O tráfico de escravos no Atlântico: novas abordagens para as Américas*. São Paulo: FUNPEC, 2004, p. 176.

⁶⁹Idem.

⁷⁰Idem. Ver também MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro – americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003.

como é o caso dos saberes mágico-curativos, denominados curandeirismo e feitiçaria. No final do século XIX começam surgir os primeiros estudos sobre essas experiências afro-diaspóricas.

Em 1896 Nina Rodrigues publicou *O animismo fetichista dos negros baianos*. Entretanto, o livro que o legitimou como precursor da etnografia sobre o negro no Brasil e, em especial, na Bahia, foi *Os africanos no Brasil*, editado postumamente em 1932.⁷¹

A partir de Nina Rodrigues outros passaram a desenvolver interesse pelos estudos do negro na Bahia, este foi o caso de Manuel Querino, Edison Carneiro e Artur Ramos, constituindo-se autores clássicos dos estudos sobre o negro na Bahia. Manuel Querino é responsável por um conjunto de etnografias que versam sobre diferentes temas tratando da influência do “colono preto” na formação da “civilização brasileira”. Seus principais trabalhos foram publicados, principalmente, em *A raça africana e seus costumes na Bahia* e *Bahia de Outrora*, de 1916 e na edição póstuma de *Costumes africanos no Brasil*, publicada em 1938.⁷² Mesmo sendo consideradas por Edison Carneiro como pesquisas “sem o mesmo caráter científico” que as de Nina Rodrigues, seu trabalho representava juntamente com o de Nina Rodrigues, até a década de 1920, os poucos estudos de etnografia do negro na Bahia. Segundo Waldir Freitas de Oliveira, neste período pouco fora acrescentado aos estudos de Nina Rodrigues e Manuel Querino, no tocante aos estudos afro-brasileiros, que “caberia a Artur Ramos a difícil tarefa de retomá-los, na década seguinte, reivindicando, para Nina Rodrigues, o título de pioneiro desses estudos no Brasil”.⁷³

Os autores que representavam esse bloco de estudiosos já definido como “escola baiana de antropologia”, não convergiam em muito dos aspectos da produção intelectual, às vezes sendo alguns deles identificados por ter em

⁷¹RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555 Edições, 2005; RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Op. cit.

⁷²QUERINO, Manuel. *Bahia de Outrora*. Salvador/BA: Livraria Econômica, 1916; QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. Este último reuniu vários estudos realizados por Manuel Querino, alguns deles já publicados em *Bahia de Outrora*.

⁷³OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa (org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 23.

sua produção científica maior ou menor que outros. Na hierarquia de autoridade científica entre esses autores me parece ser Manuel Querino o mais injustiçado, não apenas pelo fato de ter Edison Carneiro afirmado que Manuel Querino tinha uma produção menos científica do que Nina Rodrigues, o etnólogo vai mais além. Em uma coletânea de artigos publicada postumamente sob o título *Ursa Maior*, Edison Carneiro rasga invejosos elogios tanto à obra de Artur Ramos quanto de Nina Rodrigues, restando à Manuel Querino, o comentário de que foi incapaz de reunir material etnográfico que possa se igualar ao que Nina Rodrigues apresenta em sua obra, mesmo tendo Manuel Querino, nas palavras de Edison Carneiro, “nascido do ventre de uma negra, que tinha a cor a ajudá-lo, que viveu num ambiente fetichista toda a sua vida de pequeno burocrata da Secretaria de Agricultura”.⁷⁴

Se Manuel Querino é considerado autor de uma produção menos científica que a de Nina Rodrigues, Artur Ramos é a versão mais acabada da ciência experimentada pelo autor de *Os africanos no Brasil*. O método de Artur Ramos, afirma Carneiro, “foi o método comparativo de Nina Rodrigues, com alterações sugeridas por modernas conquistas das ciências”.⁷⁵ Nesta perspectiva, se Querino não alcançou o método científico utilizado por Rodrigues e Ramos o modernizou cientificamente, só restou para o “pequeno burocrata da Secretaria de Agricultura”, no quadro da “escola baiana de antropologia”, a interpretação folclórica.

Esses autores, independentemente de suas orientações teóricas e metodológicas, foram precursores do campo de estudos sobre o negro na Bahia e responsáveis pela constituição de um paradigma de explicação da experiência africana que influenciou a produção histórica e antropológica deste campo de estudos. Entre os próprios autores deste bloco de estudiosos existiam certos confrontos de ordem ideológica, mas também teórica e metodológica. Vale observar, por exemplo, as duras críticas feitas por Edson Carneiro ao conjunto de estudos sobre o negro no Brasil, realizados até a década de 1950. Em um texto datado de 1953 e publicado na década seguinte

⁷⁴CARNEIRO, Edison. *Ursa maior*. Salvador: CED/UFBA, 1980, p. 57.

⁷⁵CARNEIRO, 1980, p. 48.

em *Ladinos e crioulos*, Édison Carneiro critica o caráter de estudos sobre o negro produzidos até então.

Não se procurou ver o negro na sua realidade *presente*, nem os mecanismos com os quais assumia os estilos de vida da nossa gente, mas o *africano*, um elemento estranho. Com idéias, aparência e hábitos estranhos. O interesse pelo negro, assim, teve por motivo os aspectos ornamentais, pitorescos, anedóticos, da sua atividade.⁷⁶

Édison Carneiro afirmava ainda que Nina Rodrigues esperava dar uma contribuição para entender o problema da influência social que exerceram as “raças negras” africanas no Brasil. Segundo Carneiro, partindo da premissa de que o negro era um estrangeiro, os estudiosos atentaram para suas experiências mais “caracteristicamente africanas”, como foi o caso da predominância de interesse pelas práticas religiosas.⁷⁷

Nesse sentido os chamados “estudos africanistas” posteriormente denominados “afro-brasileiros” realizados até meados do século XX se identificaram em sua grande maioria com o interesse de entender o africano no Brasil. Essas monografias eram realizadas com o intuito de registrar as “sobrevivências” africanas e menos as experiências reelaboradas na dinâmica do mestiçamento afro-brasileiro como questionava Édison Carneiro.

Neste período entre as principais etnografias sobre o negro na Bahia encontravam-se os trabalhos de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Artur Ramos e do próprio Édison Carneiro, sendo que foram somados a estes importantes pesquisadores estrangeiros que contribuíram com suas etnografias para o estudo sobre o negro na Bahia. Este foi o caso de Franklin Frazier, Melville Herskovits, Donald Pierson e Ruth Landes.

Entre estes pesquisadores estrangeiros vale destacar a peculiaridade de Franklin Frazier pelo importante papel que desempenhou na constituição do campo de estudos sobre o negro na Bahia, mas principalmente por representar uma perspectiva diferenciada de Herskovits, estudioso que gozava de grande

⁷⁶CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p. 103-104.

⁷⁷Idem, p. 104.

legitimidade na comunidade de pesquisadores sobre o negro no Brasil. Frazier e Herskovits travaram um importante debate sobre suas perspectivas de abordagem teórica e metodológica nos estudos sobre o tema em questão que terminaram por caracterizar a importância da obra destes estrangeiros na dinâmica da atividade intelectual sobre as relações raciais e estudos das culturas negras, a partir dos anos 1930 e 1940.⁷⁸

Estudos sobre o negro na Bahia (1896-1947)

Título	Edição	Autor
<i>O animismo fetichista dos negros baianos</i>	1896	Nina Rodrigues
<i>A raça africana e seus costumes na Bahia</i>	1916	Manuel Querino
<i>Bahia de Outrora</i>	1916	Manuel Querino
<i>Os africanos no Brasil</i>	1932	Nina Rodrigues
<i>O negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise</i>	1934	Artur Ramos
<i>O folclore negro no Brasil</i>	1935	Artur Ramos
<i>Religiões negras: notas de etnografia religiosa</i>	1936	Edison Carneiro
<i>Negros bantos: notas de etnografia religiosa e folclore</i>	1937	Edison Carneiro
<i>As culturas negras no Novo Mundo</i>	1937	Artur Ramos
<i>Costumes africanos no Brasil</i>	1938	Manuel Querino
<i>O negro no Brasil (Anais do II Congresso Afro-Brasileiro)</i>	1940	Vários autores
<i>The negro family in Bahia, Brazil</i>	1942	Franklin Frazier
<i>Pesquisas etnológicas na Bahia</i>	1943	Melville Herskovits
<i>Introdução à antropologia brasileira</i>	1943	Artur Ramos
<i>Branços e Pretos na Bahia: um estudo de contatos raciais</i>	1945	Donald Pierson
<i>Cidade das mulheres</i>	1947	Ruth Landes

Fonte: CARNEIRO, 1964; OLIVEIRA e LIMA, 1987.

⁷⁸ Segundo Mariza Corrêa, Frazier foi o único pesquisador norte-americano negro que fez parte do grupo que veio ao Brasil naquele período. Afirma ainda que este pesquisador o único entre os referidos que não se tornou ogã de algum terreiro de candomblé na Bahia. CORRÊA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. In: *Etnográfica*, vol. IV (2), 2000, p. 249.

A relação acima traz alguns dos principais trabalhos e os respectivos autores do que se pode definir como ensaios fundadores da antropologia do negro na Bahia ou da escola baiana de antropologia.⁷⁹ Estes estudos compunham por muito tempo bibliografia básica para o conjunto de pesquisa sobre o negro na Bahia realizado a partir de então em suas diferentes dimensões especialmente nos dois campos temáticos mais requisitados pelos antropólogos e historiadores sobre a experiência do negro no Brasil, a saber: respectivamente religião afro-brasileira e escravidão. As abordagens sobre a experiência dos africanos na diáspora foi ganhando novos contornos teóricos e metodológicos e conquistando espaço inclusive entre as pesquisas em história social brasileira que nas últimas décadas tem sido bastante influenciada por uma perspectiva de abordagem caracterizada pela valorização do particular, do cotidiano. Foi nessa perspectiva que se revelou a abordagem sobre novos e diferentes aspectos da história dos candomblés e das práticas de curandeirismo no Brasil e, por conseguinte, na Bahia.

Em trabalho anterior eu já havia identificado a "história vista de baixo", expressão cunhada pela história social para definir a experiência do anonimato que deve ser revelado na prática do historiador, como possibilidade de se explicitar a história de pessoas comuns. Naquela ocasião procurei extrair dos pés de páginas da historiografia baiana, os capoeiras que experimentavam o universo das ruas, da criminalidade, das relações de poder com outros segmentos da sociedade soteropolitana nas três primeiras décadas do século XX.⁸⁰ A narração da experiência de determinados indivíduos em seu cotidiano, como foi o caso dos capoeiras baianos, torna possível revelar facetas da história na qual o testemunho de protagonistas anônimos quebram com o silêncio da narrativa de determinadas experiências que não extrapolavam, por exemplo, as notas de pés de páginas das narrativas tradicionais. Este é o caso das práticas dos candomblés e curandeiros, os quais caracterizam protagonismos, até então anônimos na historiografia

⁷⁹ Ver BACELAR, 2001.

⁸⁰ OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005. Sobre essa questão ver o capítulo intitulado: "Nos caminhos da capoeiragem". Nessa mesma perspectiva incluindo abordagens sobre o Pará republicano, ver: OLIVEIRA, Josivaldo Pires de e LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: Edufba, 2009.

feirense, que podem dizer muito sobre a história social de Feira de Santana, no século XX.

Essa perspectiva remonta a história social dos anos 1960 e 1970, especialmente à primazia de historiadores como E. P. Thompson e Carlo Ginzburg, em seus paradigmáticos trabalhos que valorizavam uma história de baixo para cima com uma narrativa micro-analítica que evidenciava os protagonistas anônimos da história.⁸¹ Assim caracterizada pela micro-análise das redes de relações sociais como processo definidor da história social, tomando os estudos de caso e as biografias como objetos de análise privilegiados.⁸²

Em *A formação da classe operária inglesa*, Thompson mergulhou nas tradições populares de trabalhadores ingleses do século XVIII e preocupou-se com o “pobre tecelão de malhas” para entender a cultura de trabalhadores.⁸³ Carlo Ginzburg, perseguiu o cotidiano e as ideias de Menocchio, pobre camponês italiano que fora jugado e processado pela Inquisição no século XVI. Através de Menocchio, Ginzburg passeou pelo universo da cultura popular no contexto da Reforma Protestante e da difusão da imprensa na Europa Pré-industrial.⁸⁴

Entre pobres tecelões ingleses e um herege camponês italiano, a lição desses historiadores era quebrar o silêncio da experiência de pessoas comuns na história das sociedades. Essa forma de se pensar e escrever história foi muito bem ilustrada no prefácio à edição italiana de *O queijo e os vermes*, quando afirma o autor que “no passado, podiam-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as ‘gestas dos reis’. Hoje, é claro, não é mais assim”.⁸⁵

⁸¹Sobre a história vista de baixo e a micro-história ver respectivamente: SHARP, Jim. “A história vista de baixo”. In: BURKE, Peter. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 1992; GINZBURG, Carlo. “Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito”. In: _____ *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; LIMA, Enrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁸²LIMA, Enrique Espada. *A micro-história italiana*, p. 147.

⁸³THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa – a árvore da liberdade*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 13. Sobre a problematização desta perspectiva ver THOMPSON, E. P. “A história a partir de baixo”. In: _____ *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. 3ª edição revista e ampliada. Campinas, Unicamp, Textos Didáticos, nº 10, vol. 2, 1998.

⁸⁴GINZBURG, 2006.

⁸⁵Idem, p. 11.

O ilustre historiador italiano, denunciava, ainda na década de 1970, o crescente interesse dos historiadores pelo que seus predecessores deixaram de relatar ou que simplesmente ignoraram.

Essa história que procurava retirar do anonimato determinados protagonismos já vem sendo produzida no Brasil sob a influência da chamada Nova História Cultural, desde os anos 1980, a qual congrega historiadores como Thompson e Ginzburg.⁸⁶ Muitos destes estudos circunscrevem-se no âmbito da história da escravidão, formas de liberdades e experiências culturais do negro no Brasil, constituindo assim uma extensa bibliografia que me furtarei de explicitar, mas alguns títulos servirão como ilustração, em especial aqueles que digam respeito às práticas de candomblé, feitiçaria e curandeirismo. A título de exemplo cito *A história do feiteiro Juca Rosa*, de Gabriela dos Reis Sampaio; *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, de João José Reis e *Na gamela do feitiço*, de Julio Braga.⁸⁷

O primeiro trata do notório feiteiro que viveu no Rio de Janeiro no final do século XIX e respondeu vários processos criminais por prática de feitiçaria e curandeirismo. Gabriela Sampaio, intentava “entrar no universo cultural do Rio de Janeiro imperial, por uma de suas portas dos fundos, mas não por isso menos importante”.⁸⁸ Referia-se aos estudos sobre religião e magia entre as classes pobres e negras da capital do império para entender as relações entre pessoas comuns com “figurões” dos segmentos de poder da sociedade de então.

⁸⁶VAINFAS, Ronaldo. *Protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campos, 2006. Sobre a Nova História Cultural ver entre outros: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Segundo Marcos Cezar de Freitas, a micro-história e até mesmo a idéia de conhecimento indiciário, bastante difundido pela obra de Carlo Ginzburg, fora antecipada pela historiografia brasileira. Freitas afirma que o historiador brasileiro Sergio Buarque de Holanda, teria antecipado em muitos anos esta prática metodológica, evidenciada em seus estudos sobre o Brasil colonial. FREITAS, Marcos Cezar. *História, antropologia e a pesquisa educacional: itinerários intelectuais*. 2ª edição. São Paulo: Cortez, 2001, p. 82.

⁸⁷Respectivamente: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiteiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Tese de Doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2000; REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 e BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.

⁸⁸SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiteiro Juca Rosa*, p. 23.

Uma experiência que se aproxima à do feiticeiro Juca Rosa pode ser identificada no sacerdote africano Domingos Sodré, que viveu na Bahia do século XIX. Segundo João José Reis, a disseminação do candomblé não foi preocupação menor dos que combatiam as práticas de matrizes africanas no Brasil e nesse sentido a vida do africano Domingos Sodré “se desenrola como parte desse embate cultural e serve como guia para narrar a história do candomblé na Bahia de seu tempo”.⁸⁹

Os protagonismos de Jucá Rosa e Domingos Sodré, representam muitos outros que na perspectiva da micro-história pode revelar facetas de uma sociedade em uma determinada época, como no caso de sociedades brasileiras do século XIX, palco de suas experiências. Mas também tiveram seus pares no tocante a experiência com o universo de repressão no século XX e no caso da capital baiana, são ilustrativos os ensaios de Julio Braga que constituem o livro *Na gamela do feitiço: repressão e resistência no candomblé da Bahia*.

Em Salvador do século XX, as práticas de repressão foram muito bem registradas pela imprensa local, entretanto raros foram os documentos judiciais identificados para o mesmo período, até então. Entre estes documentos, vale destacar o processo movido contra o babalorixá Nelson José do Nascimento em 1939, do qual consta a seguinte denúncia:

O Promotor Público junto a este Juízo, no uso das atribuições que a lei lhe confere, vem perante V. Excia, denunciar Nelson José do Nascimento, maior, natural deste Estado, Auxiliar de Comércio, residente à Avenida Cedon, n. 3, pelo fato delituoso que passa a relatar

Do inquérito policial que a presente acompanha verifica-se que o denunciado, conhecido como **curandeiro** e **pai-de-santo**, praticava, na sua residência, (...) além da magia negra e mais sortilégios, a falsa medicina, inculcando aos seus clientes a cura de moléstias curáveis e incuráveis afim de fascinar a credibilidade pública.⁹⁰

⁸⁹REIS, 2008, p. 19.

⁹⁰Denúncia contra Nelson José do Nascimento, citado em BRAGA, 1995, p. 127. [grifos meus]

Nelson José do Nascimento foi enquadrado no artigo 157 do Código Penal vigente, que punia a prática de “feitiçaria” e “falsa medicina”, entretanto o novo código penal já estava em elaboração. Formada a culpa o delegado encaminhou o “Mandado de Busca e Apreensão” na residência do acusado orientando aos prepostos da polícia que apreendessem “todo e qualquer material de candomblé ou feitiçaria, podendo para isso tudo fazer o que achar conveniente para execução deste, inclusive arrombar portas e proceder da maneira que melhor e necessário se tornar”.⁹¹ Estavam autorizados a lançar mão de toda e qualquer forma de violência, o que implicou no desrespeito aos objetos sagrados do culto afro-brasileiro encontrados na casa de Nelson. Segundo Júlio Braga na relação dos objetos apreendidos e identificados por Nelson como de sua propriedade, encontravam-se peças que “provavelmente compunham o „quarto do santo” ou **peji**, área reservada de um terreiro ou mesmo de uma casa residencial onde se encontram instaladas as representações simbólicas das divindades, os „assentamentos” e elementos diversos utilizados na prática religiosa”.⁹²

O caso do babalorixá Nelson José do Nascimento é ilustrativo de uma história de repressão policial às práticas de candomblé na Bahia, que ao agenciar sua criminalização o caminho encontrado pelo poder judiciário foi o enquadramento de seus adeptos nos artigos que tratam dos crimes contra a saúde pública, a saber: feitiçaria, falsa medicina, curandeirismo e outros. Apropriando-me de documentação semelhante, a exemplo de notícias de jornais e processos criminais me ocupei nesta tese em estudar estas questões em uma cidade do interior baiano.

Seria precipitado afirmar que data das últimas décadas o uso de documentação policial para o estudo da repressão aos candomblés e curandeirismo no Brasil. Ainda nos anos 1940 e 1950, Roger Bastide já havia trabalhado com documentação semelhante para estudar a criminalização do curandeirismo, no âmbito da perseguição policial à macumba no interior

⁹¹Mandado de busca e Apreensão à residência do acusado Nelson José do Nascimento, citado em BRAGA, 1995, p. 126. [grifos do autor].

⁹²Idem, p. 129.

paulista. Bastide, não deixou de ressaltar a novidade que era trabalhar com este tipo de documentação naquela época:

O estudo que nos propomos escrever sobre a macumba paulista não pretende ser completo: para isso seriam necessários anos de pesquisas nos arquivos para se descobrirem as suas origens e viagens ao interior para se lhe analisarem as formas e variações. Todavia, parece-nos que é, pelo menos, um dos mais completos estudos que se escreveram, sobre o assunto, e apóia-se em documentos diversos e variados:

- 1 – publicações do Arquivo do Estado;
- 2 – coleções de velhos jornais paulistas;
- 3 – prontuários policiais;
- 4 – coleções de jornais da atualidade;
- 5 – enfim, um certo número de investigações pessoais ou feitas por antigos alunos nossos, a nosso pedido, seja na capital, seja em algumas cidades do interior.⁹³

A partir de documentação variada incluindo fontes policiais, Bastide tentou, segundo suas próprias palavras, “fazer o mapa da distribuição da macumba, do curandeirismo e da feitiçaria”, mas não deixou de explicitar as dificuldades com a documentação: “isto é quase impossível, porque a ação da polícia só pode fazer-se sentir no interior das cidades e, em consequência, as estatísticas que temos não significa muito”.⁹⁴ Esta foi uma dificuldade que também tive com a documentação em Feira de Santana, mas assim como Bastide e outros que investiram neste tema posteriormente, foi possível revelar elementos importantes deste universo.

Ao aflorar o século XX, a imprensa feirense registrou a prisão de algumas pessoas envolvidas com prática de candomblé, acusadas também de “feitiçaria”. Atente-se para a empolgada narrativa do articulista:

Prisões em Penca

No Limoeiro, povoação da freguesia dos Humildes, deste termo, em noite de 16 para 17 do corrente Victorino Araújo da Silva, alli residente, Pedro Alves de Almeida e mais vinte e tantas pessoas, que foram já soltas, ficando detidos os dois primeiros. O motivo da prisão constatamos, ter sido dança do “candomblé” e feitiçaria.⁹⁵

⁹³ BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: ANHAMBI, 1959, p. 250.

⁹⁴ Idem, p. 262.

⁹⁵ *O Progresso*, Feira de Santana, 26/05/1901, p. 1. Citado em OLIVEIRA, 2000, p. 37.

A prisão ocorreu em maio de 1901, ainda no calor do novo Código Penal, sancionado em 1890. A notícia informa que das pessoas recolhidas pela polícia, naquela batida, apenas duas foram encarceradas. De fato o crime foi lavrado pela justiça feirense como “curandeirismo”, sendo indiciado os senhores Victorino Araújo da Silva e Pedro Alves de Almeida, como informou o articulista. A acusação: “dar remédios e tocar candomblé”.⁹⁶

A partir de então parece ter a polícia feirense desenvolvido uma campanha sistemática de repressão ao candomblé sob o jugo da perseguição às práticas de cura vinculadas aos saberes mágico-curativos, citados na então legislação penal como crimes contra a saúde pública, em seu art. 158. Este foi também o caso de Maria Carolina da Cruz, conhecida por Lina, a curandeira.

Em agosto de 1904 o que parecia ser uma simples celebração em um terreiro de candomblé, localizado no distrito de Almas, atual município de Anguera, passou a um grande problema para a curandeira Lina. Depois de um estranho desentendimento entre alguns participantes da festa, se desenrolou um conflito corporal entre os mesmos atingindo o fatal índice de quatro mortos. Lina foi responsabilizada pelas mortes, acusada de ter ministrado suas conhecidas “beberagens”.

O promotor publico da Comarca no desempenho de suas attribuições e baseado nos depoimentos por traslado juntos a esta, vem denunciar da conhecida curandeira (sic) de nome Maria Carolina da Cruz, vulgo “Lina”, residente no districto das Almas, deste termo, por haver no dia 13 de agosto do anno próximo passado, n’aquelle districto, promovido um “**candomblé**” ministrando **substancias nocivas** a saúde, das quais servindo-se (...) alteraram-lhes de tal modo as suas funções physiologicas que, travada a lucta entre os mesmos, no pressuposto de quantos se lhes apresentavam eram bichos, resultou a morte dos quatro últimos, em consequência dos ferimentos recebidos por cacete, tição de fogo e as mais que se lhes deparava.⁹⁷

⁹⁶ CEDOC/UEFS. Sumário de Culpa, 1901-1902. Secretaria de Segurança Pública, Vara Crime de Feira de Santana-BA, 02/45/748. No Código Penal de 1890, o curandeirismo era enquadrado, geralmente, no Art. 158 (crime contra a saúde pública), o qual tratava da prescrição de medicamentos oriundos dos “reinos da natureza” exercendo o ofício denominado pelo Código Penal de “curandeiro”.

⁹⁷ CEDOC/UEFS. Processo (Sumário-crime) contra Maria Carolina da Cruz e outros. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1905-1905). Estante 04, Caixa 110, Doc. 2276., f. 2r.

O desentendimento referente poderia ter outra origem que não o efeito do que se diz ter Lina ministrado para os envolvidos beberem: “substancias nocivas a saúde”. O fato de ser ela uma conhecida curandeira e o caso ter ocorrido no interior de um terreiro de candomblé talvez tenha tornado mais simples o trabalho dos prepostos da justiça e da polícia: precisavam resolver os crimes e ao mesmo tempo responder às solicitações de repressão aos candomblés e às práticas dos curandeiros, que por sua vez estavam relacionados, no caso em questão, ao culto afro-brasileiro.

Maria Carolina da Cruz, a curandeira Lina, foi denunciada pela justiça feirense por crime contra a saúde pública, na realidade tratava-se da prática de cura caracterizada por elementos simbólicos do universo afro-religioso:

Por esses fundamentos [...] procedente a denuncia de folhas contra Maria Carolina da Cruz, para pronuncial-a, como pronuncia, [...] no grao maximo do art. 158 único do Código Penal visto concorrerem as circunstancias agravantes dos 4º, 6º e 7º do art. 39 do dito Código e sujeita a prisão e livramento.

O escrivão passe mandado de prisão contra a denunciada e lance o seo nome no rol dos culpados; pagas pela norma os custos, em que a condena.⁹⁸

Formada a culpa, enquadrada no grau máximo do art. 158, Lina, a curandeira, teve o seu nome lançado no “rol dos culpados”. Curiosamente os outros indivíduos apontados como pares de Lina e citados no processo não sofreram sanções penais de tamanha gravidade: crime contra a saúde pública. Ao que parece essa era mais uma tentativa de encarcerar a notória curandeira, que havia driblado as autoridades já algumas vezes.

Durante o desenrolar do processo foram ouvidas seis testemunhas sendo que todas elas reconheceram Lina como curandeira, às vezes denominada feiticeira, pelo menos na pena do escrivão. Entretanto, o depoimento da segunda testemunha, o senhor Auto Pereira do Nascimento, morador na freguesia do Bonfim, afirmou que os envolvidos estavam bastante alcoolizados, por mais que o mesmo também afirmasse que as vítimas consumiram as “beberagens preparadas pela feiticeira de nome „Lina””.⁹⁹ Foi o

⁹⁸ CEDOC/UEFS. Processo (Sumário-crime) de Maria Carolina da Cruz e outros. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1905-1905). Estante 04, Caixa 110, Doc. 2276, f. 33r.

⁹⁹ Idem, f. 5v

suficiente para que Lina tivesse o seu nome lançado no “rol dos culpados”. Vale saber, agora, se a mesma permitiu a execução penal:

Certifico eu escrivão, abaixo assignado, que dei ciência ao Doutor Promotor Publico Bucão Vianna, do despacho de pronuncia retro, deixando de intimar a [de]nunciada por ignorar o seu paradeiro, tendo contra a mesma passado mandado de prisão em duplicata e lançado a folhas, digo, lançado o nome da mesma no rol dos culpados a folhas 19 verso.¹⁰⁰

Lina não esperou para ver!

É possível que a curandeira tenha sido mais uma vítima da repressão policial, assim como ocorreu com os candomblés na capital baiana. Julio Braga ao analisar o processo judicial movido pela justiça da capital contra o pai-de-santo Nelson José do Nascimento apontou a fuga como resistência, ou seja: “não respeitar o árbitro da justiça”.¹⁰¹

Parece que esta era uma prática corrente entre os sacerdotes e mestres da arte de curar vinculados ao culto afro-brasileiro na Bahia republicana. Pois Lina, assim como Nelson, não esperou para ver cumprir o mandado de prisão emitida pela justiça feirense e, pelo que consta do próprio processo, essa não era a primeira vez. A curandeira não reconheceu a autoridade que criminalizava o exercício de saber mágico-curativo, assim como o seu pertencimento afro-religioso.

Essa preocupação das autoridades policiais com os candomblés e curandeiros em Feira de Santana não cessaram após os primeiros anos do século XX, o que é apontado por esparsas notas de jornais e rápidas referências na literatura local. Entretanto, parece que as autuações judiciais deram uma trégua para os adeptos da mandinga. Pois a documentação judiciária só voltou a registrar essas referências nos anos 1940, o que me permitiu identificar um conjunto maior de processos criminais assim como outros registros que precisavam melhor as pistas para investigação sobre o tema em questão.¹⁰²

¹⁰⁰ Idem, f. 33v.

¹⁰¹ BRAGA, 1995, p. 145.

¹⁰² Para os primeiros anos do século XX, identifiquei apenas três processos sobre curandeirismo sendo dois apenas relacionados a práticas de candomblé. Tendo em vista a dificuldade de outras fontes para cercar esta documentação e as lacunas em fontes sobre este tema correspondente as décadas de 1910 e 1920, optei por uma análise que tivesse como

Outra curiosidade ainda no tocante aos registros das práticas de controle e repressão é a ausência de referência a estas manifestações nos Códigos de Posturas do município de Feira de Santana. No Código implementado pelo Decreto-Lei nº 1 de 29 de dezembro de 1937, o Art. 144º é o que mais se aproxima do controle dessas práticas:

Art. 144º - Aquelle que, nas ruas, praças, logradouros e lugares públicos proferir palavras obscenas ou for encontrado na prática de actos ofensivos a moral e aos bons costumes, incorrerá na multa de 10\$000, além de responsabilidade, em que incidir segundo a legislação vigente.¹⁰³

Práticas de atos ofensivos a moral e aos bons costumes, representa uma preocupação com a ordem pública que poderia, inclusive, implicar na repressão aos candomblés principalmente quanto aos batuques em festas de terreiro ou por conta dos ebós que geralmente eram encontrados nas vias públicas e que causava reclames por parte da imprensa como veremos em momento oportuno. Quanto aos batuques de matrizes africanas o Código de Posturas de 1967 foi mais explícito: “VII – Os batuques congados e outros divertimentos congêneres, sem licença das autoridades.”¹⁰⁴

Batuques congados é uma referência precisa às práticas simbólicas de origem africana que se manifestavam em Feira de Santana no período estudado. Mesmo com estas referências não encontrei nenhuma alusão à práticas de candomblés ou curandeiros autuados segundo esta legislação municipal, por mais que o documento citasse a existência da licença policial para o exercício dessas práticas. Infelizmente, consultar os Códigos de Postura não facilitou o acesso a fontes sobre o tema em estudo.¹⁰⁵

marco o final da década de 1930 até o período que compreende toda a década de 1960, pelas razões já discutidas na introdução da tese.

¹⁰³ *Código de Postura Municipal de Feira de Santana* (Decreto-Lei nº 1 de 29 de dezembro de 1937). Arquivo Público Municipal de Feira de Santana.

¹⁰⁴ *Código de Postura Municipal de Feira de Santana* (Lei nº 518 de 06 de janeiro 1967).

Arquivo Público Municipal de Feira de Santana.

¹⁰⁵ Pouca a minha sorte, pois em outras regiões os Códigos de Posturas Municipais têm sido fonte importante para o estudo da repressão às praticas de candomblé e outras manifestações de matrizes africanas no Brasil. Clarisse Nunes Maia, por exemplo, utilizou as Posturas Municipais para estudar o controle social das práticas culturais de escravos em Pernambuco do século XIX. MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle*

Essas condições de disponibilidade de fontes orientaram para um recorte temporal que cobrisse as décadas de 1940, 1950 e 1960, representados inclusive no mapa de autuação que pude elaborar com base na documentação de justiça:

Mapa dos processos criminais de autoria da Justiça feirense - Curandeirismo

Processo	Ano	local	Autuação
Queixa	1947-1948	Sede	<i>J. C.</i> - foi acusado de realizar atendimentos médicos não autorizados no local denominado "Casa Estrela". O réu é identificado como praticante do " baixo-espiritismo ". O processo foi arquivado por conta do falecimento do réu em 23 de abril de 1948.
Apelação	1947-1949	distrito de Maria Quitéria	<i>F.R.R.</i> - Acusado de ter envenenado a vítima, incurso no artigo 129 (crime de lesões corporais).*
Inquérito	1948-1948	Sede	<i>M. C.</i> - foi autuada por conduzir uma menor com trajes "pitorescos e excêntricos, usados nas „serimônias" dos candomblés , baixo-espiritismo, curandeirismo ou quejendas". A menor era sua neta e contava com sete anos de idade.
Hábeas-corpus	1948	Sede	<i>J. B.S.</i> - Acusado de envenenamento na Vila de Pacatú, atual município de Santa Bárbara. Identificada no Processo com região de Iará, Feira e Serrinha.
Hábeas-corpus	1949-1949	Sede	<i>I. F. S.</i> - Pedido de habeas-corpus. É acusada de exercer o curandeirismo. O documento cita uma licença, em nome da mesma, para bater candomblé .
Hábeas-corpus	1956-1956	Sede	<i>M. M.</i> - É acusado de trabalhar em candomblé e praticar o curandeirismo.
Sumário	1956-1959	distrito de Bonfim	<i>M. M.</i> - É acusado de trabalhar com candomblé e praticar o curandeirismo, extorquindo dinheiro das vítimas.
Hábeas-corpus	1965-1965	Sede	<i>M. M.</i> - Trata-se de um habeas-corpus preventivo, se referindo a uma acusação de feitiçaria e prática de candomblé .
Hábeas-corpus	1960 - 1960	Sede	<i>R. E. P.</i> - Acusada de " mãe-de-santo ". Consta no documento que a mesma era perseguida pela polícia à mando de pessoas influentes da comunidade, precisamente, da Rua que morava.
Inquérito	1959-1965	Sede	<i>R. E. P.</i> - Acusada de ter Agredido fisicamente ao senhor Lídio Ramos, morador da mesma localidade.**

Fonte: Autos de Processos Criminais correspondentes ao período de 1947 – 1965. Disponíveis no Centro de Documentação e Pesquisa da Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS.

* Neste caso, além de lesões corporais, o acusado foi citado em Curandeirismo (Art. 284)

** Neste caso a Ré foi indiciada por crime de lesões corporais (Art. 129).

Dos dez processos criminais acima listados, seis citam diretamente as práticas afro-religiosas com o uso do termo “candomblé” e “mãe-de-santo” e um outro cita de forma indireta com o termo “baixo-espiritismo”, o qual pode ser associado às práticas afro-brasileiras. Os casos são bem distribuídos, podendo ser identificados na sede e em vários distritos do município, o que implica entender que havia certa dinâmica das práticas de candomblé na região de Feira de Santana deste período.

Ao consultar outras fontes, como notícias de jornais, poesia e literatura memorialista procurando cercar as fontes judiciárias, ficou evidente que a polícia não deu trégua para as práticas dos curandeiros e candomblés na Princesa do Sertão, no período aqui trabalhado. As fontes revelam que os delegados e promotores se utilizavam pejorativamente de termos como “curandeiro”, “feiticeiro”, “praticante” ou “batedor de candomblé” para autuar judicialmente os acusados.

Em algumas situações o réu era indiciado apenas por bater candomblé sem a autorização do delegado de polícia. Entretanto, a maior parte dos casos era por estar exercendo ilicitamente cura ou prescrição médica, nestes as práticas afro-religiosas como candomblé eram consideradas situação de agravo, pois sempre havia a interrogação por parte da justiça se o acusado batia candomblé ou mantinha algum terreiro. Assim, as prisões não eram realizadas unicamente por bater candomblé, mas principalmente por exercerem os saberes de cura, identificados como “feitiçaria”, “magia negra” e “curandeirismo”. Estes termos apareciam tanto na documentação judiciária quanto nas notícias de jornais que, mesmo não encontrando muitas matérias sobre estes casos, aparecem em diferentes momentos das três décadas aqui trabalhadas. Destrinchar estas questões é o objetivo dos capítulos subsequentes.

CAPÍTULO SEGUNDO

O universo dos candomblés

pistas, indícios...

*Depois de saboreado café que nos vieram servir, deixamos o famoso **canzuar** da Lagoa da Tabua Imensa. Vínhamos do **candomblé**, onde a figura impressionante de “**Mãe Filha**”, no culto de **Nanan**, pontifica á frente dos **orishás** poderosos.*

Aloísio Resende. Ela. In: *Folha do Norte*, 30/07/1938

Afirmar que a história social tem avançado progressivamente a cada década sobre o alargamento de seu campo de investigação em termos de seus objetos, métodos e fontes, não será novidade para o leitor atento. A pesquisa sobre a história social das práticas de candomblé em Feira de Santana funciona como um ilustrativo exemplo dessa ampliação do campo de abordagem da história social. Por muito tempo o profissional de história ficou refém das fontes judiciárias e policiais que se encontravam dispersas nos diferentes arquivos públicos e no caso de uma cidade como Feira de Santana, a situação é mais agravante, pois a pouco mais de cinco anos se organizou um Arquivo Público com documentação desta natureza.¹⁰⁶ Nesse sentido outras possibilidades de fontes deverão somar-se a esta documentação. A epígrafe citada acima é um exemplo. Trata-se de uma crônica publicada em um

¹⁰⁶ Refiro-me ao Centro de Pesquisa e Documentação do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana-CEDOC/UEFS, que através de um convênio com o Tribunal de Justiça do Estado da Bahia pode disponibilizar para consulta pública documentos das varas de justiça e civil da comarca de Feira de Santana.

periódico local, na qual é revelada pelo autor pista importante sobre a experiência das práticas de candomblé em Feira de Santana na década de 1930.

Este capítulo tratará sobre estas pistas, através das quais se buscou revelar aspectos do universo dos candomblés em Feira de Santana entre os finais dos anos 1930 e a década de 1960. Para tal empreitada, utilizo um conjunto variado de fontes, a exemplo dos periódicos jornalísticos e da literatura, em seus diferenciados gêneros como poesia, crônica, romance e escritos memorialistas. Alguns depoimentos orais e fotografias também foram utilizados com o intuito de melhor cercar o objeto. Vale salientar que a idéia de “universo dos candomblés” aqui é entendida como metáfora do espaço social no qual se experimentavam as diferentes ações de indivíduos que mantinham relações diretas e indiretas com as práticas afro-religiosas e suas atividades correlatas, a exemplo do exercício de saberes mágico-curativos, denominado na linguagem técnico-jurisprudencial como curandeirismo. Este capítulo tem como objetivo situar o leitor no terreno social, político e cultural sobre o qual se assentou o objeto da tese.

2.1 Os testemunhos da literatura: ficção e narrativa memorialista

Durante o regime do Estado Novo (1937-1945), puderam-se registrar, em Feira de Santana, várias manifestações de resistência política. Algumas se encontram publicadas em rápidas notas nos periódicos locais, outras não escaparam à pena dos escritores que tinham a Princesa do Sertão como objeto de sua ficção. Neste sentido, ressalte-se o romance *Setembro na Feira* de Juarez Bahia.¹⁰⁷

A literatura, inclusive o romance histórico, tem sido mais freqüentemente nas últimas décadas, apropriada pelos historiadores como material que

¹⁰⁷BAHIA, 1986.

possibilita múltiplas leituras sobre o universo cultural, valores sociais e experiências produzidas por homens e mulheres no tempo. Foi com idéias como estas que Antônio Celso Ferreira iniciou seu artigo sobre a literatura como fonte histórica no livro, de sugestivo título, *O historiador e suas fontes*.¹⁰⁸ A caracterização da literatura como testemunho das experiências humanas no tempo e nos espaços e, portanto, considerada importante fonte para o estudo da história de um dado período e de uma dada sociedade ou grupo social, se aplica ao romance histórico *Setembro na Feira* do escritor feirense Juarez Bahia.¹⁰⁹ As razões serão denunciadas pelos personagens que compõem a obra através dos eventos históricos cristalizados na pena do referido escritor. Eu me conformarei com a sugestão de Robert Darnton: passarei do texto ao contexto, e voltarei ao primeiro na fé de abrir caminho através de um universo que desconheço apostando na interpretação de sua significação.¹¹⁰ Vamos então à narrativa de alguns eventos de *Setembro na Feira*.

No início dos anos 1940, em torno de um palanque armado em frente a Usina de Algodão localizada no Bairro da Queimadinha, depois de um insurreto discurso político conferido ao povo da Feira, os burburinhos informaram a presença da polícia. Tom Palanque, o autor das provocações públicas teve que se apressar em se esconder da força policial que vinha em sua busca, assim como de qualquer outro considerado agitador político contrário ao Estado Novo de Vargas, na Princesa do Sertão. “Há um quarto aí, o único para esconder o senhor, Seu Tom, fica no lugar do diabo”.¹¹¹ Essas foram as palavras, daquela que daria esconderijo para o militante político, Mãe Nena, sacerdotisa do culto afro-brasileiro. É possível que ela estivesse se referindo ao quarto de Exú, entidade espiritual do panteão afro-brasileiro, sobre o qual Olga Gudolle

¹⁰⁸ FERREIRA, Antônio Celso. Literatura: a fonte fecunda. In: PINKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tânia Regina (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 61.

¹⁰⁹ A abordagem da literatura como fonte histórica não é recente na historiografia ocidental. Remete-se a obra de autores que protagonizaram mudanças consideráveis de caráter teórico e metodológico da história, como foi o caso de Lucien Febvre que fazia parte de um conjunto de intelectuais que sugeriram, entre outras coisas, a ampliação das fontes históricas incluindo a Literatura no novo repertório de fontes do historiador. Sobre Lucien Febvre e essas mudanças paradigmáticas da historiografia ver, entre outros, BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

¹¹⁰ DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1986, p. 18.

