

*“Um desbravado armado de machado e foice”:
práticas de cura e religiosidade negra
no Recôncavo baiano*

*“A battlefield with axe and sickle”:
cure practices and black religiosity in the Recôncavo of Bahia*

*Edmar Ferreira Santos**

Resumo: O artigo apresenta resultados de pesquisas acerca da práticas de cura e suas relações intrínsecas com expressões religiosas negras no Recôncavo baiano. Examina a partir da imprensa, como o termo *feitiçaria* foi utilizado para nomear e homogeneizar diferentes práticas de cura no período pós-abolição, com o objetivo de demonizar e criminalizar práticas culturais negras. Por outro lado, as práticas de cura e religiosidade negras reconfiguravam e preservavam valores e saberes de matriz africana, ao mesmo tempo que ajudavam seus participantes na reconstrução de sua identidade na diáspora e, também, a se insubordinarem de forma direta ou encoberta contra discriminação de classe, de raça e de caráter religioso.

Palavras-chave: Feitiçaria. Práticas de cura. Religiosidade negra.

Abstract: The article presents results of research on healing practices and their intrinsic relations with black religious expressions in the Recôncavo of Bahia. I examine from the newspapers how the term *witchcraft* was used to name and homogenize different healing practices in the post-abolition period to demonize and criminalize black cultural practices. On the other hand, black healing and religious practices reconfigured and preserved values and knowledges of the African matrix while helping their participants to rebuild their identities in the diaspora and contributed to black insubordinate directly or covertly against class, race and religious discrimination.

Keywords: Witchcraft. Healing practices. Black religiosity.

* Doutorando e Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo Pós-Afro – Centro de Estudos Afro-Orientais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb). Professor nas áreas de História da África e Laboratório de Ensino de História da Universidade do Estado da Bahia. *E-mail:* estudosafricanos.edu@gmail.com

Argumentos iniciais

Este artigo explora discursos da imprensa de Cachoeira, cidade localizada no Recôncavo baiano, sobre práticas de cura e formas de religiosidade populares nas primeiras décadas do século XX, especialmente os enunciados que visavam a atingir curadores, mães e pais de santo. Essa cidade do Nordeste brasileiro é muito conhecida (especialmente na Bahia) como “terra da macumba”, ou “cidade do feitiço”. (SANTOS, 2009). Os jornais aqui trabalhados eram editados e publicados nessa cidade, embora os interesses das redações pudessem fazer com que o raio de atuação de suas páginas chegasse até as portas do sertão baiano. Todavia, mesmo quando os articulistas escreviam sobre outras regiões do Estado baiano, eles não retiravam do foco aqueles a quem tinham como sendo as mais próximos e a quem suas intenções se voltavam mais diretamente. As notícias buscavam enquadrar os curadores, pais e mães de santo como criminosos, relacionando suas ações e saberes a práticas de feitiçaria.

É possível encontrar, na imprensa da época, um sem-número de atributos que foram sendo identificados com as camadas pobres da população de maioria negra. Essas características os relacionavam, mais frequentemente, à vadiagem, ao alcoolismo, à violência e à feitiçaria. Tais categorias eram identificadas com os negros através de práticas e representações de discriminação e preconceito disseminadas no cotidiano dos indivíduos, também através dos jornais. Essas ações geravam a internalização de valores e condutas racistas, forjando, assim, uma identidade de contraste entre negros e brancos, sendo o negro aquele cidadão biológica e culturalmente inferior diante do branco superior biologicamente e civilizado do ponto de vista cultural. (BACELAR, 2001).

A noção de *fetichismo* – o termo *feitiço* e seus derivados – é de suma importância à compreensão das ideias de civilização que, notadamente, a partir da segunda metade do século XIX, ajudaram a justificar a perseguição às práticas de cura e às expressões religiosas afro-baianas. A essas categorias soma-se a longa história de demonização de práticas religiosas não cristãs que remete aos primórdios da colonização e procedem de uma tradição medieval judaico-cristã de repressão à idolatria, à superstição e à bruxaria. (SOUZA, 1986). Deste modo, as palavras *feitiço*, *feitiçaria*, *bruxaria*, *fetichismo* e *fetichismo* foram largamente utilizadas pela imprensa baiana para desqualificar práticas de cura e religiosidade populares. A utilização habitual desse expediente depreciativo,¹ contribuiu para que diferentes práticas terapêuticas e religiosas fossem homogeneizadas nas colunas da imprensa.

O uso recorrente de tais categorias lentamente delineou a construção de um estereótipo, relacionando uma enorme diversidade de comportamentos, hábitos e costumes populares a práticas de feitiçaria. Considerando-se o discurso de jornais, os feiticistas e seus seguidores estavam por toda parte a espalhar malefícios e encantamentos através de ritos deploráveis. Nesse sentido, era justamente esse *estereótipo*² o que sugeria e possibilitava enquadrar curadores, mães e pais de santo como criminosos.

Todavia, se, por um lado, podemos encontrar, nas colunas da imprensa, o comportamento de acusados de feitiçaria perfeitamente reconhecíveis no contexto litúrgico dos adeptos da religiosidade afro-brasileira contemporânea, como festas com música de atabaques, danças e adivinhações, por outro, encontramos também casos “estranhos” que não estavam sendo devidamente considerados pelos estudos sobre as faces da religiosidade popular, talvez por serem vistos como “bizarros” ou “anomalias” sem interesse. Assim, uma dupla tarefa é necessária para enfrentar esse problema: primeiro, entender os mecanismos que permitiram a perseguição a essa variedade de práticas consideradas como “feitiçaria”, nesse sentido, alguns passos já foram dados (BRAGA, 1995; WITTER, 2001; SANTOS, 2009); segundo, inventariar e entender as práticas e valores dos sujeitos acusados de feitiçaria, esse caminho também vem sendo trilhado. (OLIVEIRA, 2014).

O imaginário social em torno da feitiçaria enreda o sujeito considerado feiticista em uma cerrada contradição que podemos chamar de “paradoxo da feitiçaria”, tendo em vista que, em diferentes tempos e lugares, os acusados de “fazer feitiços” geralmente foram interpretados como malsucedidos em suas práticas ou, mesmo quando eram bem-sucedidos, podiam ser considerados agentes de relações com forças maléficas, primordialmente com o Diabo. Assim, a hostilidade da imprensa, nas primeiras décadas do século XX, em relação aos curandeiros, mães e pais de santo pode ser analisada desde um imaginário da feitiçaria construído ao longo do tempo. Todavia, para isso é necessário, de um lado, não ignorar a hostilidade e a perseguição e, de outro, compreender as práticas, os valores e a lógica dos perseguidos.

