



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
LICENCIATURA EM HISTÓRIA

ANTONIA APARECIDA DOS SANTOS SANTIAGO

“FEITICEIROS DOS OLHOS D’ÁGUA”: A REPRESSÃO ÀS PRÁTICAS
DE CURA EM FEIRA DE SANTANA (1940-1960)

FEIRA DE SANTANA- BA

2016

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA

Antonia Aparecida Dos Santos Santiago

**“FEITICEIROS DOS OLHOS D’ÁGUA”: A REPRESSÃO ÀS PRÁTICAS
DE CURA EM FEIRA DE SANTANA (1940-1960)**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Banca Examinadora
Universidade Estadual de Feira de
Santana, como exigência parcial para
obtenção do grau de Licenciado em
História.

Orientador: Prof. Dr. Aldo José Morais.

FEIRA DE SANTANA

2016

FOLHA DE APROVAÇÃO

A banca examinadora considera esta monografia adequada como requisito para a conclusão do Curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Feira de Santana.

Prof. Dr. Aldo José Morais Silva (Orientador)
UEFS

Prof^ª. Dr^ª. Elizete da Silva
UEFS

Prof^ª. Dr^ª. Maria Aparecida Sanches
UEFS

Feira de Santana

2016

AGRADECIMENTOS

“Nunca deixe que lhe digam que não vale a pena

Acreditar no sonho que se tem (...)

Se você quiser alguém em quem confiar

Confie em si mesmo

Quem acredita sempre alcança!”

Não foi fácil chegar até aqui, durante essa caminhada, que durou cinco anos, enfrentei muitos desafios, tive vontade de desistir, chorei muito, mas consegui. Com certeza não seria possível percorrer essa estrada sozinha, por isso venho agradecer a todos aqueles que estiveram presentes em minha vida quando mais precisei, vocês foram essenciais, e me ajudaram a transformar esse sonho em realidade.

Agradeço primeiramente a Deus, porque a fé foi meu alicerce quando eu pensei em desistir.

A meus pais, Marinalva e Benedito, sem os quais não seria possível estar aqui, me deram todo amor, me deram uma nova vida, saibam que todo meu esforço foi por vocês, obrigada por serem tão especiais! Aos meus irmãos, Valdomiro, Vilma, Valneide, e meus sobrinhos Mel, Wesley, Vanessa, vocês são a melhor família que eu poderia ter, meu tesouro, amo vocês!

Agradeço a meus mestres da UEFS, o conhecimento que adquiri com vocês levarei para toda a vida, em especial a meu orientador Aldo José pelos ensinamentos, incentivos, “cascudos” e paciência comigo, principalmente com a formatação nas normas da ABNT.

A Elizete, pelos puxões de orelha, por ter me acolhido no CPR, pelas indicações de leitura e empréstimos de livros. Agradeço também a Ana Rita pelo carinho e conselhos, você é uma grande amiga. Não posso me esquecer de Gilmara, Edicarla, Rodrigo, Rinaldo e todos aqueles que não mencionei, mas que foram essenciais em minha formação.

Agradeço aos meus amigos que fizeram minhas tardes na UEFS mais alegres. Salvador, pelos abraços apertados, Naiane, Thaylane, Rafael, pelas conversas jogadas fora.

Vicência a melhor “péssima amiga” que já tive, nunca irei te esquecer. Alisson, por não me deixar desistir das disciplinas no estresse do final de semestre. Decivaldo, por ler minha monografia quando estava desesperada. Camila, pela indicação do tema desta monografia e por sempre ajudar no que precisava. Lívia, Célia, e todos aqueles que não mencionei, mas que foram muito especiais nessa caminhada.

Não poderia me esquecer de minhas parceiras de crime Aryane Alves e Gabriela Oliveira, a amizade de vocês me fortalece, obrigada por cada sorriso, cada conversa, por perdoarem minhas ausências enquanto me dedicava a monografia, por me amarem tanto.

Agradeço a Manuela, pela companhia nas manhãs quentes da CPEX, minha chefe preferida, minha grande amiga.

E por último, mas não menos importante, agradeço a Johnadson, meu companheiro, melhor amigo. Obrigada pelo amor e dedicação, por me “emprestar” sua casa todos os dias, pelos almoços, por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditava, pelo incentivo e paciência, por enxugar minhas lágrimas no momento de desespero e por me fazer soluçar de tanto rir.

Enfim, a todos que de alguma forma contribuíram e estiveram presente em minha vida, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a repressão às práticas de curandeirismo ocorridas no Município de Feira de Santana entre os anos de 1940 á 1960 abordando as expressões de tolerância e coação à que os indivíduos que realizavam práticas mágico-curativas estavam submetidos. Apresentaremos o contexto sociopolítico da cidade, bojo onde tais práticas aconteciam, elucidaremos a diversidade religiosa existente na mesma, assim como as divergentes concepções de saúde e a relação entre médicos e agentes de cura. Através da análise de processos criminais buscaremos expor a repressão sofrida pelos curandeiros, assim como suas estratégias de resistência para permanecer com suas práticas.

Palavras-chave: Curandeirismo, religiosidade, saúde, repressão, resistência.

ABSTRACT

This study aims to analyze the repression of shamanism practices that occurred in the municipality of Feira de Santana from 1940 to 1960 covering the expressions of tolerance and coercion to which individuals who performed magical practices-were submitted to healing. We will present the socio-political context of the city, bulge where such practices happen, we will elucidate the religious diversity that exists in the same, as well as the divergent conceptions of health and the relationship between doctors and healing agents. Through the analysis of criminal prosecutions will seek to expose the repression suffered by the healers, as well as strategies of resistance to remain with their practices.

Keywords: Shamanism, religiosity, health, repression, resistance.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1. UMA FEIRA DE FEITIÇOS E CURAS | 13 |
| 1.1 A PERENE OLHOS D'ÁGUA: ENTRE A TRADIÇÃO E O PROGRESSO | 16 |
| 1.2. SERTÃO DE CRENÇAS E RELIGIOSIDADES | 20 |
| 1.3. EDUCAÇÃO SANITÁRIA E MEDICALIZAÇÃO EM FEIRA DE SANTANA ... | 23 |
| 2. ENTRE A TOLERÂNCIA E A REPRESSÃO: CURANDEIROS SOB O OLHAR DAS AUTORIDADES | 26 |
| 2.1. MÉDICOS E CURANDEIROS: SABERES EM CONFLITO | 28 |
| 2.2. “REZA PAGA NÃO PRESTA”: UM OLHAR SOBRE A COBRANÇA NOS SERVIÇOS MÁGICOS-CURATIVOS | 32 |
| 2.3. CURAR É FORA DA LEI | 39 |
| 2.4. OS FEITICEIROS RESISTEM: BURLANDO AS LEIS, AS PRÁTICAS PERMANECEM | 51 |
| CONCLUSÃO | 57 |
| FONTES | 60 |
| REFERÊNCIAS | 61 |

INTRODUÇÃO

Neste trabalho temos o objetivo de analisar a repressão às práticas de cura em Feira de Santana no período de 1940 a 1960. Partindo do exame dos processos criminais buscaremos compreender as experiências de intolerância e tolerância vividas pelos indivíduos acusados de exercerem o curandeirismo, ressaltando as visões negativas construídas sobre os mesmos e analisando as disputas de poder pelo exercício das práticas curativas, avaliando assim a construção dos discursos dos sujeitos envolvidos nos processos criminais.

Podemos caracterizar as práticas de cura enquanto o uso de:

Reza, gestos, orações, uso de amuletos, adivinhação simbólica, chazinho, mezinha, lambedouro, purgante, vomitório, banhos externos, garrafadas feitas com plantas, raízes, ervas, pedaços de animais, objetos e tudo quanto possa simbolizar a panaceia folclórica sobre a cura de moléstias físicas e espirituais.¹

Essas formas de busca da cura através do poder da oração, rituais e usos vegetais, também é utilizada em cerimônias religiosas, principalmente as afro-brasileiras. Os saberes “mágicos” que eram praticados por pessoas de religiões afro-brasileiras eram muito mais criminalizados pela sociedade que aceitava o Cristianismo enquanto religião oficial, pois além da acusação de crime contra a saúde pública, existia a identificação das práticas como atos maléficos.²

Tais práticas de cura foram em diversos momentos da história de forma pejorativa e tendo a elas atribuídas conceitos como feitiçaria, bruxaria, fetichismo, magia, charlatanismo, entre outros. Conhecer estes termos é muito importante para sabermos a mentalidade que justificava a perseguição e o preconceito contra práticas culturais e religiosas afro-baianas a partir da segunda metade do século XIX, e também a demonização das práticas religiosas não Cristãs, isto “nos remete aos primórdios da colonização e procedem de uma tradição medieval Judaico-Cristã de repressão a idolatria, a superstição e a bruxaria”.³

“Feitiço” é uma palavra portuguesa, que no fim da Idade Média significava “práticas mágicas” ou “bruxaria” das pessoas simples. Desde o nascimento do Cristianismo que

¹PEREIRA, Jaqueline de Andrade. *Práticas mágicas e cura popular na Bahia* (1890- 1940). Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1998. p. 14

²Idem, p. 15-16

³SANTOS, Edmar Ferreira dos. *O poder dos candomblés: perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia* EDUFBA, 2009. p.71

qualquer crença mágica era compreendida enquanto um perigo para a sociedade Cristã.⁴Historicamente, a magia foi vista como uma ameaça social, principalmente quando a mesma era utilizada pelas camadas mais baixas. Indivíduos seguidores de práticas mágicas, geravam um temor nos setores elitizados, temor que durante um longo período histórico foi adquirindo novas feições.

No Brasil, o termo feitiço adquiriu novas conotações, associadas a estereótipos de raça, e ideias de valores morais. A elite tinha medo do poder dos “feiticeiros” porque sabia que eles poderiam a qualquer momento rebelar-se. Ela tinha medo da religiosidade afro-brasileira, distinta daquela que lhes era convencional, e também, medo das habilidades que os ditos feiticeiros tinham com drogas e ervas venenosas.

Metodologia

É sobre os “feiticeiros” que atuam na região feirense que pretendemos nos debruçar. Legitimadas pelo discurso médico, as ações repressivas contra os agentes de práticas de cura ocorreram em todo o País, e em Feira de Santana foi possível encontrar na sessão judiciária de um arquivo público, uma riqueza de fontes históricas como processos criminais, *habeas corpus*, queixas, sumário de culpa e inquéritos policiais, disponíveis no Centro de Documentação e Pesquisa (CEDOC) instalado no Campus da Universidade de Feira de Santana (UEFS), e que buscamos analisar neste presente trabalho. Entre os réus estão: Maria Cândida/Jardelina Oliveira (1948-1958); José de Coelho (1947-1948); Maximiliano Marques (1956-1959); e Ruth Elizabeth (1960).

No primeiro capítulo, titulado “Uma Feira de feitiços e curas” procuramos ilustrar o contexto sociopolítico da cidade de Feira de Santana. Começando pela sua origem, abordamos o crescimento impulsionado pelo comércio, e que com o passar dos anos gerou uma preocupação das autoridades com desenvolvimento da cidade. Explicamos os costumes e valores que ajudaram a construir sua identidade e as práticas tradicionais que de forma inconsciente agiam como resistência ao discurso das camadas elitistas que se preocupavam com uma cidade moderna. Abordamos a diversidade religiosa em Feira de Santana, mostrando que o sertão tem suas próprias crenças e religiosidades herdeiras de um catolicismo popular, assim como dos Candomblés do Recôncavo, mas que se ressignificam com outros elementos culturais como os mitos, e reconstruem a sua concepção de sagrado.

⁴Idem, p.73-79.

No segundo capítulo intitulado “Entre a tolerância e a repressão: Curandeiros sob o olhar das autoridades”, buscamos mostrar o conflito existente entre médicos e curandeiros. Saúde e doença têm conceitos construídos de formas distintas pela medicina acadêmica e pela medicina popular, sendo que a última era muito praticada em Feira de Santana, constituindo-se enquanto alternativa à primeira. Veremos como o curandeirismo era tratado pela jurisdição, que condenava crime contra saúde pública as práticas de cura não oficiais, e também, como a polícia feirense desenvolveu uma empreitada de repressão às práticas de cura, principalmente quando as mesmas eram praticadas por agentes vinculados ao candomblé.

Abordamos, portanto o rigor dos processos, mostrando a repressão que os praticantes sofriam, como invasão aos terreiros de Candomblés e detenções. Ainda no segundo capítulo, mostramos como as alianças com autoridades judiciais e amizades com pessoas de maior status social auxiliavam os acusados, cedendo-lhe cartas de autorização para a prática da cura, e servindo como uma espécie de proteção contra os mandatos de prisão. Percebemos também, o uso da negação nos pedidos de *habeas corpus* como uma estratégia de resistência e principal forma de defesa dos acusados.

Referencial teórico

Este trabalho se enquadra no campo histórico da História Cultural porque pretende analisar a produção e transmissão de cultura e valores dos indivíduos, indicando quais sujeitos e agências que produzem a cultura popular, estando sempre relacionada com as práticas culturais e imateriais dos atores da camada social popular. Por pretender analisar a sociedade a partir de determinadas práticas ou atores sociais que o historiador considere relevante aos problemas sociais e culturais, tem a intenção de mostrar que pessoas comuns podem fazer história. Os autores utilizados para embasar o referencial teórico atuam no campo da História Cultural, como Roger Chartier, e no campo da Micro-História, como Carlo Ginzburg, que também é utilizado nas referências teóricas deste projeto. O autor propõe em seus estudos a interrogação da realidade, salientando o papel das representações e das práticas sociais. Para ele, é relevante pensar como se constrói e é lida a realidade, debate a importância de analisar como os sentidos são produzidos e o que leva a exclusão de alguns sujeitos do tempo ou do espaço retratados na história. Carlo Ginzburg com suas contribuições da Micro-História, nos ajudaram a pensar melhor os sujeitos aqui explanados, que tecem cotidianamente uma luta defendendo as concepções que acreditam. Em seus trabalhos, Ginzburg elege voltar-se para temas negligenciados pela historiografia, demonstrando o quanto estes são relevantes e

para isto utiliza diferentes métodos de investigação, como a morfologia. O autor demonstra além da antítese ideológica, a possibilidade de fazer uma história daquilo que é considerado por alguns historiadores como irracional e irrelevante em uma pesquisa, além de criar a hipótese de ver na feitiçaria uma forma de luta social, ou seja, o uso da magia aparece como uma resistência das classes mais pobres ao domínio das classes mais elitizadas que as oprimem.

