



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

IURY ABREU TAVARES BATISTTA

**“GENTE DE TODAS AS CLASSES”: DIVERSIDADE SOCIORACIAL NO
CANDOMBLÉ DE SALVADOR (1900-1920)**

Salvador

2018

IURY ABREU TAVARES BATISTTA

**“GENTE DE TODAS AS CLASSES”: DIVERSIDADE SOCIORACIAL NO
CANDOMBLÉ DE SALVADOR (1900-1920)**

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos – Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos – da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito final para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Professor Doutor Jocélio Teles dos Santos

Salvador

2018

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

Batistta, Iury Abreu Tavares
"Gente de todas as classes": diversidade
sociorracial no candomblé de Salvador (1900-1920) /
Iury Abreu Tavares Batistta, Iury Batistta. --
Salvador, 2018.
115 f. : il

Orientador: Jocélio Teles dos Santos.
Dissertação (Mestrado - Programa Multidisciplinar
de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos) --
Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-
Orientais, 2018.

1. Candomblé. 2. Diversidade. 3. Relações Raciais.
4. Salvador. II. Batistta, Iury. I. Santos, Jocélio
Teles dos. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Centro de Estudos Afro-Orientais
Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos
Mestrado e Doutorado



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE
MESTRADO DE IURY ABREU TAVARES BATISTA,
REALIZADA NO DIA 03 DE DEZEMBRO DE 2018.

Ao terceiro dia do mês de dezembro do ano de dois mil e dezoito, às 14:00 horas, nas dependências do CEAO, foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando **IURY ABREU TAVARES BATISTA**, matriculado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), no curso de Mestrado, sob o número 216122951, intitulada: **“Gente de todas as classes”: diversidade sociorracial no candomblé de Salvador (1900-1920)”**. Após a abertura da sessão, o professor doutor Jocélio Teles dos Santos, professor orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos apresentando as demais integrantes da banca examinadora, os professores doutores Gabriela Sampaio (PPGH/UFBA) e Iris Oliveira (Departamento de Educação-Campus XIV/UNEB). Em seguida foi dada a palavra ao autor, que expôs seu trabalho, após o que ouviu a leitura dos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do mestrando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela Aprovação. Nada mais havendo a tratar foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito. Salvador, 03 de dezembro de 2018.

Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (Orientador/PPGA/UFBA)

CPF: 131.668.835-68

Prof. Dra. Gabriela Sampaio (PPGH/UFBA)

CPF: 188.216.368-01

Prof. Dra. Iris Oliveira (UNEB)

CPF: 007.018.045-80

Iury Abreu Tavares Batista

À memória de todas as pessoas encontradas nas notícias e aqui citadas, personagens reais com seus defeitos, vícios e qualidades.

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos vão à minha família, em que incluo os de sangue e aqueles escolhidos ao longo da vida, os meus amigos e amigas.

Igualmente agradeço ao meu orientador Jocélio Teles dos Santos, a quem me sinto honrado de ter trabalhado junto.

Não menos honrosos e motivos de orgulho para mim são os integrantes da banca, a professora Gabriela Sampaio, o professor Luis Nicolau Parés (na qualificação) e a professora Isis Oliveira. Que senhora banca!

Por fim, agradeço a CAPES pela bolsa de estudos ofertada ao longo de vinte e quatro meses. Um aporte financeiro da maior importância para a realização da pesquisa e sobrevivência do pesquisador.

Muito obrigado à vida!

Axé!

*Um dia eu ainda vou me redimir por inteiro do pecado do
intelectualismo, se Deus quiser.*

Gilberto Gil

RESUMO

Com base em um conjunto de notícias de alguns jornais baianos, este trabalho discute particularmente a diversidade dos indivíduos e grupos sociais envolvidos com o candomblé de Salvador no início do século XX. O período analisado foi um registro significativo para poder observar a presença e a representatividade dos terreiros de candomblé no cotidiano da cidade. A percepção que os frequentadores eram constituídos de indivíduos de diversas origens sociorraciais permitiu mensurar seu alcance e o seu lugar ocupado, atendendo às necessidades de várias ordens demandadas pela população local. Nesse sentido, por conta desse variado entrecruzamento de atores sociais que se achavam envolvidos de formas diversas com a religiosidade de origem africana, sinaliza-se a difusão do candomblé na vida social soteropolitana, revelando inclusive relações estreitas com figuras de poder político e social da cidade que lhe conferiam proteção contra a repressão. Embora a maioria dos indivíduos envolvidos com o candomblé no início do século XX fosse composta de negros e mestiços empobrecidos, pode-se observar que a religião afro-baiana passava por um processo de expansão, que se iniciara na segunda metade do século XIX, atingindo outros setores da sociedade soteropolitana e ampliando sua base de frequentadores.

Palavras-chave: candomblé, diversidade, Salvador

ABSTRACT

From a set of news clippings gathered from some newspapers of Bahia, this work discusses, especially, the diversity of the individuals and social groups involved with the Candomblé in Salvador in the early twentieth century. The period investigated was a meaningful register, in order to observe the presence and the representativeness of the Candomblé grounds in the city's daily life. The notion that the visitors were composed of individuals from several socio-racial origins allowed the measurement of its reach and the place occupied, attending the needs demanded by the local population in various degrees. In this sense, because of this intersceting of social actors that were involved in different ways with the religiosity of African origin, a dissemination of Candomblé in Salvador's social life is signaled, to the point of unveiling strict relations with city players of political and social power that gave them protection against repression. Although most of the individuals involved with Candomblé in the early twentieth century were composed of impoverished blacks and mixed race people, it can be observed that the african religion from Bahia was going through an expansion process, that began in the second half of the nineteenth century, reaching other sectors of Salvador's society, and broadening its base of visitors.

Keywords: Candomblé, diversity, Salvador

Sumário

INTRODUÇÃO.....	09
Capítulo I – “JÁ NÃO SOMOS COLÔNIA PARA EXIBIR ESSES QUADROS”: REPRESENTAÇÕES E ASPECTOS DO COTIDIANO DE SALVADOR.....	17
1.1 Jornal A Cidade.....	23
1.2 “Aspectos da urbs”.....	25
Capítulo II - “MESTRES SUPERLATIVOS” ENTRE “MESTRES DO CACHIMBO”: DIVERSIDADE DE FREQUENTADORES E EXPANSÃO DO CANDOMBLÉ.....	37
2.1 O catolicismo e as demais religiões.....	43
2.2 O candomblé enquanto possibilidade de solução e cura de infortúnios.....	45
2.3 Presença branca: o pai de santo português.....	51
2.4 Presença de homens incumbidos da segurança e da ordem da cidade: “um cavalheiro do amor é ogan de candomblé”.....	55
2.5 A veneranda Mãe Pulcheria: entre “figurinhas” e figurões”.....	64
2.6 O satírico Zé Bocó.....	70
Capítulo III – “FICA LONGE DESSE NEGRO, ESSE NEGRO É FEITICEIRO”: POPULARIDADE E REPERCUSSÃO DOS AGENTES DE CURA POPULAR NA IMPRENSA.....	78
3.1 Maria Felippa e seu método de cura “original”.....	89
3.2 “No reino da feitiçaria”: Constança e o santo Zamba de Quenin.....	93
3.3 Yayá Maria: “Nós não qué sahi no Jornal não!”.....	97
3.4 “O caso de Plataforma”.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112

INTRODUÇÃO

Ao caminhar pelas ruas da Salvador das duas primeiras décadas do século XX, por meio da vereda trilhada pelas notícias dos jornais que se esmeravam em dar conta do cotidiano da cidade e em inventariar aquilo que para eles era motivo de incômodo, foi possível observar por essa pequena fresta aspectos, hábitos e costumes que, à revelia do tempo que tudo transforma, continuam presentes na Salvador do início do século XXI. Um retrato da cidade na sua época e seu reflexo em nosso tempo!

Impossível não observar as continuidades históricas de alguns aspectos, nem um pouco dignos de orgulho, é verdade, mas que constituem parte da paisagem social de cidade, como a sujeira das ruas, o grande número de miseráveis em estado de mendicância, a informalidade acachapante, o improvisado. Em suma, o abismo de uma cidade que geograficamente e socialmente se dá ao mesmo tempo em duas: ao desnível que a natureza gerou, e que hoje corresponde a cidade alta e a cidade baixa, tem-se o desnível social de opulência e paupériedade que o homem engendrou. Igualmente, costumes e hábitos também teimaram em continuar a existir, por exemplo, lá atrás já se reclamava da mania do habitante da cidade em fazer dos muros, becos, ladeiras e vielas espaços de satisfação das necessidades mais básicas do ser humano, refiro-me ao ato de urinar em ambientes públicos sem maior cerimônia. Algo que pode ser visto ainda hoje, ainda mais em períodos festivos como as festas de largo e o carnaval.

Por outro lado, lá estavam também as *yayás* mercando quase como um lamento, como nos diz a canção¹, seus quitutes e guloseimas oriundos da cozinha dos terreiros de candomblé a fazer a alegria dos mercados e dos clientes. E ainda hoje o fazem! Entre outros exemplos que não cabe expor nesse espaço exíguo dedicado à introdução, mas que poderá ser visto mais adiante nos capítulos que se seguem.

No entanto, foi o candomblé o fenômeno que melhor se conservou com o tempo, atravessando o século respeitando a tradição ao mesmo tempo em que se adaptava às mudanças em curso. Como observa Pinho (2005, p. 130, grifos do autor),

a partir das casas-de-santo, *egbés*, mundos africanizados reterritorializados, agentes negros nômades desterritorializam a cidade de tal modo que as elites e a opinião pública branca não se reconhecem nela, haja vista a guerra pela europeização da cidade e da

¹ Refiro-me à canção “A preta do acarajé”, de composição de Dorival Caymmi, e gravada no álbum *Caymmi* de 1972.

cultura em Salvador que se desenrolou por toda a primeira metade do século XX.

Ao passo que permanecia como símbolo de resistência, o candomblé se viu na contingência de ter que fazer determinadas negociações para garantir sua existência. Afirmando isso em face das condições da maré navegada pela religiosidade afro-brasileira, quase sempre adversa, precisando ser encarada com as velas bem içadas para aguentar os trancos e solavancos da longa travessia histórica. Mas, como disse, o período é longo, por isso coube deter a atenção a um período curto de sua história e, por conseguinte, da Cidade da Bahia. Curto sim, porém riquíssimo, pois repleto de contradições.

Silveira (1988, p. 171) observa que “todo sistema social, mesmo o mais coeso, é sempre contraditório em todos os seus aspectos”. Em uma de suas obras o autor se dedica a tratar da relação de proximidade de senhores brancos, entre outros atores sociais importantes como clérigos e comerciantes, com a cultura dos negros escravizados, em particular no âmbito da religiosidade de origem africana, como o calundu do período colonial. Relações ambíguas, contraditórias ou incoerentes seriam, portanto, uma característica da dinâmica da vida social.

De posse dessas informações surgiu a inquietação em observar como essa relação se operava na cidade de Salvador, nas duas primeiras décadas do século XX, contexto republicano de intensa movimentação em torno de projetos de modernização da Bahia, e ao mesmo tempo de repressão ao candomblé, analisando a relação entre a sociedade englobante e a religiosidade de origem africana, que se configurava em um aspecto cultural incontornável da sociedade soteropolitana.

Se atualmente constitui algo aparentemente comum indivíduos de diferentes origens sociais serem filhos e filhas de santo, ocuparem cargos de mando, frequentar terreiros de candomblé em períodos de cerimônias públicas, ou mesmo para resolver algum problema de suas vidas, uma situação que não se encontra livre de tensionamentos, interessava saber como esse processo de universalização do candomblé se apresentava nas duas primeiras décadas do século XX.

Em face dos limites que uma dissertação impõe ao pesquisador, sobretudo no aspecto relacionado ao curto tempo de um curso de mestrado, optei por delimitar o período de análise para o intervalo de tempo compreendido entre 1900 e 1920. A justificativa do recorte se dá em virtude do intenso debate que acontecia à época ao redor de um projeto de modernização da cidade no que concerne à sua estrutura física,

mas que implicava também e consideravelmente sobre o modo de vida dos habitantes de Salvador. Autores como Alberto Heráclito Ferreira Filho, Rinaldo Leite, Wlamyra Albuquerque e Lilia Schwarcz observaram que o controle das práticas populares de origem africana ocorria na medida em que a ideia de civilização ancorada em modelos europeus e em teorias raciais se fazia unânime entre as elites.

Desse modo, o discurso científico, personificado na figura do médico-higienista, tão em voga exercia considerável influência nos rumos a serem tomados, razão que conduzia as discussões acerca do embelezamento puro e simples da cidade para a esfera da saúde pública, incidindo sobre a questão da salubridade dos espaços públicos nos centros urbanos e sobre a disciplina dos hábitos da população, sobretudo dos mais pobres, com a polícia assumindo o papel de agente regulador. Sanear seria uma exigência da civilização. E nessa conjuntura de aguçamento das aspirações em torno de uma cidade modelar encontrava-se o candomblé, entre outras manifestações culturais de origem africana, instituições pouco inspiradoras de prestígio por parte das elites locais. A crítica de parte da imprensa àquilo que urgia em ser depurado atravessara o período, seja antes, durante ou mesmo depois do conjunto de reformas empreendidas durante o primeiro mandato do governador J. J. Seabra (1912-1916), o espectro era bastante amplo e nada parecia escapar da régua civilizatória. Assim, ao expor as situações consideradas desabonadoras, tal como a religiosidade de origem africana, a imprensa revelava o estado de enraizamento do candomblé naquela sociedade, e será em razão de sua presença e influência que a campanha de modernização irá incidir promovendo uma acentuada intolerância não só ao nível do discurso, mas também da ação. E foi no rastro das denúncias contra o candomblé que se avolumavam nas páginas dos jornais que pude observar a capilaridade da religião que ampliava mais e mais sua base de frequentadores.

A partir daí, começava a ganhar corpo um problema de pesquisa: compreender quem eram os frequentadores do candomblé baiano no início do século XX no intuito de observar se seria possível afirmar a existência de uma diversidade de indivíduos e grupos sociais envolvidos com a religiosidade de origem africana. Paralelo a isso, seria necessário analisar as repercussões no meio jornalístico sobre a capacidade dos terreiros de estabelecer vínculos externos atraindo adeptos e clientes de todos os níveis sociais.

A presença da religiosidade de origem africana era manifesta na capital, seja pelo número de terreiros espalhados pela cidade, seja pelos incontáveis agentes de cura popular (pais e mães de santo julgados como curandeiros e feiticeiros e acusados da

prática de exercício ilegal da medicina) que ofereciam seus serviços em diferentes pontos da cidade, inclusive fora dos terreiros. Os infatigáveis curandeiros e feiticeiros não distinguiam rico de pobre, negro de branco, a todos atendia. Nas linhas e entrelinhas dos jornais analisados percebe-se a influência desses homens e mulheres e o seu grau de penetração no conjunto da população observado a partir do perfil variado de sua clientela.

A despeito dos dispositivos de dominação que se desdobravam em proibições e interdições em face da hegemonia católica atrelada a um conjunto rígido de regras morais, a relação de sujeitos de origem social distinta daqueles que compunham as comunidades de terreiro já se configurava há muito tempo, remontando ao século XVIII, como apontam João Reis, Nicolau Parés e Renato da Silveira. Isso ocorria, vale ressaltar, em paralelo à repressão aos terreiros de candomblé e é preciso não perder de vista essa dimensão para que não haja interpretações equivocadas em torno de uma harmonização das relações raciais e sociais.

Essa busca acontecia, geralmente, de maneira clandestina, no entanto, graças às notícias veiculadas pela imprensa sobre a existência e o funcionamento de terreiros de candomblé na cidade foi possível distinguir entre os frequentadores e clientes uma parcela de indivíduos de diferentes matizes raciais e origens sociais em plena interação com a religiosidade afro-baiana. Situação que gerava constrangimentos e mal-estar entre os jornalistas que não deixavam de expor sua insatisfação nas páginas dos periódicos.

De gente do povo, passando pelos setores médios da sociedade, e chegando até mesmo nos setores letrados composto de autoridades políticas, o que as notícias sugerem é que não havia quem estivesse imune de vir a frequentar um terreiro ou consultar uma mãe ou um pai de santo a fim de resolver algum problema de sua vida. Por conta de sua formação histórica a cidade de Salvador obrigava as elites letradas a conviver com o “outro” ainda que ela (ou parte dela, haja vista que essa não era uma posição unânime, como veremos) se batesse publicamente contra essa presença. Difícil era não transitar no “universo afro” uma vez que não só fisicamente, mas também culturalmente ele se fazia presente. Nessa dinâmica os negros eram mantidos em um jogo de dupla face, ora marginalizados ora tolerados – desde que permanecesse em seu lugar, físico e simbólico.

A abertura do candomblé, sua interação com agentes exógenos, sintetizava essa busca por uma aceitação social em um momento de intenso conflito. É preciso observar esse ponto de forma dialética. Se isso não tivesse ocorrido, talvez tivesse continuado

marginalizado e até mesmo desaparecido. É uma via de mão dupla em que, não estando livre de influências externas, sofria interferência e exercia influência sobre o meio em que estava inserido. E o interessante é ver as estratégias que os terreiros utilizaram, como o estabelecimento de alianças que lhe conferiam um sistema de proteção que foi, sem dúvida, o grande trunfo da agência do povo de santo.

A análise do material coletado junto aos jornais não poderia se dar sem observar a cidade em seu contexto, com os acontecimentos e os debates então em voga. Ao assim proceder, a interpretação que faço permite-me vislumbrar que o alcance do candomblé revelava um lugar de protagonismo e importância naquela sociedade, algo que acabou por ser borrado pela mancha da veiculação de notícias e matérias negativas, pela repressão e perseguição. Paradoxalmente, a repressão continuada expressava a ineficácia de sua ação e evidenciava a vitalidade da cultura negra que angariava adeptos, clientes, simpatizantes e protetores em todas as classes sociais.

A imprensa ocupava um lugar central nos rumos da repressão à religiosidade de origem africana. Como canal de expressão do pensamento de setores da elite baiana era dali que partiam as denúncias que amiúde iam parar no colo do chefe de polícia, encarregado de levar adiante as investigações por meio de seus subalternos e de proceder com o aparato repressivo contra o candomblé.

A imprensa seria uma instituição caracterizada por sua face ambígua de produção de memória e de esquecimento, explicitada na seletividade dos fatos e assuntos do momento que convêm ou não de ir a público. No tocante ao candomblé essas duas dimensões se encontravam. A produção da memória a partir da veiculação de notícias sobre o candomblé tinha como objetivo expor ao público os perigos daquela prática e o ridículo de suas cerimônias, apontando para a sua existência no sentido de combatê-la. Ao passo que a produção do esquecimento vinha a reboque no sentido de não permitir a integração da religião, portanto, a minha interpretação é que o silêncio muitas vezes pode ter sido aplicado pela imprensa para invisibilizar o candomblé, nesse sentido a diversidade de indivíduos nos terreiros de candomblé de Salvador parece ter sido maior do que os jornais deixam observar. Assim, para a construção daquela realidade, foram utilizados ao todo 77 textos jornalísticos entre matérias, notícias, colunas, editoriais e notas de sete periódicos que circulavam na cidade: *A Cidade*, *A Tarde*, *Gazeta do Povo*, *Diário de Notícias*, *Correio da Manhã*, *A Baía* e *Jornal de Notícias*. Grande parte dessa produção jornalística foi encontrada no setor de arquivos raros da Biblioteca Central dos Barris, outra parte foi coletada no *site* O Negro na

Imprensa Baiana no Século XX, resultado de uma pesquisa coordenada pelo professor Jocélio Teles Santos².

A imprensa, ao reprimir em suas páginas a religiosidade afro-brasileira, acabava por exprimir as vozes do povo de santo de forma indireta, gerando aquilo que Santos J. (2009b) chama de intertextualidade. A riqueza com que se descreviam os rituais e os espaços de culto, assim como, a reprodução do linguajar utilizado no universo dos terreiros, acabavam por transcrever a cultura do povo de santo para um conjunto mais amplo da sociedade, ainda que os textos estivessem plenos de preconceitos e julgamentos de valor (SANTOS, J., 2009b).

Nenhuma realidade passada é como foi, mas apenas a sugestão do que foi um dia, quer dizer, é a leitura que fazemos dessa realidade com o rigor necessário para dela se aproximar de maneira plausível e coerente. Para conseguir alcançar o objetivo proposto a partir desse tipo de fonte, que muitas das vezes diz sem dizer, em que sugere mais do que revela, cabendo ao pesquisador a habilidade de “animar o que está morto nos documentos” (LE GOFF, 1990, p. 40), alguns autores, cada qual a sua maneira, foram de fundamental importância para a análise e reflexão das fontes. Destaco um artigo em particular do historiador João José Reis sobre os clientes e devotos do candomblé na Bahia do século XIX. Este trabalho me forneceu ferramentas indispensáveis de como proceder com as análises que desejava fazer, a que dedicar maior atenção analítica e quais perguntas indagar às fontes.

O trabalho que se segue está centrado na diversidade de indivíduos e grupos sociais relacionados com o candomblé e em seu processo de expansão, estando dividido em três capítulos. No primeiro capítulo busquei traçar um retrato da Cidade do Salvador naquele início de século, que experimentava um processo de modernização que incidia sobre os hábitos e costumes da população. Trabalho ancorado nas narrativas dos jornais que, quase sempre, convergiam no sentido de manter a ordem da conturbada vida da cidade, expressando um anseio incontido de remodelar as práticas socioculturais da população soteropolitana de acordo com o padrão de referência branco e europeu, reflexo da mentalidade colonizadora de parte dos setores dominantes. Dedico uma atenção especial ao jornal A Cidade, periódico em que se encontra o maior volume de notícias sobre o candomblé. Da mesma maneira, procurei entender os diversos modos como os negros eram representados na imprensa baiana e as tentativas de controle social.

² Ver: www.negronaimprensa.ceao.ufba.br

No segundo capítulo, analisei como o candomblé foi capaz de atrair em seu entorno clientes e adeptos de diferentes procedências: homens da “alta roda” e “distintas senhoras”, entre outros atores sociais. Indivíduos que romperam o bloqueio moral que historicamente as elites tentaram impor ao acesso às religiões de origem africana e que acabaram por envolver-se com “coisas de gente preta”. Ainda que sob o olhar moralizador da sociedade que condenava tais práticas esses indivíduos de tez clara, status e posições sociais mais abastadas buscavam sempre que precisavam os serviços religiosos que os candomblés tinham a oferecer. O terreiro aparecia, dessa maneira, como um espaço aberto com vistas a se integrar a sociedade englobante. Igualmente, busquei compreender as razões para tal aproximação com o universo afro-religioso, observando inclusive se essa relação se configurava em simples consultas ocasionais ou em compromissos mais profundos com a religião. Ainda nesse capítulo, tratei de uma categoria profissional que frequentemente estava envolvida com os terreiros de candomblé, a corporação policial, em especial, os guardas civis – ou “cavalheiros do amor”, como eram conhecidos. Alguns quadros dessa corporação, por vezes incumbida de reprimir cerimônias públicas nos candomblés, possuíam cargos dentro da estrutura religiosa, como revelam algumas notícias. Igualmente, me debrucei sobre a figura de Mãe Pulcheria, líder do terreiro do Gantois, que amiúde aparece nas páginas dos jornais, revelando a relação ambígua que os mais variados setores da sociedade, sobretudo as classes dominantes, estabeleciam com sua figura e com sua atuação no terreiro do Gantois. Era para o terreiro da afamada ialorixá que muita gente de prestígio, incluindo políticos, se dirigiam, estabelecendo vínculos que souberam ser aproveitados pelo povo de santo em favor de sua religião.

No terceiro e último capítulo analisei o posicionamento dos jornais frente a atuação assistencial dos ditos feiticeiros e feiticeiras junto à população local. Apesar de malvistas pela sociedade e passíveis de serem molestados pela polícia esses homens e mulheres eram parte constituinte da geografia humana da cidade e lograram fama, prestígio e, não raro, considerável somas de dinheiro por conta de seus eficazes serviços prestados, seja através de consultas oraculares, seja na prática da medicina tradicional de matriz africana, afastando as moléstias do corpo e do espírito dos indivíduos com o conhecimento obtido de seus antepassados africanos. Ainda que o discurso médico-higienista andasse lado a lado com a imprensa, condenando o que chamavam de charlatanismo, o serviço desses homens e mulheres de origem africana – verdadeiros agentes de cura popular - se tornava cada vez mais solicitado, disseminando-se entre os

diferentes setores da sociedade baiana e angariando uma clientela diversa. Passemos ao trabalho!

CAPÍTULO I – “JÁ NÃO SOMOS COLÔNIA PARA EXIBIR ESSES QUADROS”: representações e aspectos do cotidiano de Salvador

Em uma pequena seção que fazia as vezes de editorial, o jornal A Cidade que saíra às ruas no dia 15 de fevereiro de 1917 deixou claro qual era a função do jornalismo na sociedade. De acordo com o editor/articulista (que não assinou o texto), cabia à imprensa trazer à tona aquilo que as autoridades insistiam em esconder ou não enxergar. Por tal razão, caberia ao jornalista “inteligente e audaz, cavador e atilado”³ desvendar os casos que vão de encontro às “causas da lei”. O jornalista era, portanto a encarnação do homem público, uma autoridade de caráter indubitável em defesa dos interesses da sociedade.

Segundo Reis (2000, p. 10), “a imprensa constrói [...] um discurso sobre a sociedade, influenciando e sendo influenciado por esta, e ao informar um fato o constrói. Dessa forma a notícia também seria uma fabricação do jornalista”. O sentido de fabricar uma notícia tanto pode ser entendido como a construção de uma narrativa a partir de um fato ocorrido quanto como uma invenção por má fé de um boato (ato que hoje seria chamado de *fake news*) visando uma determinada finalidade. Ao fim e ao cabo, ambas as formas prescindem de uma neutralidade haja vista que toda notícia atende a algum interesse uma vez que o discurso responde ao lugar onde é produzido.

Verifica-se constatação semelhante sobre a imprensa no trabalho de Lilia Schwarcz ao analisar o imaginário paulistano sobre o negro nos jornais do fim do século XIX e início do século XX.

O jornal era então aquele famoso escultor ou “fabricador de boatos”, nos termos de Balzac, pois, caso os fatos não existissem deveriam ser obrigatoriamente inventados. Por isso mesmo o jornalista, nas palavras do triste personagem de Lima Barreto, o escrivão Isaías Caminha, era sempre um homem importante e respeitado até mesmo pela polícia, pois ele tinha o poder de “tudo publicar e a todos ferir”. (SCHWARCZ, 1987, p. 53)

Os jornais, assim como os registros policiais, foram “a fonte típica em que se inscreveu a história da religião afro no Brasil” (REIS, 1988, p. 60), ainda que as notícias e matérias tivessem sido “escritas, em sua maioria, por indivíduos alheios ao Candomblé, normalmente encarregados de reprimir ou denunciar essas práticas religiosas, e, assim, sujeitas a preconceitos, distorções e erros” (PARÉS, 2007, p. 162), se constituem numa importante fonte de pesquisa para montar o quebra-cabeça do

³ A Cidade, 15/02/1917.

passado. No que tange a este trabalho, a imprensa oferece a possibilidade de dimensionar o alcance do candomblé naquela sociedade por meio do diverso quadro de frequentadores pintados em suas páginas. Por meio de notícias dispersas, à primeira vista sem nenhum tipo de vínculo entre si, permitiram entrever como se estabeleciam os vínculos entre os diferentes atores sociais em relação à religiosidade afro-baiana.

Ao afastar os excessos (preconceitos) o pesquisador tem em mãos um valioso material para compreender a história, o lugar ocupado e o funcionamento dos terreiros nos tempos de outrora. Do mesmo modo, nas reportagens em que o jornalista ia a um terreiro de candomblé a fim de revelar a seus leitores e a polícia o que ali se passava se podia observar até mesmo o emprego de recursos literários na concepção da narrativa que “não deviam em nada às modernas técnicas de criar notícias” (REIS, 2000, p. 123), com um rigor quase etnográfico na descrição dos ambientes, das vestes, das músicas, dos ritos, dos gestos e das cerimônias realizadas, tornando-se deveras úteis para a vasta produção acadêmica que se tem sobre os estudos afro-brasileiros. A riqueza de detalhes eleva a riqueza da interpretação, mesmo que as informações se mostrem, via de regra, distorcidas ou equivocadas.

É a partir da segunda metade do século XIX que a imprensa passa a se difundir pelo país, anunciado em suas páginas desde fatos de ordem política, social e dos costumes até produtos dos mais variados. Com o passar do tempo, “os periódicos e os próprios jornalistas vão ganhando cada vez mais destaque, até se constituírem - nos termos irônicos de Lima Barreto - na ‘Onipotente imprensa, o quarto poder fora da Constituição’” (SCHWARCZ, 1987, p. 54-5).

Assim, ampliando sua margem de influência e imbuídos de um espírito investigativo e combativo, como assinalado no editorial do aludido periódico, os jornais assumiam uma postura de defensores do bem coletivo, da ordem pública, da moral, da civilização e do progresso da sociedade. Mostrando-se pouco tolerantes aos atos considerados desviantes. Nesse sentido, os jornais imprimiam em suas páginas diárias um discurso não raro imperativo e agressivo contra práticas socioculturais que destoavam daquilo que se convencionou como normativo. Tal discurso tinha como alvo lugar e endereço certo, a saber, o grosso da população baiana, composta de negros e mestiços, que atentavam contra os esforços dos espíritos mais bem cultivados da terra em retirar o povo “das cabindas do Congo, [e do seu estado de] amantes da selvageria e inimigos da civilização”⁴.

⁴ A Cidade, 12/01/1918.

Naquela época tudo era passível de virar notícia, fatos corriqueiros, irrelevantes, incidentes, desentendimentos, curiosidades e casos pitorescos ocupavam as páginas do jornalismo baiano. Vejamos algumas notícias que revelam como os periódicos da época se organizaram para combater não só o candomblé e a atuação dos agentes de cura popular, mas também tudo aquilo que era considerado incompatível com o que eles entendiam como sinônimo de civilização. Notícias em que se encontram arroladas pessoas negras e ligadas ao universo do candomblé.

O primeiro caso se refere à morte de uma africana de 95 anos de idade noticiado pelo jornal *A Cidade* de 5 de janeiro de 1917. A notícia não se dá em torno do fato da senhora Inocencia Marinho, de idade avançada destacada pelo jornal, haver sido uma das últimas africanas ainda vivas na Bahia – Albuquerque (2009) observa que na última década do século XIX os africanos constituíam um grupo cada vez menor, girando em torno de 2 mil almas -, portanto, alguém que provavelmente foi trazida compulsoriamente do continente africano e que passou possivelmente boa parte de sua vida sob a condição de escravizada, enfim, uma personagem da escravidão⁵. O que chamou a atenção do jornal foi o fato de que antes de morrer a senhora Inocencia “atirou no mar, como presente à Mãe d’água, o seu rico cobrinho que tinha guardado”⁶. A “cobrinho” se entenda as economias que a velha senhora africana tinha acumulado

⁵ Em uma notícia do jornal *A Cidade*, de 07 de janeiro de 1918, sobre a crise que afetava os restaurantes do Mercado Modelo de Salvador, o jornalista encontrou uma africana apresentada como “preta mina” e que trabalhava há dez anos como “vendedora de vatapá, carurú, sarapatel, feijoada e pequenas tafularias” (*A CIDADE*, 07/01/1918). Chama a atenção na matéria a predominância de comidas de origem africana nos restaurantes do Mercado: “as yayás passavam chorando, de cestas ao braço, bambas de quadris e turbantes despaventosos, amafanhados na cabeça. Ellas é que fomentam as alegrias dos mercados e que mais concorrência fazem aos vendedores”. Outro fator que merece consideração é o perfil social, e mesmo racial, dos comensais, “os ganhadores, os operários, os homens das lanchas e dos saveiros, os estivadores”, todas elas atividades ocupadas, majoritariamente, por homens negros. Como pontuou Ferreira Filho (1993, p. 111), essas comidas “não frequentavam, neste período, as mesas das classes média e alta. Era vergonhoso para uma pessoa de prestígio fazer uso de tais comidas em público, fazendo-se necessária, muitas vezes, a clandestinidade para aqueles que quisessem saboreá-las”. Tínhamos aí um verdadeiro tabu alimentar. Sobre o termo “mina”, este refere-se a um critério de classificação do tráfico transatlântico conhecido como “nação”, uma categoria de identificação com base no lugar de procedência - no caso, a Costa da Mina, na região da Baía do Benim (SOARES, 2004). De acordo com Oliveira (1996, p. 175), “não obstante, essas ‘nações’ africanas, tal como ficaram sendo conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África. Com relação à Bahia, o que pudemos constatar foi que alguns ‘nomes de nação’, atribuídos aos africanos no circuito do tráfico negreiro, terminaram por ser assumidos por aqueles como verdadeiros etnônimos no processo de organização de suas comunidades”.

⁶ *A Cidade*, 05/01/1917.

em vida. Possivelmente não tendo deixado descendentes achou por bem oferecer aquilo que tinha de maior valor a Iemanjá como última obrigação.

O outro caso noticiado é sobre a morte do “typo popular Paraizo de tal, muito conhecido como pae de santo”⁷, talvez a morte do pai de santo passasse em branco se não tivesse sido encontrada em sua residência uma maleta contendo, entre outras coisas, “uma caveira de mulher”. Tal fato insólito atrelado ao mistério em torno do candomblé, que os jornais tanto insistiam em enfatizar, foi motivo suficiente para que virasse notícia. Chama a atenção o fato de o jornalista tê-lo qualificado como um “typo popular”, ou seja, aqueles sujeitos que são frequentemente vistos perambulando pelas ruas das cidades, expressões singulares do modo de vida local que se tornaram símbolos de uma época. A partir desse fragmento a dimensão da difusão do candomblé é mais uma vez atestada.