O discurso dos jornais: crime, feitiçaria e ignorância

Em edição do dia 14 de agosto de 1904, o jornal *A Ordem* publicou a notícia “As vítimas do fetichismo”. O episódio teve lugar no Distrito de Almas, pertencente à cidade de Feira de Santana – Bahia. A cena descrita como “funesta” revela uma interpretação da experiência de populares, a

qual combinava elementos de imoralidade, criminalidade e irracionalidade, traduzidos pela crença de indivíduos ditos/considerados como ignorantes. São esses caracteres que, a meu ver, concorrem para difundir e cristalizar um *estereótipo da feitiçaria* relacionado a práticas de cura e a formas de religiosidade afro-brasileiras. Vamos, então, ao conteúdo da reportagem.

O articulista inicialmente diz não saber a que atribuir tais acontecimentos, para, logo em seguida, afirmar que apenas “corações perversos e afeitos ao crime, ou a ignorância crassa, aliada a credences”, poderiam explicar os episódios que “infelizmente ainda encontram guarida num meio civilizado”. O jornalista constatou “não ser pequeno o número dos imbecis” que procuravam “se consultar com bruxas e feiticeiras”. Disse também que essas mulheres viviam “impunemente por toda parte, causando a desgraça e a morte” daqueles que as procuravam. O olhar hierárquico do jornalista presumia a superioridade dele e daqueles que o liam (civilizados) em contraste com práticas consideradas deploráveis de bruxaria e feitiçaria.

Os termos utilizados pela imprensa podem servir à construção de uma tipologia das características atribuídas pelos setores letrados aos líderes e seguidores de práticas de cura e religiosidade afro-brasileiras nas décadas iniciais do século XX. Para eles tais práticas “bárbaras” atentavam contra a civilização da qual faziam parte. Assim, indivíduos simples em sua maioria eram representados como imbecis, ignorantes, perversos e criminosos em conluio com mulheres não menos ignorantes e criminosas, qualificadas como bruxas e feiticeiras. Para a maioria dos jornalistas essas mulheres “perigosas” se mantinham por meio de uma *economia da ilusão religiosa*, através da qual exploravam a “boa fé e a honra dos incautos”. Tanto na Europa quanto no Brasil, desde os tempos coloniais, a prática de estigmatizar principalmente mulheres foi um caminho para a construção coletiva do *estereótipo da feitiçaria*. (SOUZA, 1986, p. 158-193).

O caso do arraial de Almas, transcrito nas colunas do jornal *A Ordem*, entrelaça exorcismo e assassinato de várias pessoas durante um ritual que o jornal classificou como “uma cerimônia de candomblé”. As protagonistas do drama eram duas mulheres, Arlinda e Maria Romana. Arlinda morava há pouco tempo no arraial de Almas. Maria Romana, por sua vez, residia “no lugar denominado Cavaleiro”. Maria Romana havia sido convidada por Arlinda para “organizar um candomblé” na casa do seu irmão João Evangelista, que estaria com “o bicho no corpo”. A cerimônia começou às 8 horas da noite, e estavam presentes, além dos três já mencionados, Maria

Senhorinha (mulher de João Evangelista), Thomázia de Tal, Manuel Cândido Pires, Manuel e José, bem como uma assistência de “parentes e pessoas convidadas”. De acordo com o jornalista, tudo começou quando Manuel Cândido, Manuel e José, seguindo as “prescrições da feiticeira” Arlinda, beberam uma poção que lhes foi oferecida por Maria Romana. Não demorou muito e “os três medicados sentiam-se completamente exaltados”. Vejamos:

Como verdadeiros doidos arremessaram-se contra João Evangelista e sua mulher, que tudo sofriam resignados, pois era para “curá-los”, segundo dizia Maria Romana.

Ora usando de um cacete, ora de tições, os três endemoniados deixaram prostrados no chão a João Evangelista e sua mulher Maria Senhorinha, que faleceram no meio dos mais horrorosos tormentos.

Continuando a dança, Manuel Cândido, Manuel e José aplicam a mesma “medicina” à infeliz rapariga, Maria de S. Pedro, que, momentos depois, torna-se cadáver junto com os desgraçados esposos.³

Na mesma notícia, ora Arlinda é chamada de feiticeira, ora de curandeira. O jornalista trata indistintamente as duas práticas. No início da matéria, o articulista constata o avultado número de pessoas que recorria aos serviços de Arlinda. A profissão de curandeira e a eficácia de seus procedimentos, através de “sua medicina”, fizeram dela uma mulher famosa e, decerto, com uma extensa rede de relacionamentos. Seu parentesco alcançava importantes localidades do Recôncavo da Bahia. Maria Arlinda era natural da Freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, casada com o “crioulo” Sabino de Tal, e já fazia muitos anos que se dedicava a curar pessoas, chegando mesmo a formar um “pequeno pecúlio” com a profissão (na matéria a palavra *profissão* é impressa entre aspas). Por conta da perseguição à sua atividade de curandeira, Arlinda e seu marido viviam em constante mudança de endereço e buscavam sossego com frequência “em casa de seus parentes nas Freguesias de Conceição da Feira, Sapé e Cruz das Almas, das comarcas de Cachoeira e São Félix”.

Na matéria, o jornalista tenta ironizar os feitos da renomada curandeira, colocando-os entre aspas e desacreditando o desconhecido processo terapêutico que ela utilizava. A descrição desses tratamentos com cordas amarradas ao pescoço das “vítimas” ou através de surras intermináveis que levavam à morte, pode ser lida a partir de uma estratégia para afastar possíveis

novos clientes (principalmente as ditas “famílias honestas”) ou aliados de práticas terapêuticas e religiosas apoiadas em saberes afro-brasileiros. Afinal de contas, se Arlinda realmente fosse uma tão cruel assassina não teria ela o prestígio que o articulista tão indignado denunciava. Arlinda não era célebre por supostos assassinatos, mas, lembrando as palavras iniciais do jornalista – por aliviar os indivíduos “de seus males físicos e morais” ou por ajudá-los a “decidir a sorte de seus negócios”.

O fato de Arlinda ter convidado Maria Romana para organizar um *Candomblé* na casa de seu irmão, com danças e, provavelmente, toques, bem como rituais de cura, indicam que, além da diversidade de formação religiosa negra, naquele momento, ainda havia uma instabilidade territorial em tais práticas, achando-se obrigadas a ser realizadas clandestinamente, longe dos sítios mais urbanizados. As constantes mudanças de Arlinda demonstram, por um lado, as perseguições das quais era vítima e, por outro, mais uma estratégia de resistência, procurando, sempre, um lugar mais seguro onde pudesse dispor de seus saberes terapêuticos e religiosos.