1. UMA FEIRA DE FEITIÇOS E CURAS

As práticas alternativas de cura foram experimentadas por homens e mulheres “comuns” durante muito tempo, tornando-se uma tradição em áreas rurais e urbanas em diversas regiões do Brasil. Feira de Santana, assim como outras cidades do interior baiano, teve um lento processo de ajuste aos padrões considerados modernos, e mantendo, a despeito disso, em seus costumes, a reza e o uso de ervas para recursos medicinais como um fator importante na busca de saúde corporal e espiritual.

Antes da popularização da Medicina, a integridade física, a saúde coletiva ficava sob cuidados dos indivíduos que apropriavam-se do vasto repositório medicinal que era oferecido pela natureza, as ervas.⁵ E a população de baixa renda valeu-se desse conhecimento como uma alternativa também pela falta de recursos médicos. Com o passar do tempo, a Medicina Social foi ganhando força com a proposta de saneamento e levando a discriminação das práticas de cura. Assim como a chegada da modernidade que pretendia reorganizar os hábitos da sociedade feirense, gerando a contraponto formas de resistência, mudanças e permanências do ofício de curar. Portanto, aprender a rezar, benzer e curar através da memorização das palavras “mágicas” também pode ser compreendido como uma das diversas estratégias de uma classe mais pobre para proteger seus bens simbólicos, visando mantê-los por uma longa duração. Mesmo não utilizando a escrita para registrar tais práticas de cura, esses homens e mulheres guardam suas rezas, entendem a funcionalidades das ervas e assim garantem às gerações que virão o acesso a esses saberes e práticas culturais.⁶

Deste modo buscamos analisar neste capítulo como se deu o processo de repressão às práticas de cura em Feira de Santana, para tanto utilizaremos a análise de Michel Foucault, inserindo-o no referencial teórico já que em *Microfísica do poder*, o autor discute o nascimento da medicina social, denominada por ele de uma medicina das condições de vida e do meio de existência. Esta ciência surgiu no século XIX a partir do desenvolvimento estrutural das cidades, com a industrialização e a urbanização, e estava mais voltada para o meio social do que para os sujeitos, ou seja, uma forma sofisticada de controle social, pois

⁵ CONCEIÇÃO, Aláise dos Santos. *O santo é quem nos vale rapaz! quem quiser acreditar, acredita!:* práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Prismas, 2015. p. 82

⁶ Idem, pg. 76

promovia a organização dos espaços e dos indivíduos que circulavam, e que englobava novos métodos de hospitalização, vigilância, higiene pública.

A Medicina moderna surgiu calcada no racionalismo científico pós-renascentista, na busca por um saber e uma verdade pura sobre a doença, independentes do sujeito. Para Foucault, poder, dizer e saber têm uma relação íntima, principalmente quando implica em lidar com a reprodução de verdades. O exercício do poder cria saber, e estes se alimentam mutuamente. Existe uma estrutura que dá aval ao conhecimento, transformando determinados indivíduos em autoridades sobre um assunto. Com a normalização da prática e do saber médico, estes se tornaram detentores do poder-saber e dizer oficial, ou seja, um discurso legal médico. “O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder.”⁷

Segundo Foucault, o poder é uma construção social tão infiltrada nas relações entre as classes que, por vezes, se confunde com o seu mecanismo. Isto nos leva a refletir o fato de que apesar das proibições às práticas não oficiais de cura, as mesmas continuavam sendo executadas por diferentes atores sociais. Portanto, não existe em nenhuma sociedade divisão entre os que detêm e os que não detêm poder. Segundo Foucault o poder é prática, o sujeito pode ou não exercer o poder, criando relações entre ele e os outros numa prática manipuladora. “Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda a trama da sociedade.”⁸

Os ideais modernizadores⁹ que consideravam as curas antiquadas e um crime contra Economia e a saúde pública não destruíram este saber que persistiu e ainda sobrevive em muitos lugares, mas é preciso preservarmos a memória da disputa por espaços rituais e do preconceito a que foram submetidos quem buscou métodos alternativos para lidar com a saúde. Torna-se deste modo necessário estudar esta tradição que por tanto tempo foi vítima de intolerância, enxergando os agentes de cura não como uma minoria excluída, mas como sujeitos que lutaram com estratégias sutis para que sua tradição permanecesse, mesmo com todo o imbricamento religioso e cultural, a essência de suas práticas está acesa.

As práticas curativas agiam como resistência aos ideais civilizadores para a conservação das tradições. É preciso pesquisar para que estes sujeitos que foram considerados

⁷FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Ed. Graal 2007, p. 80

⁸Idem. p. 42.

⁹Utilizaremos durante o trabalho, o conceito de modernização segundo OLIVEIRA (2008) e OLIVEIRA (2000).

marginais tenham seu lugar reconhecido na História. Segundo Natalie Davis¹⁰ é necessário procurarmos enxergar as vantagens que se têm em situar-se nas margens, local onde os sujeitos encontram ousadia para fazer aquilo que não lhes é permitido. Que seja aberto então espaço aos “marginais” e que estes sejam vistos não apenas como minoria excluída, mas como sujeitos que lutaram para que suas tradições persistissem até os dias atuais. É válido lembrar que grandes histórias são feitas por personagens ‘anônimos’, e muitas vezes estes não têm reconhecida sua importância social, sendo assim, cabe aos historiadores darem espaço e voz a estes sujeitos.

¹⁰ DAVIS, Natalie Zemon. *Nas Margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo. Companhia das Letras, 1997. p.11-14.

1.1 A PERENE OLHOS D'ÁGUA: ENTRE A TRADIÇÃO E O PROGRESSO

Feira de Santana dos Olhos D'água, assim foi chamada por algum tempo a cidade devido à existência de inúmeras lagoas e alagadiços que caracterizavam a região.¹¹ Ao decorrer de sua história atribuíram-lhe outras denominações de acordo com seu desenvolvimento: “Cidade Comercial”, “Empório”, “Princesa do Sertão”. Sua história começou com a doação de uma parte das terras ligadas às sesmarias de Tocós a dois criadores de gado, Antonio Guedes Brito e João Peixoto Viegas. O então arraial Sant'Anna da Feira nasce em um período posterior a este povoamento. Situado em uma fazenda onde seus proprietários, Domingos Araújo e Anna Brandão, construíram uma capela, aglutinando um povoado ao seu redor após o falecimento dos mesmos. Com o passar do tempo, o povoado tornou-se ponto de pouso dos tropeiros, viajantes e boiadas devido a sua posição geográfica privilegiada, situada no entroncamento entre o litoral e o sertão, assumindo a condição de Empório do Sertão Baiano.¹²

Feira de Santana tornou-se o núcleo de encontros e desencontros de ideias, símbolos e valores por consequência de sua localização permitir o afluxo e refluxo de pessoas¹³. Porém, mesmo buscando reinventar-se, seja através de nomes ou alterações de cenário, o município carrega consigo identidades, memórias e tradições de seu povo. Tradição significa entrega, algo que é passado para outrem e permanece nesse ritual por muitas gerações. Todos os indivíduos vivendo em sociedade estão inseridos de alguma forma em uma tradição e envolvidos com ela de tal modo que se cinge em suas teias, pois estas são conjuntos de valores dentro dos quais nos estabelecemos e elucidamos formas de conhecimento, opiniões e comportamentos.¹⁴

Algumas tradições veem sendo esquecidas em Feira de Santana, como por exemplo, a prática de curar males físicos e espirituais através de orações que são passadas oralmente de geração a geração. Segundo Oliveira, “a representação rural da cidade de Feira de Santana

¹¹SILVA, Aldo José Morais da. *Terra de São natureza: a construção do ideal de cidade saudável em Feira de Santana (1833-1920)*. Monografia (Especialização em Teoria e Metodologia da História). Universidade Estadual de Feira de Santana, BA, 1997. p. 15.

¹²OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. *Feira de Santana em Tempos de Modernidade: olhares, Imagens e práticas do cotidiano (1950 – 1960)*. Tese (Doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008. pp. 39-40.

¹³SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados: uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: Construções simbólicas e ressignificações*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014. p.77.

¹⁴BORNHEIM, Gerd. etall. *Cultura brasileira: Tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987. pp. 18-20

entrou em declínio quando esta aderiu aos ideais higiênicos e disciplinares que a modernidade pregava¹⁵”.

Herdeira do catolicismo popular não romanizado, assim como dos Candomblés do Recôncavo, as crenças populares do homem feirense oscilam entre os vários elementos da cultura que permeiam a reconstrução do sagrado em sociedade. O território feirense é um cruzamento nacional onde as manifestações culturais encontram-se e em sua variedade sofrem sua própria mutação. A cidade age como um funil ao amarrar mitos e místicas em processos entrelaçados que, procurando por identidades, resulta na construção de uma realidade multifacetada.¹⁶

A diminuição dessas práticas terapêuticas deu-se entre outros fatores pelos ideais de civilidade que chegaram com a modernização de Feira de Santana. A cidade firmou sua identidade baseada em tradições culturais sertanejas no final do século XIX, mas com o avanço da modernidade, um projeto civilizador impôs uma degradação aos hábitos e costumes sertanejos que passaram a ser vistos como símbolo de atraso. Entre esses hábitos aos poucos sobrepujados e deixados para trás por serem considerados antiquados, estão as práticas de cura.¹⁷

No período subsequente a abolição da escravatura no Brasil, os setores dominantes reclamaram por reformas que pudessem por fim a desordem. Preocupavam-se então com a nova população urbana livre. Segundo Wlamyra Albuquerque existia a tentativa pela elite de apagar as memórias do passado colonial para adequar-se a nova ordem republicana e uma inquietação com a permanência de hábitos e costumes “incivilizados”. O anseio pela modernidade ia desde a necessidade de empreender reformas arquitetônicas, a mudanças no convívio social e no meio urbano. Segundo a autora, os costumes e valores que construíam a identidade sociocultural brasileira revelavam que os mesmos ainda não se enquadravam no projeto político modernizador fundamental para a nascente República. As práticas tradicionais, ainda que inconscientemente, serviam como ato de resistência à imposição dos discursos elitistas. Sendo assim, as preocupações sanitárias, as reformas moralistas e educacionais não se reverteram imediatamente em mudanças de hábitos da população brasileira.¹⁸

¹⁵ OLIVEIRA, 2008. pp. 43.

¹⁶ SENNA, 2014. p. 199-200.

¹⁷ OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. *De empório á Princesa do Sertão: Utopias civilizadoras em Feira de Santana (1893-1937)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

¹⁸ ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

Uma das pretensões da República era disciplinar valores, posturas e moralidades. Conforme seu desenvolvimento ia-se instituindo mecanismos de controle das religiões afro-brasileiras, assim como o controle social dos espaços de práticas religiosas. Também se buscou normatizar e penalizar agentes de práticas terapêuticas não formais, designados como feiticeiros, curandeiros e charlatões. Estes eram considerados um entrave na construção de uma nova ordem social, devendo ser censurados na nova sociedade para a obtenção do progresso.¹⁹

As ideias de higienização no País ganhavam força através de um discurso de que somente a Medicina formal seria capaz de curar. A ausência de cientificidade dos curandeiros fundamentava essa segregação do saber legal, agindo também como uma forma de assegurar o poder da medicina legal, pois incluída neste discurso estava a disputa pelo monopólio e reserva do mercado da saúde pelos médicos oficiais. Este discurso fechava os olhos para a condição de que a Medicina popular presente nos espaços urbanos e rurais das cidades colocava-se como uma opção diante das necessidades da atenção à saúde. Isso se devia ao fato de que os projetos de modernização não amenizaram a dificuldade de acesso aos serviços de saúde pública, assim como a escassez de oferta de materiais e profissionais na área da saúde, desfavorecendo principalmente as camadas sociais mais pobres²⁰.

Segundo Silva durante o período de 1833- 1920 a saúde em Feira de Santana foi muito mais uma questão de discurso do que de prática, apesar de existir “preocupação expressa, respectivamente por um município e pelo legislativo feirense com relação aquilo que chamaríamos hoje de qualidade de vida na cidade”. Tal discurso tornou-se uma solução para manter o funcionamento do comércio, pois os hábitos sanitários ideais não eram tão efetivados entre a população, levando a região de Feira a experimentar toda sorte de males, muitos dos quais existiam de forma endêmica. Silva afirma que esta precariedade na saúde feirense agravava-se pela limitação dos recursos médicos na época, bem como pela falta de profissionais para o atendimento da população²¹.

Utilizar-se da mesma linguagem daqueles a quem estão atendendo é uma característica que os curandeiros, rezadeiras, parteiras e demais agentes das práticas curativas têm. Isso é que os auxilia a gerar uma maior interação no relacionamento entre eles, tornando-os mais próximos dos pacientes do que os médicos formais, porém isso não inviabiliza estes pacientes de buscá-los também. Segundo Gomberg “o que torna fascinante e complexo nesta

¹⁹GOMBERG, Estélio. *Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 48.

²⁰ Idem, p. 59.

²¹SILVA, 1997. p. 15-110.

manifestação social, é a busca de meios complementares de lidar com a saúde e não a negação e o abandono das “terapias oficiais”, mas sim a complementação de um pelo outro, o que em muitos casos os leva a serem procurados simultaneamente pelo cliente²²”. Esse duplo tratamento fica demonstrado na análise do inquérito policial de Maria Cândida e Jardelina Oliveira²³ no ano de 1948, na cidade de Feira de Santana, acusada de deixar sua neta sob cuidados de um curandeiro, podemos perceber que antes de ir ao curandeiro a vítima da acusação procurou um médico. A declarante que é avó da vítima afirmou ter levado a menina até o curandeiro para fazer tratamento, pois a mesma estava doente, e já havia sido levada ao posto de higiene cujo médico afirmou ser “vermes” e medicou-a, mas que esta não reagiu bem ao remédio e por esta razão optou pelos cuidados do curandeiro.