Em outro caso, em que se noticiou a ação de um “menor valiente”⁸ que estava fazendo agressões e portando uma faca na região da Areia da Cruz do Cobre, se estabeleceu um vínculo entre este e um terreiro de candomblé que “é verdadeiro supplicio dos moradores do local”. De acordo com a notícia, o jovem de nome Oscar Mendes da Silva, de dezesseis anos, era “assistente” naquele terreiro. Ao expor o vínculo do jovem infrator com o terreiro o que o jornal pretendia mostrar ao seu leitor era o elo direto entre desordens e a prática do candomblé. Tal argumento foi reforçado na edição do dia seguinte quando no mesmo terreiro, “do qual é pagé um Reis”⁹, o “conhecido desordeiro” Durval Luiz dos Santos agrediu “por questões de ciume” sua companheira Marcellina Maria dos Santos, tendo esta pedido providências ao subdelegado do distrito que ordenou a captura de Durval, que havia fugido.

O discurso e as posições assumidas pelos jornais soteropolitanos analisados são fundamentais para entender o espírito da época, pois deixam entrever expectativas e anseios que tinham lugar nos corações e mentes dos setores dominantes. Os jornais da época não eram semelhantes entre si apenas fisicamente: contendo em média quatro páginas¹⁰, com notícias e anúncios¹¹ distribuídos em longas colunas e sem um maior

⁷ A Cidade, 10/04/1918.

⁸ A Cidade, 15/01/1918.

⁹ A Cidade, 16/01/1918.

¹⁰ Durante o período que correspondeu a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) as notícias a respeito do contexto local e nacional tiveram que dividir o parco espaço disponível com informações a respeito da contenda internacional. Diariamente havia informações resumidas sobre o que ocorria no continente europeu.

¹¹ A grande quantidade de anúncios de produtos os mais variados chama a atenção de quem lida com essas fontes. Segundo Schwarcz (1987, p. 64), “o predomínio numérico de anúncios e

rigor em termos de diagramação e separação entre uma seção e outra. De maneira geral, o que a análise das notícias sugere é que no que tange aos hábitos e costumes, ao nível do discurso, esses grupos de comunicação atuavam em bloco, compartilhando a mesma agenda, com variações mínimas aqui e ali, conformando um monopólio moral-ideológico onde se veiculava ideias de dominação e controle social da população negra que se ajustavam às necessidades e restrições da época. Embora havendo pequenas divergências e contrapontos este não alteravam o essencial da informação que transmitiam, mantendo sua coerência. Segundo Santos E. (2009, p. 54),

Essa disputa pelo imaginário da nação não se inaugurou com a República, entretanto, a partir dela assumiu novos contornos. No cerne dos “novos” discursos e práticas se encontram mais fortemente apresentadas preocupações com o caráter (ou identidade) da nação. Ao longo do século XIX, esse desassossego era latente, uma vez que preocupações com a manutenção da ordem escravista assumiam maior relevância nas discussões sobre proibir ou tolerar os batuques de negros. No correr da segunda metade do século XIX, e notadamente após a abolição e o advento da República, o deslocamento aqui mencionado se consolidou na retórica e no comportamento dos grupos dominantes. Estes passaram a enfatizar, para além da manutenção da ordem, preocupações mais condizentes com o “caráter nacional”. Esses setores se presumiam como a “parte sã e civilizada” da nação, em contraposição aos setores populares, responsáveis por “costumes bárbaros” que eram representados nos jornais como heranças africanas.

Ainda que não possamos afirmar categoricamente que essas posições eram unânimes junto aos setores dominantes e que seus anseios e interesses indicavam sempre uma mesma direção, elas se apresentavam com força suficiente para se cristalizar como ideias dominantes na esfera pública. No limite, a narrativa utilizada beirava a construção de um suposto inimigo imaginado, personificado na figura do negro e expresso sobre sua cultura.

O prisma sob o qual o candomblé era representado nas páginas dos jornais reforçava o discurso em torno do projeto de modernização da cidade, o candomblé e suas práticas faziam parte de um passado que não teria mais razão de ser nos novos tempos que se anunciavam. Aos setores detentores dos canais de expressão político e social, como a imprensa, cabia o papel de disseminar tais ideias, “não só nos grandes debates como também nas pequenas seções e nos diversos anúncios que compõem parte

classificados pode ser entendido se lembrarmos que os jornais viviam principalmente da publicidade, organizando-se antes de tudo enquanto empresas comerciais”.

básica e cotidiana desses jornais” (SCHWARCZ, 1987, p. 40), comportando-se como porta-vozes dos interesses das elites e mola propulsora do discurso civilizatório.

Como garante Albuquerque (1996, p. 112), “os hábitos urbanos faziam parte das preocupações daqueles que aspiravam uma cidade ‘desodorizada’ e ‘moderna’”. Dada a convergência de concepções, acredito ser conveniente taxar esse conjunto de pensamentos e ideias como uma corrente de opinião poderosa que se arvorava em falar em nome da sociedade com uma autoridade presunçosa e arrogante. Em síntese, seria um “sistema de pressão das classes dominantes” (COSTA LIMA, 2003, p. 18).

Uma questão de saída se apresenta: quem eram os leitores em potencial dos periódicos em circulação na capital baiana de início de século? Ora, tendo em mente que os segmentos populares de Salvador no início do século XX eram compostos massivamente de negros e mestiços recém-saídos de um sistema que lhes negavam os direitos mais básicos da condição humana, como o direito a alfabetização e a educação, - embora o número de negros livres e libertos fosse bastante superior ao de escravizados no final do século XIX graças ao emprego da concessão de alforrias (GOMES; CUNHA, 2007) - não parece difícil apontar quais camadas da população estavam aptas a consumir as informações veiculadas pelo mercado de notícias baiano.

De acordo com Reis (2000), mesmo aquelas pessoas que possuíam uma situação econômica confortável, em sua maioria, não tinham o hábito de ler jornais, essa era uma tarefa para um universo diminuto da sociedade. Cruzando os dados apresentados pela autora sobre o número de analfabetos com o número de habitantes da cidade de Salvador trazidos por Leite (1996) temos o seguinte panorama: em 1890, Salvador contava com uma população de 174.412 habitantes, sendo que a taxa de analfabetos da população adulta era de 81,9%; em 1920 a cidade já contava com uma população de 283.422 habitantes, nesse período o número de analfabetos recuou um pouco, ficando em 75%.

Grosso modo, os jornais eram feitos pela elite e para a elite, a elite letrada. Vale destacar que os leitores eram fenotipicamente semelhantes àqueles que escreviam diariamente na imprensa. Possivelmente, o boca a boca foi o principal meio de transmissão das notícias sobre o que acontecia em âmbito local, nacional e internacional para o grosso da população. Para Schwarcz (1987, p. 15) o que se tinha era um abismo entre “brancos, que redigem o jornal ou compartilham a leitura da notícia, e negros, colocados tão longe desses locais onde ‘se produz e reproduz a cultura’ do momento”. Destarte, os setores mais favorecidos da sociedade soteropolitana, por meio da

imprensa, retroalimentavam seus valores, posições e visões de mundo com seus pares, reforçando imaginários que desmereciam, desrespeitavam, estereotipavam e marginalizavam a população negra da Bahia. Isso tudo era levado a cabo de maneira estratégica e gerado não a partir da relevância do fato, mas pela relevância que o jornal queria dar ao fato. Mais ainda, tal medida caminhava para uma tentativa de manipulação, e não de compreensão do fenômeno, ao criar representações estereotipadas comumente associadas aos negros.

O crescimento e o adensamento das práticas religiosas de origem africana eram acompanhados de perto e com inquietação pelo jornalismo baiano que apresentava inúmeras denúncias em que o candomblé aparecia como representação da incivilidade do povo baiano.

1.1. Jornal A Cidade

Resolvi dedicar um subcapítulo ao jornal A Cidade em razão dele ter veiculado de forma constante notícias a respeito do candomblé e demais práticas religiosas de origem africana. Dentre os periódicos consultados foi, de longe, o que sistematicamente apresentou o maior número de informações e representações sobre o universo afro-religioso baiano, ainda que eivado de racismo e preconceito, destacando-se em sua campanha anti-candomblé.

Em seu programa, publicado em 15 de julho de 1916, o periódico nos informa sobre o que pretendia ser, “um jornal de opinião livre, noticioso e político [...] obrigados na defeza dos interesses geraes, a cujo favor falaremos sempre, lembrando ou sugerindo, clamando ou protestando”¹². A imparcialidade seria sua maior virtude e seu ideal, atendendo aos interesses da pátria e especialmente de Salvador e da Bahia, portanto não se apegando a “quaesquer considerações pessoaes ou prevenções e resentimentos de classes, seita ou partido”. Sobre os fatos da vida social e política o jornal orientaria sua ações no sentido “do commentario exacto e justiceiro, porem leve e suggestivo, e da critica sincera e desapaioxanada, feita com moderação e sem fraquezas, com energia sem precipitações, leal e veraz”. Seu valor seria o de “ser atalaia das necessidades e reclamos do povo, servindo às causas do bem comum, quer interessem às sciencias e às letras, quer ao commercio e classes productoras ou à ordem social e à organização politica”. Um jornal, portanto, “que tem livre os seus movimentos” e que

¹² A Cidade, 15/07/1916.

opera no sentido de congregar todos os seus esforços naquilo que chama de “a grandeza do futuro”.

Dado o grande esforço que o jornal empreendia no sentido de combater os costumes africanos que se tornavam cada vez mais difundidos nos restam poucas dúvidas quanto ao que não conferia parte constituinte desse futuro grandioso e de progresso. E esse futuro precisava se realizar logo, pois “o jornal é a pressa [...] Ser apressado não é exceder, mas é corresponder à sua hora. É acompanhar as idéias, as sensações, as exigencias, as curiosidades, hoje mais do que hontem, e amanhã mais do que hoje”¹³. As ideias que apontavam para o amanhã vinham de fora e já estavam sendo acompanhadas pela imprensa e ajustadas às necessidades locais para impulsionar Salvador rumo à modernização.

Além dos indesejáveis costumes africanos a Cidade da Bahia carregava uma série de hábitos e práticas dignas de um “serio correctivo”¹⁴, tanto que “enumerar-as seria um nunca acabar”. O jornal estava tão compromissado com ideias de ordem, progresso e controle social que, no ano de 1916, um de seus colaboradores se tornou inspetor do recém-criado gabinete de investigação e capturas da polícia baiana. Para assumir o cargo de inspetor, o senhor Eduardo Antonio Vianna precisou deixar o periódico “afim de empregar toda a sua actividade no fiel desempenho de espinhosa missão”¹⁵. De acordo com a notícia, a criação do novo gabinete vinha a atender uma demanda da polícia local e tinha como objetivo “a manutenção da ordem e segurança publicas”. O novo inspetor tinha como proposta a criação de uma “policia especial, composta de homens inteligentes e que não medissem esforços para a descoberta dos grandes criminosos”.

Quase dois meses depois dessa notícia novamente o periódico confere espaço para tratar do novo inspetor. Ele havia sido designado pelo chefe de polícia a “dar duas vezes por dia aulas praticas à Guarda Civil”. O periódico foi ter com o inspetor a fim de que este fornecesse maiores detalhes sobre suas aulas, segundo o homem a guarda civil precisava de uma “remodelação geral e urgente, desde o seu pessoal até as instrucções reconhecidamente indispensáveis a todo policial, tamanhos são as exigencias do serviço”¹⁶. Para o inspetor, se fazia indispensável a criação de uma escola profissional aos moldes do que já ocorria na capital federal, sua finalidade seria a de “habilitar o

¹³ A Cidade, 29/09/1916.

¹⁴ A Cidade, 18/08/1916.

¹⁵ A Cidade, 24/07/1916.

¹⁶ A Cidade, 13/09/1916.

policial para que possa agir com desembaraço nos diversos casos de observações, detenções e prisões, esteja ou não em serviço”, observando a diferença de atuação de cada corporação policial – a guarda civil e demais corpos de polícia -, para estes ele propunha, inclusive, sua militarização tal como já corria em São Paulo e no Rio Grande do Sul. Igualmente, propunha que somente homens alfabetizados, “que saibam ler e escrever e, pelo menos, as quatro operações fundamentais do cálculo”, pudessem adentrar aos quadros dos batalhões da polícia e da guarda civil.

Vê-se como a polícia ocupava um papel central naquela sociedade ao exercer um papel de reguladora das relações sociais. Analisando as notícias o que se observa com destaque é que não havia situação social que fugisse dos códigos penais ou morais da época em que ela não fosse convocada a agir. E em muitos desses casos a população negra ligada ao candomblé era a que mais sofria, ainda que a polícia estivesse “longe de ser eficiente na demarcação dos limites da liberdade da população de cor” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 199). Com tantos problemas de tensão social recaindo sobre as costas da instituição policial não é de se admirar a necessidade de maiores investimentos em estrutura e pessoal.

O jornal não nos brinda com os motivos que levaram seu antigo colaborador a ter sido convidado a se tornar o inspetor do gabinete de investigação e capturas, talvez a escolha tenha se dado por suas posições anteriormente assumidas frente às questões da ordem e da segurança, ou mesmo por seus conhecimentos e habilidades que seriam necessários para a investidura no cargo. No entanto, o que se torna sintomático é o fato de um jornalista ter se tornado um agente graduado da polícia baiana, revelando essa imbrincada relação entre essas duas forças no que concerne à ordem social.

1.2. “Aspectos da urbs”

Não pretendo me estender muito nesse subcapítulo haja vista o grande número de trabalhos – e é legião! – sobre o cotidiano soteropolitano no contexto da Primeira República, ainda assim, traçarei algumas linhas pautadas no material colhido junto aos jornais, que é inédito, sempre com o apoio da literatura especializada.

O jornal A Baía de 15 de dezembro de 1903 saiu as ruas com uma notícia intitulada “A Cidade Moderna”¹⁷, ali, lamentava o articulista:

¹⁷ A Baía, 15/12/1903.

A Bahia, cidade antiquada, onde sobrevivem como relíquias de um passado longínquo, edificação de tipo decrépito, cujos processos de arquitetura desabonam o sentimento estético e destoam das condições do respectivo meio físico, está precisando de uma renovação geral, que a eleve ao nível das cidades modernas, senão nas aparências e superfluidades do luxo, ao menos nas qualidades essenciais de conforto e higiene.

Não obstante a pele escura da população e os costumes de origem africana espalhados entre os habitantes da cidade, a memória do passado colonial de Salvador que setores da elite baiana almejavam superar se encontrava materializada também em sua arquitetura. Aquilo que um dia foi símbolo da opulência da cidade passara a se constituir em símbolo de sua decadência, em desacordo com os ideais de progresso. Será no primeiro mandato do governador J. J. Seabra (1912-1916) que uma intervenção urbana com vistas à modernização da cidade irá ser levada a cabo. A ideia subjacente e estruturante era a de que ao se redefinir o ambiente urbano, redefiniria-se a paisagem social no que tange a novos hábitos, complementando-o. Embora fosse uma política pública que tinha por intuito beneficiar o conjunto da sociedade o projeto de modernização da Bahia era essencialmente excludente, uma vez que ao se querer normatizar a utilização do espaço público afastava tudo aquilo que significasse dissonância ou distinção cultural de determinados segmentos da sociedade que não eram hegemônicos (FERREIRA FILHO, 1993; LEITE, 1996).

Notícias e matérias como a exposta anteriormente, em que se punha em relevo os problemas da Cidade da Bahia e em que se clamava por um verniz de civilidade, se multiplicavam no jornalismo baiano da época, “o conceito de civilidade era constantemente utilizado, servindo tanto para qualificar fatos positivos como para denegrir [*sic*] acontecimentos considerados ruins” (SCHWARCZ, 1987, p. 109), via de regra, a percepção que se tinha da cidade era a de um lugar de difícil habitabilidade haja vista o expressivo número de problemas que a acometia.

Porém, uma coisa é um jornalista local expor aquilo que acha inconveniente ou indigno de existir na cidade, outra coisa bem diferente é quando alguém de fora se arvora em fazer o mesmo. Foi o que fez o senhor Francisco Graumontagne, que esteve de passagem por Salvador no ano de 1903, à Prensa de Buenos Ayres (Argentina). A carta do viajante foi reproduzida pelo jornal brasileiro Comercio de São Paulo e o periódico A Baía levou ao conhecimento dos seus leitores um trecho da mesma com o intuito de que “o público desta terra lance o ridículo sobre esta pena atrevida que ousou

dizer tantas inverdades, sobre a Bahia”¹⁸, e para que “ria-se e ria-se muito da insensatez do nosso visitante”. Apresento a seguir o trecho da carta reproduzido pelo jornal baiano onde o missivista apresenta suas impressões sobre Salvador:

Na Bahia. O panorama da terra supera tudo quanto, o prisma azulado de absinto, possa imaginar um parnasiano. A natureza é menos frondosa do que em Santos e no Rio, mais civilizada, ao passo que a gente o é menos... Vista do mar, parece a cidade a decoração de um teatro, convencional e arbitraria. Assemelha-se a uma enorme pilha de baús pintado com todos os prismas de amarelo. A sua arquitetura é... coisa de negros, de um regulo africano. Assim e só assim a vista se oferece realmente soberba e fotograficamente, não haverá no mundo população mais pitoresca... Se Zola chegasse a conhecer esta cidade, o mundo teria já renunciado ao seu terceiro sentido... Das portas e janelas, sai um mau cheiro de fritadas, e de frutas podres, que atordoia. Homens e mulheres estão juntos nos umbrais, de cócoras, ou escanchados nas baixas janelas, cochilando, comendo guloseimas que tiram de um tacho imundo. Tive de livrar meu traje de verão do contato das paredes. Todo este negro povo encarrapitado nos altos da cidade parece a bruxaria no ato do Mefistófeles. Para que a representação seja completa, vejo em um bairro grupos de mascarados, pois estão celebrando um carnaval que não sei a que gênero de calendário corresponde: suponho que seja o africano. Há ruas que são verdadeiros abismos, aquelas que descem da parte alta da cidade. As casas parecem aqui jaulas. As caras negras que vêm desde os baixos produzem a impressão de estarem as jaulas cheias de tordos. A parte alta da cidade, é absolutamente inacessível a qualquer espécie de veículos. Sobre a moralidade deste povo semi-nu, não sei o que pensar, porque, na realidade, a nudez é sempre inocente. O crescimento vegetativo é colossal. As ruas estão coalhadas de gente negra. Não há canto que não esteja abarrotado de negrinhos; para andar, é preciso ir separando-os com as mãos... Subo por assessores e cremailleses ao cume dos barretes em que ferve a negrada em montes horripilante e miserável, arrastando-se por entre o lixo daquelas ruas acidentadíssimas, com uma banana na boca e com um osso na mão, um rebolar lento, como quem sobe o Calvário, os olhos moribundos desmantelados os braços secos, como palitos de ébano. É um antro imundo e tristíssimo, em que se perde toda idéia de dignidade humana. Vejo um grande número de velhas, descalçadas e quase nuas, descobertas as pernas cheias de crostas, cobertos seios com um toral, que antes parece a manta de um matungo, e... não acrescentando mais nada, pedindo-te perdão leitor pelo que acabo de fazer, que ainda é uma pálida idéia da parda realidade. Quase toda a população é negra, mulata e chim, da China. A pequena imigração européia produz uma carta cor de avelã. Esta atmosfera empana o branco e dá besunte ao negro. Ao fundirem-se as raças, surge uma graduação de matizes, desde o pez ao chocolate. Daqui manda o governo os vagabundos para todas as revoluções. A população da Bahia não é inferior a 400 mil habitantes... Há mães milagrosas pela sua mocidade e tataravôs que ainda fecundam. O espírito familiar é terníssimo comovedor nesta raça desventurada. Onde quer que ponha os olhos, nas planícies da parte

¹⁸ A Baía, 22/09/1903.

alta e nessas ruas esbarrancadas, vejo o reboiço infantil alheio à sua inferioridade e ao seu destino nefasto. Assalta-me o sentido fraternal de levá-los a qualquer Arcádia e dedicar-me a apascentá-los, derretendo-me em generosidade branca por estes negrinhos. Andam todos com o traje que usavam no claustro materno, gateando pelas portas e janelas, rolando pelos passeios, expostos ao sol e com o focinhozinho todo enlambuzado de bananas. De cada mulher, pende um cacho. De repente saem ao meio do regaço e põe-se a correr pelos passeios das ruas, como se acabassem de nascer. De quatro pés como bulldogs, olham-me atônitos e não sei que sentimento de solidariedade humana nasce em minha alma. Pobres diabos, pobres negrinhos, vítimas dos brancos! Saio da Bahia em condições de ser desinfetado, ou, melhor ainda, de que me raspem com lixa.

O jornal finaliza a nota com uma frase em tom de sarcasmo e indignação: “o público da Bahia, porém, sabe desprezar como merecem as afrontas desta ordem. Ainda bem!”.

Deixando de lado uma análise sobre o conteúdo da carta do viajante, com seu olhar tão suscetível à presença negra, carregada de exotismo e ancorado em teorias raciais europeias, volto a atenção para a reação do jornalista. O que sua postura sugere é que o que mais o irritou não parece haver sido tanto o fato de um estrangeiro ter tido a audácia de publicamente falar mal de Salvador, mas sim, ter que, em seu íntimo, concordar que Salvador era de fato uma cidade negra, “uma povoação africana”, como classificou Santos (1997b, p. 30), algo que os jornais mais abominavam e os envergonhavam.

A preocupação com o olhar dos visitantes sobre a cidade não era exclusiva do jornalista em questão. A certeza de que Salvador encontrava-se muito distante do modelo civilizado de cidade fazia com que as elites locais lamentassem a inevitável exposição das ‘mazelas’ baianas aos olhos e narizes dos estrangeiros. (ALBUQUERQUE, 1996, p. 104)

O mal-estar gerado se deu justamente em reconhecer no discurso do outro - que, ainda por cima, era estrangeiro - aquilo que não se gostaria de admitir. O viajante viu justamente o que Salvador tinha de mais flagrante, a composição racial de sua população que se expressava e irrompia no vigor da cultura negra, embora, vale ressaltar, aquilo tudo para ele significasse “um antro imundo e tristíssimo, em que se perde toda idéia de dignidade humana” – uma visão muito preconceituosa e enviesada da realidade.

Essa insatisfação com a realidade, como dito anteriormente, era constante. Os aspectos, hábitos, modos e costumes da população eram persistentemente postos em revista. Como observa Leite (1996, p. 51), os jornais

revelavam uma cidade pensada nos seus diversos aspectos e avaliada nos seus inúmeros problemas em termos comparativos aos elementos característicos da civilização e do progresso. Tudo que dissesse respeito à cidade se convertia (ou deveria se converter) em objeto de civilização.

O método empregado para o melhoramento dos hábitos locais era o da repressão por meio da atuação dos agentes policiais, embora nem sempre estes fossem capazes de dar cabo de tantas demandas sociais. A crença compartilhada pelas elites letradas era a que um policiamento eficiente, em regra, tornaria uma cidade modelar, livre do conjunto de costumes indesejáveis. No caso de Salvador, o volume de costumes que deveriam ser moralizados era tamanho e de variadas ordens que um articulista do jornal *A Cidade* lançou a seguinte questão: “Acaso a Bahia é vítima da colera dos deuses?”¹⁹. Não obstante os inúmeros terreiros de candomblé que atraíam uma clientela variada havia ainda inúmeros casos que tiravam a paz dos articulistas baianos, tais como, a mendicância, a sujeira, a degradação material, o hábito de criar mictórios ao ar livre em qualquer canto de parede, a falta de higiene atribuída às comidas vendidas nas ruas e praças, a jogatina, a prostituição, a vadiagem. Tudo isso precisava ser depurado e os jornais não poupavam tintas para denunciar e apresentar soluções – alguma delas, no mínimo, questionáveis.

Sobre a existência de mendigos nas ruas e praças da capital o periódico *A Cidade* propunha uma saída dita “filantrópica, de verdadeiro patriotismo”²⁰, que compreendia em enviar alguns mendigos “ainda capazes e fortes para as labutas do campo” para os sertões baianos. O periódico estava convencido que algumas zonas sertanejas carentes de braços para lidar com o cultivo e o plantio da lavoura os receberiam “carinhosamente”, além do mais, o contato com a terra e a natureza faria com que eles recuperassem o “vigor tonificante do trabalho”. Nesse sentido, o jornal clamava as autoridades baianas para que pusesse em prática esta proposta, tal como aconteceu no Rio de Janeiro. Isso daria um “melhor resultado moral e material” aos “nossos foros de cidade progressista”. Essa política higienista travestida de boa

¹⁹ *A Cidade*, 04/03/1918.

²⁰ *A Cidade*, 07/01/1918.

intenção, em que a solução seria simplesmente epidérmica, ou seja, se limitaria em retirar esses indivíduos das vistas da sociedade, não foi levada a cabo pelas autoridades baianas, e, novamente, o jornal A Cidade volta a se queixar sobre o grande número de mendigos, dessa vez sobre os que se encontravam nas imediações do Mercado Modelo²¹.

Em uma coluna datada de 5 de agosto de 1916 o mesmo jornal alerta sobre as consequências nocivas em “dar esmola ao que lhe estende a mão”²². O impulso em dar esmolas, “um costume máo da sociedade em que vivemos”, de acordo com o articulista de nome Joe, ocorria “seja por pedantismo ou elegancia, ou influenciado pela ordenança de Deus, de amarmos ao proximo”. Porém, não sabia o cidadão misericordioso “o quanto de máo encerra um nickel que se despeja na sacolla de um mendigo”.

Ao assim proceder, incitava-o às práticas condenáveis do “lazer, à ociosidade vagabunda” e a “amar a rua e ter horror ao asylo de invalidos”, contribuindo para que a Bahia continue a ser “uma terra de mendigos em excesso, perambulando pelas vias publicas”. Se o governo se mostrava incapaz em solucionar o problema dos mendigos cabia à própria sociedade tomar as rédeas da situação e modificar esse tipo de hábito tão condenado pelo jornal, ou então situações como a dos “desocupados que, em grupos não respeitam a moral publica nem as familias”²³ residentes à rua do Custodio, em Itapagipe, assim como, a do “ajuntamento de decahidas pelas esquinas, em companhia de gente da mais baixa esfera”, à rua do Saldanha, continuariam a se reproduzir por toda parte. E o que dizer do “habito perverso, entre os vagabundos, de escreverem toda sorte de obscenidade nas paredes dos predios, a giz, a carvão etc”? Nesse caso, de acordo com o jornal, dado “tamanho falta de respeito à moralidade do proximo merece uma repressão seria por parte da policia”²⁴.

Se antes, Salvador parecia sofrer a ira dos deuses, agora “parece [que] tem caveira de burro”²⁵ com seu aluvião de mendigos e miseráveis que enchiam as principais ruas da cidade. Embora, como afirma o periódico, a cidade tenha passado por melhoramentos na sua fisionomia – em clara alusão às reformas urbanas empreendidas

²¹ Em matéria do dia 12/01/1918 sobre “o que deveremos cuidar em 1918” é reforçado mais uma vez o pedido, “estes [mendigos e vagabundos], já mais de uma vez temos dito: mandemos para os campos sertanejos, onde a lavoura está a necessitar de braços. Sigamos o exemplo da policia do Rio”. (A CIDADE, 12/01/1918)

²² A Cidade, 05/08/1916.

²³ A Cidade, 10/08/1916.

²⁴ A Cidade, 12/08/1916.

²⁵ A Cidade, 11/04/1918.

na cidade durante o primeiro mandato do governador J. J. Seabra (1912-1916)²⁶, oferecia “ao observador, scenas deploraveis de imundicie” em que “mendigos esmulambados e rôtos, preparam, como se estivessem nas viellas do Congo, as refeições em panellas de barro”. Mais uma vez a África aparece em contraste à civilização, incapaz de acompanhar o progresso dos países civilizados, reforçando um discurso negativo sobre o continente. Mais agravante ainda seria o fato dessas cenas ocorrerem na Cidade Baixa, “n’um dos pontos mais concorridos, próximo ao caes”, portanto, o lugar onde desembarcaria pessoas de outros lugares, ou seja, “às vistas dos forasteiros”, que ao se depararem com o cenário de abandono, desamparo e miséria levariam uma má impressão da cidade. Acrescente-se a isso, “numa capital que se diz civilizada, arrota foros de grandeza, abre avenidas fidalgas”, o fato que naquele ponto movimentado da cidade, “trecho de primeira ordem”, não houvesse calçamento, estando os transeuntes sujeitos ao pó e a poeira dos dias secos e ao lamaçal dos dias de chuva.

E o que dizer das “mulheres de vida airada”, que perambulavam pelas movimentadas ruas do distrito da Sé²⁷, tornando “intoleravel a passagem”? Só mesmo “um acto louvavel da Policia” como a intimação realizada contra vinte e quatro “hetairas” que se encontravam naquela região atrapalhando a circulação dos ditos cidadãos de bem. Foi determinado pelo tenente Sobrinho “que mudassem a linguagem usada e o seu procedimento, sob pena de prisão imediata”²⁸.

As reformas empreendidas pelo governo Seabra deram esperança a boa parte da elite sobre um futuro de progresso para a cidade, a abertura de largas avenidas, a demolição daquilo que era considerado velharia e anacronismo, a criação de jardins e praças públicas à moda europeia alçariam a capital baiana ao nível das grandes cidades do mundo ocidental. No entanto, pouco mais de um ano após a entrega do conjunto de obras realizadas pelo governo, reclamações em torno daquilo que se prometeu e aquilo que efetivamente se cumpriu e sobre a falta de asseio e manutenção da cidade vieram à tona nas páginas do jornalismo baiano.

²⁶ Sobre o conjunto de reformas realizadas nesse período, ver: LEITE, Rinaldo César Nascimento. *E a Bahia civiliza-se...: ideias de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana (1912-1916)*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Bahia, 1996. Especialmente o capítulo II, p. 51-87.

²⁷ Segundo Santana (1996, p. 53-4), “não era possível identificar um território essencialmente ligado à atividade prostitucional. Os distritos centrais da Sé, Conceição, Passo, São Pedro eram sem dúvida os que contavam com um número maior de prostitutas, por serem mais populosos, concentrarem as atividades comerciais, culturais, de lazer etc. Assim, vias públicas como as ruas Chile, Carlos Gomes, Conceição da Praia, Tesouro, Barroquinha eram palco preferido do comércio erótico”.

²⁸ A Cidade, 19/07/1916.

O jornal Diário de Notícias, logo nos primeiros dias do ano de 1917, publicou um extenso texto intitulado “Progresso de lixo”, em que dava um parecer sobre o efeito das reformas e a situação da cidade. De acordo com o jornal, aquele era um desabafo “sem apaixonamento, sem exageros, sem preocupações de ordem subalterna, não tendo por impulso senão o desejo de ver qualquer coisa feita em bem dos interesses geraes e da saude e segurança da população”. Afirmava que um dia os “salvadores de 1912” tiveram a ideia de elevar Salvador ao nível do progresso e da civilização exigidos, e imbuídos desse espírito lançaram suas promessas:

Eram avenidas em traçados gigantescos; aquedutos superiores aos de Roma antiga; jardins de Semirames copiados à Babylonia; tuneis e obeliscos, em profusão; palacios sumptuarios e theatros à maneira da Grande Opera; toda uma série de grandezas phenomenaes e typicas, solenes e maravilhosas, que fariam a nossa desgraçada terra subir do esterquilinio em que se achava, da montureira em que jazia, de rude conjuração apostólica de mendigos e vagabundos, à condição de uma metrópole moderna, das mais legitimas conquistas do século, assustando e embatucando o estrangeiro que por aqui apparecesse desgarrado!²⁹

Porém, passado o entusiasmo inicial, ao passo que as obras iam ganhando corpo foi-se percebendo que os resultados não seriam aqueles esperados, frustrando expectativas e murchando as ilusões dos que acreditavam e se mostravam receptivos à realização dos melhoramentos da cidade, assim as críticas se avolumaram (LEITE, 1996).

Para o Diário de Notícias tudo não passou de “meras patacoadas dos engabelladores do povo idiota”. Não poupando em suas críticas chegou mesmo a afirmar que “o que se fez, antes não tivesse feito, porque as suas consequencias funestas ficaram sobre a sorte ingrata e má do misero funcionalismo faminto”. Mais ainda, que todo o progresso de que tanto se falava havia se convertido “na sua realidade triste e eloquente, um progresso de lixo”. E esse lixo era, literalmente, palpável e perceptível, pois mesmo nas áreas revitalizadas o que se via era a falta de asseio: “Lixo por todos os lados e por todos os angulos, cobrindo a capital, num desprestigio evidente, aos olhos de todos, até na propria obra remodeladora, que é a *avenida* nova, coberta de imundicies e de pó”.

O embelezamento prometido com a série de reformas precisava estar atrelado a uma rigorosa manutenção do asseio da cidade não só por razões de ordem estética, mas

²⁹ Diário de Notícias, 17/01/1917.

também por razões atreladas à higiene e à salubridade pública. “Os aspectos associados ao asseio, à limpeza e à higiene constituíam outros indicadores de civilização” (LEITE, 1996, p. 88), em nome dela os jornais formavam fileiras e avançavam sobre os aspectos desagradáveis da cidade. Para um novo modelo de cidade que se insinuava aos olhos da elite e da gente do povo, velhos problemas teimavam em persistir. Para o jornal *A Cidade*, a manutenção passava também por outras razões como a boa gestão do dinheiro público. Era preciso zelar pelos melhoramentos advindos com as reformas porque elas custaram caro aos cofres públicos, assim, a partir de uma fiscalização rígida evitava-se que mais tarde fossem “objetos de novas despesas”. Além disso, não ficaria bem “o aspecto solene das avenidas, com certas cousas que as desfeiam e estabelecem verdadeiros contrastes ante o modernismo que ellas ostentam”³⁰.

Salvador era representada como uma cidade imunda e desgraçadamente descuidada. Voltando à matéria do *Diário de Notícias* de 17 de janeiro de 1917, as queixas passavam pelo capim das ruas, “atingindo, em algumas delas, meio metro de altura” e pelo incipiente serviço de coleta de lixo feito de forma irregular, situação que acarretava no grande volume de lixo e sujeira que se amontoavam nos pontos “mais concorridos das praças e artérias urbanas, causando vergonha aos naturaes da terra”. Diante da situação de uma cidade não saneada o periódico chega a afirmar de maneira fatalista que “só mesmo a misericórdia divina se compadecendo de nós, para evitar uma epidemia que venha a dizimar este povo sem defesa prophylaticas”. A marcha da civilização, no caso de Salvador, parecia contraproducente, pois ao invés de seguir o caminho das cidades modelares do mundo “cada vez mais nos enterramos é no esterco e no monturo”. “A Bahia, absolutamente, não tem asseio”, e haja lamentação para os arautos da civilização e do progresso prenhes de regras e interdições.