¹¹¹ *Idem*, p. 163.

Cacciatore, afirma: "nos cultos de influência bantu, Exu é cada vez mais confundido com o Diabo dos cristãos, com uso de chifres, garfos, tridentes, lanças, e até capas vermelhas e pretas e cartolas, como o Diabo é visto no Teatro".¹¹² Para além das estereotipações, Exu é uma entidade cultuada em casa separada, exatamente aonde Mãe Nena do Bode escondeu Tom Palanque.

Juarez Bahia fez referência ao universo afro-religioso em diferentes passagens de seu romance. Termos como "mãe-de-santo", "pai-de-santo", "terreiro" e os diferentes nomes de orixás e outras entidades do panteão afro-brasileiro são identificados durante toda a narrativa do autor. Esses personagens aparecem como participantes da vida política e das relações sociais estabelecidas no cotidiano da cidade, contextualizada nas décadas de 1930 e 1940, período de vigência do Estado Novo, regime político objeto de sua narrativa.¹¹³ Ilustrativo, do ponto de vista da representação das práticas do candomblé feirense, é o conflito que se caracteriza entre mães e pais-de-santo de reconhecido valor que dão visibilidade a este tema em *Setembro na Feira*. De um lado encontra-se a ialorixá Das Virgens, do terreiro localizado no Bairro da Queimadinha, "a antiga senhora nagô dos primeiros terreiros da Feira".¹¹⁴ Do outro lado, o pai-de-santo conhecido como Licinho da Jeremeira, de um terreiro localizado na Rua Nova, talvez o bairro que concentre atualmente o maior número de terreiros da Cidade.¹¹⁵

Sobre Das Virgens, afirma o narrador:

Quando Das Virgens, ainda moça, vinha por aqui, ao Matadouro, apanhar miúdos com que enriquecer as honras a

¹¹²CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense, 1988, p. 118. Uma outra descrição também bastante esclarecedora sobre Exu encontra-se em LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 266-267.

¹¹³ Sobre a relação autor, obra e meio social, político e cultural ver CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. 8ª edição. São Paulo: T. A. Queiroz/Publifolha, 2000.

¹¹⁴BAHIA, 1986, p. 156

¹¹⁵ Bem ao estilo de Jorge Amado, especialmente em obras como *Jubiabá* (1936) e *Tenda dos Milagres* (1969), Juarez Bahia se inspira em histórias e pessoas reais para construir seus personagens às vezes mantendo semelhanças e aproximações nos nomes. Este pode ser o caso da personagem Mãe Nena do Bode como veremos adiante.

Oxum, seu deus, nenhum magarefe dispensava a sua benção, ela gozava de autoridade de Mãe na cena do sacrifício do boi e cada um dos homens se persignava ante Das Virgens, com a maior reverência. Quanto a Zeca de Ana, dedicava-lhe um carinho especial, religioso, a ela o pai de Adélia parecia um outro deus, o favorito dos terreiros, quem sabe Xangô, viril, aventureiro, ousado, suficientemente forte para cavalgar mil léguas, suficientemente amante para amar mil mulheres. E mais gostava de Zeca de Ana por este lhe chamar de mãe-vovó, uma forma de tratamento que só ele lhe dava lá na Queimadinha.¹¹⁶

O conjunto de informações deste trecho permitiria explorar várias questões sobre o universo afro-religioso no romance de Juarez Bahia. Entretanto, destaco apenas a legitimidade que gozava a personagem Das Virgens como mãe-de-santo do terreiro da Queimadinha.

Este era um privilégio que não escapava também ao gozo da personagem Nena do Bode, do Alto do Cruzeiro, mediações do Bairro da Rua Nova. Acredito que essa personagem foi inspirada na mãe-de-santo Helena do Bode. Essa ialorixá é considerada um dos mais importantes personagens populares da cidade. Seu terreiro era localizado no Bairro da Rua Nova assim como o da personagem Mãe Nena do Bode. O apelido desta Mãe-de-santo veio por ela andar sempre acompanhada de um bode.¹¹⁷

¹¹⁶Idem, p. 71.

¹¹⁷Esta é uma informação que tem origem na tradição oral local.



lalexá Helena do Bode flagrada pelas lentes do fotógrafo Antônio Magalhães em evento no antigo restaurante Carro de Boi, em 1972.
Fonte: Acervo Particular de Antônio Magalhães.

Segundo o narrador, Nena do Bode era “residente e domiciliada na Praça dos Irmãos Cordeiros, com seu candomblé de mais respeito, com suas práticas mais africanistas e o quarto escuro onde se concentra e diz falar com o diabo”. Quarto este que acolheu Tom Palanque quando fugia da polícia. Essas personagens fazem parte da ficção que narra, entre outras coisas, um interessante conflito de disputa simbólica na comunidade de terreiro de Feira de Santana, no período do qual trata o romance. Pois, Das Virgens faz referências positivas a Nena do Bode, ao tempo que investe contra o

candomblé de Licinho da Jeremeira, afirmando, através da pena do narrador, “que não reconhece autoridade ao pai-de-santo que se veste de mulher, taca um charuto entre dentes e se deixa montar como montaria mansa, passiva. Dá mais crédito à gorda preta Mãe Nena, do Alto do Cruzeiro.”¹¹⁸ Esta afirmação não deixa um rastro de dúvida, de que o autor de *Setembro na Feira* homenageou a mãe-de-santo Helena do Bode com esta personagem. Basta comparar a narrativa que descreve a personagem com a foto da ialorixá.

Fica caracterizado assim um maior prestígio aos candomblés de mãe Das Virgens e Nena do Bode, identificadas pelo narrador como nagô: “com candomblé de mais respeito, com suas práticas mais africanistas”. Explicita Juarez Bahia, através de sua pena, a tese da “pureza nagô”. Denominada pelos estudiosos como “nagocentrismo”, esta tese atribui qualidades “superiores” aos candomblés denominados jeje-nagô, em detrimento de outras manifestações afro-religiosas consideradas menos nobres, inclusive entre os pesquisadores, como é o caso dos candomblés congo-angola, também conhecidos na Bahia como candomblés de caboclo.¹¹⁹ O mito da “pureza nagô” é anunciado no final do século XIX se consolidando na década de 1930, tendo que aguardar a década de 1970 para que surgissem as primeiras críticas, conseqüentes nas novas abordagens das ciências sociais sobre as práticas afro-religiosas no Brasil. O fato é que a tese da “pureza nagô” influenciou não apenas os intelectuais (como pode ser o caso de Juarez Bahia), mas também os adeptos das religiões afro-brasileiras.¹²⁰

A narrativa de Juarez Bahia revela aquilo que escapou a Rollie Poppino em seu clássico *Feira de Santana*, assim como extrapola os pés de páginas da historiografia feirense produzida até então. Sugere pistas, indícios da experiência histórica de indivíduos que tiveram como palco de ações o universo

¹¹⁸BAHIA, p. 156.

¹¹⁹REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de doutorado em História. Campinas: UNICAMP, 2005, p. 163-164.

¹²⁰Estas questões são trabalhadas de forma detalhada em PARÉS, Luis Nicolau. O processo de “nagoização” do Candomblé baiano. In: BELLINI, Lúcia, SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio; Edufba, 2006.

dos candomblés em Feira de Santana em meados do século XX. Essas experiências também não escaparam à narrativa memorialista de Antônio do Lajedinho, o qual registrou histórias de candomblés e curandeiros na Feira de “antigamente”.

Lajedinho é o pseudônimo de Antônio Moreira Ferreira, filho de Francisco Ferreira da Silva e Zilda Moreira Ferreira, tendo nascido em 1925, em Feira de Santana.¹²¹ Escritor, rábula e ex-combatente na Segunda Guerra Mundial, já publicou diversos trabalhos memorialísticos entre os quais *A Feira na década de 30* e *A Feira no século XX*.¹²²

Nesses trabalhos duas crônicas merecem destaque acerca de suas memórias sobre as práticas afro-brasileiras na Princesa do Sertão, a saber, respectivamente: “Os candomblés” e “Parteiras, rezadeiras e curandeiras”.¹²³

Em “Os candomblés”, o memorialista parte das lembranças sobre o poeta negro Aloísio Resende, para registrar sua indignação com a repressão as práticas afro-religiosas de então, não poupando acusações. Investe contra a Igreja Católica, quando sugere que a origem da repressão pode estar relacionada a “Santa Inquisição, quando o Estado e a Igreja governavam juntos, e que considerava bruxaria tudo que não estivesse escrito na Bíblia, atravessou séculos essa discriminação”, sentencia o memorialista e ratifica: “principalmente contra as Religiões Africanas, trazidas pelos escravos”.¹²⁴

Na década de 1940 Lajedinho era um adolescente que não perdia por observar o cotidiano da cidade em que vivia, era um observador arguto das coisas da pequena urbe de Feira de Santana, não deixando assim de registrar

¹²¹ALMEIDA, Oscar Damião de. *Dicionário da Feira de Santana*. Feira de Santana: Santa Rita/Talentos, 2006, 183.

¹²²LAJEDINHO, 2004; 2006.

¹²³“Os candomblés”. In: LAJEDINHO, 2004, p. 93-96 e “Parteiras, rezadeiras e curandeiras”. In: LAJEDINHO, 2006, p. 42-45.

¹²⁴LAJEDINHO, “Os candomblés”, p. 94-95.

a experiência da repressão aos candomblés locais, assim como outros elementos que caracterizavam conflitos sociais no cotidiano da cidade.¹²⁵

O entendimento de Lajedinho acerca da repressão aos candomblés corrobora com os registros etnográficos legados por Nina Rodrigues, através dos quais se compreende que várias foram as tentativas que forçavam a substituição da crença religiosa do negro pela do branco, “justificando como verdadeira ação meritória todas as violências empregadas para convertê-los à fé cristã”.¹²⁶ Ainda na perspectiva de acusação da fé cristã, Lajedinho registrou em suas memórias que em Feira de Santana dos anos 1930, os terreiros de candomblés ficavam longe do centro da cidade, mas não impedia a repressão policial:

Mas, de vez em quando, um católico corria a contar ao Delegado e no dia seguinte a polícia ia lá e trazia o Pae de Santo (sic) e as filhas, todos com mesas cheias de imagens, nas cabeças, atabaque, enfim tudo que encontrassem. E desfilavam por quase todas as ruas com a molecada vaiano.¹²⁷

O que narrou Lajedinho no trecho acima não é por demais exagerado. As ações policiais que autuavam adeptos do candomblé expôs muitos a situação de constrangimento, o que pode ser constatado na consulta aos autos criminais e depoimentos, não apenas em relação a Feira de Santana, mas também sobre cidades vizinhas como Salvador e Cachoeira. No caso da Princesa do Sertão poderemos compartilhar alguns exemplos nos capítulos subseqüentes. As memórias de Lajedinho registram o que os processos criminais selecionados para esta pesquisa também apontam: a prisão de adeptos dos candomblés. Lajedinho não deixou, também, escapar de suas

¹²⁵ Em depoimento, Lajedinho afirma que “havia uma distinção na cidade como todo na sociedade que existia na época como, por exemplo: acesso ao jornal, ao teatro, não tinha. (...). Os clubes eram três: 25 de Março, Vitória e Euterpe. Daí começou a distinção: 25 de março era a classe média; o Vitória mais alta; o Euterpe mais baixa. *Depoimento de Antônio Lajedinho*. Arquivo pessoal de Denílson Lima Santos.

¹²⁶ RODRIGUES, 2005, p. 10.

¹²⁷ LAJEDINHO, Antônio do. “Os candomblés”, p. 95.

narrativas a experiência de notórias curandeiras, como foi o caso de Mãe Filhinha na seção anterior.

A “rezadeira” mais conhecida e com tradição de pitonisa [adivinhação] infalível era a curandeira ou mãe-de-santo conhecida por mãe Filhinha. Residia em um pequeno povoado onde era a maior autoridade. Semanalmente dançavam o candomblé e periodicamente faziam uma festa em louvor a lansã, para onde convergiam todos os moradores da região.¹²⁸

A notoriedade de Mãe Filhinha parecia ser inquestionável. Ela ocupa destaque na narrativa memorialista de Antônio do Lagedinho, na condição de respeitável mãe-de-santo e curandeira. Infelizmente, até então encontrei poucas fontes sobre esta personagem do universo afro-brasileiro de Feira de Santana, mas foi possível identificar a localidade que seu terreiro estava instalado: Lagoa da Taboa, nas proximidades de São José, atual distrito de Maria Quitéria. Pelas poucas informações que tive acesso, parecia ser esta uma sacerdotisa de grande respaldo na região. O caso de mãe Filhinha assim como de outros que escapam aos olhos do pesquisador e, portanto, à narrativa histórica das experiências afro-brasileiras em Feira de Santana, representa uma provocação para o desenvolvimento de estudos sobre a formação das comunidades negras rurais identificadas hoje, em grande parte, como os distritos de Feira de Santana.

A narrativa memorialista de Lajedinho e a ficção de Juarez Bahia representam escritos da literatura feirense contemporânea que, remetendo ao período histórico em investigação, sugerem pistas, indícios da experiência vivenciada por indivíduos no universo dos candomblés que não escaparam também à poética de Aloísio Resende. Estas pistas tornaram possível o acesso a documentos que me permitiram, ainda que timidamente, narrar histórias de curandeiros e candomblés na Princesa do Sertão, entre finais dos anos 1930 e a década de 1960.

¹²⁸LAJEDINHO, A. “Parteiras, rezadeiras e curandeiras”, p. 43-44.

2.2 Aloísio Resende: o poeta dos candomblés

Em 1938 podia-se ler no jornal *Folha do Norte*, o desespero de um colunista que reclamava pela falta de repressão contra curandeiros e candomblés na cidade de Feira de Santana, alegando que em século anterior levavam-se à polícia todos aqueles que as praticavam. Assinando em letras maiúsculas como “REGENERADOR”, o autor do texto se empenhou em criticar a festa da Micareta e outros elementos que o mesmo considerava como “nosso atraso”, é justamente aí que investe contra as práticas de curandeiros e candomblés:

Os negros feiticeiros e os curandeiros em geral, eram perseguidos e expulsos, muitas vezes, dos municípios que residiam. Vejamos o nosso progresso nesse particular quando tudo evolue, tudo se civiliza, os feiticeiros existem ainda por ahí a fóra, os *candomblés* em plenas cidades civilizadas e as cartomantes anunciam até pelo rádio os seus poderes *occultos!*¹²⁹

Parecia estar o articulista realmente preocupado com estas práticas na cidade que ele definia como civilizada. Entretanto, as ríspidas linhas que o mesmo publicara tiveram resposta à altura. Pois na edição seguinte do mesmo periódico, podia-se ler a réplica:

Surgiu, a oito dias atrás, neste semanário, uma crônica, cujo autor ataca a próxima festa da *micarêta* e o candomblé, que diz existir nos arredores da cidade. Nada tenho com a *micarêta*. O candomblé, no entanto interessa-me de perto, como está interessando aos nossos melhores escritores. No entanto, ao passo que se criam sociedades de estudos africanistas, nas

¹²⁹*Folha do Norte*, Feira de Santana, 15/10/1938, p. 1. [grifos da fonte].

capitães do país, com o patrocínio dos governos, aparece, nesta terra um demolidor de velhas usanças.¹³⁰

Delicado com as palavras, o autor da réplica ironizou o seu contendor expondo-o a toda sociedade (ou pelo menos aos leitores do periódico) ridicularizando-o, imprimindo nele a condição de um desinformado sobre o movimento que naquele momento caracterizava o que se definiu posteriormente como a “reafricanização dos costumes”.¹³¹ Ou seja, na década de 1930 efervesciam os debates sobre o negro no Brasil, especialmente no aspecto de suas manifestações simbólicas e religiosas. O autor da réplica, Aloísio Resende, não fez referência involuntária aos escritores adeptos das culturas negras no Brasil. Ele próprio pode ser inserido, a partir daquele momento, no conjunto de intelectuais baianos que tinham na experiência afro-diaspórica a matéria prima para suas letras.

Quando Aloísio Resende, ao defender os candomblés dos ataques do “REGENERADOR”, informou a existência de sociedades de estudos africanistas, obviamente se referia a década de 1930. Procurou, em primeiro momento, atestar a ignorância daquele que atacava o candomblé, mas com um “tapa de luvas”, chamou a atenção da sociedade feirense que já não cabia mais para sociedades “civilizadas” repressão policial ou ideológica contra os candomblés e suas práticas correlatas. O poeta, escritor e jornalista, Aloísio Resende estava muito bem informado sobre o que vinha ocorrendo no país nos últimos anos acerca da afirmação das manifestações culturais afro-brasileiras. Em 1934, por exemplo, ocorreu em Recife, capital do Pernambuco, o I Congresso Afro-brasileiro, seguido da experiência baiana, quando em janeiro de 1937, realizou o II Congresso Afro-brasileiro. Estes eventos constituíram-se em importantes espaços de debates sobre a experiência africana no Brasil e reclamavam, assim como Aloísio Resende, pelo fim da repressão policial e

¹³⁰ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 22/10/1938, p. 1. [grifos da fonte].

¹³¹ Ver BACELAR, Jeferson. O legado da escola baiana: para uma antropologia da reafricanização dos costumes. BACELAR, 2001.

discriminação contra as culturas negras no Brasil, a exemplo das práticas religiosas.¹³²

Mesmo com todo este interesse por parte de determinados segmentos em compreender a experiência das culturas de matrizes africanas no Brasil e, em especial na Bahia, ainda se assistia explicitamente a repressão a estas práticas, inclusive em sua dimensão mágico-religiosa, a saber: os candomblés e curandeiros.¹³³ Em Salvador, por exemplo, os jornais publicavam em uma mesma página, notícias sobre o II Congresso Afro-brasileiro dividindo espaço com notícias sobre batidas policiais aos candomblés e prisões de sacerdotes acusados de feitiçaria e curandeirismo. Entretanto, em Feira de Santana, em 1938, anunciava o poeta Aloísio Resende: “E, para que ninguém se engane, para que ninguém se iluda nem se arrependa depois, saiba todo o mundo: ao lado do candomblé, a favor do candomblé, na defesa do candomblé estou eu aqui”.¹³⁴ Palavras do poeta dos candomblés na Princesa do Sertão.

Aloísio Resende nasceu em 26 de outubro de 1900, em Feira de Santana. Jornalista e boêmio, Zinho Faúla, como era apelidado, ficou conhecido dos leitores do jornal *Folha do Norte* por suas poesias e crônicas publicadas entre finais da década de 1920 até o ano de 1940, pois o poeta faleceu em janeiro de 1941.¹³⁵ Não viveu sempre em Feira de Santana, fizeram parte de sua trajetória cidades como Recife, em Pernambuco, Maceió, no

¹³²As palestras e conferências realizadas nestes congressos podem ser consultadas respectivamente em NOVOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS (Trabalhos apresentados I Congresso Afro-Brasileiros no Recife em 1934). Recife: Massagana, 1988 e O NEGRO NO BRASIL (Trabalhos apresentados no II Congresso Afro-brasileiro em Salvador em 1937). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

¹³³ Ver BRAGA, 1995.

¹³⁴ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 22/10/1938, p. 1.

¹³⁵Vale ressaltar que Aloísio Resende foi autor de conhecidas marchinhas carnavalescas, muitas das quais publicadas no mesmo periódico. Os dados biográficos que faço referência aqui e em outras partes da tese foram extraídos de MORAES, Ana Angélica Vergne de et. al. *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*. Feira de Santana: UEFS/PPGLDC, 2000. As referências às poesias e textos críticos publicados no jornal *Folha do Norte*, serão realizadas diretamente na fonte identificada nos periódicos. Por mais que as poesias que selecionei possam ser encontradas no livro organizado por Ana Angélica de Moraes, optei pela documentação que levantei nos periódicos para que eu pudesse ter maior liberdade no trato metodológico dos fragmentos. Entretanto, em situações indispensáveis farei referência à bibliografia.

Estado de Alagoas, São Luiz do Maranhão e Salvador, capital baiana, na qual, inclusive, durante a década de 1920, trabalhou no jornal *A Hora*.¹³⁶

No início da década de 1930 retornou a Feira de Santana e ingressou como jornalista no *Folha do Norte*, importante periódico de circulação local, onde atuou até seus últimos dias de vida.¹³⁷ Aloísio foi boêmio, freqüentador das quitandas e cabarés, mas também dos terreiros de candomblés, de onde muita inspiração tirou para sua produção literária. Segundo Ana Angélica V. de Moraes, “o olhar de Aloísio Resende sobre os elementos que constituíam o suporte de base afro, na formação da cidade, se explicita em seus versos”.¹³⁸ De fato o Jornal *Folha do Norte* publicou nos últimos anos de sua vida um conjunto de poesias de sua autoria, as quais dão visibilidade ao universo afro-brasileiro em Feira de Santana, com destaque a elementos representativos das práticas de candomblés, curandeirismo e batuques que ocorriam naquele período. Ainda segundo Ana Angélica V. de Moraes, o poeta era freqüentador do terreiro de uma mãe-de-santo conhecida por Mãe Filha (ou Filhinha como era mais conhecida), esta foi imortalizada nas estrofes de Aloísio Resende:

MÃE-FILHA
 Entre a opala do céu e a esmeralda da terra,
 Alvejando na várzea a luz do sol que brilha,
 Vê-se, frente ao levante, a casa de mãe-filha,
 Que da negra macumba os mistérios encerra.¹³⁹

Nota-se a admiração do poeta por mãe Filha. Não se trata de uma simples narração e sim do depoimento de alguém de dentro, um “nativo”, na concepção antropológica da palavra. Em diferentes momentos desse verso, como em outras composições, o poeta revela o universo de práticas afro-brasileiras como nenhum outro o fez em Feira de Santana neste período.

¹³⁶PORTO, Cristiane de Magalhães. “Notas à margem”. In: MORAES, Ana Angélica Vergne de et. al. *Aloísio Resende*, p. 85.

¹³⁷Idem, p. 87.

¹³⁸MORAES, Ana Angélica Vergne de. “A africanidade na poesia de Aloísio Resende”. In: MORAES et. al. 2000, p. 100.

¹³⁹RESENDE, Aloísio. “Mãe-filha”. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 27/04/1940, p. 1.

Aloísio, que já foi denominado o “poeta contra a ordem”, era muitas vezes controverso na opinião de muitos colegas de ofício, contemporâneos do mesmo semanário feirense.¹⁴⁰ Enquanto muitos se ocupavam em denunciar as práticas dos curandeiros ao mesmo tempo em que cobravam ação mais enérgica da polícia contra os candomblés (como registrei anteriormente), o poeta explicitava em sua lírica poesia publicada nas páginas do mesmo periódico os saberes mágicos de mãe Filha:

De encantados sem par a prestimosa dona,
Sacerdotisa, enfim, de Nanan-burucu,
Que favores iguais recebe de Omolu,
É a melhor curandeira, aqui, de nossa zona.¹⁴¹

O poeta destacou o incomparável valor da mãe-de-santo identificando inclusive o seu prestígio com diferentes orixás, o que lhe garantia o posto de melhor curandeira. Mãe Filha parecia ser de fato considerada a melhor curandeira da região de Feira de Santana, por certo período, pois referência a esta mãe-de-santo e competente curandeira foi registrada também na literatura memorialista de Antônio do Lajedinho, citado anteriormente. Por enquanto continua-se com Aloísio Resende e o seu canto aos candomblés e curandeiras da Princesa do Sertão. Segue-se então um ilustrativo exemplo da defesa que fez o poeta às práticas de cura no universo mágico dos candomblés:

COISA-FEITA
Cairá enferma a jovem, de repente...
Desmaiado o sorrir, pálido o rosto,
Passava as tardes, no quarto e doente,
O olhar quebrado no horizonte posto.

Quase que muda, aos poucos, definhava,
Preso, coitada, ao mais atroz sofrer,
E o próprio noivo, a quem bastante amava,
Nem mesmo o noivo ela queria ver

(...)

¹⁴⁰Quanto à referida denominação Ver OLIVEIRA, “Um poeta contra a ordem”. In: MORAES, 2000.

¹⁴¹RESENDE, Aloísio. “Mãe-filha”.

Em torno dela os clínicos confusos,
Cheios de si, das láureas de doutores,
À mente davam como parafusos,
Mexendo estantes, consultando autores.

E as velhas amas da família aflita,
Se bem não fosse aquela idéia aceita,
Teimavam no dizer que a pobresita,
O que tinha era, apenas, coisa-feita

(...)

Da conversa, na altura a que chegara,
Lembraram, todas, num feliz momento,
De amiga, que vingança lhe jurara,
Quando fora pedida a casamento.

(...)

Dos médicos, enfim, desenganada,
Depois de gasta uma fortuna inteira,
Com proveitos, então, fora levada.
Às mãos bondosas de uma curandeira.

Hoje, sadia, linda como outrora,
Repele a burla, que bem mal lhe soa,
De se dizer pela cidade em fora:
- Doutor fulano lhe pusera boa!¹⁴²

Intitulada “Coisa-feita”, essa poesia faz referência a um provável feitiço do qual foi vítima uma jovem recém-casada. O seu casamento com um determinado rapaz incomodou a alguém que, por sua vez, lançou sobre sua sorte uma “coisa-feita”. Não sei ao certo se este foi um fato verídico ou simplesmente uma retórica do poeta para discutir sua inabalável crença nas “coisas-feitas”. O fato é que alguns elementos característicos do objeto aqui trabalhado são revelados: o exercício do curandeirismo e o confronto entre as práticas curativas da medicina científica e dos saberes da “bondosa curandeira”. Aloísio Resende insinuou os limites do saber médico científico para resolver o caso em questão, atribuindo a responsabilidade do milagroso feito à curandeira. Entretanto, não deixa o poeta dos candomblés de alfinetar que depois do resultado positivo a fama de ter curado a jovem circula pela

¹⁴²RESENDE, Aloísio. “Coisa-feita”. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 17/08/1940, p. 1

cidade: “- Doutor fulano que lhe pusera boa”. Ironiza ainda na defesa da legitimidade das “coisas” do universo do candomblé, e por sua vez revela ao pesquisador determinadas experiências que precisavam ter os seus silêncios quebrados, em especial do ponto de vista de uma história social das práticas afro-brasileiras na Princesa do Sertão.

O pertencimento religioso de Aloísio Resende o expunha muitas vezes entre os seus pares letrados, criando inclusive alguns obstáculos para sua ascensão social. O memorialista Antônio do Lajedinho, por exemplo, registrou em suas memórias um fato que informa aos leitores que Aloísio Resende foi “discriminado como cidadão e como poeta por um único motivo: era umbandista”.¹⁴³

Lajedinho, na verdade, se referia ao candomblé e denunciava uma discriminação que pode ser interpretada como preconceito racial e negação do culto afro-religioso, característico de determinado segmento da sociedade da época (problema este ainda não superado na atualidade), pois como lembrou o memorialista, o poeta “freqüentava todos os terreiros da região e suas poesias faziam apologia ao candomblé”. Em depoimento posterior aos seus escritos memorialistas, Lajedinho insistiu com a afirmação de que o poeta Aloísio Resende sofria discriminação por conta de sua relação com o candomblé:

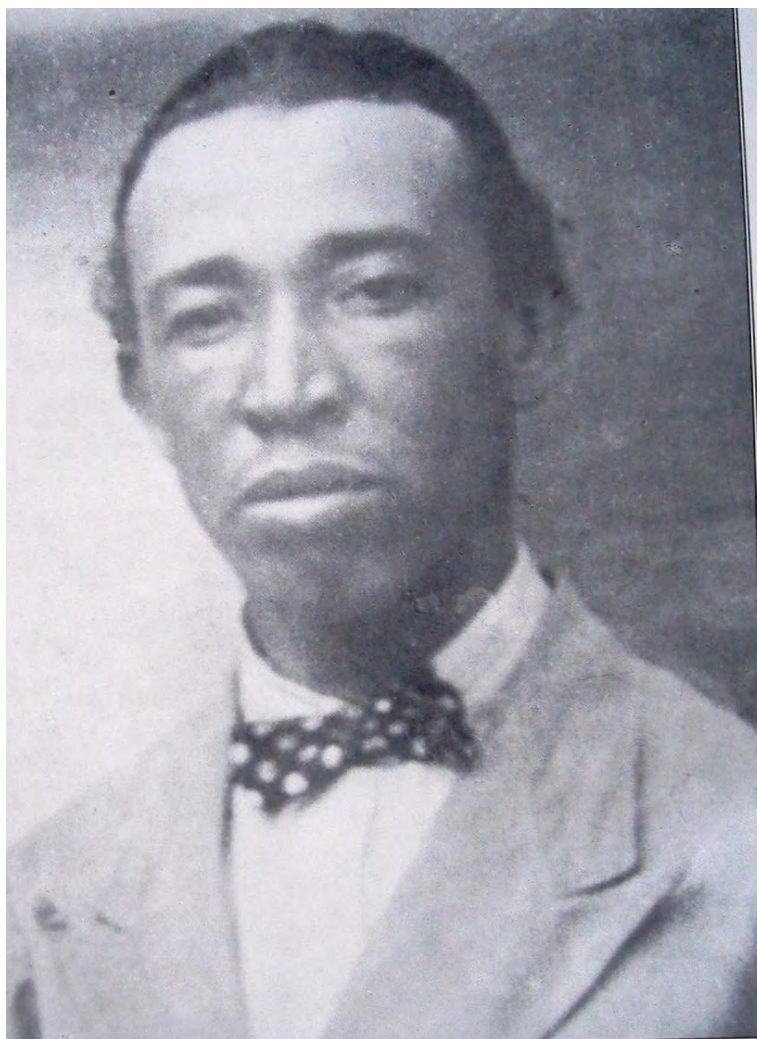
Bom [ele] foi discriminado por dois anos, ele falava sobre o candomblé, ele não era branco e nem mulato, era tipo mestiço, tinha o cabelo meio crespo, mas ele adorava a cor negra, adorava especialmente pelo candomblé, que naquela época era proibido, só a religião católica era permitida. Todas as poesias dele se referiam aos negros e ao candomblé, não chegou a concluir o curso primário.¹⁴⁴

Lajedinho informou que o poeta foi discriminado por dois anos. Acredito que ele se refira a algum período que Aloísio ficou sem publicar no jornal *Folha do Norte*, pois como afirmou o memorialista ele tinha preferência por abordar a

¹⁴³ LAJEDINHO, 2004, p. 93.

¹⁴⁴ Depoimento de Antônio do Lajedinho (arquivo pessoal de Denílson Lima)

experiência dos negros e dos candomblés feirenses.¹⁴⁵ Cabe lembrar que Aloísio era um homem negro e pobre que incomodava com sua arguta inteligência e habilidade de escritor em uma sociedade de brancos que nem sempre tinham o domínio das letras, o que o poeta fazia muito bem. Aloísio era um testemunho das experiências dos candomblés em Feira de Santana.



Perfil de Aloísio Resende. **Fonte:** GAMA, Raimundo et. al. *Memória fotográfica de Feira de Santana*. Feira de Santana: Fundação Cultural de Feira de Santana, 1994, p. 134.

¹⁴⁵ Aloísio Resende não escreveu apenas sobre os candomblés e seus adeptos. Em sua produção literária, encontra-se belos sonetos de variado tema que tratavam de seus amores assim como outros gêneros, a exemplo da poesia erótica. Sobre o erotismo em sua produção ver: PEREIRA, Rubens Alves. Venenos, olhos e odores: o erotismo em Aloísio Resende. In: MORAES, 2000.

Segundo Domício Proença Filho, o posicionamento engajado de autores que tomam o negro como sujeito em suas narrativas literárias, só começa a se corporificar efetivamente a partir das décadas de 1930 e 1940, ganhando força depois dos anos 1960. A obra desses autores se destaca como produto de escritores assumidos como negros ou descendentes de negros que procuram marcar em suas obras “a afirmação cultural da condição negra na realidade brasileira”.¹⁴⁶ Aloísio Resende se enquadra perfeitamente nessa caracterização. Pois, não encontrando escritor correspondente em Feira de Santana em sua época, foi Zinho de Faúla o poeta dos candomblés. Não simplesmente porque se apropriava das experiências afro-religiosas para criação de sua literatura, mas sim porque assumia publicamente a condição de zelador da integridade moral e política da religião dos Orixás.

Em outubro de 1940 um contemporâneo de Aloísio Resende, já percebendo sua saúde debilitada, escreveu para o jornal *Folha do Norte*, publicando uma matéria extremamente curiosa na qual revelava os elementos da diáspora que caracterizavam a postura do poeta como descendente confesso do povo de além mar:

Meu caro senhor, admiro seus versos que dizem dos costumes dessa gente, cujos descendentes merecem instrução e educação, porque as classes trabalhistas no Brasil são constituídas por crioulos e mestiços, em sua maioria. Guardam ainda seus cânticos guerreiros, hinos e saudações a Deus, e, por um egoísmo próprio da raça, chamam seus santos Xangô, lemanjá, Ogum, Abaluaé, etc. sem que por isso mereçam pena de morte.¹⁴⁷

O texto acima explicita um discurso que, ao mesmo tempo em que elogia Aloísio Resende e reconhece seu compromisso com as questões relacionadas ao universo afro-religioso, se manifesta intolerante ao culto afro-brasileiro, evidentemente ao qual estava vinculado o poeta. Entretanto, o trecho

¹⁴⁶ PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. São Paulo, *Estudos Avançados*, 18 (50), 2004, p. 16.

¹⁴⁷ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 31/10/1940, p.1.

citado vale aqui como referência de outro testemunho da representação que a diáspora africana produziu em Feira de Santana. A África simbólica que circunscrevia o universo social, político e acima de tudo cultural que viveu o poeta negro Aloísio Resende e que por sua vez, através de suas poesias, rompeu silêncios da história das práticas afro-brasileiras, em especial a experiência de curandeiros e candomblés.

Outro elemento importante que pode ser destacado no texto é a sua autoria. O mesmo foi escrito por Vicente dos Reis, indivíduo de destacado prestígio social na cidade de Feira de Santana daquele período. Advogado, professor e preocupado com questões sociais que envolviam especialmente a infância na cidade, se revelava neste texto um admirador dos posicionamentos de Aloísio Resende. Vale destacar que Vicente dos Reis era um militante das causas sociais: seria o equivalente ao notório Cosme de Farias da capital, aqui na Princesa do Sertão.¹⁴⁸

A verdade é que incomodando muito ou pouco Aloísio Resende não passou despercebido pela vida. Fez todos conhecerem, sem restar uma linha de dúvida, o seu grau de envolvimento com os candomblés, gritando alto e convicto que era ele o seu defensor. E se o poeta dos candomblés não passou despercebido pela vida, os registros que o mesmo fez, e voltaremos a eles em outros momentos da tese, serão tomados por muitos como pistas que possam constituir importante ponte para o passado na busca de se compreender aspectos da dinâmica da cultura afro-brasileira, em especial histórias das práticas de candomblés da cidade.

¹⁴⁸ Além de ter atuado com pedido de habeas corpus em favor de muitos necessitados, Vicente Reis, assinava uma coluna no *Folha do Norte* intitulada “Pelos Pobres”, o que aponta certa peculiaridade em seus interesses. Sobre o prestígio desse advogado, ver a Carta Aberta, assinada pela senhora Alcina Dantas e publicada no *Folha do Norte*, em edição de 07/01/1939, p. 03.

2.3 Os candomblés da Cidade

Em 1971 um professor de História do Instituto de Educação Gastão Guimarães, publicou um livro com pretensões de ser adotado nas escolas feirenses, intitulado *Pequena História de Feira de Santana*.¹⁴⁹ Raimundo Pinto, o autor, criou um personagem e o chamou de “Zé Curioso”, construindo então em sua metodologia uma narrativa com caráter de diálogo que aproximasse o máximo possível o texto do leitor pretendido pelo professor, a saber: os estudantes da educação básica do município de Feira de Santana. Entretanto, este manual atende aqui a necessidade de pistas sobre a experiência dos candomblés e seus agentes na Princesa do Sertão. De fato, as memórias (histórias) escritas sobre a história feirense do professor deixam escapar alguma pista sobre as práticas de candomblé em Feira de Santana.¹⁵⁰ Em um dos diálogos do texto Zé Curioso, o personagem protagonista, é indagado pelo professor: “você já ouviu falar em candomblé?”, e assim responde o curioso aprendiz dando início ao diálogo sobre o tema em questão:

ZÉ – Já, sim. Perto de onde eu moro tem um. Ficam tocando batuque até tarde da noite.

EU – O candomblé é o local onde se pratica uma religião de origem africana.

ZÉ – Quem trouxe da África?

EU – Há muitos anos passados – como você deve saber – negros eram trazidos da África para serem escravos aqui. Grande número deles conservaram (sic) a sua primitiva religião. Outros fizeram uma mistura entre o catolicismo e a religião originária (muita gente hoje ainda faz isso). Pois bem, note que a quase totalidade dos que seguem cultos africanos – ou afro-brasileiros (assim chamados por causa da mistura) são pessoas de cor em geral descendentes dos antigos escravos. A propósito, Zé, qual é a sua religião?

ZÉ – Eu digo sempre que sou católico porque essa é a religião de minha mãe. Quando eu crescer, vou escolher uma por conta própria. E qual é a sua?

¹⁴⁹PINTO, Raymundo. *Pequena história de Feira de Santana*. Feira de Santana: SICLA, 1971.

¹⁵⁰Raymundo Pinto, escritor, advogado e historiador feirense que teve destacada atuação como professor e homem público nas décadas de 1960 e 1970. Foi Secretário de Educação e Administração do município de Feira de Santana, tendo inclusive, exercido importante papel junto á diferentes gestões municipais.

EU – Sabe de uma coisa, Zé, vamos mudar de conversa? O nosso livro vai ser sobre Feira de Santana e a nossa vida particular ou nossa opinião a respeito de coisas alheias ao estudo que desenvolvemos em nada interessará aos nossos leitores.¹⁵¹

O trecho permite pontuar algumas questões de caráter indiciário sobre a prática de candomblé em Feira de Santana do período em estudo (1938-1970). No diálogo, ao responder a pergunta do professor, Zé Curioso afirma já ter ouvido falar de candomblé e, inclusive, conhecer a existência de um terreiro em sua vizinhança. Informa, ainda, a existência do batuque até tarde da noite. As informações emitidas pelo professor sugerem a existência e a classificação étnico-racial dos praticantes de candomblé na região: “pessoas de côr em geral descendentes dos antigos escravos”. Deve-se ressaltar que o livro era voltado para a história do município de Feira de Santana, portanto é possível que as referências dissessem respeito à realidade local.

Na continuidade do diálogo Zé Curioso indagou ao professor sobre sua religião, o qual recuou e sugeriu mudar de conversa. Afirmou que não era uma questão importante para tratar em um livro sobre a história do município. Infelizmente o diálogo com o curioso aprendiz não se alongou no tema do candomblé. Entretanto, a conversa entre os personagens, professor e aluno, revelam as práticas do candomblé no cotidiano da cidade, por mais que limitadas sejam as fontes documentais que apontem informações mais precisas. Em vista disso me apropriei de diferentes estratégias para tentar apresentar ao leitor uma rápida localização do universo dos candomblés em Feira de Santana do período em questão. E nessa perspectiva valem os testemunhos de indivíduos que vivenciaram cada qual à sua forma os candomblés feirenses.

Depoimentos de pessoas que freqüentaram importantes terreiros em Feira de Santana nas décadas de 1950 e 1960 caracterizam-se em fontes históricas que inclusive não negam as informações extraídas do diálogo de Zé

¹⁵¹PINTO, 1971.

Curioso com seu professor de história. Tive a oportunidade de ter um diálogo como este com a Sra. Maria Angélica Rodrigues, Dona Angélica, moradora do bairro Rua Nova, só que aqui a professora era ela e eu o curioso aprendiz. E como aprendiz, interroguei Dona Angélica sobre a sua experiência com o candomblé em Feira de Santana e ela me revelou informações importantes sobre terreiros e sacerdotes:

Eu não me lembro a época, viu, eu vinha mais minha mãe, andava muito em candombré, muito mesmo, mininota, mais minha mãe que frequentava o candombré de Ogum Ares, que era alí no Alto do Cruzeiro. Depois eu dei pra andá nos candombrés da finada Filhinha, da finada Emília, do finado Caboquinho, finado Abílio, João Guerreiro. Estevo ainda é vivo, deve ser vivo Estevo (sic para todo período).¹⁵²

Dona Angélica é uma simpática senhora que carrega nos traços marcantes da face a denúncia de sua afro-decedência e de uma vida de muita labuta que vem experimentando há 74 anos. Nega ter “compromisso” com a religião, mas relata com ar de saudosismo sua experiência de ter freqüentado importantes terreiros de candomblé em Feira de Santana, desde “mininota”.¹⁵³ A “finada Filhinha”, citada por Dona Angélica, diz respeito na verdade a notória lalorixá lembrada em outras memórias assim como na poesia de Aloísio Resende, tratada anteriormente. Muitos dos outros que ela se refere, aparecem elencados em uma matéria publicada pelo jornal *Folha do Norte* em meados da década de 1960.¹⁵⁴

A “finada Emília”, por exemplo, pode se tratar daquela que aparece na relação divulgada pelo jornal como Emília Rosa Piedade, do terreiro “Homolú”, situado no Sisal da Rodagem Velha, atual bairro do Aviário.¹⁵⁵ Já o “finado Abílio” e “Estevo”, aparecem respectivamente na referida matéria de jornal:

¹⁵² *Depoimento de Dona Angélica*, em 01 de setembro de 2009.