Segundo Scalon: “a tolerância requer de nós aceitar as pessoas e consentir suas práticas mesmo quando desaprovamos fortemente. Tolerância então envolve uma atitude intermediária entre a absoluta aceitação e a oposição imoderada. Esse status intermediário faz da tolerância uma atitude complexa.²⁴” Houve um período em que a tolerância às práticas alternativas de cura predominou nas ações daqueles que articulavam os discursos legais na cidade, porém isso não dava margem para a liberdade de culto, mas, apenas significava que as censuras não eram tão intensas. “Nos anos seguintes, intensificou-se a repressão por parte dos poderes públicos, dos médicos e da elite feirense, esse endurecimento começa a ser percebido em notícias dos jornais locais, nos inquéritos e queixas que denunciavam as atividades dos curandeiros a polícia e cobravam punições para os mesmos”²⁵.

²²GOMBERG, 2011. p.61.

²³ CEDOC- UEFS: E:4, CX: 102, DOC: 2119

²⁴ SCALON, Thomas M. *A dificuldade da tolerância: novos estudos*- CEBRAP, São Paulo, n. 84, 2009. p. 31-45

²⁵ OLIVEIRA, 2000. p. 37-38.

1.2. SERTÃO DE CRENÇAS E RELIGIOSIDADES

Muitos agentes de cura, como rezadores, quando eram indagados sobre sua religião, afirmaram com precisão pertencerem a religião católica, porém “comungavam de uma concepção de catolicismo com características leigas.” Ao ser estendido ao território brasileiro no período colonial, o catolicismo tido como oficial foi resignificado com a inserção de elementos religiosos de indígenas e africanos, culminando numa nova modalidade de fé, distinta do catolicismo pretensamente “puro” exercido na Europa.²⁶ Para Silva, “com o catolicismo do sertão não foi diferente.²⁷” A presença católica compõe o mito de fundação da vila e posteriormente da cidade feirense, mas foi mesclado com valores e crenças de outras culturas.

Feira de Santana construiu sua realidade mágica religiosa recebendo e contribuindo com influências do Recôncavo e litoral. Silva faz uma abordagem sobre o campo religioso feirense evidenciando que a população aderiu a múltiplas formas do sagrado, entre elas destacam-se grupos religiosos de matriz cristã, afro-brasileira e espírita. Baseando-se no conceito de campo religioso de Pierre Bordieu para analisar a religião enquanto matriz construtora de representações da vida cotidiana, que orientavam as atitudes e as práticas de fiéis que transitavam numa realidade do sertão baiano. Amparando-se no conceito de representação de Roger Chartié, Silva busca perceber a religião como um elemento da cultura. A autora afirma que desde a fundação do arraial a Igreja Católica encontrava-se na região, o campo religioso feirense foi hegemônico e historicamente católico, mas conduzido por uma religiosidade popular com muitas devoções e festas em louvor de santos, assim como irmandades leigas, seguindo as linhas de catolicismo baiano.²⁸

O catolicismo também possui uma essência “mágica” em seus dogmas, e nisso justifica-se a sua tradição de distinguir magia natural de magia diabólica de acordo com a forma que é praticada.²⁹ É instigante a heterogeneidade existente entre grande parte dos curandeiros que são católicos, e outros que participam de cultos de orixás e caboclos e

²⁶ CONCEIÇÃO, Alaíse dos Santos. *O santo é quem nos vale rapaz! quem quiser acreditar, acredita!*: práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Prismas, 2015.

²⁷ SILVA, Elizete da. *O campo religioso feirense: Um Olhar Poético*. In: Aldo José Morais Silva. (Org.). *História Poesia Sertão Diálogos com Eurico Alves Boaventura*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010, v. 1, p.128.

²⁸ SILVA, Elizete da. *O campo religioso feirense: Notícias e reflexões preliminares*. Sitientibus. Feira de Santana, n. 41, p.27-46, jul./dez. 2009.

²⁹ SANTOS, Edmar Ferreira dos. *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia* EDUFBA, 2009.p. 100

também são católicos. Essas crenças amalgamadas foram denominadas de “catolicismo popular” em que os agentes de cura como rezadeiras e benzedoras que apenas cumprissem com seus “desígnios” e tivessem fé nos santos católicos, geralmente, eram aceitos pelas “autoridades” eclesiais”.³⁰ Mesmo utilizando-se de saberes simbolicamente ligados à crenças e religiões afro-brasileiras haviam agentes curativos que não queriam ser confundidos com tais matizes por as mesmas serem consideradas demoníacas.³¹

A relação com as religiões afro-brasileiras em Feira de Santana se deu pelos Terreiros de Umbanda; Candomblés Jeje, Ketu e de Angola, que na sua maioria se consideram como autênticos ou tradicionais. Existem também as recriações pelo sincretismo, classificadas por Ronaldo Senna como encantarias, entre elas podemos citar povoá e o candomblé católico. No candomblé católico “os agentes do sagrado não cumprem obrigações vinculadas aos orixás, pois são candomblés de caboclos puros, onde o caboclo incorporado executa os trabalhos rituais de festa e de cura, respaldado por obrigações e costumes contraídos com os santos católicos.” Esta manifestação está muito presente em Bonfim de Feira onde existe, segundo Senna, o maior número de casas e prestígio de líderes. O povoá é uma festa de dança religiosa com cânticos de ladainhas aos santos católicos e também aos caboclos. Nesta manifestação não é exercitado o processo da cura, e seus rituais de festa ocorrem em volta dos sambas de caboclo e não utilizam-se instrumentos rítmicos como atabaque ou ganzá, mas instrumentos de corda e sanfonas. Também não há incorporação de encantados pelos seguidores, com exceção do seu líder.³²

A utilização de ervas, plantas e raízes como recursos terapêuticos muito comuns no território feirense é uma tradição existente no Brasil desde os tempos coloniais. Havia uma cultura ‘médica’ popular que não era necessariamente atrelada a práticas mágicas, mas ao conhecimento de ervas e seu uso terapêutico. E ao longo da História foram empregados em artes curativas e religiosas pelos mais diversos sujeitos formadores da miscigenação, entre eles os pajés indígenas, os europeus praticantes das magias provenientes do velho mundo, e também pelos povos vindos da África³³.

³⁰SANTOS, Denilson Lessa dos. *Nas encruzilhadas da cura: Crenças, saberes e diferentes práticas curativas* Santo Antônio de Jesus- Recôncavo Sul- Bahia (1940-1980). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. p. 114-115.

³¹Idem. p. 171

³² Senna, 2014, p. 121-122

³³SANTOS, 2005. p.135.

Esse saber ancestral que envolve cuidados com a saúde, a mente e o corpo que remonta aos primórdios da humanidade e até hoje é repassado em uma tradição oral foi rotulado de muitas formas depreciativas. Lessa afirma que assim como tradição e costume são transmitidos de geração para geração, ideias, medos e preconceitos também são transferidos ao longo dos anos ajudando a compor um imaginário coletivo³⁴. Esse imaginário de temor às habilidades com ervas e encantarias produziu uma série de termos pejorativos tanto às práticas religiosas e de curas alternativas quanto aos agentes que as reproduzem. Termos como feitiço, bruxaria, macumba, entre outros, servem para construir uma morfologia do olhar que diversos setores sociais têm sobre as práticas mágicas terapêuticas e seus seguidores, considerados bárbaros e incivilizados.³⁵ Essa demonização às religiosidades não cristãs descende de uma tradição medieval de perseguição à heresia, à idolatria e à bruxaria, perpetuando preconceitos e homogeneizando práticas culturais. Com o passar dos séculos XVIII e XIX esses estereótipos foram incorporados a ideias relacionadas à raça, a degeneração e à criminalidade, assim como valores morais determinantes de hierarquias sociais.³⁶

As religiosidades presentes no território regional abarcavam também o Espiritismo que a partir da década de 1930 se inserem no campo religioso feirense, apesar de que sua doutrina já havia penetrado na cidade, fundando os primeiros centros espíritas, os agentes religiosos agiam por meio de atividades filantrópicas, tornando-se uma alternativa religiosa na cidade. Sistemáticamente, neste mesmo período, os protestantes também já haviam se estabelecido, fundando em 1937 a primeira Igreja Evangélica em Feira de Santana. Faziam-se presentes para acirrar as disputas com o Catolicismo, que segundo Chablik Morgado, possuía mais concorrentes no “mercado religioso” pelos “bens de salvação.”³⁷

Segundo Senna “a existência da religião já é, por si só, uma leitura que se faz da sociedade”. Dessa forma podemos ler as múltiplas faces religiosas da sociedade feirense ao dividir seus espaços entre sagrado e profano de forma em que ambas as partes não sejam completamente apartadas, mas mantendo um elo ao “inverter, subverter ou, simplesmente, modificar os valores impostos pelos segmentos dominantes como um ato de resistência”.³⁸

³⁴Idem, p. 108.

³⁵SANTOS, 2009. p. 82.

³⁶Idem, p. 92.

³⁷MORGADO, Chablik de Oliveira. *O voo do pássaro e seu canto: Trajetória de um espírita e do Espiritismo em Feira de Santana (1940-1960)*. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Feira de Santana, 2015. p. 58

³⁸SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados: uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: Construções simbólicas e ressignificações*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014. pp. 61-68.

1.3. EDUCAÇÃO SANITÁRIA E MEDICALIZAÇÃO EM FEIRA DE SANTANA

Há muito tempo a saúde pública é considerada um dos fatores principais para uma sociedade civilizada, por isso tornou-se motivo de inquietação entre os políticos, autoridades médicas e demais setores elitizados em todo o país. Foi a partir do século XIX que a medicina começou a atuar na sociedade buscando incorporar o meio urbano aos seus objetos de reflexão e de práticas médicas, tornando-se apoio indispensável ao exercício de poder do Estado. O seu objeto de estudo, que antes era a doença, voltou-se para a saúde, com o intuito de lutar contra as causas das doenças, impedindo que elas voltassem a aparecer. Combatia-se qualquer elemento que pudesse atrapalhar o bem estar físico e moral na sociedade, fazendo do médico, um cientista social, um planejador urbano, ligando as questões da saúde às transformações da cidade.³⁹ Detendo um poder social e transformador, a medicina tornou-se presente em todas as esferas da sociedade, interferindo de modo que a mesma permanecesse saudável. Porém, para realizar esta função política, era necessário instituir a figura normatizadora do médico.⁴⁰

A Bahia do século XIX passava por deploráveis condições sanitárias, a higiene da população era precária, os ambientes urbanos eram insalubres, a população era acometida por verminoses e endemias.⁴¹ Ainda no século XIX iniciou-se uma política de ordenação do mundo das ruas, porém esta obteve um cunho mais sistemático no governo republicano. Joaquim José Seabra, durante seu primeiro governo, e Francisco Marques de Góes Calmon foram os governantes que mais enfatizaram as intervenções sanitaristas e disciplinares, em consonância com conselhos médicos e as elites letradas de Salvador. Seabra arrojou um projeto de reforma urbana visando combater epidemias e endemias que debilitavam a saúde baiana, no entanto tal reforma trazia questões peculiares: “tentava curar as chagas do passado colonial, que havia transformado, paradoxalmente, os vestígios do nobre e opulento passado colonial baiano na expressão de sua decadência, frente à nova ordem modernizadora.”⁴²

³⁹MACHADO, Roberto. *Danação da Norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 155.

⁴⁰Idem, p. 156.

⁴¹SILVA, Aldo José Moraes da. *Terra de São natureza: a construção do ideal de cidade saudável em Feira de Santana (1833-1920)*. Monografia (Especialização em Teoria e Metodologia da História). Universidade Estadual de Feira de Santana, BA, 1997. p 19-24

⁴²FILHO, Alberto Heráclito Ferreira. *Desafricanizar as ruas: Elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)*. Afro-Ásia, Bahia, 1999. p. 241.

A situação de Feira de Santana também levou as autoridades do Conselho Municipal a preocuparem-se com suas condições urbanas de salubridade, pois a mesma crescia rapidamente, impulsionada pelo intenso comércio. Segundo Silva a população percebia os problemas que ocorriam na cidade, tais como reincidências de epidemias e endemias relacionadas às más condições de saneamento do meio ambiente feirense e a duvidosa qualidade de recursos básicos como o abastecimento de água.⁴³ A população feirense sofria com inúmeras enfermidades, as mais frequentes eram tomadas como naturais ou normais, e não despertavam a atenção das autoridades. A maioria das mortes que incidia sob a população estava associada às condições gerais de higiene e incidência de avitaminoses e infestações parasitárias intestinais.

A população reclamava de tais situações de descaso com a saúde através da imprensa local e de alguns dos seus representantes, o que gerou a necessidade de iniciar a aplicação de uma política mais ampla e que excedia os limites da medicina urbana à realidade feirense em ações que visavam manter a cidade saudável. Era preciso, portanto, tomar medidas preventivas, solicitar recursos para remediar os efeitos das epidemias que pudessem se instalar na cidade, solicitar remédios que se encontravam limitados, e também buscar médicos da capital, pois faltavam profissionais da saúde.⁴⁴ Entre as ações de educação sanitária, estava o policiamento dos acúmulos de lixo, o prezo pela garantia da circulação do ar e a melhoria dos serviços de água e esgoto e também a construção de leis voltadas para preservar a saúde da população e do ambiente urbano, que foram promulgadas devido a tal apreensão.

O Estado brasileiro, historicamente, interviu na área da saúde e provocou mudanças modo de vida das pessoas, principalmente aquelas de classes não hegemônicas.⁴⁵ Feira de Santana foi inserida nesse processo de mudanças, ao experimentar a aplicação dessa medicina social no seu espaço urbano. “Essa medicina social é pautada em uma tentativa de solucionar os problemas da cidade, em que os médicos passam, entre outras ações, a lutar pela criação ou reformulação das regras sanitárias, interferir nas mudanças de costumes da população tanto no âmbito doméstico quanto em lugares públicos, e controle de venda de medicamentos”.⁴⁶

Tornou-se necessário para o feirense acostumar-se com a nova atuação e hábitos de saúde que aos poucos foi reorganizando o seu cotidiano. E como todo processo envolve

⁴³Idem, p.62

⁴⁴SILVA, 1997. pp. 19-70.