Outro fator que segundo os jornais contribuía para o aspecto de emporcalhamento das ruas era aquilo que chamavam de cozinha ao ar livre, ou seja, homens e mulheres que vendiam seus quitutes e iguarias nas ruas, praças, mercados e feiras.

As feiras eram excelentes amostras do mais acabado desasseio [...] a venda de gêneros alimentícios em meio à sujeira e a lama caracterizava os mercados ao ar livre da cidade. Isso ocorria inclusive com o Mercado Modelo, localizado no distrito da Conceição, centro de comércio e ponto de chegada dos navios ao porto. (LEITE, 1996, p. 99)

³⁰ *A Cidade*, 12/01/1918.

Não à toa, para o jornalismo de A Cidade, as cozinhas ao ar livre “devem também ser acabadas”, pois é um costume impróprio aos novos tempos da capital. Vá lá que isso ocorresse outrora, mas “já não somos colônia para exhibir esses quadros”. Segundo o jornal, quem se desse o trabalho de observar notaria a presença maciça das “improvisadas”, “fumegantes, irradiando labaredas”, cozinhas ao ar livre. Eram comidas produzidas por gente do povo para a gente do povo - “indivíduos de baixa condição”, como se refere o jornalista –, sendo muitas delas preparadas pelas famosas *yayás* ligadas à religião dos orixás, inquices e voduns. Como aponta Costa Lima (2010c, p. 34), era “a cozinha que saiu, em grande parte, da dieta sacrificial dos orixás, dos ebós, para a mesa secular, para as ruas da cidade”. Logo, era o caso de dar um fim a tais costumes por meio de uma fiscalização persistente capaz de vencer mais esse obstáculo, “implantando hábitos nossos e característicos do nosso adiantamento”³¹.

Subjacente à preocupação com a higiene dos gêneros alimentícios vendidos pelas ruas repousava a aversão à origem desse grande número de trabalhadores, homens e mulheres negros, mestiços e empobrecidos. Como observa Sodré (1988, p. 76, grifos do autor), “identifica-se assim o *lugar do povo* como ‘espaço da marginalidade’ ou da ‘falta de ordem e educação’, abrindo-se caminho para medidas autoritárias de cima pra baixo”.

Mais um ano se passa e mais uma vez o periódico A Cidade publica uma matéria elencando os hábitos que devem desaparecer, estamos em 1918 e “a nossa pitoresca cidade, apesar do excelente verniz da civilização [...] continua a mostrar aos olhos indígenas do observador cenas características de burgo pobre”³².

O jornal se queixava de um conjunto de tradições e costumes “que dizem mal dos nossos foros de povo civilizado”, tais como “os mictórios improvisados”, em que indivíduos sem o menor constrangimento fazem dos muros e paredes da cidade verdadeiros banheiros públicos; o hábito de dispensar “pequenos animaes mortos e cascas de bananas” nas vias públicas, atrapalhando os transeuntes e dando aspectos de cidade sem asseio – some-se a isso a aversão e o medo causado pelos *ebós* e despachos deixados em encruzilhadas pelo povo de santo. Em relação a isso, o jornal A Baía de 12 de abril de 1904 estampou em um boletim sua inquietação frente ao “pernicioso e depoente costume de se atirarem às ruas da cidade, feitiçarias constantes de animais

³¹ A Cidade, 12/01/1918.

³² A Cidade, 12/01/1918.

mortos, comidas de origem africana, panos velhos, objetos imundos, etc.”, como muito ocorria “em algumas ruas mais transitadas dos distritos de Nazaré e Brotas”. Para o jornal, “isto para uma capital e que diz ter polícia civilizada, é depoente”³³. E ainda tinham os “trambolhos no passeio publico”, deixados e conduzidos por ganhadores na calçada sem maiores cuidados. A tudo isso e aos demais maus hábitos e costumes da população de Salvador, pontua o articulista, bastava “uma fiscalização mais rigorosa da Guarda Civil e da Policia Municipal”, pois em “capitães policiadas”, alfineta, não “se nota constantemente estas ‘bellezas’ urbanas”.

Nota-se que a reatualização a cada ano da lista de aspectos que deveriam ser depurados revela como essas manifestações eram pródigas e como seu combate era falho.

Assim, “a critica aos costumes, hábitos e maus modos da população açambarcava um amplo espectro de coisas” (LEITE, 1996, p. 126), nada parecia escapar dos parâmetros desejáveis de certo modelo de civilização, esta sempre pensada no singular, jamais como algo plural, no entanto os aspectos indesejáveis da população não foram depurados com a criação e a execução de um projeto por parte do governo com vistas à modernização – usando o linguajar político, tais aspectos não eram algo que podia ser mudado por decreto. É bem verdade que a população soteropolitana precisava apurar as formas de convivência, contudo isso não se daria de maneira repressiva e autoritária em que se tinha como base uma teoria excludente. A rigor, a construção e a mudança de uma cultura não é obra de um governo, embora ela seja afetada por suas decisões, mas sim uma obra da sociedade – portanto, resultado de uma organização viva e dinâmica - em seu contínuo e lento movimento de transformação.

Portanto, era nesse contexto de contrastes do processo de modernização, em que se observava um recrudescimento da intolerância ao nível do discurso (imprensa) e da ação (polícia) face ao que não era considerado civilizado, que o candomblé se encontrava inserido e premido. Estando profundamente enraizado na sociedade baiana e constituído em um espaço que expunha a cultura africana existente no Brasil, foi um dos alvos primordiais da campanha de modernização e controle social empreendida pelas elites locais - o desejo de transformações dos hábitos vinha nos lastros das transformações físicas. No entanto, o poder do candomblé materializado na figura de seus líderes transcendeu, com intensidade variável, o ambiente dos terreiros e ganhou

³³ A Baía, 12/04/1904.

lugar na sociedade inclusiva, como será visto adiante. E nisso o candomblé aprendeu a fazer suas adaptações e negociações possíveis.

CAPÍTULO II – “MESTRES SUPERLATIVOS” ENTRE “MESTRES DO CACHIMBO”: diversidade de frequentadores e expansão do candomblé

Em finais do século XIX, Nina Rodrigues sentenciou que a extinção das formas de culto religioso dos negros na Bahia não seria algo a acontecer em um breve espaço de tempo uma vez que elas não só eram bem aceitas entre os poucos africanos que ainda restavam, como já iam se transmitindo na direção de negros crioulos e mesmo dos mulatos e mestiços (RODRIGUES, 2014). Se a Nina fosse dada a oportunidade de viver um pouco mais de tempo possivelmente ele teria podido observar a ampliação dessa direção, podendo afirmar que os cultos de origem africana conjugariam outros atores ao alcançar “pessoas que se situavam, socialmente, fora dos estratos de classe dominantes nos terreiros de candomblé” (COSTA LIMA, 2004, p. 217). Nina já observara alguns casos pontuais e ele mesmo veio a se tornar ogã do terreiro do Gantois. De saída, afirmo que as relações forjadas no âmbito da religiosidade afro-baiana entre ricos e pobres e negros e brancos não se realizou sobre uma base sólida e livre de conflitos, pelo contrário, sua estrutura, como veremos, era vacilante e o ruído dos antagonismos e dos conflitos da sociedade sempre se fez ouvir.

Desafiando a linguagem da repressão, o candomblé não se fechou radicalmente em si mesmo, malgrado a intolerância da ordem dominante, abriu-se para o mundo com vistas a se integrar à sociedade, se constituindo como um grupo inclusivo, ou, nas palavras de Costa Lima (2004, p. 213), um “sistema simbólico interativo”, que fazia com que se tornasse “uma opção viável para grupos sociais mais diversificados” (DUCCINI, 2005, p. 82). Parés (2007, p. 127-8) reforça o argumento da autora ao observar que no século XIX,

Os africanos libertos líderes de Candomblé, como os calunzeiros setecentistas, em muitos casos prestavam serviços religiosos a clientes pertencentes a um amplo espectro social, muito além da comunidade negra, incluindo pardos e brancos, pobres e ricos, livres, libertos e escravos, o que indica que o Candomblé, já desde o seu início e de forma crescente, baseou suas atividades numa estratégia de inclusão social, pelo menos no que se refere a clientes e participantes, e, portanto, não pode ser encarado apenas como um espaço de “refúgio” dos negros. Acredito que essa abertura e capacidade de estabelecer vínculos externos à comunidade negra contribuiu também para a consolidação e expansão do Candomblé.

Na encruzilhada entre esconder-se ou tornar-se visível os adeptos dos cultos afro-brasileiros apostaram no segundo caminho, naquilo que Silveira (1988, p. 178)

classificou de “constituição de uma religião integrada na vida social local”. Ainda de acordo com este autor, uma prova decisiva de que o candomblé adotara a integração à sociedade circundante como forma de atuação política se dá na constituição e fundação do candomblé da Barroquinha (*Ilê Axé Iyá Nassô Oká*), entre o final do século XVIII e início do século XIX – a data ainda é imprecisa e motivo de debate entre pesquisadores. Uma vez que seus fundadores tiveram suficiente audácia para assentar o axé e levantar as paredes do terreiro aos fundos da igreja da Barroquinha, localizado a algumas centenas de metros da então sede do governo baiano, em plena região central da cidade de Salvador. Inaugurando, segundo o antropólogo, um novo *modus operandi* do candomblé que seria o de funcionar de forma mais exposta para o público mesmo em condições adversas a fim de angariar representatividade e respeito junto à população com vistas à manutenção de sua religiosidade.

As fronteiras (muros) dos terreiros se mostravam constituídas de materiais porosos e permeáveis que se encontravam dispostos a deixar passar gente das mais diferentes qualidades, classes e raças, e não somente indivíduos “pertencentes a estratos de classe que apresenta um alto índice de ilegitimidade” (COSTA LIMA, 2003, p. 12) e que se tornaram sinônimo de candomblé. Ao mesmo tempo, levou ao universo das ruas muito dos seus saberes, práticas, falas, jeitos e sabores, revelando a extensão de sua influência, malgrado a perseguição e apesar de muitos terreiros estarem assentados nos subúrbios da cidade, locais de difícil acesso à época³⁴. Assim, os dois universos iam se interpenetrando e afetando mutuamente. Desse modo,

Por mais que as “roças” fossem os espaços ideais para os candomblés existirem, a cidade era, a princípio, o núcleo de propagação da religiosidade afro-baiana. No meio urbano a crença nos mitos e ritos afro-baianos estava a se solidificar. Em cada rua e esquina soteropolitana o sagrado de origem africana encontrava uma espécie de *nicho* que se irradiava no cotidiano. (SANTOS J., 2009a, p. 6, grifos do autor)

Tal afirmação aponta para o oposto da ideia da cidade como centro de secularização onde ocorreria uma debilidade do sentimento religioso (ORTIZ, 1999). A proximidade entre o universo da cidade e do terreiro conferia contatos contínuos entre

³⁴ “Os candomblés existiam longe do centro da cidade. Situavam-se em lugares distantes, no meio do mato, em roças (O Alabama, 1867). Com o crescimento da cidade e o aumento do número de candomblés, muitos terreiros identificados como roças passaram a se situar nos arredores da cidade, em lugares mais próximos do centro. Outros poderiam ser visualizados em áreas contíguas aos bairros da cidade” (SANTOS J., 2009a, p. 2).

os distintos segmentos sociais, projetando para dentro do ambiente social mais amplo as formas culturais provenientes da instituição religiosa de origem africana. A rigor, longe de serem “castas” rigidamente separadas, negros e brancos coexistiam no mesmo tempo e espaço gerando relações de troca e contato difusas, assimétricas e constantes, quase sempre conflituosas, e caracterizadas por um sentimento de tolerância dentro de margens muito bem definidas. Como revela Oliveira (1996, p. 189), historicamente,

Salvador sempre se caracterizou pela inexistência de áreas residenciais privativas de determinados segmentos sociais, uma segregação que se tornava evidentemente inviável numa sociedade onde os escravos não se prestavam apenas aos serviços internos das residências de seus senhores, mas carregavam pessoas e mercadorias, pescavam, mercadejavam, cultivavam os gêneros que abasteciam os mercados, eram artesãos, marinheiros e estivadores.

No período republicano, a população negra ainda ocupava as funções mais essenciais para o funcionamento da economia e da sociedade. Os negros “estavam por todos os lugares e lares, como empregados domésticos; nas ruas, a fazer biscates; e a realizar toda sorte de serviços” (PESAVENTO, 2006, p. 132), compartilhando a intimidade de ambientes privados e públicos com pessoas brancas e de outros extratos sociais, borrando as fronteiras privativas e abrindo caminho para o estabelecimento de uma estreita convivência – que não se via longe de tensões e conflitos³⁵.

Com efeito, fronteiras são, ao mesmo tempo, territórios que encerram e separam, mas também que conectam e possibilitam uma comunicação, neste caso, a fronteira não era somente física, tampouco geográfica, mas também espiritual. Dentro e fora, em suma, o candomblé não existia em uma dimensão própria, pelo contrário, a religiosidade afro-baiana atuou em uma via de mão dupla não deixando de se comunicar com a sociedade envolvente.

Segundo Sodré (1988, p. 57, grifos nossos), “a posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar no *jogo da sedução simbólica* e do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se”. Condição que veio a ser mais uma ferramenta

³⁵ No concernente às tensões dominantes que perpassavam as notícias dos jornais estava a existência de terreiros de candomblés próximos a áreas residenciais, abalando o silêncio da vizinhança, sobretudo à noite, com suas celebrações espetaculares onde se ouvia o rufar dos atabaques e o canto da gente. Em uma notícia do periódico A Cidade - datada de 18 de agosto de 1916 -, que trataremos com maior detalhe mais adiante, é enfatizado o incômodo gerado na vizinhança por conta dos sons produzidos pelo toque dos atabaques. Segundo Santos (1997b, p. 20), “os ouvidos das elites eram, portanto, sensíveis ao som dos tambores”.

indispensável para que, por sobre as continuidades e perdas atlânticas, homens e mulheres pudessem neste pedaço da diáspora africana ao sul do Equador criar, recriar, inventar e reinventar suas tradições, em um contínuo dinâmico, a fim de manter vivas as suas culturas (SLENES, 1992). Nesse movimento a religiosidade afro se propagou, contagiando o ambiente. Desse modo, a existência e o funcionamento dos terreiros de candomblé eram de conhecimento público para aqueles que perambulavam pelas ruas, ladeiras e praças da velha São Salvador, constituindo parte integrante da paisagem social, no entanto, o que se almejava com esse “jogo da sedução simbólica” por parte do povo de santo era angariar reconhecimento social e legitimação religiosa que lhe proporcionasse condições de existência e evitasse situações de preconceito e perseguição. A sociedade global se apresenta como a detentora do modelo de valores, nesse sentido, a aceitação social passaria pelo cumprimento dos valores por ela propostos. O candomblé, constituindo-se como o espaço por excelência do cultivo da memória coletiva africana, se oporia radicalmente ao modelo de valores da sociedade brasileira – branco e eurocentrado -, daí a dificuldade de sua integração e reconhecimento.

De forma sumária, abro um breve parêntese para tratar da generalização que construímos ao utilizarmos a expressão candomblé para condensar o fenômeno religioso afro-baiano, sem que haja uma observância sobre as diferentes nações existentes que orientam os ritos e organizam a identidade coletiva do grupo religioso (OLIVEIRA, 1996). Como assevera Braga (2006, p. 18) em suas inquietações com as pesquisas sobre essa religião:

Cada candomblé constitui uma unidade independente, com características próprias, ainda que possam identificar traços comuns com outras unidades: exercício facilitado pela existência de uma tradição etnicamente comum, ainda que definida em cada casa de culto.

Parés (2007) observa que se por um lado o candomblé revela uma homogeneização institucional, por outro há elementos étnicos que promovem uma diversidade no seu interior a partir de alguns elementos litúrgicos e rituais que expressam essa diferença. Dessa forma, “o que chamamos genericamente de candomblé abriga um número variável de modelos de culto em constante fricção e luta entre si por legitimidade”. (LODY; SILVA, 2002, p. 162). Esses diferentes modelos de culto são conhecidos pelo vocábulo “nação”.

Progressivamente, as denominações de nação deixaram de designar indivíduos compartilhando uma mesma terra de origem ou ascendência africana. O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana. Como bem notou Lima, o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco do santo, decorrente de processos iniciáticos [...] Nessa perspectiva, a categoria de nação de Candomblé, embora associada a uma “modalidade de rito”, funciona como um importante fator de identidade coletiva. (PARÉS, 2007, p. 102-3)

Infelizmente, não encontrei nas notícias coletadas uma classificação dos terreiros de acordo com a nação a qual correspondiam, algo que enriqueceria o trabalho, de maneira geral, essa informação não vinha atrelada às notícias. De acordo com Castillo (2017, p. 5), a invisibilidade de informações como a filiação espiritual nas fontes escritas ocorre “em consequência do histórico de repressão e preconceito contra a religiosidade afro-brasileira” que acarretava em um profundo desinteresse no conhecimento da religiosidade de origem africana. No entanto, na segunda metade do século XIX, em notícias do jornal O Alabama se podia observar a utilização de expressões de língua fon que indicavam a presença de terreiros jejes (PARÉS, 2007; SANTOS, J., 2009b).

Muitos dos candomblés, como os relatos jornalísticos deixam entrever, pareciam não apresentar ainda uma estrutura sócio-organizacional que os levassem a serem inseridos em tal categoria, nem mesmo, inclusive, no que tange à arquitetura e aparência do que porventura venha a ser um terreiro. No entanto, tal questão revela a variedade de práticas, rituais e cerimônias afro-brasileiras que eram classificadas sob a ótica da imprensa com a denominação de candomblé, aparecendo como um significante aberto que sintetizava o conjunto de modalidades religiosas que fugiam da ortodoxia católica. Observação semelhante foi feita por Silveira com relação ao calundu, expressão mais abrangente e comum dos cultos afro-brasileiros praticados no período colonial até o começo do século XIX. Segundo o antropólogo, essa “não é uma expressão que deva ser adotada sem uma certa precaução [...] não é ponto pacífico que todas as manifestações colocadas sob esta etiqueta tenham tido a mesma forma, a mesma função e o mesmo sentido” (SILVEIRA, 2006, p. 178).

De certo, com relação aos candomblés, pode-se inferir que a falta de uma “arquitetura típica” ainda no início do século XX ocorra, por um lado, devido ao receio

daqueles que cultuavam os deuses africanos de darem nas vistas e serem alvos de algum tipo de repressão ou batida policial; por outro lado, deduz-se que, dado a escassez de recursos que resultava numa pobreza material dos indivíduos, muitos desses candomblés existiam de modo improvisado nos cômodos existentes na residência dos pais e mães de santo, caracterizando-se como um culto doméstico de caráter eclesial já relativamente organizado em torno de uma estrutura ritual (PARÉS, 2007).

Ao que tudo indica, esse parece ter sido o caso de Joana de tal, moradora da casa de número onze, na Baixa da Soledade, e que aparece na edição do jornal A Cidade de 18 de agosto de 1916 conduzindo uma festa pública na sala de sua casa, “incomodando com um batuque infernal as pessoas da vizinhança [...] se achava repleta de mocinhas e homens, aguardando a chegada dos espíritos”³⁶. Possivelmente, o repórter testemunhou a realização de uma cerimônia pública conduzida por Joana no cômodo porventura mais amplo de sua residência, onde ela estaria a invocar a presença dos “espíritos” que desceriam à cabeça de seus filhos e filhas. De acordo com Santos J. (2009a, p. 7), “várias eram as casas que preenchiam essa dupla função”, ou seja, ao mesmo tempo funcionava como residência e como espaço sagrado de culto às divindades africanas. Como aventa Sodré (1988, p. 75), “por mais comum que fosse, o espaço sacralizava-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas”.

O antropólogo Vivaldo da Costa Lima, com base em pesquisa empregada juntamente com uma equipe de pesquisadores do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA) no sentido de mapear os terreiros existentes na cidade do Salvador, nos anos sessenta e setenta do século XX, estabeleceu alguns critérios para considerar “como um candomblé apenas o grupo que apresentasse uma organização estrutural nitidamente reconhecível [...] com um calendário prescrito para as cerimônias religiosas da casa, estruturas estáveis e hierarquias de controle e mando bem definidas”. (COSTA LIMA, 2003, p.13). Malgrado o modelo fixado por Vivaldo e o não cumprimento desses critérios por alguns espaços religiosos, dada as adversidades enfrentadas e apontadas anteriormente, não podemos desconsiderar e ignorar tais espaços de religiosidade notadamente afros que aqui e acolá surgiam nas páginas dos jornais soteropolitanos naquele começo de século. Além disso, o caso de Joana revela que, ainda no início do século XX, paralelo aos terreiros de maior porte, solidamente estruturados e complexos, havia terreiros em estágio de formação, atuando

³⁶ A Cidade, 18/08/1916.

de maneira improvisada e incipiente. Porém, “pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada” (SODRÉ, 1988, p. 52-3).

Ainda se debruçando sobre o espaço do terreiro, este, além de ser o lugar onde se realiza o zelo e o culto dos deuses africanos, se constituía, na visão de Sodré (1988), num contra-espaço, quer dizer, um abrigo onde os negros (portadores de uma cultura própria) encontrariam guarida das recriminações e repressões da sociedade. Os terreiros são também espaços em que há produção do conhecimento, onde se produz cuidado e uma série de redes de suporte para as comunidades que são integrantes da religião e também no seu entorno. Então, a religião tem um sentido muito importante na formulação de processos de estar no mundo, de processos de olhar a vida de uma maneira diferenciada da ocidental.

Ao mesmo tempo, revela-se como um lugar em que o poder branco sobre a comunidade negra é restringido ou mesmo inexistente, revelando seus limites. No entanto, o terreiro consagra-se como um espaço aberto ao contato e às negociações com a sociedade envolvente.

2.1. O catolicismo e as demais religiões

Um pouco antes de conduzir uma missa em uma das inúmeras igrejas da Cidade do Salvador, o monsenhor e secretário do Arcebispado da Bahia, identificado apenas com o prenome Flaviano, foi interpelado por um repórter do jornal A Cidade. Queria saber do religioso se naqueles idos de 1917, com o crescimento do progresso material da cidade, a religiosidade do povo baiano estava diminuindo. Sem titubear, mantendo o olhar sobre aquele que o questionava, o monsenhor garantiu que, ao contrário do que insinuava o repórter, o movimento religioso na Bahia só crescia. Mais ainda, antes mesmo do progresso material da cidade podia-se observar um forte sentimento de fé e religiosidade entres os seus habitantes. Porém, ao ser novamente questionado pelo repórter, interessado em saber em qual momento a fé religiosa foi mais intensa na Bahia, respondeu-lhe que só naquele momento começava o catolicismo a ganhar intensidade uma vez que, queixou-se o religioso, antigamente, a fé cristã só era ensinada

em poucas casas religiosas³⁷. Não satisfeito, chegou mesmo a afirmar que “o grande mal do Brasil é a falta de catholicismo”³⁸.

Dando prosseguimento a seu raciocínio, Monsenhor Flaviano³⁹ acusou ainda parte da elite baiana de não saber encarar a fé religiosa, fato que se atestava não só na permissividade das festas populares onde se podia observar “prazeres faustosos” como zombarias e bebedeiras que invertiam tal sentimento religioso⁴⁰ dessas festividades, como também na inconcebível existência de “candomblés, cartomantes, feitiçarias” em uma cidade que se considerava civilizada. Fatores, portanto, depoentes de uma informalidade religiosa e de um ecumenismo indesejado que grassava em território baiano contribuindo para as práticas julgadas como desviantes e heterodoxas.

Em 1917, a Directoria Geral de Estatística, sediada no Rio de Janeiro, publicou um censo das religiões no Brasil, empreendimento assaz ousado para época dado as técnicas e condições materiais disponíveis, a mobilização de pessoas e recursos para sua realização e a dispersão da população no vasto território nacional. Segundo a pesquisa, veiculada no jornal A Cidade de 12 de janeiro daquele mesmo ano, três dias antes da

³⁷ Ao analisar o cotidiano da vida religiosa no Brasil colonial, Mott (1997, p. 163) constatou que “o colono, ao transferir-se da Metrópole para a América lusitana, perdia muito da regularidade e frequência da tradicional vida religiosa comunitária: no Reino o número de templos, pastores e festividades sacras era muito maior do que na Colônia. Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos. Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados antes as práticas religiosas comunitárias, do outro, o incremento da vida religiosa privada, que, na falta do controle dos párocos, abria maior espaços para desvios e heterodoxias”.

³⁸ A Cidade, 15/01/1917.

³⁹ Em Salvador, há um logradouro, situado no bairro do Politeama, chamado rua Monsenhor Flaviano, onde se encontra o Instituto Feminino da Bahia. Infelizmente, faltam maiores informações para afirmar se porventura se trata da mesma pessoa.

⁴⁰ Em seu famoso e controverso capítulo sobre o “homem cordial”, Sérgio Buarque de Holanda atenta para a aversão do brasileiro à formalidade dos ritos e das regras impessoais nas relações, devotando a atenção em uma parte do texto aos ritos católicos que por aqui, em razão dessa característica, configurou uma forma de religiosidade menos rígida e mais próxima, conferindo certa informalidade litúrgica que lhe deu identidade própria – uma relação quase “desrespeitosa” com os santos e imagens. Segundo ele, “no Brasil [...] foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma propriedade, ‘democrático’, um culto que dispensava no fiel todo esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso sentimento religioso [...] A pouca devoção dos brasileiros e até das brasileiras é coisa que se impõe aos olhos de todos os viajantes estrangeiros, desde os tempos do padre Fernão Cardim, que dizia das pernambucanas quinhentistas serem ‘senhoras e não muito devotas, nem frequentarem missas, pregações, confissões etc.’. Auguste de Saint-Hilaire, que visitou a cidade de São Paulo pela semana santa de 1822, conta-nos como lhe doía a pouca atenção dos fiéis durante os serviços religiosos. ‘Ninguém se compenetra do espírito das solenidades’, observa. ‘Os homens mais distintos delas participam apenas por hábito, e o povo comparece como se fosse a um folguedo’” (HOLANDA, 1995, p. 150-1). Essa “exteriorização da fé”, nas palavras de Albuquerque (1996, p. 109), constituiu o que se convencionou chamar de catolicismo popular.

publicação da entrevista do Monsenhor Flaviano, havia entre a população brasileira católicos, positivistas, israelitas e reformistas – estes subdivididos em anglicanos, batistas, batistas independentes, cristãos, episcopais, evangélicos, luteranos, metodistas, presbiterianos e presbiterianos independentes. Ao jornal impressionava o número de protestantes (que correspondiam à categoria guarda-chuva reformistas), contando com 47.292 almas espalhadas pelo país. No entanto, fazia questão de enfatizar a cifra de mais de 25 milhões de católicos no Brasil, como pode ser visto no título da matéria: “para 48 mil protestantes, 25 milhões de catholicos”⁴¹. “Ao Catholicismo pertence o povo brasileiro em massa”, regozijava-se o periódico. É curioso notar que até mesmo a falta dos islâmicos no censo foi sentida pelo jornal, entretanto, nenhuma linha foi gasta para tratar da ausência das religiões afro-brasileiras no levantamento, por certo o candomblé não era encarado como religião, mas sim como uma expressão do fetichismo bárbaro e demoníaco de seus adeptos. Para este restou o silêncio obsequioso e incômodo.

Vale destacar que alguns periódicos baianos, como era o caso do jornal A Tarde, traziam em suas páginas uma coluna intitulada “Cultos e Religiões”, onde destacavam eventos religiosos que viriam acontecer na cidade. É sintomático o fato que as festividades públicas inscritas no calendário religioso realizadas pelos inúmeros terreiros de candomblé espalhados pela cidade não merecessem a mesma atenção por parte da imprensa, ao menos nessa seção do jornal. Ali cabiam apenas eventos religiosos e festivos do calendário litúrgico católico. O silêncio dispensado ao candomblé nos dois casos acima é significativo do entendimento limitado de parte do jornalismo baiano sobre o conceito de religião, restringindo às religiões de revelação a aplicação de tal conceito.

2.2. O candomblé enquanto possibilidade de solução e cura de infortúnios

Diferentemente do cristianismo, religião dominante e oficial do país, que prometia o reino dos céus, o alívio de todo mal e a salvação eterna *post-mortem* para aquele que agisse de acordo com os desígnios divinos registrados nas escrituras sagradas, o candomblé se caracteriza como “um tipo de religiosidade que se preocupa com a *sustentabilidade da vida neste mundo*” (PARÉS, 2007, p. 104, grifos do autor), quer dizer, com o bem estar dos indivíduos e o equilíbrio de suas emoções e ações durante o período em que se encontram no mundo dos vivos. Mais ainda, que a

⁴¹ A Cidade, 12/01/1917.

experiência neste mundo implica “a obrigação de gozá-lo, a ideia de a realização do homem se expressar por meio da conquista da felicidade terrena” (PRANDI, 1998, p. 157). Esse contraste de cosmovisão se apresenta de maneira significativa para o entendimento do candomblé enquanto uma instituição cuja qual se pode recorrer em momentos de infortúnio no intuito de se almejar boa fortuna, uma vez que ali, por meio de rituais e trabalhos específicos, seria possível manipular o curso dos acontecimentos mundanos. Com efeito, podemos afirmar que o candomblé se configurava como uma instituição religiosa paralela que oferecia uma experiência espiritual distinta e a margem da religião hegemônica, resultando em efeitos práticos, razão que justificava a busca de pessoas de diferentes classes sociais por seus serviços mágico-religioso-terapêuticos que, nesse sentido, complementavam e acumulavam sua religiosidade.

Desse modo, a proximidade desses indivíduos com o candomblé emergia do vácuo deixado pelo catolicismo que se mostrava incapaz de oferecer a contento saídas, respostas e soluções às necessidades da população. Atrélado à dimensão espiritual se encontrava a busca pelos serviços de cura oferecidos pelos curandeiros a partir do conhecimento ancestral de manipulação de folhas sagradas. Portanto, não é exagero afirmar que o candomblé preenchia importante função social naquela sociedade, uma importância local, subalterna às forças dominantes, mas real e plena de vigor.

O candomblé, ao desafiar a hegemonia da igreja católica, chama a atenção para a sua relação com indivíduos de diferentes origens sociais. Em sua intenção agitavam-se adeptos, clientes, simpatizantes e aderentes – figuras do povo, da pequena burguesia, da justiça, da intelectualidade e das altas rodas da sociedade.

Foi João José Reis (1988; 1989; 2006a; 2016) quem chamou a atenção para o primeiro registro provável da relação de sujeitos brancos e de prestígio com as formas de religiosidade dos negros. Segundo ele, o poeta Gregório de Mattos registrou, no século XVII, a presença de “mestres superlativos” nos calundus de origem bantu localizados na velha Cidade da Bahia⁴². Igualmente, Silveira (2006, p. 241) observa que “Gregório de Mattos já esbravejava contra tal intimidade, tentando ridicularizar os brancos e mestiços endinheirados que freqüentavam ‘calundus e feitiços’ que gastavam

⁴² Que de quilombos que tenho/Com mestres superlativos,/Nos quais se ensina de noite/Os calundus e feitiços!/Com mil devoções os frequentam/Mil sujeitos femininos/E também muitos barbados,/Que se prezam de Narcizos [...] Não há mulher desprezada,/Galan desfavorecido,/Que deixe de ir ao quilombo/Dançar o seu bocadinho/E gastam belas patacas/Com os mestres do Cachimbo,/Que são todos jubilados/Em depenar patinhos (REIS, 2006a, p. 75). Observa-se a presença de ambos os gêneros nos calundus, com maior destaque para a presença feminina.

‘belas patacas/ com os mestres do cachimbo/ que são todos jubilados/ em deparar tais patinhos’”.

O entendimento da composição racial e social dos frequentadores das religiões de origem africana como algo restrito aos negros e pobres pareceu sempre passível de questionamento,

A presença de indivíduos oriundos das classes médias e também das elites em terreiros baianos já foi apontada na literatura, nos estudos afro-brasileiros e na imprensa há mais de cem anos, e mesmo que os registros indiquem somente a posição social, se tratava de indivíduos brancos. Eram clientes, adeptos ou mesmo pais ou mães de santo (SANTOS e SANTOS, 2013, p. 213).

Se a perseguição, criminalização e demonização da religiosidade de origem africana não corresponde a algo novo ou tampouco é apanágio de um determinado período histórico, o mesmo pode-se dizer da presença de indivíduos das camadas médias e ricas da velha Cidade da Bahia nos candomblés e, anteriormente, nos calundus.

A existência desses locais de culto não era uma abstração, correndo ao largo da história, mas sim algo vivo, pulsante e entrelaçado ao cotidiano da cidade, estabelecendo contatos, pontes e redes de articulação, ainda que em situação de adversidade. Como observa Duccini (2005, p. 79, grifos da autora),

Em primeiro lugar, para que alguém procure um terreiro, mesmo que esporadicamente em busca de soluções para seus problemas, por mais pontuais e mundanos que sejam, é preciso que esta pessoa considere o Candomblé como *uma possibilidade de solução*. Assim, aqueles que procuram os “serviços mágicos” dos sacerdotes compartilham alguns pressupostos básicos, no mínimo, de que se trata de um “lugar onde se pode ir” e no qual se pode encontrar alguma ação efetiva, isto é, esta religião deve estar no horizonte do sujeito.

Nesse sentido, o candomblé se apresentava no início do século XX como uma instituição com considerável penetração na vida social soteropolitana, por mais que as elites se esforçassem em se distanciar do fenômeno. Por essa razão, o candomblé provocava sentidos nos diferentes sujeitos sociais, gerando um posicionamento frente à sua existência e atuação. Ademais, o candomblé seria um dos elos que promoviam relações entre membros das classes mais favorecidas com grupos sociais desprovidos de

prestígio social, atenuando, pelo menos parcialmente, as barreiras entre as classes. Ao menos nesse particular eles estavam “ritualmente misturados” (REIS, 2006a, p. 76). Essa relação atravessava vertical e horizontalmente todos os segmentos sociais, apontando diferentes caminhos: um mais rígido, no sentido de combater sua atuação, e outro mais fluído e tolerante no sentido de uma aproximação, ainda que fosse com o intuito de solucionar alguma questão da vida, estabelecendo assim um tipo de relação mais congregada. Isso tudo ocorrendo de maneira simultânea e entrecruzada, revelando uma rede complexa e difusa de interação.