¹⁵³ Termo muito utilizado pelos mais velhos para identificar a pouca idade, deriva-se do termo “menina”, equivalente a criança, jovem, etc.

¹⁵⁴ “Candomblés da Cidade”. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 1966, p.1.

¹⁵⁵ Segue como identificado no jornal: “Homolú de Emília Rosa Piedade – Sisal (Rodagem Velha)”

“Iansã de Ouro Tingongo de Abílio Ciriaco dos Santos – Campo de Aviação” e “Casa Azul Nanan Sabou de Estevam Figueiredo dos Santos – Campo Limpo n. 1251”. Estes são importantes terreiros de candomblé que funcionavam nas localidades dos atuais bairros do George Américo e Campo Limpo. Este último para surpresa de Dona Angélica também já faleceu.¹⁵⁶ Os poucos nomes que aparecem em suas lembranças são representativos de um universo bem mais amplo da experiência dos candomblés em Feira de Santana, revelada através de seu depoimento, inclusive abordando questões que serão exploradas em outro momento da presente tese. Entretanto, vale destacar, em termos já precisados por Verena Alberti, que este tipo de coleta de informação, no caso a entrevista, como toda fonte histórica, são pistas para se conhecer o passado.¹⁵⁷ Passado este que nem sempre temos acesso através da documentação manuscrita e impressa a exemplo dos processos criminais, literatura local e periódicos jornalísticos que compunham o acervo de fontes do presente trabalho.

Os nomes lembrados por Dona Angélica de fato parecem ter gozado de certo prestígio entre os adeptos dos candomblés do período, pois ao destacar importantes zeladores da religião dos Orixás, o sr. José Carlos Ferreira de Lima, conhecido por Zeca de Iemanjá, respeitado babalorixá feirense, não deixa de citá-los:

Tinham muitas casas de pessoas competentes e que trabalhava pessoas muito, mais muito mais velhas do que eu e ... eu poderia citar o nome de algumas pessoas. Tinha o senhor Albílio Ciriaco dos Santos, que era um grande zelador; tinha dona Filinha da Ladeira, era uma grande zeladora; tinha Manuel de Xangô, um grande zelador e outros, e outros mais. (sic. para todo período)¹⁵⁸

¹⁵⁶Essa informação me foi dada por Zeca de Iemanjá, um outro colaborador da pesquisa, do qual utilizei depoimentos em diferentes momentos da tese.

¹⁵⁷ALBERTI, Verena. “Além das versões: possibilidades da narrativa em entrevistas de história oral”. Trabalho apresentado na *XIIIth International Oral History Conference: “Memory e and Globalization”*. Roma, Itália, de 23 a 26 de junho de 2004.

¹⁵⁸Depoimento de Zeca de Iemanjá, em 24 de setembro de 2009.

Abílio Ciriaco dos Santos e dona Filhinha da Ladeira são personagens que foram citados no depoimento de Dona Angélica, ao que parece eram sacerdotes bastante conhecidos em Feira de Santana do período. O mesmo é verdade para Manuel de Xangô, pois este foi imortalizado na poesia de Aloísio Rezende como se pode observar a seguir:

De Manuel de Xangô distante corre a fama,
 Pois dele o povo diz coisas tão singulares,
 Que bem pouco há descrer do quanto se proclama
 Desse babalaô de exóticos esgares.
 (...)
 Quando na intimidade alí no seu terreiro,
 Deixa como de parte os recatos e as manhas,
 Deixa para se ver o ousado macumbeiro,
 Com trejeitos expondo as múltiplas façanhas.¹⁵⁹

O poeta faz questão de destacar logo na primeira linha a notoriedade de Manuel de Xangô. Informa também sua fama de “macumbeiro”, ou seja, Manuel de Xangô dominava os saberes mágicos “expondo as múltiplas façanhas”. Práticas denominadas curandeirismo, mas que nem sempre os agentes gostam de utilizar essa denominação preferindo inclusive o termo “zelador” e neste sentido todos os acima citados por Zeca de lemanjá correspondem a esta categoria.

Se Zeca de lemanjá conheceu Manuel de Xangó, não sei, mas é possível sugerir que dificilmente isto aconteceu. Pois a poesia de Aloísio Resende data de 1940 e informa uma certa notoriedade deste babalorixá o que implica ter este já uma experiência processada a ponto de fazer com que distante corresse a fama. Zeca de lemanjá nasceu no ano que escreveu o poeta que homenageou Manuel de Xangô. Pode ter Zeca de lemanjá conhecido Manuel de Xangó, assim como Mãe Filhinha, também cantada pelo poeta dos candomblés, em idade bastante avançada ou teve notícias apenas de sua fama.

¹⁵⁹RESENDE, Aloísio. “Manuel de Xangô”. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 01/06/1940, p. 1

Obviamente estes não foram os únicos babalorixás que ganharam fama na cidade e região, assim como tiveram outros que, mesmo não gozando de grande fama, fizeram histórias que infelizmente não ocupam hoje nem mesmo as notas de pés-de-página da historiografia feirense e tiveram suas histórias perdidas na memória dos mais velhos que já se foram. Alguns desses nomes encontram-se inclusive relacionados na relação citada anteriormente e publicada no jornal *Folha do Norte*, através do qual se pode sugerir uma cartografia para os candomblés em Feira de Santana no período em questão. Outros ainda são lembrados na produção literária do poeta dos candomblés. Este é o caso de mãe Raquel, notória ialorixá que não escapou à referida relação publicada no *Folha do Norte*: “Oxum da Conceição de Maria Raquel Almeida – Bairro do Tomba”. A notícia informou ainda que as festas do terreiro dessa ialorixá aconteciam respectivamente nos dias 6 de janeiro, 3 de junho, 02 de julho, 16 de agosto e 4 e 27 de setembro.¹⁶⁰ Portanto, era festa o ano inteiro, talvez isto explique a notoriedade dessa mãe de santo, já bastante conhecida nos anos 1930, como revela a crônica de Aloísio Resende:

Dona Raquel reside no Tomba, próximo desta cidade, onde tem *terreiro*, freqüentado por muita gente, como por muita gente são freqüentados os *terreiros*, aqui, ali, acolá, por toda parte. Deu seu presente a *Mãe dagua* em dia da semana que findou. A cerimônia que é do culto de sua excelência *Iemanjá*, de quem é sacerdotisa a conhecida *ialorishá*, realizou-se ao Pôço do Buraco, ao Rio Jacuípe, no lugar denominado Tapera. O ato a que vamos aludir é um dos mais curiosos entre os muito curiosos que há nas religiões africanistas, que, atualmente, estão prendendo a atenção dos moços intelectuaes da nova geração.¹⁶¹

Intitulado “Mãe dagua”, o texto de Aloísio Resende tem como objeto uma homenagem à Mãe Raquel e por tabela a Iemanjá, Orixá pela qual o poeta dos candomblés tem grande simpatia. O autor revela que esta mãe-de-santo já era bastante conhecida ainda nos anos 1930, a qual alcançou a década de

¹⁶⁰ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 1966, p. 1.

¹⁶¹ Aloísio Resende. Mãe dagua. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 05/11/1938, p. 4 [grifos do autor].

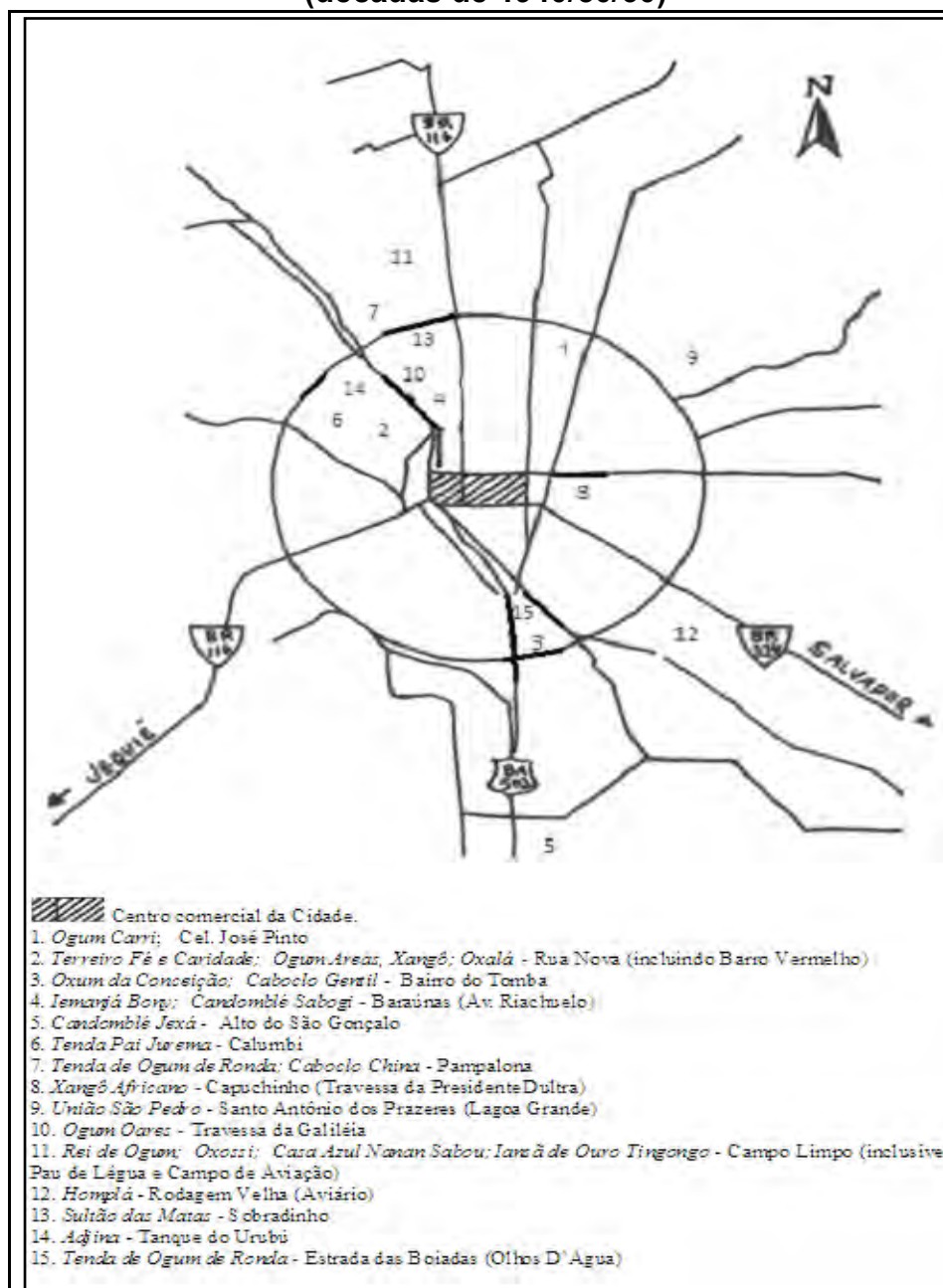
1960 com seu terreiro ainda em exercício. Como pode se observar no texto, Aloísio não perdeu a oportunidade de lembrar para os leitores que o candomblé interessava, também, naquele momento, à nova geração de intelectuais, esta referência funciona como mais uma provocação ao “REGENERADOR”, colunista que se digladiou com o experiente poeta em edição anterior deste mesmo periódico, como já foi discutido. A intenção de Aloísio era antes de tudo valorizar o candomblé possibilitando aos leitores (Aloísio sabia muito bem a quem estava se dirigindo) a compreensão acerca dos valores culturais da religião afro-brasileira, e o periódico jornalístico era nesse sentido um importante instrumento. Assim continuou o poeta em sua inspirada crônica sobre Mãe Raquel e Iemanjá: “O presente que dona Raquel, ao sair de sua *ilê* (casa), acompanhada de seus *omalarés* obedientes, foi levar a *Mãe d'água*, consistia em vidros de essência, pente, fita, pó de arroz, espelho, conta, sabonete, todo o indispensável a uma senhora formosa e ao mesmo tempo fidalga”.¹⁶²

A notoriedade de Mãe Raquel reservou a ela um lugar na relação publicada pelo *Folha do Norte* em 1966, como já foi referido. Essa relação consta de 28 terreiros de candomblé distribuídos por diferentes localidades de Feira de Santana. Intitulada “Candomblés da Cidade”, a matéria informa, respectivamente, o nome do terreiro, o nome do responsável, a localidade com endereço detalhado e as datas de festas.¹⁶³ Com essa relação foi possível mapear os terreiros de candomblés, sugerindo o alcance das décadas de 1940, 1950 e 1960.

¹⁶² Idem. O termo “mãe d'água” utilizado para fazer referência a Iemanjá tem custado boas reflexões a estudiosos como o saudoso Edison Carneiro. Segundo ele, “sob este nome, nas festas públicas não se cultua uma deusa africana, da nação nagô. Cultua-se uma divindade brasileira das águas, fruto do sincretismo das concepções nagô, ameríndia e européia dos deuses aquáticos”. CARNEIRO, Edison. Yemanjá e a Mãe- D'Água. In: CARNEIRO, 1964p.167. Sobre a noção de sincretismo em Edison Carneiro e outros autores da época ver: SOUZA JÚNIOR, Wilson Caetano. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Eduneb, 2003.

¹⁶³ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 1966, p. 1. A matéria na íntegra pode ser consultada nos Anexos da tese.

Localização dos Candomblés (décadas de 1940/50/60)



Fonte: Mapa elaborado com base na relação de terreiros publicada em *Folha do Norte*, Feira de Santana, 1966, p.1. Para identificação das localidades com denominação antiga, consultei MORAIS, 2004 e as fontes orais utilizadas.

Com base no mapa acima é possível identificar algumas questões já insinuadas nas memórias de Antônio do Lagedinho e na ficção de Juarez Bahia. Por exemplo, a localização dos terreiros distantes do centro da cidade e sua predominância nos bairros da Rua Nova, Calumbi, Baraúnas, Galiléia e Sobradinho, os quais constituem atualmente localidades de grande

concentração da população negra e, por conseguinte dos terreiros de candomblé e outros cultos afro-brasileiros da cidade.

Uma advertência que deve ser feita ainda com base nessa relação é da diversidade de culto afro-brasileiro representada no mapa. Utilizo o termo candomblé, por conta de sua predominância citada nas fontes, entretanto, pode ser identificado na relação que acompanha o mapa acima as casas de Umbanda já eram bastante representativas em Feira de Santana, a partir dos meados do século XX. Este pode ser o caso da *Tenda Pai Jurema* e *Tenda de Ogum de Ronda*.

Em seu estudo sobre a experiência afro-religiosa na Princesa do Sertão, Ronaldo de Salles Senna afirma que “os sistemas de valores que permeiam a presença afro-brasileira em Feira de Santana preenchem um espectro amplo e lequeado”.¹⁶⁴ Segundo ele, esses sistemas de valores vão desde a moral católica ortodoxa, oriunda do catolicismo popular até o “anarquismo umbandista” identificados, em seus estudos, nos zeladores mais influenciados pelos cultos do sudeste brasileiro, especialmente São Paulo. As práticas umbandistas em Feira de Santana também foram registradas, mesmo que pouquíssimas vezes, nas fontes judiciárias e jornalísticas correspondentes às décadas de 1940 e 1950. As poucas referências não dão visibilidade, como acontece com o candomblé, mas registram ocorrências das práticas umbandistas neste universo feirense.

A cartografia dos candomblés em Feira de Santana que apresentei aqui, obviamente não localiza e nem poderia localizar todos os espaços experimentados pelas práticas afro-religiosas assim denominadas. Entretanto, ajuda ao leitor a se situar pelo menos do ponto de vista espacial quanto a dinâmica afro-religiosa em Feira de Santana em meados do século XX. Essas práticas também ganhavam visibilidade no cortejo das “baianas” que não faltavam às festas em louvor a Senhora Santana, padroeira do município. Pistas importantes sobre esta experiência, além de referências nos escritos da

¹⁶⁴SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados - uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: construções simbólicas e resignificações*. Tese de progressão para professor titular. Feira de Santana: UEFS, 2008, p. 24.

literatura local, foram deixadas pelas lentes dos fotógrafos, alguns dos quais autores anônimos destes importantes registros.

2.4 Os candomblés na avenida: as “baianas” na festa da Padroeira

A festa em Louvor à Nossa Senhora Santana, padroeira do município, era denominada apenas de Festa de Santana e foi por muito tempo a mais importante das festividades anuais que se realizavam na cidade. Sua origem remete ao período colonial, entretanto, a referência histórica mais longínqua é datada de 1888. Segundo Rollie Poppino, “desde os primeiros anos do século vinte, as festividades costumavam efetuar-se em janeiro. Em 1914, e, de novo, em 1919, as cerimônias prolongaram-se até o fim de fevereiro, porém, durante as duas décadas que precederam o ano de 1950, o dia em que terminavam os festejos era o último domingo de janeiro”.¹⁶⁵

A festa de Santana era tão representativa para grande parte dos segmentos da cidade, que ainda hoje é lembrada com muito saudosismo. Recentemente um antigo e conhecido cronista social, colaborador de diferentes periódicos jornalísticos feirenses publicou uma importante contribuição sobre a cidade de sua juventude, não deixando de destacar a importância dos festejos em louvor à padroeira:

A Festa de Senhora Sant^a Ana, além de uma manifestação de fé é um fato histórico, na época, constituía-se no mais importante evento de massa da cidade. Também era a que propiciava maior movimento financeiro ao comércio, principalmente, aos setores de roupas e calçados. (...). Durante a festa, a “Terra de Santa” Ana” vivia clima de euforia, e para motivar ainda mais, sempre às 12 e às 18 horas, durante os 13 dias de louvores à padroeira, o Zabumba de Bonfim de Feira

¹⁶⁵ POPPINO, 1968, p. 278.

(uma mini-banda filarmônica) desfilava pelas ruas do centro, anunciando os festejos à noite, na Praça da Matriz.¹⁶⁶

Oydema Ferreira, o autor da citada crônica, não escondeu o saudosismo da festa de Santana e principalmente do que caracterizava uma maior participação popular da cerimônia de louvor à padroeira da Princesa do Sertão: os ritmos percussivos que tinham como protagonistas os mais diferentes atores dos segmentos mais simples da sociedade. Estes ritmos, inclusive acompanhavam momentos do evento ao estilo dos sambas e batucadas ijexás, animavam aos cortejos de duas das atividades mais simbólicas da participação popular na festa da Padroeira: a lavagem e levagem da lenha que tinham entre seus protagonistas adeptos dos candomblés de Feira de Santana.

“Lá na Rua de baixo choveu lenha”. Este foi um refrão lembrado pelo senhor João dos Santos Filho, conhecido como “João Alfaiate”, de “música cantada na „Levagem da lenha”, por volta de 1940 quando os festejos populares ligados a Festa de Santana eram animados por fanfarras, grupos de senhoras da sociedade que saíam mascaradas e pelo “bando anunciador”.¹⁶⁷ Ao fazer estas declarações à Revista Panorama da Bahia, em janeiro de 1988, João Alfaiate lembrou com saudosismo de sua participação da Festa de Santana no tempo de garoto. Esta entrevista faz parte de uma matéria que abordava a crise da Festa de Santana, por conta de mudanças implementadas pela Igreja Católica, Seu João se lembrava das manifestações culturais para argumentar a manutenção da festa. Assim como o “bando anunciador” e as fanfarras lembradas pelo saudoso participante, se a entrevista se alongasse possivelmente João Alfaiate lembraria o Cortejo das Baianas que caracterizavam com certa peculiaridade a Festa de Santana

¹⁶⁶ FERREIRA, Oydema. *Retalhos da minha cidade*. Feira de Santana: Fundação Senhor dos Passos, 2010, p. 53-54. A narrativa memorialista do autor remonta às suas experiências com o entretenimento dos festejos populares e festas dos salões, geralmente freqüentado pelas elites feirenses, dos anos 1950, 1960 e 1970. Entretanto, seu texto memorialista é acompanhado de um conjunto rico de fotografias que registram eventos dos anos 1930 e 1940. Este é sem dúvida mais uma importante colaboração dos escritos memorialistas feirenses que se constitui fonte indispensável de consulta na pesquisa histórica sobre a Princesa do Sertão, do século XX.

¹⁶⁷ PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, 30 de janeiro de 1988, nº 95, p. 11.



“Baianas” na Festa de Senhora Santana (s/d). Essa foto não datada e identificada apenas como “Igreja Matriz”, registra o cortejo da lavagem da Igreja tendo à frente o grupo das “baianas”, os quais contavam com membros dos candomblés da cidade. **Fonte:** Acervo da Biblioteca Setorial Monsenhor Galvão – UEFS.

Observem-se os adereços que carregam as senhoras expostas no centro da fotografia e ao fundo os jarros de água com flores assim como um animal à esquerda com Barris provavelmente carregando água. Estas pistas não deixam dúvidas de que se trata da lavagem da Igreja Matriz. A noção de leitura orienta a significação da fotografia como fonte histórica. Da mesma maneira que se pode ler uma cidade, um conto popular sugere Robert Darnton, que se pode ler também um texto filosófico.¹⁶⁸ Acrescento ainda que se possa inclusive fazer a leitura de uma fotografia, obviamente guardando as devidas proporções na perspectiva do trato metodológico sobre as pistas que o

¹⁶⁸ DARNTON, 1986, p. 17.

documento fotográfico revela e suas diferentes significações.¹⁶⁹ Nessa perspectiva, as informações contidas na fotografia não falam por si só, implicando assim na necessidade de cruzamento, a saber: a fotografia apenas não basta como fonte.¹⁷⁰ Assim, me aproprio da literatura memorialista de Eurico Alves Boaventura, em uma interessante crônica em que o escritor feirense descreveu aspectos da lavagem da Igreja Matriz durante a festa de Santana em período aproximado:

Com os primeiros sons da bandinha, na quinta-feira da lavagem, às dez horas, tilintavam os sinceros dos burricos dos vendedores de água. Eram em número bem grande. Geralmente, vinham estes rapazes de calças brancas e camisas de cor, de chapéu de palha com laçarotes de papel de seda e descalços. Os burricos ou jumentinhos apresentavam engalanados dos mais vistosos laços de pano de cor, ramos de mato. E lá se iam as primeiras cargas d'água do dia e da fonte, onde trabalhavam os aguadeiros, para a lavagem do templo.¹⁷¹

A descrição do memorialista é fiel às informações constantes da fotografia, especialmente à indumentária dos homens que aparecem na foto, assim como do jumento carregador de água que não escapou a lente do fotógrafo. Citou ainda os jarros com flores que também aparecem na fotografia em questão. Em outra passagem desta mesma crônica Eurico Alves Boaventura fez referência às “velhas raparigas” que “se apresentavam de saia bem rodada e bata aberta em rendas, como costumavam vestir-se”.¹⁷² É possível que estas senhoras fossem dos terreiros de candomblés locais, por mais que Eurico Boaventura não acreditasse que os elementos simbólicos dos

¹⁶⁹ Não pretendo aqui aprofundar a discussão metodológica, para evitar abusos desnecessários. Entretanto, seguem algumas referências que consultei para amparar o uso, mesmo que breve, que faço dessas fontes: LIMA, Solange Ferraz e CARVALHO, Vânia Carneiro. *Fotografias: usos sociais e historiográficos*. In: PINKY, 2009; KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. 3ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009; MAUAD, Ana Maria. *Através da imagem: fotografia e história interface*. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996, p. 73-98.

¹⁷⁰ LIMA, Solange Ferraz e CARVALHO, Vânia Carneiro. *Fotografias: usos sociais e historiográficos*. In: PINKY, 2009, p. 45.

¹⁷¹ BOAVENTURA, Eurico Alves. *Lavagem da Igreja*. In: _____ *A paisagem urbana e o homem: memórias de Feira de Santana*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2006, p. 21.

¹⁷² Idem, p. 22.

festejos tinham qualquer relação com as culturas de matrizes africanas, inclusive as práticas religiosas. Segundo ele, a festa tinha “função inteiramente de caráter popular, sem nenhum vislumbre de fetichismo. Nada de coisa nagô”.¹⁷³ Afirmava ainda que “os zabumbas quase desafinados enchiam de alegria o coração da cidade. E nada de cultos a deuses pagãos. (...). Cultuava-se a Santana ao velho jeito português”.¹⁷⁴

Em sua monografia sobre a presença negra na Festa de Santana, Adriana Silva Teles, encontrou dificuldade de identificar os adeptos dos candomblés no festejo anterior aos anos 1940, segundo ela, esta realidade se torna mais marcante a partir da década de 1950, quando cessam as proibições às práticas do culto afro-brasileiro em Feira de Santana. A autora acredita que esta participação se torna mais evidente quando “as baianas, principais personagens da Lavagem se deixam reconhecer enquanto adeptas do candomblé”.¹⁷⁵ Entretanto, a presença de adeptos dos candomblés pareceu representar desde então certo desconforto entre os organizadores da festa e o próprio clero feirense. Esta preocupação culmina na crise da Festa de Santana, já nos anos 1980. A discussão sobre a crise da Festa me permitiu entender a peculiaridade deste segmento nas comemorações da festa da padroeira. Por mais que os depoimentos estejam publicados nos anos 1980, eles remetem ao período do recorte temporal aqui priorizado.

Em matéria publicada na *Revista Panorama da Bahia*, no ano do centenário da abolição da escravatura no Brasil, sobre a crise da Festa de Santana, o editorial informou que enquanto a comunidade feirense se preocupava apenas com uma vertente de discussão sobre o “extermínio da festa” esquecia-se de um elemento indispensável para entender as principais polêmicas do debate: os candomblés na Festa de Santana. A matéria informou

¹⁷³ Idem, p. 19.

¹⁷⁴ Idem, p. 22.

¹⁷⁵ TELES, Adriana Silva. *Presença Negra da Festa de Santana (1930-1950)*. Feira de Santana: UEFS, 2000 (Monografia de Especialização), p. 77.

que “o ponto culminante da „lavagem” e „levagem da lenha”, são exatamente a participação dos templos de candomblé existentes na cidade”.¹⁷⁶

A participação de membros dos candomblés na Festa de Santana sempre representou uma questão polêmica. Observe-se, por exemplo, o depoimento de Oscar Marques, um dos seus antigos defensores:

Defensor da manutenção dos elementos folclóricos e populares que caracterizam a festa de Santana desde os seus primórdios, a exemplo do “zabumba”, a “Levagem da Lenha”, Oscar Marques observa que de fato os atos considerados profanos sempre estiveram separados da parte litúrgica da festa, já que cada um deles acontece em locais diferentes. „A introdução dos terreiros de candomblé obedece a um processo natural, pois depois do papa João XXIII todas as religiões chegam a Deus”.¹⁷⁷

Segundo Oscar Marques, quem alcançou a Festa ainda em meados do século XX, a compreensão que se tinham do candomblé era como um elemento constituinte do aspecto profano da Festa de Santana.¹⁷⁸ Por mais que ele entendesse a participação deste segmento na Festa religiosa como “natural”, a exposição dos símbolos do culto aos orixás e de outros elementos afro-brasileiros em plena avenida não deixou de provocar um desconforto para os olhos dos segmentos sociais que não admitiam os adeptos dos candomblés louvarem à sua forma a padroeira da cidade.

De fato, o fotógrafo Antônio Magalhães registrou alguns momentos da Festa de Santana que aparecem estas “baianas” e/ou adeptas do candomblé tanto na lavagem da Igreja quanto na levagem da lenha, elementos simbólicos

¹⁷⁶ PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, Janeiro de 1988, nº 95, p. 10.

¹⁷⁷ Idem, p. 12.

¹⁷⁸ Oscar Marques foi um personagem importante da história de Feira de Santana. Destacou-se na política como Vereador e Deputado Estadual, mas foi no universo artístico dos divertimentos públicos que ganhou maior visibilidade. Foi diretor da Rádio Cultura de Feira de Santana, proprietário da famosa casa noturna “Cassino Irajá” e presidente da Festa de Santana, tendo vivenciado o auge da Festa ainda nas décadas de 1950 e 1960. Falecido em 1991, em sua homenagem foi criado o Troféu Oscar Folia, que premia bandas de músicas que se destacam na festa da Micareta em Feira de Santana. Este troféu foi criado pelos Editores da Revista Alternativa, sediada no município. As informações biográficas de Oscar Marques podem ser consultadas em ALMEIDA, 2006.

da Festa de louvor a Nossa Senhora Santana.¹⁷⁹ As fotos são datadas entre finais da década de 1960 e início de 1970, mas é possível sugerir que esta prática antecede a este período. A foto que se segue, por exemplo, registra o cortejo das “baianas” na “levagem da lenha”, momento que destaca a influência da indumentária afro-religiosa.



As “baianas” no cortejo de “levagem da lenha”, elemento simbólico da Festa de Santana. A foto não está datada, mas deve ter sido tirada entre 1968 e 1975, período em que o fotógrafo realizou fotografias desse tipo. **Fonte:** Acervo pessoal de Antônio Magalhães.

¹⁷⁹ A crônica memorialista de Antônio do Lagedinho ajuda a entender o significado da levagem da lenha: “quando ainda não havia iluminação pública, faziam-se enormes amontoados de lenha na frente da Matriz (hoje Catedral), lavava-se a igreja e a noite acendiam-se as fogueiras. Depois vieram os lampiões, a luz com geradores movidos com óleo diesel, posteriormente a energia de bananeiras e por fim Paulo Afonso. Isso explica a tradição da lavagem da igreja na Quinta-feira, para a missa no domingo, e a “levagem da lenha” para a fogueira na Terça-feira, véspera da procissão”. LAGEDINHO, 2004, p. 21-22.

Sobre a origem das “baianas” nos festejos de Nossa Senhora Santana, não tenho muitas informações. Entretanto, era entre elas que se podiam encontrar os adeptos dos candomblés, como afirmou Adriana Silva Teles. Mesmo com essa estratégia de participar entre as “baianas”, os adeptos dos candomblés parecem ter encontrado dificuldades, a partir dos anos 1950, quando essa participação se tornou mais explícita, no entanto, não menos conflituosa.¹⁸⁰

A partir desse período, por exemplo, uma ialorixá que se destacou foi Mãe Socorro. A foto que se segue, por exemplo, revela a devoção dessa ialorixá e suas filhas de santo à Senhora Santana, ou Nanã Buruku como quer a cosmologia afro-brasileira.

¹⁸⁰ Vale ressaltar que não apenas os adeptos dos candomblés participavam do cortejo como também eram suas lideranças. Além de nomes que alcançaram os anos 1950 e 1960, a continuidade do cortejo foi somando outras lideranças religiosas como foi o caso do babalorixa Zeca de Iemanjá que dividiu a liderança do cortejo com mãe Socorro a partir dos anos 1980 até a extinção desta atividade na Festa de Santana. Estas informações constam tanto nos jornais quanto nas diferentes edições da Revista Panorama da Bahia, que cobria a Festa de Santana, desde o início dos anos 1980 e produziu importantes fontes de memória sobre esta Festa, na medida em que entrevistavam antigos participantes para estruturarem suas matérias.



Senhoras do candomblé louvando Santana nas escadarias da Igreja Matriz. **Fonte:** Acervo pessoal de Antônio Magalhães.

Ao estudar sobre o candomblé em Feira de Santana, Ronaldo Sena identificou a presença do que ele definiu como “mariológica” manifestada geralmente em forma de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora das Dores e da Consolação. Ronaldo Sena afirmou que Nossa Senhora Santana era também cultuada como o Guia Nanã. “A festa católica dessa padroeira, em Feira de Santana, exerce uma visível atração no candomblé”.¹⁸¹ O autor fez referência ainda ao símbolo da baiana no universo dos candomblés. Ao comentar sobre a experiência dos candomblés de caboclos do distrito de Bonfim de Feira e suas práticas de resignificação simbólica dos santos padroeiros católicos no espaço dos terreiros de candomblés, afirma:

A procissão volta a sede da fazenda, recebida por saudações ou estouro de foguetes. A coordenação da festa pede que as crianças se retirem porque chegou a hora das baianas. São

¹⁸¹ SENNA, 2008, p. 97. O termo “mariológica” refere-se às devoções populares em torno de Maria, mãe de Jesus Cristo.

senhoras vestidas de *baianas de acarajé* ou imitando *filhas de santo*, fantasias estilizadas pelo imaginário baiano mas que projetam em outras manifestações culturais como escolas de samba e afoxés.¹⁸²

Muito provavelmente os agentes que protagonizavam inclusive em tempos anteriores o ato festivo descrito por Ronaldo Sena no universo do candomblé de Bonfim de Feira não perdiam de exercitar a sua fé aos santos católicos como Senhora Santana, no simbólico cortejo das baianas na festa de louvou a esta padroeira. Constituíam assim um exercício de comunhão a Nanã Buruku, Senhora Santana no culto afro-brasileiro, formado por pessoas oriundas de diferentes terreiros de candomblé. A partir dos anos 1940, estes cortejos passaram a contar com personagens que se tornaram símbolos das baianas na Festa de Santana, a exemplo da ialorixá mãe Socorro.



Mãe Socorro em um momento singular da Festa da Padroeira, pondo fogo na lenha da fogueira simbólica. A foto é de 1973. **Fonte:** Acervo particular de Antônio Magalhães.

¹⁸² Idem.

Mãe Socorro começou freqüentar os festejo em louvor a Senhora Santana em 1942, com apenas três anos de idade. Sua primeira participação se daria por conta de uma promessa feita à Nossa Senhora Santana. Depois, acometida por uma determinada enfermidade e desenganada pelo médico, teve que apelar para a santa. A cura ocorreu depois de tomar “três goles de água contida numa jarra do andor de Nossa Senhora, durante a celebração da procissão”.¹⁸³ A partir de então, mãe Socorro não parou de freqüentar a festa. Como membro da comunidade de terreiro em Feira de Santana, era no cortejo das “baianas” que prestava suas homenagens e louvor à Senhora Santana, independentemente das adversidades que sempre marcaram a vida social dos adeptos da mandinga na Princesa do Sertão.

A experiência dessa ialorixá é bastante sintomática sobre a participação do povo de candomblé na Festa de Santana. Não encontrei referências mais precisas durante os anos 1950 e 1960, se restringindo os jornais a informar vez ou outra a existência do cortejo das “baianas”. Entretanto, as fontes fazem boas referências a este período, a exemplo das matérias publicadas pela Revista Panorama da Bahia, nos anos 1980. Inclusive, uma dessas matérias sugere a participação dos adeptos dos candomblés ainda na década de 1950, período que provavelmente iniciou-se mãe Socorro no cortejo das baianas. Trata-se na verdade de uma polêmica envolvendo a Mãe Socorro e o babalorixá Zeca de Iemanjá na disputa da liderança do grupo de “baianas” participantes da festa daquele ano.

Quem chegou logo cedo na Festa de Santana, na quinta-feira da lavagem, à tarde, deve ter ficado sem entender o porquê apenas um grupo de 30 baianas se deslocava sozinho, comandado pela mãe-de-santo Socorro, enquanto outras ficaram no sítio da festa, seguindo depois por itinerário diferente. Mas os olhos mais aguçados puderam perceber que tudo fazia parte de um plano de briga entre o pai-de-santo Zeca de Iemanjá e a mãe-de-santo Socorro.¹⁸⁴

¹⁸³ PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, Janeiro de 1988, nº 95, p. 10.

¹⁸⁴ PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, Fevereiro de 1984, p. 17.

Ainda nesta notícia era informado que Zeca de Iemanjá participava da Festa há apenas seis anos, portanto início dos anos 1980. Entretanto, a defesa de mãe Socorro para liderar o cortejo das “baianas” buscou legitimidade na sua experiência que remete aos anos 1950: “Eu comando há 30 anos e não saio daqui”. O fato é que no momento de saída das “baianas”, Socorro colocou seus filhos-de-santo todos na frente do cortejo e “não adiantou o pedido de um funcionário da Secretaria, pois ela alegava sua condição de baiana mais tradicional da festa”.¹⁸⁵

Em 1983 mãe Socorro também havia polemizado em torno da participação das “baianas” no cortejo religioso da Padroeira, pois em resposta à comissão organizadora da Festa e suas sucessivas queixas, a ialorixá do Terreiro de Oxossi afirma: “– Eu não sei porque existe tanta implicação com as baianas. A gente desfila em ordem, em silêncio e vamos lá com muita fé, com muita devoção”.¹⁸⁶ O fato é que a comissão organizadora sugeria que as baianas participassem de forma mais discreta. A discricção seria que as baianas dosassem mais a exibição de símbolos sagrados e de sua indumentária afro-religiosa, para isto a ialorixá mãe Socorro tinha a resposta na ponta da língua: “vou sair com o Sr. do Bonfim no mesmo lugar de sempre”.¹⁸⁷

Ao afirmar ser a baiana mais tradicional por estar 30 anos à frente do cortejo, mãe Socorro remete sua experiência ao início dos anos 1950. Obviamente, existiam outras mães-de-santo que participavam do cortejo e que também o lideravam neste período, como se pode observar no flagrante que revela a pomposidade de Dolores do Acarajé portando bandeira à frente da multidão no cortejo das “baianas”:

¹⁸⁵ Idem. Além de ter informado que tinha trinta anos à frente da Festa, a experiência de Mãe Socorro antecede os anos 1950, pois em uma outra edição a mesma Revista informa que esta ialorixá freqüenta a Festa de Santana desde 1942. Ver PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, Janeiro de 1988, nº 95, p. 10.

¹⁸⁶ *Feira Hoje*, Feira de Santana, 15/01/1983, p. 3.

¹⁸⁷ Idem.



Dolores do Acarajé à frente do cortejo das baianas. Festa de Santana – 1951. **Fonte:** FERREIRA, Oydema, op. cit., p. 47.

A euforia do cortejo das baianas na festa de 1951 foi testemunhada por Oydema Ferreira: “às 16 horas, do mesmo dia, saía da Praça da Matriz a “lavagem”, um bando de mascarados e baianas, essas, lideradas pela famosa “quituteira” Dolores do Acarajé com sua bandeira azul, tendo a inscrição: “Salve Sant” Ana”.¹⁸⁸

Pela pomposidade da baiana Dolores do Acarajé revelado na foto é possível sugerir que essa experiência alcançou tempos mais remotos e que infelizmente as fontes disponíveis não dispõem de tal registro. No caso das fotografias, muito há ainda para ser identificado, pois grande parte de fontes como estas se encontram em arquivos particulares que aos poucos poderão ser revelados, permitindo a consulta dos pesquisadores e ampliando-se a possibilidade de conhecimento sobre aspectos da história de Feira de Santana.

O conjunto diversificado de fontes aqui consultado permitiu uma leitura um tanto quanto panorâmica do universo dos candomblés em Feira de Santana, no período em questão, revelando as diferentes formas de

¹⁸⁸ FERREIRA, 2010, p. 57.

manifestação da vida social dos personagens que protagonizaram as histórias que compõe o texto da tese como todo. Os capítulos subseqüentes se encarregarão de aprofundar algumas questões que até aqui foram timidamente insinuadas.

CAPÍTULO TERCEIRO

As faces da repressão

Práticas jurídicas, saber médico e ação policial

*Melhor sucedidos do que as seitas protestantes foram os primitivos **cultos africanos**, que perduraram entre os negros e os mulatos das classes inferiores, em Feira de Santana. A tais cultos, conhecidos como **candomblés**, ofereceram sempre guerra o clero e as autoridades civis e por isso muito pouco se conhece das suas atividades no município.*

Rollie E. Poppino. *Feira de Santana*, p. 282-283.

A repressão às práticas religiosas afro-brasileiras já mereceu atenção de antropólogos e historiadores em diferentes regiões do Brasil. Desde o batuque no Sul à pajelança no Norte, passando pelo xangô e candomblé no Nordeste, os pesquisadores têm destacado a repressão policial em seus estudos, por mais que na maior parte das vezes não tenham sido objetos centrais de suas teses. Estes trabalhos têm revelado que a repressão a essas práticas se dá na maior parte das vezes ao seu aspecto mágico-religioso, a saber: o curandeirismo e a feitiçaria.

A historiografia baiana tem identificado experiências como estas desde finais do século XVIII. Exemplo ilustrativo foi o caso de Sebastião de Guerra, líder africano de um calundu que funcionava na Rua do Pasto, em Cachoeira, em 1785.¹⁸⁹ Sebastião já tinha um currículo de processos judiciais sobre sua prática de feitiçaria, pois o mesmo era bastante conhecido no Recôncavo baiano como poderoso curador. Segundo Luis Nicolau Parés, o caso do

¹⁸⁹Sobre este caso ver REIS, João José. "A magia jeje na Bahia: a invasão do calundu da Rua do Pasto de Cachoeira, 1785". In: *Revista Brasileira de História*, nº 16, 1988, p. 57-82 e PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

calundu de Sebastião serve como exemplo para entender como os “curadores- adivinhos” conseguiam uma mínima infra-estrutura coletiva para conduzir suas atividades religiosas, pois mantinham uma incipiente congregação de participantes em volta de um culto que funcionava com certa regularidade, porquanto era sabido da comunidade local que ali se dançava o calundu.¹⁹⁰ Mesmo com certa infra-estrutura e notoriedade, como foi o caso do calundu de Sebastião, as práticas mágico-religiosas sofriam forte repressão policial. João José Reis identificou uma série de processos judiciais movidos contra líderes religiosos no Recôncavo baiano durante todo o século XIX. Segundo ele, “em todos esses casos a repressão foi efetivada ou pelo menos recomendada em função principalmente do sucesso dos ditos feiticeiros em atrair prosélitos e clientes, e não só entre os escravos”.¹⁹¹

A preocupação das autoridades policiais com certos líderes religiosos que ganharam fama como feiticeiros e curandeiros justificaram uma sistemática repressão aos candomblés baianos não apenas no século XIX, mas também no século XX. A partir do Código Penal de 1890, em seus artigos que tratam dos crimes contra a saúde pública, a polícia encontrava argumento jurídico para enquadrar judicialmente os adeptos das práticas afro-religiosas, a exemplo do candomblé. Entretanto, aqui tratarei da experiência de Feira de Santana, a Princesa do Sertão baiano.