⁴⁵ SILVA, Jairo de Jesus Nascimento da. *Em busca da cura: a instituição da medicina acadêmica em Belém e sua relação com outras práticas terapêuticas entre 1889 e 1925*. Tese (doutorado). Universidade de São Paulo, 2014. p.37

⁴⁶MACHADO, 1978. p. 186

relações de poder e gera conflitos entre as partes interessadas, também não sucedeu diferente para os indivíduos que tinham concepções diferentes das que eram impostas pelo saber médico oficial, a exemplo de curandeiros e rezadeiras.

2. ENTRE A TOLERÂNCIA E A REPRESSÃO: CURANDEIROS SOB O OLHAR DAS AUTORIDADES

Até o século XIX o médico qualificava-se através da transmissão pessoal de conhecimentos de um diplomado, pois, não existia um ensino médico com práticas hospitalares. Eram utilizadas cartas de autorização como prova de instrução de que tal sujeito detinha conhecimentos necessários para realizar os procedimentos de cura. Mas, julgando isto insuficiente, buscava-se a normatização da instrução e do exercício de tal saber, para que a medicina fosse legalizada como o método correto de se propiciar a cura e também para que se estabelecessem condições para o exercício e formação de seu saber.⁴⁷

O exercício da Medicina foi legalmente confiado aos médicos formados nas faculdades. Desde então a mesma buscava cunhar um espaço próprio de atuação para esses profissionais na sociedade. E aos poucos foi gerada uma tensão envolvendo médicos, curandeiros, autoridades e pacientes. Tal situação era resultado, entre outros ensejos, da forma que era idealizada a saúde, no modo de entender as causas das doenças e os elementos que eram utilizados nas curas, fossem eles, científicos, naturais ou sobrenaturais.⁴⁸ Hostilizavam-se as demais formas de cura que eram intituladas pelos médicos como charlatanismo, porém, debaixo de tantas coibições, existia a preocupação médica com a saúde da população.

Um dos motivos que causava a discórdia entre médicos e curandeiros era a atuação dos agentes de cura e as consequências da mesma para os pacientes. Questionava-se a eficácia de seus métodos, os tratamentos utilizados pelos mesmos, e também, os princípios morais de alguns agentes. Pois havia, não se pode negar, a existência de indivíduos que se passando por curandeiros se valiam da má fé para enganar e extorquir o dinheiro de seus clientes. Algumas pessoas chegaram a óbito por utilizarem receitas que foram prescritas de forma incorreta, ou envenenadas por ingestão de garrafadas, por abrirem mão de diagnóstico e exames mais precisos ou simplesmente abandonar os tratamentos deixando de seguir a medicação adequada a sua doença confiando em tais indivíduos de índole duvidosa.

⁴⁷MACHADO, Roberto. *Danação da Norma: medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.p. 191-192

⁴⁸Xavier, Regina. *Dos males e suas curas: práticas médicas na Campinas oitocentista*. In: CHALHOUB, Sidney et al. (Org.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil: Capítulos de História Social*. Campinas / SP: Editora da Unicamp, 2003.pp. 343-344

Segundo Machado, “ao mesmo tempo em que a Medicina enquanto medicina social oferece ao estado seus empréstimos no combate a epidemias, na elaboração de legislação, urbanização, cobra dele a luta contra o charlatanismo e o reconhecimento da exclusividade do saber sobre a saúde”.⁴⁹ Esse conflito pela autenticidade do saber médico foi o motivo para que diversos curandeiros fossem reprimidos, denunciados, julgados e presos acusados de exercício ilegal da Medicina, outros resistiam política e culturalmente em suas práticas, permanecendo em confronto com as autoridades. Porém, grande parte dos casos de repressões estava relacionada ao estigma, preconceito e medo das práticas mágicas, principalmente as afrodescendentes como afirma Gabriela Sampaio: “a perseguição aos mais variados agentes de cura muitas vezes esteve ligada à repressão aos cultos de negros e pobres, nos quais se identificavam raízes culturais de origem africana, consideradas bárbaras, atrasadas, e por isso, um sério entrave aos padrões de civilização e cultura desejados para o Brasil”.⁵⁰

É importante salientar que existiam, os curandeiros que praticavam sua sabedoria ancestral visando amparar o próximo, mas também aqueles que o faziam unicamente por razões econômicas, profissionalmente, pois auxílio médico custava caro e a maioria da população não tinha acesso a tais serviços. Os curandeiros conheciam os efeitos que as plantas, ervas e raízes provocavam no corpo humano e com isso as utilizavam como recursos terapêuticos em chás, infusões, banhos, assentos, entre outros, de acordo com os sintomas que os pacientes relatavam. Empregava-se desse modo a medicina popular, barata, acessível, originada de uma cultura que podia combinar a tradição rural, católica, indígena e afrodescendente, recriando novos espaços de trabalho e maneiras de lidar com o corpo, para, sobretudo, buscar a cura.

⁴⁹ MACHADO, 1978. p. 199

⁵⁰ SAMPAIO, Gabriela. Tenebrosos Mistérios. *Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial*. In: CHALHOUB, Sidney et al. (Org.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil: Capítulos de História Social*. Campinas / SP: Editora da Unicamp, 2003. p.414

2.1. MÉDICOS E CURANDEIROS: SABERES EM CONFLITO

Segundo Gomberg, o processo saúde-doença vai além do campo biológico e sintomático, envolvendo as dimensões espirituais e sociais. Sendo assim, a crença religiosa dos indivíduos também é capaz de determinar a escolha do seu tratamento, optando por receitas caseiras, apelando para a religiosidade, ou buscando ajuda médica.⁵¹ Os indivíduos têm em suas subjetividades concepções diferentes do que significa estar doente e estar são. Aqueles mais ligados à religiosidade costumam dar um sentido à doença de um estado de desequilíbrio espiritual, precisando encontrar formas de restabelecer esse elo para manter mente e corpo em harmonia. Outros, quando sentem o incomodo sintomático causado por alguma enfermidade procuram ajuda especializada em clínicas e hospitais, ou muitas vezes permanecem em sua residência valendo-se de remédios caseiros produzidos por algum parente. Portanto, existem diversas formas de lidar com o processo saúde-doença e a sua relação com a religião possui lugar impar nessa trama.

As doenças podem ser classificadas em três categorias segundo a visão do homem comum, são elas: as doenças do médico, que são aquelas que somente o médico tem competência para tratar, pois este possui o saber formal para isto; as doenças espirituais são aquelas que somente os agentes do sagrado, tais como as rezadeiras, os curandeiros, pais e mães de santo, protestantes e católicos (que também fazem parte do processo de cura já que esta é intimamente vinculada com a fé, sendo impossível separá-las) poderiam diagnosticar e aplicar o tratamento utilizando-se da religiosidade como aparelho detector das causas dos males; e as doenças com solução caseira, ou seja, aquelas em que o próprio indivíduo, a partir do conhecimento empírico arrecadado no seu cotidiano, utiliza-se de práticas populares na busca de solução para seus problemas.⁵²

A medicina popular origina-se no seio das famílias, no âmbito domiciliar reproduzindo-se nas camadas populares, para só então formar os domínios específicos dos curandeiros, rezadeiras e raizeiros. Ela caracteriza-se através da manipulação de raízes, folhas e demais vegetais para a confecção de remédios, pomadas, chás, banhos entre outros modos, visando restabelecer a saúde do enfermo. Pelo uso constante de tais receitas, aos poucos o

⁵¹GOMBERG, Estélio. *Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011. p.59.

⁵²SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados: uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: Construções simbólicas e ressignificações*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014. p. 217.

indivíduo toma ciência do princípio ativo de cada erva, raiz, ou vegetal e passa a conhecer o seu uso adequado para fim de cada especificidade. Contudo, a medicina popular, não deve ser visualizada apenas pelos seus recursos fitoterápicos. Seu objetivo é antes de tudo a resistência de uma tradição, resistência cultural à monopolização do saber científico.⁵³

Segundo Senna “muitos valores vistos hoje como religiosos ou míticos já foram verdades científicas irrefutáveis”.⁵⁴ O que atualmente considera-se invenções do imaginário popular fazia parte do cotidiano de tais pessoas que acreditavam e levavam fervorosamente a sério, não respeitar tais crenças acarretaria em maus fluídos ou azar. As crenças de um grupo dizem muito sobre a realidade social em que eles vivem. Podemos, portanto, compreender o quanto é errôneo abordar as práticas alternativas de cura como sendo expressão de ignorância ou simples superstições de um povo “atrasado” pois, “a diferença que realmente existe entre a ciência e a religião é que a primeira usa a razão lógica para confirmar invenções e descobertas, a segunda usa a razão mística para criar um universo de relações.”⁵⁵

Os saberes medicinais de cunho popular no Brasil estão disseminados por todo território nacional, que por ser extenso e diversificado faz com que esse saber sofra com algumas variações, seja devido às variações de terminologias, pois muda-se o nome da erva de acordo com a região onde ela é utilizada ou os próprios recursos quando para um mesmo sintoma há diversas ervas diferentes que podem contribuir com o mesmo efeito curativo, porém a longa convivência cultural age de modo a corrigir ou amenizar as possíveis diferenças. Os saberes populares têm compreensões diferentes de acordo com a região onde vivemos sujeitos que os praticam, ao mesmo tempo em que são diversos, existe uma certa uniformidade resultante de características que lhe proporcionam uma identidade.⁵⁶ Ou seja, dispõem-se de uma infinidade de recursos que servem aos fins terapêuticos, mas a maneira que são usadas é que são distintas, e isto pode gerar e fortalecer uma tradição.

A convivência entre tradições culturais indígenas, africanas e europeias, distintas entre si, mas complementares quando combinadas, foram essenciais na construção das bases socioculturais da Medicina no Brasil, que no período colonial foi exercida quase sempre por curandeiros, raizeiros, benzedores, parteiras, sangradores, boticários, entre outros agentes de cura. Todo esse saber era transmitido de forma oral, de geração para geração, sendo reelaborados e disseminados ao longo do tempo pela população à medida que entravam em

⁵³ROCHA, Jorge Moreira. *Como se faz medicina popular*. Petrópolis: Vozes,1985. p.41-42.

⁵⁴SENN, 2014. p. 208

⁵⁵ Idem, p. 207

⁵⁶ROCHA,1985. p.41-42

contato com essas crenças, até que ao final do século XIX profissionais da saúde reivindicaram que a Medicina acadêmica fosse consolidada, visando obter sua hegemonia.

Na Bahia após a institucionalização do código sanitário de 1925 intensificou-se a repressão aos praticantes das artes de cura, o mesmo código vigorou até 1971 e então foi substituído pelo atual. No Código Penal Brasileiro de 1940, especificamente nos artigos 282 a 284, foram estabelecidos e caracterizados os crimes contra saúde pública, considerando-os: Exercício ilegal da Medicina, Charlatanismo e Curandeirismo. Nele previam-se punições para praticantes de exercício ilegal da Medicina, pois a mesma cabia apenas aos médicos diplomados executarem:⁵⁷

Artigo 282 - Exercício ilegal da medicina. Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites. Pena: detenção de seis meses a dois anos. Parágrafo único: se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa de mil a cinco mil cruzeiros.

Artigo 283 – Charlatanismo. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível. Pena: detenção de três meses a 1 ano e multa de 1 a 10 mil cruzeiros.

Artigo 284 – Curandeirismo. Exercer o curandeirismo. I prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substância; II usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III fazendo diagnósticos. Pena: detenção de 6 meses a 2 anos. Parágrafo único: se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito a multa de 2 a 10 mil cruzeiros.⁵⁸

Passou assim a vigorar uma preocupação com os hábitos das camadas populares através de ações políticas e sanitárias realizadas pelos postos de higiene e centros de saúde, requisitando caso fosse necessário, as forças policiais e judiciais para coibir e vigiar os transgressores da lei.⁵⁹ Como estratégia de combate aos curandeiros, os médicos utilizavam-se de um discurso de poder, ou seja a autoridade adquirida por terem cursado uma graduação em Medicina, o que revelava que os mesmos detinham um saber específico mostrando que eram capazes de indicar as atitudes certas que os pacientes deviam tomar, com isso passou-se a aconselhar e orientar os pacientes durante as consultas a não procurá-los em primeiro lugar porque os médicos conheciam a verdade sobre a saúde. A educação sanitária agia como um mecanismo para cultivar novos hábitos. Era instruído aos pacientes, práticas higiênicas e saudáveis para que o mesmo evitasse contrair moléstias infectocontagiosas. Instruía-se também que evitassem procurar por conselhos e receitas caseiras ou de curandeiros, devendo

⁵⁷SANTOS, Denilson Lessa dos. *Nas encruzilhadas da cura: Crenças, saberes e diferentes práticas curativas* Santo Antonio de Jesus- Recôncavo Sul- Bahia (1940-1980). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. p.21-22.

⁵⁸ Idem, p. 22

⁵⁹ Idem, p.70

somente e em primeiro lugar dirigir-se aos postos de higiene para ter o atendimento de um profissional da saúde. A partir da instituição das normas sanitárias iniciou-se um processo de medicalização e transformação da sociedade, provocando mudanças culturais profundas. Lessa afirma que muitos doentes cessaram de requisitar auxílio dos curandeiros, ou procuravam-nos apenas quando duvidavam da condição da medicina curar.⁶⁰

O conflito entre médicos e curandeiros é evidenciado por diversas razões, primeiro por estes afirmarem a oficialidade da Medicina como única ciência capaz de curar e tratar, através do discurso de poder baseando-se na legislação e normas sanitárias vigentes. Além disso, alguns médicos possuíam alguma crença religiosa, na maioria das vezes cristã, portanto os preceitos religiosos de alguns médicos os levavam a ver as práticas mágicas como tenebrosas e sombrias. A disputa engloba também motivos econômicos, para que os médicos assegurassem sua clientela, era necessário livrar-se da concorrência dos curandeiros, pois os mesmos eram ameaça constante no mercado da saúde, sendo requisitados por sujeitos das mais diversas camadas sociais, ganhando com isso poder e prestígios a depender da eficácia de seu exercício curativo.⁶¹

⁶⁰SANTOS, 2005, p.83-99.