No entanto, Arlinda não foi a única a sofrer acusações que lhe imputavam criminalidade. A notícia publicada em 1904 antecipa alguns dos elementos que iriam compor a campanha do jornal *A Ordem* contra os terreiros de Candomblé da cidade de Cachoeira e adjacências entre os anos de 1914 e 1923. Em 1915, o “pai de terreiro” Francisco Lima, “feiticeiro” de um lugar conhecido como Tábua, em São Gonçalo dos Campos, foi acusado de causar a morte de Antônia Sodré, que, à época, contava 16 anos, depois de tentar curar a menina das “sérias perturbações nas faculdades do espírito” que, segundo o jornalista, eram derivadas de “desarranjos no fluxo catamenial”. A despeito da terapêutica utilizada por Francisco Lima e que teria levado Antônia Sodré à morte, é salientado na reportagem a convicção do diagnóstico do articulista, que atribuiu à menstruação os problemas que acometiam o espírito da referida menina.⁴

A menina Antônia Sodré foi levada pelo pai, o lavrador Patrício Pereira Sodré – a quem o jornalista se refere como “um verdadeiro espécime de degenerado psíquico” – à casa onde residia Francisco Lima, descrita como um “lugar funesto onde se praticava, impunemente, toda sorte de sortilégios”. No interior da casa, a menina foi obrigada a se deitar numa cama coberta de cansação. Como recusou a ordem, Antônia Sodré foi vítima de uma surra com a mesma folha, aplicada pelo “pai de terreiro”, que a deixou em estado agonizante, vindo a falecer em seguida.

Francisco Lima, por sua vez, não era um “anônimo”, ou melhor, não se deixava cair no anonimato ou esquecimento. Anos antes desse trágico acontecimento, ele tinha seu “piggy”⁵ em pleno funcionamento na cidade de São Gonçalo dos Campos, o que provocou a ira da “parte culta” da sociedade local. Não se sabe se Francisco Lima chegou a ser preso. A polícia foi até sua residência em Tábua e realizou a apreensão de objetos da sua prática religiosa: “Foram encontrados os seguintes apetrechos de feitiçaria: caveiras de bode, chapéus enfeitados de penas, pilões forrados de fazenda vermelha, tabaques, etc.”⁶

O colunista se refere ao “piggy” de Francisco Lima, localizado em São Gonçalo dos Campos, como “igual aos aqui existentes”, ou seja, na cidade de Cachoeira. Revela, ainda, outros locais, nas imediações das cidades de São Gonçalo dos Campos e Cachoeira, onde as “farras negras” campeavam, e em lugares muito próximos da cidade de São Gonçalo, tais como: Tábua, Lama e Umbaubeira. O jornalista então generalizava, homogeneizava, estereotipava e, por fim, solicitava a intervenção policial no sentido de acabar com esses “antros que deprimem o nome e as tradições de um povo”. O desfecho da matéria incidiu novamente sobre a cidade de Cachoeira, onde, segundo o jornal, “essas furnas de feitiçaria contam um número bastante avantajado”. Fica evidente, na indignação do articulista, o desejo de “sanear” a região.

O grande número de indivíduos classificados como “feiticeiros” e o progressivo crescimento e a organização de suas práticas aparecem como elementos de fundamental preocupação na imprensa de Cachoeira, no início do século XX. Em muitas notícias considerações reveladoras dos motivos dessa ampliação escapavam às palavras repressivas dos jornalistas. A procura de feiticeiros era quase sempre atribuída à resolução de problemas de saúde e, também, à melhoria da condição social, material ou política.

No que diz respeito mais especificamente à população pobre, sabe-se das condições bastante precárias nas quais vivia a grande maioria dos habitantes na Bahia. Em meio às inúmeras dificuldades cotidianas, a doença se configurava como um estorvo à sobrevivência que era duramente experimentada pelos indivíduos. Enfermidades como: tuberculose, febre amarela, lepra, sarampo, varíola, entre outras, assolavam um ou outro Município e ocupavam, frequentemente, as páginas dos jornais.⁷ Acentuando os problemas das camadas mais desfavorecidas, havia, ainda, as duras condições de moradia, trabalho e a “carestia”, obstáculos nada fáceis de serem atravessados. (SANTOS, 1998; SANTOS, 2001).

Em edição de 7 de março de 1917, o pai de santo João Francisco, também conhecido como “João Folgante”, teve seu nome estampado em matéria na capa do jornal *A Ordem*, relacionando-o à morte de uma menina de 16 anos. A morte de Roxinha, como era conhecida Cyrilla Baptista dos Santos, foi noticiada no jornal *O Norte*, de 6 de março de 1917, como um acidente do qual tinha sido vítima a pobre menina, quando estava assando castanhas próxima de uma fogueira.⁸ No dia seguinte, o jornal *A Ordem* levantou suspeitas diante dessa versão, atribuindo à ação de “João Folgante” tal acontecimento. A chamada da notícia revelava a grande desconfiança do jornal acerca da morte acidental de Roxinha. Com letras do tipo caixa alta e em negrito questionavam: “Crime?” Logo em seguida, disparavam em direção ao seu alvo: “A morte misteriosa de Roxinha no ‘piggy’ de João Folgante”.⁹

No mesmo diapasão das notícias mencionadas anteriormente, o jornalista atacou primeiramente o lugar que, segundo ele, era “suspeito”. Depois o articulista qualificou as pessoas como “fanáticas” e “ignorantes”. Vejamos como o jornalista comentou as reverberações sobre o episódio que classificou como “imerso em completas e densas trevas”:

O que é certo é que o povo continua a murmurar que Roxinha, uma pobre doídivanas de 16 anos, não foi queimada pelo fogo de uma pequena fogueira em que assava castanhas de caju, e sim vítima imbele de seu próprio pouco siso. Lançara, no dia anterior, 20, quando no auge as torpes danças em louvor a *baluaê*, no piggy de João Folgante, na Mata do Calado, distrito de Belém, e não no Alecrim, como mal-informados dissemos, uma invectiva, com aceno imoral, a esse deus da adoração dos feiticeiros. No dia seguinte, aparecendo Roxinha com as partes pudendas, pernas e pés completamente, horripelmente carbonizados, seus companheiros de culto diziam a *una você*: “Viu? Foi o castigo de *baluaê*...”¹⁰

O terreiro de Candomblé era representado como sendo um lugar que infundia suspeitas, e seus frequentadores estariam envolvidos (pela cegueira do fanatismo, resultado da fertilidade de seus “espíritos sem instrução”) em práticas suspeitas. Na leitura do articulista, essa conjunção de fatores sustentava dúvidas a respeito da morte de Roxinha, uma vez que ela teria proferido injúrias contra *Baluaê* ou *Obaluaê*, e bem poderia ter sido queimada por um “fanático” seguidor da divindade. Os rumores do povo a respeito do infortúnio de Roxinha – causado por um castigo de *Obaluaê* – reforçava

as suspeitas do jornalista que dizia “não acreditar na força desse deus dos feiticeiros”. Dessa maneira, como se pode observar, qualquer indício por menor que fosse era suficiente para criminalizar curandeiros, pais e mães de santo.