E é nesse quadro de disputa entre a repressão desmedida e a tolerância negociada que se encaixavam as manifestações religiosas de origem africana, se encontrando numa encruzilhada política que tratava da defesa dos interesses das classes dominantes. Destarte, independente do maior ou menor grau de repressão, o certo é que as práticas religiosas dos negros resistiam aos sobressaltos e perseguições da polícia, da Igreja, da medicina oficial e da imprensa.

A penetração do candomblé no cotidiano da cidade pode ser mensurada de outra forma, a partir da análise de expressões de línguas africanas que “se tornaram correntes e acessíveis ao mundo externo dos terreiros” (REIS, 2006a, p. 63), sendo utilizadas nos noticiários dos jornais. O amplo repertório de palavras e expressões de línguas africanas, especialmente o iorubá, assim como o conhecimento da linguagem coloquial do povo de santo, por parte dos jornalistas baianos revela como a proximidade e a partilha espacial fazia com que fragmentos da cultura negra fossem compartilhados com membros dos setores médios e das elites, atravessados por essa influência que ultrapassava os limites do terreiro.

A essa proximidade físico-espacial com os negros e suas formas de religiosidade (simbolismo afro-brasileiro) geradora de influências, Sodré (1988, p. 43) chama de “infiltrações”: o mundo negro, teimosamente e de maneira resiliente, adentra o mundo branco e, pouco a pouco, altera sua fisionomia pálida. Desse modo, o espaço da rua, lugar de encontro, integração, sociabilização e contato entre sujeitos – portanto, espaço privilegiado da diferença e da pluralidade -, se configurava como o gerador desses canais de comunicação, embora a maioria das interações entre os dois “mundos” se desse pela prestação de serviços. Apesar da proximidade física, reitera o autor, havia “linhas de distanciamento” social (SODRÉ, 1988, p. 43) que garantiam a ordem hierárquica das relações. Era um viver juntos, porém separados.

Embora seja impressionante a aquiescência das classes abastadas aos serviços religiosos curativos de origem africana é preciso ter em mente a debilidade do sistema de saúde oferecido à população de antanho. Segundo Schwarcz (1993), o período correspondente à virada do século XIX para o século XX é caracterizado pela ênfase na prevenção às doenças contagiosas, a máxima daqueles tempos seria prevenir é curar. É lícito supor que a assistência médica oferecida era precária e insuficiente para atender toda a população da cidade, ocasionando uma assimetria entre a oferta e a demanda de bens relacionados à saúde, sobretudo às camadas empobrecidas. Por tal razão, esse fator contribuía sobremaneira para a busca de tratamentos alternativos junto aos perseguidos, porém afamados, feiticeiros e feiticeiras (agentes de cura popular), profissionais com profundo conhecimento das tradições farmacológicas e terapêuticas africanas e com larga atuação junto à parcela empobrecida da população. Portanto, aptos para atuar em prol daqueles que os procuravam para confortar e sanar seus males. No caso específico das classes abastadas, que possuíam condições de arcar com os custos do serviço de um médico particular, a busca aos agentes de cura popular se dava, ao que parece, após se verem esgotadas todos os recursos institucionais disponíveis.

O candomblé se configurava como uma instituição que colocava suas funções religiosas ao dispor de todo e qualquer indivíduo que tivesse a intenção de consumi-las, configurando-se numa associação de utilidade pública em que estavam “os orixás ao alcance da mão como produto de consumo legítimo” (PRANDI, 1998, p. 161). Os pais e mães de santo que atendiam a toda sorte de gente, longe de serem enganadores e vendedores de ilusão, ofereciam um tipo de serviço diferenciado ao conjunto da população (SILVEIRA, 2006). Assim, os sujeitos depositavam nessa aproximação a confiança necessária e a crença absoluta na resolução de suas aflições. Seja no alívio dos males físicos e mentais, através de banhos, tisanas, *ebós*, oferendas e despachos (trabalhos de cura); na prevenção de situações indesejadas futuras⁴³ ou no ordenamento da vida através de práticas divinatórias (consultas oraculares); ou mesmo na iniciação ao culto das divindades (zelo da religiosidade e da fé). Nos dois primeiros casos, portanto, o contato com a comunidade religiosa se dá sem a necessidade de um vínculo mais profundo com a religião, não precisando para tanto ter passado pelos ritos iniciáticos do culto, desse modo, nesse tipo de relação fundamenta-se uma lógica de mercado

⁴³ Segundo Baptista (2005, p. 85), “o futuro apresenta-se como uma espécie de tendência ou linha aberta, e a própria função do adivinho é estabelecer um cálculo sobre o futuro, apontando rumos a serem seguidos ou obrigações a serem cumpridas para evitar o infortúnio”.

caracterizado pela oferta e demanda de serviços onde, mediante pagamento, esses indivíduos estariam inseridos na categoria de clientes ocasionais.

Ao cobrar um valor estipulado por esses préstimos a liderança da casa de santo consegue obter recursos financeiros para manter seu funcionamento e existência. Ao mesmo tempo, ela dispõe de outros meios para angariar recursos para seu complexo casa-comunidade, como ocorre na feitura do santo (ritos iniciáticos) dos postulantes (*abiãs*) à condição de iniciados (*iaôs*) ou na realização de alguma obrigação, oferenda ou sacrifício. No que tange aos ritos iniciáticos ao culto dos orixás, inquices e voduns, estes demandam uma gama de expedientes essenciais – conhecidos no universo religioso afro como “lista” - para sua completa realização que vão desde as roupas que serão utilizadas pelo iniciado e por sua divindade, passando pelos animais que serão usados nos ritos propiciatórios e na alimentação do grupo, até os recursos humanos indispensáveis à sua realização. E tudo isso envolve custos, custos estes que são cobertos pela parte interessada, o iniciado. Exceto nos casos em que este não possua condições materiais para sua realização, situação esta que será resolvida com o auxílio de um terceiro ou da comunidade religiosa, ato que acarretará e se expressará em uma relação de eterna gratidão do beneficiado para com seu(s) benfeitor(es). Da mesma maneira, os membros da comunidade religiosa são exortados a contribuir de alguma forma com o funcionamento da casa, seja com dinheiro ou em forma de serviços prestados, se pondo à disposição em dar suporte às atividades rituais que ocorrem no universo do terreiro (BAPTISTA, 2005).

A rigor, no candomblé, todo e qualquer serviço pressupõe algum tipo de remuneração àquele que o esteja efetuando, seja monetária ou em forma de favores. Um tipo de relação de trocas já naturalizada entre os adeptos, embora essas “motivações pecuniárias subjacentes à dinâmica do culto” (PARÉS, 2007, p. 106) não estejam imunes a tensões, constrangimentos e questionamentos por parte de alguns de seus membros.

Assim, se no âmbito do culto às divindades de origem africana o perfil dos adeptos e devotos se situava num quadro sociorracial específico, pretos e pobres – com algumas variações, como veremos, no caso dos ogãs -, no que tange ao universo da clientela dos serviços oferecidos pelos terreiros, tais como o jogo de adivinhação (*ifá*) e os trabalhos de cura, esse perfil se mostrava mais diversificado no que tange aos fatores raça e classe, abarcando um conjunto maior de indivíduos.

Ao adentrarem o universo religioso do negro, ainda que no sentido de solucionar alguma questão de suas vidas – aquilo que Duccini (2005, p. 79) classifica como uma tentativa de “manipulação mágica do mundo” -, esses sujeitos tensionavam o entendimento comum sobre o comportamento esperado para as pessoas da “boa sociedade”, subvertendo os costumes e imprimindo outro tipo de sociabilidade ao se estabelecer um diálogo entre o centro e a periferia, quer dizer, uma relação íntima entre pessoas de condições sociais desiguais.

Ao transgredirem continuamente o comportamento padronizado se produzia o efeito de apontar para novas possibilidades de relações, atualizando-as, uma vez que “a cultura é alterada historicamente na ação” (SAHLINS, 1990, p. 17 *apud* PARÉS, p. 18) por meio da agência dos indivíduos e das interações produzidas. No limite, essas divergências observadas tanto no período colonial-imperial-escravocrata quanto no período pós-abolição e republicano, criaram tendências que se desenvolveram exponencialmente com o passar dos anos, atravessando estágios intermediários de maior compreensão e aceitação, a ponto de se poder conceber de forma quase natural o ingresso de pessoas das camadas mais favorecidas nos terreiros de candomblé, inclusive ocupando cargos de liderança. No entanto, isso não nos autoriza afirmar que as tensões foram sanadas, mas que elas assumiram novas formas, com novos detratores entrando em cena e novos ruídos se fazendo presente com os ecos que ressoam do passado. Desse modo, a parcela branca, remediada ou rica que procurava o candomblé acabou estabelecendo ao longo do tempo não só relações ocasionais (frouxas) permeadas por uma lógica de mercado (oferta e demanda de serviços e produtos religiosos), mas, sobretudo, compromissos mais radicais (firmes) que envolvem a consagração via iniciação no culto e no zelo às divindades africanas.

2.3. Presença branca: o pai de santo português

A aparição de formas de religiosidade heterodoxas nas páginas da imprensa baiana ocorria quando a tolerância dispensada chegava ao limite do suportável para aqueles que se opunham a elas, deixando claro que tolerância não era sinônimo de liberdade religiosa. A título de exemplo, tem-se o caso de Maria Faustina da Conceição, conhecida como Pucacia, morada à Rua do Fogo na Estrada do Cabula, que teve sua casa invadida pelo tenente Galdino que “a proibiu que continuasse a perturbar o silêncio noturno, com rezas em altas vozes, batuques e estouros de bomba de

dynamite”⁴⁴. Santos E. (2009, p. 31), ao observar a situação de semiclandestinidadade desses espaços de culto afirmou que “se não estavam submetidos a uma política de repressão sistemática do Estado e, portanto, subordinados a uma implacável perseguição, [as celebrações negras] também não estavam garantidas. Apesar de a liberdade religiosa estar assegurada pela Constituição de 1891”.

Logo que se tinha notícia do funcionamento de algum candomblé⁴⁵ que estivesse a perturbar a ordem pública ou que atentasse os bons costumes punha-se em prática nas páginas dos jornais analisados um conhecido roteiro de atuação, aquilo que Santos E. (2009, p. 98-9) chamou de “expediente de criminalização da religiosidade afro-baiana”: informações mais ou menos detalhadas sobre o terreiro tais como localização, nome do responsável da casa (zelador), por vezes acompanhado do nome popular do terreiro como, por exemplo, Gantois e Engenho Velho, alguns detalhes sobre sua atuação e sobre os seus frequentadores, as faltas cometidas – tais como perturbação da ordem e do silêncio e práticas de feitiçaria, o mais comum – e por fim o apelo às autoridades competentes, no caso a polícia, para que se tomasse alguma providência.

Tudo isso acompanhado de uma narrativa envolta em ares de obscurantismo e carregada de preconceito, sempre alertando aos leitores dos perigos que se corria ao se envolver com tais práticas. Em síntese, o candomblé se constituía em um espaço onde sua legitimidade era discutida *a priori*. Uma notícia do jornal A Cidade de 15 de janeiro de 1918 não deixa dúvidas, ali se pode ler que “a praga de ‘candomblés’, que existe em quasi todos os subúrbios desta capital, como no Cabulla, Rio Vermelho, Matta Escura, etc., é sempre motivo de serias desordens e innumeras explorações”⁴⁶. Os bairros periféricos e mais pobres eram portanto o lugar do feitiço, “à miséria da cor soma[va]-se a miséria da classe” (PESAVENTO, 2006, p. 35), agravando ainda mais a discriminação.

A rigor, os articulistas não faziam referências diretas aos artigos do código penal que enquadravam a feitiçaria e o curandeirismo como crimes, embora o simples feito de denunciar a atuação de curandeiros, feiticeiros e o funcionamento de candomblés

⁴⁴ A Tarde, 06/12/12.

⁴⁵ O termo candomblé conserva conotações ambivalentes de significado, como observa Costa Lima (2003, p. 17-8 grifos do autor) “o significado do termo [...] estende-se do *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, cosmogonias, rituais e ética ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticados, quando então candomblé é sinônimo de terreiro, casa de santo, roça. Na Bahia, na linguagem do povo de santo, esses últimos termos se equivalem como referentes espaciais dos grupos, mas a palavra candomblé conserva sua conotação de sistema ideológico em outras situações referenciais”.

⁴⁶ A Cidade, 15/01/1918.

deixasse subentendido o cometimento de alguma violação das leis⁴⁷. A preocupação, com efeito, era mais de ordem moral, visando os bons hábitos do progresso e da civilização europeia em detrimento aos “barbarismos” africanos que se encontravam espalhados na vida da cidade. Isso está expresso, inclusive, em um ofício enviado pelo senhor José Maria Tourinho, chefe de polícia, aos delegados e subdelegados da capital baiana e que foi reproduzido pelo jornal *Gazeta do Povo* no dia 02 de julho de 1906. Dizia assim o tal documento:

Aos srs. delegados da 1ª e 2ª circunscrições. Recomendo-vos que espessais as mais terminantes ordens aos sub-delegados da vossa circunscrição, no sentido de serem absolutamente proibidos os sambas, batuques e ‘candomblés’, que, além de perturbarem a paz e o sossego públicos, são depoentes da nossa civilização. Espero de vosso reconhecido zelo e dedicação ao serviço público que essa minha recomendação seja rigorosamente observada. – O chefe de polícia, Dr. José Maria Tourinho⁴⁸.

O periódico complementa o ofício do chefe de polícia dizendo que além de serem “depoentes da nossa civilização”, esses “gêneros de diversões” são “verdadeiros centros de atentados à moral e a ordem pública”.

No entanto, há uma sentença que se repete nas inúmeras matérias que tratam do funcionamento de terreiros de candomblé ou da prática de cura e adivinhação pelos sacerdotes. Após apresentar a denúncia aos seus leitores, no último parágrafo, é chamada a atenção do chefe de polícia para que o mesmo tome as providências necessárias. Na aludida notícia do periódico *Gazeta do Povo* o jornalista, acostumado com a ineficiente atuação de alguns agentes da polícia local no que tange à repressão ao candomblé, observa: “Se, desta feita, os desejos daquela autoridade encontrarem repercussão no animo dos seus subalternos [...] terá prestado um serviço”. Como será visto adiante, algumas das pessoas responsáveis pela ordem e a segurança da cidade se encontravam equilibrando-se entre a repressão e a proteção aos candomblés.

Vejamos um dos casos mais curiosos e impressionantes no noticiário baiano sobre a presença de indivíduos brancos em candomblés e que, ademais, trazia no texto os elementos que constituíam a narrativa padrão aludida. Em fevereiro de 1917 o jornal

⁴⁷ Os artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 11 de outubro de 1890 fazem referência aos crimes contra a saúde pública e as penas aplicadas sobre a prática do que chamavam de magia, sortilégio, espiritismo e cartomancia – geralmente associados à religiosidade afro-brasileira – assim como à atuação de curandeiros. Vide: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>

⁴⁸ *Gazeta do Povo*, 02/07/1906.

Diário de Notícias traz a seus leitores (e à polícia), em notícia intitulada “o abuso do <<candomblé>>”, a informação de que na Mata Escura existia “um *candomblé* por demais insupportavel”⁴⁹, gerando incômodo a seus vizinhos uma vez que “os donos de semelhante *cumbuca* começam a perturbar o socego publico, diariamente, das 21 horas em diante, continuando, às vezes, até às 5 e 6 da manhan”. Seguindo o expediente padrão de acusação e criminalização o chefe de polícia é invocado a tomar “as necessarias providências que o caso requer”. Apresentada a localização, o suposto delito, o horário de funcionamento do terreiro e exortada a autoridade competente, aparece a seguir uma informação surpreendente. No intuito de fornecer mais detalhes às autoridades competentes o jornalista disponibiliza o nome e a nacionalidade do “dono da dita casa”, segundo ele o responsável era um “José de tal”, “um portuguez”. Mais ainda, o mesmo possuía uma quitanda na rua “J. J. Seabra, n.238, junto à taverna do Madeira, onde o mesmo dá audiências, vende *beberagens*, diz a sorte e outras banalidades, extorquindo dinheiro dos incautos e explorando a bôa fé dos ignorantes”.

Dois fatores importantes depreende-se daí, o primeiro é o fato apontado por Santos J. (2009a, p. 7) de que desde a primeira metade do século XIX havia notícia de “práticas religiosas em casas do centro de Salvador”, espaços que funcionavam como alternativa para atender a clientela que não podia se deslocar para os terreiros afastados do centro da cidade. Possivelmente, dado o volume de sua clientela, José de Tal precisou atender fora de seu terreiro para contemplar a demanda que não podia ou não estava disposta a se deslocar à parte periférica da cidade em busca de seus serviços.

O outro fator é o que merece maior atenção, pois evidencia o fato de um português estar ocupando o posto mais alto da hierarquia religiosa, quer dizer, um homem europeu e, arrisco inferir, branco, que aparentemente dominava os preceitos e segredos da religião negra. É curioso o fato de o jornal conferir pouca atenção a essa situação insólita, igualmente intrigante é tentar compreender como o português José chegou a tornar-se o “dono” daquele terreiro. Para tanto, Renato da Silveira nos aponta uma possível resposta,

Pelo menos desde o início do século XVIII, já havia brancos iniciados nos calundus, em um nível elevado de comprometimento bem acima da gratidão ou da frequência, mesmo que assídua. Um homem branco auxiliar de Antônio, um “feiticeiro angola” ativo nas Minas Gerais em 1739, foi flagrado por uma testemunha da Santa Inquisição

⁴⁹ Diário de Notícias, 02/02/1917.

desempenhando uma tarefa que só poderia ser realizada por um iniciado. (SILVEIRA, 2006, p. 250)

No entanto, é Reis (2008 *apud* SANTOS e SANTOS, 2013, p. 217) quem nos traz dados mais reveladores, indicando

que entre os anos cinquenta e setenta do século XIX havia duas lideranças brancas – Maria do Couto e Domingos Miguel. Seus terreiros estavam localizados, respectivamente, no Saboeiro (longe da cidade) e em Água de Meninos (área mais próxima do centro). Possuíam a mesma cor, mas tinham um diferencial: a nacionalidade. Domingos não era baiano, muito menos brasileiro. Era português. Os dois foram alvos da perseguição policial, mas Domingos, um estrangeiro, não foi deportado como os africanos considerados feiticeiros, provavelmente, o seriam. Infelizmente, não temos mais informações sobre esses terreiros para saber se eles adentraram pelo século XX ou desapareceram.

Portanto, o português José se inseria numa certa tradição de indivíduos brancos que se iniciaram nos cultos afro-brasileiros e que chegaram a ocupar cargos de liderança no interior da estrutura religiosa⁵⁰. Algo que possivelmente foi levado a cabo por esses sujeitos de forma velada e discreta tendo em vista o cenário desfavorável que se encontrava a religiosidade afro-brasileira, sujeita a perseguições e arbítrios, e em razão dos conflitos gerados pelo vínculo de pessoas provenientes de extratos de melhor condição social (e de pele mais clara) com a religião, fruto do controle moral da sociedade.

Embora havendo esse histórico algumas perguntas ficam em busca de respostas, como se deu a aproximação de José de tal com o candomblé e a quais interesses e expectativas de ordem pessoal essa aderência atendia, por exemplo. Ancorando-me em Duccini (2006), avento a hipótese de que muitos indivíduos de camadas sociais diversas iniciaram sua trajetória com o candomblé a partir da busca de alívio à suas aflições mais prementes, desenvolvendo ao longo do tempo vínculos cada vez mais profundos. Todavia, não se pode ignorar, em absoluto, outras possíveis nuances de inserção no âmbito religioso afro-brasileiro.

2.4. Presença de homens incumbidos da segurança e da ordem da cidade: “um cavalheiro do amor é ogan de candomblé”

⁵⁰ Sobre o crescimento do número de pais e mães de santo brancos ao longo dos séculos XX e XXI ver: SANTOS, Jocélio Teles dos; SANTOS, Luiz Chateaubriand C. dos. “Pai de santo doutor”: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. *Afro-Ásia*, n. 48, 2013, pp. 213-236.

O caso que apresento a seguir traz alguns dos elementos que discuti anteriormente. Em uma pequena notícia localizada na seção intitulada “Última hora”, de A Tarde, datado de 22 de novembro de 1912, o jornal apontava para o fato da existência e do pleno funcionamento de um candomblé, “dando uma prova evidente do atraso de nossa civilização”⁵¹. O referido candomblé que funcionava “com todas as garantias” era o famoso e tradicional terreiro do Gantois, para onde se dirigiu um sargento da guarda civil identificado como “den. 11” (posteriormente identificado como n.11). Ele estava a caminho de casa, por voltas da 22h, quando ao passar pelas redondezas do terreiro “ouviu os *atabaques* com um barulho ensurdecedor”, prontamente ele desceu do veículo para investigar a situação e quem sabe dar um flagrante naqueles que teimavam em cultivar tais “práticas fetichistas”. Aqui, o jornalista faz uso de uma narrativa dramática e apelativa, beirando o exagero, para afirmar que logo ao chegar ao terreiro o sargento foi recebido por um “grupo de capadocios” que tentou assassiná-lo, não assim o fazendo porque aquele conseguiu se esconder em uma residência na vizinhança. Sabendo do ocorrido, uma guarnição composta de oito guardas se encaminhou ao Gantois para dar cabo da situação e resgatar seu companheiro da suposta ira de seus algozes. Acontece que ao chegarem lá, encontraram o guarda acompanhado do inspetor do quartirão, identificado como Domingos Correia Moreira, e de um escrivão (não identificado). Para a surpresa do jornal, o inspetor era ogã do terreiro do Gantois, não obstante, o mesmo teria pedido para que o acontecido não chegasse ao conhecimento das autoridades locais, encerrando o caso ali mesmo entre os presentes. Isso bastou para o articulista, em tom de inconformismo, encerrar a notícia com uma exortação ao chefe da polícia (espécie de secretário de segurança pública à época) para que este tomasse uma “providencia energicá” a fim de que tamanho absurdo não voltasse a se repetir⁵².

Porém, essa história um tanto quanto confusa e passível de questionamentos ganha um novo capítulo quando o mesmo jornal A Tarde veicula uma pequena nota no

⁵¹ A Tarde, 22/11/1912.

⁵² Difícil não traçar um paralelo não só com a forma da ação dos agentes da repressão como também na narrativa empregada entre o caso aludido e aquele encontrado pelo antropólogo Luiz Mott no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Vejamos o relato de como procedeu a desarticulação da expressão religiosa de origem africana chamada de Acotundá ou Dança de Tunda no Arraial de Paracatu, em Minas Gerais, no ano de 1747: “ouvindo a notícia que nas Cabeceiras do Arraial se ajuntavam na casa da escrava Josefa Maria vários negros forros e cativos, e depois de estarem juntos, armavam uma Dança de Tunda, assim chamada, e nela tinham alguns ditos que iam contra a nossa Santa Fé Católica. Levados os capitães-do-mato do zelo e serviço de Deus, foram dar na mesma casa naquela noite em que se achavam muitos machos e fêmeas metidos na tal Dança e prenderam alguns e fugiram outros por serem poucos os capitães-do-mato e os oficiais” (MOTT, 1988, p. 88).

dia 25 de novembro de 1912, exatamente três dias depois do ocorrido, informando que o inspetor Domingos Correia Moreira iria ser ouvido pelo intendente, que resolveu abrir um inquérito para investigar aquilo que o jornal afirmara em suas páginas com tons de dramaticidade e indignação dias antes, embora este tenha deixado claro que apenas foi informado do ocorrido, não tendo, portanto, nenhum de seus jornalistas presenciado o fato⁵³.

A história ganha contornos mais intrigantes quando o jornal revela que o guarda municipal que supostamente quase foi assassinado pelos frequentadores do terreiro era “também *ogan*, quasi pai de santo”. Infelizmente, não encontramos outras notícias ou notas que pudessem revelar os meandros e o desenrolar dos fatos a fim de entender o que realmente se passou naquela noite em que o poder instituído e o poder religioso se encontraram na figura desses dois personagens ambivalentes. No entanto, ela nos permite observar um fenômeno que rendeu inúmeras pesquisas aos estudos afro-brasileiros e praticado há muito tempo nos terreiros de candomblé, a proteção do terreiro pela figura do ogã.

Porém, antes de se debruçar sobre a figura do ogã, acho conveniente falar da guarda civil da cidade do Salvador que abrigava em seus quadros, como foi o caso do guarda civil n.11 e do inspetor Domingos Correia Moreira, pessoas diretamente ligadas ao candomblé do Gantois. Cabe abrir outro parêntese a fim de registrar a forma popular como essa classe de trabalhadores era conhecida entre a população soteropolitana daquela época. Os guardas civis atendiam pelo epíteto insólito de “cavalheiros do amor”. Infelizmente, não encontrei informações suficientes que fossem possível entender a razão dessa expressão. No entanto, Leite (1996) nos dá uma pista sobre a utilização dessa expressão em razão da guarda civil ser uma polícia desarmada e, ao menos em tese, atuar com aspectos de urbanidade, prudência, moderação e cavalheirismo – tal como ocorria em algumas cidades europeias tidas como modelos de civilização -, portanto, um corpo policial que tinha como característica uma abordagem mais polida, mas sem prescindir da autoridade.

Por duas oportunidades encontrei no jornal A Tarde seu registro, a primeira referente ao caso citado anteriormente em que a chamada da nota do jornal diz o seguinte: “Um ‘cavalheiro de amor’ é ogan de candomblé”⁵⁴. No outro caso⁵⁵, um

⁵³ A este tipo de cobertura jornalística, onde o repórter se informava dos fatos ocorridos na cidade no dia posterior à diligência ao visitar as delegacias, dá-se o nome, segundo Lühning (1995/96, p. 207), de “corrida de distrito”.

⁵⁴ A Tarde, 25/11/1912.

cavalheiro do amor se queixava junto ao jornalista do periódico sobre a falta de fiscalização municipal quanto à realização de uma reforma que uma drogaria estava operando no fundo do estabelecimento, resultando no fechamento de uma via pública sem o aval das autoridades municipais. Realizado o registro semântico, passemos, portanto, ao papel da guarda civil.

Tratando do final do século XIX, Albuquerque (2009) observou que cabia à instituição policial zelar pelos atributos morais da população, portanto seria ela a responsável em empreender uma correção moral àqueles que promovessem práticas consideradas impróprias. Segundo o jornal *A Tarde*⁵⁶, “a guarda civil é, principalmente, uma policia de costumes”, que não fazia uso de armas letais, cabendo a função de prevenir situações “assim como [aplicar] a disciplina e a correção da mesma”⁵⁷. Ademais, os guardas-civis eram aqueles que atuavam no teatro de operação, quer dizer, que se encontravam na ponta da repressão aos terreiros de candomblé. De acordo com o jornal *A Cidade*, a guarda civil foi criada durante o primeiro governo de J. J. Seabra (1912-1916) no sentido de complementar o policiamento da cidade, se ocupando dos “inimigos da urbs”⁵⁸ que “infestam as ruas da cidade”.

Graças a uma notícia veiculada no jornal *A Cidade* sobre a atuação de um sujeito que se fazia passar por um guarda civil – “faz intimações, dá voz de prisão, sobe na plataforma dos bondes para viajar”⁵⁹ – foi possível saber que os guardas civis trabalhavam à paisana, diferenciando-se dos demais cidadãos pela “posse de uma faixa” colocada no braço direito e adornada com uma estrela. Além da faixa, traziam consigo a portaria de nomeação que o identificavam com um número (guarda civil n. 145, por exemplo) para assim “tomarem qualquer vehiculo ou dar serviço nos cinemas, ou effectuarem qualquer diligencia”.

Destarte, sendo ela o segmento da sociedade responsável por zelar pelos bons costumes da população, o jornal se arvorava em apontar os principais problemas que ela precisava combater - uma vez mais exortando o chefe de polícia: “fazer desaparecer” os mendigos e os seminus que perambulavam pelo centro da desigual cidade do Salvador e que davam à capital aspectos “de que isto é uma costa da Hottentotia”.

⁵⁵ *A Tarde*, 31/10/1912.

⁵⁶ *A Tarde*, 18/12/1912.

⁵⁷ *A Cidade*, 13/09/1916.

⁵⁸ *A Cidade*, 13/09/1916.

⁵⁹ *A Cidade*, 24/08/1916.

Não nos surpreenderia se entre os problemas listados que careciam de desaparecer estivesse também o candomblé, “um aporte de culturas compreendidas como inferiores e primitivas” (LIMA, 2013, p. 14), uma vez que havia o temor dos “africanismos” contaminarem o caráter cultural da cidade, como expresso na caracterização da situação da cidade em que se fez uso de um comparativo em tom desabonador com uma região do sul da África, portanto de origem indigna – a antítese da Europa. Como aponta Reis (2000, p. 93), “na Bahia, a África foi alvo do interesse dos jornais locais. As suas características mais destacadas eram a ausência de progresso e civilização, sempre entendido à luz da noção de civilização europeia”.

Mas se o jornal *A Tarde* assim não o fez, coube ao *Correio da Manhã* dar a sentença, de acordo com o periódico, “dos vícios a expungir, ainda campeia entre nós o feitiço, vício afro, e de todos o mais arraigado e nojento [...] É preciso expungir o feitiço, que é um vício afro e repugnante”⁶⁰ e além do mais “até são apothosados, de público”⁶¹. Uma vez mais os periódicos analisados nos dão a dimensão do grau de inserção do candomblé na vida social da cidade, dificilmente algo periférico mereceria tamanha atenção por parte da imprensa e das autoridades e provocaria tanto ruído, tampouco sofreria com tanta repressão. A visibilidade dos terreiros e de seus frequentadores ao alcançar a página dos jornais catapultava a projeção do candomblé e é possível que tenha criado em muitos de seus leitores o sentimento, entre outros, de curiosidade sobre o que realmente se passava em seu interior.

A isto, se tem ainda a atuação de agentes do Estado que conferiam “todas as garantias” para o pleno funcionamento de algumas casas de culto. Possivelmente, o inspetor Correia Moreira e o guarda civil n.11 não eram os únicos agentes da polícia que possuíam algum cargo na estrutura sociorreligiosa do candomblé, é bem provável que eles compartilhassem da mesma origem social da maioria dos adeptos do candomblé.

Campos (1949 *apud* SANTOS, 2002) observou que no início do século XX no mesmo terreiro do Gantois havia dois generais do exército ocupando o cargo de ogã. Como observa Santos (2002, p. 134), “esse fato não constitui algo estranho ao mundo dos candomblés baianos, visto que a presença de policiais, e até de um procurador branco, havia sido registrada, desde a década de 1830, em candomblés baianos”.

Em 1896, o jornal *Diário de Notícias* registrou, e Nina Rodrigues reproduziu, que entre os presentes ao terreiro do Gantois se encontravam “uma autoridade policial e

⁶⁰ *Correio da Manhã*, 10/11/1914.

⁶¹ *Correio da Manhã*, 04/12/1914.

diversas praças de polícia à paisana e alguns secretas da mesma polícia” (RODRIGUES, 1977, p. 239 *apud* SANTOS, 2002, p. 134). Ainda no século XIX, Parés (2007, p. 140) apresenta alguns casos registrados pelo jornal O Alabama que faz com que o periódico afirme, de maneira fatalista, que não há “polícia mais candoblezeira do que esta”. O mesmo Alabama, no ano de 1868, noticiou “de forma indignada sobre o envolvimento de autoridades com os rituais do “candomblé”: “Se até as autoridades,/São deste mal atacadas,/Não admira que o sejam/Boçais crioulas, coitadas...”” (COUCEIRO, 2008, p. 180).

Também se debruçando sobre o jornal Alabama, Reis (2006a) revela alguns casos: o primeiro, ocorrido em 1864, traz a notícia que um guarda do quarto batalhão de polícia era alabê de um terreiro localizado no Dendezeiro; já em 1868, também de acordo com O Alabama, o autor encontra o caso de um subdelegado branco que entrou em transe durante uma cerimônia no Engenho Velho, onde estava em presença de sua família.

Observa-se que ao menos desde o século XIX, no Brasil, a religiosidade de origem africana atraía figuras ligadas à segurança. “Para a indignação dos partidários da repressão [...] muitas vezes esses candomblés contavam com a colaboração e até a participação ativa da polícia e dos membros do exército” (PARÉS, 2007, p. 139). Dado o poder em que estavam investidos esses homens, muitos terreiros devem ter forjado alianças para que pudessem escapar das tentativas de repressão, embora, muito mais que uma decisão unilateral, essa relação se desse em comum acordo. Os policiais que estabeleciam estreita vinculação com os candomblés tinham suas razões para tanto, seja por fé, simpatia ou algum interesse de ordem mundana – influência sobre aquele grupo, por exemplo. Se, “de um lado, [conferiam] proteção espiritual para as práticas afro-baianas, do outro, [angariavam] amparo espiritual” (SANTOS, 1997b, p. 36).

Vejamos mais um registro, o jornal Gazeta do Povo, em agosto de 1905, noticiou o caso da morte do “cidadão Antônio Ernesto Soares”⁶² que veio a sofrer uma síncope enquanto “se divertia em um candomblé, na estrada do Rio Vermelho”. Ocorre que Soares havia sido por muito tempo oficial de polícia, tendo sido afastado de suas funções, de acordo com o periódico, por conta do estado de demência que foi acometido em razão de sua “iniciação em coisas de feitiçaria”. Em outro caso, o jornal A Baía⁶³ estranhou o fato do subcomissário do distrito da Boa Vista não ter levado adiante uma

⁶² Gazeta do Povo, 16/08/1905.

⁶³ A Baía, 21/11/1902.

denúncia sobre um candomblé que há cinco dias consecutivos promovia festas que perturbavam o silêncio público. O caso se torna mais extraordinário pelo fato da autoridade ter ameaçado prender o denunciante que momentos antes, segundo o jornal, teve o telhado de sua casa apedrejado, tendo sido atacado por doze pessoas ligadas ao terreiro. Embora não possamos afirmar com segurança, dada a falta de maiores informações, o caso deixa a cargo de interpretações as razões da atitude do tal subcomissário, arriscamos supor que o mesmo poderia ter alguma relação com o terreiro denunciado, vindo a ser um ogã, ou mesmo dispensar certa simpatia para com o candomblé.