⁶¹ Idem. p. 103

2.2. “REZA PAGA NÃO PRESTA”: UM OLHAR SOBRE A COBRANÇA NOS SERVIÇOS MÁGICOS-CURATIVOS

No período estudado em Feira de Santana alguns curandeiros foram incriminados. Em 19 de junho de 1956, Maximiliano Marques, brasileiro, apelidado como Massú, 32 anos de idade, analfabeto, mecânico, casado, residente na Rua Direita, n. 63 na Vila de Bonfim, foi incurso nas penas do art. 284 do Código Penal sob as seguintes acusações:

O acusado durante os meses de abril, maio de 1956, na Vila de Bonfim, deste município, agindo como “curador”, conforme os ditames do “baixo espiritismo” praticou diversas diligências, fazendo a “limpeza” de Isaías José dos Santos, surrupiando deste a importância de 3.180.00 [cruzeiros] e de Mario Lopes Medeiros, a importância de 1.000,00[cruzeiros] afim de tirar deste, um espírito de tuberculoso que se achava encostado e naquele para fechar o corpo e dar sorte nos jogos.⁶²

“Baixo espiritismo” é uma denominação pejorativa associada a Umbanda, porém apenas o fato de ser praticante de uma religião de matriz africana não foi o que levou o acusado à delegacia prestar contas à lei, mas sim o mesmo ter exercitado o curandeirismo, que como vimos anteriormente, era crime com pena de detenção de 6 meses a 2 anos, o caso de tais religiões terem um caráter essencialmente mágico-curativo corrobora em um preconceito e um temor de suas práticas, temor este enfatizado ainda mais por serem as mesmas originárias do povo negro africano e povos indígenas, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho.

No termo de declarações, o acusado respondeu que:

Apezar de exercer a profissão de mecânico, lá na cidade de Cachoeira, há 10 anos que abandonou tal profissão e hoje está trabalhando em “CIÊNCIAS OCULTAS”, estando no sul do Estado, em Feira, Serrinha e ultimamente veio para esta Vila se estabelecer.

⁶² CEDOC- UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p. 2

O fato de transitar por várias cidades implica que Massú era um curandeiro bem requisitado nestas localidades, tendo uma boa quantidade de clientes para que tenha abandonado a profissão de mecânico para se dedicar exclusivamente às “ciências ocultas”, instalar-se na Vila de Bonfim significa que nessa área havia público para seus negócios. Ciências ocultas é um termo pejorativo usado contra as religiões afro-brasileiras (que provavelmente dado pelo escrivão que redigia o processo) com intuito de classificá-las como demoníacas, maléficas, por serem distintas do Catolicismo.

“Surrupiendo”, sinônimo de furtar, sonegar, foi a expressão utilizada no processo para classificar o ato de Massú, deixando evidente a visão que era apresentada dos agentes mágicos-curativos que cobrassem pelos serviços que prestavam. No parágrafo único do artigo 284 afirma-se que: “se o crime [de curandeirismo] é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito a multa de 2 a 10 mil cruzeiros.” Médicos e demais agentes de saúde sempre cobraram por seus serviços, porém esse ato não evoca nenhuma depreciação contra os mesmos, ao contrário, quanto mais caro for o atendimento do médico, entende-se que o mesmo tem um bom desempenho em sua função, subtende-se que o curandeirismo não era visto apenas como crime contra saúde pública, mas também um crime contra economia.

Foi possível percebermos no processo crime de Maximiliano, o depoimento de Theodulo de Carvalho, um médico que testemunhou no processo crime contra o acusado de curandeirismo declarando saber que as vítimas foram exploradas pelo Maximiliano:

THEODULO BASTOS DE CARVALHO, brasileiro, médico, casado, residente na fazenda QUITUBA, neste Distrito, aos costumes disse nada. Interrogada a testemunha a respeito do fato constante desde inquérito, disse: que por ouvir dizer, soube que a cerca de 30 dias , na sede da Vila se instala um indivíduo chamado MAXIMILIANO, e veio a saber também que este indivíduo exercia a profissão de curandeiro; que por último, passou o indiciado a tratar de Mario, pessoa tuberculosa, e soube que lhe ministrou remédios e recebeu de Mário certa quantia [...] ⁶³

A atitude de Theodulo em denunciar pode demonstrar uma preocupação do mesmo com o bem estar do paciente que estava tuberculoso e a quem havia sido receitado remédios pelo curandeiro, gerando uma aversão de vê-lo ser medicado por alguém sem base científica para esse fim, tanto quanto pela perda de clientes que pode ser considerada como uma das causas motivadoras da ação, se considerarmos que Maximiliano acabara de se mudar e já

⁶³CEDOC- UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p.9

ganhava seguidores, não esqueçamos que era comum que pacientes substituíssem consultas e tratamentos com médicos pelos cuidados com curandeiros a depender de suas crenças religiosas ou situação financeira. Ao prestar seu depoimento, a um dos denunciante de Massú, Mario Lopes Medeiros, foi perguntado: “por que não procurou se tratar através do médico desta localidade?”, respondeu o mesmo que: “porque não tinha dinheiro na época e quando teve foi iludido pelo indiciado.”

Com essa afirmativa de Mario Lopes Medeiros podemos analisar que o acesso à saúde pela população feirense era caro e a população mais pobre não tinha condições de procurar pelos médicos devido os altos valores, e recorriam assim aos serviços dos curandeiros, indivíduos que não tinham o conhecimento formal da medicina, para buscarem chás caseiros, beberagens, lambedouros, enquanto meios de restituir sua saúde. A dificuldade de acesso aos serviços de saúde se dava principalmente na zona rural, onde a escassez de oferta de médicos profissionais para atender fez com o que as práticas terapêuticas se colocassem enquanto uma opção mais viável diante das necessidades de Mario Medeiros e tantos outros sujeitos e essa é uma das razões do sucesso do curandeirismo.

Em 16 de junho de 1947 a Justiça Pública de Feira de Santana entrou com uma queixa contra José Coelho acusado de curandeirismo. Não há no processo crime, informações que possam caracterizar o curandeiro como cor, idade, profissão, religião, pois o mesmo não chegou a ser interrogado porque estava doente, não podendo comparecer para prestar depoimento. Não sabemos também qual doença lhe acometia, levando-o ao óbito. A queixa contra o curandeiro foi arquivada em 21 de abril de 1948, mas através das declarações do promotor de justiça, podemos saber as causas que o levaram a ser intimado:

Ontem, tivemos conhecimentos de casos pequenos, verbi gratia [por exemplo]: duzentos cruzeiros que o curandeiro cobrou do incauto Manoel Mota, para curar o fígado; hoje surge um caso que demanda a nossa máxima e sagrada vigilância: José Coelho, tratando em sessões de baixo espiritismo, a menor Aurea Ferreira, filha de Anacleto Gomes, abreviou a existência da infeliz rapariga.⁶⁴

Percebemos no trecho do processo acima que já havia uma queixa anterior contra o curandeiro Coelho, o mesmo havia cobrado para curar o fígado de um cliente, isto no entanto foi considerado um caso pequeno aos olhos do promotor, pois a morte da criança, caso mais

⁶⁴CEDOC- UEFS: E: 4, CX: 94, DOC: 1963; p. 2

recente, precisava ser investigada com atenção. Infelizmente não há no processo crime mais informações e detalhes sobre o que ocorreu para que a menor Aurea tenha falecido. Sua morte em meio a um tratamento religioso, assim como o fato do acusado cobrar dinheiro dos clientes e exercer curandeirismo foram os motivos que afligiram o promotor levando-o a abrir queixa contra José Coelho. De acordo com a queixa do promotor público, José Coelho era “residente e domiciliado nesta cidade, no bairro da Kalilândia, na casa conhecida como da “Estrela”; que exerce de modo criminoso a Medicina, já usando de gestos, de palavras e até fazendo diagnósticos.”

Nota-se também no depoimento do promotor, que o acusado José Coelho tinha fama de se julgar mais sábio do que a classe médica:

Casos surgiram [...]. E foram de tal modo do conhecimento público, que o desenvolto curandeiro se arroga saber mais do que a classe médica de Feira, onde figuram-se esculápios de alto conceito e de ética invulnerável.⁶⁵

Neste caso, a presunção de José Coelho em alegar ser mais sábio que os médicos feirenses, doutores conceituados e honestos, pode ter contribuído para o aumento de clientes a sua procura, fazendo que o mesmo ganhasse altas quantias em dinheiro e fama com a prestação de serviços. Ao mesmo tempo, o prestígio que o curandeiro adquiriu gerava tumulto entre os médicos da sociedade feirense. Na mesma acusação em que atribui-se ao curandeiro saber mais do que a classe médica de Feira de Santana, há no depoimento do promotor de justiça, denunciante, uma declaração para que se aumente o rigor no saneamento da sociedade:

Sei perfeitamente que é dura a luta do bem contra o mal, mas, acima de tudo, está o cumprimento dos nossos deveres. Se, por algum motivo, mais uma vês, não saia vencedor o bem, resta a satisfação de se trabalhar pelo saneamento da sociedade.⁶⁶

Pela declaração percebe-se uma revolta do promotor com o fato de não poderem extinguir o hábito da população em procurar pelos serviços dos curandeiros, assim como a prática dos mesmos, considerada um mal disseminado na cidade, e em seguida tem-se certa conformação, pois se não é viável corrigir tudo, que consiga-se minimizar este mal através do saneamento, tirando de circulação alguns exploradores da fé pública. Nesta mesmo processo crime podemos notar que existia uma censura sobre o fato do acusado cobrar pelos seus

⁶⁵ CEDOC- UEFS: E: 4, CX: 94, DOC: 384

⁶⁶ CEDOC- UEFS: E: 4, CX: 94, DOC: 384

serviços. Analisa-se que o acusado utilizava-se de gestos, palavras fazendo diagnósticos de doenças não por amor à arte, mas cobrando altas quantias de seus clientes:

Há tempos que esta promotoria vem recebendo queixas contra o curandeiro José Coelho [...] que exerce de modo criminoso a medicina, já usando de gestos,, de palavras, e até fazendo diagnóstico. Mas, Exmo. Sr. Dr. Juiz, não é só por amor a arte que o curandeiro exerce a profissão. Vai mais longe: cobra desalmadamente dos seus clientes, daí, sem ter profissão certa e definida, conseguir ilicitamente sofrível fortuna.⁶⁷

Assim como José Coelho, Massú também cobrou de seus clientes o pagamento para o serviço que havia feito, e ambos foram acusados de extorquir, iludir seus clientes. Vimos que no parágrafo único do artigo 284 do Cód. Penal está dito que o crime de curandeirismo é ainda mais criminalizado se os pacientes pagarem, mesmo de espontânea vontade, pelos serviços, e que além da pena, o sujeito fica incumbido de pagar uma multa em dinheiro. Diante disso podemos questionar: será que o curandeiro que exercia seu trabalho por “amor à arte de curar”, ou seja aqueles que trabalhavam de graça, era menos recriminado do que aqueles que cobravam? Existem casos de pessoas que foram presas agindo apenas “por amor à arte de curar”? Esta é uma questão complexa, pois a cobrança de dinheiro pela realização das práticas mágico-curativas depende do ofício exercido pelo indivíduo e do grau de dificuldade do seu procedimento.

Existe o ditado popular que diz: “reza paga não presta, porque a palavra de Deus não pode ser vendida”. Em consonância com tal dizer popular é costume de rezadeiras e benzedores não cobrarem pelo seu serviço. Alaíse Conceição afirma que “o ato de cobrar traz consigo grande simbologia, sobretudo quando levado em consideração o seu teor suplicante e solidário, no qual se objetiva proteger o enfermo das mazelas físicas ou simbólicas que estão o assolando.⁶⁸” Não há recebimento de pagamentos em espécie na benzeção, pois aqueles que a praticam creem que não podem vincular ao viés financeiro aquilo que é do âmbito sagrado. Na maioria das vezes rezadores e benzedores possuem ocupações, ligadas ou não ao mundo rural, onde buscam por esse meio a sua sobrevivência. Para eles, o ato de rezar tem caráter solidário, ao contrário de curandeiros e médicos oficiais.⁶⁹

O ato de cobrar ou não pelos serviços do processo curativo demonstra uma racionalidade da economia moral da cura. Alguns curandeiros exigiam pagamentos pelos seus

⁶⁷CEDOC- UEFS: E: 4, CX: 94, DOC: 384

⁶⁸CONCEIÇÃO, Alaíse dos Santos. *O santo é quem nos vale rapaz! quem quiser acreditar, acredita!*: práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Prismas, 2015. p. 97

⁶⁹Idem, p. 113

serviços justificando que seriam cobrados apenas os custos dos materiais utilizados caso o processo fosse complexo.⁷⁰ Muitos curandeiros não exigiam pagamentos em dinheiro caso fosse para consultas simples como rezar, mas aceitavam aquilo que o paciente tinha condições de oferecer, podendo ser frutas, um animal, entre outros “agrados”. Porém, quando a execução do procedimento exigia-se materiais, ficava a cargo do paciente arcar com as despesas. Por se tratarem ritos religiosos que buscam a cura através da crença, até que ponto as relações entre curandeiros e pacientes podem ser geridas pelo ato de cobrar e em quais circunstâncias cobrar pelos serviços curativos pode identificar um charlatão? O que a ação de cobrar aos clientes revela do curandeiro?

A depender de como era tratada a relação entre o paciente e o seu agente de cura, variavam os juízos de valor acerca daquele acusado, demonstrando a gravidade ou não de sua atitude. Os agentes que cobravam pelos seus serviços eram vistos pela sociedade como exploradores da fé pública e chamados de “charlatões”, “feiticeiros”, “bruxos”, “macumbeiros”, entre outros adjetivos depreciativos, tornando-se mais ainda alvo de perseguições daqueles que eram avessos às práticas de cura como médicos, delegados e demais setores sociais avessos as práticas de cura. Porém aqueles agentes que prestavam favores sem pedir alguma remuneração em troca eram mais tolerados pela sociedade que não consideravam seu ofício como crime contra economia pública, entre eles estão as parteiras, as rezadeiras e os benzedores.