O incômodo das elites locais com as práticas do curandeirismo e feitiçaria em Feira de Santana remete ao século XIX. Rollie Poppino citando uma fonte de 1894, afirma que apesar da perseguição sofrida pelos curandeiros, “a prática do curandeirismo continuou nas zonas rurais do município” em todo período contemplado por sua pesquisa, a saber: de 1860 a 1950.¹⁹² Infelizmente, por se tratar de uma nota de roda-pé, o autor não forneceu mais informações a esse respeito. Seguindo as ligeiras pistas deixadas por Poppino, foi possível identificar importantes fontes acerca da

¹⁹⁰PARÉS, 2006, p. 117.

¹⁹¹REIS, João José. “Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do accú”. In _____ e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 41. Sobre o caso mais específico da notoriedade de feiticeiros negros ver REIS, 2008.

¹⁹²POPPINO, 1968, p. 269.

repressão às práticas de candomblé nessa região. Essa documentação permitiu entender as diferentes faces da repressão. Neste capítulo, procuro apresentar aspectos dessas diferentes faces da repressão, inclusive, destacando o discurso médico e a jurisprudência como elementos legitimadores das ações repressivas contra curandeiros e candomblés na Princesa do Sertão.

3.1 As práticas de Curandeirismo na jurisprudência brasileira

Em 1904 foi publicada uma edição crítica do Código Penal Brasileiro de 1890, comentada pelo jurista Oscar de Macedo Soares.¹⁹³ Em seus comentários fica explícito qual era a mentalidade jurídica daquele período acerca das práticas de cura exercida pelos “denominados curandeiros”.¹⁹⁴ Seus comentários ajudam ainda a entender as concepções jurídicas sobre este universo no contexto do novo Código Penal Brasileiro, sancionado pelo Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.¹⁹⁵ Ao abordar os artigos penais que tratam dos “Crimes contra a saúde pública”, Macedo Soares começa discutindo a noção de “magia” em uma perspectiva histórica que remete à antiguidade clássica ocidental. Assim, estabelece duas noções básicas de magia, a saber: a “magia negra”, a qual procura “produzir efeitos

¹⁹³BRASIL. *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil*. (Comentários de Oscar de Macedo Soares). Rio de Janeiro: Guarnier, 1904.

¹⁹⁴A saber: “**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 privação, ou alteração 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 privação do exercício da profissão por tempo igual ao da condemnação, 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 (sic.) cellular por um a vsei mezes e multa de 100\$ a 500\$000. In: *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*, p. 210-221 (grifos: negritos meus e itálicos do documento)

¹⁹⁵No Capítulo III, do Título VIII, intitulado “Dos crimes contra a saúde pública” consta: “Art. 284. Exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou applicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnóstico: Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) annos. Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa”. BRASIL. *Código penal*. São Paulo: Rideel, 1991.

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”.¹⁹⁶ Interessa-me aqui sua definição de “magia negra”, da qual, segundo o jurista em questão, “surgio a *feiticearia* 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”.¹⁹⁷

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.¹⁹⁸ Tanto a legislação deste período quanto a jurisprudência de Macedo Soares não se dedica muito à definição do curandeirismo como objeto penal, entretanto oferece subsídio para a jurisprudência que se constituiria posteriormente na definição e interpretação jurídica do exercício dos curandeiros.

Essas definições e compreensão jurídica das práticas de feitiçaria e curandeirismo ainda vigoravam no universo de ação do novo código penal, implementado na década de 1940, inclusive precisando melhor o exercício de curandeirismo.¹⁹⁹ A historiografia brasileira revela esta realidade em diferentes regiões do Brasil e não foram poucos os casos em que ao prestar os seus serviços com a intenção de amenizar as enfermidades, depois de diferentes e diversas tentativas realizadas por outros agentes da cura, quando o paciente

¹⁹⁶SOARES, 1904, p. 217.

¹⁹⁷Idem.

¹⁹⁸“O feiticeiro, o cartomante, o espiritista, usam dos artifícios que lhes são peculiares, o curandeiro fornece ou prescreve medicamentos (substancias de qualquer dos reinos da natureza). Ainda mais, os delinqüentes incursos no art. 157, visam *illudir a credulidade publica (ou individual)*, o escopo do *curandeiro* é a cura de moléstias”. SOARES, 1904, p. 221-222.

¹⁹⁹O significado jurídico das práticas de curandeirismo não sofreu alteração considerável com a reforma penal da década de 1940, ao contrario se qualifica com explicitação do termo “curandeirismo” na epígrafe do Art. 284 do Código Penal Brasileiro.

vinha a óbito ou piorava o seu estado de enfermidade a acusação tinha um único endereço: os oficiantes do curandeirismo.²⁰⁰

Em *Comentários ao código penal*, o jurista Nelson Hungria, esclarece quem era o curandeiro no conjunto dos agentes dos crimes contra a saúde pública:

Enquanto o *exercente ilegal da medicina* tem conhecimentos médicos, embora não esteja devidamente habilitado para praticar a arte de curar, e o *charlatão* pode ser o próprio médico que abastarda a sua profissão com falsas promessas de cura, o *curandeiro* (*carimbamba, mezinheiro, raizeiro*) é o ignorante chapado, sem elementares conhecimentos de medicina, que se arvora em debelador dos males corpóreos.²⁰¹

Observe-se que o autor destacou em grifos itálicos os agentes das três qualificações de crimes contra a saúde pública previstas no novo Código Penal, a saber: Exercício Ilegal da Medicina (Art. 282), Charlatanismo (Art. 283) e Curandeirismo (Art. 284). O curandeirismo, identificado como o exercício do agente mais precário do ponto de vista do conhecimento médico, manifesta-se por diferentes formas de exercício nas práticas de cura e é caracterizado por uma linguagem farmacológica bastante peculiar, como por exemplo, os termos: “garrafadas”, “raízes do mato”, “banhos de folha”, etc.²⁰² O Código Penal identifica várias situações de transgressão que poderiam ser caracterizados

²⁰⁰A título de exemplo faço referência à preta forra Maria Antônia que fora indiciada por envenenamento, caso ocorrido na Vila de Santa Maria, Província do Rio Grande do Sul, em 1866. Faço exemplo para salientar que esta questão foi vivenciada em todo o Brasil. Segundo Nikelen Acosta Witter, autora que revelou este caso para os leitores, a curandeira foi acusada pela morte de uma jovem chamada Enriqueta, mesmo depois de muitos outros profissionais da cura terem cuidado da mesma. WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil (1845-1880)*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2001. Destaco ainda, que no século XX os estudos históricos e antropológicos tem identificado inúmeros casos em diferentes regiões do país. A título de ilustração ver, entre outros, MAGGIE, Yvone. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Arquivo Nacional, 1992; SCHRITZMEYER, Ana Lúcia P. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)* São Paulo: IBCCRIM, 2004; CARVALHO, Antônio Carlos Duarte. *Feiticeiros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo (1950-1980)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

²⁰¹HUNGRIA, Nelson. *Comentários ao código penal*. Rio de Janeiro: Forense, 1959, vol. IX, p. 154. (grifos do autor).

²⁰²Idem. Estes termos nem sempre são padrão podendo variar entre as diferentes regiões do país que experimentaram as práticas dos curandeiros. Deve-se considerar que a experiência do curandeirismo é identificada de norte a sul do Brasil, podendo assim manifestar diferenças tanto na linguagem terminológica quanto na apropriação farmacológica. Para ter uma noção mais panorâmica desta realidade sugiro a consulta de SÃO PAULO, Fernando. *Linguagem médica popular no Brasil*. 2ª edição. Salvador: Itapoã, 1969.

como crime de curandeirismo; o uso de substância, inclusive aquelas extraídas dos “reinos da natureza”; o uso de gestos e palavras, caracterizando assim as práticas de rezas e benzeduras e a formulação de diagnósticos. Entretanto, a jurisprudência compreende que para que qualquer uma dessas formas justifique o enquadramento penal é necessário que seja provado a habitualidade da prática entendida na linguagem da legislação penal como “exercer o curandeirismo”.²⁰³



Nelson Hungria (1891-1969). Imagem disponível no portal do Supremo Tribunal de Justiça.

Nelson Hungria foi um dos maiores juristas brasileiros, sua obra influenciou outros juristas, inclusive no tocante à interpretação jurisprudencial do curandeirismo. Foi Ministro do Supremo Tribunal Federal e ajudou a elaborar o Código Penal de 1940, tornando-se um dos seus principais intérpretes. Neste sentido, pode-se afirmar que a jurisprudência sobre o curandeirismo teve em Nelson Hungria um dos seus primeiros intérpretes.

²⁰³Sobre a jurisprudência do curandeirismo, ver HUNGRIA, 1959 e FRANCO, Alberto Silva (Org). *Código penal e sua interpretação jurisprudencial*. 6ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

É a partir da execução do novo Código Penal que se forma no Brasil uma jurisprudência sobre as práticas de curandeirismo.²⁰⁴ Essa compreensão é consenso entre estudiosos do campo da história e da antropologia que tem se dedicado às práticas de curandeirismo como objeto de investigação.²⁰⁵ Observe-se ainda que é a partir deste momento que os juristas passam a tecer comentários mais específicos em torno das práticas de curandeirismo em manuais de jurisprudência e nas edições críticas do Código Penal. É ainda a partir deste período que os periódicos especializados passam a publicar em suas sessões de jurisprudência criminal casos de curandeirismo abordados nos tribunais brasileiros, a exemplo dos Acórdãos judiciais editados pela *Revista Forense* e pela *Revista dos Tribunais*.

Ao analisar os Acórdãos publicados nas duas referidas revistas entre 1900 e 1990, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, identificou que 68% dos casos que envolviam o curandeirismo e suas práticas correlatas foram publicados entre 1951 e 1990.²⁰⁶ Esses dados se confirmam com o trabalho de Antônio Carlos Duarte de Carvalho, que analisando os Acórdãos publicados na *Revista dos Tribunais* para o Estado de São Paulo entre 1950 e 1980, identificou 60% dos casos enquadrados nos art. 282 e 284, respectivamente Exercício Ilegal da Medicina e Curandeirismo.²⁰⁷

Esses trabalhos me orientaram consultar alguns Acórdãos publicados na *Revista Forense* entre os anos 1940 e 1960, encontrando assim um caso muito curioso de dois indivíduos estrangeiros que foram indiciados pelo ministério público do Paraná por crime de curandeirismo.²⁰⁸ Foram autuados quando

²⁰⁴ Segundo Paulo José da Costa Jr., “a jurisprudência pode ser conceituada como o conjunto das decisões que promanam dos Tribunais, ao proclamarem o Direito, aplicando a lei ao caso concreto”, afirma ainda que “a jurisprudência configura a interpretação judiciária do Direito vigente. A aplicação da lei interpretada às relações humanas, no instante em que são elas concretamente regulamentadas pelo Direito”. COSTA JR, Paulo José. “O papel da jurisprudência”. In: FRANCO, Alberto Silva (Org). *Código penal e sua interpretação jurisprudencial*, Vol. 1, Tomo 1, p. 5.

²⁰⁵ Ver entre outros SCHRITZMEYER, 2004; CARVALHO, 2005.

²⁰⁶ SCHRITZMEYER, 2004, p. 152.

²⁰⁷ CARVALHO, 2005, p. 90.

²⁰⁸ Os exemplares da *Revista Forense* que consultei encontram-se disponíveis nos Acervos da Biblioteca da Ordem dos Advogados do Brasil, Sessão de Feira de Santana-BA, localizada nas instalações do Fórum Felinto Bastos. Destaco a importância deste acervo, pois se trata de grande parte das edições da *Revista Forense*, publicadas entre as décadas de 1940 e 1980, caracterizando assim um importante acervo histórico para os estudos das práticas jurídicas e jurisprudência brasileira.

ministravam cura em alguns pacientes “por meio de gestos, e, segundo consta, em caráter habitual, com objetivo de lucro, pois que cobravam a importância de Cr\$ 50, 00 por consulta”.²⁰⁹ A saber: a prática de curandeirismo por convicção religiosa. Os apelantes eram missionários do Órgão Messianita Mundial, devidamente registrado no Cartório de Imóveis daquela capital e foram absolvidos depois de argüirem junto ao Ministério Público que a sua religião promovia curas corporais através da purificação da alma. A pergunta que não se cala: se os réus declarassem serem adeptos do candomblé ao invés do Órgão Messianita Mundial confirmando a religião dos Orixás como aquela que pode promover “curas corporais”, teria o mesmo resultado junto aos juízes da Câmara Criminal em questão? Essa provocação poderá orientar a discussão que se segue sobre a representação das práticas de candomblé nas preocupações de juristas brasileiros e o enquadramento de praticantes da religião dos Orixás como “adeptos da mandinga”, curandeiros que justificavam repressão policial. Voltarei então aos comentários de Nelson Hungria, sendo que desta vez, o renomado jurista, dispara contra os candomblés:

Outra pernicioso casta de medicastros são os oficiantes do *feitiço* ou da *macumba*, a que, alhures, também já assim nos referimos: “Ainda são legião entre nós as pessoas que acreditam piamente nas forças misteriosas do *catimbó* e *candomblés*. Ainda há muita gente por este Brasil afora imbuída até o ceme d’alma do miraculoso prestígio de broncos feiticeiros e dos farçantes da *macumba*. Há por aí muito cavalheiro a par da última novidade literária ou científica do Velho Mundo, mas que estaca, arrepiado e trêmulo, diante de um “despacho” ou de um “ebó”, receoso de que, se nele tocar, contrairá o azar ou mal de outrem. Não só os ignorantes frequentam os lóbregos desvãos da *macumba*, tangidos da convicção de influências supra-sensíveis sôbre as coisas terrenas. Muita gente boa vai, frutivamente, a esses ântros de bruchedos e ritos bárbaros (cognominados “terreiros”), para consultar velhos negros boçais, que dizem conhecer o segredo de afugentar *Exu*, operar uma “troca de cabeça” ou preparar uma “comida de santo”²¹⁰

²⁰⁹“Curandeirismo – Passes – Fundo Religioso”. In: *Revista Forense*, Rio de Janeiro, vol. 184, ano 56, fascículo 673, 674, julho/agosto de 1959, p. 333.

²¹⁰HUNGRIA, 1959, p. 156 (grifos do autor).

É evidente a referencia precisa que faz o autor ao candomblé e sua dimensão mágico-curativa definida como *feitição* ou *macumba*, já discutidos anteriormente em sua acepção terminológica. O Rio de Janeiro é o universo do qual se apropria Nelson Hungria para elaborar seus argumentos a respeito das práticas de cura exercidas por adeptos do candomblé. Entretanto, ele chama a atenção que “há muita gente por este Brasil afora imbuída até o cerne d’alma do miraculoso prestígio de broncos feiticeiros e dos farsantes da *macumba*”.²¹¹ Referia-se Nelson Hungria aos chamados “adeptos da mandinga”, em sua compreensão “velhos negros boçaes” que manipulavam a fé de muita “gente boa” convencendo-os das “influências suprasensíveis sobre as coisas terrenas”.

Esses oficiantes do feitição e da macumba que se refere o jurista, eram acusados de exercerem o curandeirismo e poderiam ser enquadrados tanto nos Arts. 282 (Exercício Ilegal da Medicina) e 284 (Curandeirismo) como também na Lei das Contravenções Penais, a saber: “Art. 27. Explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres”. Neste caso, cumpria-se prisão simples, de um ano a seis meses e multa que poderia variar entre quinhentos mil réis e cinco contos de réis.²¹²

Os interpretes da jurisprudência brasileira foram muitas vezes tão incisivos com a acusação de adeptos das práticas afro-religiosas, que dispensavam no próprio texto de acusação às possibilidades de argumentação de defesa via a Constituição Brasileira, nos termos da liberdade religiosa, como lembra José Silva Júnior ao citar o seguinte trecho extraído de um Acórdão judiciário: “Não é de confundir-se liberdade religiosa com baixo espiritismo que se manifesta através de palavras, gestos e o emprego de diversos meios para a cura de males físicos e que no conceito da lei definem o curandeirismo”.²¹³ O trecho de um outro documento informa que “não pode ser havidas como práticas religiosas, cujo exercício a Constituição Federal assegura, os sacrifícios impostos pelos acusados às vítimas, inclusive mantendo-as em

²¹¹Idem.

²¹²BRASIL. *Código Penal*. 30ª edição. São Paulo: Saraiva, 1992, p. 134.

²¹³SILVA JUNIOR, José. “Curandeirismo”. In: FRANCO, Alberto Silva (Org). *Código penal e sua interpretação jurisprudencial*, Vol. 1, Tomo II, p. 3312.

cárcere privado com a cabeça raspada, para melhor obterem a cura dos seus males”.²¹⁴

Desta forma os adeptos das religiões afro-brasileiras, a exemplo dos candomblés, tornaram-se alvos das ações policiais preocupadas em reprimir as práticas de curandeirismo, dando continuidade assim a repressão que se observava desde o século XIX.²¹⁵ De escravos feiticeiros no século XIX à curandeiros dos candomblés do século XX, a documentação jurídica e judiciária, revela que a jurisprudência brasileira não poupou as práticas de cura que se manifestavam no universo das culturas africanas e afro-brasileiras, criando assim uma pauta na agenda policial para a repressão aos candomblés. No caso de Feira de Santana, maior cidade do interior baiano, esta realidade também se configurou entre as preocupações da classe médica e das autoridades policiais e judiciárias.

3.2. Médicos e curandeiros na imprensa feirense

Em *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, Gilberto Freyre informa que um escritor português observou que nos anúncios de jornais encontravam-se tramas e romances. Freyre informa ainda que o citado escritor afirmava que a história da humanidade encontrava-se, nos romances, mais do que nos livros de história. Mais ainda que nos romances, a história da humanidade encontrava-se nos anúncios de jornais.²¹⁶ Freyre estava preocupado em justificar a importância dos anúncios de jornais para a compreensão sócio-histórica e antropológica da sociedade brasileira. Não foi um esforço em vão, pois a imprensa periódica tem sido tomada por pesquisadores com diferentes interesses como fonte potencial porquanto tem permitido revelar, inclusive, os bastidores das relações de poder entre os

²¹⁴Idem, p. 3313. Ao se referir “carcere privado com a cabeça raspada” o relator deste Acórdão se refere aos rituais de iniciação religiosa do candomblé, denunciando assim o seu incômodo em relação à religião dos Orixás.

²¹⁵Sobre a repressão ao candomblé no século XIX ver: REIS, 2008 e PARÈS, 2006.

²¹⁶FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Rio de Janeiro: CBBA/Propeg, 1984, p. 3.

diferentes segmentos sociais e políticos da sociedade brasileira.²¹⁷ Uma possibilidade é trabalhar com a noção de “opinião pública”, a qual permite caracterizar a imprensa periódica como espaço de exercício de poder da elite sobre outros segmentos sociais e políticos de uma determinada sociedade.

Marco Morel e Maria Monteiro de Barros, ao estudar o surgimento da imprensa brasileira do século XIX, afirmam que a expressão “opinião pública” constitui um campo de estudos, no qual a investigação sobre sua trajetória numa determinada sociedade, desde que seja situada cronológica e geograficamente, permite entender as ações de determinados segmentos da elite no poder. Estes discursos, invocando a legitimidade da opinião pública, continuam a ter peso importante na atualidade, ou seja, defendendo a opinião pública como recurso de legitimação de práticas políticas.²¹⁸ Dentre essas práticas, pode-se destacar o controle sobre uma dada realidade que se quer disciplinada, ou até mesmo extinguida do convívio social.²¹⁹ Essa perspectiva ajuda analisar o caso do discurso da classe médica de Feira de Santana revelando suas preocupações com as práticas dos denominados charlatões, feiticeiros, curandeiros, etc.

Nas diferentes edições da imprensa periódica de Feira de Santana, muitos médicos conhecidos na região assinavam textos, em forma de artigos e cartas abertas, geralmente endereçadas às autoridades competentes da área de saúde e segurança pública, questionando as ações dos referidos agentes de cura. Este foi o caso do médico José Sisnando Lima, que em Carta Aberta de 1941, atribuiu ao curandeirismo origem no animismo fetichista africano, reivindicando das autoridades ações precisas contra o que ele definiu como “neurose coletiva”.²²⁰ Entretanto, não foi o Dr. Sisnando Lima o único a publicar uma Carta Aberta na imprensa local, esta atitude havia sido desempenhada por outro médico feirense, dez anos antes. Em 1931, o Dr. Honorato Bomfim,

²¹⁷Sobre a imprensa periódica como fonte de pesquisa ver: LUCA, Tânia Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSK, 2006.

²¹⁸MOREL, Marco e BARROS, Maria Monteiro de. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa do Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 21.

²¹⁹Em trabalho anterior evidenciei a imprensa local como importante recurso de controle social das camadas populares em Salvador. A opinião das elites veiculada pelos periódicos auxiliava a repressão policial aos denominados valentes e desordeiros das ruas da capital baiana, nas três primeiras décadas da República. Ver: OLIVEIRA, 2005.

²²⁰José Sisnando Lima. Carta Aberta. In: *Folha do Norte*. Feira de Santana, 9/08/1941, p. 1.

manifestou sua indignação com as práticas de curandeirismo na Princesa do Sertão. Por mais que a Carta de Honorato Bomfim tenha sido publicada alguns anos antes do que escreveu Sisnando Lima, será importante para a compreensão do que aqui será pontuado.

A Carta Aberta do Dr. Honorato Bomfim, ocupou considerável espaço da edição de 11 de julho de 1931 do jornal *Folha do Norte*, para tornar público suas insatisfações em relação ao charlatanismo e ao curandeirismo, investindo contra o que ele considerava um problema de saúde pública. Questionava em sua carta que o charlatanismo era como um “polvo de grandes tentáculos” que vinha desde tempos remotos dominando nefastamente o campo da profissão médica, prejudicando assim os seus interesses. E nesta mesma lógica de questionamento, disparou o médico feirense contra o curandeirismo, atacando em especial as garrafadas, bebidas ingeridas com funções terapêuticas e as notórias parteiras:

É de pasmar também que as autoridades supremas do país fechem os olhos ao curandeirismo, sem que liguem a mínima importância aos sofrimentos do povo, grandemente prejudicado com as garrafadas dos infusos de diversas plantas, que só em prescrever os curandeiros aos que lhe vão pedir os remédios para curar de suas doenças. É de pasmar, ainda mais, em pleno coração da capital e no interior do estado, sobretudo, em regiões longínquas para onde quase nenhum olhar da higiene pública e lançada com insistência, ver mulheres, completamente boçaes, improvisarem-se parteiros, sacrificando, muitas vezes, quando a natureza não presta imediatamente o seu auxílio a tais infelizes, a vida de muitas parturientes, que são quase sempre vítimas de infecções puerperais, e complicações outras e, também a vida das criancinhas que são atingidas de omphalarragia e tétano umbilical, por falta de cuidados necessários. Não há profissional clínico que tem contemplado, dia a dia, esses quadros vergonhosos, diante dos quais se patenteia a incuriados poderes competentes, possa conversar-se calado sem levantar o brado de seu protesto contra aqueles que o exploram horripelmente com o recurso de toda a espécie.²²¹

A citação acima ilustra de forma bastante pontual as inquietações da classe médica de Feira de Santana do período, representada no discurso do Dr. Honorato Bomfim. Destacam-se neste documento alguns elementos que

²²¹Honorato Bomfim. “Contra o charlatanismo e o curandeirismo”. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 11/07/1931, p. 1.

identificavam as principais preocupações que tinham as autoridades médicas com as práticas do curandeirismo: a prescrição de substâncias, geralmente elaboradas artesanalmente e as ações das parteiras, que pareciam ser bastante recorrentes no período.²²² Era também esta a preocupação específica do autor da carta, uma vez que a referência a essa prática é pontuada em diferentes momentos do texto.

Honorato Bomfim estava atento às práticas de curandeirismo não apenas na circunvizinhança, mas também em outras regiões do país. Estava também informado sobre a dimensão histórica de sua experiência, ou seja, sabia que o curandeirismo existia “desde as prescas eras”.²²³ Essas informações fundamentavam o lugar de autoridade da sua fala em relação a avaliação que o mesmo fazia, sugerindo, na condição de médico, a emergência do controle dessas práticas de cura por parte das autoridades competentes. O médico feirense pontuou com precisão os casos de curandeirismo que lhe incomodavam, muito bem ilustrado com a referência que fez às “garrafadas dos infusos de diversas plantas”, assim como a prática de “prescrever os curandeiros aos que lhe vão pedir os remédios para curar de suas doenças”.

224

As preocupações da classe médica feirense com o curandeirismo e o charlatanismo, deste período, eram tão representativas que rendeu uma tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia em 1930. Segundo matéria especial publicada no jornal *Tribuna Feirense*, a tese intitulava-se “O charlatanismo na Medicina” e tinha como autor o Dr. Luiz Welf Ferreira Vital. É possível que a tese do Dr. Welf, como era carinhosamente chamado o médico feirense, informasse questões importantes não apenas sobre o charlatanismo na medicina, mas também sobre as diferentes práticas do curandeirismo em Feira de Santana.²²⁵

²²²A notoriedade das parteiras em Feira de Santana deste período foi objeto da crônica memorialista de Antônio do Lagedinho intitulada: “Parteiras, rezadeiras e curandeiras”. In: *LAGEDINHO, 2006*, p. 42-45.

²²³Honorato Bomfim. “Contra o charlatanismo e o curandeirismo”.

²²⁴Honorato Bomfim. “Contra o charlatanismo e o curandeirismo”.

²²⁵*Tribuna Feirense*, Feira de Santana, 18/10/2006, p.02. Infelizmente não consegui consultar a tese do Dr. Welf, pois a mesma não se encontra depositada nos arquivos do Memorial da Faculdade de Medicina da Bahia, nem mesmo em posse de seus familiares.

Honorato Bomfim destaca ainda, de forma saliente, a prática das parteiras, acusando-as de ameaçar quando não subtrair a “vida de muitas parturientes, que são quase sempre vítimas de infecções puerperais, e complicações outras”.²²⁶ Acusa ainda de arriscar a “vida das criancinhas que são atingidas de omphalarragia e tétano umbilical, por falta de cuidados necessários”.²²⁷

Difundir esses ofícios de cura como ameaça à saúde pública era uma prática que encontrava na imprensa periódica um dos seus principais veículos. O curandeirismo representava uma ameaça à classe médica naquilo que lhe era mais caro: o exercício e legitimidade da profissão médica. Isto ocorria desde o século XIX, quando os médicos habilitados tinham que apelar para as autoridades acatarem suas solicitações para combater as práticas de curandeirismo e feitiçaria.²²⁸

No século XX a classe médica encontrou um maior respaldo legal para combater os agentes do curandeirismo se valendo da legislação em vigência, mas principalmente da mentalidade de colonizador e civilizado que atribuía às práticas afro-religiosas e suas manifestações correlatas a definição de animismo fetichista. Este foi o caso do Dr. Sisnando Lima, que com certo capricho vernáculo solicitou das autoridades policiais uma solução para os curandeiros da vila de Santa Bárbara, da Princesa do Sertão.

No início dos anos 1940, portanto paralelo ao processo de implementação do novo Código Penal Brasileiro, Sisnando Lima manifestou, pelas mesmas razões que Honorato Bomfim, sua opinião acerca das práticas de curandeirismo, através de Carta Aberta publicada no jornal *Folha do Norte*.²²⁹ O autor da referida Carta Aberta, não deixou de provocar as

²²⁶Honorato Bomfim. “Contra o charlatanismo e o curandeirismo”.

²²⁷Honorato Bomfim. “Contra o charlatanismo e o curandeirismo”.

²²⁸SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 25. Ver também a esse respeito: FIGUEIREDO, Aldrin Moura. “Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX”. In: CHALHOUB, Sidney et. al. (Org.). *Artes e ofício de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

²²⁹Sisnando Lima escreveu sua Carta Aberta no momento de implementação do novo Código Penal (1940), mas outros instrumentos legais já disciplinavam as práticas dos curandeiros, a exemplo do Código Sanitário da Bahia, instituído pelo Decreto 4.144 de 20/11/1925, assim como do Código Nacional de Saúde, instituído pelo Decreto 20.931 11/01/1932. Esses documentos foram publicados respectivamente no Diário Oficial do estado da Bahia em

autoridades policiais para que fosse estruturada uma política de controle mais precisa e eficaz sobre a prática ilegal da medicina, definida por ele como uma “neurose coletiva”. A carta é endereçada ao Dr. Jorge Watt, então delegado regional de Polícia. Destacou que a prática ilegal da medicina era naquele momento um dos crimes que não só preocupava as autoridades locais, como era também objeto de incômodo ao próprio Jorge Watt, o qual agia com justiça e energia.²³⁰ Mesmo com elogios rasgados ao delegado de polícia, o médico feirense, cobrava medidas mais enérgicas ainda:

Não fora a ameaça de uma *neurose coletiva*, não estaria a ventilar este assunto, solicitando de V. Excia. medidas drásticas que jugo imprescindíveis para o momento atual. Até agora vinha encarando o fato como fonte de estudos sociais, analisando as suas causas remotas, buscando a sua origem, principalmente na transladação “ex-abrupto” do selvagem africano, para o seio de uma civilização adiantada.²³¹

Sisnando desperta uma curiosidade, quando insinua que tendo encarado o fato como fonte de estudos sociais, buscava sua origem “na transladação 'ex-abrupto' do selvagem africano, para o seio de uma civilização adiantada”.²³² Essa representação que faz Sisnando sobre os saberes de cura de tradição africana no Brasil, classificando os indivíduos de além mar como “selvagens”, causa certo estranhamento tendo em vista as experiências anteriores do autor da carta no universo de práticas afro-brasileiras: Sisnando ajudou a escrever um capítulo importante da capoeira na capital baiana, na década de 1930.²³³

Biógrafos de Sisnando informam que ele saiu do Ceará com um sonho de se tornar médico ingressando, portanto, na Faculdade de Medicina da Bahia. “Quando estudante de medicina, Sisnando buscou as famosas rodas de capoeira de Salvador. Mas não achava aquela que tanto ouvia. Uma tal que um

22/11/1925 e Diário Oficial da União em 15/01/1932. Estes documentos podem ser consultados no Acervo de Periódico da Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

²³⁰ Sisnando Lima. Carta Aberta. In: *Folha do Norte*. Feira de Santana, 9/08/1941, p. 1.

²³¹ Idem.

²³² Idem.

²³³ A capoeira consiste em uma prática cultural de matrizes africanas, que sofreu séria repressão policial entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, constituindo-se crime na legislação penal brasileira. Uma das peculiaridades da capoeira na Bahia, deste período, era sua relação com o universo dos candomblés. Pelo menos é o que a historiografia aponta para a capital do Estado.

puxava a faca para o outro, e este conseguia desarmá-la”.²³⁴ Depois de ter conhecido a capoeira, se sensibilizou com o reconhecimento dessa prática cultural de matrizes africanas, cumprindo um papel importante na legitimação da capoeira baiana. Sisnando Lima tinha alguma aproximação com o interventor do Estado Novo na Bahia, Juracy Magalhães, o que lhe permitiu criar um espaço para que Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba), um conhecido capoeirista, fizesse uma apresentação de capoeira no Palácio do Governo, evento este que ficou conhecido como divisor de águas na história da capoeira baiana entre o significado da marginalidade e o da legitimação social.²³⁵ Formando-se médico e deixando para trás seus amigos negros capoeiras, Sisnando passou a atuar como médico em Santa Bárbara, e desta vez os negros eram outros que não os capoeiras, mas os curandeiros que o desagradavam no exercício de sua profissão médica. Continua Sisnando investindo de forma pejorativa contra os povos oriundos do continente africano:

Nivelado ao seu antigo senhor pela abolição, de inteligência rudimentar, eivados de crenças e superstições – abraçando uma religião monoteísta, apanágio dos povos cultos, o seu espírito atrofiado, torturado, não se poderia livrar as belezas metafísicas do cristianismo e qual novo Ícaro, caiu de azas partidas e rolou pelos cultos totêmicos do animismo fetichista primitivo.²³⁶

Sisnando continuou sua carta desenhando o quadro teórico que se apropriou para interpretar a chamada “neurose coletiva”, fazendo o leitor atento entender que se tratava das práticas de curandeirismo, combatida ferrenhamente pela classe médica local e entendida por ele, à luz de uma antropologia médica, como elemento dos “cultos totêmicos do animismo fetichista primitiva”, embasado nos estudos de Nina Rodrigues:

O Prof. Nina Rodrigues provou exaustivamente a freqüência da Paranóia nos negros e mestiços brasileiros. É bem de ver que tais fatores condicionarão forçosamente, “alta copia” de iluminados, entendidos e outros que tais arrebanhando massas populares inconscientes, a práticas avatares de deploráveis conseqüências.

²³⁴ABIB, Pedro (coord.). *Mestres e capoeiras famosos da Bahia*. Salvador: EDUFBA: 2009, p. 152.

²³⁵OLIVEIRA, 2005.

²³⁶Sisnando Lima. Carta Aberta

Problema complexo, a depender de causas étnicas, sociais e climotermicas, é claro, sua solução não se dará por medidas policiais mais ou menos enérgicas.

E ao examinar estas linhas a V. Excia. não desejo apresentar sugestões, não incrimino ninguém, não pretendo pontificar doutrinas – cumpro o que julgo, o meu dever, chamando a atenção dos poderes competentes para estas práticas que desabonam nossos foros de civilização e ao mesmo tempo faço ver aos colegas, o meu protesto contra práticas que lesam as prerrogativas da nossa classe.²³⁷

Para além das denúncias da Carta Aberta do Dr. Sisnando Lima, suas preocupações terminam revelando a experiência afro-religiosa, distante do Recôncavo, no semi-árido sertanejo do interior baiano. No momento da Carta, Sisnando se referia ao atual município de Santa Bárbara, localizado a aproximadamente 107 km, no sentido norte da capital, na época distrito do município de Feira de Santana. Entretanto, não pode se negar que o seu principal objetivo com a carta era acionar uma maior repressão ao curandeirismo na região e buscou legitimidade no discurso científico para justificar maior repressão às práticas que acreditava ele lesar as prerrogativas da classe médica.

Antes um jovem estudante que se misturava com os agentes da capoeiragem na capital baiana, agora um médico sanitaria, oriundo da escola de medicina legal de Nina Rodrigues, influenciado pelas teorias da antropologia criminal. Ao afirmar que Nina Rodrigues provou a existência da paranóia nos negros brasileiros, Sisnando Lima não só atribui às práticas em questão uma experiência de negros e crioulos, como defende serem estas uma patologia clínica, “paranóia dos negros e mestiços brasileiros”.²³⁸

A Carta de Sisnando Lima foi endereçada para o delegado Jorge Watt, sob a afirmação de ter este atuado energicamente contra os curandeiros. De fato parecia ser este delegado um ferrenho combatente às práticas de curandeirismo no período, como pode ser acompanhado na elucidação ou pelo menos no competente encaminhamento policial a um polêmico caso de homicídio que ocorreu em Serra Preta, na época, distrito do município de Ipirá e teve como principal acusada uma curandeira de Feira de Santana. Ao noticiar

²³⁷Sisnando Lima. Carta Aberta.

²³⁸Idem.

sobre este caso, o jornal, ao tempo que elogiava as ações de Jorge Watt, criminalizava as práticas de candomblé:

O **curandeirismo**, rudemente infiltrado nas baixas camadas sociaes, nunca sofreu por parte da polícia, a campanha benemérita que lhe vem fazendo o dr. Jorge Watt, Delegado Regional do Recôncavo, com suas proveitosas diligencias surpreendendo verdadeiros «**pais de santo**», em seus reductos de **candomblés**.²³⁹

A notícia revela a existência de uma campanha de repressão aos candomblés e a associação destes ao curandeirismo, denominação jurídica das práticas de cura criminalizada no Código Penal. O objeto da notícia, na verdade, é um caso de crime de curandeirismo que fez vítima de morte Antônia Maria de Jesus, filha de um lavrador residente no município de Ipirá, o qual estava contemplado na jurisdição da Delegacia Regional do Recôncavo, que funcionava sob o comando de Jorge Watt.

Depois de apresentar “sintomas de perturbação mental”, os familiares da referida senhorita convidaram a curandeira de nome Josina Maria de Jesus para espantar “ESPÍRITOS MAUS” da filha do lavrador, a qual cobrou pelos seus serviços a quantia de 500\$000. Segundo o jornal *Folha do Norte*, a curandeira submeteu a vítima a seções de tortura com “uma defumação após a resa, que consistia em introduzir o rosto da paciente num tacho, exalando enxofre e pimenta”.²⁴⁰ A notícia informa ainda que “descobriu a curandeira o seu corpo e enormes pés de cansação foram batidos, surrando os ENCANTADOS”.

Vale destacar que o termo “Encantado”, é uma denominação genérica utilizada para identificar as entidades espirituais nas religiões indígenas e afro-brasileiras.²⁴¹ Segundo Reginaldo Prandi, “essas entidades constituem o panteão especialmente brasileiro, justaposto ao panteão de origem africana

²³⁹Victima do curandeirismo. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 15/07/1940, p. 1. [grifos meus]

²⁴⁰Idem

²⁴¹ Segundo Nei Lopes, é a “designação de cada uma das entidades nos candomblés de caboclo”. LOPES, 2004, p. 254.

formado pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos”.²⁴² Observando que no início o autor da notícia estabeleceu a relação entre curandeirismo e religião afro-brasileira, não fica muita dúvida que era esta a sua compreensão ao grifar com letras maiúsculas o termo “encantado”.

A consequência de todas as ações que desempenhou a curandeira levou a vítima ao óbito e a captura da acusada assim como de seu esposo Vicente Nunes de Azevedo, cúmplice do suposto crime de curandeirismo. O mérito da prisão e da orientação do caso ficou para o Delegado Regional do Recôncavo Jorge Watt que “tomou providências acertadas para a captura da curandeira e responsáveis”, remetendo-os em seguida para o juízo de Ipirá para que respondessem pelo crime que os mesmos estavam sendo acusados.²⁴³

Essa notícia de jornal revela a implacável repressão aos curandeiros e por sua vez as práticas de candomblé, atendendo a solicitações como as de Honorato Bomfim e Sisnando Lima dentre outros membros da classe médica feirense. Esta por sua vez entendia as práticas de curandeirismo, inclusive em seu aspecto afro-religioso, como uma ameaça a saúde pública, mas também e principalmente, ameaça à legitimidade da profissão médica. O fato de publicarem suas inquietações com caráter de denúncia na imprensa local tornava público a leitura e julgamento por aqueles munidos pela razão do saber científico, desqualificando as práticas populares de cura, somando assim aos instrumentos ideológicos e políticos de repressão a esses saberes e, por tabela, às práticas de candomblé. A imprensa caracteriza-se, então, em um importante instrumento de denúncia, mas também de fiscalização do trabalho policial, muito bem ilustrado nas notícias publicadas nos periódicos locais que, por sua vez, registravam a repressão policial aos curandeiros e candomblés na Princesa do Sertão.

²⁴² PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 7.

²⁴³ Idem.

3.3 Polícia para os candomblés e “adeptos da mandinga”

Em janeiro de 1947, o jornal *Folha do Norte* informou para seus leitores que se reuniram na Prefeitura Municipal, os membros da comissão organizadora da nova Guarda Noturna de Feira de Santana. A matéria conclamava a participação dos cidadãos feirenses para colaborar para a estruturação do efetivo, que deveria ser em número de 30, mas contava apenas com 15, por conta dos poucos recursos.²⁴⁴ Curiosamente, um dos membros dessa comissão era o delegado de polícia de Feira de Santana. Esse parecia ser um projeto de segurança pública que contava com a parceria da prefeitura e da delegacia de polícia. Não encontrei fontes que me permitissem traçar um panorama mais preciso sobre as instituições policiais em Feira de Santana, deste período, entretanto, através de algumas notícias de jornais pode-se inferir as principais preocupações que caracterizavam as ações de policiamento da cidade entre as décadas de 1940 e 1960 e em que medida a repressão aos candomblés era objeto de preocupação.²⁴⁵

Durante os anos 1940 a chamada “Guarda Noturna” era citada algumas vezes nas notícias policiais, entretanto, um nome parecia fazer bastante sucesso. Tratava-se do investigador de polícia Oscar Ribeiro, que comandava uma Guarda intitulada “Patrulha da Madrugada”. Não sei se correspondia à “Guarda Noturna”, mas o certo era que os elogios rasgados da imprensa local associavam o bom desempenho desta Patrulha à competência deste policial, como pode ser observado nos blocos de notícias seguintes, intitulados “Ocorrências Policiais”:

Ocorrências Policiais

O “piu” nesta cidade estava se tornando quase uma coisa vexatória. Na Av. Getúlio Vargas, num campo de futebol, reuniam-se os malandros, carregadores e baleeiros (sic) que se entregavam a jogatina quase sobre as vistas da polícia.

Agora o investigador **Oscar Ribeiro** está disparatando e prendendo os jogadores.

²⁴⁴*Folha do Norte*, 14/01/1947, p. 1.

²⁴⁵Para maiores informações sobre a força policial em Feira de Santana, nas décadas de 1930 e 1940 ver: SOUZA, 2008.

Ainda nesta semana, o referido policial “abafou” um grupo de baleiros (sic) que, escondido no mato, disputava ruidosamente partidas do tal conhecido jogo. O investigador apreendeu a importância de \$ 13, 00 que se encontra nesta redação para ser entregue á Santa Casa de Misericórdia desta cidade.²⁴⁶

Ocurencias Policiais

A “**Patrulha da Madrugada**”, sob o comando **Oscar Ribeiro** continua a agir contra os malfeitores que já começavam a abundar nesta cidade.