No entanto, o caso mais famoso de vínculos entre autoridades policiais e o candomblé é o do temido e lendário delegado Pedro Azevedo Godilho, mais conhecido pela alcunha de Pedrito, um implacável perseguidor de candomblés na capital baiana na primeira metade do século XX, que, segundo Lühning (1995/96), tinha, contraditoriamente, uma relação pessoal com a religião afro-baiana, sendo ogã do terreiro de Mãe Silvana, havendo, ainda de acordo com a autora, inclusive boatos que os dois tinham vivido uma secreta relação amorosa. Igualmente, Pedrito seria também irmão de santo de Pai Procópio de Ogunjá. O personagem Pedrito, a rigor, sintetizava as complexas e ambíguas relações que se estabeleciam no interior da sociedade soteropolitana, profusa de terreiros de candomblé. Ainda que possuindo vínculos afetivos e rituais com membros da comunidade de terreiro e com o próprio candomblé, ele não deixara de cumprir seu dever enquanto agente público, ainda que sua atuação implicasse em sério obstáculo à existência da religião ao qual se encontrava relacionado.

Dessa maneira, os indivíduos escolhidos para o cargo de ogã nos terreiros de candomblé eram, geralmente, pessoas dotadas de algum prestígio junto à sociedade envolvente. Daí o fato de que entre os recrutados estarem incluídos homens incumbidos da segurança e da ordem da cidade. De acordo com Lühning (1995/96, p. 204),

O conceito do prestígio talvez possa ajudar na compreensão [...] enquanto a polícia, em nome de um certo segmento da sociedade, partia para a agressão, e os jornais empregavam um discurso partidário e ideológico contra o candomblé, este simplesmente desmontava tanto o discurso quanto o ataque, através da transformação verbal do agressor de prestígio em membro do grupo, adquirindo por extensão, dessa forma, seu prestígio.

Nesse sentido, ao incorporar esses homens de prestígio em sua estrutura organizacional, os candomblés acabavam por antropofagizá-los, no sentido oswaldiano do termo, angariando não somente seu prestígio mas, principalmente, sua proteção. Os ogãs tinham entre suas funções garantir proteção aos terreiros haja vista a continuada perseguição que sofriam. Esses homens se inserem em uma função hierárquica em que são os responsáveis pelo relacionamento e pelo bom trato com os assuntos de ordem secular da casa, ou seja, atuam junto às instituições civis da sociedade englobante no sentido de conciliar conflitos em favor dos interesses da organização religiosa que representam. Dessa forma, aquele que recebe o título de ogã passa a ser instituído de uma autoridade honorária no terreiro, ou, como se diz na linguagem do povo de santo, é alguém que passa a ter um posto na casa (COSTA LIMA, 2003). Por conta disso, os ogãs são homens altamente respeitados nas relações intragrupo dos terreiros,

Ao penetrar na casa do candomblé, os atabaques dão sinal de cortejo, conforme o santo a que ele é consagrado; as mulheres prestam-lhe reverência, têm o direito de transpor a porta de chapéu na cabeça, percorrer toda a casa sem autorização especial, e se lhe reservam os melhores lugares, nas ocasiões de festa. As mulheres que têm o mesmo santo são chamadas suas filhas, e ao verem o ogã curvam os joelhos e lhe pedem a benção, em qualquer lugar. (QUERINO, 2010, p. 79)

Em suma, a relação dos ogãs com os demais integrantes de uma família de santo se constitui em “uma relação de troca entre sujeitos hierarquicamente desiguais”. (SANTOS e SANTOS, 2013, p. 216). Esses sujeitos, por vezes, provinham de uma classe social distinta daqueles que compunham o perfil majoritário dos adeptos do candomblé, sendo justamente sua posição social, seus recursos financeiros e prestígio que poderiam assegurar ao terreiro ao qual estavam vinculados certas garantias para que pudessem exercer suas funções religiosas de forma plena. Esse, seguramente, era o caso do inspetor Domingos Correia que fez uso de sua posição e intercedeu junto às demais autoridades pela continuidade do ritual no terreiro do Gantois naquela noite.

Com efeito, para realizar alguma atividade em nome do candomblé junto ao universo secular é preciso haver algum tipo de engajamento com a dimensão religiosa, se submetendo aos ritos iniciáticos, ou mesmo com uma iniciação menos estrita como do recebimento de algum título honorífico por intermédio da liderança da casa.

Sobre essa relação que assegurava o bom funcionamento de certas casas de culto, o jornal A Cidade publicou um tópico de discussão no mês de abril de 1918. De

acordo com o articulista, tanto o candomblé, quanto o espiritismo, assim como o jogo do bicho - a “trindade potente”⁶⁴ -, “são para nossa policia, tres coisas distintas e uma só verdadeira. É impossivel extinguil-as”. O jornal parecia se render a um conjunto de forças que não podia vencer e que só vinha a ratificar seu discurso sobre a falta de civilidade da população soteropolitana. Eram verdadeiros “tumores malignos” onde nem mesmo o “chanfalho do soldado” era capaz de extirpá-los da paisagem social. A razão, segundo o jornal, para essa dificuldade repousava na proteção dada a tais práticas, especialmente ao candomblé – “o mais velho” – e ao jogo do bicho – “o mais moço” -, que, reconhece o periódico, eram também os mais “encommodados” pela polícia. Insinuava-se que certos terreiros tinham as costas quentes por parte de setores da polícia e que estes faziam vistas grossas às reclamações dos vizinhos e da própria imprensa.

Se essas práticas dessem algum motivo que fosse contra a ordem e os bons costumes cabia de direito à polícia “perseguir qualquer dos ramos da triada potente” e promover a devassa, apreendendo tudo que encontrasse em posse de seus praticantes – de atabaques e agogôs até as fichas de jogo. A despeito disso, lamenta o articulista,

vinte e quatro horas apenas. Surgem os pistolões, as promessas de solidariedade, os empenhos, os padrinhos, os protectores”, assim, “agogô e atabaque, garrafas de beberagem e bolcetas de alcaloides, livros de preces de espiritas, poules, mezas, fichas de banca de jogo, tudo [é] restituído a seus donos.

Diante do empenho de poderosos ogãs, bem posicionados na estrutura social, “as proibições policiais mais terminantes e rigorosas desfazem-se por encanto” (RODRIGUES, 2014, p. 51). Couceiro (2008, p. 191), com base em notícias do jornal O Alabama, aponta para o mesmo tipo de protesto da imprensa baiana na segunda metade do século XIX, já que o preto Thomaz, num litígio com um senhor, “tinha ‘proteção grátis do advogado, que’ era ‘apologista acérrimo do candomblé’”. Esses vínculos elucidam a forma como tanto os ogãs quanto os “amigos da casa” atuavam em prol dos terreiros de candomblé, acudindo-os nos momentos de maior tensão na relação candomblé-sociedade, em vista à função de sua atividade-fim, a saber, a religiosa. Gerando tamanha insatisfação entre os defensores da civilização que dá “a impressão de que [a perseguição ao candomblé] se trata[va] muito mais de uma campanha liderada e organizada pela imprensa do que propriamente pela polícia” (LÜHNING, 1995/96, p. 200).

⁶⁴ A Cidade, 19/04/18.

Lima (2003) nos esclarece sobre a atuação dos “amigos da casa” – os “padrinhos” e “protectores” de que se queixava o articulista de A Cidade -, chamados no universo religioso de língua iorubana de *oloiês*. Segundo ele, essa é uma categoria de homens poderosos e importantes da sociedade que recebe da liderança do terreiro determinados títulos honoríficos (*oiês*) que não implicam em laços mais firmes de ordem litúrgica, apesar desses indivíduos se encontrarem sujeitos e comprometidos aos padrões da casa como qualquer membro da comunidade religiosa. Essa é uma forma da mãe ou do pai de santo homenagear figuras conhecidas e respeitadas – tais como artistas, políticos e empresários, por exemplo - que nutrem apreço e respeito ao culto afro, ou mesmo que auxiliaram de alguma forma a determinado terreiro ou mesmo a religião em si. Por outro lado, garante ao detentor do título, além de reconhecimento, certa influência sobre o grupo e seu respeito, algo bastante benéfico para políticos que tentam angariar redutos eleitorais e estabelecer relações paternalistas com o grupo religioso. No fim das contas, é uma transação que beneficia ambas as partes envolvidas.

Por outro lado, podemos pensar que alguns protetores do candomblé assim tenham agido por razões menos mesquinhas e mundanas, tendo se colocado à disposição do culto como forma de agradecimento a um serviço que lhe foi prestado com eficácia ou mesmo crença.

Porém, não são somente pessoas do universo extramuros do terreiro que estão aptas a receber tais títulos de honra, antigos ogãs de longo e reconhecido trabalho prestado a casa também costumam receber tais honrarias, aumentando seu poder frente ao grupo religioso.

A rigor, ao conceder honrarias, a liderança do terreiro faz uso de uma estratégia de sobrevivência que visa o estabelecimento de uma rede de contatos e relacionamentos de “amigos” que a casa possa contar em situações em que os planos religiosos e seculares entrem em conflito, em detrimento àquele. A agência do povo de santo revelou sua arguta capacidade de negociar nos momentos certos para assim poder continuar a existir e resistir.

2.5. A veneranda Mãe Pulcheria: entre “figurinhas” e “figurões”

Em meio à constante perseguição aos candomblés baianos e a toda campanha difamatória realizada pela imprensa, algumas lideranças religiosas conseguiram algum lugar de destaque que lhes garantiam um mínimo grau de respeito perante a sociedade e, mesmo, entre seus difamadores, seja em razão de seu poder ou de seu carisma (ou

mesmo dos dois). Esse foi o caso de Maria Pulcheria da Conceição Nazareth, mais conhecida como Mãe Pulcheria, ialorixá do terreiro do Gantois (*Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê*), entre os anos de 1910 e 1918, filha natural⁶⁵ da fundadora deste terreiro, Maria Júlia da Conceição Nazaré⁶⁶, e consagrada ao orixá Oxóssi. Mãe Pulcheira é a personagem que sintetiza esse movimento do candomblé de sair da condição imposta de marginalidade e de tentar um lugar na sociedade.

O reconhecimento e o prestígio alcançado por Pulcheria entre seus contemporâneos se desvela nas páginas dos jornais no momento de sua morte oferecendo um panorama de sua atuação e prestígio. A ialorixá veio a falecer no dia 12 de fevereiro de 1918 em sua residência, à Rua da Alegria, número 19, Castanheda, localizada na Freguesia de Sant'Anna. Nos dias 13 e 14 do referido mês e ano, três jornais baianos – A Tarde, A Cidade e Jornal de Notícias - registraram o falecimento da renomada mãe de santo.

Foi o jornal A Cidade que primeiro se portou, com uma pequena nota, já no dia seguinte à sua morte, afirmando que logo nas primeiras horas daquele dia “espalhou-se pela cidade a notícia do falecimento de Pulcheria, a mais velha <<mãe de terreiro⁶⁷>>

⁶⁵ O Gantois é um dos poucos terreiros que mantêm a tradição de sucessão da liderança da casa com base na hereditariedade, quer dizer, na tradição familiar consanguínea. Na maioria dos terreiros, passado os ritos de luto pela liderança falecida, a sucessão se dá por meio da consulta ao oráculo (ifá) que revelará quem assumirá o posto vago.

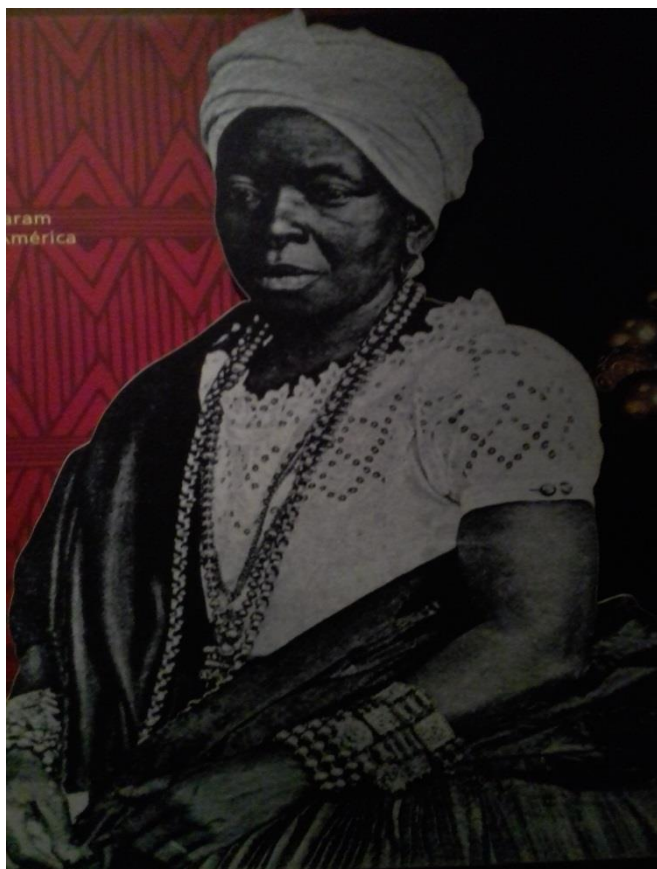
⁶⁶ Em um recente trabalho publicado sobre o terreiro do Gantois, Lisa Earl Castillo encontrou registros em que o nome completo de Maria Júlia aparece de maneira divergente da tradição oral do terreiro. Em um registro de batismos encontrado no Arquivo Metropolitano da Cúria de Salvador, seu nome aparece como Júlia Soares de Sá. De acordo com a autora, “os sobrenomes usados por Júlia depois de liberta vieram do patrono [Antônio Soares de Sá], de acordo com o costume da época. Porém, com o passar dos anos, ela se afastava desse legado do cativo. Em 1858, no batismo do filho caçula, ela trocou o sobrenome do senhor para o do marido, identificando-se como ‘Júlia Ignez de Etra’. Entretanto, introduziu-se outro vestígio do antigo laço senhorial: o prenome Ignez era da esposa de Antônio Soares de Sá. Em 1867, num requerimento redigido a rogo de ‘Maria Júlia Ignez Soares de Etra’, vejamos de novo o prenome da patrona, com o sobrenome do patrono já de volta. Observamos ainda, pela primeira vez, o uso de ambos os prenomes lembrados pela tradição oral, contudo somente no final do século começam a aparecer documentos com o nome completo recordado hoje. Nos registros de impostos municipais sobre logradouros (IPTU), a partir de 1893, ‘Maria Júlia da Conceição’ e ‘Maria Pulcheria da Conceição’ constam como inquilinas da loja e do primeiro andar do sobrado nº 12, na Rua da Assembleia, Freguesia da Sé – o mesmo endereço lembrado na tradição oral como o local de nascimento de Mãe Menininha. A adoção do sobrenome ‘da Conceição’ por mãe e filha sinalizava sua devoção à Nossa Senhora da Conceição, o mais difundido culto mariano no Brasil, especialmente expressiva entre a população feminina negra-africana.” (CASTILLO, 2017, p. 8-9)

⁶⁷ Segundo Reis (2006a), os termos “pai-de-santo” e “mãe-de-santo”, designados para se referir aos líderes religiosos do candomblé, só começam a aparecer com maior frequência nos registros históricos a partir do século XX. Anteriormente, a expressão largamente utilizada era pai ou mãe de terreiro.

desta capital”⁶⁸. A relevância e extensão de influência de Pulcheria e do Gantois vêm logo a seguir quando se afirma que o terreiro “era muito frequentado, não só pelo Zê Povinho, mas também por pessoal da alta roda”.

No dia seguinte, o jornal A Tarde traz estampado em suas páginas uma pequena nota, porém com destaque em negrito para a chamada sobre o falecimento, em que trouxe informações sobre o enterro da ialorixá realizado no cemitério da Quinta dos Lázaros, atraindo grande público. Segundo as palavras do jornalista que redigiu a notícia foi um “enterro concorrido, mais de trezentas mulheres acompanharam-n’o”⁶⁹ e, tal como o fez A Cidade, deixou entrever a relação próxima que pessoas importantes da sociedade tinham com a zeladora do Gantois ao apontar para uma coroa de flores que se destacava das demais por ser de contas, tendo sido oferecida simbolicamente por “<<ogans>> de grande representação social”.

Figura 1 – A ialorixá Mãe Pulcheria



Fonte: Museu Carlos Costa Pinto

⁶⁸ A Cidade, 13/02/1918.

⁶⁹ A Tarde, 14/02/1918.

Contudo, foi o Jornal de Notícias quem deu maior destaque à morte de Mãe Pulcheria, reservando duas colunas para tratar da efeméride, sendo ali que há maiores informações e onde se pode ter uma melhor dimensão sobre o prestígio dessa poderosa mulher negra na sociedade soteropolitana. A matéria já começa tratando-a de “veneranda”, a seguir deixa claro ao leitor o alcance de sua fama ao afirmar que “em torno do nome da falecida creou-se, nesta capital chegando fora mesmo, uma tradição de credence”⁷⁰. Sem embargo, o jornal chama a atenção para o fato de que aqueles que denunciavam a atuação da ialorixá junto à população assim faziam por não conhecê-la, pois “<<tia Pulcheria>> era uma mulher caritativa e não sabia fazer mal” e aqueles que iam em sua busca “della se agradavam pelo seu tratamento”.

O carisma que Pulcheria transmitia seguramente se mostrou importante na decisão de pessoas antes alheias ao culto por razão de sua origem social em estabelecer e firmar duradouros laços de afeto com a zeladora e a casa - essa habilidade da ialorixá precisa ser destacada. Tal sentimento fica evidente com as coroas de flores enviadas por pessoas importantes da sociedade baiana em homenagem a sua memória. Jorge Amado, em sua obra *O Sumiço da Santa*, carinhosamente chamou a “zeladora dos encantados no culto perseguido” de “doce criatura” (AMADO, 1992, p. 383).

Apesar da perseguição, o jornal reconhece que ela “foi incontestavelmente, um dos typos populares de maior evidencia” da cidade, não sendo pequena a quantidade de indivíduos “de todas as classes”, “ignorantes ou não”, que a procuravam e que saíam satisfeitos com seu tratamento. O jornal traz ainda mais detalhes sobre sua personalidade e seus serviços, observando que muitos iam ao seu encontro buscando “melhorar de sorte com seus <<patúás e rezas>>”, enquanto outros “queriam a Pulcheria por ser uma creatura bondosa e prestativa”, reforçando argumento anterior sobre seu carisma. Castillo (2017, p. 45, grifos da autora), acrescenta que

a fama dessa sacerdotisa de Oxóssi, lembrada como uma mulher imponente, alta e destemida, provavelmente foi estabelecida na juventude, quando suas andanças pela cidade, em festas católicas e afro-brasileiras já chamavam a atenção dos jornalistas do *Alabama*.

Na sequência da matéria do Jornal de Notícias são fornecidos alguns detalhes sobre o enterro, que se deu em forma de um grande acontecimento na cidade, pois logo que “toda gente teve conhecimento do facto” correu-se “uma verdadeira romaria a sua

⁷⁰ Jornal de Notícias, 14/02/1918.

casa, havendo verdadeira disputa na vigília”. Como garante Reis (2006a, p. 64), assim como Mãe Pulcheria “outros [líderes] cujas pródigas cerimônias funerárias, reunindo multidões, indicavam imenso prestígio entre os adeptos de candomblé e sua clientela”. Dada a magnitude que o evento ia tomando, o cortejo fúnebre, saído de sua casa na Castanheda com direção a Quinta dos Lázaros, “fez-se em bonde mortuario da <<Linha Circular>>”. Sendo o número de pessoas que queriam se despedir da ialorixá muito grande foi o féretro “seguido de quatro outros [bondes] para os convidados”, número insuficiente para contemplar todos aqueles presentes que não desistiram em dar seu último adeus a Mãe Pulcheria e “que foram, a pé, até o cemitério”.

A respeitada ialorixá - que ao morrer “contava 78 anos de idade”⁷¹, era solteira e deixa um irmão, o Sr. Jacintho Marciano de Nazareth, artista” - a quem o jornal termina a matéria com um “paz a sua alma” foi finalmente enterrada em um sepulcro da Irmandade do Santo Sacramento do Rosário de Sant’Anna.

Chama a atenção a mobilização que precisou ser feita na cidade para que o cortejo fúnebre pudesse chegar ao seu destino final, pelo relato dos periódicos o velório de Pulcheria mexeu com a rotina da cidade dada a quantidade de pessoas que se juntou no trajeto de sua casa até o sepulcro, atestando mais uma vez o prestígio e o poder alcançado por esta ialorixá entre o público mais diverso da capital.

O incômodo que a atuação de Mãe Pulcheria causou em vida⁷² a determinados setores da sociedade baiana, desejosos de eclipsar as manifestações afro-brasileiras por

⁷¹ De acordo com pesquisa realizada por Lisa Castillo (2017) a partir de registros de batismos paroquiais, Pulcheria era crioula, livre e filha natural de Maria Julia e de Francisco Nazareth, tendo nascido em janeiro de 1841 (em data desconhecida) e batizada em 29 de junho de 1841.

⁷² Encontrei duas notícias que se referem a Mãe Pulcheria e ao terreiro do Gantois, uma de 1917, no jornal Diário de Notícias, e outra de 1918, no jornal A Cidade. Em ambas não há uma ligação direta entre os casos apresentados pelos jornais e a referida ialorixá, ainda assim os jornalistas fazem questão de evidenciar seu nome, colocando em destaque a palavra candomblé e estabelecendo uma correspondência estreita entre o candomblé e a criminalidade. Na primeira, datada de 31/01/1917, o “*candomble* da Pulcheria” é citado por razão de estar próximo ao lugar onde ocorria com frequência brigas entre duas mulheres, levando incômodo aos vizinhos. Na outra notícia, de 17/01/1918, Mãe Pulcheria é posta envolta em uma trama que envolve um assassinato. De acordo com o jornal A Cidade, o cidadão de alcunha Amorzinho, “pandeirista” do “requentado ‘candomblé’, de cujo terreiro é Mãe Pulcheria de tal”, matou por motivo de ciúmes a jovem “Alexandrina Maria do Espirito Santo, também figura obrigada do tal ‘candomblé’”. Nada mais é dito, no desenrolar da matéria que traz detalhes do ocorrido, sobre um possível envolvimento de Pulcheria no assassinato. Vale destacar que no enterro de Alexandrina, ocorrido no cemitério da Quinta dos Lázaros, afluiu, tal como iria ocorrer no de Mãe Pulcheria dali a um mês, “numerosa quantidade de mulheres”. Provavelmente, pessoas de sua família de santo e adeptos do candomblé. Pulcheria era de fato uma figura muito conhecida na cidade de Salvador, Lisa Castillo aponta para outras referências a ela no século XIX (entre os anos de 1866 e 1869) nas páginas do jornal O Alabama. Revelando que “‘Pulcheria do Moinho’

serem incompatíveis com a civilização e o progresso, não podia deixar de ocorrer também com a sua morte. Ainda no dia do sepultamento da ialorixá, o mesmo jornal A Cidade solta uma nota em tom de escárnio em relação à Mãe Pulcheria e, sobretudo, ao tratamento dispensando a sua memória pelo seu concorrente Jornal de Notícias, a qual reproduzo na íntegra:

A Pulcheria. Quem não a conheceu cheia de <<balangandans>>, correntões, pulseiras, presidindo às solennidades barbaras do Gantois, para onde o efó e o afúrá arrastam muitas figurinhas e figurões? A Pulcheria, que era fartamente conhecida da baixa e alta roda e cujo nome está perpetuado entre os dos typos populares, foi-se desta para melhor. A imprensa registrou seu passamento. Mas nenhum dos seus ogams teve pela morta maior somma de respeito do que o <<Jornal de Notícias>> que lhe deu, com a ultima pá de terra, um adjectivo solene, chamando-lhe <<veneranda Pulcheria>> e mimoseando-a de quebra com um sentidíssimo <<paz á sua alma>>. Arre....⁷³

Embora curta essa nota está carregada de significados interessantes. Primeiro, ao lembrar aos leitores da figura da mãe de santo o jornal se apega a um conjunto de características de sua vestimenta que, não só, situam-na numa posição de contraste com senhoras brancas, dado o excesso de acessórios observados, como reforça a imagem caricatural da mulher negra encontrada “nos discursos dos viajantes oitocentistas e dos escritores modernistas do século XIX, [em que] a estética feminina afro-baiana foi acentuada em seu exotismo, riqueza e sensualidade” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 158). Ademais, insinua que Mãe Pulcheria os adquiria por vias ilegais impingindo “suas superstições a credulidade dos incautos”⁷⁴, entre estes “muitas figurinhas e figurões”. A preocupação com a “ameaça ‘monetária’ ao ‘patrimônio das famílias e da sociedade’” (SANTOS, 1997b, p. 22) era uma marca reiterada do discurso da imprensa, pouco afeita ao fato de pessoas de cor amealharem certa riqueza com a prestação de seus serviços espirituais. O candomblé seria uma fonte de desperdício de dinheiro, portanto, a atuação desses homens e mulheres era vista como a responsável pela falência monetária, e moral, das famílias baianas.

Outro ponto interessante é o registro de sua boa reputação e livre trânsito tanto entre a “baixa” quanto entre a “alta roda”, denotando o tipo de clientela diversificada do ponto de vista social e racial que não só ela, mas também muitas outras mães de santo

aparece em diversas matérias do jornal, sobre cerimônias de candomblé em outros terreiros e também festas do catolicismo popular” (CASTILLO, 2017, p. 40).

⁷³ A Cidade, 14/02/1918

⁷⁴ A Cidade, 18/08/1916.

gozavam junto à sociedade baiana, além do papel que o candomblé ocupava naquela sociedade – com um relativo protagonismo, pondo seus serviços à disposição de quem quer que seja.

Por último, a despeitada e debochada crítica de A Cidade ao Jornal de Notícias por ter tratado tão delicado tema com respeito e até mesmo veneração para com a falecida, que por ser negra e descendente de africanos, além de zeladora do culto aos orixás, não parecia ser merecedora de tamanho tratamento por parte de um órgão de imprensa – superando até mesmo, de acordo com o periodista, as homenagens oferecidas pelo mais dileto de seus ogãs.

Ademais, a notícia revela uma disputa entre os jornais, o A Cidade, periódico que entre os analisados é onde mais se encontra notícias negativas sobre o candomblé, talvez num esforço para encontrar receptividade em seus leitores, não pôde deixar de observar com desprezo e sarcasmo a benevolência e mesmo a reverência de seu concorrente à memória da defunta.

Este caso revela que embora comunguem interesses em comuns os jornais entravam em desacordo em certos assuntos, como observa Reis (2000, p. 19), “precisamente nas brechas das desavenças entre estes se insinuavam opiniões, digamos, dissidentes, contra-hegemônicas, inclusive no que dizia respeito ao negro, seu papel na sociedade, sua cultura e, de um modo geral, sua humanidade”.

Como dito anteriormente, muitos políticos fizeram uso de seu poder e prestígio para se aproximar de terreiros de candomblé e angariar ali um reduto eleitoral, celebrando a “glorificação do poder sagrado” com a “sacralização do poder da política” (SANTOS, 2002, p. 133). Em face e em conhecimento dessa relação e a fim de satirizar o fato de homens tão importantes da República se ver vinculados a tais práticas, um colunista do Correio da Manhã que assinava sob a alcunha de Zé Bocó, pôs-se por dois dias seguidos do mês de setembro de 1914 a tratar de maneira chistosa sobre a influência do candomblé na política local.

2.6. O satírico Zé Bocó

Em *O animismo fetichista dos negros baianos* o médico Nina Rodrigues afirma saber “de um senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos *ougans* e pais de *terreiro*. E acrescenta-se aos interesses matérias e diretos, a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes” (RODRIGUES,

2014, p. 52, grifos do autor). De posse dessa informação, “poder-se-á fazer uma ideia do grau de proteção indireta de que hoje podem dispor os feiticeiros” (*idem, ibidem*, p. 52).

A relação entre figuras poderosas e lideranças do candomblé tal como visto no caso do velório de Mãe Pulcheria e apontado por Nina era algo que algumas pessoas tinham conhecimento. Em face disso, no espaço intitulado “Bisbilhotices” do jornal *Correio da Manhã*, o colunista Zé Bocó tratou de criar narrativas em que políticos importantes da capital se viam nas mais insólitas situações no terreiro de nossa conhecida ialorixá, Mãe Pulcheria. Sobre esse tipo de prática jornalística Reis (2006b, p. 265) afirma o seguinte, “não se trata do registro de um fato, mas de uma situação verossímil no contexto cultural baiano da época, envolvendo personagens não claramente identificados mas supostamente reais da sociedade local”.

Assim, segundo Zé Bocó, era para ali que recorria a nata da política baiana no intuito de resolver questões das mais variadas ordens, pois o candomblé era uma “respeitável instituição profundamente mystica e sagrada”⁷⁵ para onde os “notáveis desta Mulata Velha famosa” se dirigiam de maneira discreta. Por conta disso saiu ele pela cidade no intuito de “fazer uma reportagem a respeito”. Depois de um encontro infrutífero com uma tal de madame Pomba, que se recusou a dar-lhe informações, foi-se ter com “o preto Joaquim, mordomo de Palácio”, que sugeriu que procurassem tia Loló, do Garcia⁷⁶. Tia Loló é apresentada ao leitor com características asquerosas, “um beijo do tamanho de uma gamella velha, com a cara cortada em varias direcções e com um nauseante pedaço de fumo nos queixos” enquanto mexia uma frigideira. A representação feita aos moldes das bruxas de histórias infantis é suavizada com um “amável tia Loló”.

Após “digressões sobre os capitães de canto, os velhos batuques nos terreiros, os sambas nas senzalas e outras cousas” o curioso repórter quis saber sobre o personagem o qual ele chama de “general Sotero of Menezes”, o qual não me foi possível identificá-lo; no que a senhora interrompe no meio da pergunta afirmando que é “nosso pae” e que Mãe Pulcheria não dispensa seus serviços em seu terreiro, para incredulidade do seu interlocutor. E diz mais ainda, garante que o general é um grande protetor da casa,

⁷⁵ *Correio da Manhã*, 24/09/1914.

⁷⁶ A Fazenda Garcia, onde estava situado o terreiro do Gantois, “partia do Campo Grande para o leste, compreendendo os morros dos atuais bairros do Garcia e da Federação e parte dos vales no entorno, beirando o Dique do Tororó. Uma parte da roça ficava no alto, próxima à Estrada do Rio Vermelho, uma antiga via que hoje, conhecida por outros nomes, ainda percorre as cumeeiras dos morros da Federação e do Engenho Velho da Federação. Outra parte acompanhava o declive da ribanceira até o riacho no vale”. (CASTILLO, 2017, p. 37-8)

ajudando nas questões financeiras e nos trabalhos mandando “um quarto de boi, bodes pretos, galinhas brancas, azeite de cheiro...”, ocupando o cargo de “ogán cariri”, sendo “o maioral do terreiro da Pulcheria, onde fica aboletado dias e dias”. De acordo com Zé Bocó o general iria concorrer para a vaga de senador, situação que poderia ser favorável ao terreiro. Tia Loló, ciente da situação, afirmou ao homem que se eleito o general iria apresentar como primeiro projeto de sua legislatura “uma subvenção de 100 contos para a gente desenvolver o <<brinquedo>>”. Não entendendo do que se tratava, a senhora fez logo questão de explicar que o tal brinquedo era o candomblé. Ouvindo isso o repórter quis saber se o general contava “com elementos para obter essa subvenção”, no que ela rebateu apresentando uma lista de homens públicos que dariam o apoio necessário para que isso viesse a acontecer.

Em seguida, Zé Bocó, através de sua personagem tia Loló nomina os poderosos que frequentam com assiduidade a roça de mãe Pulcheria: doutor J. J. Seabra, então governador da Bahia, “nosso protector reservado” dado a qualidade e importância de seu cargo; doutor Arlindo, que “tem os quartos molies de sambar”; Cova, “que não pode ver mulata de <<barangandan>”; doutor Eduardo Veloso, “protector antigo”; Germano de Assis, que envia de Maceió “latas de azeite de dendê”; e coronel Bonifacio, que “vae ler as cartas quase todos os dias”. Segundo a velha tia “elles todos de Palacio não deixam a gente”. Por fim, talvez a essa altura já estupefato com as revelações de tia Loló, o repórter quis saber “em que consistem” essas presenças ilustres no candomblé. Tia Loló, por ética ou pudor, hesita e diz não poder lhe revelar, no entanto, deixa escapar que no dia anterior esteve ali o governador Seabra para que pudesse “arranjar uma mesinha que cure a careca delle”.

Disposto a fazer mais pilhéria sobre o envolvimento de homens “de Palacio” do governo da Bahia com o candomblé baiano, no dia seguinte, Zé Bocó novamente tinge de preto as páginas brancas do jornal Correio da Manhã com seu humor satírico trazendo detalhes do segredo dessa relação. Empenhado em “conhecer certos segredos”⁷⁷, recorreu ao “popular André Gallinha, afim de assistir de perto uma <<função>>” no terreiro de Mãe Pulcheria onde o marechal Sotero of Menezes é ogã “de bico amarelo” e “pennacho côr de repolho”. Ao adentrar o terreiro o repórter se deparou com uma “preta estabanada e pitando um cachimbo de taquara” que se encontrava ocupada, pois preparava “uma moça cujo marido tinha fugido de casa” - provavelmente tratava-se de algum rito. Por se mostrar interessado em conhecer como

⁷⁷ Correio da Manhã, 25/09/1914.

se dava tal trabalho a tal preta consentiu que ele, “atravez da fechadura”, observasse detalhes do sagrado, algo interdito aos olhares curiosos de pessoas não iniciadas.

Essa passagem vai ao encontro daquilo que Santos e Santos (2013, p. 214) observaram, a saber, “a procura por práticas mágico-religiosas de origem africana [...] era constituído [também] por mulheres solteiras e casadas na tentativa de resolver os seus problemas afetivos”, desse modo, “as senhoras e senhoritas [...] não tinham pudor algum em buscar os conselhos de pais e mães de santo”.