Existe uma forte simbologia alusiva ao dinheiro no Candomblé. Para seus adeptos, possuir riquezas é entendido como uma demonstração da intervenção divina em favor do mesmo, sendo assim o ato de cobrar pelos serviços prestados aos clientes é feito naturalmente, respeitando uma economia simbólica, religiosa e tradicional. De acordo com Santos, “dentro da lógica do Candomblé não há incompatibilidade ou impropriedade entre as transações comerciais, o emprego do dinheiro e a ritualística religiosa. O dinheiro é peça fundamental do culto, fazendo parte, inclusive, dos assentamentos dos orixás.⁷¹” Para os adeptos do candomblé é habitual “associar o exercício da devoção e da fé religiosa ao desprendimento e ao desapego material”, pois não condena-se nos seus cultos e práticas a presença do dinheiro

⁷⁰SANTOS, Denilson Lessa dos. *Nas encruzilhadas da cura: Crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antonio de Jesus- Recôncavo Sul- Bahia (1940-1980)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. p.111

⁷¹ SANTOS, Flávio, Gonçalves dos. *Economia e cultura do candomblé da Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros (1850-1937)*. Ilhéus, BA: Editus, 2013. p. 176.

já que o mesmo relaciona-se invariavelmente a uma prestação de “serviço mágico-religioso” como consultas aos orixás, despachos, ebós e oferendas.⁷²

Como podemos perceber, existem diversas percepções e posturas a respeito dos pagamentos nas práticas de cura. Elas vão desde a gratuidade dos serviços proposta por indivíduos que consideram-se mensageiros da fé e realizam seus ofícios em busca da gratidão. Perpassando pelas trocas simbólicas, nas quais os pacientes contribuem com pequenos mimos aos seus agentes de forma a agradecer pelos serviços prestados. E também há aqueles indivíduos que optam por agregar quantias a serem recebidas de acordo com o trabalho que será executado. Contudo, cabe ao paciente atribuir ou não valores morais por serem cobrados durante seu tratamento curativo.

⁷² Idem, p. 190-191

2.3. CURAR É FORA DA LEI

Em meados do século XX a justiça baiana, assim como era seguido pela jurisprudência em todo o País, empenhava-se em fiscalizar, controlar, enquadrar e punir, segundo as leis do Código Penal de 1940, aqueles indivíduos acusados de cometerem infrações contra a saúde pública com a utilização de técnicas populares de cura. Segundo Braga: “essas práticas tradicionais foram rejeitadas sob alegação de que se tratava de práticas de feitiçaria. Por isso deveriam ser afastadas de um meio social que se pretendia oriundo e portador de uma civilização ocidental.”⁷³ Braga assegura ainda que esse argumento era utilizado pela sociedade baiana como justificativa para que se pudesse ser cometida todo tipo de violência contra indivíduos adeptos de tais práticas. Agravava-se ainda mais a situação caso o sujeito que praticasse tais técnicas cobrasse pelos serviços, iludisse por má fé algum incauto, ou pertencesse a religiões de matrizes africanas.

A repressão às práticas de cura tem diferentes aspectos, eles podem ser observados no incômodo das elites locais ao exigirem das autoridades políticas um maior policiamento nas ruas a fim de coagir batuques em casas de pessoas de santo, no caráter da imprensa redigindo informações sobre rixas entre doutores e curandeiros advindas de jornais da época, entre outros.

Havia uma preocupação com os chamados “adeptos da mandiga” ou curandeiros em Feira de Santana, com isso, cobrava-se uma maior repressão policial, já que após um período de afrouxamento do rigor sobre tais indivíduos, os mesmos voltavam a tomar conta da cidade. Esta preocupação, surgida nos setores da elite, era expressa em queixas publicadas nos jornais locais. Logo se providenciou policiar as ruas e estruturar a guarda municipal feirense, para que a mesma pudesse manter a ordem e segurança pública na cidade.⁷⁴

A instituição da polícia possui práticas e técnicas destinadas a manter a ordem e proteção ao convívio dos cidadãos em uma sociedade, foi moldada enquanto um instrumento de disciplina urbana para indicar uma conduta moral à população. Utiliza-se da vigilância

⁷³BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995. pg. 23-24.

⁷⁴ OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Adeptos da mandiga: candomblés, curandeiros e repressão policial na princesa do sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970)*. Tese (doutorado) em Estudos étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010. p. 132-135.

como primeiro método para assegurar o bem estar social, e em seguida, a força enquanto mecanismo de controle e repressão das ações que vão de encontro à sua manutenção da ordem. A partir do período pós-abolicionista no Brasil foram efetivadas medidas energéticas por meio das autoridades policiais para disciplinar os trabalhadores urbanos, fazer cumprir-se as posturas municipais, vigiar aqueles indivíduos, considerados pelo o discurso da época, inimigos da civilidade e modernização como negros, mestiços, vadios, ambulantes, prostitutas, buscando-se extinguir principalmente os costumes oriundos de práticas afrodescendentes, entre eles, batuques, e candomblés.⁷⁵

As décadas de 1920 e 1930 foi o período de maior repressão policial aos terreiros de candomblé da Bahia. A justiça geralmente operava partindo de denúncias. As cerimônias de culto afro que eram recorrentemente pausadas pelas batidas policiais e não se devolviam aos terreiros os objetos apreendidos. Segundo Braga, “várias vítimas da repressão policial foram arbitrariamente presas, responderam a inquéritos judiciais, foram covardemente espancadas, tiveram seus lares invadidos, seus santuários profanados e maculados e pertences religiosos, emblemas e insígnias publicamente ridicularizados.”⁷⁶

As batidas policiais tornaram-se menos frequentes na década de 1950 quando foi adotada uma nova postura que visava para refrear o avanço das práticas de religião afro-brasileira. Foi institucionalizado um controle policial dos terreiros de Candomblé, os mesmos deveriam ser cadastrados na Delegacia de Jogos e Costumes da Secretaria de Segurança Pública. Exigia-se dos proprietários uma solicitação de licença para “bater” candomblé, executar as cerimônias e cultos religiosos, aqueles que não apresentassem a licença, estariam cometendo infração grave e correndo o risco de terem seus espaços invadidos ou interditados.⁷⁷

A polícia feirense não deu trégua aos acusados de praticar o curandeirismo, tanto na área urbana quanto nos distritos do município. Os delegados estavam sempre a postos para cumprir os mandatos judiciais de apreensão. Ao chegarem aos locais de denúncias, invadiam as casas residenciais e de Candomblé, vasculhando com a pretensão de recolher objetos que servissem como provas da acusação e intimavam os presentes a prestar depoimento, levando

⁷⁵BARBOSA, Alisson Gonçalves. *O povo, os juízes e a polícia: Histórias de abuso de poder policial na Bahia (1900-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014. p. 18-20.

⁷⁶BRAGA, 1995, p.125

⁷⁷Idem, p. 25-26

assim os tais praticantes a julgamento.⁷⁸ Uma das testemunhas do processo de Maximiliano Marques, Raimundo Pinto, ao ser inquirido pelo Delegado de polícia afirmou que:

Presenciei um movimento da polícia local, apreendendo na casa domiciliar do curandeiro, que veio a saber-se chamar MAXIMILIANO MARQUES, vários trates da sua profissão, e por curiosidade este na subdelegacia, e viu ali os objetos, como assistiu o momento em que o inspetor Modesto conduzia e fazia a diligencia; que depois disso, veio a saber que o indiciado estava tratando de Mario Lopes, prescrevendo no paciente remédios, substancias outras, no sentido de curá-lo [...] ⁷⁹

Raimundo foi então uma testemunha ocular da ação da polícia que invadiu a casa de Massú, apreendeu e guardou na subdelegacia os objetos utilizados por ele em seus ritos. Os objetos que eram confiscados pela polícia, raramente eram devolvidos aos seus proprietários, muitos foram entregues a museus para serem expostos como bugigangas excêntricas sem ter o menor respeito com o seu significado religioso.

Ao nos depararmos com os processos crimes analisados neste trabalho, entendemos que os documentos comprovam diversas características de repressão presentes no tratamento dos delegados, juízes e demais inquiridores com os agentes de cura, que se ampliam desde os termos pejorativos que se referem a tais indivíduos até uma abordagem coercitiva para os interrogatórios. Podemos perceber que os acusados de curandeirismo estavam em constante vigilância e perseguição, é o que mostra um pedido de *habeas corpus* datado no ano de 1960, em favor de Ruth Elizabeth Palma, brasileira, casada, comerciante, residente nesta cidade a Rua Senador Quintino, n. 1.305, pelos motivos que passa a expor:

A paciente acha-se sob constante ameaça de prisão, ilegalmente, porque alguns de seus vizinhos, por motivos desconhecidos e por desfrutarem de prestígio com as autoridades policiais do município, entenderam de persegui-la acusando-a de Mãe de santo.⁸⁰

Não há no documento maiores informações sobre as ações de Ruth que comprovem porque os vizinhos da mesma se indisponem com ela, não há evidências se a mesma foi ou não uma lalorixá, se os vizinhos se incomodaram com algum batuque durante uma festa

⁷⁸ OLIVEIRA, 2010, p. 136

⁷⁹ CEDOC- UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p.10

⁸⁰ CEDOC- UEFS: E: 02, CX: 57, DOC: 1025, p.2

religiosa em sua casa, mas, supondo que tenha sido este o fato ocorrido, nesse caso, ela pode ter negado seu ofício visando se proteger das autuações policiais.

O advogado reclamava que sua cliente encontrava-se advertida de prisão mediante calúnia de terceiros, sendo também que ela sequer foi chamada a depor, tendo sua prisão ordenada:

Tamanha foi a intriga criada e as queixas falsas levadas a Delegacia de policia, que o Sr. Delegado não se digna nem de ouvi-la, ordenando sumariamente sua prisão. A paciente esteve presa há cerca de três meses, sendo liberada por interferência do Sr. João Marinho Falcão. No dia 21 do findante, a paciente sofreu nova prisão, arbitrária, a ordem do Sr. Delegado de Polícia, e foi novamente posta em liberdade a pedido de amigos.⁸¹

A senhora Ruth culpou seus vizinhos de tê-la denunciado para as autoridades policiais devido intrigas e queixas falsas, infelizmente os limites da fonte não nos permite o aprofundamento das causas reais para a prisão de Ruth, podemos supor que a intolerância religiosa pode ter sido o motivo para gerar as brigas entre ela e seus vizinhos.

O advogado da acusada afirmou também que a mesma:

A paciente trabalha para manter-se. Tem pequenos negócios e um sítio em Candeias. Além disso é reconhecidamente cardíaca. Da primeira vez, na cadeia pública, sofreu uma hemorragia que quase lhe tira a vida. Diariamente tem que transitar pelas ruas da cidade, não somente para resolver seus negócios, como para consultar os seus médicos. Atualmente não se atreve a pôr os pés na rua, temendo passar novamente pela tremenda vergonha de ser arrastada para a prisão, pois as autoridades policiais locais estão no firme propósito de novamente encarcerá-la.⁸²

Quando o advogado da acusada afirma que a mesma trabalhava para manter-se, demonstra que têm ciência do quanto era recriminado para a sociedade viver apenas dos lucros do curandeirismo, ao afirmar que sua cliente tem outros afazeres ele ameniza o peso de sua acusação. O advogado também deixa claro que a mesma consultava-se com um médico, isso significava estar dentro dos padrões de modernidade que se esperava de qualquer cidadão.

Buscando esclarecer a situação ao Juiz da Vara Crime, o delegado de polícia que a atuava no caso enviou um ofício para o mesmo, informando que: “Ruth Elizabeth Palmas não se encontra presa e nem sofre coação por parte da Polícia local, apesar de haver contra a mesma, várias queixas registradas nesta Delegacia, em andamento para apuração de certos fatos que se alega contra a citada Ruth.”

⁸¹CEDOC- UEFS: E: 02, CX: 57, DOC: 1025, p.2

⁸²CEDOC- UEFS: E: 02, CX: 57, DOC: 1025, p.2

Em defesa da senhora Ruth, no pedido de *habeas corpus*, o advogado da mesma nega as acusações de práticas de curandeirismo alegando que “a paciente trabalha para manter-se. Tem pequenos negócios no sítio de Candeias”.⁸³ O *habeas corpus* é um instrumento importante na construção da defesa dos acusados. Ao analisarmos os discursos que integram os processos crimes, podemos perceber que geralmente a principal forma de defesa dos acusados é a negação, e no caso dos crimes de cura, negava-se a qualquer questionamento que o ligue diretamente a trabalhos que envolvam o “mal”, pois assim que tais práticas eram vistas pela sociedade.

A negação do crime como um mecanismo de defesa está evidente também no interrogatório, quando analisamos o seu discurso percebemos que ao ser questionado sobre seus atos, o acusado nega tê-los feito, pois sabe ser isto uma forma de proteger-se das penas que lhe seriam atribuídas caso o delegado detectasse alguma má fé na execução dos mesmos. Nega-se principalmente ser ligado a candomblé, enquanto se afirma a condição de ser católico.