É sintomático, que no período estudado, a única referência direta a uma divindade africana, na imprensa da cidade de Cachoeira, seja *Baluaê*.¹¹ A eficácia dos tratamentos administrados por sacerdotisas e sacerdotes consagrados a esse orixá era bastante conhecida em Cachoeira e nas imediações. Afinal de contas, a história do famoso *babalorixá nagô* Anacleto Urbano da Natividade, ou simplesmente “Tio Anacleto”, não fora esquecida pelos setores letrados da região, muito menos pela população de modo geral. “Tio Anacleto”, iniciado para *Omolú*,¹² passou de feitor da família Tosta¹³ a reconhecido sacerdote pelos serviços prestados na região contra o “inimigo invisível”: o *cholera morbus*. Uma das características apresentadas pelos que contraem a infecciosa doença é diarreia abundante, mas “Tio Anacleto” além de prescrever ervas, entrava nas casas e cuidava sem medo dos doentes. Membros da família Tosta contraíram a doença e foram salvos por esse curandeiro. Depois disso, ele estabeleceu seu terreiro num sítio próximo do rio Capivari, nas terras da família Tosta, onde passou a atender a indivíduos de toda a região. (FRAGA FILHO, 2006; WIMBERLY, 1998).

Sendo pessoas com poderes tanto para curar quanto para castigar com doenças, os sacerdotes iniciados para o orixá *Baluaê* encarnavam bem o paradoxo no qual o chamado curandeirismo estava envolto, no Brasil, desde os tempos coloniais. Ou seja, podiam experimentar o reconhecimento ou a abjeção pelo medo do feitiço. Mas não foi apenas no Brasil que esses sacerdotes se viram frente a frente com esse dilema. No século XVII, com o surgimento da varíola na área *gbe*, trazida pelos europeus, os sacerdotes de *Sakpata*¹⁴ alcançaram grande prestígio, pois eram considerados as únicas pessoas capazes de intervir em casos de epidemia, sendo responsáveis pelas curas individuais, pelos rituais para aplacar a cólera da divindade e pelas festas de agradecimento àqueles que escapavam da morte e que, aliás, passavam a ser adeptos do *vodum*. Por outro lado, também eram considerados conspiradores e contestadores do poder, sendo, muitos deles, expulsos do Daomé.¹⁵

Segundo Mary Karasch, embora no Rio de Janeiro do século XIX fosse razoável o medo dos senhores em relação à habilidade dos feiticeiros com drogas e venenos, é questionável o estereótipo dessas pessoas apenas como malignas, especialmente para os escravos. A autora sinaliza que os

negros cativos consideravam tais indivíduos como líderes religiosos, e mesmo os *senhores* compartilhavam essas crenças. Deste modo, Karasch argumenta que, na perspectiva dos escravizados e de muitos senhores, os feiticeiros podiam proporcionar invulnerabilidade (fechar o corpo), prever o futuro, e o principal, curar doenças. Assim é possível considerar que o curador, nos tempos da escravidão e também no período pós-abolição, estava preso a certo embaraço: poderia experimentar o prestígio caso fosse eficaz em seu exercício ou ser perseguido caso fosse acusado de feitiçaria.

Em Cachoeira, a campanha de repressão à feitiçaria levada a cabo por setores da imprensa tentava esquadrihar os Candomblés, vigiar e punir curadores, mães e pais de santo, não apenas no sítio urbano e arredores, mas, sim, em todo o termo¹⁶ da cidade e adjacências. Dessa forma, Mãe Neném dos Patos, que atendia na freguesia de Santo Estevão do Jacuípe, não se livrou do olhar vigilante dos articulistas do jornal *A Ordem* e seus colaboradores. O tratamento dispensado à Mãe Neném em nada diferia do conferido às sacerdotisas da cidade; ao contrário, eram ressaltados os pontos que o jornalista considerava similares entre elas. Entretanto, os articulistas também se esforçavam para encontrar peculiaridades que pudessem dar margem desprezível às atividades dessas mulheres. Assim, a notoriedade do poder de cura, exercido por Mãe Neném e sua manipulação da fortuna ou do infortúnio dos indivíduos, não passaram incólumes pelas páginas do jornal.

O jornalista afirmou que Mãe Neném era uma feiticeira que vivia “a atentar contra a saúde do próximo”. Em suas palavras, Mãe Neném dizia “quem deitou atraso em Pedro ou Paulo” e ainda dava “cozimentos e infusões de folhas venenosas a torto e a direito”. Apesar das palavras do articulista, Mãe Neném era bastante requisitada:

O que é fato, porém, é que a casa da mãe Neném dos Patos vive constantemente cheia de clientes, havendo dias de lá irem 50 e 60 desses papalvos, numa verdadeira romaria de imbecilidade.

Dentre muitas originalidades dessa feiticeira, a mais risível é ela dizer a seus clientes que nem todo dia está inspirada pelos seus *santos* para dar consultas e *abrir mesas*, obrigando assim muitas vezes ao grande número dos que a procuram a ficar ao relento, redes armadas nas árvores, à espera de que ela tenha ordens de seus *santos* para ADIVINHAR E CURAR.¹⁷

A fama de Mãe Neném, como se pode notar, não era pequena. Não há referência no relato a toques de atabaques ou danças litúrgicas, mas isso não impede o articulista de relacionar as práticas de Mãe Neném ao “piggy” de Mãe Paulina e a “tantos outros” existentes na cidade de Cachoeira. Se, por um lado, isso indica a notoriedade dessas mulheres como curadoras, por outro, revela uma tentativa de enquadramento de diferentes práticas num *estereótipo* comum: o da feitiçaria. Também, em última instância e de maneira geral, acreditava-se nessas mulheres como portadoras de saberes capazes de adivinhar e manipular a sorte das pessoas. A denúncia quer fazer acreditar que Mãe Neném abusava do prestígio que conseguiu com suas práticas, esnobava e usurpava aqueles “imbecis” que iam à sua procura. Considerando os números presentes na notícia, era uma quantidade nada desprezível. Ao que parece, esses indivíduos não mediam esforços para se consultar com a sacerdotisa, ou, como o relato sugere, com o seu *Santo*.