Enorme o benefício que a “Patrulha” nos tem prestado tranquilizando a população e dando caça aos gatunos e jogadores clandestinos.

Bárbaro assassinato verificou-se ontem na rua cap. França nº. 21, logo alvoroçando (sic) aquele movimentadíssimo trecho da cidade.

O indivíduo Péricles – ex-cabo do Exército – degolou a mundana Antônia de Tal.

A polícia entrou imediatamente em ação, sendo os trabalhos liderados pelo investigador Oscar Ribeiro, o delegado João Aguiar e o médico legista.

Atrás do assassino que conseguiu fugir, foram enviados grupos de policiais. Espera-se a sua captura a qualquer momento.

Mais outra tentativa de roubo efetuou-se há dias na Avenida Getúlio Vargas.

Um gatuno penetrou em casa da prof^a. Angélica Falcão e vendo-se descoberto disparou dois tiros que felizmente não causaram nenhum dano.

O ladrão logrou escapar apesar da pronta intervenção da “**Patrulha da Madrugada**”.

A “**Patrulha da Madrugada**” continua prestando grandes serviços á nossa cidade, e sobretudo às pessoas que moram nas novas ruas, que, se não contassem com um bom policiamento seriam presa fácil dos ladrões e malfeitores que abundam por aquelas zonas.²⁴⁷

Publicados em julho de 1946, esses dois blocos de notícias saíram em edições subseqüentes do jornal *Folha do Norte*, uma vez que a periodicidade era semanal. Ao todo foram seis notícias no intervalo de duas semanas, o que implica uma campanha por parte do jornal na busca de legitimar a “Patrulha da Madrugada” na repressão às diferentes formas de transgressão da ordem pública, ou seja, a imprensa era uma grande parceira do aparato policial. Por

²⁴⁶ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 20/07/1946, p. 4 (grifos meus)

²⁴⁷ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 28/07/1946, p. 4 (grifos meus)

outro lado Oscar Ribeiro não era simplesmente um investigador de polícia, participava da vida pública da cidade, pelo menos pode ser identificado como um polêmico formador de opinião e avaliador da administração pública municipal. Em 1935 Oscar Ribeiro teve que responder inquérito administrativo tendo como autor da denúncia o então prefeito municipal Heráclito Dias de Carvalho.²⁴⁸ Oscar Ribeiro, neste período, era funcionário da Prefeitura e foi acusado de ter feito comentários depreciativos a respeito da gestão de Heráclito Dias de Carvalho.²⁴⁹

Curiosamente, o inquérito foi instaurado com base em boatos que o prefeito ouviu, não conseguindo provar a veracidade dos fatos. Arrolada as testemunhas não houve uma sequer que confirmasse que Oscar Ribeiro havia comentado que o referido prefeito fosse o pior de todos que ele já conheceu, como consta nos autos do inquérito.²⁵⁰ Não encontrei referências sobre a função que desempenhava Oscar Ribeiro, o fato é que uma década depois do ocorrido, o mesmo foi apelado pelo jornal *Folha do Norte* como competente investigador de polícia.

Jogos clandestinos, desordens diversas e homicídios, listados no conjunto de notícias acima como objeto das ações da “Patrulha da Madrugada”, assim como da própria “Guarda Noturna” pareciam não serem as únicas preocupações das forças policiais em Feira de Santana, do período em questão. Em 1948, por exemplo, o Delegado de Polícia Durval Carneiro fez uma série de comentários acerca dos problemas que afetavam o policiamento da cidade. Ao falar do pequeno efetivo da polícia, o delegado surpreende:

Em verdade, o problema policial em Feira é mais complexo do que parece e não poderá ser resolvido por simples “arroubos de boa vontade”. A nossa polícia vive aqui, de um modo geral, desaparelhada e mal servida de pessoal e, sobretudo, mal

²⁴⁸*Inquérito instaurado contra o funcionário Oscar Ribeiro dos Santos por determinação do snr. Cel. Prefeito Municipal.* APMFS. Feira de Santana-BA, 1935.

²⁴⁹Heráclito Dias de Carvalho governou o município entre março de 1935 e novembro de 1937, voltando a administração municipal no regime estadonovista entre julho de 1938 e março de 1943. Segundo Raymundo Pinto, em sua primeira administração Heráclito Dias “abril várias estradas para os distritos, construiu algumas salas de aula, tendo inclusive instalado a primeira escola noturna do município, promulgou uma lei que instituiu o Código de Posturas do Município”. PINTO, 1971. Sobre os gestores políticos feirenses deste período, ver também POPPINO, 1968.

²⁵⁰Ver o Roll das testemunhas do Inquérito de Oscar Ribeiro.

remunerada, apesar do interesse dos Prefeitos que por aqui vão passando durante a minha humilde gestão na Delegacia. (...) Quanto ao serviço externo da polícia em Feira, o caso é mais grave... Só dispomos de dez soldados para todo o trabalho do Termo, que se compõem de dez distritos, os quais tem que responder – sabe Deus como – pelo policiamento de dois cinemas, de um campo de futebol, cabarés, zona de meretrício, geralmente um ou dos circos, **candomblés**, jogo, mercado, feira, matadouro, vadiagem, falsa mendicância, etc, etc, fora os serviços internos do Quartel da Cadeia, da delegacia Regional e de Polícia e dos serviços de rádio e identificação.²⁵¹

Ao listar os alvos da repressão e do controle policial o Delegado Durval Carneiro não deixou de citar os candomblés como preocupação policial em Feira de Santana, chamando a atenção para uma polícia eficiente, melhor estruturada, ou seja, uma polícia também para os candomblés. Mas o que teriam os candomblés feirenses a preocupar as autoridades policiais? O fato é que as cobranças por parte de determinado segmento para dar fim aos candomblés e, por tabela aos curandeiros não cessavam, como informa o jornal *Folha do Norte*:

“Candomblés” na cidade

O “batuque” volta a tomar conta da cidade. Nos arredores, ninguém mais pode dormir com o barulho infernal, e várias pessoas têm se queixado a esta redação, em vista dos abusos provocados pelos **adeptos da “mandinga”**.

A polícia precisa tomar providências. O mais interessante, é que a reabertura dos **“candomblés”** em Feira de Santana, coincide justamente com o fechamento do jogo.²⁵²

A notícia é bastante elucidativa sobre a repressão aos candomblés em Feira de Santana. Informa sobre certo afrouxamento da repressão policial ao candomblé, pois o mesmo voltava, segundo o articulista, a tomar conta da cidade. Informa sobre a existência de grande atividade dos terreiros, os quais através de seus batuques incomodavam a comunidade, produzindo, assim, um montante de queixas. O cerne da notícia é a repressão aos candomblés, entretanto, há uma preocupação evidente com os curandeiros, definidos aí como “adeptos da mandinga”.

²⁵¹ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 03/07/1948, p. 4. [grifos meus].

²⁵² “Candomblés” na cidade. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 20/07/1946, p. 4. [grifos meus]

O autor do artigo faz uma comparação entre a repressão aos candomblés e ao jogo do bicho que merece atenção. Parecia ser o jogo uma preocupação salutar entre as autoridades neste período em Feira de Santana e o autor da notícia estava bem informado. Exatamente dois meses antes da publicação que cita o “fechamento do jogo”, o Secretário de Segurança Pública, Altero Teixeira, enviou uma correspondência ao Juiz da Comarca de Feira de Santana, disponibilizando a cópia de uma Portaria por ele baixada que intensificava o combate ao jogo.

Para conhecimento de V. Sa. Envio-lhe um exemplar da Portaria que baixei e remeti aos Delegados de Polícia, afim de que, dando fiel Cumprimento à mesma, intensifiquem o combate aos jogos de azar que, por decreto lei recente do Exm^o sr. Presidente da República foram proibidos em todo País.²⁵³

De fato a polícia parece não ter dado sossego aos “cambistas do jogo do bicho”, a partir de então. Como transgressão, o jogo do bicho foi considerado por determinados segmentos de Feira de Santana, um dos males que necessitava solução tendo, inclusive, na imprensa local uma importante parceira no combate ao jogo solicitando das autoridades um maior empenho para intimidar essa ilícita atividade.²⁵⁴ Essa dedicação também é observada nas fontes que fazem referência às práticas de candomblé e curandeirismo em Feira de Santana. O autor da notícia citada anteriormente requeria que com a mesma eficiência que se combatia o jogo, a polícia desse um fim aos candomblés e curandeiros. Para tal empreitada a polícia precisava se estruturar.

²⁵³ *Correspondência do Secretário de Segurança Pública, Altero Teixeira ao Sr. Juiz da Comarca de Feira de Santana, em 10 de maio de 1946.* CEDOC/UEFS. (Documento não Catalogado).

²⁵⁴ OLIVEIRA, 2008, p. 141.



A Guarda Municipal em desfile de 7 de setembro de 1939. **Fonte:** Acervo da Biblioteca Setorial Monsenhor Galvão-UEFS.

Se em 1946 questionava-se a dificuldade com o efetivo da guarda municipal indicando-se a necessidade do número de 30 homens, nos anos 50, apenas o Batalhão da Polícia contava com um efetivo consideravelmente mais amplo. É o que insinua a fotografia abaixo que registra um dos raros momentos de concentração do efetivo de polícia pronto para manter a ordem e a segurança pública da cidade de Feira de Santana.



“Viaturas do Batalhão. Década de 50”. Extraído de GAMA, Raimundo et. al. *Memória fotográfica de Feira de Santana*. Feira de Santana: Fundação Cultural de Feira de Santana, 1994, p. 134.

Mesmo com esse efetivo estruturado para desempenhar o competente papel de policiamento das ruas, como sugere a fotografia acima, as queixas não paravam de chegar às redações dos periódicos locais. Em abril de 1957, por exemplo, um queixoso chama a atenção da polícia para as desordens provocadas por “mundanas” e “capadócius” que não davam tranquilidade aos moradores da Travessa Piedade e questionava a eficiência do policiamento naquela localidade.²⁵⁵ Nos anos 1960, a polícia estaria ainda preocupada com as práticas dos curandeiros e a imprensa tornaria isto público para que todos se sentissem avisados, como informou o jornal *Tribuna Popular* em setembro de 1967:

O Delegado Regional, o Major Elísio Pires Rebouças, atendendo a solicitação do Secretário de Segurança Pública do Estado, intimou todos os **charlatões** em atividades nesta e demais cidades da jurisdição da 4ª Região, fazendo-lhes

²⁵⁵ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 13/04/1957, p.4

severa advertência de que não mais persistam no exercício de profissões ilegais, sob pena de serem enquadrados nas penalidades previstas em Lei, as quais variam de 6 meses a dois anos de detenção.²⁵⁶

Por mais que o termo “charlatões” caracterize de forma mais específica o objeto jurídico do Art. 283, do Código Penal vigente, a saber: o crime de charlatanismo; na prática ele se referia também às ações dos curandeiros. Inclusive, a pena citada na notícia corresponde ao crime de curandeirismo, sendo a pena do crime de charlatanismo mais branda, ou seja: de 3 meses a 1 ano de prisão.²⁵⁷

Com isto parece não ter a polícia feirense durante todo o período de estudo aqui recortado, dado descanso aos agentes populares de cura e suas práticas correlatas, cumprindo os mandados judiciais de apreensão que estourou muitas casas de candomblé e levou aos bancos dos réus muitos “adeptos da mandinga”. Além da documentação produzida pela justiça, a imprensa feirense, na medida do possível, não deixou de registrar essas experiências.

3.4 Denúncias e autuações

Desde o início da década de 1930 que a imprensa feirense publicava notícias que serviam de denúncia contra as práticas de curandeiros e candomblés em Feira de Santana. Em abril de 1932, por exemplo, o jornal *Folha do Norte* informou ao leitor feirense sobre um caso em que a polícia da capital havia fechado um candomblé em Salvador e detido seu responsável, inclusive apreendendo o material do culto, o qual a notícia informava ser utilizado nos “serviços da macumba”.²⁵⁸ O fato de publicarem notícias sobre casos que ocorriam em Salvador funcionava, possivelmente, como forma de pressão às autoridades policiais quanto à repressão a essas práticas em Feira de Santana. Observe-se então o que informou este mesmo periódico em abril de 1936:

²⁵⁶Charlatões severamente advertidos. In: *Tribuna Popular*, Feira de Santana, 21/09/1967, p. 2.

²⁵⁷BRASIL, 1992.

²⁵⁸Prisão de um macumbeiro. In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 4/04/1932, p.1

Quem será o feiticeiro?

Ao que parece, um feiticeiro ou feiticeira está ou anda de birra com o negociante sr. João Pereira de Aguiar, estabelecido à praça dos Remédios, nesta cidade.

Dentro de pouco tempo é o terceiro *bozó* que lhe aparece á porta da casa comercial, enteirou na sexta-feira passada, pela manhã.

Compõem-se de farofia (sic) de azeite de dendê com bacalhau, penna de galinha preta e retalho de fazenda vermelha os despachos com que se pretende imprecionar o espírito de alludido negociante, que jamais acreditará naquelas mixórdias de immundices, só levadas em conta por gente supersticiosa e baixa.

Estamos certos de que o *macumbeiro* está abrindo a grade do xadrez com as suas próprias mãos...²⁵⁹

A notícia chama a atenção da polícia para a reincidência da ação de um dito “feiticeiro ou feiticeira” em colocar “bozó” nas proximidades do estabelecimento comercial do senhor João Pereira de Aguiar. Pela descrição da notícia, se trata de um ebó, prática de ritual de oferenda a determinados orixás. Tal prática é ridicularizada pelo articulista, insinuando inclusive ser este tipo de atitude “levadas em conta por gente supersticiosa e baixa”. Ao afirmar “o macumbeiro está abrindo a grade do xadrez com suas próprias mãos”, o autor da notícia sugere que mais cedo ou mais tarde o indivíduo será encarcerado pelas autoridades policiais.

Na documentação que registra as autuações da polícia contra os indivíduos acusados de exercer o curandeirismo e práticas correlatas, revela-se, para Feira de Santana, denúncias contra homens e mulheres que mantinham algum grau de envolvimento com as práticas de candomblé. Em alguns casos essa associação não era explícita, entretanto no conjunto dos processos que encontrei entre os anos de 1940 e 1965, evidenciam-se os adeptos do candomblé como principais alvos das denúncias, por mais que as que eu encontrei e que aqui são trabalhadas, não representem a totalidade dos casos. A documentação judiciária que pude identificar conta com poucos processos, mas bastante representativos do período em questão.²⁶⁰ Somando

²⁵⁹ Quem será o feiticeiro? In: *Folha do Norte*, Feira de Santana, 4/04/1936, p. 1

²⁶⁰ Encontrei ao todo treze processos enquadrados em crimes contra a saúde pública, tendo apenas oito deles relação direta com as práticas de candomblé. Destes oito dois são datados da primeira década do século XX, os outros seis das décadas de 1940, 1950 e 1960, a partir

essa documentação a outras fontes como as notícias de jornais foi possível desenvolver uma boa noção das denúncias que se realizavam por diferentes razões contra curandeiros e práticas de candomblé na Princesa do Sertão, no período estudado.

No mês de maio de 1946, o jornal *Folha do Norte* publicou uma matéria intitulada: “Cadê a polícia?”.²⁶¹ A notícia informava que um indivíduo de nome Santiago Leandro Ribeiro, achando-se muito doente procurou o curandeiro conhecido por Manoel Liberato para lhe curar uma enfermidade. Por azar do curandeiro, Santiago veio a falecer e a imprensa informou que foi por conta da “beberagem” que o referido curandeiro ministrou para Santiago.

É possível que se Santiago não chegasse a óbito, Manoel Liberato não tivesse seu nome exposto na imprensa local, como sendo responsável por mais este crime. Digo mais este crime, não que o citado curandeiro deva ser responsabilizado pelo óbito de Santiago Leandro Ribeiro, mas, pelo fato de já ser acusado de crime contra a saúde pública, pelo exercício de curandeirismo. Mestres dos saberes de cura como Manoel Liberato não foram poucos em Feira de Santana, desde períodos que a documentação aqui consultada não alcança. No caso do século XX, muitos homens e mulheres foram autuados pela justiça feirense e sobre eles arrolaram-se diferentes processos, produzindo assim documentos importantes para investigação histórica. Por mais que as precárias condições de armazenamento e preservação dessa documentação não permitissem a identificação e acesso à totalidade dos casos, os processos que foram identificados até então, são bastante representativos dessas autuações, como foi observado no primeiro capítulo.

Como a repressão ao culto afro-brasileiro não era contemplada pela legislação penal, em vigência, escapavam seus adeptos a uma ação mais explícita da polícia só tornando possível no enquadramento das práticas de cura. Assim, não escapariam esses agentes religiosos e mestres da arte de curar de responderem processos judiciais por crimes contra a saúde pública. A interpretação destas fontes permite entender que a perseguição ao

dos quais elaborei o problema tratado nesta tese. Uma discussão mais precisa sobre o caráter e a problemática dessa documentação encontra-se na introdução da tese.

²⁶¹ Cadê a polícia? *Folha do Norte*, Feira de Santana, 11/05/1946, p. 1

curandeirismo na região de Feira de Santana, em grande parte do século XX, sugere o controle das práticas de candomblé e, por consequência, sua criminalização.

Alguns dos casos aqui tratados representam ilustrações irrefutáveis do que se pode denominar de criminalização silenciosa das práticas de candomblé em Feira de Santana. Trata-se, por exemplo, de prisões que recolhiam pessoas à cadeia pública sob a acusação de estarem exercitando o curandeirismo e eram questionadas sobre suas experiências com o candomblé. Foi registrado pela documentação prisões de pessoas que foram autuadas enquanto cumpriam o processo de iniciação religiosa do candomblé. Encontrei ainda registro de autuação por curandeirismo no qual a justiça determinou apreensão e busca na residência do acusado, tendo como consequência a destruição de objetos sagrados do culto afro-brasileiro na ação policial, ao atender a ordem judiciária. Estes casos serão abordados no último capítulo da tese, no qual trabalho sobre a experiência dos adeptos da mandinga nos bancos dos réus. Por hora me aproprio de outras experiências, nas quais indivíduos foram acusados de curandeirismo tornando-se objeto de diferentes denúncias, algumas se constituindo em inquérito policial e queixa-crime, outras lhes custando o amparo legal através de habeas corpus preventivos.

Aos dezessete dias do mês de julho de 1947, a promotoria pública de Feira de Santana apresentou queixa contra um notório curandeiro, conhecido como J. C. Sua autuação atendia, na verdade, uma reivindicação, quem sabe da classe médica feirense, que já vinha de longas datas. Atente-se para o apelativo requerimento do Promotor Público na intenção de convencer o sr. Dr. Juiz de Direito sobre a queixa-crime contra o referido curandeiro:

É a tempos, que esta promotoria vem recebendo queixas contra o curandeiro J. C., residente e domiciliado nesta cidade, no Bairro da Kalilândia, na casa conhecida como da "ESTRELA"; que exerce de modo criminoso a medicina, já usando de gestos, de palavras e até fazendo diagnóstico. Mas, Exmo. Sr. Dr. Juiz, não é só por amor a arte que o curandeiro exerce a profissão. Vai mais longe, cobra desalmadamente dos

seus clientes, daí, sem ter profissão certa e definida, conseguir ilicitamente sofrível fortuna.²⁶²

O texto, extraído da Autuação redigida pelos punhos de Epaminondas Vicente dos Reis, escrivão da justiça pública de Feira de Santana, não deixa dúvida do interesse da promotoria em encarcerar o curandeiro J. C. Ficou explícito também na Autuação os elementos que caracterizam a peça legal de justificação do delito penal, a saber: “o exercício de curandeirismo”. Portanto, a autuação necessária para o enquadramento no Art. 284, do Código Penal a poucos anos instituído.

Como já foi anteriormente discutido, entre os elementos que caracterizam o crime de curandeirismo, pode ser identificado na denúncia contra J. C., o uso de gestos, palavras, e do próprio diagnóstico médico. Outro elemento agravante é a cobrança de determinada quantia pelo trabalho, considerado ilícito, do queixado curandeiro do bairro da Kalilândia.²⁶³

O referido bairro localiza-se no atual perímetro central da Cidade, fazendo limite com a atual Avenida Getúlio Vargas, que na década de 1940 era denominada Avenida Maria Quitéria, via que recortava o centro da Cidade.²⁶⁴ A casa que atendia o curandeiro J. C., denominada Casa Estrela, situava-se, portanto em localidade estratégica para o atendimento de todo e qualquer indivíduo que necessitasse dos seus serviços. Isto talvez justificasse o grande número de queixas citadas pelo promotor e que justificaram uma autuação da justiça em nome da “boa” saúde pública, quem sabe, também, de uma maior tranqüilidade para os médicos da cidade.

Acredito na possibilidade de mobilização da classe médica para a prisão do referido curandeiro, pois consta ainda no texto da queixa apresentada pelo promotor público, “que o desenvolvimento curandeiro se arroga saber mais do que a classe médica de Feira, onde figuram esculápios [médicos] de alto conceito e

²⁶² *Queixa-crime de J. C., Feira de Santana, 1947-1948.* CEDOC/UEFS. Série Processo Crime, Est. 04, Cx. 94, Doc. 1963, Fl. 2.

²⁶³ Sobre essas questões ver a jurisprudência do crime de curandeirismo, já discutido no item “As práticas de curandeirismo na jurisprudência brasileira”, constante deste capítulo.

²⁶⁴ O bairro da Kalilândia localiza-se entre as duas grandes avenidas que recortam o perímetro urbano da Cidade: Avenida Getúlio Vargas e Maria Quitéria. Uma amostra de mapas com as principais ruas e avenidas do centro da Cidade de Feira de Santana, no período estudado, pode ser consultada nos Anexos de OLIVEIRA, 2008.

de ética invulnerável”.²⁶⁵ Entretanto, essa ainda não foi a mais agravante das acusações. J. C. fora, no mesmo documento, acusado de levar a óbito, uma “infeliz rapariga”. Segundo o promotor, os problemas não se resumiam aos “duzentos cruzeiros que o curandeiro cobrou do encalto M. M., para curar o fígado”. Chegou a ser flagrado no exercício de curandeirismo “tratando, em sessões de baixo espiritismo, a menor Á. F., filha de A. G.”, promovendo a esta um trágico fim.²⁶⁶

O processo-crime contra J. C. é um documento pequeno, mas foi o suficiente para acusações de grande envergadura, como por exemplo, o uso do termo “baixo espiritismo” para não deixar dúvida ao juiz de que se tratava de um curandeiro que praticava o mal, segundo a compreensão daquelas autoridades. Para Emerson Giumbelli, o termo “baixo espiritismo” pode ser identificado tanto em textos de médicos, de estudiosos do campo religioso, assim como em documentos policiais, judiciários, jurídicos e jornalísticos e, geralmente, com uma conotação pejorativa. Na literatura sobre os cultos afro-brasileiros, por exemplo, ele aparece com certa recorrência. O autor afirma que enquanto o termo “baixo espiritismo” aparecia no discurso de médicos e antropólogos como meramente descritivo, na documentação de caráter policial e judiciária ele cumpre uma função claramente acusatória, servindo para orientar a ação repressiva.²⁶⁷

Depois de todo este percurso para entender o universo de acusação das práticas de curandeirismo como crimes contra a saúde pública, no qual estava inserido J. C., vale registrar que todo esforço realizado pelo promotor público através da queixa-crime em questão nada adiantou. Depois de ter aceitado a queixa o Sr. Dr. Juiz não pode fazer muita coisa em vista do arquivamento do

²⁶⁵ *Queixa-crime de J. C., Feira de Santana, 1947-1948*. O conflito entre médicos e curandeiros em Feira de Santana já se arrastava desde o século XIX. Em 1894, por exemplo, há registro de que “a maioria do povo [feirense] tinha que confiar nos remédios caseiros ou na prática dos curandeiros”. POPPINO, 1968, p. 269.

²⁶⁶ *Queixa-crime de J. C., Feira de Santana, 1947-1948*.

²⁶⁷ GIUMBELLI, Emerson. “O ,baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, 2003, p. 151-154. Ver ainda a esse respeito MAGGIE, 1992.

processo por conta do falecimento do curandeiro J. C. em 23 de abril de 1948, deixando em “paz” aqueles que o queriam atrás das grades.²⁶⁸

Assim como J. C. existiram outros casos, em que no âmbito das acusações de práticas de curandeirismo, apresentava-se algum elemento que sugeria o universo das práticas afro-religiosas, frequentemente ressaltadas nas denúncias e queixas contra esses indivíduos. Em 1960, por exemplo, a senhora R. E. P. sofreu acusações verbais da sua vizinhança de que pelo fato de ser mãe-de-santo deveria prestar satisfações à delegacia de polícia. Observe-se o que consta no processo de hábeas corpus em favor da mesma, impetrado pelo seu advogado Hugo Navarro Silva:

A paciente acha-se sob constante ameaça de prisão, ilegalmente, porque alguns de seus vizinhos, por motivos desconhecidos, e por desfrutarem de prestígio com as autoridades policiais do Município, entenderam de persegui-la, acusando-a de “**mãe-de-santo**”. Tamanha foi a int[r]iga criada e as queixas falsas levadas à Delegacia de Polícia, que o Sr. Delegado não se digna nem de ouvi-la, ordenando sumariamente a sua prisão.²⁶⁹

No pequeno trecho do documento, transcrito acima, alguns elementos já chamam a atenção, obviamente, a acusação de “mãe-de-santo” é o mais grave deles. Entretanto, vale destacar que, ainda com base no referido, os vizinhos da acusada tinham relações com as autoridades policiais implicando assim nas vistas grossas que, por ventura, passava o delegado sobre o caso em questão. Não foram poucas as queixas que chegavam até a imprensa local delatando o abuso de policiais em exercício na Feira de Santana, neste período. Em 1957, por exemplo, o jornal *Folha do Norte* informou que um cidadão de nome Ismael da Cruz, residente no bairro Sobradinho, sofria séria perseguição policial. Mesmo estando “protegido por mandado de hábeas corpus preventivo”, o referido não descansava por conta de uma “verdadeira coação por parte de elementos da policia”.²⁷⁰ Caso este, semelhante ao que ocorreu com a senhora R. E. P. Se esta ou o próprio Ismael da Cruz tinham razões legalmente

²⁶⁸No documento não consta informações sobre as razões e circunstâncias do falecimento do renomado curandeiro.

²⁶⁹*Habeas-corpus preventivo em favor de R. E. P., Feira de Santana, 1960.* CEDOC/UEFS. Série Processo Crime. Fl. 2. [grifos meus].

²⁷⁰*Folha do Norte*, Feira de Santana, 14/12/1957, p.1. Sobre casos como estes na década de 1930 e 1940 ver SOUZA, 2008.

justificáveis para sofrerem perseguição policial, não tive como identificar, o fato é que para o advogado Hugo Navarro Silva, sua paciente fora vítima de abusos das autoridades e, por conseguinte, estava juridicamente coberta pela legislação vigente no país. Assim, o bacharel inscrito na Ordem dos Advogados do Brasil, Seção da Bahia, sob nº 1.523, fundamentou no art. 141, §23 da Constituição Federal, assim como no art. 647 do Código de Processo Penal Brasileiro, a defesa daquela que acreditava ele ser vítima das autoridades policiais e, acrescento, da humilhação adjetivada pelo teor pejorativo que era empregado no termo “mãe-de-santo”.²⁷¹

Os artigos da legislação constitucional e penal citados acima tratam da fundamentação do habeas corpus. Portanto, não distinguindo muito um texto do outro, informam respectivamente sobre quem poderá gozar deste benefício:

Art. 647 - Dar-se-á *habeas corpus* sempre que alguém sofrer ou se achar na iminência de sofrer violência ou coação ilegal na sua liberdade de ir e vir, salvo nos casos de punição disciplinar.²⁷²

Art. 141, § 23 - Dar-se-á habeas corpus sempre que alguém sofrer ou se achar ameaçado de sofrer violência ou coação em sua liberdade de locomoção, por ilegalidade ou abuso de poder. Nas transgressões disciplinares, não cabe o habeas corpus.²⁷³

Coação ilegal à liberdade de locomoção, ameaça à violência e abuso de poder por parte das autoridades policiais, é o que fundamenta o direito ao recurso de hábeas corpus e justamente em que se amparou o advogado Hugo Navarro Silva. O bacharel argumentou ainda que por essa mesma razão, a sua paciente já havia sido presa outras vezes. De fato, em 1959 havia sido instaurado inquérito policial contra R. E. P., que respondia pela acusação de crime de lesão corporal, obviamente, conseqüência da conflituosa relação que caracterizava a sua vizinhança. Encontrei nos anexos deste processo um abaixo assinado com várias assinaturas de pessoas que, segundo os autos de declarações de R. E. P., não estavam satisfeitos com a sua presença na vizinhança que morava.²⁷⁴

²⁷¹ *Habeas corpus preventivo em favor de R. E. P.*, Fl. 2.

²⁷² BRASIL. *Código de processo penal* (1941). São Paulo: Riddel, 1991.

²⁷³ BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil* (1946).

²⁷⁴ *Inquérito policial de Ruth Elizabeth Palmas, Feira de Santana, 1959-1965.*

Quanto ao pedido de habeas corpus impetrado por Hugo Navarro Silva, o mesmo foi aceito sem grandes questionamentos, até mesmo porque o delegado Paulino Chaves da Costa negou que a senhora R. E. P., estivesse sofrendo qualquer coação policial, muito menos que se encontrasse encarcerada naquela delegacia:

Atendendo ao pedido de informação solicitada por V. Excia. em Ofício nº 7/60 de 27 desta, informo, que R. E. P. não se encontra prêsã e nem sofre coação por parte da Polícia local, apesar de haver contra a mesma várias queixas registradas nesta delegacia em andamento para apuração de certos fatos que se alega contra a citada R..²⁷⁵

Este evento ocorrido com a senhora R. E. P., não era um caso isolado e é possível ainda que o Dr. Hugo Navarro Silva tenha atuado em outros tantos, nos quais as vítimas tinham relação com as práticas de candomblé.²⁷⁶ Segundo ele, neste período era muito recorrente a polícia prender pais-de-santo e inclusive o expor em situação de constrangimento como, por exemplo, “desfilem em via pública carregando os objetos do terreiro”.²⁷⁷

O que realmente acontecia na relação cotidiana de R. E. P. e seus vizinhos era algo que nunca irei saber ao certo. O que tenho, na verdade, são as acusações de “mãe-de-santo” registradas nos autos judiciais e um inquérito instaurado pela justiça feirense para investigar determinadas transgressões das quais a mesma era acusada. O termo “mãe-de-santo” que aparece no documento, ilustrando todo um embate judiciário em defesa da proteção que a justiça poderia lhe garantir, tem a ver com o contexto de associação das práticas de candomblé a determinados crimes ou transgressões penais previstos no Código Penal Brasileiro. Talvez o que queriam seus acusadores com o uso do termo, era justificar que R. E. P. deveria ser presa sem maiores

²⁷⁵ Ofício da delegacia de Polícia de Feira de Santana, em 28 de janeiro de 1960. Anexos ao *Inquérito Policial de R. E. P.*

²⁷⁶ Utilizo um conjunto de depoimentos orais, inclusive do advogado Hugo Navarro, como fonte no Capítulo 4 para discutir a memória sobre a repressão aos candomblés. Em seu depoimento Hugo Navarro afirma não se lembrar do caso de Ruth Palma nem de ter atuado em outro semelhante, mas não deixou de registrar que a polícia quando em vez incomodava os candomblés.

²⁷⁷ Depoimento de Hugo Navarro Silva em agosto de 2009. O memorialista Antônio do Lajedinho também informa sobre este tipo de constrangimento pelo qual passavam os pais-de-santo quando autuados pelas autoridades policiais. Ver o capítulo 2 desta tese.

especulações, tendo em vista o notório entendimento entre as autoridades e determinados segmentos sociais sobre a ameaça que uma mãe-de-santo poderia representar pra sociedade de então.

R. E. P. não foi a única a se utilizar do recurso de habeas corpus preventivo para garantir que não teria maiores problemas com a polícia. Em 1949, a senhora I. F. dos S., que se identificava como cartomante, entrou com pedido de habeas corpus preventivo na justiça de Feira de Santana, depois de ter sido ameaçada de prisão:

Exmo. Snr. Dr. Juiz de Direito da Vara Crime;
I. F. dos S., brasileira, casada, cartomante, residente nesta cidade, à Rua da Lenha, nº 18, vem, com fundamento no parágrafo 23 do artigo 141 da Constituição Federal solicitar de V. Excia. ordem de “habeas-corpus” preventivo, pelos motivos que passa a expor:
Em fins do mez de Outubro do corrente ano, a suplicante estabeleceu-se nesta cidade, com o fito de praticar a ciência denominada de Cartomancia, obtendo para tanto a necessária licença do Snr. Capitão Delegado de Polícia e pagando imposto na Prefeitura Municipal. Acontece, porém, que em dias desta semana a autoridade policial de Serrinha recebeu queixa contra a suplicante, por motivos que a suplicante ignora, sendo a queixa enviada a esta Cidade. Tal fato determinou a intimação da suplicante para comparecer à Delegacia de Polícia, sendo aí, coagida pela autoridade policial à devolução de determinada importância recebida em Serrinha, sem que os motivos da queixa fossem devidamente apurados, sendo ainda ameaçada pelo Snr. Delegado de Polícia de prisão, caso não se retire a suplicante, desta Cidade, no prazo de 24 horas.²⁷⁸

De fato parecia ter a referida senhora problemas com a justiça. O delegado, acusado de ter coagido a suplicante sem a devida razão, escreveu ao Dr. Cândido Colombo Cerqueira, juiz de Direito da referida Vara Crime em resposta ao pedido de habeas corpus preventivo solicitado por Iraídes Ferreira dos Santos. Informou o referido delegado que “já existia nesta Delegacia um ofício datado de 24 de Outubro (...) do Delegado de Polícia de Serrinha

²⁷⁸ *Hábeas-Corpus Preventivo em favor de I. F. dos S., Feira de Santana-BA, 1949.* CEDOC/UEFS. Série Processo crime, Est. 04, Cx. 92, Doc. 1832.

pedindo providências contra procedimento idêntico de Iraídes naquela Cidade”.²⁷⁹

Tratava-se de ter I. F. dos S. recebido a quantia de quinhentos e cinqüenta cruzeiros da senhora A. B. para curar a embriaguez de seu marido. Semelhante a este caso ocorreu em Feira de Santana, onde I. F. dos S. havia recebido a importância de cento e quarenta cruzeiros para “tirar espíritos” da irmã de S. R. dos S. A partir desses eventos o delegado de polícia entendeu que se tratava de mais um caso de curandeirismo, recorrente na região de Feira de Santana: “comparecendo a esta Delegacia, Iraídes não negou que sob a capa de Cartomancia exerce o curandeirismo”.²⁸⁰

Ao reclamar, Iraídes Ferreira dos Santos, que na delegacia havia sido ameaçada de perseguição, o delegado Antônio Rodrigues de Souza estrategicamente afirmou que ela havia sido recolhida ao quartel para prestar esclarecimentos sobre certa autorização para bater candomblé. Segundo o Delegado, no momento que a citada autorização ficou pronta, a acusada fora liberada.²⁸¹

As defesas e acusações do delegado foram expostas em uma extensa correspondência, constando importantes informações, inclusive, que seria Iraídes curandeira e envolvida com prática de candomblé e que se dizia ser cartomante para despistar a perseguição policial, a qual o mesmo afirma que seria ferrenha. Iraídes retrucou dizendo que na “capital as exercia autorizada pelo Dr. Barachísio Lisboa”.²⁸² Foi o bastante para que Antônio Rodrigues de Souza, na condição de delegado de polícia da comarca de Feira de Santana, lhe advertisse “que Feira não tem ambiente para essas atividades e por isto se não estivesse disposta a renunciá-las seria melhor que fosse exercê-las noutra qualquer parte porque contava com a decidida repressão desta autoridade”.²⁸³ Assim teve I. F. dos S. negado o seu pedido de habeas corpus.

²⁷⁹ *Correspondência de autoria de Antônio Rodrigues de Souza, delegado de polícia de Feira de Santana, emitida ao Dr. Cândido Colombo Cerqueira, juiz da Vara Crime de Feira de Santana. Documento anexado ao citado Processo de I. F. dos S., 1949, Fl. 5.*

²⁸⁰ *Idem*, Fl. 5

²⁸¹ *Idem*. Infelizmente não encontrei o documento referente à citada autorização.

²⁸² *Idem*

²⁸³ *Idem*

Casos como os de I. F. dos Santos, R. E. P. e J. C., obviamente eram recorrentes em Feira de Santana, no período em questão. Alguns destes podem ser identificados na documentação de justiça, outros apenas em referências nos jornais ou ainda nas memórias orais e escritas de alguns poucos adeptos do candomblé e advogados criminalistas, como o citado Hugo Navarro, que viveram ou ouviram sobre estes casos. Entretanto, ao se especular estas poucas pistas, abrem-se outras possibilidades de narrativa para a história de Feira de Santana considerando a experiência da repressão aos curandeiros e candomblés na Princesa do Sertão, questões estas que serão abordadas no capítulo que se segue.

CAPÍTULO QUARTO

Nas malhas do poder e da resistência

... apesar de haver político aqui na Feira, famoso aí, ainda hoje, que nunca deu um passo na vida sem consultar curandeiro, mãe-de-santo ou pai-de-santo.

Hugo Navarro. *Depoimento*, 2009

Em oito de julho de 1933, o jornal *Folha do Norte* informou aos seus leitores sobre a existência de mais um candomblé em Feira de Santana, localizado na Lagoa da Tabúa, proximidades de São José, atual distrito de Maria Quitéria. A matéria informou ainda que o referido candomblé estava sendo “muito freqüentado por pessoas de todas as classes, principalmente nos dias de sábado”.²⁸⁴

A existência de mais um candomblé na cidade parecia ser, por parte do autor da matéria, uma preocupação por considerar, por mais que este fosse freqüentado por pessoas de prestígio na sociedade feirense. O fato era que o culto afro-brasileiro incomodava o articulista: “Essa „macumba” funciona sob a direção de “Filhinha da Lagoa da Tabúa” em frente da estrada que vae para São José. Ali os sacrifícios avultam para gândio [gáudio] do „caboclo” ou dos „encantados””.²⁸⁵

Não sei ao certo a partir de quando o candomblé de mãe Filhinha passou a ser notado em Feira de Santana, mas ganhou grande fama a partir dos anos 1930, como já foi pontuado em diferentes momentos da tese. Entretanto, ao tempo que se construía fama e positividade sobre o candomblé

²⁸⁴ “Mais um candomblé na balha”. In: *Folha do Norte – Edição Especial*, Feira de Santana, 20 de novembro de 2009, p. 04.

²⁸⁵ Idem.

de mãe Filhinha e outros mais, a polícia e um determinado segmento da imprensa local não davam sossego para os adeptos do culto afro-brasileiro. Nesta matéria, por exemplo, o articulista não deixou de acionar as autoridades policiais: “Interessará a Polícia uma entrevista com a feiticeira”.²⁸⁶ Mesmo com toda essa campanha de repressão aos candomblés e aos curandeiros locais, o que os tornou alvos de ações judiciais, foi possível o desenvolver de diferentes experiências no campo da resistência simbólica por parte dos adeptos da mandinga. É sobre estas questões que trato neste capítulo.

As fontes que utilizei para dar conta dessa empreitada, assim como nos capítulos anteriores, têm origem diversa. Processos-crimes, jornais e depoimentos orais compõem o acervo documental aqui utilizado. Entretanto, algumas imagens foram também utilizadas, não simplesmente como ilustração, mas como possibilidade de leitura e interpretação do tema-objeto do capítulo e instrumento de auxílio narrativo.

3.1 - “Não vivo de candomblé”: a história de um notório curandeiro

Em 1965, Cosme de Farias, um conhecido rábula baiano, defensor dos pobres, veio à Feira de Santana. O major Cosme de Farias impetrava um pedido de *habeas corpus* em favor do curandeiro M. M. Essa história tem início, na verdade, na década anterior, precisamente em 1956, quando o referido curandeiro foi denunciado por crime de curandeirismo. Pelo menos essa é uma história que pôde ser extraída dos autos criminais e passo a relatar. Infelizmente, não encontrei qualquer outra fonte que em sua origem não tivesse passado pelos punhos das autoridades policiais e judiciais, a saber: delegados, escrivães, juízes, promotores e advogados. Entretanto, é com a cuidadosa interpretação e inquirição dessa documentação que poderei revelar um pequeno opúsculo da história deste curandeiro e retirá-la do anonimato da

²⁸⁶ Idem.

história social de Feira de Santana, a exemplo de muitos outros na história da Bahia.²⁸⁷

Em 19 de junho de 1956, o Ministério Público de Feira de Santana, apresentou denúncia contra o senhor M. M., citado no Art. 284 do Código Penal, o qual punia o crime de curandeirismo. O caso ocorreu na vila de Bonfim de Feira, distrito do município de Feira de Santana e pude acompanhar o conflito de M. M. com a justiça feirense até a década de 1960.

Oriundo do município de Cachoeira, onde desempenhava o ofício de mecânico, o curandeiro M. M. passou a morar na vila de Bonfim de Feira, à Rua Direita, 63, no ano de 1956. Entretanto, já foi passagem do curandeiro algum município do sul da Bahia, o município de Serrinha e Feira de Santana. M. M. tinha 32 anos de idade quando se instaurou contra ele um inquérito policial para apurar sua responsabilidade penal no tocante aos crimes contra a saúde pública.