Voltando ao objetivo de sua ida ao terreiro, após ter desviado a atenção ao se deparar com o caso da moça que tentava recapturar o marido, o repórter se acha diante da figura de Mãe Pulcheria – que, assim como tia Loló, é descrita de maneira pejorativa – “com um turbante de cores bizarras, com o collo semi-nú, enquanto trazia uma groza de saias que ocupavam 69 metros de diâmetro”. Logo, “os grupos foram formando um círculo” e os alabês⁷⁸, “diversos eleitores da Sé, meus conhecidos”, se dirigiram aos instrumentos sagrados a fim de começar os trabalhos. Ao rufar dos atabaques Mãe Pulcheria “começou então numa dança enervante” até que chegou “num periodo agudo de extase” quando o santo lhe desceu à cabeça. Nesse momento, segundo o articulista, adentra ao barracão, “emproado, com uma côroa de pennas de perús machos no alto da cabeça secca, o ilustre general de S. Marcello e quasi senador de Soteropolis” Sotero of Menezes, que “poz-se a dançar, numas contorções que só conheci quando assisti uma dança de aborigenes nos confundós do Amazonas”. O general dançou até que o orixá “se apoderou completamente do homem, que cahio exausto e com os olhos fóra das orbitas no tapete de poeira”. Caso tivesse um conhecimento maior sobre os cargos e suas características na estrutura do candomblé Zé Bocó não teria caído no engano de mencionar que o santo fez de um ogã seu cavalo. É possível também que ele tenha se enganado ao identificar o general como ogã. Os ogãs, assim como as equedes, embora ocupem funções diametralmente opostas, não caem no santo, quer dizer, esses homens e mulheres são confirmados e possuem seu santo assentado, portanto, não entram em transe. (COSTA LIMA, 2003)

A aventura de Zé Bocó em meio a uma festa pública no barracão do Gantois termina com a aparição de dois outros mestres superlativos da política baiana

⁷⁸ De acordo com Costa Lima (2003, p. 97), o alabê é o “encarregado da orquestra do candomblé e personagem da maior importância na hierarquia da casa. O alabê deve conhecer todas as cantigas da nação da casa, seus toques especiais, a adequação das cantigas, ter uma forte personalidade, além de ser excelente músico e cantor. Um bom alabê dá notoriedade e aumenta o prestígio do terreiro e são conhecidos e convidados pelas casas menores ou filiadas aos grandes terreiros”.

cumprindo suas obrigações no terreiro de Pulcheria, “sir Edward of Velloso” que saracoteava “numa dança serpentina original” e o “secretario de Soteropolis” que se achava “sentado no meio de 6 hediondas tias nagôs”.

Embora carregado de bom humor, fantasia e imaginação – e não menos de preconceito -, as duas colunas de Zé Bocó apontam para o que, provavelmente, ocasionou a escrita de tais textos chistosos, a relação enredada e íntima de homens influentes da política local com lideranças de alguns terreiros importantes da capital baiana, aqui notadamente o terreiro do Gantois. Como revelou Rodrigues (2014, p. 65-6, grifos do autor), “não é de todo falso o boato que com insistência correu aqui há tempos, de que alguém não se resolvera a aceitar a presidência da província e mais tarde a pasta de ministro sem prévia audiência de uma cartomante mãe de *terreiro*”. Bem indicando a qualidade da clientela e o alcance da crença entre os seus contemporâneos.

A ação de Zé Bocó pretendia alguma coisa, ao fazermos um esforço analítico se evidencia uma nova diligência em represar a influência da cultura negra, dessa vez apelando para aqueles que detinham o poder de decisão sobre o destino da sociedade e do país, constringendo-os publicamente. A imprensa, que participava ativamente no debate público sobre os rumos da nação e se posicionava de maneira severamente crítica aos modos e costumes de origem africana, ofuscada com a visão de um modelo civilizatório europeu que refletia seus valores e interesses, não ficaria inerte ante a incômoda aproximação, ainda que ambígua, que a elite política estabelecia com as manifestações afro-religiosas.

Curioso notar que após essa sequência de colunas sobre tais vínculos, Zé Bocó, misteriosamente, sumiu das páginas do Correio da Manhã. Não mais se vê seus escritos nas edições seguintes de 1914, o que sugere que o colunista tenha sofrido algum tipo de retaliação por parte daqueles que foram citados ou insinuados em suas páginas provocativas.

Sem embargo, trago agora mais um caso que não passou em branco nas páginas dos jornais baianos, de certo, dificilmente a situação não seria registrada haja vista que a própria equipe de reportagem esteve no lugar do ocorrido, o qual se encontrava iluminado pelo brilho da noite enluarada e onde se podia ver “diversas pessoas, aliás, de certa importância social, parecendo possuírem certa elevação de civilização, que se dirigiam com crença e fé, tais demonstrações que davam, para a casa nº 36, onde se exercem atos de fetichismo”⁷⁹.

⁷⁹ A Baía, 21/05/1902.

A referida casa, localizada à ladeira dos Currais, pertencia a “um velho, negro [...], iprognatismo pronunciado, cabelos encandecidos” que atendia pelo nome de Rondão. Pesavento (2006, p. 137-8, grifos da autora) observa que “o pensamento lombrosiano da época, tão caro à antropologia criminal, marcava sua presença [...] O feiticeiro era um tipo suspeito e, *lombrosianamente*, seu exterior revelava o interior”. O caso de Rondão é significativo, pois a notícia que revela sua atuação junto à população traz consigo um conjunto completo de elementos que compunham o discurso civilizatório: a preocupação com a moral e os costumes, a inferiorização da cultura negra, a negação do candomblé enquanto religião, sua criminalização, o aporte do racismo científico e a demanda por uma interferência do poder público. Ademais, ao contrário de outras notícias, o jornalista demonstra ter saído do cômodo da redação e ido ao encontro do fato. Desse modo, por ter visto com seus próprios olhos aquilo que geralmente chegava pela boca de terceiros, o tom do discurso se mostrou tão indignado e agressivo.

De acordo com o jornalista, a quantidade de pessoas que iam se consultar com o aludido agente de cura popular “nas suas aflições, nas suas desgraças, dos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talismãs e dos feitiços, dos que em muito maior número zombam deles em publico, mas ocultamente os ouvem e consultam” era muito maior do que o número “de espíritos superiores e esclarecidos que têm a noção verdadeira de valor exato dessas manifestações psicológicas”.

Cabe aqui um parêntese, embora não estejam referenciados, os trechos entre aspas acima são de autoria de Nina Rodrigues e não do jornalista que redigiu a notícia. Foi ao ler *O animismo fetichista dos negros baianos* que constatei tal fato (localizados nas páginas 137 e 138, à sua segunda edição, de 2014, lançado pela editora P55 Edições). O capítulo em que se encontram esses fragmentos trata da conversão do negro africano ao catolicismo que, segundo Nina, seria apenas uma justaposição de crenças em que os santos católicos e os orixás se encontravam na mesma categoria, sendo equivalentes, ainda que distintos. Para o autor, a conversão do negro não se dava de forma plena, além dele manter viva a tradição do culto aos deuses africanos também impregnava o catolicismo ao alterar a fisionomia da adoração de seus santos.

Mais a frente, apresento um fragmento da mesma notícia em que o jornal se utiliza de outra passagem do pensamento de Nina (dessa vez citando-o nominalmente) para ilustrar a influência dos cultos africanos. Por ora, o que chama atenção é o fato do periodista ter feito uso do pensamento de Nina, dando indícios de que a leitura de suas

obras era compartilhada por outros jornalistas, inclusive de outros veículos de imprensa⁸⁰, revelando estarem conectados com as ideias que estavam em circulação, assim como, a influência da produção da “Escola Nina Rodrigues”⁸¹ entre os intelectuais e os letrados da época.

Pois bem, diante desse quadro revelador que a notícia apresenta sobre a dimensão de indivíduos de diversas classes que iam em busca dos serviços mágico-religiosos de origem africana, o jornalista sentenciou que “as crenças fetichistas africanas, testemunhando a maior ou menor fraqueza de nossa civilização estão mais arraigadas na nossa educação, do que à primeira vista, efetivamente, se possa supor” uma vez que “entre nós há um acentuado mestiçamento de crenças religiosas, nas quais vai preponderando o fetichismo”. Como observa Albuquerque (1996, p. 109), “ao invés de católicos ortodoxos, tinha-se partidários de um catolicismo matizado pela religião dos negros”.

Tamanha era a indignação diante daquela realidade que a polícia, “ramo de poder público [...] confinada a educação moral do povo, infligindo punições aos que transgridem os bons costumes de nossas leis”, foi reiteradamente citada no texto sendo persuadida a agir, pois “quantos crimes não terão sido cometidos sob a proteção deste ignorante, cabendo-lhe a autoria e sendo-lhe o fato ignorado pelo poder público?”. Um dos crimes apontados pelo articulista seria o fato daquele “preto desequilibrado” estar manipulando plantas e ervas “julgadas pela ciência, como venenosas ou nocivas à saúde humana” e receitando suas tisanas e beberagens no intuito de curar aqueles que o procurava.

Já prevendo possíveis críticas ao seu discurso e ao tom empregado o jornalista se antecipa dizendo que “nem se argumente, ou se queira argumentar, com a liberdade de crenças, dada e garantida pela constituição federal. O [A] prática [d]o velho RONDÃO, não pode ser abrangido pelo dispositivo constitucional”. Para ele, a liberdade religiosa tinha limite e este iria “ate o momento em que as crenças não degenerem em delitos as leis morais e sociais”. Na sua visão, Rondão era um “maníaco”, “um explorador de incautos”, portanto, seu caso “é um dos que têm de ser acabados, sem dó nem piedade,

⁸⁰ Reis (2000) encontrou em uma notícia do jornal Diário de Notícias, de 18 de setembro de 1911, uma citação aos médicos Nina Rodrigues e Tillemon ao tratar das possessões nos terreiros.

⁸¹ Para maiores informações a cerca do assunto, ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Em especial o capítulo seis, “As faculdades de medicina ou como sanar um país doente”.

recolhendo-se a um asilo o maníaco ou no xadrez o explorador”. Entretanto, atrelada a essa preocupação se revelava outra, estruturante, expressa no momento em que mais uma vez é citado o médico Nina Rodrigues, que teria afirmado que

‘aqui na Bahia, como em todas as missões de catequese dos negros na África, sejam elas católicas ou maometanas, longe do negro se converter ao catolicismo é o catolicismo que recebe a influencia do fetichismo, se adaptando ao animismo rudimentar do negro que para torná-lo assimilável, materializa e dá corpo e representação objetiva a todos os mistérios e abstrações monoteísta’⁸².

Portanto, sendo esse um “fato científico” em que se averiguava que a marcha do progresso e da civilização da sociedade ia no sentido do terreiro para a cidade, e não no sentido oposto, não restava outra solução senão “a intervenção da polícia, não só dando fim às explorações e malignidades do negro RONDÃO, como as de qualquer outro que apareça ou já exista em qualquer lugar desta capital”.

No capítulo a seguir, mostrarei a atuação assistencial dos ditos feiticeiros e feiticeiras junto à população local, agentes de cura popular que expandiram seu raio de atuação a diferentes setores da sociedade baiana, angariando uma clientela vasta e diversa ao mesmo tempo em que atraíam o desprezo e a indignação por parte da imprensa.

⁸² A imprensa não se apresenta como uma instituição produtora de conhecimento, esse papel cabe às universidades, faculdades e centros de pesquisa, locais de produção por excelência do *conhecimento científico*. À imprensa cabe o ofício de veicular notícias, porém jamais de forma isenta, sempre interpretando de acordo com seu viés ideológico. Ora, uma vez que a imprensa não é produtora de conhecimento ela irá se apoiar, como no caso exposto, em que traz uma passagem da obra *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* do médico e etnólogo Nina Rodrigues, no conhecimento produzido pelas instituições habilitadas para tal mister para fundamentar suas opiniões – disseminando teorias raciais e ideologias de dominação. Como nos revela Schwarcz (1993), o início do século XX estava atravessado pela forte influência do discurso médico-higienista, que, por sua vez, se encontrava impregnado pela corrente científica oriunda da escola lombrosiana (antropologia criminal) e pelas teorias raciais europeias que estabeleciam diferenças biológicas e hierarquias entre as raças.

CAPÍTULO III - "FICA LONGE DESSE NEGRO, ESSE NEGRO É FEITICEIRO": popularidade e repercussão dos agentes de cura popular na imprensa

Em uma passagem do livro *Triste fim de Policarpo Quaresma*, ambientado no alvorecer do século XX, Lima Barreto nos revela o desespero do general Albernaz que, diante da moléstia de sua filha, acometida de uma insanidade mental que a fazia definhar a olhos vistos, não media suas ações e recorria a todos aqueles que pudessem, de alguma forma, curar seu rebento: médicos, espíritas ou, até mesmo, “feiticeiros”. Em face da ineficiência da ciência médica o respeitado general, frequentador da “alta roda”, viu-se obrigado a procurar os serviços curativos dos sacerdotes e sacerdotisas africanos, portadores de profundo conhecimento sobre a manipulação das folhas sagradas⁸³.

Tamanho era o espanto diante da atitude do respeitado general que o personagem principal da trama, o major Policarpo Quaresma, não pode deixar de observar: “Era de fazer refletir ver aquele homem, general, marcado com um curso governamental, procurar médiuns e feiticeiros, para sarar a filha” (BARRETO, 2011, p. 311). Sobretudo, porque o general não só não cumpria as expectativas relacionadas à sua condição social como cometia o agravo de abrir as portas de sua casa para receber tal qualidade de gente. A frase que Lima Barreto atribuiu à voz de seu personagem é sintomática e sintetiza bem o pensamento comum sobre as posições sociais e os comportamentos atrelados a elas.

Lima Barreto, arguto observador, além de crítico de sua sociedade e da nascente República, registrou, em sua obra ficcional, práticas comuns em cidades⁸⁴ marcadas por uma forte presença de africanos e descendentes, tal como a procura de pessoas de distintas camadas sociais por curandeiros no intuito de resolver problemas das mais variadas ordens. Igualmente, outros romancistas já haviam tratado da temática, como Joaquim Manuel de Macedo, em “As vítimas algozes” (1869) e Xavier Marques em “O feiticeiro” (1897, e que reaparece em 1922).

Lima Barreto registrou ainda a atividade dos ditos feiticeiros em se deslocarem pela cidade para atender os que requeriam seus serviços mágico-curativos, ainda que

⁸³ Tais práticas nada mais eram do que a medicina popular que na Bahia estava intimamente ligada à medicina ritual dos candomblés em que na maioria das prescrições o uso das folhas é indispensável. O orixá Ossanha (Ossain, *Òsányin*) é o senhor de todas as folhas e, portanto, a divindade padroeira da medicina (SANTOS; SANTOS, 2006).

⁸⁴ Assim como Salvador e o Rio de Janeiro, Pesavento (2006, p. 134) comenta que “como em todas as cidades, em Porto Alegre também lavrava, ‘impune e discreta’, a feitiçaria, abrigada em ‘antros’ que muitas vezes passavam ‘desapercebidos aos olhos da polícia’”.

possuíssem um lugar fixo para esse mister (terreiro)⁸⁵. Mobilizando um serviço de curandeirismo itinerante que se somava a outras especialidades dos sacerdotes e sacerdotisas africanos, tais como a adivinhação e a realização de rituais coletivos religiosos, atividades das quais provinham seu sustento e que revelavam uma movimentada vida religiosa. Essa prática de deslocamento para atender a seus clientes, em um vaivém incessante entre as camadas sociais, ocorria, ao menos, desde o século XVII com a atuação dos calundzeiros bantos (PARÉS, 2007; SILVEIRA, 2006).

Ainda que, como revela mais adiante o referido personagem principal da trama, no Rio de Janeiro de início de século, a clientela desses homens e mulheres negros de origem africana não se resumisse apenas à gente pobre da terra, uma vez que os setores mais abastados e letrados também os procuravam, a utilização desse recurso, ainda que último, era visto, no mínimo, com ressalvas, ironia e repulsa.

Àqueles que buscavam esse tipo de serviço cabia fazê-lo com segredo e discrição para fugir das censuras sociais, embora “a existência de práticas que estendem a sua ação a esferas muito mais amplas do que aquelas em que se geraram [...] é coisa que está no ânimo público e no pleno conhecimento de todos” (RODRIGUES, 2014, p. 8). Com efeito, tal atitude era algo indigno de ser levado a cabo por indivíduos cuja suposta evolução mental e prestígio social demandava a busca por um tratamento mais à altura de suas posições. Como observa Santos (1997a, p. 142), “trata-se, neste nível, de algo que diz respeito à decência, aos bons costumes, às convenções hegemônicas (o que convém e é conveniente), à discrição, às boas maneiras inerentes à vida civil, englobando-se no amplo ‘processo civilizador’”.

Não obstante o poder e os esforços da Igreja Católica em garantir sua dominação e em esgotar outras formas de religiosidade e fé, sua ação esbarrava no afrouxamento moral e religioso da população que redimensionava as fronteiras do sagrado ao praticar um pluralismo religioso, movendo-se quase que sem embaraço entre o catolicismo e o candomblé. Todavia, vale ressaltar, esse sincretismo não expressava um universo isento de contradições e desequilíbrios (MOTT, 1997).

Ao lado dessa justaposição de crenças, o que se observa na busca pelos serviços médicos alternativos é a necessidade básica de cura dos males do corpo. Embora os médicos formados nas faculdades de medicina fossem por lei os únicos com autorização

⁸⁵ De acordo com Santos J. (2009a, p. 12, grifos do autor), “Se as pessoas procuravam os líderes dos candomblés para resolverem os seus problemas de natureza sentimental, material ou espiritual, não era necessária a ida a uma roça de candomblé, cuja distância era considerável, já que existiam indivíduos que em plena cidade jogavam búzios, faziam *ebós* e *mandigas*”.

para atuar junto à população⁸⁶, eles não atuavam sozinhos, disputando pacientes e clientes com farmacêuticos e com os inúmeros agentes de cura popular, tachados de curandeiros e feiticeiros, que, desde o período colonial, atuavam junto à população, gozando de reconhecimento e prestígio também entre indivíduos pertencentes aos setores dominantes (SAMPAIO, 2001).

Com efeito, é lícito supor que aquilo que Lima Barreto testemunhou no Rio de Janeiro republicano, em particular as breves passagens⁸⁷ que revelam a busca por parte de indivíduos bem posicionados socialmente pelos serviços religiosos/curativos dos negros, certamente podia ser visto em outras paragens do país as quais receberam um forte influxo de homens e mulheres que migraram de forma compulsória do continente africano, tornando-se centros urbanos de expressiva e intensa vida afro-brasileira, como é o caso da cidade do Salvador.

De acordo, com Reis (2006a), já era costume na Bahia do século XIX essa mescla cultural e social, não se diferenciando, de maneira geral do que Nina Rodrigues pôde observar na virada do século XX. De maneira generalizada, Rodrigues (2014, p. 138) garantiu que “no Brasil o mestiçamento não é só físico e intelectual, é ainda afetivo ou dos sentimentos, religioso igualmente portanto”. E, para fugir da generalização, ele apresenta um caso que saiu na imprensa no ano de 1893 em que se evidencia “o prestígio e a influência das práticas fetichistas na nossa população” (RODRIGUES, 2014, p. 139). Espalhou-se pela cidade a notícia de que, em um terreiro de candomblé, o zelador da casa foi advertido pelo orixá Gunocô, uma qualidade de Oxalá, que uma terrível peste estava a se abater sobre a cidade e que era preciso que cada habitante levasse uma vela para a igreja de Santo Antônio da Barra para que se evitasse a terrível epidemia. Algo que foi prontamente atendido pela população que se dirigiu de velas na

⁸⁶ Em edital publicado ao longo do mês de janeiro de 1900 em um dos principais jornais de Salvador, o Diário de Notícias, a Inspetoria Geral de Hygiene (grafia tal como no original) apresentava a disposição número 112 de 14 de agosto de 1895, que dispunha sobre os estabelecimentos que tinham permissão para vender medicamentos e drogas sobre qualquer pretexto, a saber, farmácias, drogarias e laboratórios. Cabendo multa de duzentos réis àqueles que infringissem a lei e o dobro em caso de reincidência. Igualmente, com base no decreto 2.458 de 10 de fevereiro de 1897, deixava claro quem poderia exercer a medicina em todos os seus ramos, aqueles indivíduos reconhecidamente formados em universidades brasileiras ou estrangeiras. (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 10/01/1900)

⁸⁷ “Era uma singular situação, a daquele preto africano, ainda certamente pouco esquecido das dores do seu longo cativo, lançando mão dos resíduos de suas ingênuas crenças tribais, resíduos que tão a custo tinham resistido ao seu transplante forçado para terras de outros deuses – e empregando-os na consolação dos seus senhores de outro tempo” (BARRETO, 2011, p. 312).

mão à igreja, sendo classificada pelo Jornal de Notícias como uma “supersticiosa romaria” (RODRIGUES, 2014, p. 139).

Ainda segundo João Reis (2006a), ao analisar os documentos disponíveis tem-se a impressão de que praticamente todo grupo social se encontrava representado na base de frequentadores do candomblé consultando adivinhos e curandeiros, comparecendo a rituais fúnebres, a ritos de iniciações e cerimônias que celebravam divindades específicas ao longo do ano.

“Começa o sacrificio de galinhas, patos, bodes, carneiros, bonecas pretas, panellas velhas, trapos e farofias de azeite de dendê”⁸⁸. Assim começa a notícia “O paraíso dos feiticeiros e feiticeiras” do jornal Correio da Manhã de 2 de outubro de 1914. Em face desse aspecto reprovado pelo jornal, aquele que porventura “passasse na baixa da ladeira do Acupe havia de ser extasiado” com “uma montanha de cabeças de gallinha, bonecas de panno, panellas e tijellas de barro e outras coisas mais, dentro de uma onda de azeite de dendê”. O jornal se refere ao ato de se conceder oferendas e sacrificios⁸⁹ aos deuses africanos, ação popularmente conhecida pelas expressões “dar um agrado ao santo” ou “arriar um *ebô*”.

Aquelas seriam “as victimas da famosa religião africana” a qual “<<os santos>> venerados pela credence ignorante que frequenta os <<candomblés>> tem o seu culto máximo e surge na obra providencial dos milagres”, embora seja sabido que também “muita gente boa e de bordados não perde nossos candomblés”. Um mês depois o mesmo jornal volta a se queixar da presença nas ruas, “às vezes as mais transitadas”⁹⁰, de “gallinhas espostejadas e besuntadas de azeite de dendê, e montículos formando cruces de farófia, também de dendê”. Para o articulista, o cúmulo de tais práticas havia se dado no dia anterior quando “em pleno dia radiante, uma preta magricela, com gestos abrutalhados e cabalísticos, poz à porta da igreja (!!) de S. Domingos um frango cheio

⁸⁸ Correio da Manhã, 02/10/1914.

⁸⁹ O antropólogo Vivaldo da Costa Lima estabelece uma diferenciação conceitual entre a oferenda e o sacrificio. A oferenda seria um presente, aquilo que é oferecido é algo que pertence ao devoto e que ele oferta de bom grado à sua entidade, não obstante, o bem ofertado carrega algum valor (material, afetivo, simbólico) àquele que o oferece. Na oferenda há uma assimetria de *status*, aquele que oferece se encontra em posição de inferioridade, submetido à superioridade de quem (no caso, a entidade) recebe. O sacrificio, por sua vez, seria o ato de dar algo que é valioso e prezado por parte daquele que concede, ou mesmo algo que ele não dispõe no momento por falta de condições materiais - um bicho de penas ou um bode, por exemplo, no candomblé, animais custosos e que exigem um verdadeiro “sacrificio” por parte do ofertante para obtê-los. Em última instância, o sacrificio seria algo que, a princípio, escaparia das condições momentâneas de quem concede (COSTA LIMA, 2010b).

⁹⁰ Correio da Manhã, 10/11/1914.

dessa farofia!”. No entendimento do jornal aquilo se configurava não só num ato “repugnante”, mas também numa clara provocação à Igreja Católica⁹¹.

Notícias como as apresentadas acima nos ajudam a compreender aspectos da história do candomblé tais como a natureza dos participantes naquele período, assim como as circunstâncias e as proporções em que se davam, já que revelam informações valiosas sobre homens e mulheres de todas as classes envolvidos de maneiras diversas com a religiosidade afro-baiana - aquilo que venho discutindo ao longo deste trabalho.

Abordar essa questão é uma forma de compreender como essas outras questões operavam. Ainda que a maioria das pessoas envolvidas com o candomblé fosse negra “a religião se expandia para outros setores da sociedade” (REIS, 2006a, p. 85). No decorrer do capítulo serão apresentadas notícias e matérias que ajudam a identificar a atuação de líderes de candomblé junto à população local e como parte da imprensa via essa situação e tentava controlar juntamente com a polícia a sua expansão.

Ao longo da história brasileira, atribuíram-se aos líderes religiosos⁹² de matriz africana o caráter de executar malefícios de toda sorte, eles se tornaram “bodes expiatórios” de uma contenda moral e cristã cuja diluição de suas atuações deveria, a rigor, garantir a hegemonia da medicina científica e, supostamente, purificar a comunidade da corrupção moral, afastando-a de práticas consideradas fetichistas.

No concernente ao aspecto moral, os discursos produzidos, carregados de preconceito e racismo subsumidos em uma narrativa desqualificadora das manifestações culturais e religiosas dos negros, serviam, em última instância, para afastar possíveis clientes, curiosos e simpatizantes da dita boa sociedade das tais práticas fetichistas, uma vez que havia na cidade um grande número de casas de culto de origem africana em funcionamento e, mais ainda, de feiticeiros e feiticeiras em atuação.

Esses homens e mulheres foram denunciados por prática de adivinhação; exorcismo (‘tirar o diabo do corpo’); ‘feitiçaria’ (incluindo conjuras e envenenamento com uma variedade de

⁹¹ Nina Rodrigues já apontava no final do século XIX para a presença de despachos nas ruas da velha Salvador, segundo ele “de vez em quando nesta cidade se encontra pelas ruas ou praças, na proximidade da casa ou no caminho por onde se supõe que deve passar aquele a quem é destinado, um feitiço que consiste, com pequenas variantes em animais de sacrifícios e restos de comida de santo” (RODRIGUES, 2014, p. 63).

⁹² Amparo-me em José Reis para estabelecer um critério sobre os homens e mulheres acusados nas páginas dos jornais de praticar atos de feitiçaria: “considerarei líder o adivinho ou curandeiro que desenvolvia uma prática privada, não necessariamente ligada a uma casa de culto [...] especialistas formados numa religião iniciática que primava pelo ritualístico” (REIS, 2006a, p. 62). Ainda de acordo com o autor, feiticeiro seria um “termo genérico usado [...] contra quem praticasse qualquer tipo de religião africana” (idem, 2006a, p. 70).

preparos); por presidir oferendas de bebidas, comidas (sobretudo animais) e outras às divindades e aos mortos; celebrar cerimônias que envolviam instrumentos percussivos, dança e canto; orientar diversos ritos de iniciação. (REIS, 2006a, p. 62)

O jornal A Cidade nos dá a dimensão desse universo afro-religioso, o qual a boa sociedade soteropolitana se via enredada, em uma notícia do dia 9 de fevereiro de 1917 ao afirmar que “já se torna quasi uma cousa commum dizer-se nesta terra: ali mora uma feiticeira – tão grande é o numero, destas bruxas repugnantes que, a troco de pequena remuneração, empregam toda a sua velhacaria na confecção de seus <<despachos>>”⁹³. Mais a frente trato dessa notícia em especial, vejamos a seguir a relação de proximidade entre pessoas de vários status sociais e aqueles acusados de praticar feitiçarias em épocas anteriores.

Malgrado essa interdição de ordem moral, alguns autores demonstram que, desde muito, tempo se podia observar na Bahia a relação de sujeitos de outros segmentos sociais e de pessoas brancas com indivíduos acusados de serem feiticeiros e curandeiros ligados a formas de crença de origem africana. Conforme Reis (2006b, p. 284-5),

era comum que gente da elite branca se utilizasse dos serviços de sacerdotes africanos para numerosos misteres, principalmente trabalhos relacionados a carências clássicas — saúde, amor, dinheiro —, mas também, já na segunda metade do século XIX, investigação policial e política eleitoral. Mesmo se não professavam regularmente a religião africana, muitos brancos acreditavam na força mística, nos poderes curadores, divinatórios e propiciadores de seus sacerdotes.

Parés (2007, p. 144-5) revela o caso do curador Francisco Dossê que, em 1807, declarou em depoimento “que a ele recorriam muitas pessoas, brancos, pardos, pretos de um e outro sexo para dar venturas e curar”. Reis (1988, p. 70), por sua vez, traz o caso de dois pais de santo jejes de notório sucesso no final do século XVIII. Um deles, “o negro adivinhador José Zacarias”, como revelam os autos, atendia “muita gente vil e pobre e também de probidade”. Ele ainda apresenta o caso de Domingos Sodré que “tinha boas relações no mundo dos livres e brancos” (REIS, 2006b, p. 284). Já Santos e Santos (2013, p. 214), observaram que em 1868 em um candomblé localizado no Beco dos Barris havia “senhoras, senhores e escravos procurando o terreiro pelos mais variados motivos”. Silveira (2006, p. 248) também aponta para a presença de indivíduos

⁹³ A Cidade, 09/02/1917.

brancos já no século XVII, quando “o saber tradicional afro-ameríndio já beneficiava muitos habitantes das cidades nas horas mais difíceis, inclusive numerosos membros da elite branca”. Ainda temos o caso do afamado feiticeiro Juca Rosa que, na segunda metade do século XIX, como nos apresenta Sampaio (2000, p. 23), estabeleceu “íntima relação [...] com [...] poderosos figurões, ‘gente fina’, ‘senhoras da mais alta categoria social’ e também importantes políticos da época, por mais que os grupos letrados e poderosos tentassem negar qualquer proximidade com tais atividades”.

Observa-se, desse modo, não só uma antiguidade e regularidade dos rituais de origem africana em terras brasileiras, mas também uma recorrente e progressiva adesão de indivíduos brancos e pertencentes a outros segmentos sociais a esses ambientes de culto. A insistência das fontes revela um quadro de larga atuação dos curandeiros e adivinhos junto à população, dando sinais que o candomblé buscou e conquistou algum espaço na vida cultural da cidade, servindo tanto a negros e mestiços, a grande maioria, quanto a brancos (SILVEIRA, 2006).

Diante desse quadro histórico de representação dos mais variados atores sociais junto à religiosidade afro-baiana, aliado aos constrangimentos sistêmicos da consciência pública que atuavam no sentido de coagir os indivíduos que porventura viessem a praticar “atos não garantidos ou autorizados pelos códigos sociais” (SODRÉ, 1988, p. 39) da época, assim como a transgressão e os efeitos coercitivos que operavam a partir dela, nos atentemos ao caso da “senhorinha Esther”⁹⁴, noticiado pelo jornal A Cidade em março de 1918.

De acordo com o periódico, a senhorinha⁹⁵ Esther cometeu uma tentativa de suicídio, já em si um ato moralmente condenável pela fé cristã. Em um primeiro momento se pensou que tamanha atitude só poderia ser decorrente de algum caso de namoro, porém logo se descobriu que a razão que se apresentava era de outra ordem. Seu tio Manoel Meirelles esteve na redação do jornal e explicou ao periodista que tudo começou pela simples razão do mesmo tê-la repreendido por conta dela haver “chamado uma senhora, que dizem ser cartomante, para que esta adivinhasse qualquer coisa”. A mãe de Esther, não concordando com a reprimenda, ficou ao lado da filha gerando uma celeuma na família. No meio da discussão Amelia – mãe de Esther – ainda se indispôs

⁹⁴ A Cidade, 06/03/1918.

⁹⁵ Vale destacar que a expressão “‘senhorinha’ era um título de cortesia empregado para jovens mulheres das elites do Brasil” (SANTOS, 1997b, p. 25). Como ilustra uma nota da coluna social do jornal A Tarde de 4 de agosto de 1913: “Está marcado para o dia 20 de Setembro, o casamento do dr. Manoel Magalhães de Aguiar, jovem e estimado bacharel, com a senhorinha Dulce Luz”.

com uma vizinha, fato que levou o senhor Meirelles a chamá-la à atenção e a fechar as janelas da casa. Revoltada, Amelia investiu contra Meirelles que se viu “forçado a reagir”. Como que por impulso, ao ver a cena, Esther bateu o tio “involuntariamente com a mão”. Nesse ínterim, Amelia saiu de casa e Esther foi ao seu encaço, não encontrando a mãe, voltou para casa a fim de saber se ela havia voltado, contudo Amelia não estava lá. Desesperada com a ausência da mãe a senhorinha Esther “lançou mão dum vidro de lysol, não chegando a depositalo na boca, porque lhe arrebataram”.

É interessante observar a espiral de acontecimentos que um ato considerado desviante dos padrões morais acabou por gerar. À época, tanto a busca por cartomantes quanto por feiticeiras eram práticas condenadas, ainda mais para determinados setores da sociedade, a tal ponto que foi o estopim de uma malograda tentativa de suicídio.

Encontrei uma notícia de março de 1918⁹⁶, em que, as categorias cartomante, bruxa e feiticeira convergem no mesmo sentido, tornando-se representativas do uso da magia para fins considerados ilícitos e maléficos, e que foram sintetizadas na figura de Antonietta da Silva, conhecida como Catú. “Por intimação da policia”, Catú havia se mudado de seu antigo endereço para o logradouro conhecido como “becco do Mingau”⁹⁷, onde continuou a exercer a “profissão de bruxa e cartomante”⁹⁸ que havia lhe conferido problemas com a polícia. Rodrigues (2014) aponta que não só o catolicismo sofreu influência do que ele chamava de cultos fetichistas, mas também o espiritismo e a cartomancia refletiam esta influência, como exemplo ele traz o caso de uma mulata bastante afamada que além de cartomante era também mãe-de-santo e atendia a uma clientela diversa. Com base no caso de Catú e no precedente histórico é possível inferir que a senhorinha Esther pudesse estar se consultando com alguma mãe de santo, razão da reprimenda de seu tio.

De resto, ocorre que, apesar de haver tais mecanismos coercitivos em diferentes graus de intensidade àqueles que ousavam violar as normas sociais, a transgressão não se constituía em um impeditivo. A rigor, a transgressão é um subproduto do impedimento e vem atrelado a ele. Em última instância, a moral, ao tentar padronizar normas de comportamentos únicos que incidem sobre as relações sociais, funciona como uma ferramenta que atenta contra a complexidade, as contradições, as

⁹⁶ A Cidade, 13/03/1918.