A repressão ao culto de religião afro brasileira não era contemplada pela legislação penal em vigência, mas era enquadrada nas práticas de cura, não escapando dos processos judiciais por crimes contra saúde pública. Para Josivaldo Oliveira, “a perseguição ao curandeirismo em Feira de Santana, em parte do século XX sugere o controle das práticas de candomblé e, por consequência sua criminalização”.⁸⁴ Sendo possível perceber uma intolerância aos seus adeptos no momento que o acusado ao ser interrogado na delegacia, é questionado se tem ligações com Candomblé.⁸⁵

O exemplo disso vê-se no inquérito judicial de Maria Cândida⁸⁶, 40 anos, brasileira, lavradora, analfabeta, católica, preta e pobre, foi surpreendida pela polícia quando levava a neta Jardelina para a casa de sua madrinha. Passando em frente a delegacia, foram detidas devido aos trajes de sua neta:

Tendo surpreendido Maria Cândida às dez horas de hoje, quando conduzia pela mão a menor Jardelina Moreira de Oliveira, sua neta, em trajes pitorescos e excêntricos, usados nas “cerimonias” dos candomblés, baixo espiritismo, curandeirismos ou quejandas e como, pelas declarações da menor, se depreende que no caso crime ou contravenção a apurar, determine que a esta seja instaurado inquérito. Submeta-se a menor a exame de corpo de delito na forma da lei, prosseguindo-se em tudo como de direito até final.⁸⁷

⁸³ CEDOC- UEFS: E: 02, CX: 57, DOC: 1025

⁸⁴ OLIVEIRA, 2010, p. 138

⁸⁵ Idem, p. 139

⁸⁶ CEDOC- UEFS: E:4, CX: 102, DOC: 2119

⁸⁷ CEDOC- UEFS: E:4, CX: 102, DOC: 2119, p.2

A garota, que era menor de idade, estava com a cabeça raspada e foi levada para ser submetida a exame de corpo de delito no Instituto Legal Nina Rodrigues e sua avó foi levada a prestar contas na delegacia.

Segue abaixo a fotografia de Jardelina utilizando os trajes com os quais foi surpreendida pela polícia:



Fonte: CEDOC

A garota de braços entrecruzados parece estar assustada e triste, talvez sem entender o que estava acontecendo. As roupas e “balagandans” que utilizava, e que eram consideradas excêntricas, faziam parte dos ritos de iniciação do candomblé. E foi o uso delas que corroborou na repressão policial que ambas sofreram, pois, caso Jardelina estivesse vestida com roupas comuns, passariam despercebidas em frente a delegacia. No candomblé, a roupa tem papel de distinguir os indivíduos, revelando quem são e quais seus cargos, ela também define as relações entre iniciado e orixá tutelar. As vestes brancas, turbante, fios de conta e pulseiras significam funções ou hierarquias nos terreiros, sendo consonantes com as cores dos orixás.⁸⁸

Ao ser questionada sobre as vestes da menor, Margarida Ferreira dos Santos, brasileira, branca, católica e pobre, declarante do processo, disse que:

A menor Jardelina chama-a de madrinha, mas que nem crismou nem batizou a menor; que a menor estava paramentada porque ia ser “Iaou” no “terreiro” de “pai” Durval e estava preparando -se para ser “filha de santo”, que a declarante é “Mãe Pequena” no terreiro de Durval mas que nunca “sentou em cadeira” e

⁸⁸ LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987. p. 68-72

nem foi “confirmada” e é assim chamada porque ajuda o “terreiro” de Pai Durval em alguma coisa; que a menor Jardelina para ser “Iaou” tinha que ficar trancada, digo, na casa de Durval uns três meses, não pegar em dinheiro ou outras coisas mais, que Jardelina só usa os colares e “balagandans” em tempos de festa ou quando vai sair, que efetivamente raspam o cabelo da menor Jardelina, mas a declarante soube por informação da avó da menina de nome Maria, que o fizeram por causa do piolho.⁸⁹

Por estar em processo de iniciação religiosa, a menor deveria ser obediente aos iniciados mais velhos. Geralmente as iniciações ocorrem com jovens, e pode ser motivada com intuito de curar doenças, necessidades sociais, entre outros. Este é um processo que necessita de responsabilidade para seguir suas restrições pois fica-se um período em confinamento que o fará ficar mais próximo do seu orixá, criando um vínculo com a religião, este tempo pode variar de alguns meses até um ano, a depender da nação do terreiro e após esse período segue-se a festa para homenagear a saída da iaô.

A declarante Margarida também afirma:

Que a menor Jardelina estava trancada num quarto na casa de Durval desde o dia de 13 de junho dia de S. Antônio, saindo constantemente para a missa e para tomar a benção da declarante como “mão pequena” do “terreiro” de Durval, como aconteceu na sexta-feira e iria se dar no sábado em que a menina foi presa pela Polícia [...] que a declarante não vive de feitiçarias cuidando apenas da sua Pensão na rua do Meio.⁹⁰

Percebemos aqui uma circularidade de culturas, pois há sincronia entre a data saída da Iaô com o dia de Santo Antônio associado com Ogum. Tanto na relação dos deuses africanos com os santos católicos existem outros elementos que demonstram tal circularidade, como o fato de Jardelina mesmo estando trancada num quarto, sair para a missa que tem sua importância no ciclo de iniciação da iaô. De acordo com Roger Bastide, “a resistência da civilização e da religião africanas não pode todavia impedir a ação do meio católico ambiente e essa civilização ou essa religião não puderam subsistir senão se sincretizando mais ou menos com o cristianismo.”⁹¹

O conceito de sincretismo religioso é, de acordo com Sérgio F. Ferretti, “um tema complexo e muito discutido”, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, e afirma

⁸⁹ CEDOC- UEFS: E:4, CX: 102, DOC: 2119, p.5

⁹⁰ CEDOC- UEFS: E:4, CX: 102, DOC: 2119, p.4

⁹¹ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985, p. 157

que muitos estudiosos da cultura e das religiões preferem que tal conceito permaneça em desuso.⁹²

A declarante Margarida afirmou ao delegado não viver de feitiçarias, e que todo sustento adquiria por cuidar da sua pensão, certamente ela negou pois conhecia as penalidades que recaíam sobre os indivíduos que além de aderirem a tais práticas, a utilizassem como modo de sobrevivência, já que feitiçaria era um dos termos mais utilizado para caracterizar a cultura do Candomblé, tendo a intenção de demonizar uma religião que, no período não podia ser relativizada, nem aceita pela elite católica, que julgava-a por ser diferente.

Nota-se que no termo de interrogatório deste processo, ao responderem a pergunta sobre qual religião ou culto seguiam as acusadas afirmaram ser de religião católica, o que não se torna empecilho para a prática do curandeirismo, já que, como já discutimos no primeiro capítulo, Feira de Santana possuía um campo religioso heterogêneo, pois diversas religiões estavam presentes em seu território, sendo a todo tempo resignificadas, recebendo influências e incorporando elementos de outras crenças e portanto, era comum um indivíduo aderir a duas ou mais religiões, assim como as realizações de atividades religiosas de aspectos mágicos.

Porém, declarar-se católico no contexto de uma investigação consegue amenizar o peso das acusações, por ser esta uma religião socialmente aceita e portanto sendo mais tolerada do que um indivíduo que se declarasse adepto de Candomblé. Mesmo com as vestes e o cabelo raspado da menor demonstrando que as mesmas eram adeptas de religião afro-brasileira, as declarantes tinham noção do peso de afirmar sua condição de católicas e frequentar a missa, enfatizando um certo distanciamento do Candomblé, como na fala de Margarida quando afirma que não viviam de feitiçarias, pois sabiam que mesmo não sendo a religião oficial do Brasil, o catolicismo era a fé socialmente aceita, de modo que afirmar fazer parte dela pode minimizar o peso de sua acusação.

Nos interrogatórios deste mesmo processo, Durval, brasileiro, 35 anos, pedreiro, casado, de cor parda, declarou-se pobre e de culto afro-brasileiro. O proprietário do terreiro em que Jardelina preparava-se para ser Iaou, afirmou no termo de interrogatório ser pertencente a religião de culto afro brasileiro e ser proprietário de uma “casa” na qual fazia festas, em contrapartida disse também:

Que não vive do curandeirismo ou do candomblé e que vive de sua profissão de pedreiro, vendendo bananas, aipim e etc, e sendo ajudado nas despesas da casa por sua mãe e por sua mulher; que paga cem cruzeiros de aluguel da casa, cujo pagamento era

⁹²FERRETTI, Sérgio F. *Sincretismo e religião na festa do divino*. Revista Anthropologicas. Recife, v.18, n.2, 2007. p. 1-10.

alguns meses auxiliado por D. Margarida Ferreira, mãe pequena da casa [...]; que efetivamente fazia festas em sua casa, havendo alguns instrumentos sendo dois atabaques, sendo um grande e um pequeno do acusado e um outro pertencente a Abílio de Tal também candomblezeiro.⁹³

O acusado Durval garantiu não viver do curandeirismo e nem de candomblé, mas sim de adquirir seu sustento através de sua profissão de pedreiro e das vendas de frutas, legumes, entre outros produtos, além de receber ajuda de sua mãe e esposa para suprir as despesas da casa. É possível que se o dinheiro arrecadado por Durval com a prestação de serviços mágicos curativos não sustentasse os custos de manutenção da casa, o proprietário deveria procurar outros meios de arcar com os gastos, porém nesse caso, assim como Margarida, o acusado negou sustentar-se através das práticas mágico curativas para não ser preso pela polícia, porque sabia que eram consideradas crime.

Diante do escrivão, ele procurou esclarecer que:

Já teve a oportunidade de ser chamado outras à Polícia pelo mesmo motivo, tendo sido varejada sua casa e prendidos uns “couros” (atabaques); [...] que o indivíduo não tinha dia certo para fazer a sua festa pois não costumava “bater os couros”, em dia certo so o fazendo para festejar o dia de ogum (Santo Antônio), são João, etc.⁹⁴

Demonstra-se portanto um dos aspectos da ação repressiva às práticas de cura, que eram as invasões aos terreiros. Durval assim como aconteceu com outros sujeitos, também teve sua propriedade invadida bruscamente pela polícia que levou consigo seus instrumentos e objetos religiosos, Legalmente esta repressão era legitimada através da constituição, as batidas policia tornaram-se o maior instrumento de repressão ao Candomblé, representando assim o lado jurídico e a classe dominante católica que mesmo não sendo a religião oficial do País, buscava a todo custo repreender estas práticas que ao seu ver eram “desmoralizantes” e “incivilizadas.”

Durval não negou sua religião em prol da católica, afirmou ser proprietário de um terreiro de candomblé, realizar seus rituais e ter sofrido violência policial por meio de invasão ao seu espaço sagrado e apreensão de objetos presentes ali. Também negou utilizar-se do

⁹³CEDOC- UEFS: E:4, CX: 102, DOC: 2119, p. 10

⁹⁴Idem, p.10

curandeirismo para sobreviver. Vimos que fazer dos ritos de cura um ofício e receber pagamentos era considerado pela jurisprudência da época, um ato fora da lei, devendo ser combatido. Quando lhe foi perguntado se sobrevivia do curandeirismo sabendo, o curandeiro negou por estratégia, visando procurar brechas para que sua acusação fosse amenizada por receio de ser preso ou ter novamente sua casa vasculhada.

Na documentação analisada, encontramos outro sujeito que afirmou ser adepto do candomblé perante um juiz, no processo crime datado de 1956 á 1959, Maximiliano Marques, conhecido como “Massú”, já citado anteriormente, foi acusado do crime de curandeirismo, tendo também sua residência revistada pela polícia, onde foram apreendidos diversos objetos como destroços de ossada humana, remédios que eram comercializados pelo próprio, estátuas de barro e ferro, pós utilizados em rituais sagrados, entre outros.

O subdelegado de polícia de Bonfim de Feira determinou que:

No sentido de reprimir o exercício do curandeirismo, determino que o indivíduo conhecido pela alcunha “Massú” [...] seja imediatamente interrogado e possivelmente qualificado, procedendo-se, se necessário, uma apreensão em sua casa de residência, atentas as formalidades legais referentes ao auto de apreensão.⁹⁵

Durante o interrogatório, Maximiliano confessou “agir como curador”, e assim como foi determinado pelas autoridades judiciais, houve uma busca e apreensão em sua residência, sendo encontrados os seguintes objetos:

1 estatua, representando o DIABO, chamado “INCHU”
1 dita estatua, em ponto menor, denominada INCHÚ;
1 ferro do Inchu
8 frascos diversos, contendo penba branca, penba azul e verde. (informações do indiciado)
1 pacote com “patuá”- favas negras, etc;
4 colares “pingo água”
4 alcacetes- comprimidas;
1 frasco de pílulas;
Vários busos africanos;
1 pasta de couro;
1 ossada humana, bem velha, composta de 9 ossos, partes da bacia e braços e pernas. (Um dos ossos se vê sinais de sangue, explicado pelo curandeiro, que na oportunidade que ele matava os “bichos”;
1 pistola calibre 44, fogo central dois canos com 4 balas.⁹⁶

⁹⁵ CEDOC-UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p. 4

⁹⁶ CEDOC-UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p. 7

Os “frascos diversos, contendo penba branca, penba azul e verde” que foram citados, referem-se à penba, um pó sagrado utilizado para purificar os ambientes. O “inçu” mencionado no processo, de quem Massú possuía estatuetas refere-se ao orixá Exu, um dos mais polêmicos do candomblé, considerado o mensageiro entre homens e deuses, aquele que abre os caminhos. Todos os terreiros têm por obrigação que possuir um peji, ou seja, altar onde colocam-se os objetos sagrados das divindades e os mesmos são cultuados. Acredita-se que nada é possível ser feito sem a permissão de Exu, que é justo, vingativo e sempre cobra as promessas que lhe são feitas, o seu culto sempre foi visto pela Igreja como demoníaco.⁹⁷

O acusado Massú foi autuado nas penas do art. 284 do Código Penal Brasileiro, acusado de curandeirismo, seguindo os preceitos do “baixo espiritismo” e cobrando pelos seus serviços na Vila de Bonfim, no município de Feira de Santana. Consta na acusação que Maximiliano:

Anunciou ao público a sua profissão de curandeiro, fixando como anúncio aos possíveis clientes uma lâmpada vermelha no portal de sua residência [...] e instalando os objetos apreendidos, meio pelo qual, a figura monstruosa de um Diabo, destroços de uma ossada humana e outros objetos, apreendidos e remetidos ao judiciário, conseguiria iludir os incautos, e a título de curas milagrosas (num tuberculoso), e frente a sua alta feitiçaria, gestos, despachos, bozós, também, restabeleceria a paz e a prosperidade nos lares dos lavradores.⁹⁸

Como vimos anteriormente, ao ser interrogado sobre a queixa apresentada contra ele, o senhor Maximiliano declarou que apesar de trabalhar como mecânico na cidade de Cachoeira, há muitos anos dedicava-se apenas ao exercício das “ciências ocultas”, passando por algumas cidades da região até estabelecer-se em Feira de Santana a chamado de amigos, onde alugou uma casa para viver com sua esposa e filhos.