Segundo os autos do inquérito, M. M. havia sido convidado para “trabalhar em candomblé” na vila de Bonfim de Feira, por um indivíduo de nome M. A., que desempenhava funções de inspetor de polícia. Não aceitando tal convite, M. M. passou a sofrer ameaças de prisão por parte de M. A.. No termo de declaração prestada por M. M. em 19 de junho de 1956, ele afirmava que M. A. subtraiu de sua posse um cartão de visitas no qual constava as informações precisas sobre sua habilitação em “Ciências Ocultas”. O cartão estava anexado aos autos do processo envolvido por um envelope transparente. O cartão estava escrito em datilografia na frente e manuscrito no verso, os seguintes dizeres:

²⁸⁷ Serão necessários alguns esclarecimentos sobre os processos crimes e documentos anexos que analiso para narrar o caso do curandeiro M. M.. Encontrei três processos, sendo 1 Sumário de culpa e 2 habeas corpus, todos arrolados na justiça feirense. Encontrei ainda, anexados aos autos desses processos, um cartão de visitas que informa o ofício de curandeiro e uma licença policial para o exercício do mesmo. O Sumário corresponde ao período entre 1956 e 1959. Um habeas corpus data de 1956 e o outro de 1965. Inicialmente tive alguma dificuldade, pois algumas peças do Sumário encontram-se encadernada no mesmo maço do habeas corpus de 1956. O habeas corpus de 1965 encontra-se no maço do Sumário de 1956-59. Assim, para não confundir o leitor, na necessidade de provável consulta ao documento, citarei apenas o título do documento, seguido do ano e a que processo ele está anexado. Desta forma, o leitor interessado em consultá-lo não terá dificuldade de localizá-lo no arquivo.

Frente - datilografado

Caboclo São Cipriano
Executa qualquer serviço de magia negra ou branca
(o máximo de garantia).

Maximiano Marques
(diplomado)

Rua da Feira, nº 69, Cachoeira – Ba

Verso-manuscrito

Encontra-se na vizinha cidade de Cachoeira [...] Maximiano Marques, curador especialista [...] do ramo como se segue: brigas entre família, questões de lares, atrapalhos na sua vida e outros. Este cidadão trabalha com o caboclo São Cipriano, registrado em 1º lugar na matéria.

Cachoeira, Rua da Feira 69.²⁸⁸

O conteúdo do cartão já seria prova suficiente para o enquadramento do curandeiro na referida matéria penal. Curiosamente, M. M., entendia que com este cartão não teria maiores problemas com a polícia, mesmo trazendo este documento todas as informações sobre seu ofício de praticante de ações mágico-curativas, as quais eram condenadas pela legislação vigente. Ao se apresentar, através do cartão de visitas, como aquele que trabalhava com o “caboclo São Cipriano” e desempenhava serviços de “magia negra ou branca”, M. M. estaria abrindo as grades do xadrez com suas próprias mãos, para usar uma expressão comum à época.²⁸⁹

Não foi possível entender, precisamente, o que significava para M. M. o diploma de curador habilitado em “Ciências Ocultas” e especializado na cultura mágica do caboclo São Cipriano, mas pode-se sugerir alguma interpretação. Possivelmente M. M. era adepto das religiões afro-brasileiras que cultuavam os caboclos.²⁹⁰ Adiante aparecem maiores indícios que apontam esta possibilidade. Entretanto, estas referências a São Cipriano, poderia ter associado as práticas do curandeiro às orientações do *Livro da Capa Preta*, como é conhecido o famoso manual de magia de São Cipriano, o que não era

²⁸⁸ Documento anexado ao *Habeas Corpus em favor de M. M., 1956*. CEDOC/UEFS. Estante 01, Caixa 21, Doc. 384. Fl. 6

²⁸⁹ Essa expressão foi publicada no jornal *Folha do Norte*, em edição de 4/04/1936, p.1. A matéria tratava sobre a atuação de um determinado feiticeiro que logo em breve, acreditava o articulista, estaria na cadeia.

²⁹⁰ Sobre os caboclos e outras entidades religiosas do panteão afro-brasileiro em Feira de Santa ver SENNA, 2008.

algo que a justiça visse com bons olhos.²⁹¹ M. M. entendia que o referido cartão lhe garantiria algum respaldo da atividade que exercia, a saber: ministrar curas e vender remédios em sua quitanda; M. M. temia a prisão, pois M. A. subtraiu o cartão de sua posse.²⁹² Sentindo-se ameaçado o curandeiro então solicitou amparo legal. O que aconteceu em 12 de junho de 1956:

O infra assinado, inscrito na Ordem dos Advogados do Brasil, Secção da Bahia, com escritório e residencia nesta urbe, vem impetrar a ordem de habeas corpus preventivo em favor do cidadão M. M., brasileiro, casado, operário, responsável por três filhos menores impúberes, residente no distrito de Bonfim, nesta comarca, razão pela qual o paciente temendo ser recolhido ao xadrez, por ordem do Sr. Subdelegado de Policia do supra mencionado distrito, tendo em mira satisfazer aos caprichos de um inspetor policial M. A. Dito paciente, dignissimo juiz, é verdadeiramente necessitado, trabalhador, possuidor de exemplar procedimento com garantias ao Sr Delegado de Policia desta cidade. Mas, infelizmente, o supra mencionado subdelegado, não quer atender a respeitável determinação desta dignissima autoridade, dando margem o paciente procurar guarida a sombra deste juizo, que concederá a ordem de habeas corpus preventivo ora impetrado tendo-se em vista os motivos seguintes: As constituições de 1891, de 1934, de 1937 e 1946, respectivamente nos seus artigos 72 § 22, 113, nº 23; 122, nº 10 e 141, §23 outorgaram aos que viessem a experimentar coação em sua liberdade de ir e vir o direito de valer-se de "abeas-corporis" como meio capaz e idôneo de se antepor, opor e contrapor à violência do poder, iminente ou concretizado.

²⁹¹ A título de esclarecimentos, segue uma passagem rápida da literatura mágica que trata, em resumo, da vida do referido mago. São Cipriano “foi um poderoso mago e feiticeiro, nascido na Antioquia, na Fenícia. Os pais de Cipriano eram idólatras e percebendo nele poderes que o diferenciavam dos outros homens, destinaram-no para servir as falsas divindades que exigiam sacrifícios e Cipriano foi iniciado nos profanos conhecimentos e mistérios daquele tempo. Com trinta anos, foi para a Babilônia onde deveria aprender a astrologia e os mais profundos mistérios dos caldeus, ao mesmo tempo em que se entregava a uma vida impura e escandalosa. Para poder estar mais ligado aos demônios estudou magia e chegou a associar-se à velha Bruxa Évora, conhecida como a mais poderosa cartomante e interpretadora de sonhos. Quando a Bruxa morreu, já com bastante idade, deixou-lhe todos os seus segredos e descobertas, cuidadosamente compilados em seus manuscritos, material que seria de grande utilidade para Cipriano. Imediatamente Cipriano foi se tornando o mais famoso feiticeiro, e cada vez mais ávido por conhecimentos”. LAPLACE, Urbain. *São Cipriano, o legítimo capa preta: rezas, orações e esconjuros extraídos de seu manuscrito original*. São Paulo: Luzeiro Ltda, s/d, p. 26-27.

²⁹² *Temo de Declaração do Sr. M. M. ao Sr. Dr. Jorge de Faria Góes, juiz de direito da vara crime de Feira de Santana, em 19 de junho de 1956. Anexado aos Autos de Habeas Corpus em favor do mesmo. CEDOC/UEFS. Estante 01, Caixa 21, Doc. 384.*

O texto do *habeas corpus* é claro em revelar que M. M. estaria sofrendo ameaças de prisão, não por parte do subdelegado, mas sim do inspetor de polícia o que caracterizaria um abuso de poder e constrangimento para o paciente em questão. O autor do documento investiu de forma eloqüente fundamentando o seu pedido de deferimento em toda legislação vigente desde a primeira Constituição republicana. O domínio sobre a legislação brasileira assim como a eloqüência para sensibilizar os magistrados acerca das carências dos necessitados como instrumento retórico era, inclusive, a marca deste, que na condição de rábula foi vitorioso em grande quantidade de *habeas corpus* conquistados em favor de pessoas simples e marginalizadas da sociedade baiana. Tratava-se do Major Cosme de Farias.²⁹³

A participação de Cosme de Farias nesse processo me despertou curiosidade acerca do prestígio que o rábula tinha fora da capital. Obviamente, o curandeiro M. M. tomou conhecimento da experiência de Cosme de Farias por ele já ter atuado em causas de outras jurisdições, que não apenas da comarca da capital, e ter ganho já naquele momento título de campeão de *habeas corpus*, pois desde os anos 1930 Cosme de Farias já era notório como rábula dos pobres na Bahia.²⁹⁴

Nascido no dia 02 de abril de 1875, em São Tomé de Paripe, subúrbio de Salvador, Cosme de Farias teve pouca escolaridade, mas o suficiente para se tornar vereador, deputado estadual, ativista social e rábula (advogado sem título de bacharel). Em sua experiência consta a defesa de “mais de 30 mil ladrões, prostitutas, bicheiros, homicidas, homens e mulheres caluniados, pobres que mofariam na cadeia sem dar a sua versão dos fatos”.²⁹⁵ O título de

²⁹³ Em outro trabalho discuti mais amplamente a experiência do rábula Cosme de Farias na atuação em defesa de indivíduos das camadas populares, inclusive com sérios problemas com a justiça em Salvador, capital do Estado. Ver: OLIVEIRA, Josivaldo Pires. Cosme de Farias e os capoeiras na Bahia: um capítulo de história e cultura afro-brasileira. In: *Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, São Paulo, USP, nº 4, 2009.

²⁹⁴ Ver por exemplo os casos de Pedro Porreta e Chico Três Pedacos narrados em OLIVEIRA, 2009.

²⁹⁵ CELESTINO, Mônica. “Cosme de Farias: advogado dos pobres”. In: *Memórias da Bahia*. Salvador: Empresa Baiana de Jornalismo S. A., 2002, v. 1 , p. 8. Sobre a ação de Cosme de

“Major” foi consequência do prestígio que o mesmo gozava junto aos militares baianos, os quais lhe prestaram homenagem com a atribuição do referido título em 1909.

O curandeiro M. M. seria mais um dos casos que engordariam o índice de vitórias do rábula dos pobres. Entretanto, parece que este *habeas corpus*, de autoria do honrado Major Cosme de Farias, não teve muito sucesso. Ao que parece, o inspetor M. A. e o subdelegado de Bonfim de Feira já tinham adiantado as coisas. No dia 14 de junho de 1956, portanto dois dias apenas após o pedido do referido *habeas corpus*, o ministério público apresentou denuncia contra o curandeiro M. M., como consta dos próprios autos:

Exmo. Snr. Dr. Juiz de Direito da Vara Crime

O 1º promotor público desta comarca, no uso de suas atribuições, denuncia de M. M., brasileiro, mecânico casado, como incurso nas penas do art. 284 do Código Penal, pelo fato seguinte: o acusado durante os meses de abril, maio de 1956, na Vila de Bomfim, deste Município, agindo como “curador”, conforme os ditames do “baixo espiritismo”, praticou diversas diligencias, fazendo a “limpesa” de I. J. dos S., surrupiando deste a importância de CR\$ 3.180.00 e de M. L. M., a importância de CR\$ 1.000.00, afim de tirar deste um espírito de tuberculoso que se achava encostado, e naquele para fechar o corpo e dar sorte nos jogos. Os objetos do curandeiro foram presos, aquilo (sic) se vê do inquérito anexo. Diante do exposto, eis a presente que se espera A. R. e depois provar. Requer todos os meios de provas determinadas pelo Código de Processo Penal. Testemunhas: - Raimundo da Rocha Ribeiro Pinto e João Batista Teles em as residências declaradas, no inquérito junto.²⁹⁶

Como se pode observar acima, o curandeiro M. M. foi denunciado pela justiça feirense, não adiantando, em termos de preservação da sua liberdade, o *habeas corpus* preventivo impetrado por Cosme de Farias. O autor da denúncia, promotor Fernando Teles, o indiciou por crime de curandeirismo por

Farias em favor de indivíduos ligados ao universo da criminalidade em Salvador na primeira metade do século XX, ver: Oliveira, 2005, p. 109-116.

²⁹⁶ Autuação do Ministério Público de Feira de Santana contra M. M. em 14 de junho de 1956. Anexa ao Sumário de Culpa do réu. CEDOC/UEFS. Estante 03, Caixa 78, Doc. 1495, fl. 2.

ter sido M. M. acusado de ter atuado como curador na Vila de Bonfim de Feira durante os meses de abril e maio de 1956, realizando assim o desejo do inspetor M. A. em ver o seu antigo companheiro, e agora inimigo, atrás das grades. M. M. foi acusado ainda de ter explorado quantias em valores de I. J. dos S. e M. L. M., o que foi confirmado pelas testemunhas em diferentes momentos no arrolar do processo e pelo próprio réu, obviamente não entendendo como exploração, mas sim como prestação de serviços. Inclusive, uma prestação de serviços consentida pela própria autoridade que depois o denunciou: a delegacia de polícia de Feira de Santana. Além do referido cartão de visitas, Massú era portador de uma “Permissão” da Delegacia de Polícia, assinada pelo seu titular Belmiro Sérgio.



Licença policial emitida em favor do curandeiro M. M. em 8 de junho de 1956, anexa ao *habeas corpus* de 1956. Fonte: CEDOC/UEFS.

Não consegui maiores informações sobre o delegado Belmiro Sérgio. Seria importante para entender o grau de relação que ele tinha com o curandeiro M. M. para lhe conceder uma licença como esta ou até mesmo entender se esta era uma prática regular dos delegados na Bahia, inclusive nos municípios do interior. A propósito, me parece que não era uma licença muito comum, pois a documentação que consultei vez por outra insinuava licenças

para bater candomblé, não identifiquei referência alguma a licenças para exercer práticas mágico-curativas, uma vez que a mesma constituía-se crime contra a saúde pública na legislação penal brasileira. Belmiro havia sido nomeado para a Delegacia de Feira de Santana em maio de 1955 e não encontrei informações sobre sua origem.²⁹⁷ Geralmente, os delegados nomeados para Feira, nesta época, eram oriundos de comarcas de outros municípios quando não da capital. Tinha o delegado Belmiro Sérgio um ano à frente da Delegacia de Feira de Santana, talvez tenha sido tempo suficiente para já ter criado relações pessoais com os curandeiros locais. Lembremos da epígrafe inicial deste capítulo, quando informa que autoridades políticas se relacionavam com pais-de-santo e curandeiros em Feira de Santana, isto talvez não fosse diferente com as autoridades policiais, como ocorria em outros municípios a exemplo da capital e cidades do recôncavo.²⁹⁸ Não duvido que Massú tivesse algum tipo de relação com Belmiro Sérgio, pois no auto de declaração que o mesmo prestou à justiça, ficam suspeitas de relações que possivelmente existiram entre o curandeiro e o delegado.

Perguntado se obteve autorização para exercer essa profissão de CURANDEIRO? R – que obteve do Delegado Belmiro Sérgio uma licença provisória e essa definitiva que apresenta neste ato. Per [g.] - se tais licenças para trabalhar em “Ciências Ocultas” foram gratuitas? R – essa pergunta não pode responder só perante a presença do seu advogado Dr. Vicente Reis.²⁹⁹

²⁹⁷ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 21/05/1955, p.1. A Secretaria de Segurança Pública publicou a nomeação de Belmiro Sérgio juntamente com a de seus subdelegados e suplentes, incluindo as autoridades policiais que iriam atuar no distrito de Bonfim de Feira. Após alguns dias de sua nomeação, já na condição de Delegado, Belmiro Sérgio, publicou uma Comunicação informando às autoridades municipais a sua nomeação pelo governador do Estado. Ver *Folha do Norte*, Feira de Santana, 28/05/1955, p. 1.

²⁹⁸ A historiografia tem identificado esse tipo de relações na Bahia desde o século XIX . A título de exemplo ver REIS, 1989.

²⁹⁹ *Temo de Declaração do Sr. M. M. ao Sr. Dr. Jorge de Faria Góes, juiz de direito da vara crime de Feira de Santana, em 19 de junho de 1956.* M. M. prestou duas declarações no mesmo dia. Sendo uma na Delegacia de Feira de Santana e outro na Sub-delegacia do distrito de Bonfim de Feira. Farei referência as Declarações realizadas em Feira por ser mais detalhada e, portanto mais rica em informações. [grifos do documento]

Observe-se que ao ser questionado sobre a gratuidade da licença, o curandeiro retrucou, escapando de responder. Possivelmente o curandeiro não quis expor o delegado, o preservando quando perguntado sobre as condições de aquisição da licença. As razões que levaram o curandeiro a preservar o delegado, não foram esclarecidas pela documentação que consultei. Entretanto, se era o delegado Belmiro Sérgio alguém que M. M. poderia contar como pessoa influente junto as autoridades policiais que atuavam em seu caso, o curandeiro desacertou, pois a Delegacia de Polícia de Feira de Santana passou a ter outro titular a partir do mês de setembro daquele ano.³⁰⁰

M. M. foi acusado, dentre outras coisas, de ter feito prescrições de medicamentos, como foi o caso do citado M. L. M., tentando curar-lhe de uma tuberculose. No termo de declaração prestada por Massú aos dezenove dias do mês de junho, o curandeiro se defendeu com certa habilidade. Segundo ele, Modesto Arrieiro, o inspetor, já havia recebido o valor de mil e oitocentos cruzeiros de Mário Lopes, o qual Massú identificou como o “ladrão Mário de tal”, e nada fez para livrá-lo da tuberculose. M. M. insistiu que recebeu da mão de M. A. apenas uma parte da quantia e investiu em remédios para M. L., garantindo-lhe alguma melhora.³⁰¹ Ao que parece, a implicação do inspetor em perseguir M. M. estava relacionada com a disputa do mercado de cura, objeto de acusação contra o curandeiro. Entretanto, este teria uma legitimidade legal, pelo menos por um período curto de seis meses, como consta da permissão policial emitida por Belmiro Sérgio, então delegado de polícia de Feira de Santana.

A licença policial, garantia ao curandeiro M. M. exercer suas práticas mágico-curativas sob a denominação de “Ciências Ocultas” pelo período de seis meses, mas fora precocemente interrompida com a denúncia contra o curandeiro em 19 de junho de 1956.

³⁰⁰ A gestão de Belmiro Sergio não durou mais que 16 meses, pois assumiu em maio de 1955 e em outubro de 1956, o *Folha do Norte* publicou Comunicado do delegado Manoel Oliveira Teixeira, informando sobre sua nomeação para a Delegacia de Feira de Santana, publicada pela Secretaria de Segurança Pública em decreto de 26 de setembro daquele ano. *Folha do Norte*, Feira de Santana, 06/18/1956, p. 4.

³⁰¹ *Termo de Declaração à Justiça Pública em 19 de junho de 1956*. Anexa ao Sumário de culpa.

Tendo esta SUBDELEGACIA DE POLÍCIA, recebido do Exmo. Snr. Dr. Fernando Alves, digno Promotor Público desta Comarca, o ofício, anexo, solicitando providências, no sentido de reprimir o exercício de CURANDEIRISMO – determino que o indivíduo conhecido pela alcunha de “M”, recentemente instalado nesta vila, seja imediatamente interrogado e possivelmente qualificado, procedendo-se, se necessário, uma apreensão em sua casa de residência, atenta as formalidades legais, referentes ao auto de apreensão (...)

Bonfim de Feira, 19 de junho de 1959
Edgar Silva Santos
Delegado de Polícia³⁰²

O curandeiro foi intimado a ser ouvido no mesmo dia que a denúncia foi comunicada à Sub-delegacia de Bonfim de Feira, a qual funcionava sob os cuidados do delegado Edgar Silva Santos. Em suas declarações para as autoridades judiciárias e policiais, M. M. não poupou esforços para admitir que sobre a denominação de “Ciências Ocultas”, ele exercia práticas mágico-curativas, definidas juridicamente como curandeirismo. Entretanto, nega o curandeiro que em sua residência funcionasse um candomblé como vinha também sendo acusado pelos seus denunciante:

Apesar de exercer a profissão de mecânico, lá na cidade de Cachoeira, há 10 anos que abandonei tal profissão e hoje está trabalhando em “CIÊNCIAS OCULTAS”, estando no sul do Estado, em Feira, Serrinha e ultimamente veio para esta vila se estabelecer. (...) que cerca de dois meses veio para esta vila, alugando uma casa pertencente a A. V. e se encontra morando com a sua mulher e filhos em número de três menores; que na dita casa guardou os objetos apreendidos, não instalando o PEGI [pejí], entretanto, poz (sic) na porta da rua uma lâmpada vermelha, e se botasse azul era PEGI [pejí]; que na casa sua de residência não trabalhava de curandeiro ia nas portas atender os chamados e isso mesmo disse em Feira ao Dr. Juiz de Direito da Vara Crime; que não tinha CANDOMBLÉ na sua casa.³⁰³

³⁰² Portaria de denúncia contra “Massú”, em junho de 1956. Anexa ao Sumário de culpa.[grifos do documento]

³⁰³ Temo de Declaração à Justiça Pública em 19 de junho de 1956 (Sub-delegacia de Bonfim de Feira). Anexa ao Sumário de culpa [grifos do documento]

Massú parecia ter uma preocupação especial em afastar toda e qualquer suspeita sobre a prática de candomblé em sua residência. Procurava argumentar como se pode identificar se o “pejí” estava instalado ou não, ou seja: ele procurava descartar insistentemente que em sua residência funcionasse um candomblé.³⁰⁴ As tentativas foram frustradas, pois com o mandado de apreensão e busca a polícia encontrou uma enorme relação de material do ofício do curandeiro, mas também objetos sagrados do culto afro-brasileiro que M. M. negava existir em sua residência. É possível que ele só utilizasse a sua casa de residência apenas como depósito para guardar o material de culto até providenciar um local mais adequado para o assentamento do seu terreiro, pois tinha o curandeiro pouco tempo que havia se instalado na comunidade de Bonfim de Feira.³⁰⁵ Mas o que não tinha como esconder, e talvez não tivesse interesse em fazê-lo, era sua condição de adepto do culto afro-brasileiro e conhecedor dos saberes mágico-curativos. O auto de apreensão não deixou dúvidas para estas conclusões:

AUTO DE APREENSÃO

1 estátua, representando o DIABO, chamado “INCHÙ”.
 1 dita estátua, em ponto menor, denominada INCHU;
 1 ferro do INCHU
 8 frascos diversos, contendo penba branca, penba azul e verde (informações do indivíduo).
 1 pacote com “patuá”, - favas negras, etc.
 4 colares pingo d’ água;
 4 (ilegível)
 1 frasco de pílulas
 Vários búzios africanos
 1 pasta de couro
 1 - Uma ossada [h]umana, bem velha composta de nove ossos, parte da bacia e braços e perna (um dos ossos se vê sinais de

³⁰⁴ A título de esclarecimentos: *Pejí* é um tipo de “altar onde são colocados todos os objetos sagrados das divindades do candomblé. Lugar reservado do terreiro onde os assentamentos dos orixás são todos cultuados”. SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção Brasileira*. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2005, p. 139.

³⁰⁵ O “assentamento” diz respeito ao conjunto de objetos sagrados e emblemas que representam as entidades religiosas assim como o processo-ritual de estabelecimento de um terreiro para o exercício do culto para as entidades correspondentes.

sangue, explicado pelo curandeiro, que é na oportunidade que ele matava os “bichos”);).

1 pistola calibre 44, fogo central dois canos com 4 balas.³⁰⁶

Imagens de Exu, pembas, patuás e búzios africanos terminavam por vincular Massú ao universo de saberes afro-religiosos e mágico-curativos. Estes objetos sugerem inclusive que M. M. talvez não fosse um simples curandeiro, e sim um sacerdote do culto afro-brasileiro e conhecedor de muitos segredos, como por exemplo, os que ele utilizava para espantar espíritos ruins e outros males de seus clientes. A quantidade e disposição das imagens sugerem ainda que M. M. desenvolvesse, nas dependências da referida residência ou outro local qualquer, o culto aos Exus. Ou pelo menos fizesse o devido assentamento para o culto dessas entidades.



Imagens de Exus semelhantes as que foram encontradas na casa do curandeiro Massú. Ilustração extraída de: BRASIL: HISTÓRIAS, COSTUMES E LENDAS. São Paulo: Editora Três, 1969, p. 140.

³⁰⁶ *Auto de Apreensão à casa do curandeiro M. M. Anexo ao habeas corpus de 1956.*

Carlos Caroso e Núbia Rodrigues me despertaram uma curiosidade de comparação com o caso de Massú, em um artigo que os autores buscam discutir o culto aos Exus nos candomblés de caboclos, analisando o caso específico de Conde, município do Recôncavo baiano.³⁰⁷

Ao descreverem um ritual de assentamento de um Exu naquela localidade, os autores informaram que dentro do quarto que iria assentar a entidade, encontravam-se vários objetos, a serem utilizados no ritual, alguns dos quais eram semelhantes aos encontrados na casa de M. M. Entre os referidos objetos tinham duas imagens sendo que uma representava Exu e outra a pomba-gira, dois tridentes grandes, recipientes contendo azeite-de-dendê, um crânio humano (masculino) apresentando afundamento na frente, fragmentos e ossos humanos.³⁰⁸ Todo esse material seria utilizado no assentamento do Exu. Os autores informam ainda que uma mistura de azeite, sangue, cachaça e pó de penba foram jogados sobre as imagens.³⁰⁹ Observe-se que na residência de M. M., foram encontrados, comparando-se com o outro caso narrado, as imagens de Exu, o pó de penba e a ossada humana, inclusive com sinais de sangue, o que aponta para o uso nos rituais religiosos. Com esses dados é possível sugerir que o curandeiro M. M. era também um sacerdote que se identificava com o culto aos Exus em Candomblé de Caboclo.

Com o arrolar do processo, depois de ter ouvido as testemunhas e ajuntado as provas, inclusive o auto de apreensão, o Ministério Público de Feira de Santana condenou M. M. por crime de curandeirismo. Feito a denúncia e instaurado o inquérito policial, M. M. compareceu para os respectivos interrogatórios e foi orientado sobre o seu direito de defesa, o que aconteceu, mas sem sucesso. O processo foi acompanhado pelo Dr. Vicente dos Reis como advogado de defesa, mesmo com toda sua experiência de defensor público foi insuficiente para convencer a promotoria do contrário.

³⁰⁷ CAROSO, Carlos e RODRIGUES, Núbia. Exus no candomblé de caboclo. In: PRANDI, Reginaldo, 2004.

³⁰⁸ Tratava-se do ritual de assentamento do Exu Tranca Rua, na Cabana do Caboclo da Mata Virgem da Jurema, no município do Conde, nos anos 1990.

³⁰⁹ CAROSO, Carlos e RODRIGUES, Núbia, op. cit. p. 350-351.

O Juiz de direito João de Almeida Bulhões argumentou nos autos da sentença sobre a caracterização do crime de curandeirismo fundamentando-o na fiel interpretação do jurista Nelson Hungria em sua passagem mais famosa quando trata da qualificação do delito penal em questão:

Segundo o conceito tradicional ou vulgar, curandeiro é o individuo inculto, ou sem qualquer habilitação técnico-profissional, que se mete a curar, com o mais grosseiro empirismo. Várias são as formas de exercício do curandeirismo, segundo o art. 284. a primeira delas consiste no fato de, habitualmente, prescrever, ministrar ou aplicar qualquer substância. Esta pode ser do reino vegetal, mineral ou animal. Outra modalidade é o uso de gestos (passes, manipulações) de palavras (rezas, benzeduras, algaravias cabalísticas) ou de outros expedientes (pretensa liberação de espíritos maus, invocação de “caboclos” etc.)” (Nelson Hungria, Com. ao Cód. Penal, Vol.IX, pág.154).³¹⁰

Em capítulo anterior, utilizei essas mesmas referências para discutir a jurisprudência do curandeirismo. Parece-me que eu não fui o único a consultar o principal intérprete e comentador do Código Penal de 1940. Entretanto, o juiz de direito da Comarca de Feira de Santana, fez uso com outras intenções em 28 de novembro de 1959. A interpretação da jurisprudência do curandeirismo feita pelo Dr. João de Almeida Bulhões tinha como objetivo fundamentar a sentença contra M. M. o curandeiro de Bonfim de Feira. Depois dos argumentos jurisprudenciais, continuou o juiz na leitura da sentença:

No sumário o denunciado confirma “que conhece as vitimas, pois os mesmos foram a sua casa solicitar para que fizesse o “serviço” de sessão de espiritismo; que a imputação é verdadeira, apenas a importância não foi de CR\$3.180.00 e sim de CR\$ 1.200,00.” (...) Que no dia da prisão do denunciado pelo sub-delegado viu sair da casa do denunciado muita bugiganga de feitiçaria, bonecos, bolas de ferro e etc. que soube ter diversas pessoas procurando o denunciado para tratamento de saúde por meio do baixo espiritismo.”

Mas que todos os sortilégios mágicos e bruxedos, a pratica do espiritismo-medicina constitui um grave e generalizado perigo,

³¹⁰ *Sentença de M. M. em novembro de 1959. Anexo ao Sumário de culpa.*

pois incluindo curas milagreiras, induzem os crédulos a repudiar, com sério e, as vezes irreparável dano a própria saúde, os recursos preconizados pela própria ciência médica. (Nelson Hungria). (...) Isto posto: Julgo procedente a denuncia, e condeno M. M. como incurso no art 284 do Cód. Penal, as penas de 6 meses de detenção, e multa de CR\$1.000,00 (Mil cruzeiros, bem como o pagamento das custas do processo e da taxa penitenciária de CR\$20,00).

Concedo-lhe, porém, o sursis, pelo prazo de dois anos de acordo cm o art. 696 do Código de Processo Penal, mediante as seguintes condições, além das consignadas em leis: - a)- abster-se de qualquer conduta que possa leva-lo novamente a transgredir a lei penal; b) – pagar as custas em três meses.³¹¹

Como consta acima, M. M. foi incurso no art. 284 do Código Penal brasileiro e condenado a seis meses de detenção e uma multa de mil cruzeiros acrescida de mais vinte cruzeiros por conta das custas do processo. Entretanto, o curandeiro poderia acionar o seu direito previsto no Código de Processo Penal e usufruir das condições legais de simplificação da pena e amenizar o cumprimento da sentença. Mas, para isto, ele teria que abster-se de qualquer conduta que o levasse novamente a transgredir a lei penal, ou seja: M. M. teria que abandonar o seu ofício de curandeiro. Não tive como continuar acompanhando a trajetória de M. M. e seu conflito com a justiça de Feira de Santana após a sua condenação. Mas suspeito que ele não tenha deixado de exercer as suas práticas mágico-curativas e talvez tenha assentado os seus Exus em outra localidade.

Em 9 de abril de 1965, o juiz de direito da vara crime da Comarca de Feira de Santana, recebeu uma ordem de habeas corpus preventiva, através da qual alegava o impetrante, que sofria constrangimento por parte do delegado de polícia deste município por conta de perseguições infundadas, caracterizando assim constrangimento ao seu paciente que nada constava

³¹¹ *Idem*

contra ele na justiça daquela cidade. Mais uma vez Cosme de Farias entrou em cena para defender o curandeiro M. M.³¹²

O endereço do curandeiro agora era outro, Av. Ferroviária, nº 550, Feira de Santana. Continuava o curandeiro resolvendo males de cabeça e executando outros tipos de cura, não mais no distrito de Bonfim, agora na sede do município da Princesa do Sertão. O que não deixou M. M. de fazer foi despertar a atenção das autoridades policiais, a exemplo dos delegados que encontraram também em outros agentes de cura e candomblés da cidade razões para suas preocupações.

4.2 De curas e males de cabeça: zeladores, iaôs e delegados

Em abril de 1948, o senhor J. B. da S., conhecido como curandeiro na vila de Pacatú, região de Feira de Santana, nas mediações dos municípios de Serrinha e Irará, foi surpreendido por uma curiosa intimação do delegado de polícia da Comarca de Feira de Santana.

Alguns dias antes do ocorrido havia falecido nas dependências da casa do curandeiro a senhora A. M. de Jesus, moradora do município de Irará. Quando o irmão da falecida fora providenciar o atestado de óbito da infeliz, foi solicitado o laudo do exame cadavérico com a identificação da *causa-mortis* para que tudo fosse feito dentro da lei. O exame foi realizado com certa precariedade técnica, com ausência de pessoal especializado, o que implicou em sugerir que a morte da referida senhora seria conseqüência de um delito. Acusa-se então o curandeiro J. B. da S. de ter causado a morte da referida senhora, possivelmente em seqüências de curandeirismo, já que a mesma estava em sua casa no momento que veio à óbito.³¹³

³¹² *Habeas corpus em favor de M. M. 9 de abril de 1965.* CEDOC/UEFS. Estante 01, Caixa 21, Doc. 384. Fol. 2.

³¹³ *Habeas corpus em favor de J. B. da S., 31 de maio de 1948.* CEDOC/UEFS. Estante 04, Caixa 92, Doc. 1860.

Depois de intimado, o curandeiro compareceu à delegacia para obter esclarecimentos quando foi recolhido ao cárcere da cadeia pública de Feira de Santana, sob a justificativa de que ficaria detido aos cuidados da Secretaria de Segurança Pública do Estado. Ou seja, não sabia o delegado quem de fato decretou a prisão do curandeiro, mas havia recebido um telegrama que confirmava a denúncia junto a Secretaria de Segurança Pública, portanto, efetuou a prisão preventiva do acusado. O “radiotelegrama”, como o documento é intitulado, informava que o Secretário de Segurança havia se ausentado por conta de estar acompanhando oficialmente uma comitiva em viagem pelo Nordeste, mas adiantou que confirmava a existência de “denúncia contra J. B. da S., existentes [n]esta secretaria por práticas criminosas [de] curandeirismo, entretanto, só [o] titular poderá oferecer precisa resposta”.³¹⁴ Na interpretação do delegado, a Secretaria de Segurança Pública, estaria decretando a prisão preventiva do curandeiro.

O advogado do acusado, entendendo que esta teria sido uma prisão precipitada e utilizando de seus argumentos de retórica jurídica, a qualificou como ilegal, já que não havia nenhuma prova concreta da *causa-mortis* da infeliz senhora. Entrou então com uma ordem de *habeas corpus* em favor do acusado, à qual o juiz acatou sem grandes problemas colocando em “saías justas” o delegado Durval Tavares, tendo que pôr em liberdade o referido curandeiro. Em ofício respondendo a solicitação do juiz, o delegado afirmou que o mesmo havia sido detido por determinação da Secretaria de Segurança Pública do Estado, a qual passou a dirigir diretamente as averiguações, pelo fato de ter o caso ocorrido na confluência de três municípios: Feira, Serrinha e Irará. O delegado afirmou ainda que o interrogatório do acusado constatou a veracidade da culpa, mas que o curandeiro não foi autuado em flagrante, não podendo assim ter decretado sua prisão preventiva e o mesmo foi posto em liberdade imediatamente.³¹⁵ Insistia o delegado que o curandeiro era culpado pela morte da infeliz senhora.

³¹⁴ O referido telegrama foi anexado aos autos do processo de *habeas corpus*.

³¹⁵ *Ofício de Durval Carneiro, delegado de Feira de Santana, ao Exmo. Snr. Dr. Juiz Aliberto do Amaral Batista, em 04 de junho de 1948. Anexos ao Habeas corpus de J. B. da S.*

Este caso soma-se a outros mais que caracterizava o conflito entre as autoridades policiais e os curandeiros locais. Alguns destes fatos, a exemplo do narrado, não foi possível identificar a vinculação e até mesmo a associação que as autoridades repressoras faziam do curandeirismo às práticas afro-religiosas. Entretanto, algumas delas foram possíveis, o que evidenciou que a perseguição policial a estes agentes das práticas mágico-curativas implicava, muitas vezes, na repressão aos cultos afro-brasileiros.³¹⁶ Ainda no ano de 1948, o delegado Durval Tavares iria autuar outro caso acreditando ele tratar-se de curandeirismo, quando na verdade referia-se a uma questão relacionada ao culto afro-brasileiro. O caso que se segue ilustra de forma precisa a criminalização silenciosa que sofria o culto afro-brasileiro em Feira de Santana, por conta da repressão das práticas de curandeirismo na Princesa do Sertão.

Era 17 de junho de 1948, quando, depois de um diagnóstico médico pouco convincente, a senhora M. C., já em desespero, resolveu entregar sua querida neta, a jovem J. M. de O. com apenas sete anos de idade, aos cuidados de um determinado pai-de-santo, babalorixá de um candomblé local. Jardelina sentia frio e tremia o corpo, quando sua avó, dona M. C. a levou ao Posto de Higiene local. A orientação médica era que a garota estava com “vermes” e que algumas pílulas resolveriam o problema, o que parece não ter acontecido, pois não apresentando sintomas de melhora, Jardelina foi entregue aos cuidados do pai de santo de nome D. F. da M. Ao chegar ao encontro do babalorixá, não demorou a que ele entendesse que a garota tinha “santo” e que precisava zelar.³¹⁷ Neste caso, J. M. de O. deveria acatar os cuidados do processo ritual de iniciação religiosa, tornando-se então *laô* do terreiro de D. F. da M..³¹⁸

³¹⁶ Vale lembrar o caso da curandeira Josina Maria de Jesus que foi identificada com as práticas de candomblé e encantarias que tem justificado segundo o jornal Folha do Norte, repressão do delegado Jorge Watt. Este caso foi discutido no capítulo 3.

³¹⁷ *Termo de Declaração da Ré M. C.* Inquérito Policial, Feira de Santana, 1948. CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119.

³¹⁸ Para Wagner Gonçalves da Silva, *laô* diz respeito ao iniciado do candomblé até o sétimo ano de iniciação. Ver: SILVA, 2005. No *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, *laô* representa o nome que a iniciante adquire logo após o “banho ritual de sangue animal que é derramado sobre a cutilagem, feita na cabeça da inicianda e sobre seus ombros, durante o ritual principal da iniciação, no candomblé” (p. 232). O Dicionário informa ainda que o termo *laô* é mais usado nos candomblés nagô (p. 140). CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-*

Como internada em um processo de iniciação J. M. de O. não podia se ausentar, sem maiores necessidades, do quarto do santo.³¹⁹ O que ocorria quando precisava ir à missa ou tomar benção de sua madrinha a “mãe-pequena” do terreiro do referido pai-de-santo. Em uma dessas eventualidades, a garota fora conduzida pela sua avó para tomar a benção de sua madrinha, quando passava à frente da delegacia, em trajes característicos da iniciação religiosa, foi o bastante para que o delegado Durval Tavares justificasse a prisão de uma *laô*, sob o discurso de se tratar de crime ou transgressão penal. Atente-se para a Portaria que instaurou o inquérito policial que envolveu uma criança de apenas sete anos de idade e sua avó M. C., datado de 28 de agosto de 1948:

Tendo surpreendido M. C. às dez horas de hoje, quando conduzia pela mão a menor J. M. de O., sua neta, em trajes pitorescos e excêntricos, usados nas “cerimônias” dos candomblés, baixo-espiritismo, curandeirismo ou quejendas e como, pelas declarações da menor, se depreende que no caso crime ou contravenção a apurar, determino que (...) seja instaurado o inquérito. Submeta-se a menor a exame de corpo de delito na forma da lei prosseguindo-se em tudo como de direito ata o final.³²⁰

Observem-se os adjetivos “pitorescos” e “excêntricos”, os quais são utilizados pelo operador da justiça para descrever os trajes da jovem J. M. de O. O autor do documento não mediu esforços para entender que se tratava de pessoas ligadas ao universo afro-religioso, o que parecia não ser tolerado pelo delegado, em especial, a exibição pública desses valores às portas de sua delegacia. O documento insinuava assim, que práticas de candomblé e curandeirismo, por exemplo, eram considerados crimes ou ao menos transgressão. Curiosamente, em nenhum momento da legislação penal

brasileiros. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 1988. Ver ainda LOPES, 2004, p. 333. Ressalto que o termo em questão pode ser grafado de diferentes formas, entretanto, com exceção do termo citado nas fontes, adotarei aqui o que consta nessas referências, a saber: *laô*

³¹⁹ Trata-se de um pequeno cômodo que fica nas instalações do terreiro. Também conhecido como rocó, este quarto é reservado para a realização dos rituais privados de iniciação. SILVA, 2005.

³²⁰ *Auto de instauração de inquérito policial de M. C., Feira de Santana, 1948*, op. cit., retro 2.

brasileira, o culto afro-religioso é indicado como crime, restando à justiça o enquadramento dessas práticas nos artigos que tratam dos crimes contra a saúde pública associando-os ao exercício de curandeirismo e feitiçaria, práticas criminalizadas na peça legal. Este seria então um dos poucos caminhos que a justiça poderia trilhar para condenar os “adeptos da mandinga” e por conseqüência o próprio culto afro-religiosos.³²¹ Mas, voltemos ao caso de J. M. de O.

Instaurado o inquérito, foram arrolados as testemunhas, sendo a primeira a depor a senhora M. F. dos S., a madrinha de J. M. de O. e “Mãe-Pequena” do terreiro de D. F. da M. Moradora da Rua Sales Barbosa, centro de Feira de Santana, M. F. dos S. se identificou como Católica, mesmo assumindo o posto de “Mãe-Pequena” de um terreiro de candomblé, o que não causa nenhum estranhamento, pois não apenas em Feira de Santana, era muito comum os adeptos do culto afro-religioso se identificarem como católicos, pois os mesmos tinham como tem ainda hoje o hábito de freqüentar a missa. Outra questão interessante a ser destacada é que M. F. dos S. afirma ser madrinha de J. M. de O. apenas de consideração, uma vez que ela “nem crismou, nem batizou a menina”.³²²

O depoimento de M. F. dos S. foi carregado de acusações contra a polícia, entre as mais sérias, o fato de terem, com a referida prisão, atrapalhado a grande festa que o terreiro estava organizando para a saída da laô J. M. de O.:

a menor estava paramentada para ser “laou” no “terreiro” de “pai” D. F. da M. e estava preparando-se para ser “filha de santo”; que a declarante é “Mãe Pequena” no terreiro de D. F. da M. mas que não “sentou em cadeira” e nem foi “confirmada” e é assim chamada porque ajuda o “terreiro” de D. F. da M. em alguma cousa; que a menor Jardelina para ser “laou” tinha que ficar uns três mezes, não pegar em dinheiro, e outras cousas

³²¹BRAGA, 1995, p. 125.