⁹⁷ Acredito que esse endereço se refira ao atual Beco do Mingau, localizado no tradicional bairro do Dois de Julho, entre a Rua do Sodré e a Rua Areal de Cima.

⁹⁸ O título da notícia se refere à Catú como feiticeira: “A feiticeira “Catú” merece um correctivo”.

ambivalências e ambiguidades humanas, não levando em consideração a dinâmica da vida em sociedade.

Na esteira do histórico de acusações aos agentes de cura popular, considerava-se que esses homens e mulheres cometiam atos de heresia, adoravam o diabo⁹⁹ e tinham o poder de levar o mal à comunidade que se inseria: “Entram na feitiçaria, na maior parte dos casos, a perversidade, a infamia, o crime premeditado, a desonra”¹⁰⁰. Em Salvador, “mais do que em qualquer outro ponto do território brasileiro, a feitiçaria campeia exuberantemente”, uma vez que “existem por essas ruelas escuras dos bairros pobres, nos suburbios afastados, o quadro negro horrendo desses candombles”, onde atuam os “paes de terreiro”, mas sobretudo “se destacam as <<mães de santo>>, fabricantes de malefícios e bozós” que “nunca lhes falta a freguesia. *Gente de todas as classes sociaes as procuram*” já que “umas deitam cartas, outras são magnificamente educadas na sciencia cabalistica dos bozós e outras em malefícios”. A narrativa apresentada pela pena do jornalista não deixa dúvidas sobre o lugar que a religiosidade afro-baiana ocupava na teia social da cidade, ocupando um lugar de protagonismo legitimado por uma clientela ampla e diversa que fora fundamental no estabelecimento de alianças para a proteção e reprodução do candomblé.

Com muita frequência esse "mal" era representado na forma de libertinagem. Comentava o jornal *Gazeta do Povo*, datado de 25 de novembro de 1905:

A *Gazeta de Notícias* denunciou a existência de uma casa na Rua do Barão de Maranguape, onde se celebram missas negras, verdadeiras saturnais, nas quais tomam parte além de um negro asqueroso e de prostitutas, diversos meninos e meninas. Segundo assevera a mesma folha são praticadas ali obscenidades inqualificáveis¹⁰¹.

Portanto, eram indivíduos desclassificados na ótica de parte da elite e assim representados no discurso de parte da imprensa baiana, sendo reiteradamente detratados em suas páginas e acusados de toda sorte de crimes e contravenções. Contra eles se levantava um poderoso “movimento de oposição social” (ORTIZ, 1999, p. 195). Como observa Pesavento (2006, p.134),

⁹⁹ De acordo com MOTT (1988, p. 97), Luzia Pinta, 51 anos, preta forra natural de Angola, que comandava um calundu na primeira metade do século XVIII em Minas Gerais foi a primeira e única “feiticeira” do Brasil a ser condenada pela Santa Inquisição. Sua sentença correspondeu “a quatro anos de degredo para Castro Mearim (Algarve) por culpas de feitiçarias e presunção de pacto com o Diabo”.

¹⁰⁰ *A Cidade*, 25/02/1918.

¹⁰¹ *Gazeta do Povo*, 25/11/1905.

a feitiçaria era notícia, mercadoria, vendida e lida com sucesso pelo público¹⁰², a descobrir os perigos da urbe. Os selvagens da cidade estavam ali, ao alcance da mão e da vista, expondo a barbárie de seus feitiços, agredindo os cidadãos pacatos.

No entanto, em razão do poder espiritual que lhes foram conferidos pelos deuses africanos e, mais do que isso, pela eficiência de seus trabalhos, esses homens e mulheres foram responsáveis pela ampliação do conjunto de pessoas que estabeleciam contato estreito com a religiosidade afro-baiana. Ortiz (1999) comenta que a crença na experiência religiosa africana, cristalizou-se na figura do feiticeiro portador do sistema de conhecimento mágico-religioso. Nesse sentido, para o público mais amplo “a religião simplifica-se em magia” (idem, 1999, p. 39), ampliando

o espectro de possibilidades religiosas [...] em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência. (PRANDI, 1998, p. 163)

A grande procura por curandeiros e feiticeiros era um dos casos que mais incomodavam os que se arvoravam em nome da ordem e da moral, a sociedade soteropolitana mostrava-se bastante suscetível à influência desses sacerdotes, crédula e necessitada em resolver problemas dos mais diversos por meio de soluções mágico-religiosas provenientes do mundo sagrado afro-baiano. Desse modo, a crença no feitiço e mesmo no candomblé não se restringia ao círculo restrito de negros e mestiços, os frequentadores e clientes pertenciam a um amplo perfil social. Dessa maneira, o que os jornais revelam é uma crença coletiva nos poderes do feitiço haja vista a repetição de notícias sobre a credulidade da população soteropolitana em tais práticas, “se havia uma proibição legal constantemente atualizada era porque essas manifestações estavam cotidianamente em profusão” (SANTOS, 1997b, p. 21).

Embora o efeito que se desejava produzir fosse o de estabelecer um controle social sobre os agentes de cura e sua clientela, noticiar a ação dos feiticeiros não dava garantias de sua eliminação, pelo contrário, podia até mesmo fazer com que, com o perdão do trocadilho, o feitiço virasse *a favor* do feiticeiro, constituindo-se em uma

¹⁰² Sobre o interesse dos leitores por esse tipo de informação Sampaio (2000) revela que alguns jornais chegaram a duvidar da existência do famoso feiticeiro Juca Rosa, que atuou em meados do século XIX em Salvador, acusando o jornal Diário de Notícias de ter inventado esse personagem com o intuito de vender mais exemplares haja vista o interesse cada vez maior do público em suas façanhas.

fonte de projeção de seu nome e de seu trabalho. Mais ainda, a contrapelo, pode-se observar que a grande demanda de clientes e pacientes expunha a “fragilidade dos serviços médicos oficiais” (ROCHA, p. 27, 2015), incapazes de atender a todos àqueles que careciam de atenção médica e de solucionar suas demandas. Tão comum quanto se valer dos serviços dos curandeiros nos momentos de instabilidade da saúde era recorrer a práticas caseiras de cura, como chás, purgantes, tisanas e simpatias, conhecimentos medicinais tradicionais – não só de matriz africana, mas também indígena - largamente utilizados, sobretudo, pela população mais pobre e visto com ressalvas pela medicina oficial.

O candomblé aparecia como um duplo mal nas páginas dos jornais baianos, primeiro, por se tratar de algo que depunha contra a civilização e o progresso da sociedade, significando a conservação de uma memória coletiva africana que deveria ser obliterada. Segundo, por se acreditar ser no interior de alguns terreiros que se produziam os males e os infortúnios que acometiam a sociedade soteropolitana (COUCEIRO, 2008). Assim, o dito feiticeiro era, de uma só vez, o “depositário dos segredos da alta magia e intérprete das relações fatídicas” (RODRIGUES, 2014, p. 61), além disso, respondia também como “curador de moléstias, o fazedor de malefícios, o distribuidor de felicidade” (*idem, ibidem*, p. 62). Ora, curioso observar que, se havia descrença e incredulidade por parte de setores da elite e da imprensa do poder de cura desses agentes, o mesmo não ocorria com o feitiço ou a “coisa feita”, causadores de medo e apreensão na população, consciente dos efeitos prejudiciais que esses trabalhos poderiam causar sobre quem se abatesse.

Paradoxalmente, a perseguição aos ditos feiticeiros legitimava a crença de que aqueles homens e mulheres efetivamente dispunham de poderes mágicos suficientes para interferir no curso da vida mundana. Os indivíduos, nesse caso, “pertenciam a um universo mental controlado por forças espirituais que, segundo a maioria acreditava, podiam ser ativadas por especialistas religiosos” (REIS, 2006a, p. 75). A ideia de que certos rituais específicos do candomblé poderiam ser utilizados para determinadas finalidades tinha correspondência no medo que boa parte população tinha da religião. De acordo com Prandi (1998, p. 160-1), “a religião dos orixás conserva sua imagem de culto de mistérios e segredos, o que implica a ideia de perigo e risco no imaginário popular, fato que retroalimenta o preconceito”. O medo, portanto, seria fruto da ignorância e certamente muito dos líderes de candomblé utilizaram do medo coletivo de seus poderes como estratégia para se impor e se estabelecer frente aquela sociedade.

3.1 Maria Felippa e seu método de cura “original”

No dia 14 de fevereiro do ano de 1918 a cidade do Salvador amanheceu com o jornal A Cidade trazendo estampada em suas páginas mais uma notícia sobre uma senhora negra que aplicava métodos de cura popular. A notícia veio acompanhada de foto da mesma, de nome Maria Felippa trazia uma expressão triste que se complementava com seus olhos miúdos e seu aspecto frágil e inocente que ilustravam a página de capa. Até aí nenhuma novidade se apresentava haja vista que a atuação de agentes de cura popular, sejam eles homens ou mulheres, negros, pobres e ligados à religiosidade de origem africana, era uma constante da paisagem soteropolitana naquela segunda década de século, “concorrendo com os médicos científicos na disputa por pacientes” (SAMPAIO, 2002, p. 106). Também comuns eram as denúncias de exercício ilegal da medicina por parte dos jornais baianos.

Mas não compreemos a notícia por seu valor de face, ocorre que, como veremos, essa notícia trazia elementos que a tornava singular entre as inúmeras notícias sobre a atuação desses sujeitos. Começamos do início, tomemos a introdução do texto jornalístico para termos uma noção do lugar do feitiço e seus sortilégios (aqui, o caso dos “olhados” ou “mau olhados”) entre os habitantes da capital baiana.

O jornalista começa chamando a atenção do leitor que porventura ainda não tenha ouvido falar dos “desastrados efeitos dos olhos maus”¹⁰³, os quais, quando lançado sobre qualquer “cousa, objeto ou pessoa”, tem o poder extraordinário de tirarem o vigor, a boa sorte ou a felicidade, levando a vida do infeliz que porventura foi fitado por tão maléficos olhos a uma espiral de má fortuna. Por essa razão, “sua fama corre mundo” reverberando e assustando a “maior parte da nossa população”, segundo o periodista, tão “credula em cousas de semelhante natureza”. Essa crença compartilhada no poder e eficácia de magias e feitiços do tipo gerava temores e preocupações na população uma vez que “para taes olhos a sciencia não teve ainda a força de uma maravilhosa descoberta que possa servir de antidoto contra os seus maus e tragicos efeitos”. Por tal razão, diante da ineficiência da medicina ocidental em lidar com tais ações, era preciso encontrar uma solução contra o “raio desses perigosos olhos” que levava à ruína a “vida do comerciante, do capitalista, do funcionario e mesmo do politico”.

¹⁰³ A Cidade, 14/02/1918.

Aquele parecia ser só mais um dia rotineiro na vida de Maria Felippa da Conceição que em sua choupana na Boa Vista, distrito de Brotas, atendia como de costume à sua clientela, acometida dos mais diferentes tipos de malefícios como “olhados”, “espinhela caída” e “carnes crescidas”. Era com esse tipo de serviço que ela tirava seu sustento desde que seu marido veio a falecer. Ocorre que naquele dia ela recebeu em sua humilde residência a visita da equipe de reportagem do jornal A Cidade, que para lá se dirigiu após tomar conhecimento das “virtudes curativas dos males de quebranto e seus congêneres” praticados pela velha senhora de clientela “extraordinária”. Ali, submetida aos cuidados de Maria Felippa, a equipe encontrou uma “mulher do povo, credula e inteiramente convicta do tratamento a que se submettia”, além de uma outra que “bocejava constantemente”, de acordo com Maria Felippa, esse era um “dos symptomas do olhar”.

Para dar conta desses misteres ela fazia uso de “trez folhas de arruda” e de uma ladainha repetida três vezes e cuja qual reproduzo a seguir:

Com dois te botaram, com cinco eu te tiro, em louvor das cinco chagas de N. S. Jesus Christo, si ti botaram na cabeça, Jesus Christo te tire, nos olhos, a Virgem da Luz, na boca, o Bom Jesus, nas pernas e nos braços, Santo Ignacio te defenda, nas costas, Jesus Sacramentado, Com dois te botaram, com cinco ti tiro. Amem.

A esse serviço se dava o nome de “reza”, prática que se preservou ao longo do tempo e que ainda pode ser encontrada em nossos dias, sobretudo nos rincões do país. Maria Felippa cobrava o valor de duzentos réis pelos seus préstimos e recomendava que o cliente volta-se no dia seguinte para continuar o tratamento.

Reparando na presença da equipe de reportagem ela logo quis saber o que desejavam, responderam-lhe que queriam que ela lhes aplicasse uma reza, pois “parece que estamos de <<olhado>>, porque tudo quanto ganhamos gastamos sem saber como”. Ao que a curandeira respondeu positivamente informando-os sobre “o historico dos olhos maus e das suas virtudes curativa”. A eles foi-lhes aplicado o mesmo tratamento submetido à outra paciente, assim como cobrado a mesma quantia, devendo que eles voltassem nos próximos dois dias a fim de estarem livres do olhar que padeciam. Uma outra cliente, “mulher do povo”, apareceu quando da presença dos jornalistas ali, trazendo “na mão uma erupção da pelle”. Passado o espanto diante do estado em que se encontrava a mão da cliente,

duma lata pequena, cheia de vinagre, a curandeira retirou tres ramos de vassourinha, começando a açoitar a mão da infeliz credula, com as seguintes e sacramentaes palavras: Sae-te daqui <<cobreiro>> maldito, que a cruz de Christo vae sobre ti. Ave Maria.

No seguimento da entrevista Maria Felippa revela aos seus interlocutores o seu lucro diário e os serviços oferecidos, que iam além da cura de sortilégios, tais como uma trezena para Santo Antônio com vistas a “achar emprego ou qualquer objeto perdido”. Findada a entrevista os jornalistas saíram de lá “satisfeitos” e comprometidos a voltar no dia seguinte para continuar o tratamento, “tendo a certeza de ser d. Felippa o espirito de uma convencida em sua crença e não uma exploradora pelos processos originaes de semelhantes curas”.

Figura 2 – Maria Felippa



Fonte: A Cidade, 14/02/1918

Esse caso apresentado pelo jornal A Cidade é sintomático do ponto de vista do tratamento dispensado aos curandeiros e curandeiras que atuavam em Salvador. Ora, aqui encontramos uma imprensa condescendente com a atuação de Maria Felippa que,

embora sendo tratada como curandeira pelo jornal, apresentava “um originalíssimo methodo de cura”, recomendando seus serviços aos seus leitores.

Nossa hipótese no que concerne ao tratamento dispensado pelo periódico a Maria Felippa é de que ela não apresentava em suas práticas curativas nenhum elemento africano, pelo contrário, era ao panteão da igreja católica e aos cânticos do catolicismo popular a que aquela mulher recorria no intuito de curar seus clientes. Ainda que, como revela o jornal, a origem de tais tratamentos curativos seja de origem africana eles acabaram por sofrer processos que alteraram sua fisionomia, assimilando-se à cultura dominante. Esse processo de integração ao modelo de valores da sociedade global foi analisado por Renato Ortiz ao tratar do processo de busca de legitimação da umbanda na sociedade brasileira. Segundo ele, a ideia de legitimação ou de “aceitação social da religião” (ORTIZ, 1999, p. 15) acontece na medida em que ela passa a assumir os valores aceitos pela sociedade dominante.

O Candomblé, da maneira como se organizava e se projetava na Bahia, representava inegavelmente um foco de resistência contra-aculturativa da população negra e de sua cultura face à sociedade baiana que ainda se espelhava, na primeira metade deste século [XX], preferencialmente nas ideologias e nas formas de viver ocidentais. (BRAGA, 1995, p. 20)

O candomblé seria, nas palavras de Costa Lima (2010a, p. 94), “o maior e mais original repositório da cultura africana na Bahia”. Em razão da vivacidade da cultura afro-baiana que se contrapunha amiúde às tentativas de domesticação e assimilação, constituindo-se no mal-estar dos setores dominantes, inúmeros foram os obstáculos impetrados em seu caminho, dificultando seu processo de legitimação e reconhecimento enquanto uma prática religiosa legítima.

Portanto, por se encontrar destituída dos africanismos que, de outra maneira, lhe garantiriam a pecha de curandeira e problemas com a polícia, estando sua atuação de certa forma higienizada, ou mesmo embranquecida, ela foi tolerada pelos setores dominantes, podendo dar seguimento à sua medicina popular sem maiores complicações, serviço, aparentemente, tão necessário naquela Bahia que padecia de malefícios mágicos.

Todavia, como poderá ser visto ao longo deste capítulo, Maria Felippa era uma exceção, não contando seus pares, sobretudo aqueles carregados de africanismos, com a mesma sorte e indulgência.

3.2 “No reino da feitiçaria”: Constança e o santo Zamba de Quenin

O primeiro Código Penal republicano foi instituído no ano de 1890 e permaneceu em vigência até o ano de 1942. Ali, nos seus artigos 156, 157 e 158, encontravam-se alguns atos e práticas que se enquadravam como crimes contra a saúde pública. Assim, qualquer prática médica aplicada que não aquela ensinada nas faculdades de medicina estava, em tese, condenada pelo império da lei. O artigos citados incidiam diretamente sobre as práticas mágico-religiosas afro-brasileiras, condenando os atos de cura que envolvessem a manipulação de folhas e ervas, tão comuns no universo dos terreiros de candomblé. Inclusive as palavras “magia”, “sortilégio” e “curandeiro” se encontravam presentes na letra fria da lei, insinuando a qual grupo racial aquela lei se dirigia.

A curandeira Maria Felippa, assim mesmo classificada pelo jornal, embora se encaixasse nos crimes inscritos nos referidos artigos recebeu o aval e a proteção da imprensa para continuar atuando uma vez que ela aparentava não agir de má-fé, pois não praticava feitiços e atuava sobre as bases da religião oficial. No entanto, se a lei fosse levada a cabo dificilmente Maria Felippa escaparia das acusações de crime, tal como ocorreu com uma mãe de santo de nome Constança, como veremos a seguir. Sem embargo, essa jurisprudência ocasionava um controle e uma hierarquização das práticas curativas ao estabelecer quem podia e quem não podia exercer o curandeirismo, protegendo aquelas de inspiração católica e perseguindo as de origem africana.

Passados onze dias da notícia que trazia a atuação de Maria Felippa, o mesmo jornal A Cidade traz novamente em sua capa uma notícia envolvendo uma mulher negra e práticas mágico-curativas, no entanto, o tom da narrativa trazida pelo jornal era diametralmente oposto ao da primeira uma vez que a mesma era acusada de promover feitiçaria.

A história que envolve Constança Luiza dos Santos, apresentada como mestiça, publicada na edição do dia 25 de fevereiro de 1918, começa na manhã do dia 5 de fevereiro do aludido ano quando a mesma sai de sua casa no logradouro do Outeiro da Quinta da Barra em direção à sede do grupo espírita São José, localizado no número 93 da rua Carlos Gomes, centro de Salvador. Lá chegando ela procura pelo senhor Bernardino, presidente da sociedade espírita, que, de acordo com o periódico, “nunca se fez adepto de bruxarias, e tão pouco é feiticeiro”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ A Cidade, 25/02/1918.

Figura 3 – Constança, “o santo Zamba de Quenin” e sua companheira



Fonte: A Cidade, 25/02/1918

No entanto, para Constança aquele homem era detentor de um extraordinário poder, capaz de levar a cabo o “trabalhosinho” que ela necessitava, pois o santo que a acompanhava se encontrava “um pouco fraco, anêmico talvez de tão grandes jejuns e provações”. O santo de Constança é apresentado com o nome de Zamba de Quenin. Na foto que acompanha a notícia é possível ver, além de Constança e sua companheira, um desenho da entidade. O desenho primário mostra um homenzinho por sobre as duas mulheres de cabeça arredondada, dois braços e duas pernas, e feições suaves e trazendo consigo um par de asas, seu corpo muito aparentando o de um pássaro. Infelizmente, não encontrei na literatura nenhuma entidade do panteão religioso afro-brasileiro que correspondesse a esse nome¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Cogitei a possibilidade de Zamba de Quenin ter alguma ligação semântica com Zambi, deus supremo banto, haja vista não ter encontrado nenhum outro referencial que dê conta da existência dessa entidade. No entanto, como observa Ortiz (1999, p. 78-9, grifos nossos), “[o deus supremo] se encontra na realidade afastado dos afazeres e das necessidades humanas. O mundo dos homens é governado pelos orixás [inquices e voduns] [...] Tanto Olorum, divindade ioruba, quanto Zambi, deus banto, são elementos que na África se excluem de qualquer contato com a realidade humana; eles permanecem numa esfera exterior ao universo profano [...] Distanciando-se dos problemas humanos, o Deus supremo é esquecido pelos homens; desta forma, somente as forças intermediárias é que são cultuadas através dos ritos”. Em face dessa

De acordo com o jornal, o senhor Bernardino não era adepto de feitiçarias e ficou abismado com a presença e os pedidos daquela mulher, que envolvia “labios seccos, paralyzação de linguas e braços quebrados” de seus desafetos, entre eles uma mãe de santo de nome Maria do Carmo. Espantado com os pedidos de Constança e desejoso que ela saísse o quanto antes dali afirmou que realizava tal qualidade de serviços, porém era um tipo de trabalho muito caro, no que a mulher respondeu que não importava o valor. O negócio foi fechado em cem mil réis “sem reluctancia”. Constança voltaria no dia 19 do mesmo mês trazendo cinquenta por cento do valor estipulado para que se iniciasse o trabalho, ocorre que nesse ínterim Bernardino contatou o jornal A Cidade informando sobre o que estava por acontecer e ali foi montada uma encenação junto com os repórteres do referido jornal no intuito de dar uma flagra na dita feiticeira, que encontrava-se acompanhada de sua companheira (não identificada). A trama se desenrola com o jornal trazendo detalhes da pantomima e com Constança e a entidade Zamba de Quenin saindo desmoralizados e ridicularizados ante a encenação ali ocorrida. O senhor Bernardino ainda recorreu à autoridade competente para que se executasse a sua prisão, mas foi aconselhado a registrar a ocorrência à 2ª delegacia de polícia, responsável por esse tipo de diligência.

No dia 06 de março do mesmo ano, novamente Constança e Zamba de Quenin ocupam as páginas do jornal A Cidade, o subdelegado da Quinta da Barra intimou-a juntamente com dois homens que alegavam terem sido suas vítimas a comparecer a delegacia para prestar depoimentos, seus nomes eram Manoel Galdino e João Dorea. Segundo o periódico, diante de um subdelegado “com physionomia inquisitorial, jesuítica”¹⁰⁶, Constança se pôs a suplicar de joelhos para que a autoridade lhe tivesse piedade e a deixasse ir, no entanto, ele tinha algumas perguntas a lhe fazer. No interrogatório, Constança revelou-lhe que foi à casa do senhor Bernardino para que ele a ajudasse com seu santo e que já tinha recorrido a “muitos grupos espiritas e casas de feiticeiros”. Chegou inclusive a dar a direção de alguns deles para que a autoridade tivesse ciência, afirmando que esteve em casas localizadas na Preguiça, na Mata Escura, na Mesquita do Tororó e no Tijolo.

Quis então o subdelegado saber por que ela fazia feitiçarias, no que ela respondeu que assim o fazia para poder sobreviver, mas que não era de sua vontade,

afirmação, que retira a possibilidade de culto às entidades supremas, persiste a incógnita em relação a identidade dessa entidade.

¹⁰⁶ A Cidade, 06/03/1918.

pois nem mesmo sabia fazer, assim procedendo de forma obrigada pelos seus vinte filhos de santo¹⁰⁷.

De acordo com o jornal, “por medida de precaução”, ela realizou no dia anterior ao comparecimento a subdelegacia uns despachos¹⁰⁸ “para que a autoridade nada lhe fizesse”, no entanto, o trabalho não surtiu efeito haja vista que o subdelegado resolveu que o inquérito contra Constança deveria prosseguir.

Comparando os dois casos apresentados é possível notar a diferença de tratamento dispensado às duas mulheres e, sobretudo, o entendimento da época sobre como proceder diante dos agentes de cura popular que trabalhavam com meios não naturais. Uma vez que a ação desses agentes de cura era algo dado, restava separar aqueles que usavam seus poderes para o exercício do mal daqueles que atuavam em prol do bem dos que o procuravam. Nessa linha tênue, a feitiçaria era condenada *a priori* e diretamente atrelada aos terreiros de candomblé, já no caso do curandeirismo sua tolerância ou persecução dependia da forma e de quem o aplicava, se o acusado fosse praticante da religiosidade afro, como era o caso de Constança, podia ser acusado de charlatanismo, ou mesmo de feitiçaria, ou até mesmo dos dois, padecendo de agravos e problemas com a polícia. No entanto, uma vez observada a ausência de traços da religiosidade de origem africana e a presença de tradições do catolicismo europeu, ainda que de base popular, o agente de cura estaria menos propenso a ter sua ação molestada pelos órgãos repressores, nesse sentido, essa mutilação ajustaria sua atuação à norma estabelecida, pois se a existência do curandeirismo era algo que escapava do controle do sistema social, então seria necessário haver uma domesticação dessas práticas.

¹⁰⁷ Acreditamos que a expressão “filhos de santo” está sendo usada em referência às entidades espirituais que acompanhavam a zeladora, e não aos seus filhos de santos, quer dizer, pessoas por ela iniciadas no culto aos orixás, inquices, voduns e caboclos. Uma razão para isso é o fato dela afirmar que seu filho mais velho se chama “Lulú”, na sequência da reportagem que traz seu depoimento ela revela que no dia em que esteve na casa de Bernardino seu santo, Zamba de Quenin, estava acompanhado de “Lulú”, de acordo com o jornal, “o santo mais pernóstico e mais arguto que se possa imaginar”. Desse modo, nos parece que ambos os “Lulús” se tratavam do mesmo personagem, no caso, uma das entidades que acompanhavam Constança. Sem embargo, a relação que se estabelece no candomblé entre pais e filhos é bem estrita no sentido do lugar que cada um ocupa, desse modo se deve observar alguns princípios estruturantes da relação como o respeito à hierarquia e a senioridade, além da autoridade inquestionável da mãe (ou do pai) sobre seus filhos. Nesse sentido, dificilmente uma líder religiosa seria coagida por seus filhos de santo a trabalhar de maneira compulsória para o sustento da casa. (COSTA LIMA, 2003).

¹⁰⁸ O jornal A Cidade de 9 de fevereiro de 1917 descreve, à sua maneira, o conceito de despacho: “<<Despacho>> é, na gyria dessa gente, uma mistura de milho torrado, grãos de feijão, moedas de cobre, pedaços de panos velhos, azeite de dendê, fumo picado, ratos mortos, arroz e outras cousas mais, segundo a vontade da feiticeira que o faz”.

Outro caso que serve como comparativo da maneira como se encarava fenômenos semelhantes na forma é o do curandeiro Faustino Ribeiro Junior, conhecido como Professor Faustino, que esteve de passagem pela Bahia no ano de 1903. Ainda que alvo da imprensa, Faustino, homem branco, tinha entre seus clientes o então governador da Bahia Severino Vieira e “atuava de forma pública, acreditando, talvez, que por não praticar uma arte de curar africanizada, nem lançar mão de ervas, talismãs e afins, não sofreria as consequências impostas pela Inspeção de Higiene e pela Justiça” (ROCHA, p. 33, 2015). Em suma, a diferença de tratamento revela que, na vida social, o problema não se concentra no fenômeno em si, mas nos significados que se produzem a partir dele.

3.3 Yayá Maria: “Nós não qué sahi no Jornal não!”

As acusações contra curandeiros e feiticeiros se acumulavam nas páginas dos diferentes periódicos em circulação na capital baiana, dando contornos reais para o drama dos adeptos das religiões afro-brasileiras reiteradamente enunciados como um perigo à sociedade, caluniados e difamados pela pena dos articulistas. A reação da imprensa era voraz e intempestiva. Por conta disso, os pais e mães de santo que ofereciam seus serviços pareciam se mostrar mais precavidos, adotando medidas no intuito de salvaguardar sua atuação das vistas de seus algozes, fosse a polícia, fosse a imprensa.

Voltemos a notícia do jornal A Cidade de 9 de fevereiro de 1917, intitulada “No mundo das bruxas e dos bruxedos”. Impelido pela curiosidade de revelar fraudes e pelo desejo de desmascarar os praticantes de feitiçaria o jornal A Cidade decidiu enviar uma equipe de reportagem à paisana para o número 113 da Rua Direita do Santo Antônio “onde se dizia morar uma bruxa”¹⁰⁹ de nome Maria de tal, “uma creoula que faz <<despachos>>”. A fim de não levantar suspeita a equipe do jornal se fez passar por clientes em busca de tratamento – um expediente recorrentemente utilizado pelos jornalistas para conseguir ter acesso às práticas mágico-curativas dos sacerdotes de origem africana, sobretudo pelo jornal A Cidade que mostrava ser o mais combativo quando o assunto era candomblés, curandeiros e feiticeiros.

No entanto, dado o conhecimento dessas incursões investigativas por parte da imprensa que tornava mais densa a área de perseguição aos cultos afros, muitos pais e mães de santo mantinham reservas num primeiro contato com um possível cliente. Ao

¹⁰⁹ A Cidade, 09/02/1917.

chegarem ao endereço indicado e se depararem com a senhora Maria de tal, lhe perguntaram se podia dar uma consulta, desconfiada com a presença daqueles sujeitos ali ela rebateu: “Quem foi que lhe informou, yôyô?”. Então, o disfarçado repórter respondeu que quem havia lhe informado fora “uma fregueza sua no Largo Dois de Julho”. Pouco convencida com aquele argumento a mulher se mostrou precavida dizendo que “nós não *receita* mais, porque *tamos* já *escardada* da *farcidade* do mundo” (grifos do original). Mais ainda, ciente da sanha dos jornais em expor figuras como ela em suas páginas, afastando clientes e alertando as autoridades, ela completou: “*Nós não qué sahi* no *Jornal* não!” (idem). Segundo Reis (2006a, p. 61, grifos nossos), “por vezes, esses *verdadeiros espiões culturais* eram descobertos pelos adeptos do candomblé, que reagiam com cólera”. Nesse caso, faltou pouco para que os “espiões culturais” do jornal A Cidade fossem descobertos pelas duas mulheres.

Com a impertinência característica dos jornalistas, que não se desmobilizam diante de uma negativa, o repórter d’A Cidade insistiu, apelando inclusive ao Senhor do Bonfim: “Mas, yáyá, eu estou doente, e quero, por amor do Senhor do Bonfim, que vmcê. me cure”. O repórter parece ter se revelado um ótimo ator, pois dona Maria de tal o autorizou a entrar em seu recinto, porém era preciso dar a volta e entrar pela porta principal de sua casa, ao chegarem lá se depararam com a figura de “uma preta, gorda como um suíno” – o ato de atribuir características animais aos negros era uma prática corriqueira na tentativa de tirar a humanidade do negro a fim de manter sua subjugação.

A senhora descrita de forma pejorativa pelo jornal também mostrou precaução, entretanto sua inquietação era outra, perguntou ao repórter se ele era da polícia, diante da negativa do homem ela insistiu dizendo a ele que “seu chapéu parece muito com o do Cova da Policia”. O jornalista negou sua correspondência com a polícia e a senhora se mostrou convencida, perguntando quanto ele trazia em dinheiro para arcar com os serviços. A mulher costumava cobrar cinco mil réis pelo serviço, no entanto, o repórter não se furtou em pechinchar o valor e o pagamento por seus préstimos ficou estabelecido em dois mil réis pagos de forma adiantada.

A seguir, o jornal revela com riqueza de detalhes a preparação e a feitura do despacho. Depois de receber o dinheiro, ela

pegou de um frango, matou-o, ensopando-o em azeite dentro de uma bacia. Juntou a uma porção de milho torrado junto um pouco de fumo, dois pedaços de rapadura, meio litro de farinha, cinco moedas de

cobre, uma lagartixa morta, um pedaço de sêbo e diversos outros ingredientes.

Após isso,

deitou água em um prato e atirou com benzeduras quatro pedrinhas pretas, pronunciando uma oração macabra de termos que não entendemos. Terminada a oração, pegou em um vidro cheio de um pó estranho e fez o nosso companheiro engulir uma porção do mesmo.

Diante de tamanhas provas o jornal se deu por satisfeito, pois revelara “como se faz nas sombras da ignorância a cura dos infelizes freguezes de sinhá Maria”, cabia agora à polícia “o resto da diligência”.

Mas parece que a polícia não se mostrou tão diligente quanto o periódico esperava uma vez que no dia 13 do mesmo mês, quatro dias após a publicação da denúncia, Maria de tal, que receava aparecer nos jornais, volta a estampar as páginas de A Cidade. Comentava o articulista que, após a veiculação da notícia sobre sinhá Maria de tal, duas pessoas foram ao jornal se queixar de terem sido “exploradas por aquela embusteira”¹¹⁰. E que “até agora, nenhuma providência foi tomada” em relação ao caso apresentado com “detalhada notícia”. Nesta segunda denúncia da imprensa contra Maria são apresentados os casos da “senhora d. Maria Rosalina de Freitas” e do “senhor Manoel Malaquias de Medeiros”. Pelo tratamento empregado pelo jornal e pelo logradouro dos acusadores – aquela na Rua do Cabeça (Dois de Julho) e este à Rua das Mercês, ambas localizadas na região central da cidade –, é de se supor que as “duas vítimas da sinhá Yayá” pertencessem a uma origem social diferente daquela da acusada.

O mais curioso no que tange a notícia são as acusações feitas por eles. No caso de Dona Maria Rosalina esta teria pagado “cinco mil réis à tal bruxa, preparando-lhe esta um *despacho*, exigindo-lhe mais cinco metros de morim para fazer um lençol e ainda diversos objetos de uso doméstico”. Já no caso do senhor Manoel, este teria recebido “daquela feiticeira um vidro d’água benta, cheia de imundícies, e um outro frasco de pós de jurema com mel de abelha para tomar às colheres depois das refeições” – não foi informado o valor pago por ele para este serviço. E nada mais é dito sobre os acontecimentos. Ora, o que a exposição dos casos nas páginas do jornal A Cidade demonstram é que ambas as “vítimas” pagaram por um serviço que lhes foi

¹¹⁰ A Cidade, 13/02/1917.

devidamente prestado por sinhá Maria, reparem que o mesmo valor cobrado aos jornalistas que se passaram por clientes foi assim cobrado a dona Maria Rosalina, não havendo aí nenhum abuso. No caso do senhor Manoel, como dito, não consta o valor pago por ele, no entanto, pelo teor da acusação percebe-se que o mesmo não ficou satisfeito com o produto recebido tendo inclusive “atirado fóra” o “macabro preparado”.