No episódio de Santo Estevão do Jacuípe, o último golpe contra Mãe Neném dos Patos apareceu no conhecido expediente de criminalização das práticas de cura populares e da religiosidade afro-brasileira, novamente através da acusação de assassinatos que, supostamente, ocorriam dentro dos terreiros ou fora deles, porém, em última instância, sob sua influência:

Certa vez, um pobre homem de Monte Alegre foi aos Patos para que mãe Neném lhe dissesse o que ele tinha, qual o seu *atraso*; e eis que, depois de *aberta a mesa*, declarou a feitiçeira ao pobre sertanejo que ele estava mal, que o *atraso* lhe fora posto por uma sua vizinha e era difícil de se tirar; que, porém, nada dissesse à referida vizinha, porquanto ia ver se o conseguia curar.

Após ter ouvido as palavras da perniciosa mulher, disse-lhe o homem que não havia quem o impedisse de tirar a vida à sua vizinha com um tiro. E lá se foi por este mundo afora com a malévola intenção a lhe encher o inculco espírito.

Urge, por parte das autoridades de Santo Estevão e deste termo, uma providência enérgica no sentido de pôr um paradeiro às criminosas feitiçarias de mãe Neném, a bruxa dos Patos, cuja *celebridade* está contribuindo já para a ruína da bolsa e da saúde de famílias inteiras da circunvizinhança.¹⁸

O caso de Mãe Neném oferece alguns elementos que podem servir para uma aproximação em relação às práticas divinatórias praticadas por ela na região de Santo Estevão do Jacuípe. Primeiramente, o jornalista se refere

à prática de Mãe Neném de “abrir a mesa” para saber de fatos passados e adivinhar acontecimentos futuros. Embora no caso de Mãe Neném não se possa afirmar com absoluta certeza, a expressão “abrir mesa” é muito recorrente no universo dos Candomblés baianos. Refere-se ao ritual praticado por um *olowô*,¹⁹ mãe de santo, pai de santo, ou por uma pessoa “de responsabilidade no Axé” (um *ogan*, por exemplo), no qual consultando o “jogo de búzios” (oráculo de Ifá),²⁰ obtém respostas que orientam o consulente para procedimentos votivos (banhos, oferendas, etc.) que servirão para pôr fim ou amenizar os problemas pelos quais atravessa. Todavia, essa não é a única interpretação possível. Referindo-se aos termos “abrir mesa”, Edison Carneiro (2002, p. 133) afirma que significa “adivinhar, o ato pelo qual o *olowô*, ou pai de santo, resolve os problemas apresentados à sua capacidade divinatória. O adivinhador se posta, geralmente, em uma mesa sobre a qual há uma vela acesa, talvez um copo-d’água e o dinheiro trazido pelo consulente”; segundo, o jornalista também se refere aos *Santos* de Mãe Neném, que lhe dão permissão para adivinhar e curar. Mais uma vez, essa característica remete a saberes e valores afro-brasileiros. Sabe-se que nenhum procedimento ritual deve ser realizado por um adepto da religiosidade de matriz africana, dentro ou fora do terreiro, sem o consentimento das divindades da casa e, em especial, da divindade a quem é consagrada a sacerdotisa ou sacerdote que irá dirigir a liturgia. Entretanto, para o articulista os crimes da “bruxa dos Patos” eram muitos, pois primeiramente, a “perniciosa mulher” vivia de fazer feitiço, o que lhe conferia a alcunha de “bruxa” e “feiticeira”. Ela colocava atraso em uns e tirava de outros “dando cozimentos e infusões de folhas venenosas”; segundo, Mãe Neném vivia a enganar pessoas de diferentes classes por meio de seus feitiços. Dessa maneira, o que a sustentava era uma economia da ilusão religiosa, que levava à falência a “bolsa e a saúde de famílias inteiras da circunvizinhança”; e terceiro, quando a “feiticeira” não matava através de seus preparos ou de sua desconhecida terapêutica, influenciava em assassinatos com suas práticas divinatórias. Assim, estaria completo o quadro de acusações que poderia encontrar guarida no Código Penal de 1890, em seus artigos sobre curandeirismo e charlatanismo, sem falar, evidentemente, em acusações de homicídio.

Vejamos mais um trecho de uma matéria publicada em 1917:

Na sexta-feira última, quando já pronta a nossa edição do dia subsequente, chegou-nos, por pessoas fidedignas, uma notícia arrepiante: no Corta-Jaca, ali perto da igreja dos Remédios, um infeliz estava sendo diariamente espancado a cacete por um outro indivíduo, que se propunha a lhe “tirar o diabo do corpo”... por meios tão bárbaros!

O doente chamava-se José Joaquim dos Santos, era carregador e ainda moço e o seu *médico*, João de tal, filho da quitandeira Justiniana Carvalho.²¹

O curador João, filho da quitandeira Justiniana – como bem acentuou o jornalista – fazia *mezinhas*²² e com elas tentava curar aqueles que o procuravam. O registro de óbito de José Joaquim dos Santos diz que ele faleceu devido a uma congestão.²³ No entanto, nas páginas do jornal *A Ordem*, a receita de cacetadas aplicadas pelo saber “médico” de João, filho da quitandeira, teria levado José Joaquim à morte. Fica evidente, na matéria, além do preconceito, a intenção do articulista de desqualificar os saberes curativos de João.

As localidades onde os curandeiros atuavam são desenhadas no jornal *A Ordem* como formadas por indivíduos entregues a diferentes vícios. Esses lugares eram representados como “antros de feitiçaria”, onde imperavam álcool, jogos, tabernas e suas reverberações de violência e desordem, mendicância e vadiagem, assuntos esses insistentemente repetidos no periódico. Assim, o jornal dispensava considerável atenção a esses temas, sendo frequentes longos editoriais sobre eles. Esses textos revelam uma preocupação em valorar positivamente o trabalho, revelando o possível crescimento daqueles que se entregam à honra disciplinada da labuta diária em contraposição a quem dela se afasta.²⁴

O Código Penal de 1890 poderia enquadrar a maioria dos relatos vistos até agora em alguns de seus artigos, especialmente no art. 156, que dispunha sobre o exercício ilegal da medicina “em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia”; e o art. 157, que enquadrava aquele que praticar o “espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública”. Esse artigo contém, ainda, um agravante que chama a

atenção. Agrava-se a pena se, em consequência dos meios empregados, venha o indivíduo sob tratamento sofrer “privação, ou alteração temporária ou permanente, das faculdades psychicas”. A possessão religiosa, ou determinados momentos da feitura de uma iaô, poderia ser lida por alguma autoridade como passível de ser enquadrada no agravante do art. 157. Entretanto, ainda mais interessante, nesse artigo, é o reconhecimento de existência da feitiçaria pelo Estado brasileiro. (BRASIL, s/d. [1890], p. 210-223).