³²²*Termo de Declarações de M. F. dos S. ao Inquérito Policial de M. C., Feira de Santana, 1948, r. 5.*

mais; que J. M. de O. só usa os colares e “balangandãs” em tempo de festa ou quando vai sair.³²³

M. F. dos S. esclareceu que é “Mãe-Pequena” do terreiro pelo fato de desenvolver funções de auxílio, mas destacou que não foi “confirmada”. Existem duas possibilidades: ela pode ter negado sua confirmação para escapar de uma represália policial, fazendo o delegado entender que ela não teria maiores vínculos com a religião, mas poderia também, as informações do documento, estar correspondendo à realidade, M. F. dos S. de fato pode não ter sido confirmada no candomblé de D. F. da M.. Entretanto, Margarida não poupou precisões acerca do processo iniciático de Jardelina e sua participação enquanto “mãe pequena” do terreiro de D. F. da M. O pai de santo também foi intimado a prestar depoimento, o que ocorreu no dia 2 de setembro daquele ano.

D. F. da M., tinha 35 anos de idade, cor parda e se declarava adepto do culto afro-brasileiro.³²⁴ Não foi longo o testemunho de Durval, mas o suficiente para confirmar as declarações de M. F. dos S., inclusive a que afirma não ser ela “confirmada” na religião.³²⁵ D. F. da M. não negou ter uma casa de candomblé, situada no local denominado Ponto Alegre, na Estrada das Boiadas, endereço próximo ao da residência de J. M. de O. Entretanto, ele adiantou “que não vive do curandeirismo ou do candomblé” e que mantém os custos do terreiro com a ajuda de sua mãe, sua esposa, dona M. F. dos S., a mãe pequena da casa assim como dona Milú, “equede” de seu terreiro de candomblé.³²⁶ Outra fonte que D. F. da M. utilizava para manter o terreiro e,

³²³Idem (grifos no documento).

³²⁴F. da M. é uma tradicional família da elite política feirense que por muito tempo gozou de certo prestígio, à qual o referido pai-de-santo disse pertencer. Entretanto, no livro de memória de Maria Marta Fróes da Motta Oliveira, este pai-de-santo não aparece na árvore genealógica da família. A autora informa: “Aqui estão catalogadas todas as pessoas que fizeram ou fazem parte”. Este documento não consta título nem data, por isso irei listá-lo na relação de fontes apenas como *Memórias*, a saber: OLIVEIRA, Maria Marta Fróes da Motta. *Memórias*. Feira de Santana, s/d (mimeografado). Agradeço ao pesquisador Carlos Mello a indicação desse documento.

³²⁵*Termo de Interrogatório de D. F. da M. ao Inquérito Policial de Maria Cândida*, Feira de Santana-Ba, 1948, r. 8.

³²⁶Equede corresponde ao cargo do candomblé reservado às mulheres (que não entram em transe) que desempenham a função de auxiliar os membros do terreiro quando estão

portanto, custear seu trabalho de babalorixá tinha origem nas consultas que o mesmo fazia em seu terreiro, como informa o relatório do Exame corpo de delito feito na iaô: “Informa que D. de tal ia deitar em um quarto durante seis mezes para fazer „santo”; que hoje ia tomar a benção ao povo afim de angariar dinheiro para passagem para Cachoeira, que ao passar pela Delegacia foi detido”.³²⁷

Muitos dos sacerdotes que mantinham candomblés em Feira de Santana, pareciam ter se iniciado em Cachoeira que nesta época já gozava do título de “cidade do candomblé” ou “cidade feitiço”, como quer Edmar Ferreira Santos em seu estudo sobre a repressão aos batuques e candomblés em Cachoeira.³²⁸ Este era o caso de Durval assim como também foi o caso de M. C., avó da laô J. M. de O. e acusada de práticas de curandeirismo.

A avó da laô foi intimada para prestar declarações no âmbito do inquérito policial instaurando averiguações em torno do caso que a mesma era acusada. Em suas declarações foi revelando, inclusive, o universo afro-religioso que a mesma fazia parte. Natural de Feira de Santana, cor preta, católica, e principal responsável pela jovem J. M. de O., ela afirmou que “tem ido a Cachoeira, freqüentando o 'candomblé' de 'pai' Domingos, que reside nos Currais Velhos daquela cidade”. Portanto, não fazia parte do terreiro de D. F. da M. O fato dela ter levado sua neta ao terreiro citado no processo pode estar relacionado a uma emergência de saúde, como consta em suas declarações. M. C. declarou “que não vivia de feitiçarias cuidando apenas de sua Pensão na Rua do Meio”. Ela confirmou as declarações da mãe pequena, em relação a festa da *laô*, interrompida por conta de sua prisão e o recolhimento de J. M. de O., pois, “de fato estavam preparando uma festa bonita para a saída da 'laou'

incorporados. SILVA, 2005, p. 137. Nei Lopes também compartilha desta explicação para o termo vem do ioruba *èkeji* e significa “acompanhante”. LOPES, 2004, p. 251. Para CACCIATORE, a Equede (ou Ekédi) auxilia as filhas-de-santo em transe “amparando-as para que não caiam, enxugando-lhes o suor, levando-as à camarinha para vestir a roupa do orixá etc. O seu orixá deve se harmonizar com o da iaô que ela auxilia. (...). Em alguns candomblés faz uma iniciação ligeira, como a dos ogãs”. CACCIATORE, 1988, p. 109. Nem todas as Equedes eram iniciadas, a exemplo de dona Milú. Era ela apenas uma acompanhante.

³²⁷ *Laudo de Exame de Lesões Corporais realizado na menor J. M. de O., anexados ao Inquérito Policial de M. C.*

³²⁸ SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, batuques e candomblés em Cachoeira-BA: a construção ideológica da cidade do feitiço*. Salvador: PÓS-AFRO/UFBA, 2007.

do 'quarto do santo', sendo evitada a 'solenidade' pela polícia".³²⁹ Segundo as declarações da M. C., a *Iaô* só saía do quarto poucas vezes e em "trajes de festa", para assistir a missa e tomar benção a sua madrinha, mãe pequena do terreiro. E foi justamente em trajes de festa que a *Iaô* foi surpreendida às portas da delegacia.



Iaô detida na delegacia de Polícia. Foto anexada na Capa dos Autos de Exame de Corpo de Delito, realizado em J. M. de O. CEDOC/UEFS. Anexos do *Inquérito Policial de Maria Cândida, Feira de Santana, 1948*. Doc. 04, Caixa 102, Est. 2119.

Jardelina parecia estar com bastante medo, facilmente perceptível com o gesto dos braços cruzados sobre o tórax. E não seria para menos, pois se tratava de uma criança que presenciou sua avó ser recolhida pela polícia sem maiores esclarecimentos. Nos autos do exame de corpo de delito, Jardelina

³²⁹ *Termo de Declaração da Ré M. C., Feira de Santana, 1948, R. 6.*

parece não entender muito bem o que estava acontecendo. Para ela sua avó não havia cometido crime algum. Talvez não soubesse que pelo fato de ser adepta do culto afro-brasileiro sua avó já estaria exposta à condição de suspeita de alguma transgressão penal.

É uma criança de aparência viva, fala procurando inocentar a sua progenitora que diz está presa e não ter culpa. As manchas que apresenta sobre a pele são devido a lesões de enfermidades anteriores. Não há sinais de violência física. E nada mais havendo digno de nota deram os peritos por encerrado o exame (...).³³⁰

Como se pode observar no Laudo de Exame de Lesões Corporais, elaborado sob a responsabilidade dos peritos Dr. Salústio de Azevedo e Dr. Shimith, J. M. de O. “fala procurando inocentar a sua progenitora que diz está presa e não ter culpa”.³³¹ De fato M. C. foi absolvida por falta de informações que comprovassem a acusação presente na denúncia: crime de curandeirismo. As declarações das testemunhas, anexas aos autos do processo, somadas ao resultado do exame de lesões corporais garantiram inocência a M. C. Entretanto, resta uma preocupação: quais as conseqüências de toda essa situação em relação à iniciação religiosa da *laô* que teve sua festa interrompida pela ação policial? Infelizmente, essa informação não consta dos autos e nem poderia constar.

Em 1951, ocorreu na capital baiana uma situação que interferiu com o processo de iniciação de três *laôs* de um terreiro de candomblé localizado na periferia da cidade. O repórter da Revista O Cruzeiro, de nome José Medeiros, fotografou as *laôs* no quarto do santo. Segundo Fernando de Taca, o repórter “pagou a mãe-de-santo para fotografar as três *laôs* dentro de sua reclusão, as

³³⁰ *Laudo de Exame de Lesões Corporais realizado na menor J. M. de O.*

³³¹ *Laudo de Exame de Lesões Corporais realizado em J. M. de O. Anexos do Inquérito Policial de M. C., Feira de Santana-BA, 1948, r 3.*

etapas do ritual de iniciação e a festa de saída”.³³² A polêmica que se instaurou no universo dos candomblés de Salvador depois da publicação das fotos, custou, segundo a própria imprensa da época, represálias à mãe-de-santo e às próprias *iaôs*, pois Fernando de Taca afirma que “as iaôs não tiveram sua iniciação reconhecida e assim ficaram marginalizadas dentro da religião, com conseqüências graves para elas”.³³³

Independentemente das conseqüências que Jardelina teve que enfrentar em sua vida espiritual, este caso ilustra o universo de represália que sofriam todos aqueles suspeitos de feitiçaria e curandeirismo e não foram poucos os agentes das práticas afro-religiosas expostos a tal situação, como pode ser identificado nos estudos que tratam das experiências de cidades baianas como Cachoeira e Salvador, as quais faziam parte do transito afro-religiosos com outras que pertenciam a micro-região de Feira de Santana e, portanto, a sua Comarca judiciária.³³⁴ Nessa região, a polícia enquadrava os adeptos nos artigos que tratam do crime contra a saúde pública, com destaque para as práticas de feitiçaria e curandeirismo e, por conseqüência, muitos tiveram seus templos estourados pela polícia e seus objetos sagrados apreendidos. De alguma forma, a documentação de justiça e os periódicos jornalísticos registraram essas experiências, mas suas marcas também não escaparam da memória daqueles que vivenciaram ou guardaram em suas lembranças diferentes versões das práticas de repressão.

4.3 Memórias da repressão e a experiência da resistência simbólica

Foi possível acompanhar até aqui, tanto neste capítulo quanto nos anteriores, a experiência da repressão às práticas de candomblé e aos saberes mágicos curativos, que tinham como oficiantes adeptos do culto afro-brasileiro em Feira de Santana. A documentação da justiça, assim como as notícias de jornais, evidenciaram, sem deixar grandes margens para dúvidas, a

³³²TACA, Fernando de. Candomblé: imagens do sagrado. In: *Campos – Revista de Antropologia Social*, UFPR, ano 3, 2003, p. 149-150. Este caso foi analisado também por BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

³³³TACA, 2003, p. 152.

³³⁴Sobre a repressão aos feiticeiros e curandeiros em Cachoeira e Salvador, ver respectivamente: SANTOS, 2007; BRAGA, 1995.

experiência do controle social e perseguição aos agentes já denominados por esses mecanismos como adeptos da mandinga. Vale então questionar: como as práticas de repressão no universo dos candomblés são lembradas por indivíduos que vivenciaram o ambiente social e político objeto das ações policiais, judiciárias e da própria pena dos jornalistas locais?

A perspectiva da memória social e a compreensão do testemunho oral como fonte histórica, foram recursos que me apropriei para dar conta do que objetiva este item do presente capítulo. Pois aqui a repressão tem uma história em controvérsia, que pode ser entendida na perspectiva do esquecimento e até mesmo do silêncio historicamente constituído e culturalmente legitimado.³³⁵ Coletei, então, alguns depoimentos, os quais são tratados aqui como fonte, para ajudar a entender essa história controversa da memória sobre a repressão no universo dos candomblés em Feira de Santana e as possibilidades de sua interpretação, quando as informações extraídas desses depoimentos são cruzadas com outras fontes.

Segundo o depoimento de Dona Angélica, sobre a qual já fiz referência em capítulo anterior, não houve repressão aos candomblés, pelo menos que ela tenha observado. Entretanto, seu testemunho deixa escapular elementos importantes que me permitiram entender que em determinadas situações esta repressão ocorria implicitamente: “nessa época a polícia sempre vinha, mas ninguém nunca levou tambor, a polícia nunca levou tambor de ninguém. Só se fazia parar o coro para poder eles entrar e alí eles poder dar o percurso e tornar a sair”.³³⁶

Com um relato descontraído e bastante revelador de sua satisfação em ter freqüentado importantes terreiros de candomblés da cidade, Dona Angélica afirma com bastante convicção que em sua época a polícia não incomodava as comunidades de terreiro. O que havia, segundo ela, era uma *blitz* comum, os candomblés em época de festa assim como outros espaços de ajuntamento público estavam sob os olhares da polícia pelo simples fato de que ela

³³⁵ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3.

³³⁶ Depoimento de Maria Angélica Rodrigues, 74 anos, conhecida como Dona Angélica.

precisava manter a ordem e evitar qualquer tipo de desconforto à paz pública. Estes eram os seus argumentos. Nas várias e diferentes histórias guardadas nas memórias de Dona Angélica, revela-se um caso bastante curioso sobre a relação da polícia com os candomblés em Feira de Santana. Passemos então ao relato deste ocorrido.

Eu mesma assistí na casa do finado Zé Diogo Ares, quando estava cantando: “passarinho cantou, no caminho vem gente, no caminho vem gente, no caminho vem gente”. Aí se repete a cantiga três vezes. Aí, naquilo parou o tambor e eles entraram. Quando entraram, aí o Ogum estava e os Orixás estavam também, aí cantou: “nessa mata berra um bicho, não sei que bicho é bembé. Nessa aldeia berra um bicho bembé, não sei que bicho é bembé”. Aí naquilo um policial que era de Cachoeira, ele já faleceu, aí o Orixá respondeu; respondeu e aí se deu o silêncio e o respeito. E aí parou os coros e já tinha parado mesmo, mas o Ogum do finado Zé cantou isso porque sabia quem era a pessoa e sabia que estava em ordem, ninguém sabia e nem o que estava acompanhando ele, nem o comandante ou o sargento não sabia que ele era dessas coisas, porque muitas vezes ele não falou que era do candomblé.³³⁷

A casa de candomblé que Dona Angélica se refere era localizada no bairro da Rua Nova, localidade que ela reside ainda hoje. Seu depoimento revela uma percepção espiritual do babalorixá Zé Diogo Ares para o que estava por ocorrer, pois ele enxergava pelos olhos de Ogum. A primeira cantiga anuncia que alguém estava no caminho para chegar até o terreiro. E ao adentrar, o sacerdote conduziu muito bem acionando as entidades espirituais para contornarem a situação: “nessa mata berra um bicho, bembé. Não sei que bicho é bembé”. Quando veio a resposta do Orixá, não ficaram dúvidas para os presentes, inclusive Dona Angélica, que a autoridade maior naquele estabelecimento, com certeza, não era policial. O fato de o policial pertencer à comunidade de candomblé, não sei em que grau de iniciação, mas com certeza comungava com as entidades afro-religiosas, talvez tenha abortado uma ação de batida naquele terreiro.

³³⁷ Idem

A relação de policiais que encontravam dificuldades de desempenhar suas ações de repressão a determinados terreiros de candomblé, por conta de certos vínculos espirituais, já datam de algum tempo. Talvez, em Feira de Santana, tenha-se registrado poucos exemplos como este acima narrado o que não quer dizer que raramente ocorriam. Outras localidades em que os registros documentais foram mais intensos identifica-se uma recorrência maior desse tipo de experiência. No caso da Bahia do século XX, destaque-se a experiência do notório chefe de polícia Dr. Pedro de Azevedo Gordiho, o Pedrito, conhecido por sua violenta campanha de perseguição aos terreiros de candomblé na capital baiana entre as décadas de 1920 e 1940.³³⁸

Segundo Vivaldo da Costa Lima, as relações de autoridades policiais com líderes religiosos dos candomblés variavam entre a violência predatória e o protecionismo. O autor faz referência ao delegado Pedrito como um caso típico. Este delegado era segundo Costa Lima, membro de um conhecido terreiro de candomblé em Salvador e, por conseguinte, irmão de santo do babalorixá Procópio, do terreiro do Ogunjá.³³⁹ Este terreiro inclusive foi alvo de repressão liderada por Pedrito, criando certa polêmica no início da década de 1920 e ganhando inclusive notoriedade popular: “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.”³⁴⁰

Não encontrei em Feira de Santana nenhum caso mais explícito sobre esta questão. Entretanto, o depoimento de Dona Angélica, deixa entender que esta era uma realidade experimentada na cidade em uma determinada época. Pode-se sugerir ainda a partir das fontes consultadas que havia certa frequência de outras autoridades, além dos agentes da ordem, aos terreiros de candomblé, especialmente em época de festa, como será discutido mais adiante. A observação de Dona Angélica parte de um lugar privilegiado no

³³⁸ Ver a esse respeito LÜHNIG, Ângela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. In: *Revista USP*, São Paulo (28): 194-220 dezembro/fevereiro 1995/96.

³³⁹ OLIVEIRA, e LIMA, Vivaldo 1987, p. 153.

³⁴⁰ ALVARENGA apud. LÜHNIG, 1995/96, p. 196.

universo dos candomblés. Ela teve a oportunidade de freqüentar importantes terreiros de sua época, como afirmara anteriormente. Pelo seu entusiasmo na pronúncia dos nomes desses ialorixás e babalorixás, sugere-se terem sido pessoas com certo prestígio e autoridade espiritual reconhecida, ao menos, na comunidade de terreiro de Feira de Santana. Genário, Tonhina, Emília, João Guerreiro e Estevão, estão entre os nomes citados por ela e alguns destes aparecem em diferentes momentos na documentação consultada.³⁴¹

Uma percepção diferente acerca da repressão aos candomblés encontra-se no depoimento do Dr. Hugo Navarro. Advogado, jornalista, boêmio e contemporâneo de Dona Angélica, Hugo Navarro também freqüentou algumas vezes os candomblés da época. Mesmo que não com a mesma intensidade e interesse, mas registrou em suas memórias histórias que viu e ouviu do universo dos candomblés, inclusive casos de repressão e constrangimento a adeptos do culto afro-brasileiro.

Eu alcancei uma época em que o candomblé era perseguido, né! A polícia ia e, inclusive, arrecadava todo material, aqueles atabaques, aquelas mesas e cadeiras do candomblé e levava embora para delegacia e quando podia prendia membros ali, alguma pessoa de candomblé. Candomblé já foi uma espécie de... não um crime, mas uma espécie de contravenção e era proibido pela polícia. Basta dizer o seguinte: a delegacia de polícia (...) tinha um livro, um registro com todas as casas de candomblé do município de Feira. O candomblé para funcionar tinha que pedir licença a polícia e eles faziam o registro com endereço, era cadastrado tudo.³⁴²

Logo de início Hugo afirma ter alcançado uma época em que o candomblé era perseguido e que a polícia, inclusive, apreendia o material utilizado nos cultos. Hugo provavelmente se refere aos anos 1940 e 1950, período sobre o qual encontrei alguns processos criminais e notícias de jornais

³⁴¹ Muitos desses nomes aparecem principalmente na documentação de jornal, especialmente na relação já citada e reproduzida nos Anexos da tese publicada pelo jornal *Folha do Norte* em janeiro de 1966.

³⁴² *Depoimento de Hugo Navarro*

que revelam repressão aos terreiros de candomblé e seus agentes. Nascido em 1929, Hugo Navarro não deixou de registrar ocorrências dos anos 1940, inclusive porque freqüentava a partir do final desta década as órbitas policiais e judiciárias, na condição de advogado criminalista solicitante.³⁴³

Seu depoimento é bastante convincente sobre a repressão policial no universo dos candomblés em Feira de Santana, independentemente da documentação de justiça e jornalística que encontrei sobre as quais já foram feitas várias referências. Sobre o livro de registro das casas de candomblé que ele se refere, infelizmente não identifiquei até o momento. Possivelmente pode ter sido destruído junto a outros papéis considerados sem importância para a delegacia de polícia da época. Pois, ao interrogá-lo sobre a localização deste livro, o velho criminalista foi preciso na resposta: “é coisa da polícia, deve ter jogado fora. Quem mantinha isso aí, essa escrita em dia, no meu tempo, no tempo que conhecia isto, era o escrivão Áureo Batista”.³⁴⁴ Hugo inclusive rasgou elogios a este escrivão registrando que era ele um profissional sério, competente e muito criterioso.

Parecia ser o escrivão Áureo Batista, realmente dedicado ao seu ofício, tanto que o delegado Osvaldo Pereira Franco, com quem trabalhou em meados dos anos 1960, publicou portaria na qual resolve “elogiar o escrivão Áureo Batista dos Santos, pela dedicação, dinamismo e grande tirocínio, demonstrados durante minha gestão a frente da Delegacia de Polícia”.³⁴⁵

Quanto à licença que a polícia exigia para se tocar os candomblés, encontrei alusões a elas em diferentes fontes, mas identifiquei apenas uma e não tratava de autorização para bater candomblé e sim para exercer a prática de curandeiro, como já foi discutido com Massú, o curandeiro de Bonfim de

³⁴³ Solicitante, é aquele que não portando ainda o diploma de bacharel adquire junto as autoridades competentes uma autorização para atuar como advogado. Hugo Navarro afirma em seu depoimento que formou em 1951, mas já atuava antes disso como advogado solicitante. O advogado solicitante também atendia pela denominação de rábula.

³⁴⁴ Ao tentar localizar o escrivão Áureo Batista, identifiquei sua esposa. Uma senhora idosa de cabelos alvos que me informou do falecimento de seu esposo escrivão de polícia. Ela me informou ainda que Áureo Batista, não levava nada do trabalho para casa. Quando aposentou deixou tudo na delegacia. Infelizmente esse material se perdeu em meio à papelada resultante dos trabalhos da delegacia.

³⁴⁵ *Folha do Norte*, Feira de Santana, 22/01/1966, p. 6.

Feira. Outra informação importante extraída das memórias de Hugo Navarro sobre a repressão aos candomblés trata da apreensão dos objetos sagrados dos terreiros: “tinha delegado que saia de carro e voltava com aquele material todo de candomblé para recolher na delegacia, ninguém sabe que destino ele dava para este material”. Infelizmente não localizei pistas desse material, apenas uma relação já citada, subtraída pela polícia da casa do curandeiro Massú. Mas, são várias as referências feitas na documentação consultada.

Antônio do Lagedinho registrou em suas memórias, como vimos no capítulo 2, casos em que a polícia obrigava os adeptos do culto afro-brasileiro, quando das batidas aos terreiros, a carregarem os objetos sobre suas cabeças em todo o trajeto, da localidade da autuação até a delegacia, sob vaias e outras formas de constrangimento.³⁴⁶

Essa prática de obrigar os adeptos a carregarem os objetos apreendidos nas casas de culto afro-brasileiro sobre suas próprias cabeças, ridicularizando-os frente à população que o observavam, era recorrente em outras regiões como, por exemplo, na capital do Estado. O jornal *A Tarde* em edição de 31 de julho de 1971 informou que “já se foi o tempo em que um chefe de polícia menos compreensivo, fazia desfilar pelas ruas da cidade carregando nas mãos ou na cabeça atabaques, agogôs e até mesas e cadeiras, „mães” e „pais de santos” a caminho das delegacias”.³⁴⁷ O texto se referia a um período que este tipo de prática foi intensamente registrado pela imprensa, a exemplo das décadas 1930 e 1940. Vários são os exemplos que podem ser encontrados na imprensa de Salvador, optei por este pelo fato do comentário do autor do texto se assemelhar com as narrativas de Hugo Navarro e Antônio do Lagedinho sobre este tipo de ocorrência na cidade de Feira de Santana.

Hugo Navarro, por sua vez, parecia não se agradar com essas práticas da polícia, pois ele tinha afeto pelo candomblé e alguns de seus sacerdotes, como era o caso da mãe Filhinha sobre a qual afirmava o velho advogado: “Aqui tinha uma mãe Filhinha, que era aqui perto de São José. Que numa

³⁴⁶ LAJEDINHO, Antônio do. “Os candomblés”, 2004, p. 95.

³⁴⁷ Apud SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005, p. 130.

ocasião ganhou fama aqui na Feira, inclusive, o poeta Aloísio Resende vivia socado lá, porque tinha bebida e comida de graça. Foi a mais famosa que conheci... mãe Filhinha”.

As razões de o poeta Aloísio Resende freqüentar o terreiro de mãe Filhinha não foram por conta apenas da boa “comida e bebida de graça”, como vimos no capítulo segundo. Inclusive, não foi o poeta dos candomblés o único a freqüentar este terreiro, o próprio Hugo Navarro não escapou à sedução das festas de mãe Filhinha, como ele mesmo afirma:

O pessoal gostava de candomblé. A comida do candomblé é uma comida ótima. Boa comida e... ordem. Candomblé é um negócio que tem ordem. Não é bagunça. Tinha uma turma aqui que freqüentava candomblé direto, nessa época aí. (...) É gente de jornal, intelectuais, gente do comércio. Tinha freguesia de candomblé, todo sábado estava por lá no tempo das festas. Clovis Amorim, por exemplo, escritor e a turma do Folha do Norte ia muito a candomblé.

Observa-se com este depoimento que os candomblés eram freqüentados por pessoas de diferentes segmentos sociais de Feira de Santana e a opinião de muitos destes nem sempre era depreciativa do culto dos orixás. Além do advogado e jornalista Hugo Navarro, do poeta Aloísio Resende e outros mais, destaque-se o escritor Clovis Amorim.³⁴⁸ Não apenas homens das letras, mas também do certame político da Princesa do Sertão freqüentavam as festas dos candomblés do período em questão, especialmente, em campanha eleitoral, como sugere a fotografia abaixo:

³⁴⁸ Escritor baiano nascido na cidade de Santo Amaro da Purificação e amigo de outros escritores importantes a exemplo do romancista Jorge Amado e do poeta feirense Godofredo Filho e do etnólogo Edison Carneiro.



Mãe Socorro e suas filhas de santo pousando junto a figuras da política local, possivelmente em seu terreiro de candomblé. O Dr. Hugo Navarro aparece de braços cruzados no centro do grupo que circunda a ialorixá que pousa agachada junto a Alberto Oliveira, candidato a Prefeito de Feira de Santana. **Fonte:** GAMA, Raimundo (org.). *Memória fotográfica de Feira de Santana*, p. 164.

Essa fotografia é acompanhada da seguinte legenda: “Campanha política „A Zebra”. 1973. Vendo-se agachados o candidato a prefeito Dr. Alberto Oliveira e mãe Socorro. Em pé Mario Sergio, José Olímpio, um Ogan da casa, Dr. Hugo Navarro, Carlito Erudilho e outros”.³⁴⁹ Esta não deve ter sido a única vez que um grupo de políticos em campanha eleitoral tenha procurado apoio com mães e pais de santo, líderes de famosos terreiros de candomblé em Feira de Santana. Neste caso, o Dr. Alberto de Oliveira, mesmo contando com um momento de marketing eleitoral pousando ao lado de mãe Socorro, não

³⁴⁹ A data correta da foto é 1972 e não 1973, como consta na fonte. A campanha eleitoral foi em 1972, o candidato eleito, Dr. José Falcão da Silva, assumiu a prefeitura em 31 de janeiro de 1973.

conseguiu galgar as eleições para prefeitura da Princesa do Sertão, esta ficou para o Dr. José Falcão da Silva que governou o município de 1973 a 1977.³⁵⁰

A relação de políticos com o universo dos candomblés já mereceu atenção da literatura antropológica na Bahia, especialmente em análise sobre a experiência da cidade do Salvador.³⁵¹ Nessas abordagens uma experiência freqüentemente destacada pelos autores é a de Maria Escolástica da Conceição Nazareth, notoriamente conhecida por mãe Menininha do Gantois.³⁵² Jocélio Teles dos Santos elenca alguns episódios sobre a relação dessa ialorixá com intelectuais e políticos baianos que gozavam de destacado prestígio a exemplo de Jorge Amado, Pierre Verger, Clériston Andrade e o ex-governador Antônio Carlos Magalhães. Este último, em discurso ao público que presenciava um destes prestimosos encontros com a ialorixá do terreiro do Gantois, afirmava que “a Bahia inteira, todas as suas classes sociais, as autoridades, rendem homenagens a esta grande senhora, Menininha do Gantois”.³⁵³

Nessa relação de intelectuais e políticos com os candomblés baianos há uma recíproca apropriação simbólica. No caso dos candomblés, parece ter funcionado muito bem no campo da resistência cultural. Basta destacar que a abolição das licenças policiais para os candomblés na Bahia, foi sancionada como conseqüência de um jogo de trocas simbólicas entre líderes religiosos do candomblé e a elite política baiana.

Por mais que as ações como a do ex-governador Antônio Carlos Magalhães apontassem para o reconhecimento do candomblé como religião, muitos terreiros dentro e fora de Salvador eram subordinados às licenças

³⁵⁰ Para uma breve biografia do Dr. Alberto Oliveira e do próprio Dr. José Falcão da Silva ver: ALMEIDA, 2006. Ressalte-se que esta não foi a única gestão do prefeito José Falcão, exercendo outros mandatos como prefeito da cidade.

³⁵¹ A título de exemplo ver: SANTOS, 2005; BRAGA, Julio. *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

³⁵² Certamente a bibliografia que faz referência a história de vida dessa ialorixá já soma uma interessante monta. Para a consulta de uma biografia ricamente ilustrada ver: NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio/Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

³⁵³ SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: SANTOS, Vagner Gonçalves dos (org). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002, p. 144.

policiais, o que só iria ter fim no governo de Roberto Santos, através do Decreto n. 25.095 de 15 de janeiro de 1976.³⁵⁴ Obviamente, essa atitude é resultado de um conjunto de ações que vem se desenrolando desde períodos que antecedem inclusive as ações do ex-governador Antônio Carlos Magalhães.³⁵⁵ Entretanto, na controvérsia dos fatos, o controle que até então era exercido pela polícia contra as práticas de candomblé, de certa forma passou a ser exercida pela Federação dos Cultos afro-brasileiros da Bahia (Febacab), na perspectiva de um controle que nem sempre agradava a todos, surgindo assim tensões entre representantes dos terreiros e ações de dirigentes da Federação.³⁵⁶

Muitos desses atos políticos e atitudes de seus protagonistas experimentados na capital do Estado refletiram na comunidade de terreiro em Feira de Santana, até mesmo porque os adeptos dos candomblés feirenses acompanhavam o que acontecia em Salvador. O ex-governador Antônio Carlos Magalhães, por exemplo, é aclamado por Zeca de Iemanjá, sacerdote do candomblé feirense, como o responsável pelo fim da perseguição policial ao culto afro-brasileiro.

Candomblé mesmo, só veio a ser candomblé depois que o senador Antônio Carlos Magalhães tomou a frente. Quando foi uma época na lavagem do Bonfim, ele subiu as colinas da Igreja do Bonfim e publicou: “a partir de hoje candomblé é cultura. Em qualquer lugar, qualquer casa”. E aí foi quando foi acabando mais o complexo do povo, o racismo então isso... os candomblés de Feira de Santana ou de Salvador e do mundo todo, Devemos muito agradecer a família de Antônio Carlos Magalhães e pedir muito pela alma do senador Antônio Carlos

³⁵⁴ SANTOS, 2005, p. 156. O referido Decreto foi publicado no Diário Oficial do Estado da Bahia, de 16 de janeiro de 1976, p. 2.

³⁵⁵ Vale ressaltar que questões como liberdade de culto para os candomblés na Bahia, também foi tema discutido no 2º Congresso Afro-brasileiro, ocorrido na cidade de Salvador, em janeiro de 1937. Ver a este respeito: CARNEIRO, Edison. “O congresso afro-brasileiro da Bahia”. In: CARNEIRO, 1964.

³⁵⁶ SANTOS, 2005, p. 160. A Federação Baiana dos Cultos Afro-brasileiros (Febacab) foi criada em 1946. Em 1960 tornou-se entidade de utilidade pública, através da Lei 1.263, sancionada pelo governador Juracy Magalhães. Entidade de personalidade jurídica, a Febacab “se propões, conforme seus estatutos, a coordenar, amparar e fiscalizar, com toda a disciplina, as casas de culto seja de pessoas físicas ou entidades que funcionam na prática do candomblé ou de reuniões de caráter religioso”. BARBOSA, Luiz Sergio. A Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro. In: *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO/CED, 1984, p. 69-70.

Magalhães, porque foi o homem que subiu às colinas da igreja e que então falou a respeito e valorizou o candomblé. Aí todos... as autoridades obedientes a ele, e ele as autoridades, se ligaram e aí hoje o candomblé ultimamente se tornou religião até famosa.³⁵⁷

Pelo exposto, não ficam dúvidas que Zeca de Iemanjá acompanhava a vida política dos candomblés em Salvador, inclusive a experiência de Antônio Carlos Magalhães junto às comunidades de terreiro na luta pelo reconhecimento do culto afro-brasileiro. Pelo menos era desta forma que o babalorixá feirense entendia o papel do ex-governador. Quanto ao discurso da colina da igreja do Bonfim, não duvido que ele tenha presenciado, mas o anúncio da liberdade legal dos candomblés em relação as licenças policiais, foi feita pelo então governador Roberto Santos. O Diário Oficial do Estado da Bahia não deixou de descrever com detalhe o evento que marcou o anúncio do Decreto que proibia o controle policial.

Completamente molhado, depois de participar sob forte chuva, do cortejo da “Lavagem do Bonfim”, o governador Roberto Santos anunciou, entre vivas e aplausos de milhares de baianos e turistas, no adro da igreja do Senhor do Bonfim que a partir de hoje as organizações de culto afro-brasileiro existentes na Bahia estão liberadas do controle policial.³⁵⁸

A matéria informa, ainda, que o governador estava em companhia de Olga de Alaketo, importante ialorixá que participou efetivamente da luta pela liberdade de culto. Assim como na capital, em Feira de Santana, muito antes do referido Decreto, os líderes do culto afro-brasileiro se articulavam de diferentes formas com as elites locais. Sejam políticos, intelectuais ou artistas.

Em 1971, o jornalista, advogado e poeta Franklin Machado, registrou o nome de algumas ialorixás que mantinham casas de candomblé na cidade em

³⁵⁷ Depoimento de Zeca de Iemanjá

³⁵⁸ Diário Oficial da Bahia, Salvador, 16/01/1976, p. 1.

uma lista publicada no jornal *Feira Hoje*, sugestivamente intitulada: “Os melhores de 1970”.³⁵⁹ Tratava-se na verdade de uma coluna periódica que o jornalista assinava com o título de “Machadadas”. Na edição de janeiro de 1971, ele afirmou que: “a exemplo dos meus coleguinhas eu apresento o meu listão dos “melhores de 1970”, com base na observação pessoal e de minha equipe particular”. E ratificou o colunista sobre sua equipe particular: “ela existe sim”.³⁶⁰ Acredito que a expressão “meus coleguinhas” diga respeito a outros colunistas sociais que não reservavam espaço em seus artigos para representantes da comunidade que não apenas da elite representada por comerciantes, políticos, médicos, jornalistas, etc.

Entre os diferentes personagens homenageados pelo colunista, me chamou a atenção, particularmente, o destaque que ele fez para a ialorixá mãe Socorro. Não pela aproximação que por ventura tivesse com ela, mas pelo que diz nas entrelinhas do texto, a saber: “A melhor „hostess“: mãe Socorro (conhecida no terreiro como Mataluanda) que durante todo o ano recebeu (nem sempre à luz do dia ou às claras) a nossa alta sociedade”. Pena Franklin não ter listado alguns nomes de membros da “alta sociedade” que freqüentavam durante todo o ano o terreiro de mãe Socorro. Possivelmente membros da elite política local eram recepcionados em seu terreiro de candomblé pela “melhor hostess” de 1970, como aconteceu em 1972, na campanha política do Dr. Alberto Oliveira. Ainda nesta coluna Franklin Machado publicou uma seção intitulada “Caminho da Roça” na qual indicou opções de diversão na Princesa do Sertão e mais uma vez não deixou de registrar a presença de ialorixás citando os badalados carurus oferecidos nos terreiros de Helena do Bode e D. Zelita.³⁶¹

³⁵⁹ *Feira Hoje*, Feira de Santana, 16/01/1971, p. 9

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ *Idem.*



O casamento do jornalista Franklin Machado, em 1970, tendo ao fundo membros da comunidade de terreiro acompanhando o cortejo. **Fonte:** GAMA, Raimundo. *Memória fotográfica de Feira de Santana*, p. 101.

A relação do jornalista Franklin Machado com a comunidade de terreiro de Feira de Santana ultrapassava as páginas de sua coluna social publicada no jornal *Feira Hoje*. A fotografia acima, por exemplo, registrou o cortejo de sua cerimônia de casamento, sendo acompanhado por adeptos do culto afro-brasileiro.

Não sei ao certo o grau de relação do jornalista com mãe Socorro ou outra ialorixá que não escapavam de suas referências. Talvez ele fosse filho-de-santo ou simplesmente um assíduo freqüentador dos terreiros, não apenas em época de festa. Franklin mantinha uma relação com certa proximidade afetiva com essa ialorixá. E ele não foi o único.

Ao relatar sobre a experiência da Escola de Samba Escravos do Oriente, Mãe Socorro não deixou escapar que muitos políticos se empenhavam a lhe ajudar. A ialorixá liderava esta escola de Samba desde a década de 1960 e sempre encontrou muita dificuldade no tocante a apoio cultural e incentivos

públicos. Entretanto, ela afirma que na ordem da relação pessoal sempre pode contar com pessoas que gozavam de certo prestígio social na cidade, a exemplo do Dr. Chico Pinto e Franklin Machado.³⁶²

A relação das lideranças dos terreiros de candomblé com pessoas influentes na cidade de Feira de Santana, como pode ser observado em diferentes momentos da tese, remonta às primeiras décadas do século XX. Essa questão caracteriza o grande paradoxo que só pode ser entendido no campo da resistência simbólica. Pois, se por um lado os adeptos do culto afro-brasileiro tinham nos seus terreiros e práticas pertinentes ao universo mágico-religioso alvo da polícia e da caneta do jornalista que lhes pejoravam, por outro mantinham relações, inclusive com representantes desse segmento, que se traduzia em experiências de resistência cultural dos adeptos da mandinga na Princesa do Sertão.

³⁶² *Depoimento de Mãe Socorro*. CEDOC/UEFS, 1996.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No final do ano 2009, a sociedade baiana foi surpreendida pela imprensa local com informações sobre um caso que provocou comoção a grande parcela da sociedade brasileira. Uma criança de apenas dois anos de idade foi vítima de penetração de dezenas de agulhas de aço em seu corpo que, segundo as autoridades locais, seria responsável o padastro da criança e sua companheira. O caso ocorreu no município de Ibotirama, no Oeste baiano. As declarações das autoridades policiais que se ocuparam do caso informaram ainda que o ato de introduzir agulhas na criança tinha uma provável origem em práticas de “magia negra” ou “vudu”, como informou a imprensa local, a qual, inclusive, veiculava os nomes dos acusados geralmente acompanhado dos adjetivos: “pai-de-santo” e “mãe-de-santo”.³⁶³ Não me deterei aqui em analisar o caso no aspecto da responsabilidade penal dos envolvidos, muito menos em sua dimensão de ritual de “magia negra”, à qual o mesmo tem sido associado. Chamou-me a atenção a repercussão deste caso no meio de comunicação de massa, a exemplo dos jornais, televisão e rádio. O fato era que a opinião pública, veiculada através destas ferramentas de informação, principalmente imprensa jornalística, não deixou de perpetuar a associação de atos criminosos aos rituais sagrados da religião afro-brasileira.

No caso em questão, o acusado e autuado judicialmente por ato criminoso, era identificado repetidas vezes como pai-de-santo, sacerdote da religião afro-brasileira, sem maiores critérios e cuidados de cometerem injustiça e promoverem prejuízo moral e social ao culto afro-brasileiro e aos seus adeptos. Ao ler os textos veiculados pela imprensa que acompanhava o desenrolar do caso me vinha a sensação de que eu já conhecia aquela narrativa. Na verdade, a narrativa jornalística e o texto policial me eram familiar,

³⁶³ Praticamente toda a imprensa baiana, inclusive feirense, informou sobre este caso. Para esta reflexão consultei matérias veiculadas pelo jornal *Correio* e *Jornal A Tarde*, em suas versões impressas e *on line*.

eu parecia estar lendo as notícias de jornais ou peças dos processos criminais movidos contra os adeptos da mandinga da Princesa do Sertão dos anos 1940 e 1950.