Ao encerrar a notícia com a expressão “e ahi ficam novas denuncias para vermos a acção da policia” percebe-se uma clara intenção do periódico, ao arrolar os casos aludidos, para que a polícia não seja uma vez mais conivente com tais posturas condenatórias. Reforça-se o argumento com duas acusações aparentemente frágeis contra as práticas de cura de origem africana levadas a cabo por sinhá Maria. No entanto, a mensagem havia sido passada à população, qual seja, o perigo que se corria de ser ludibriada ao recorrer aos serviços desses indivíduos. Como salienta Pesavento (2006, p. 133), a imprensa atuava no sentido de “estetizar o cotidiano, fazendo de cada acontecimento, por pequeno que fosse, um fato surpreendente, um incidente sensacional” para atender a seus interesses e, obviamente, poder vender mais exemplares.

Por outro lado, como observa Prandi (1998, p. 161, grifos nossos), o candomblé, “como *agência de serviços mágicos*, oferece ao não-devoto a possibilidade de encontrar solução para problema não resolvido por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião”. Assim, ao tornar esses casos públicos, a reportagem do jornal A Cidade levava ao conhecimento do leitor, ainda que sem intenção manifesta, a facilidade em não só localizar um terreiro ou um espaço de culto preparado para receber potenciais clientes como também em como proceder para ter suas demandas atendidas. Ao mesmo tempo em que a notícia tinha o poder de assustar o leitor, inibindo uma possível aproximação, ela despertava a curiosidade em saber o que se passava naqueles espaços em que se “abrigava segredos e personagens terríveis” (PESAVENTO, 2006, p. 133).

Uma preocupação constante que se observa naquela época a partir da consulta aos órgãos de imprensa e da literatura disponível se dá em relação “a alargada vigência de uma prática médica não institucionalizada” (SCHWARCZ, 1993, p. 291), configurada no emprego pelos agentes de cura popular acusados de curandeirismo e feitiçaria de beberagens e remédios a seus clientes e pacientes na busca por saúde física, espiritual, emocional e psíquica. Os casos noticiados se avolumam.

O senhor Bernardino foi preso pela polícia à Rua do São José, n. 74, por conta de ser pai-de-santo e curar “todos os males do corpo e da alma, inclusive arranjava

casamentos, abrandando corações de pedra”¹¹¹. Por ser “um pae de Santo que era medico” teve desmanchado os “laboratorios pharmaceuticos e o santuario”. Para se ter ideia do tamanho de seu laboratório e do volume de medicamentos ali produzidos fez-se conduzir “em 3 carroças de lixo amuletos, garrafas etc”. Possivelmente, o senhor Bernardino, pai de santo e médico como ironizou o periódico, contava com uma clientela bastante vasta.

Em visita ao consultório do “ilustre especialista e professor de syphilligrafia e dermatologia”¹¹², doutor Alexandre Cerqueira, a fim de informar aos leitores de A Tarde sobre “molestias contagiosas, curandeiros e charlatães”, a equipe de reportagem do periódico teve acesso a alguns dos pacientes do ilustre médico. Muitos deles, afirma o doutor Alexandre, “victimas de curandeiros, da *meisinha* do matto, das classicas e criminosas *garrafas* de cosimentos de hervas, de alcaloides ignorados, às vezes toxicas e, sempre, preparados sem o menor escrupulo hygienico, em vasilhas velhas, oxidadas”. Em suas “polyclinicas”, esses “charlatães” anunciavam “milagres de curas rápidas de uma infinidade de moléstias, verdadeiras ressureições”.

Na coluna ao lado da entrevista com o doutor Alexandre, como que a título de exemplo, encontra-se uma notícia intitulada “A demente de Nazareth: victima de candomblés”¹¹³, em que se apresenta a situação de penúria em que vive uma “misera mulher preta”, não identificada pelo jornal, mas que estampa a notícia com uma foto sua. Há anos que ela habitava as imediações da ladeira de Nazaré, “de pé muitas horas como negra estatua da miseria que apodrecidos farrapos velam; outras vezes agachada, mão no rosto, os olhos fixos, abstruida, ou então deitada ao comprido à margem da ladeira esburacada. Sempre envolta em seus horrendos andrajos”. Segundo a notícia, “corre que ella cumpre a sentença de algum <<pae feiticeiro>>. Sendo portanto este quadro o negro produto dos candomblés que ainda funcionam nesta cidade de Thomé de Souza, ainda colonial em suas múltiplas e horrendas tradiçções africanas”.

De forma cuidadosa, A Tarde estruturou as duas informações com o intuito de uma complementar a outra e as duas acentuarem o cenário de terror para escandalizar o público leitor. O discurso do doutor Alexandre Cerqueira daria o verniz científico que legitimaria os alertas emitidos pelo periódico sobre as consequências em consultar-se com curandeiros e adivinhos.

¹¹¹ A Tarde, 29/09/1913.

¹¹² A Tarde, 31/10/1912.

¹¹³ A Tarde, 31/10/1912.

3.4 “O caso de Plataforma”

Duas acusações graves recaíram sobre dois homens identificados como feiticeiros, Emygdio Alves dos Santos e Roque da Silva. Informava o jornal A Cidade em matéria de capa do dia 31 de agosto de 1916 que um crime havia acontecido no bairro de Plataforma, subúrbio da capital, e este teria acontecido graças ao “exercício criminoso dos curandeiros e *paes de santo*”¹¹⁴ que a cada dia iam “se alastrando nesta cidade, fazendo constantes e numerosas victimas” graças à “impunidade dos crimes cometidos, continuando em reincidencias nas mesmas praticas abusivas e indecorosas”. O articulista segue o mesmo roteiro de acusações já conhecido, inclusive utilizando as mesmas, senão semelhantes, expressões para compor o enredo notícia, tais como “victimas de sua boa fé” e “que por ahi vivem a explorar a ignorancia dos incautos”.

Observa o articulista que “em quasi todos os districtos da cidade existem casas de feitiçaria”, para as quais “se devem voltar as vistas da policia” uma vez que ali os líderes desses espaços de culto convenciam as pessoas “das virtudes curativas dos seus cozimentos e bujigangas, muitas vezes verdadeiros toxicos”. É nesse ponto que entra o caso envolvendo os dois homens acusados de feitiçaria e uma jovem de dezessete anos. O “theatro do trágico acontecimento”, segundo o jornal, teve lugar no bairro de Plataforma, logradouro conhecido como “verdadeiro antro de *ogans* e *paes de terreiro*”.

A jovem identificada como Izabel Maria de Jesus, morava em São Braz, região de Plataforma, juntamente com sua mãe, e era operária da fábrica de tecidos de Plataforma. Izabel tinha um histórico de relação com a religiosidade de origem africana pois havia sido “educada num meio supersticioso e cheio de bruxarias”, por conta dessa condição ela era frequentadora assídua da residência do “bruxo” Emygdio, para onde se dirigia “afim de assistir às scenas de fetichismo ali postas em pratica”. Ocorre que por conta desse “convivio intimo e quasi diario” surgiu entre ela e Emygdio uma relação amorosa, “originando-se d’ahi o fructo criminoso de um amor impudico”. Izabel havia ficado grávida e tanto ela quanto seu parceiro não queriam, ou não podiam, ter esse rebento, assim foi que “um plano diabolico foi então architectado pelo bruxo, seu amante, de parceria com Roque da Silva, tambem *ogan* e *pae de santo*”. Reza o periódico que a gravidez de Izabel não podia chegar ao conhecimento das pessoas do bairro de Plataforma, por tal razão “deram a ingerir à innocente victima uma beberagem” que “seria o vehiculo de um aborto prematuro e criminoso”. Este se

¹¹⁴ A Cidade, 31/08/1916.

configurou no primeiro crime em que os dois homens foram acusados, vejamos agora o que se sucedeu depois.

Izabel, segundo consta o periódico, “de construção franzina, fragil e combalida deante da gravidade do caso”, não se sentia bem e pediu para ser “aoscultada por um facultativo”. O doutor Dario Peixoto, médico da fábrica São Braz, foi quem a atendeu e “diagnosticou a gravidade do caso, declarando depender de horas a vida da infeliz mocinha”. Falecimento que veio a ocorrer alguns dias depois, levando Izabel “consigo guardado o segredo do crime commettido”. O curioso é que o doutor Peixoto negou-se a fornecer o atestado de óbito “alegando ter quasi a certeza de se tratar de um caso de envenenamento”.

A notícia da morte de Izabel correu os quatros cantos e começaram “logo as suspeitas contra a pessoa de Emygdio”. Acuado e “na difficuldade de se arranjar um atestado de obito” teria ele forjado um bilhete “ao dr. Edgard Tourinho, medico verificador da zona, em nome do sub-delegado do districto, pedindo o atestado e declarando haver a moça fallecido em consequencia de paludismo”. O atestado foi conseguido e Izabel foi enterrada no cemitério de Plataforma. Ocorre que esse estelionato foi descoberto e o sub-delegado que teve sua assinatura falsificada prontamente “mandou prender a ambos, abrindo inquerito a respeito do facto, já tendo sido ouvidas varias testemunhas”. Em seguida, ele acionou o doutor Oscar Freire, diretor do Serviço Medico Legal, “a quem relatou o ocorrido, pedindo em seguida a exumação do cadaver de Isabel”.

No dia da exumação, juntamente com o doutor Freire se encaminharam ao cemitério o doutor Almir de Oliveira, auxiliares do Instituto Nina Rodrigues, o terceiro delegado auxiliar, o escrivão Manoel Tourinho e integrantes da imprensa.

No dia seguinte, mais uma vez em matéria de capa, o periódico apresentou detalhes da exumação do cadáver de Izabel. Logo cedo haviam partido do Instituto Nina Rodrigues rumo ao cemitério de Plataforma “os drs. Oscar Freire, director do serviço, Almir Oliveira, o chefe do pessoal Patury e encarregados Evaristo Velloso, Antonio Hermenegildo e Adriano Leal”¹¹⁵, onde “já aguardava o pessoal o capitão Pedro Silva, subdelegado local”. Izabel havia sido sepultada em uma cova rasa identificada pelo número 260 de acordo com o funcionário do cemitério, que trazia à mão a certidão de óbito, e com algumas testemunhas.

¹¹⁵ A Cidade, 1º/09/1916.

Após meia hora de trabalho “apareceu um caixão branco, tendo em cima uma cruz azul, regularmente conservado”, o trabalho conduzido pelo doutor Oscar Freire foi penoso haja vista o avançado estado de decomposição do corpo que foi reconhecido graças às testemunhas “Severiano Felix dos Santos, João Salvador de Miranda e João Roberto de Souza”. Os órgãos estavam quase todos “reduzidos a polpa”, ainda assim, alguns órgãos e vísceras foram retirados para a realização de exames toxicológicos. Vale ressaltar que o doutor Freire transformou um dos abrigos do cemitério em uma “sala de necropsia, instalando material indispensável ao serviço”, dessa forma exames preliminares foram realizados ali mesmo e ao se retirar o útero, “de muito pequena dimensão”, o médico logo constatou “a impossibilidade de se ter dado um aborto de uma criança de mezes, no espaço de 8 a 10 dias antes da morte”. Com relação ao defloramento da jovem “os medicos empregaram todos os esforços, indicados pela sciencia, porém nada puseram conseguir devido ao estado de desagregação pútrida dos órgãos externos”.

Ora, de acordo com os resultados preliminares realizados pela equipe de legistas parecia que de fato a jovem Izabel havia falecido de paludismo como consta em seu registro de óbito¹¹⁶, mais ainda, a veracidade sobre a gravidez e o aborto ficaram abaladas ante a análise feita e que deixava clara a “impossibilidade” de sua realização. Embora exames mais detalhados fossem ser realizados *a posteriori* no Instituto Nina Rodrigues a situação se mostrava aquém da realidade apresentada pelo jornal no dia anterior, pendendo favoravelmente aos dois homens acusados da prática de aborto e envenenamento. O inquérito seguiu “em seus termos legaes”, ficando o subdelegado no aguardo do “exame toxicologico para remette-lo à autoridade judiciaria competente”. Mais informações sobre o caso não foram publicadas nas páginas do aludido periódico nos dias que se seguiram.

A versão dos acusados, que se encontravam “em sua residencia, no lugar denominado Bananeiras, sob a vigilância da policia”, é apresentada brevemente e os resultados preliminares levantados pela equipe do doutor Oscar Freire em que tanto a

¹¹⁶ Apresento a seguir a íntegra da certidão de óbito: “Certidão passada a pedido de Maria da Paixão, do theor de obito de sua filha Izabel Maria de Jesus, abaixo descripta – Antonio Sebastião Ferreira da Silva, escrivão do juiz de paz e official do registro civil do 2º districto de Pirajá, de Plataforma, no Municipio da Capital do Estado da Bahia, certifico que em meu poder e cartorio existe um livro de registro de obitos e nelle a fl... consta o termo do theor e forma seguinte: N. 109 – Aos 25 dias do mez de agosto de 1916 compareceu ao meu cartório Maria da Paixão e exhibiu um attestad de obito firmado pelo dr. Edgard Tourinho, em que declara que, hontem, às 16 1/2 horas, falleceu, victima de palludismo agudo, sua filha Izabel Maria de Jesus, solteira, com 19 annos de idade, em seu domicilio, em S. Braz de Plataforma”.

gravidez quanto o aborto não teriam ocorrido não foram levados em consideração pelo periódico. Apontados pelo jornal como principais suspeitos ambos os homens negaram qualquer envolvimento com a morte de Izabel e alegaram inocência. Emygdio afirmou ainda que “embora goste do candomblé não receita a ninguém”, já Roque alegou, “com o maior cynismo”, que “receita às pessoas que o procuram, e que faz candomblé”, no entanto negou que “tenha receitado a menor Izabel como procuravam dizer”.

Embora os dois homens acusados pudessem de fato ser os culpados pela morte da jovem Izabel o jornal em nenhum momento lhes deu chances de defesa, incriminando-os de saída, criando uma áurea maléfica em torno da narrativa. Não bastasse que a atuação desses líderes religiosos fosse considerada uma afronta à moral, à fé cristã e à civilização, agora estaria relacionado a um caso de homicídio.

Abro um breve parêntese para tratar de outro caso envolvendo uma morte. Ele foi levado a conhecimento público pelo jornal A Baía, no mesmo ano de 1916, em Santo Amaro, cidade no Recôncavo baiano, próximo a capital. Afirmava o jornal que havia uma mulher de nome Aldelia, conhecida pela “alcunha Didi”¹¹⁷, a qual o jornalista se refere como “espertalhona”, que atendia “os doentes que ali vão, entre as quais algumas senhoras, que sabemos os nomes,” e que estes “raramente voltam sem serias complicações de seus incômodos” por conta de “envenenamentos por substâncias vegetais ainda não conhecidas pela medicina”. Foi, segundo o jornal, o que aconteceu com uma “distinta senhora” que teve seu caso complicado pela dita feiticeira. Mesmo “examinada por quase todos os clínicos desta Cidade e por alguns da capital [...] o seu sofrimento terminou pela morte” e seu caso “nunca foi determinado”. De acordo com o jornal – que revela o nome da acusada de curandeirismo e feitiçaria, mas não revela o nome da “distinta senhora” da sociedade santo-amarense que era sua cliente –, “fatos desta ordem são mais constantes do que se supõe e sob o domínio desta prestigiosa casta de curandeiros acha-se exposta à credence dos que ignoram uma moléstia”. E reclamava que assim como em Salvador, “nesta Cidade o número de curandeiros é tão elevado que não há um caso de moléstia grave que eles não surjam, mesmo em presença do clínico responsável pelo tratamento”, revelando a disputa constante de pacientes entre médicos e curandeiros. Pelo que o jornal deixa entrever, a atitude dos pacientes ia no sentido de uma medicina complementar a outra: “raro é o caso que a par dos remédios aconselhados pelo medico não sejam aplicados, escondidamente as tisanas dos ignorantes”. O jornalista dá o tom da gravidade da situação ao afirmar que:

¹¹⁷ A Baía, 14/10/1916.

Ora há um moço que adoece gravemente e morre, ora uma pobre mãe de Família, cujo marido é ambicionado, morre de mal desconhecido ora uma cruel vingança e ora um horrível atentado da inveja se exerce e os miseráveis feiticeiros a troco de alguns níqueis despacham para o além, centenas de vítimas. Esse assunto é vastíssimo e lamentamos a falta de espaço que nos limita a pena.

Lembrava o jornal que tanto o curandeirismo quanto a feitiçaria, atividades intimamente conectadas, eram muito frequentes e “até aí nosso código penal tem prevista a respectiva punição, porém a coisa é muitíssimo mais grave e por tal, bem digna de ser ouvida pela polícia”. Paradoxalmente, ao atribuir ao feitiço o desequilíbrio provocado no seio de algumas famílias da pacata Santo Amaro, o jornalista afirmava o poder dos líderes religiosos acusados de feitiçaria.

De volta ao “crime de Plataforma”, este poderia ter se convertido em um duro golpe na religiosidade de origem africana em sua tentativa de legitimação social, e o jornal A Cidade parecia compreender isso muito bem, pondo claramente em relevo o papel do candomblé no caso, conferindo matéria de destaque em suas páginas, acompanhando cada etapa do processo de investigação e não deixando de enfatizar a condição de “ogã” e “pae de terreiro” dos acusados. Estava nítido o efeito que se queria produzir.

No entanto, mesmo incomodando setores da elite, e apesar dos efeitos destrutivos que os casos levados a conhecimento público “pelas instâncias legítimas da sociedade global” (ORTIZ, 1999. P. 195) tinham o poder de causar, os terreiros não deixavam de ser frequentados e seus líderes consultados pela população, haja vista já terem um lugar relevante no cotidiano dos habitantes da cidade do Salvador, fossem eles negros, mestiços ou brancos, pobres, remediados ou ricos – vale ressaltar que é ponto pacífico que alguns líderes religiosos pudessem de fato atuar de má-fé junto a sua clientela ou cometer erros de dosagens na aplicação de remédios, o candomblé, como qualquer outra instituição, não estava imune de problemas, erros e pessoas que tivessem o intuito de fazer mal a outrem deliberadamente.

Por razão dessa relevância palpável do candomblé os jornais tinham ciência da necessidade em intervir com tenacidade em tão incômoda realidade trazendo casos de impacto à tona no intuito de criminalizar e demonizar a existência e atuação desses agentes, seguindo a dinâmica comum em lidar com aqueles considerados indesejáveis: quando não os invisibilizando, criminalizando-os.

No entanto, a atuação da maioria desses líderes religiosos acontecia no sentido oposto daqueles apresentados na imprensa e contando com um grande número de pessoas em seu redor.

A maioria dos aqui considerados líderes estava envolvida em adivinhação, ‘feitiçaria’ e curandeirismo. Essas pessoas normalmente tinham auxiliares, seguidores, clientela e estavam, com frequência, ligados a uma ou mais casas de candomblé, nas quais suas habilidades podiam ser de alguma valia. Também com frequência, exerciam esses misteres em casa, dando consultas sem compromisso de exclusividade com uma casa de culto. Em outras palavras, por serem treinados, conhecerem rituais, plantas e assim por diante, eles tinham reputação de adivinhos, curandeiros e peritos na comunicação entre seres humanos e deuses (REIS, 2006a, p. 63-4).

Portanto, esses homens e mulheres movimentavam toda uma cadeia de produção de serviços religiosos, faziam girar a economia do candomblé e não raro tornavam-se pessoas prósperas. Gostaria de trazer alguns casos positivos da atuação desses agentes de cura para que pudessem contrabalancear com os casos apresentados em que se sobressai uma visão negativa de suas atuações. Infelizmente, para efeito de exposição pública, os periódicos analisados mostravam ter uma visão estreita do assunto, agindo de forma enviesada e maniqueísta. Por conta disso, como assevera Reis (2006a, p. 81), é preciso “fazer um desconto de uma imprensa nem sempre ciosa de verificar os fatos” e que, por vezes, possa ter contribuído deliberadamente para a apresentação de informações distorcidas sobre os fatos.

Contudo, o número de agentes em atuação pela cidade, a recorrência de notícias, a diversidade de sua clientela, a fama lograda e o prestígio alcançado por muitos desses homens e mulheres preenche essa ausência e possibilita avaliar que eles proporcionaram ao conjunto de seus clientes mais benefícios do que malefícios, contribuindo para o bem-estar da vida dos que procuraram seu auxílio. Mais ainda, deixou desvelada a circulação da magia por entre a sociedade soteropolitana.

Se, como afirmavam os periódicos, os ditos curandeiros e feiticeiros abusavam da boa fé da população soteropolitana, esta, por sua vez, não se furtava em abusar dos “milagres de fé” do candomblé. A vasta influência da religiosidade de origem africana não deixava ninguém imune.

Em resumo, podemos dizer que a busca pelos líderes religiosos revelava uma complementaridade frequente, mas não isenta de conflitos, entre as formas institucionais

e hegemônicas de religiosidade e cura com aquelas alternativas e marginais que funcionavam em paralelo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O período analisado foi um registro significativo para poder observar a presença e representatividade dos terreiros de candomblé no cotidiano da cidade. A percepção que os frequentadores eram constituídos de indivíduos de diversas origens sociorraciais permitiu mensurar seu alcance e o seu lugar ocupado, atendendo às necessidades de várias ordens demandadas pela população local. Assim, não é exagero afirmar que os terreiros de candomblé cumpriam uma relevante função social ao dispor seus serviços aos indivíduos. Em meio aos apelos da modernidade muitos indivíduos cruzaram a fronteira e foram ao encontro de práticas que contrastavam frontalmente com esse tipo de aspiração. Nesse interstício havia pessoas reais que transitavam, em um movimento pendular, entre esses dois mundos e produziam uma aproximação sem que o peso da repressão deixasse de se fazer sentir. Essa era a condição imposta a qual não podemos perder de vista. Mesmo em sociedades profundamente divididas, com regras claras de separação, as relações não foram simples, nem tudo era *preto no branco*, e nessa relação de fronteira a interação entre os sujeitos produzia formas de relacionamento ambíguas. No fundo, mais do que relações raciais e sociais, estou falando de relações humanas que não necessariamente passam pelo crivo da coerência.

A presença do candomblé no cotidiano da cidade era algo sentido e vivenciado, os rituais e cerimônias aconteciam tanto no âmbito privado quanto no âmbito público, fosse em roças afastadas do centro da cidade fosse mesmo no ambiente urbano, sem falar nos despachos e oferendas deixados pelas ruas. Tudo isso a despeito dos ataques sofridos. Ainda que fizesse uso de artifícios de proteção a estratégia adotada foi a de integração e busca de legitimação da religião junto à sociedade baiana. Por conta dessa presença ostensiva, seria difícil aos habitantes da vetusta Salvador não se deixarem contagiar pelos apelos da religiosidade de matriz africana.

O que se pode observar diante do que foi exposto neste trabalho é que as relações de indivíduos das mais variadas classes sociais no âmbito religioso afro-baiano ocorriam com certa regularidade, com feições permanentes ou circunstanciais, tornando-se progressiva e expondo a crise do arranjo político local que vislumbrava a superação dos valores culturais dos negros. Assim, quando trazida à realidade, essa relação com a religiosidade afro-baiana se mostrava muito mais complexa, dinâmica e divergente, fugindo do controle das tentativas de ordenamento e colocando em

movimento as relações, entretanto as assimetrias de poder traduzidas na linguagem da repressão continuavam a operar em paralelo gerando tensionamentos.

Sem embargo, se as relações não operavam a todo tempo sob uma perspectiva de atrito e repressão, tampouco se davam em condições totalmente harmoniosas, havendo a existência de um lugar de características ambíguas e variáveis.

Em suma, as razões que levavam alguns indivíduos negros, mestiços e brancos, ricos, remediados e pobres a buscarem os terreiros de candomblé se davam, por um lado, no sentido da prevenção de situações indesejadas e na solução de estados críticos (doenças, problemas financeiros e feitiços); por outro lado, essa busca agia no intuito de angariar bonança e boa sorte, mantendo assim o equilíbrio da vida. Em suma, auxiliavam na solução dos problemas do cotidiano. Para tanto, seria necessário o auxílio de indivíduos que dominavam os conhecimentos exigidos para a manipulação mágica do mundo, daí a procura pelos ditos feiticeiros e curandeiros negros para a realização de tais serviços. Obviamente, não podemos excluir a variante crença aí presente que levava os sujeitos a, inclusive, se iniciarem no culto aos deuses africanos.

Assim, o que se verifica é um expediente recorrente ao longo do tempo, com variações equivalentes ao período correspondente, de indivíduos das mais variadas esferas sociais e cor de pele que, por diversas razões, passaram a se relacionar com o candomblé, numa dinâmica que levou a uma escalada dessa aderência, constituindo-se atualmente em algo comum, até mesmo corriqueiro, embora ainda distante de uma situação livre de conflitos, perseguição, assimetrias e racismo.

Embora a maioria dos indivíduos envolvidos com o candomblé nas duas primeiras décadas do século XX fosse em sua maioria composta de negros e mestiços empobrecidos, pode-se observar que a religião afro-baiana passava por um processo de expansão, que se iniciara no século anterior, atingindo outros setores da sociedade soteropolitana e ampliando sua base de frequentadores.

De maneira geral, as incoerências e as contradições da sociedade baiana do início do século passado se davam nas brechas da estrutura social, que tinha no catolicismo a grande fonte de alimentação espiritual e condutor da expressão das formas de vida. Tais brechas possibilitaram a atuação de pais e mães de santo, ligados a uma matriz referencial alternativa, e proporcionaram o acesso da população aos seus serviços de ordem espiritual. Como resultado se teve o alcance do prestígio e do reconhecimento dos serviços prestados por esses agentes que, por conseguinte, impulsionaram a fama de

alguns terreiros, promovendo uma estreita vinculação entre pessoas de diferentes origens sociais e o candomblé.

A vivência e a experiência dos indivíduos, dessa forma, se encarregaram de contradizer os projetos, anseios e objetivos que norteavam a condução da sociedade por setores das elites baianas no sentido de uma ordenação asséptica da cidade. Em resumo, e isso acaba por ser um dos fatos mais interessante da história, os terreiros de candomblé não precisaram passar por um processo de branqueamento e higienização para que indivíduos dos mais variados perfis pudessem frequentá-lo, pelo contrário, o intento em manter tradições criadas ao longo dos séculos, que na marcha do tempo continuam a ser criadas e recriadas num processo lento, porém constante, foi uma marca visível do povo de santo, revelando sua tenacidade. Por tal razão é que o processo de integração social do candomblé tenha sido tão carregado de dificuldades e percalços e ainda hoje se mostre incompleto.

Além disso, o que merece maior destaque é poder observar as estratégias indispensáveis que os adeptos do candomblé, na qualidade de sujeitos históricos, utilizaram, nos limites de possibilidades de ação, incorporando em seus quadros de protetores e amigos da casa indivíduos bem posicionados na estrutura social que se tornaram aliados fundamentais. A partir da relação com grupos ligados às forças dominantes da sociedade firmaram pactos em benefício de sua religião e fé.

Por fim, brancos, negros e mestiços compuseram a cena religiosa de origem africana na Salvador das duas primeiras décadas do século XX. Esses homens e mulheres de diversas origens sociais se encontravam mais próximos do que alguns setores da elite gostariam e podiam tolerar, estando em intensa interação, embora as posições sociais continuassem praticamente inalteradas. Subjugados ao mundo dos brancos os negros souberam jogar com as regras do jogo para manter, reproduzir e expandir sua cultura. Estratégias foram elaboradas, acordos foram firmados e ações foram tomadas nesse sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. Santos, deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República. *Afro-Ásia*, n. 18, 1996, pp. 103-124. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/3632/1/afroasia_n18_p103.pdf>
- _____. *O jogo da dissimulação: escravidão e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- AMADO, Jorge. *O sumiço da santa: uma história de feitiçaria*. Rio de Janeiro: Record, 1992
- BAPTISTA, José Renato de Carvalho. "No candomblé nada é de graça...": estudo preliminar sobre a ambigüidade nas trocas no contexto religioso do Candomblé. *Revista de Estudos da Religião*, n.1, 2005. pp. 68-94. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_baptista.pdf>
- BARRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Penguin, 2011.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- _____. *Candomblé: tradição e mudança*. Salvador: P555 Edições, 2006.
- CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro do Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. *rev. hist.*, São Paulo, n.176, 2017. pp. 1-57
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2003.
- _____. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 201-221, dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300014&lng=en&nrm=iso>
- _____. Manuel Querino. In: COSTA LIMA, Vivaldo da. *Anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010a, p. 87-101.
- _____. Oferendas e sacrifícios. In: COSTA LIMA, Vivaldo da. *Anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010b, p. 113-123.
- _____. A cozinha baiana: uma abordagem antropológica. In: COSTA LIMA, Vivaldo da. *Anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010c, p. 33-49.
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. (Tese de Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp075394.pdf>>
- DUCCINI, Lucina. *Diplomas e Decás: re-interpretações e identificação religiosa de membros de classe média do candomblé*. (Tese de Doutorado), Universidade Federal da Bahia, 2005.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Salvador das Mulheres: condição feminina e cotidiano popular na belle époque imperfeita*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Bahia, 1993.

GOMES, Flávio dos Santos; CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Que cidadão? Retóricas da igualdade, cotidiano da diferença. GOMES, Flávio dos Santos; CUNHA, Olívia Maria Gomes da (org.). *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.

LEITE, Rinaldo César Nascimento. *E a Bahia civiliza-se...: ideias de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana (1912-1916)*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Bahia, 1996.

LIMA, Ari. De sobrevivências culturais africanas a uma cultura negro-africana e popular no Brasil. *Pontos de Interrogação*, v. 3, n. 2, jul./dez. 2013, pp. 13-27.

Disponível em: <

<https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/1577>>

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002. pp. 153-182

LÜHNING, Angela. “Acabe com esse santo, Pedrito vem aí...”: mito e realidade na perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo, n.28, pp. 194-220, dez-fev 1995/96. Disponível em: <

<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28377>>

MOTT, Luiz. Os pecados da família na Bahia de todos os santos (1813). In: MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 155-220.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, São Paulo, n.28 dez-fev 1996, p. 174-193. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28376>>

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Negros feitiços. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 129-152

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *Cadernos Pagu*, jul-dez de 2004, p.89-119. Disponível em: <<<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n23/n23a04.pdf>>>

_____. Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização em Salvador. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, 2005, p. 127-145. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a09v13n1.pdf>>

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n.8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0151.pdf>>

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Salvador: EDUNEB, 2010.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, São Paulo, mar-ago 1988. pp.57-81. Disponível em: <http://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=25&impresao>

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. Sacerdotes, devotos e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006a, p. 57-94.

_____. José Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista. *Afro-Ásia*, n. 34, 2006b, pp. 237-313. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/3584/1/afroasia34_pp237_313_Reis.pdf>

_____. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista de História*, São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan.-jun., 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/108145/115311>>

REIS, Meire. *A cor da notícia: discursos sobre o negro na imprensa baiana (1888-1937)*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Bahia, 2000. Disponível em: <https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2000._reis_meire_lucia_alves_dos._a_cor_da_noticia._discursos_sobre_o_negro_na_imprensa_baiana_1888-1937.pdf>

ROCHA, Rafael Rosa da. *Professor Faustino, o “Doutor bota-mão”*: um “curandeiro” na Bahia do limiar do Século XX. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Bahia, 2015. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufba.br:8080/ri/bitstream/ri/18781/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20Rafael%20Rosa%20da%20Rocha.pdf>>

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P55 Edições, 2014.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do feiticheiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. (Tese de Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, 2000. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280987?mode=full>>

_____. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

_____. História do feiticheiro Juca Rosa: matrizes culturais da África subsariana em rituais religiosos brasileiros do século XIX. *Multiculturalismo, poderes e etnicidades*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, pag. 105-119. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6946.pdf>>

SANTANA, Nélia de. *A prostituição feminina em Salvador (1900-1940)*. (Dissertação de Mestrado), Universidade Federal da Bahia, 1996. Disponível em: <https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/1996._santana_nelia_de._a_prostituicao_feminina_em_salvador._1900-_1940.pdf>

SANTOS, Edmar Ferreira dos. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência nos Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. “Incorrigíveis, afeminados, desenfreitados”: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1997a, v. 40, nº2. . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011997000200005&script=sci_abstract&tlng=pt>

_____. Divertimentos estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos. *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis Editorial; Salvador: Programa A Cor da Bahia e Projeto S.A.M.B.A., 1997b. pp. 15-38

_____. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus, 2002. pp. 133-152

_____. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

_____. Geografia religiosa afro-baiana no século XIX. *Revista VeraCidade*, ano IV, n. 5, out. 2009a, pp. 1-16. Disponível em: <<http://www.veracidade.salvador.ba.gov.br/v5/pdf/artigo2.pdf>>

_____. Intertextualidades na repressão aos candomblés baianos no século XIX. In: ALMEIDA, Adroaldo J. S.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (org). *Religião, raça e identidade: colóquio do centenário da morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos; SANTOS, Luiz Chateaubriand C. dos. “Pai de santo doutor”: escolaridade, gênero e cor nos terreiros baianos. *Afro-Ásia*, n. 48, 2013, pp. 213-236. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/afro/n48/a06n48.pdf>>

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Eguns. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás: voduns e ancestrais em religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVEIRA, Renato da. Pragmatismo e milagres de fé no extremo ocidente. In: REIS, João José (org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n.12, dez-jan-fev 1992. p. 48-67

SOARES, Mariza de Carvalho. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 26, n. 2, 2004, p. 303-330. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/May07qmlnCYtl_nacao.pdf>

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUZA, Daniele Santos de. Nos caminhos do cativo, na esquina com a liberdade: alforrias, resistência e trajetórias individuais na Bahia setecentista. In: SAMPAIO, Gabriela dos Reis; CASTILLO, Lisa Earl; ALBUQUERQUE, Wlamyra. *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade (séculos XVIII e XIX)*. Salvador: EDUFBA, 2014.