Também o art. 158 para aquele que ministrasse ou simplesmente prescrevesse “como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo, assim, o ofício do denominado *curandeiro*”. Valendo o mesmo agravante do artigo anterior, adicionado de alteração das “funções fisiológicas, deformidade, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade”. As penas variavam de um mês a seis anos de prisão; caso o tratamento resultasse em morte, a pena podia variar de seis a vinte e quatro anos de prisão.

Por fim, o art. 159 enquadrava quem expusesse à venda ou ministrasse “substâncias venenosas, sem legítima autorização e sem as formalidades prescritas nos regulamentos sanitários”. Referimo-nos aos artigos do Código Penal de 1890 porque consideramos que a tentativa da imprensa da cidade de Cachoeira, especialmente do jornal *A Ordem*, era, insistentemente, enquadrar curadores, mães e pais de santo nos artigos acima descritos.

Considerações finais: algumas vozes dissidentes

No auge da perseguição do periódico *A Ordem* às práticas de cura e religiosas afro-brasileiras um texto apareceu num “pequeno jornal” cachoeirano. Nesse escrito, não deixou de ser percebida a relação entre tais perseguições e o desejo de médicos se estabelecerem como os únicos capazes de curar. O maestro Manuel Tranquilino Bastos, responsável pelo artigo, notou claramente a influência de médicos na perseguição aos praticantes de terapias amparadas em saberes e valores afro-brasileiros, denunciando o absurdo da ação.

Negro, preocupado com a evolução e a ciência, o maestro já havia dado contribuições à luta social dos ex-escravos e seus descendentes. Nas últimas décadas do século XIX, aliado a setores abolicionistas, compôs o dobrado “Navio Negroiro”, o “Hino Abolicionista” e o “Hino 13 de Maio”,

nos quais denunciava os sofrimentos e exaltava as virtudes da população negra. No ano de 1924, contando então 74 anos, escreveu, na sua palestra de 21 de dezembro sobre “o médico e o curandeiro”:

Não é sério nem justo, o tribunal que persegue o curandeiro porque cura, processa-o porquê curou e condena-o porquê deu a vida a quem a fé matava. Os doutores em medicina, quando em nome da higiene, perseguem pela multa; que castigam pela prisão e processo que inutilizam os indefensos curandeiros por que curam, saem do ambiente de sua elevada e magistral profissão, e descem às profundezas da atmosfera do ciúme e do desrespeito: antíteses da classe a quem pertencem, aliás mui digna dos maiores encômos. [...]

Oh ciência de saúde! Se tudo isso é verdade, até onde a vaidade, o ciúme, o orgulho e o despeito dos filhos do vosso nome, tentem baixar o nível do altaneiro prestígio que vos é peculiar?!

Salvar o doente da morte, é obra de beneficência e caridade, a lei que vedar o exercício da caridade, seja amaldiçoada como atentatória à lei Divina.²⁵

Tranquilino Bastos se refere aos injustos processos movidos contra os curandeiros.²⁶ Injustos, segundo o maestro, porque os curandeiros nada mais faziam do que curar. O texto aborda uma cura muitas vezes espiritual, obtida pela motivação do enfermo no sentido da inversão da sua fé, o que sugere que o curandeiro era alguém que conhecia os mistérios da vida. Para Tranquilino Bastos o curandeiro dava “a vida a quem a fé matava” e, ainda assim, contra ele incidia o arbítrio das prisões, multas e processos. O maestro atribuiu aos médicos a responsabilidade por tais perseguições, afirmando que os doutores se rebaixavam “às profundezas da atmosfera do ciúme e do desrespeito”. Já os curandeiros, nas palavras do maestro,

aptos desse título, é um desbravado armado de machado e foice, que não raras vezes abrem caminho para o trânsito seguro e certo da medicina acadêmica. São eles, os facultativos práticos da nossa flora, herdeiros de aturadas experiências dos seus antepassados em matéria de curar. Porque sofrem eles tamanho ciúme desdobrado em ódio? Será porque curam os desenganados incuráveis?²⁷

Assim, o maestro demonstrou que respirava a atmosfera em que vivia com funda insatisfação. Tranquilino Bastos mostrou clareza na análise dos acontecimentos que presenciava, bem como revelou inconfessáveis motivos que informavam acerca das perseguições que então se processavam. O maestro se referiu ao curandeiro como um explorador das propriedades desconhecidas da flora, herdeiro de uma longa experiência nas artes de curar, tornando, muitas vezes, o caminho da ciência médica mais leve e seguro. Dessa maneira, se colocou ao lado dos curandeiros ao mesmo tempo que reconhecia seus inúmeros e inestimáveis serviços, contudo, ele defendia aqueles “aptos desse título”.

No dia 5 de março de 1989, foi realizada uma reunião na Terra Vermelha, Distrito Rural do Município de Cachoeira. O objetivo era fundar a *Sociedade Seguidores de São Jerônimo*. Antônio Gomes da Silva, conhecido como “Seu Candola”, lembrou da fundadora do seu terreiro, Mãe Judith de Xangô Aganjú, uma das mães de santo mais perseguidas pela imprensa e, também, pelas forças policiais entre os anos de 1914 e 1923. (SANTOS, 2009). Nas palavras do *ogan* Candola, registradas na ata daquele dia, notam-se, mais uma vez, as imbricações e os conflitos provocados pelas diversas atuações dos curandeiros, pais e mães de santo nos campos “material e espiritual” da cidade:

Verdadeiras romarias chegavam ao seu terreiro para receber a sua benção de Ialorixá e serem curadas das suas enfermidades espirituais e materiais. Sim, materiais, pois mãe Judith era naturalista e curou milhares de pessoas usando a flora medicinal, a ponto de criar conflito com os médicos da cidade, certa ocasião os médicos se reuniram e mandaram a polícia prendê-la, mas Olorum e Xangô Aganjú livrou a sua rainha da prisão. Afirma o Sr. Antônio Gomes da Silva, se fosse falar tudo da mãe Judith este livro seria só para ela, e fala com muita emoção.²⁸

Seu Candola nasceu em 1914, portanto, no ano do início da campanha do jornal *A Ordem* contra os terreiros de Candomblé da cidade de Cachoeira e das adjacências. No auge da repressão policial, na década de 20, ele era uma criança que vivia na casa de Mãe Judith e, certamente, presenciou apreensões e situações de anormalidade causadas pela imprensa e polícia e, como aparece em seu depoimento, pelos médicos. O *ogan* falecido em 1998, com 84 anos, recordava com emoção o episódio da “reunião” de

médicos com a finalidade de “mandar” a polícia prender Mãe Judith por conta de seus conhecimentos da “flora medicinal”.