Esta associação era tão explícita, no caso em questão, que incomodou as lideranças religiosas do candomblé baiano, como por exemplo, a lalorixá Mãe Stella de Oxóssi, do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, localizado na capital baiana. As declarações da líder espiritual pode ser resumida com a afirmação de que “nenhum ritual do candomblé envolve maus tratos e agressões”. Comenta ainda Mãe Stella sobre os equívocos veiculados pela imprensa sobre o termo “vudu” associado ao ato criminoso: “o termo é usado por uma nação africana para chamar as entidades adoradas, os orixás. Não tem nenhuma relação com rituais feitos com agulhas”.³⁶⁴

O que pode ser observado, a partir deste e outros casos que acontecem nos dias de hoje (não me refiro ao caso em si, mas as apropriações ideológicas) é a perpetuação de alguns elementos de estereotipação das práticas afro-religiosas e dos saberes mágico-curativos que caracterizavam a repressão policial no universo dos candomblés em Feira de Santana, no período estudado. Entretanto, na atualidade, os adeptos da mandinga também encontram suas formas de defesa e de afirmação de suas práticas. Formas estas, resultantes do acúmulo de experiência vivenciada ao longo da história, experiências fundamentadas na significação do passado.

No final dos anos 1930, por exemplo, um evento que revelou de forma sintomática os conflitos de ordem ideológica e cultural entre os diferentes segmentos sociais feirenses, foi o debate entre o poeta Aloísio Resende e um

³⁶⁴ “Mãe Stella comenta crime das agulhas”. In: *A Tarde On Line*, Salvador, 30/12/2009, [citado em 08/03/2010]. Sugiro a leitura dos comentários de leitores que avaliaram esta matéria, pois será possível observar as diferentes opiniões acerca da associação do referido ato criminoso às práticas afro-brasileiras.

colunista do Jornal *Folha do Norte*, tendo como objeto a questão dos candomblés e curandeiros na “civilizada” Princesa do Sertão.³⁶⁵

Os ataques que fez o colunista aos candomblés e curandeiros não representavam uma opinião isolada em relação a outros membros do segmento de elite em Feira de Santana. Isto pode ser observado ainda nas cartas publicadas pelo mesmo periódico e assinadas por reconhecidos médicos da cidade que procuravam provocar as autoridades policiais e judiciárias no sentido de desempenharem maior esforço na repressão aos curandeiros locais.

Os jornalistas também não perdiam a oportunidade de publicarem suas denúncias acerca dos candomblés e curandeiros na cidade cobrando dos prepostos da polícia um controle mais preciso sobre estes agentes. Entretanto, o paradoxal, era que nesse mesmo veículo de informação e formação de opinião havia espaço para as vozes discordantes das concepções das elites sobre estas questões. Estas vozes eram em número bem menor, com exceção, obviamente, do poeta Aloísio Resende. Este escritor, como foi observado ao longo da tese, implementou uma campanha de defesa dos candomblés na imprensa feirense que vai desde pequenas crônicas até as provocadoras poesias tratando sobre o universo afro-religioso, sempre exaltando seus rituais e valorizando seus personagens a exemplo dos sacerdotes e zeladores (ou curandeiros) dos candomblés locais.

Feira de Santana viveu nas décadas de 1940, 1950 e 1960 seu período de êxtase da modernidade implicando assim na modelagem do espaço urbano, estrutura arquitetônica e comportamento social. Feira de Santana seguia a experiência de outros centros urbanos brasileiros, os quais em seus projetos de modernização urbanística implicavam a idéia de civilidade e controle dos hábitos e costumes cotidianos de sua população. Neste universo não caberiam práticas de candomblé e curandeirismo.

³⁶⁵ Este caso foi bem representativo do objeto da tese e por esta razão o utilizei como argumento de justificação do recorte temporal de investigação. Ver a discussão que desenvolvi explorando este caso no capítulo segundo.

Se os estudos de Aldo José Morais Silva e Clovis Frederico Ramaiana M. de Oliveira revelaram como a idéia de modernidade, civilidade e progresso se configuraram nas primeiras décadas do século XX, na busca de uma identidade social para Feira de Santana, Ana Maria Carvalho dos Santos Oliveira evidenciou estas questões ainda em meados do século XX.³⁶⁶ Esta autora acredita que no final dos anos 1960, por mais que houvessem diferentes representações da cidade, em relação às primeiras décadas do século, prevaleciam as imagens de cidade comercial e civilizada.³⁶⁷ Estas concepções se perpetuaram alcançando o período por mim trabalhado e a narrativa que aqui se finda oferece alguns exemplos desta perpetuação. As denúncias contra as práticas de curandeirismo implicando na humilhação dos agentes e ridicularização do culto afro-brasileiro, por exemplo, estavam carregadas de termos que adjetivavam estes atores sociais de forma pejorativa, entendendo-os como indivíduos que andavam na contramão do progresso e da civilidade. Mas estes agentes elaboraram os seus esquemas de resistência e as experiências processadas no agenciamento dessas resistências deixaram pistas, através das quais foi possível relatar aspectos de suas histórias.

Este trabalho evidenciou a repressão policial às práticas de candomblé e curandeirismo em Feira de Santana, como uma experiência que remete aos primeiros anos do século XX. Ao me dedicar a um recorte temporal específico, ou seja, aos anos correspondentes às décadas de 1940, 1950 e 1960, foi possível entender como essas experiências se processaram na Princesa do Sertão deste período, considerando ainda as formas de resistência aos dispositivos de repressão no universo dos candomblés feirenses. A consequência mais explícita da experiência de conflito entre o poder institucional (polícia, Estado) e as práticas afro-religiosas em Feira de Santana, deste período, pode ser evidenciada na constituição de uma mentalidade preconceituosa por conta das imagens que foram construídas historicamente sobre a associação do candomblé às práticas consideradas transgressoras. Isto pode ser evidenciado tanto na perspectiva da cultura jurídica como da própria mentalidade social das elites políticas, econômicas e letradas da

³⁶⁶ OLIVEIRA, 2000; SILVA, 2000; OLIVEIRA, 2008.

³⁶⁷ OLIVEIRA, 2008, p. 21.

Princesa do Sertão. Vale destacar, por exemplo, que as concepções jurídicas do período estudado, a exemplo das idéias do jurista Nelson Hungria, ainda valem como referência entre muitos dos atuais oficiais da justiça baiana e, portanto, feirense. Isto se justifica pelo fato de que as mudanças político-jurídicas não são acompanhadas na mesma velocidade pelas mudanças de mentalidade.³⁶⁸ É exatamente por esta razão que os adeptos da mandinga ainda estão sujeitos a interpretações equivocadas de suas práticas.

As considerações finais aqui redigidas estão distantes de representar a conclusão do trabalho em questão. Na verdade, significa mais o anúncio de um projeto que está por madurar. Isto foi evidenciado com a experiência da documentação levantada, pois aos poucos estão sendo descobertas de seus esconderijos as marcas, pistas, sinais de uma experiência histórica que passa agora a fazer parte do importante compêndio historiográfico que tem sido constituído pelos mais diferentes trabalhos que o conjunto de jovens historiadores estão produzindo e que tem revelado, cada vez mais, a saga de Feira de Santana, a Princesa do Sertão.

³⁶⁸ Sobre a concepção de tempo em sua relação com as mudanças sociais, políticas e mentais ver: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1992.

FONTES

Manuscritas e Impressas.

1. Centro de Documentação e Pesquisa da Universidade Estadual de Feira de Santana-BA.

1.1. Autos de Processos Criminais.

Processo (Sumário-crime) de Maria Carolina da Cruz e outros, Feira de Santana, BA (1905-1905). CEDOC/UEFS. Estante 04, Caixa 110, Doc. 2276

Processo (Sumário de Culpa), Feira de Santana-BA (1901-1902). CEDOC/UEFS. Estante 02, Caixa 45, Doc. 748.

Processo (Inquérito) de M. C. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1948-1948). Estante 04, Caixa 102, Doc. 2119.

Processo (Queixa-crime) contra J. C. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1947-1948). Estante 04, Caixa 94, Doc. 1963.

Processo (Habeas-corpus) em favor de R. E. P. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1960-1960). Estante 03, Caixa 78, Doc. 1495.

Processo (Habeas-corpus) em favor de M. M. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1956-1956). Estante 01, Caixa 21, Doc. 384.

Processo (Sumário-culpa) de M. M. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1956-1959). Estante 03, Caixa 78, Doc. 1495.

Processo (Habeas-corpus preventivo) em favor de I. F. dos S. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1949-1949). Estante 04, Caixa 92, Doc. 1832.

Processo (Habeas-corpus) em favor de J. B. da S. Tribunal do Júri de Feira de Santana, BA (1948-1948). Estante 04, Caixa 92, Doc. 1860.

1.2. Delegacia de Polícia.

Comunicação e Convites recebidos pela Comarca (1946-1948)

2. Arquivo Municipal de Feira de Santana – AMFS

Limites Municipais. Arquivo Público Municipal de Feira de Santana, s/d. (Documento não catalogado).

Código de Posturas. Decreto Lei de 29-12- 1937 (documento reeditado em 1965). Município de Feira.

Código de Posturas. Lei n. 518, de 6 de janeiro de 1967. Município de Feira de Santana.

3. Acervos da Biblioteca Municipal Arnold Silva Plaza e da Biblioteca Setorial Monsenhor Renato Galvão/UEFS.

3.1. Jornais

Folha do Norte (1935 – 1970).

Folha do Norte (Edição Especial dos 100 anos – 22/11/2009)

Folha da Feira (1932-1935).

Feira Hoje (1970)

3. 2 Revistas

PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, Fevereiro de 1984.

PANORAMA DA BAHIA, Feira de Santana, 30 de janeiro de 1988, nº 95.

REVISTA FORENSE, Rio de Janeiro, (1940-1960)

4. Correspondências

4.1. Publicadas

Honorato Bonfim. “Contra o charlatanismo e o curandeirismo”. Folha do Norte, 11 de julho de 1931, p. 1-4.

Sisnando Lima. “Carta aberta ao Dr. Jorge Watt, Delegado Regional do Recôncavo Bahiano”. Folha do Norte, 09 de agosto de 1941, p. 1.

4.2. Legislação

Código Penal (Decreto-lei nº 3.914, de 9 de dezembro de 1941). In: BRASIL. *Código Penal*. São Paulo: Rideel, 1991.

BRASIL. *Código de processo penal* (1941). São Paulo: Riddel, 1991.

BRASIL. *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil*. (Comentários de Oscar de Macedo Soares). Rio de Janeiro: Guarnier, 1904.

BRASIL. *Código Penal*. 30ª edição. São Paulo: Saraiva, 1992.

BRASIL. *Código penal*. São Paulo: Rideel, 1991.

BRASIL. *Constituição dos Estados Unidos do Brasil* (1946).

5. Iconografia.

MAGALHÃES, Antônio. *História nas lentes: Feira de Santana através da fotografia*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2008.

GAMA, Raimundo (org.). *Memória fotográfica de Feira de Santana*. Feira de Santana.

6. Memórias

6.1. Depoimento

Depoimento de Maria Angélica Rodrigues (Dona Angélica) – 74 anos (entrevista em 01/09/2009)

Depoimento de Hugo Navarro Silva – 79 anos (entrevista em 28/08/2009)

Depoimento de José Carlos Ferreira de Lima (Zeca de Iemanjá) – 69 anos (entrevista em 24/09/2009)

Depoimento de Mãe Socorro (arquivo CEDOC/UEFS, 1996)

Depoimento de Antônio do Lagedinho (Arquivo pessoal de Denílson Lima)

6.2. Crônica, poesia e literatura memorialista.

LAJEDINHO, Antônio do (pseudônimo de Antônio Moreira Ferreira). *A Feira no século XX - memórias*. Feira de Santana: Talentos, 2006.

LAJEDINHO, Antônio do (pseudônimo de Antônio Moreira Ferreira). *A Feira na década de 30 - memórias*. Feira de Santana: Edição do Autor, 2004.

PINTO, Raymundo A. C. *Pequena história de Feira de Santana*. Feira de Santana: Sicla, 1971.

RESENDE, Aloísio. Poesias e crônicas publicadas no jornal *Folha do Norte* (1938-1940).

BOAVENTURA, Eurico Alves. *A paisagem urbana e o homem: memórias de Feira de Santana*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2006.

OLIVEIRA, Maria Marta Fróes da Motta. *Memórias*. Feira de Santana, s/d (mimeografado)

FERREIRA, Oydema. *Retalhos da minha cidade*. Feira de Santana: Fundação Senhor dos Passos, 2010.

6.3 Dicionários

Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. São Paulo: Selo Negro, 2004. (Org. Nei Lopes).

Dicionário de cultos afro-brasileiros. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 1988. (Org. Olga Gudolle Cacciatore).

Dicionário de Feira de Santana. Feira de Santana: Editora Talentos/Gráfica Santa Rita, 2006. (Org. Oscar Damião de Almeida).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, Pedro (coord.). *Mestres e capoeiras famosos da Bahia*. Salvador: EDUFBA: 2009.

ALBERTI, Verena. “Além das versões: possibilidades da narrativa em entrevistas de história oral”. Trabalho apresentado na *XIIIth International Oral History Conference: “Memory e and Globalization”*. Roma, Itália, de 23 a 26 de junho de 2004.

ALMEIDA, Oscar Damião de. *Dicionário da Feira de Santana*. Feira de Santana: Santa Rita/Talentos, 2006.

ANDRADE, Celeste Maria Pacheco de. *Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 1990.

BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BAHIA, Juarez. *Setembro na Feira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BARBOSA, Luiz Sergio. A Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro. In: *Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá/CEAO/CED, 1984.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELLINI, Lúgia, SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio; Edufba, 2006.

BOAVENTURA, Eurico Alves. *A paisagem urbana e o homem: memórias de Feira de Santana*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2006.

BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1992.

BRANDÃO, Maria de Azevedo. “Thales de Azevedo e o ciclo de estudos da UNESCO sobre „relações raciais” no Brasil”. In: AZEVEDO, Thales. *As elites de cor numa cidade brasileira: um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: Edufba, 1996.

- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BURKE, Peter. (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 1992.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. 8ª edição. São Paulo: T. A. Queiroz/Publifolha, 2000.
- CARNEIRO, Édison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.
- CAROSO, Carlos e RODRIGUES, Núbia. Exus no candomblé de caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- CARVALHO, Alane. *Feira de Santana nos tempos da modernidade: o sonho da industrialização*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2002.
- CARVALHO, Antônio Carlos Duarte. *Feiticeiros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo (1950-1980)*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- CASTRO, Elisa Guaraná de. “„Estudos de comunidade”: reflexividade e etnografia em Marvin Harris”. In: Revista da UFRRJ - Série Ciências Humanas, vol. 23 (2), jul./dez. 2001.
- CELESTINO, Mônica. “Cosme de Farias: advogado dos pobres”. In: *Memórias da Bahia*. Salvador: Empresa Baiana de Jornalismo S. A., 2002, v. 1.
- CERQUEIRA, João Batista. *Assistência e caridade: a história da Santa Casa de Misericórdia de Feira de Santana (1859-2006)*. Feira de Santana: UEFS, 2007.
- CHALHOUB, Sidney et. al. (Org.). *Artes e ofício de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

CORRÊA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. In: *Etnográfica*, vol. IV (2), 2000.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FENTRESS, James e WICKAN, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1992,

FERREIRA, Antônio Celso. Literatura: a fonte fecunda. In: PINKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tânia Regina (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2009.

FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Entre-vistas: abordagens e uso da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (org.). *Usos e abusos da história oral*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. “Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX”. In: CHALHOUB, Sidney et. al. (Org.). *Artes e ofício de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

FRANCO, Alberto Silva (Org). *Código penal e sua interpretação jurisprudencial*. 6ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

FREITAS, Macos Cezar. *História, antropologia e a pesquisa educacional: itinerários intelectuais*. 2ª edição. São Paulo: Cortez, 2001.

FREITAS, Nacelice Barbosa. *Urbanização em Feira de Santana: influência da industrialização (1970-1996)*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 1998.

FREYRE, Gilberto. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Rio de Janeiro: CBBA/Propeg, 1984.

GAMA, Raimundo. *Feira de Santana e Rui Barbosa: o pouso da Águia na “terra formosa e bendita”*. Feira de Santana: s/d, 2002.

GINZBURG, Carlo. “Micro-história: duas ou três coisas que sei a respeito”. In: GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. “O „baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, 2003.

HEYWOOD, Linda M. (org). *A diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

HUNGRIA, Nelson. *Comentários ao código penal*. Rio de Janeiro: Forense, 1959, vol. IX.

HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

IANNI, Octavio. *Sociologia da sociologia Latino-Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

KLEIN, Hebert S. *O tráfico de escravos no Atlântico: novas abordagens para as Américas*. São Paulo: FUNPEC, 2004.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. 3ª edição. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

LAJEDINHO, Antônio do. *A Feira na década de 30 – memórias*. Feira de Santana: Edição do Autor, 2004.

LAJEDINHO, Antônio do. *A Feira no século XX – memórias*. Feira de Santana: Talentos, 2006.

LAPLACE, Urbain. *São Cipriano, o legítimo capa preta: rezas, orações e conjuros extraídos de seu manuscrito original*. São Paulo: Luzeiro Ltda, s/d.

LIMA, Enrique Espada. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, Solange Ferraz e CARVALHO, Vânia Carneiro. *Fotografias: usos sociais e historiográficos*. In: PINKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tânia Regina (orgs.). *O historiador e suas fontes*,;

LUCA, Tânia Regina de. *Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos*. In: PINSK, Carla Bassanezi (org). *Fontes históricas*. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2006.

LÜHNIG, Ângela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. In: *Revista USP*, São Paulo (28):194-220, dezembro/fevereiro 1995/96.

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

MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850-1888)*. São Paulo: Annablume, 2008.

MAIO, Marcos Chor. “Abrindo a „caixa-preta”: o Projeto Unesco de relações raciais”. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas, PONTES, Heloisa. e SCHWARCZ, Lilian Moritz. (org). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

MAIO, Marcos Chor. “Thales de Azevedo: desaparece o último dos pioneiros dos antropólogos brasileiros de formação médica”. In: *Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 3, nº 1, mar./jun. 1996.

MAUAD, Ana Maria. Através da imagem: fotografia e história interface. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996.

MAXADO, Franklin. *Helena do Bode, a mãe de santo dos feirenses*. Feira de Santana, s/d.

MELATTI, Julio Cezar. “A antropologia no Brasil: um roteiro”. In: *Série Antropológica*, Brasília, UNB, nº 38, 1983.

MINTZ, Sidney W., e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro – americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas / Universidade Cândido Mendes, 2003.

MORAES, Ana Angélica Vergne de et. al. *Aloísio Resende: poemas com ensaios críticos e dossiê*. Feira de Santana: UEFS/PPGLDC, 2000.

MOREIRA, Vicente Diocleciano. *A escravidão em Feira de Santana (primeira parte)*, memo.

MOREIRA, Vicente Diocleciano. *Projeto memória da feira livre de Feira de Santana – primeira fase: texto nº 4*.

MOREL, Marco e BARROS, Maria Monteiro de. *Palavra, imagem e poder: o surgimento da imprensa do Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NASCIMENTO, Maria Ângela. *As práticas populares de cura no povoado de Matinha dos Pretos- BA: eliminar, reduzir ou convalidar?* Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1997.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio – um estudo de história regional e local*. Salvador: EDUFBA/Feira de Santana: UEFS, 1997.

NÓBREGA, Cida e ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio/Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*, São Paulo (10) dez. 1993.

NOVOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS (Trabalhos apresentados I Congresso Afro-Brasileiros no Recife em 1934). Recife: Massagana, 1988.

O NEGRO NO BRASIL (Trabalhos apresentados no II Congresso Afro-brasileiro em Salvador em 1937). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. *Feira de Santana em tempos de modernidade: olhares, imagens e práticas do cotidiano (1950-1960)*. Tese de Doutorado em História. Recife: UFPE, 2008.

OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. *De empório a Princesa do Sertão: utopias civilizadoras em Feira de Santana (1819-1937)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2000.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de e LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *No tempo dos valentes: os capoeiras na cidade da Bahia*. Salvador: Quarteto, 2005.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires. Cosme de Farias e os capoeiras na Bahia: um capítulo de história e cultura afro-brasileira. In: *Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, São Paulo, USP, nº 4, 2009.

OLIVEIRA, Waldir Freitas e LIMA, Vivaldo da Costa (org.). *Cartas de Édison Carneiro à Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de “nagoização” do Candomblé baiano. In: BELLINI, Lúcia, SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO, Gabriela dos Reis (Orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-africano brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Corrupio; Edufba, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800). In: *Afro - Ásia: Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA*, 33 (2005), p. 87-132.

PEIXOTO, Fernanda Arêas, PONTES, Heloisa. e SCHWARCZ, Lilian Moritz. (org). *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

PINA, Maria Cristina Dantas. *Santa Isabel do Paraguassú: cidade, garimpo e escravidão nas lavras diamantinas, século XIX*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000.

PINHO, José Ricardo Moreno. *Escravos, meeiros ou quilombolas? Escravidão e cultura política no Médio São Francisco*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000.

PINTO, Raymundo. *Pequena história de Feira de Santana*. Feira de Santana: SICLA, 1971.

PIRES, Maria de Fátima Novais. *O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989.

POPPINO, Rollie E. *Feira de Santana*. Salvador: Itapoã, 1968.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. São Paulo, *Estudos Avançados*, 18 (50), 2004.

RAMOS, Cristiana Barbosa de Oliveira. *Timoneiras do bem na construção da cidade Princesa: mulheres de elite, cidade e cultura (1900-1945)*. Dissertação de Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional. Santo Antônio de Jesus: UNEB, 2007.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de doutorado em História. Campinas: UNICAMP, 2005.

REIS, João José. "A magia jeje na Bahia: a invasão do calundu da Rua do Pasto de Cachoeira, 1785". In: *Revista Brasileira de História*, nº 16, 1988.

REIS, João José. "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do accú". In _____ e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 41. Sobre o caso mais específico da notoriedade de feiticeiros negros ver

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

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555, 2005.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Tese de Doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2000.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

SANTA BÁRBARA, Reginildes Rodrigues. *O caminho da autonomia na conquista da dignidade: sociabilidades e conflitos entre lavadeiras em Feira de Santana (1929-1964)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2007.

SANTOS, Edmar Ferreira. *Sambas, batuques e candomblés em Cachoeira-BA: a construção ideológica da cidade do feitiço*. Salvador: PÓS-AFRO/UFBA, 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: SANTOS, Vagner Gonçalves dos (org). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, Vagner Gonçalves dos (org). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002.

SÃO PAULO, Fernando. *Linguagem médica popular no Brasil*. 2ª edição. Salvador: Itapoã, 1969.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004

SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados - uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: construções simbólicas e resignificações*. Tese de progressão para professor titular. Feira de Santana: UEFS, 2008.

SILVA JUNIOR, José. "Curandeirismo". In: FRANCO, Alberto Silva (Org). *Código penal e sua interpretação jurisprudencial*, Vol. 1, Tomo II, p. 3312.

SILVA, Aldo José Morais. *Natureza sã, civilidade e comercio em Feira de Santana: elementos para o estudo da construção de identidade social no interior da Bahia (1933-1937)*. Dissertação de mestrado. Salvador: UFBA, 2000.

SILVA, Wagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro - Grupo Summus, 2005

SIMÕES, Kleber José Fonseca. *Os homens da Princesa do Sertão: modernidade e identidade masculina em Feira de Santana (1918-1938)*. Dissertação de Mestrado em História: UFBA, 2007.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003.

SOUZA, Eronize Lima. *Prosas da valentia: violência e modernidade na Princesa do Sertão (1930-1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Salvador: UFBA, 2008.

SPIX, J. B. von e MARTIUS, C. F. P. von. *Viajem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

TACA, Fernando de. Candomblé: imagens do sagrado. In: *Campos – Revista de Antropologia Social*, UFPR, ano 3, 2003.

TELES, Adriana Silva. *Presença Negra da Festa de Santana (1930-1950)*. Feira de Santana: UEFS, 2000 (Monografia de Especialização).

THOMPSON, E. P. “A história a partir de baixo”. In: _____ *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. 3ª edição revista e ampliada. Campinas, Unicamp, Textos Didáticos, nº 10, vol. 2, 1998.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa – a árvore da liberdade*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campos, 2006.

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil (1845-1880)*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2001.

WOORTMANN, Klaas. *A antropologia brasileira e os estudos de comunidade (memeo, 1972)*.

ANEXOS

LEGISLAÇÃO

DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA - 1890

(Código Penal Brasileiro - Decreto n. 847 de 11 de outubro de 1890)

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a pharmacia; praticar a homoepathia, a dosimetria, o hypnotismo nimal, sem está habilitado segundo as leis e regulamentos:

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

Paragrapho único. Pelos abusos commetidos no exercicio 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 celllular 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 privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas:

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

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o médico que directamente 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 prizão celllular por um a vseis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

xxx

DOS CRIMES CONTRA A SAÚDE PÚBLICA - 1940

(Código Penal Brasileiro - Decreto-lei n.º 2.848, de 7 de dezembro de 1940)

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.

xxx

LEI DAS CONTRAVENÇÕES PENAIS – 1941

(Código Penal Brasileiro - Decreto-lei n.º 3.688, de 3 de outubro de 1941)

Art. 27 - Explorar a credulidade pública mediante sortilégios, predição do futuro, explicação de sonho, ou práticas congêneres:

Pena - prisão simples, de 1 (um) a 6 (seis) meses, e multa.

DECRETO QUE ABOLE A LICENÇA POLICIAL PARA AS ATIVIDADES DE CANDOMBLÉ NA BAHIA

(Diário Oficial do Estado da Bahia)

DECRETO Nº 25.095, DE 15 DE JANEIRO DE 1976

Define o sentido e alcance da previsão legal a que alude

O GOVERNADOR DO ESTADO DA BAHIA no uso de suas atribuições e

CONSIDERANDO que, na expressão "sociedades afrobrasileiras para atos folclóricos", a que se refere a Tabela I, anexa à Lei nº 3.097, de 29 de dezembro de 1972, se tem identificado para fins de registro e controle nela previstos, as entidades que exercitam o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam;

CONSIDERANDO que semelhante entendimento se não ajusta no sentido e alcance da lei, sendo antes antagônico ao princípio constitucional que assegura a liberdade do exercício do culto.

CONSIDERANDO QUE É DEVER do poder público garantir aos integrantes da comunidade política que dirige, o livre exercício do culto de cada um, abstando quaisquer embaraços que o dificultam ou impeçam;

Considerando afinal que, se assim lhe incumbe proceder para com todas as crenças e confissões religiosas, justo não seria que também não fizesse em relação às sociedades do culto afro-brasileiro, que de idêntico modo têm a liberdade de regerem-se de acordo com sua fé.

DECRETA:

Art. 1º — Não se incluem, na previsão do item 27 da Tabela nº I, anexa a Lei 3.097, de 29 de dezembro de 1972, as sociedades que pratiquem o culto afro-brasileiro, como forma exterior da religião que professam, que assim podem exercer o seu culto, independentemente de registro, pagamento de taxa ou obtenção de licença junto a autoridades policiais.

Art. 2º — Este decreto entrará em vigor na data da sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA, 15 de janeiro de 1976.

ROBERTO FIGUEIRA SANTOS
LUIZ ARTHUR DE CARVALHO

DECRETO Nº 25-096 , DE 15 DE JANEIRO DE 1976 .

ALGUNS RECORTES

1966 || NUM. 2962

Candomblés da Cidade

•**Ogum Cariri** de Augusto Dias Lima — Rua Cel. José Pinto, 613. Festas: 6 de janeiro, 13 de junho, 27 de setembro, 11 de outubro e 4 de dezembro.

•**Terreiro Fé e Caridade** de Carmosina Maria de Jesus — Rua Nova do Cruzeiro. Festas: 16 de agosto, 2 de julho, 4 de setembro e 27 de novembro

•**Oxum da Conceição** de Maria Raquel Almeida — Bairro do Tomba. Festas: 27 de setembro, 16 de agosto, 8 de dezembro, 6 de janeiro e 13 de junho.

•**Tenda Espírita Senhor de Bonfim** de Anália Teixeira da Silva. Festas: 13 de junho, 23 de abril e 4 de dezembro.

•**Yemanjá Bony** de José Nunes — Av. Riachuelo.

•**Candomblé Jexá** de Maria Helena de Andrade — Alto do Gonçalo, 197. Festas: 16 e 22 de maio e 2 de junho.

•**Tenda Pai Jurema** de Elicio Borges — Calumbi, 444.

•**Tenda de Ogum de Ronda** de Júlia Pereira de Brito — Pampalona.

•**Xangô Africano** de Guilherme Ribeiro Nunes — Travessa da Presidente Dutra (Capuchinhos). Festas: 27 de setembro e 13 de junho.

•**União São Pedro** de Maria Antônia das Neves — Lagoa Grande, Santo Antônio dos Prazeres — Festas: 27 de setembro, 11 de janeiro, 4 de dezembro e 16 de agosto.

•**Ogum Aras** de venina Costa Santos — Rua Nova da Pedreira.

•**Ogum Oares** de Idalicio Catarino dos Santos — Trav. da Galiléia n. 137. Festas: 13 de junho e 1º de janeiro.

•**Rei de Ogum** de Júlio Farias — Campo de Aviação.

•**Candomblé Sabogi** de Cassiano Santos — Av. Riachuelo, 637. Festas: 13 de junho, 27 de setembro e 15 de agosto.

•**Oxosse** de Maria Georgina de Jesus — Pau de Léguas - Tomba.

•**Homilú** de Emília Rosa Piedade — Sisal (Rodagem Velha).

•**Sultão das Matas** de Pedro Dias dos Santos — Sobradinho.

•**Caboclo Cariri** de Maria de São Pedro — Canavieiras.

•**Caboclo China** de Maximiano Bispo da Silva — Pampalona.

•**Rei do Conde** de Maria Damiana Pereira Bezerra da Silva — Canavieiras.

•**Casa Azul Nuan Sabou** de Estevam Figueiredo dos Santos — Campo Limpo, n. 1251.

•**Adjuá** de Flôrencio Paulo da Silva — Tanque do Urubu — Fazenda Estréla.

•**Massa de Ouro Thogongo** de Abílio Ciriaco dos Santos — Campo de Aviação.

•**Caboclo Gentil** de Adélia Barbosa dos Santos — Tomba. Festas: 6 de janeiro, quarta-feira de cinzas, 16 de agosto, 29 de junho, 27 de setembro e 27 de outubro.

•**Oxalá** de Terezinha Almeida Conceição — Barro Vermelho n. 99.

•**Xangô** de Erenita Assis Garcês — Rua Nova do Cruzeiro, 80.

•**Candomblé Oia GNI** de Afonso Queiroz — Vila Rica, 212. Festas: 1º de janeiro, 27 de setembro, sábado da Aleluia, 13 de junho, 2 de julho, 16 de agosto e 4 de dezembro.

•**Tenda de Ogum de Ronda** de Josina Evangelista Costa — Estrada das Boiadas. Festas: mês de dezembro, 23 de abril, 2 de julho e 16 de setembro.

A Benzedura



UMA enxaqueca. A tia Joaquina promptifica-se em fazer umas rezas e benzeduras com galhos de arruda e alecrim. Pobre preta velha! Deixem-na na inocente illusão da sua crendice! Mas não deixem soffrer inutilmente a mocinha. Um ou dois comprimidos de **Cafiaspirina** serão o bastante para alliviar-a dessa terrivel dôr de cabeça.

A **Cafiaspirina** nunca deve faltar á cabeceira das senhoras, pois é preciosa nas colicas proprias do sexo, nas dôres de cabeça e enxaquecas, como tambem nas de dentes e ouvido. Não affectam nenhum orgão e são absolutamente inoffensivas.

Evitem, como perigosos, medicamentos que se inculcam "tão bons como a **Cafiaspirina**". Essa é universalmente consagrada como o remedio de

toda confiança



ira O 7º aniversário da morte de Aloísio Resende

Segunda-feira, 12 de Janeiro, completar-se-ão sete anos desde que Aloísio Resende faleceu. Se bem que o hajam esquecido, aí por fóra, sua memória permanece bem nítida entre nós, os da «Folha», que o não olvidamos nunca.

Há sete anos, sua alma torturada deixou de sofrer. Lembremo-nos ainda, do esqueleto baixando lentamente, na sepultura modesta, lembramo-nos das palavras do velho prof. Garcia, do último adeus do pessoal da «Folha»; repete-se em nós, agora, o que sentimos em 12 de Janeiro de 1941: melancolia, uma tristeza irritante e onda de revolta contra tudo, contra todos. Ele,



Aloísio Resende

o desprezado, o inútil e que tanto amou a belêsa e tanta coisa bela e incontundível nos legou, nosso companheiro, nosso irmão de lutas, deixou um vácuo imenso, jamais preenchido. Sabíamos compreendê-lo, sentíamos os seus queixumes e dôres. E a morte o levou num domingo. E por que num domingo? Logo nesse dia, em que dava longos passeios para visitar os amigos dos suburbios, era que vibrava, sentido o ar puro dos campos, nesse dia, o unico talvez em que se punha em contacto com a Natureza...

O domingo lhe serviu de mortalha; a humilde bonina do cemitério chorou á passagem do seu corpo...

Assalta-nos, neste momento, a vontade suprema, o desejo irrealizavel e fantástico, de ter no peito a força das tempestades, e, na boca, a voz dos trovões, para gritar, e fazer o nosso grito retumbar, ecoar forte e surdo, pela eternidade: Aloísio! volta para o nosso meio! precisamos da tua presença! Volta! ... Morte, por que o levaste? Por que escolheste o nosso pobre cantor? Deus! que te fez êle para sofrer tanto? Fizeste-o sonhador e lhe tiraste a felicidade; deste-lhe alma de poeta e lhe negaste o amor... Pobre pássaro que cantava sobre a propria adversidade do destino...

Não. Isso é um sonho. Querer lutar contra a morte, seria morrer também. Preferimos outra maneira de batalhar mais produtiva: Preferimos lutar pela immortalidade de Aloísio, na immortalidade de seus versos.

Perpassa, pelos nossos ouvidos, como brisa suave e fresca, como sons longinquo, a musicalidade de «Salomé», a perfeição de «Lagôa», os ritmos africanizados de nossos «candomblés»...

Talento poético cultivado e que, não se deixando sufocar pelo excesso da leitura, por isso mesmo permitia falar livre, a alma, num lirismo puro, sem os espasmos de classicismo comprimido e sem querer copiar os mestres numa embrulhada de classico com romantismo, sem lógica, legitima macaqueada, êle fez o milagre de, nesta terra arida de poetas, conseguir dominar o Parnaso, não com elogios de favor, mas com valor puro e inconfundível.

Aloísio, neste momento de deturpação da arte, em que se uniram a poesia moderna e os maus poetas contemporaneos, para corromper as novas gerações, urge que se instale um movimento renovador que saiba adaptar o lirismo aos dias vertiginosos que passam, sem quebra da harmonia, sem a queda da perfeição. O que é belo está sendo posto de lado, bem sabemos. Mas a tua poesia não pode morrer. Se dois grandes sonetos bastaram para consagrar o Machado de Assis, poeta, *Lagôa Ficticia*, que não ficam atrás de *A mosca azul* nem *Circulo Fictioso*? não te haverão de immortalizar a ti, o maior poeta feirense?

A memória de Aloísio Resende esta pálida homenagem de seus amigos e antigos companheiros da «Folha do Norte».

Pêgigán

4^o Ex

Chama-se Misael o creouto de pouca idade, desempenado e forte, atencioso e comedido, que a Cachoeira tradicionalista nos mandou.

Veio do *canzua* famoso de Portiría, da «Lagoa Eacantada», tomar parte nas festas celebradas em honra de sr. *oshóssi*, no *canzua* famoso de Mãe Filha, da «Lagoa da Tabua», vai por volta de alguns dias já.

Veio a convite de gente muito fina para mostrar á Feira o que a terra heroica do «Paraguassú» tem de bom e de bonito no *candomblé*.

Acompanharam nessa excursão o autentico *Pêgigán* que nos deixou a impressão melhor possível as *orishafis*.-- Eunice e Maria dos Reis-- ambas de sr. *ogún* e de sr. *omolú*.

Misael, que é de *inhansán* legítimo, a deusa mais poderosa do *pijé*, a *orishá* do mundo, como diz elle proprio, envaldecido de a possuir, fez successo, deixou nome no *pagodó* onde Mãe Filha, respeitavel e respeitada, predomina.

Agradou de verdade. Foi a figura numero um daqueles dois dias e duas noites de *macumba*, agitada e agilante como nunca.

Diante da numerosa assistencia que enchia o vasto *ashé* decorado a capricho, ávida de lhe ouvir os acordes da voz clara, volumosa e pronta, louvou em *gêge* o *canzua* estranho, cantando para *nanin*.

Respondeu em *angola*, agradecendo a saudação, o preto *cauisa*, *ogán* do terreiro em festejo.

Assombroso, intelligente, senhor de certa aura de simpatia, cantou em quasi todo dialeto africano, conhecido no *candomblé*.

Expressou-se em *queto*, em *gêge*, em *angola*, em *congo*, em *geshá*, para quebros e requebros de corpos felinos de mulatas provocantes.

Ainda hoje me sôa aos ouvidos o derradeiro canto que saiu de sua boca, dito no mais puro *najó*:

Omí cá éran an sin
Omí cá réle lô non
Cairan agu dan
Caletú padelá
Lô nan omí cassi
Rê! ôagan juai
Bossi abutu, alodô.
Qui réirá du bu.

Dealbava ao longe a doce madrugada. . .

Atoisto Rosende.

CANDOMBE

Do acetilénio á luz, no vasto *pagodô*,
 Agil mulata arisca, em revolutas, dança,
 Fuzila o seu olhar, que um brilho estranho lança,
 E a roda canta o *congo*, em preces a *changô*.

Vistosa se lhe enfuna a ampla saia de chita
 Nos quebros da choréa. E o seu *balangandan*
 De *zazi* e de *homoulú*, de *ochossi* e de *nanan*,
 De uma deusa *nagô* deu-lhe a fôrma esquisita.

Agressivos e máus, os fortes seios tesos,
 Sob a renda a tremer do *camisú* de linho,
 Tentando como loiro e capitoso vinho,
 Nos trazem de volúpia os íntimos acesos.

Lindo *pano da Costa* as ilhargas lhe prende,
 No *batuque* se esfaz em trágicos meneios.
 E os negros olhos cruéis a tudo e ao todo alheios,
 Dão-lhe agora a expressão de um funambulo duende.

Rouco e surdo a roncar, rudo, roufenho e fundo,
 Raucisono *labaque* o burgo acorda e abala.
 Dá-nos toda a impressão de uma velha senzala.
 Esta cena infernal de coisas do outro mundo.

E rolando se vão, perdidos em falange,
 Pela treva da noite, érna, soturna e treda,
 No silêncio morrer de encruzada vereda,
 De *ajogós* e *canzais* os sons que o vento fange.

De *capim de caboclo* a incenso me sature,
 Que ardendo ao centro vão deste recinto morno,
 Ao passo que ela expõe do corpo o heril contorno,
 Sôbre os pés nus dançando em áspero chão duro.

Ríspido e barulhento o *ca-xi-xi* chocalha,
 E louca se desmancha e toda se requebra,
 Em honras de *changô*, cujo culto celebra,
 Certa de seu poder imenso que não falha.

E pula e salta e canta e roda e gira aos pinchos.
 E corta e recorta o ar de alucinados gestos,
 Desengonçando o tronco em movimentos prestos,
 De seu grande *orichá* desfere agudos guinchos.

Ballado singular, dança de abraçadabra,
 Ginástica que o cólo empina e curva o dorso,
 Que a faz baixar e erguer-se em voltas, em contorso,
 Ginástica espétral, diabólica e macabra.

Do exótico *melengue*, o ambiente, exausta, deixa,
 Desfeita a coifa, o olhar parado, o corpo lasso,
 Depois de a todos dar o regular abraço,
 Ao monótono soar da derradeira endeixa.

E a meiga e doce aurora o longo e róseo véu
 Distende no ar macio, onde o mistério bola.
 É uma pedra a luzir de aberto porta-jóia,
 A Estrela do Pastor no escampo azul do céu.

Aloisio RESENDE

—Do livro em preparo — *Ca-xi-xi*

Mãe dagua

Dona Raquel reside no Tomba, próximo desta cidade, onde tem *terreiro*, frequentado por muita gente, como por muita gente são frequentados os *terreiros*, aqui, ali, acolá, por toda parte. Deu seu presente á *Mãe dagua*, em dia da semana que findou.

A cerimonia, que é do culto de sua excellencia *Iemanjá*, de quem é sacerdotisa a conhecida *Ialorishá*, realisou-se no Pôço do Buraco, ao Rio Jaculpe, no lugar denominado Tapera.

O ato a que vamos aludir é um dos mais curiosos entre os muito curiosos que há nas religiões africanistas, que, atualmente, estão prendendo a atenção dos moços intellectuaes da nova geração.

O presente que dona Raquel, ao sair de sua *ilê*, acompanhada de seus *omularés* obedientes, foi levar á *Mãe dagua*, consistia em vidros de essencia, pente, fita, pó de arroz, espelho, conta, sabonete, todo o indispensavel a uma senhora formosa e ao mesmo tempo fidalga.

Após banharem-se na *ômin* do Pôço referido, de volta da *guau*, feita em honra de sua *guardian*, dançaram e modularam com fervor, estrada afóra, cantigas apropriadas ao momento, como bem esta que vai abaixo transcrita:

*Iemanjá, sofá,
Sofa mirêrê,
Sofa mirêrê,
Iá, sofa mirêrê...*

Ao chegarem ao *canzua*, disse aos presentes a *obirin de orishá*, com o carinho que lhe é todo proprio: «*ajeumbá, meus omandés*».

Em seguida, com muita ordem, fez-se animado *melengue*, que terminou na manhã do dia seguinte.

Que *Iemanjá* lance sua benção sobre o *baquisso* de dona Raquel, são os meus votos, muito, muito sinceros.

ALOISIO RESENDE