Todavia, as relações entre agentes legais da saúde e curandeiros eram ainda mais complexas. Se, por um lado, temos indícios de perseguições contra curadores motivadas por articulação dos médicos, por outro, também temos pistas de várias ligações entre farmacêuticos e curandeiros. Assim, Dona Lica, “sobrinha de criação” de Mãe Judith, lembrou dos remédios feitos por aquela mãe de santo:

A farmácia de Cachoeira toda tinha receita de tia Judith, todas. Ela dava o preparo, como preparava o remédio, ensinava como é. *Eles faziam, engarrafavam, colocavam o rótulo e foi uma propaganda séria em Cachoeira.* Quem tomava voltava pra perguntar aos farmacêuticos como era, mas eles não ensinavam não, pra não perseguir ela não sabe. Qualquer farmácia vendia. De lá de São Gonçalo mesmo pedia, como era que fazia? Se sabia ensinar. A moça que trabalhava lá era um pouco parente nossa sabe como é, era empregada nessa farmácia. Então ela chegou lá, comadre, com minha mãe, como é? A senhora sabe dizer como é esse remédio? Quando eu entrei na farmácia eu disse, esse negócio de jatobá, um mundo num canto, eu disse Marta o que é isso? Ela fez sinal (cruzou o dedo indicador sobre a boca indicando silêncio). Era pra fazer a calda naqueles frasquinhos pra vender. Jatobá é uma beleza. Tinha um tacho, com o fogareiro aceso cozinhando as raízes do jatobá, pra depois botar o açúcar pra fazer a calda, *ai botava nos frasquinhos dos farmacêuticos.* Na farmácia mesmo, em São Gonçalo, tinha um fogareiro no fundo da farmácia. Jatobá é muito bom. A roça de São Gonçalo também era de tia Judith, até hoje tá lá, chama Pindobeira. (Grifos meus).²⁹

A partir desse relato elucidativo, se pode inferir que remédios anunciados nas páginas da imprensa, literalmente, tinham raízes nos terreiros e na casa dos curadores. Explícita-se uma cumplicidade entre alguns farmacêuticos e os denominados curandeiros, ou feiticeiros. E mais: nota-se o *paradoxo da feitiçaria* em outras feições, ou seja, o conhecimento terapêutico da mãe de santo, do pai de santo ou do curador estava submetido à clandestinidade, enquanto o agente legal (o farmacêutico) se apropriava das receitas, as engarrafava e as rotulava “cientificamente”, ganhando dinheiro e prestígio com a arte de curar.

Notas

¹ Desde seu nascimento, o termo “fetiche” representou uma nítida visão hierárquica da cultura, relacionada a formas de dominação colonial, nas quais atuaram paradigmas europeus católicos e protestantes. As práticas rotuladas de “fetichistas” eram consideradas irracionais, inferiores e, para os colonizadores, de maneira geral, representavam atraso espiritual e material das sociedades da costa africana, pois, seus indivíduos adoravam pedras, rios, fontes, árvores, animais ou objetos fabricados de fragmentos de madeira e conchas. Dessa forma, os europeus consideravam que aquelas sociedades desconheciam o valor real dos objetos materiais. Para os comerciantes europeus, esse valor estava vinculado, evidentemente, ao capitalismo mercantil. (PIETZ, 1987; SANSIROCA, 2007).

² Segundo Durval Muniz de Albuquerque Júnior: “O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e auto-suficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as múltiplidades e as diferenças individuais são apagadas em nome de semelhanças superficiais do grupo. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2001, p. 20).

³ Jornal *A Ordem*, 3.9.1904, p. 2.

⁴ Jornal *A Ordem*, 12.5.1915, p. 2.

⁵ Evidencio, na descrição do local de culto, a denominação genérica de “pigý”. A terminologia serve tanto para identificar

a “casa de residência” da mãe ou “pai de terreiro”, bem como as casas e festas existentes na cidade de Cachoeira e nas adjacências. Essa denominação é recorrente em notícias sobre religiosidade de matriz africana em Cachoeira, nas décadas de 1910 e 1920. Ela aparece com mais frequência que o termo “Candomblé”. A palavra “Candomblé” aparece nas colunas quando os articulistas se referem a toques, danças, ou como adjetivavam “farras negras”. Por outro lado, a terminologia “pigý” se referia, mais especificamente, às casas de religiosidade afro-brasileiras ou a residência da sacerdotisa ou sacerdote, independentemente das festas lá realizadas. Nos terreiros contemporâneos da cidade de Cachoeira, o *Peji* é um espaço reservado do terreiro. Um sacrário ou santuário cujo acesso é limitado aos iniciados da casa ou, em raras situações, a *parentes de santo* e amigos especiais. A palavra “peji” é, provavelmente, uma corruptela do termo fon *kpejí*, que significa “sobre o altar”. (PARÉS, 2006, p. 118).

⁶ Jornal *A Ordem*, 12.5.1915, p. 2.

⁷ Na cidade de Cachoeira e nas imediações, pelo que se tem notícia, devido à constante assolação de doenças e, especialmente, após a epidemia de cólera em meados do século XIX, o *vodum Azansú* e os orixás *Omólú* e *Obaluaê*, pelo poder curativo dessas divindades, ocuparam posição de destaque nos Candomblés que lentamente se estabeleciam. (WIMBERLY, 1998).

⁸ Encontrei a notícia “A morte de roxinha na Mata do Calado” publicada na primeira página do jornal *O Norte*, no dia 9.3.1917. Nessa não aparece nenhuma menção a crime ou Candomblés. O

trágico acontecimento, segundo os jornalistas, teria sido um acidente testemunhado por várias pessoas.

⁹ Jornal *A Ordem*, 7.3.1917, p. 1.

¹⁰ Idem.

¹¹ Orixá relacionado à terra, à doença e à cura, honraria seus filhos com a arte de curar. Aparece também, nas notícias pesquisadas, referência ao orixá *Aganjú*, no entanto, essa menção concerne à casa de culto e não diretamente ao orixá.

¹² Como também é chamado o *Obaluaê* nos candomblés.

¹³ A família Tosta era proprietária do Engenho de Nossa Senhora da Natividade da Fazenda Capivari, em São Félix-BA (à época sob jurisdição administrativa da cidade de Cachoeira).

¹⁴ Na cidade de Cachoeira – BA, entende-se esse vodum como uma “qualidade de Azansú”. O *vodum Azansú*, por sua vez, é sincretizado com *Omolú* ou *Obaluaê* nos Candomblés nagô-ketu do município e das adjacências.

¹⁵ Segundo Parés, “os reis do Daomé nunca aceitaram casar com uma mulher consagrada a esse *vodum*, nunca atribuíram qualquer cargo a um adepto desse *vodum*, e vários deles mandaram tirar todos os altares de *Sakpata* da cidade de Abomey e instalá-los fora dos muros. Oscilavam entre a vontade de exterminar o culto e o medo de não poder lidar com as epidemias sem a ajuda dos seus sacerdotes”. (PARÉS, 2006, p. 107-108).

¹⁶ A denominação *termo* se referia a uma circunscrição geográfica, jurídica e político-administrativa. Quando a Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira foi criada em 1698, o seu termo incorporava o território de mais ou menos trinta das atuais cidades do Estado da Bahia, entre elas: Maragogipe, São Félix,

Muritiba, Governador Mangabeira, Cabaceiras, Cruz das Almas, São Felipe, Conceição do Almeida, Sapeaçu, Conceição da Feira, São Gonçalo dos Campos, Feira de Santana, Santo Estevão, Castro Alves, Irará, Ipirá, Santa Bárbara, Conceição do Jacuípe, Conde, Entre Rios, Esplanada, Ouriçangas, D. Macedo Costa, Antônio Cardoso, Amélia Rodrigues, Tanquinho, Cardeal da Silva, Altamira, Acajutiba, Jandaíra entre outras. (MELLO, 2001, p. 34-36).

¹⁷ Jornal *A Ordem*, 15.12.1915, p. 1.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Sacerdote dos segredos de *Ifú* (oráculo de *Orunmilá*, orixá do destino).

²⁰ Segundo Luis Nicolau Parés apenas no século XIX aparece registrado o uso do sistema de *Ifú* ou jogo de búzios. (2006, p.113).

²¹ Jornal *A Ordem*, 28.11.1917, p. 1.

²² Preparado caseiro geralmente feito à base de folhas.

²³ O jornal *O Norte* desmentiu o acontecimento. Apontando diversos erros na reportagem, inclusive o nome do falecido que seria Umbelino. A folha garantiu maiores esclarecimentos no próximo número, mas esse não foi encontrado. “Os crimes da feitiçaria e as reportagens d’A Ordem – O castigo de Ogan”. Jornal *O Norte*, 30.11.1917, p. 1.

²⁴ Na capital do Império, nas duas últimas décadas do século XIX, uma verdadeira cruzada contra os curandeiros foi declarada. Mesmo setores da imprensa que anteriormente dispunham de espaço em suas páginas para a querela das curas e dos assassinatos entre os médicos agora se entrincheiravam numa guerra de anticurandeirismo. Segundo Gabriela dos

Reis Sampaio, os médicos já estavam nessa briga havia bastante tempo, apoiados por autoridades e setores intelectualizados. Para essa autora, seguindo interpretações de Sidney Chalhoub, em finais do século XIX, esse combate se tornou mais explícito e mais intenso, podendo ser lido a partir de “um contexto mais amplo de repressão a práticas e crenças presentes entre os populares”. (2001, p 8 0).

²⁵ *Pequeno Jornal*, 21.12.1924, p. 1.

²⁶ Não encontrei processos criminais movidos contra curandeiros, mães ou pais de santo na cidade de Cachoeira, nesse

período. O único processo-crime contra um adepto da religiosidade afro-brasileira encontrado no Arquivo Regional de Cachoeira é da década de 1970.

²⁷ *Pequeno Jornal*, 21.12.1924, p. 1.

²⁸ Ata de fundação da Sociedade Seguidores de São Jerônimo, 5.3.1989. Livro de Atas da Sociedade Seguidores de São Jerônimo. Agradeço a Antônio dos Santos da Silva, conhecido como “Duda”, filho de “Seu Candola”, o acesso ao acervo documental do Terreiro.

²⁹ *Entrevista*. Maria da Paz Bezerra, Dona Lica (1923-2009). 17.8.2007.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. A invenção do Nordeste e outras artes. 2. ed. Recife: FJN; Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

BACELAR, J. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BRAGA, J. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.

BRASIL. Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil (Comentado por Oscar de Macedo Soares). *Decreto 847, de 11 de outubro de 1890*. 2. ed. Rio de Janeiro; Paris: H. Garnier Livreiro Editor, s/d.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2006.

KARASCH, M. C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

MELLO, F. J. *História da cidade da Cachoeira*. Cachoeira: Edição do Autor, 2001.

OLIVEIRA, I. V. *O feitiço da cura: histórias do povo de santo, feiticeiras e curandeiras da Bahia (1930-1960)*. 2014.

- Tese (Doutorado) – Pós-Afro/CEAO-UFBA, Salvador, 2014.
- PARÉS, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2006.
- PIETZ, W. The Problem of the Fetish I, *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 9, p. 5-17, spring 1985.
- _____. The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish. *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 13, p. 23-45, spring 1987.
- _____. The Problem of the Fetish IIIa: bosman's Guinea and the enlightenment theory of fetichism. *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 16, p. 106-123, fall 1988.
- SAMPAIO, G. R. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp; Cectl, IFCH, 2001.
- SANSI-ROCA, R. The fetish in the lusophone Atlantic. In: NARO, N. P.; SANSI-ROCA, R.; TREECE, D. H. *Cultures of the lusophone black Atlantic*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2007. p. 19-38.
- SANTOS, E. F. *O poder dos Candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: Edufba, 2009.
- SANTOS, M. A. S. *A República do povo: sobrevivência e tensão*. Salvador: Ed. da UFBA, 2001.
- SANTOS, M. A rede urbana do recôncavo. In: BRANDÃO, M. A. (Org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.
- SOUZA, L. M. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- WIMBERLY, F. The expansion of Afro-Bahian religious practice in nineteenth-century Cachoeira. In: KRAAY, H. *Afro-brazilian culture and politics: Bahia, 1790s to 1990s*. Armonk, New York / London, England, 1998. p.74-89.
- WITTER, N. A. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no Sul do Brasil – 1845-1880*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