Quando perguntado acerca dos objetos encontrados em sua casa declarou:

Que na dita casa, guardou os objetos apreendidos, não instalando o PEGI, entretanto poz na porta da rua uma lâmpada vermelha, e se botasse azul era PEGI, que na sua casa de residência não trabalhava de curandeiro, ia nas portas atender aos chamados, e isso mesmo disse em Feira ao Dr, Juiz de Direito da Vara Crime, que não tinha candomblé na sua casa.⁹⁹

⁹⁷SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.p.

69

⁹⁸CEDOC-UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495

⁹⁹Idem, p.6

Pegi é uma espécie de altar onde coloca-se objetos sagrados, mas de acordo com Massú não haveria tal espaço na sua residência, pois o mesmo apenas guardava os objetos que serviriam como instrumento de trabalho quando o mesmo fosse atender a domicílio. É possível que o acusado utilizou-se da negação para tentar reaver os objetos que foram presos pela polícia, pois quem sabe ao dizer que na sua casa não trabalhava de curandeiro, pudesse te-los novamente. Infelizmente para o curandeiro, esta tática não funcionou, pois a polícia manteve os objetos guardados na delegacia não devolvendo-os depois. Em outro trecho do interrogatório Massú também declarou que receitou “remédios de farmácia” e receitas caseiras para os seus clientes obtendo estes bons resultados após ingeri-los. Como vimos, o crime de curandeirismo caracterizava-se também pela prescrição ou aplicação de qualquer substância para outrem com intuito da cura e a tentativa de Massú ao dizer que houveram bons resultados quando o mesmo indicou a seus pacientes remédios e receitas era livrar-se de maiores complicações com a justiça, mas mesmo que tenha beneficiado seus clientes, a situação do acusado não muda, pois o crime está feito, devendo portanto o mesmo ser enquadrado e preso.

Feira de Santana nesse sentido não fica aquém das repressões que ocorriam em Salvador, e no Recôncavo. Nas cidades baianas um dos elementos principais da repressão às práticas de cura foi a violência. Processos crimes e pesquisas historiográficas demonstram o quanto foi corriqueiro haver casas e terreiros estourados e vasculhados, tendo seus objetos de valor roubados, artefatos sagrados destruídos, e os “feiticeiros” presos e até espancados pela polícia.

Segundo Edmar Santos, mesmo os ialorixás que optassem por práticas internas de devoção, como serviço terapêutico, deixando assim de realizar festas em homenagem aos santos do candomblé, não escapavam da fiscalização e da perseguição policial. A ação da polícia era efetiva e forte. As batidas policiais aos terreiros eram realizadas com êxito, prendendo os adeptos, ridicularizando objetos sagrados da religião que eram quebrados ou confiscados. As perseguições e a violência cooperaram para o silenciamento momentâneo dos candomblés, porém eles continuavam atuando com a realização de obrigações e serviços.¹⁰⁰ Somente na década de 1970 o Candomblé deixou de ser caso de polícia na Bahia.

¹⁰⁰SANTOS, Edmar Ferreira dos. *O poder dos candomblés: perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia* EDUFBA, 2009. p.171-172.

2.4. OS FEITICEIROS RESISTEM: BURLANDO AS LEIS, AS PRÁTICAS PERMANECEM.

Na luta entre juristas e curandeiros, não se desenvolviam apenas argumentos, mas táticas para ambos defenderem suas visões de mundo. Enquanto os magistrados apoiavam-se nos códigos penais, os acusados desenvolviam a sua defesa através de discursos que pudessem amenizar a sua situação, como afirmar que eram católicos, que trabalham para o bem e não cobravam altas quantias para realizar seus serviços e também apelar para os laços de amizade. Como vimos no tópico anterior, a partir da década de 1950, os terreiros passaram a ser controlados por lei, tornava-se necessária a obtenção de uma licença judiciária para que os ritos, cerimônias e “batuques” fossem permitidos, e aqueles proprietários que não se adequassem correriam o risco de ter suas festas interditadas, além de pagar multa por infração, cabia à polícia fazer a vigilância desses espaços, certificando-se que os mesmos estivessem cadastrados nas delegacias, caso contrário poderia invadi-los.

A repressão policial foi uma estratégia de oposição da elite governante contra a permanência de valores culturais distintos do padrão ocidental católico. Exigindo um enorme esforço dos adeptos das práticas mágico-curativas para combater esse preconceito, e resistiam tanto pelo enfrentamento quanto por negociações com autoridades policiais, existia portanto, uma organização na luta pela defesa de seus interesses e bens culturais.¹⁰¹

Braga evidencia que nem todos os terreiros sofreram com as batidas policiais, pois encontraram uma maneira para apaziguar o conflito existente entre candomblés e autoridades policiais:

Muitos dos candomblés considerados de grande influência na Bahia não se fichavam na polícia e se vangloriavam de nunca ter passado pela humilhação e pelo dissabor de serem obrigados a “tirar” uma licença para realizarem suas festas religiosas [...] é que muitos desses candomblés já desfrutavam de grande prestígio junto ao poder

¹⁰¹BRAGA, Júlio. *Candomblé da Bahia: repressão e resistência*. Revista USP, Brasil, n. 18, 1993. p. 55.

constituído, com bom trânsito nas classes mais altas e com efetivas alianças com autoridades policiais que os isentavam dessa obrigação¹⁰².

Os líderes de candomblés que detinham grande influência e não os registravam nas delegacias mantendo-se isentos de portar a licença para funcionamento, assim o faziam por gozarem de prestígio junto a autoridades ou setores de elite, ou ainda por terem feito alianças com autoridades policiais. Outra forma de preservar a integridade de seus ritos era através da nomeação de Ogãs, ou seja, indivíduos que tem como função defender os interesses dos terreiros, eles tiveram importante papel na intermediação das desordens, conquistando aliados para os candomblés.

Essas ações podem ser caracterizadas como uma rede solidária, onde indivíduos envolvidos em circunstâncias de ameaça, ajudam-se mutuamente segundo seus interesses em comum, ou seja, uma troca de favores. Tal mecanismo por diversas vezes ajudou praticantes do curandeirismo no enfrentamento da repressão policial, pois, estes indivíduos aliavam-se a figuras importantes da sociedade ou líderes políticos para que os mesmos pudessem num processo de negociação, ajudar a abrandar ou eliminar a ameaça policial que os mesmos vinham sofrendo.¹⁰³

Estratégias como essa foram frequentemente utilizadas e altamente eficazes, uma verdadeira forma de resistência e que se ajustavam de forma inteligente a cada caso específico e de acordo com os interesses de quem propunha tais alianças.¹⁰⁴ As licenças eram obrigatórias para que os terreiros de candomblé pudessem funcionar de forma legalizada, porém as práticas de curandeirismo não estavam incluídas nessa atitude de “tolerância”, permanecendo proibidas por lei. Porém houve indivíduos que apresentaram licenças expedidas por delegados permitindo que os mesmos pudessem exercer o curandeirismo, está entre um desses casos o curandeiro Massú, que vimos no tópico anterior e retomaremos sua análise ao longo da discussão.

Tais sujeitos se valeram da postura tomada pelos juristas visando controlar o avanço dos terreiros de candomblé para conseguirem continuar em seus ofícios, (que como vimos anteriormente continuavam proibidos pelos artigos 282, 283 e 284 do Código Penal Brasileiro de 1940), sem serem perturbados pela polícia ou correrem o risco de serem autuados e presos. Utilizaram a estratégia de apoiar-se em laços de amizade para confeccionar suas licenças e exercer o curandeirismo, ou seja, de forma marginal, iam se ‘ajustando’ a lei.

¹⁰² Idem, p. 57.

¹⁰³ BRAGA, 1995, p.59

¹⁰⁴ BRAGA, 1995, p. 26-27.

Ao lutar contra a perseguição vivida, os adeptos do Candomblé valiam-se de fazer alianças com pessoas de diversos níveis sociais.¹⁰⁵ Muitos curandeiros apoiavam-se nessa forma de relacionamento para conseguirem burlar as leis, permanecendo nas suas práticas. Em alguns casos, a fama que era atribuída a seus serviços, o status social, elevava o prestígio de alguns curandeiros auxiliando-os a ter maior contato e fazer amizades com autoridades políticas, advogados, delegados, entre outros.

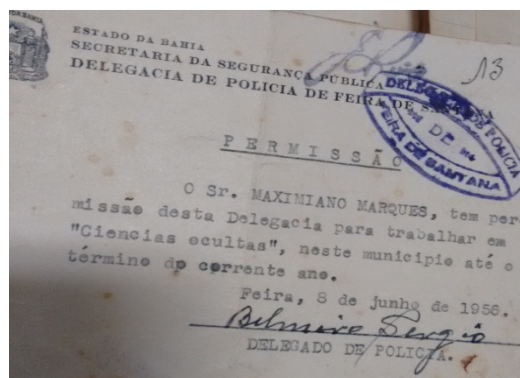
Analisando o pedido de *habeas corpus* da senhora Ruth Elisabeth, já citado anteriormente, podemos perceber que o advogado da acusada de curandeirismo declara que sua cliente já havia sido detida três meses atrás, mas foi posta em liberdade por interferência do Sr. João Marinho Falcão, sofrendo logo depois, outra prisão “arbitrária”, segundo seu defensor, e novamente foi posta em liberdade a pedido de amigos. João Marinho Falcão foi um empresário feirense que liderou a atividade comercial de produtos industrializados, tornando-se um dos pioneiros e principais representantes desse setor econômico em Feira de Santana. Também atuou como membro do legislativo municipal entre 1955 e 1959, sendo considerado grande líder político.¹⁰⁶

Ter entre os amigos, um político influente na sociedade feirense foi uma sorte ou estratégia da qual a acusada Ruth utilizou para livrar-se da prisão? Sabemos que as relações pessoais eram utilizadas como estratégia política que concediam benefícios a ambas as partes envolvidas. Neste caso específico não soubemos identificar o tipo de relação existente entre Ruth e o político feirense, pois não encontramos outra documentação, além do *habeas corpus*, que trouxesse mais informações sobre a acusada.

Dentre os denunciados nos processos por curandeirismo, mas que possuíam licença dada por autoridades para atuarem em suas práticas, encontramos Massú, sujeito que destacamos anteriormente. Ele detinha uma autorização concedida pelo delegado de polícia, Belmiro Sérgio, para trabalhar em “ciências ocultas” durante o período de um ano, essa licença foi expedida em oito de junho de 1956, e foi anexada ao processo contra o mesmo. Segue abaixo a imagem que foi encontrada no sumário de culpa:

¹⁰⁵SANTOS, Edmar Ferreira dos. *O poder dos candomblés: perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia* EDUFBA, 2009, p. 126.

¹⁰⁶SANTOS, Ana Maria Fontes dos. *O ginásio municipal no centro das lutas populares em Feira de Santana*. Sitientibus. Feira de Santana, n.24, p. 31-44, jan./jun. 2001. p. 34-35



Fonte: CEDOC-UEFS

Ao ser interrogado sobre a autorização que o mesmo possuía para exercer a profissão de curandeiro, Maximiliano declarou que obteve do Delegado uma licença provisória e outra definitiva, encontrava-se anexada ao processo apenas uma das licenças citadas. O acusado se negou a responder sem a presença de seu advogado Dr. Vicente Rois, se havia pago para conseguir tais licenças do delegado.

O *habeas corpus* de Massú, foi pedido pelo Dr. Cosme de Farias, um prestigiado rábula baiano muito requisitado por pessoas simples que não tinham condições financeiras para pagar advogado. Devido sua astúcia e boa oratória, o mesmo recebeu da Ordem dos advogados do Brasil uma “provisão” para exercer a profissão de advogado sem ter cursado a graduação em direito. Atuou na defesa gratuita de acusados de diversos crimes como homicídio, roubo, estupro, e atentado violento ao pudor, atendendo principalmente réus negros, pobres, carentes sociais e vítimas de preconceito.¹⁰⁷ A fama de implacável defensor dos injustiçados pode ter sido o que levou Massú a procurar pelos serviços do rábula, pois temia ser encarcerado, ou possivelmente os dois tinham algum vínculo de amizade.

João Batista Telles, brasileiro, solteiro, e negociante, foi outra testemunha do processo de Massú, declarou:

Que veio a conhecer MAXIMILIANO, nesta Vila, porque passou a residir na mesma rua onde mora a testemunha, e seu vizinho de casa comercial; que escutava ele dizer, na sua casa comercial, que dava remédios a várias pessoas, a quem estivesse doente e lhe procurasse, e fazia, porque trabalhava em CIENCIAS OCULTAS, tirando até o azar das pessoas; que para tal tinha a autorização [...] do Delegado de Polícia, e havia pago uma licença para tal, ninguém lhe poderia tocar as mãos, nem ser preso.¹⁰⁸

¹⁰⁷ PORTELLA, Lorena Brandão. *Cosme de Farias: a luta pela cidadania do defensor dos pobres baianos*. In: Domus Online: revista de teoria política social e cidadania. Salvador, v. 2, n. 2, dez. 2007. pg. 177-190.

¹⁰⁸ CEDOC-UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p.9

O depoimento da testemunha afirmando que ouviu o curandeiro dizer que comprou a licença, e o fato de Massú não desejar responder na ausência de seu advogado sobre a forma pelo qual adquiriu a licença obtida do delegado Belmiro, levanta duas hipóteses, a de que o mesmo deve ter realizado um pagamento pela mesma ou gozava de prestígio junto a autoridade policial para que este lhe tenha concedido a permissão para trabalhar em “ciências ocultas.” Vale salientar, contudo, que essa expressão sempre foi utilizada como sinônimo de diabólico, reforçando a aversão da sociedade à tal prática, não sabemos no entanto se o termo foi escolhido pelo curandeiro, demonstrando assim sua ousadia, ou pelo delegado evidenciando seu preconceito.

Além da licença que vimos acima, Massú também possuía panfletos usados para atrair clientes, onde ele citava seus dons e dava seu endereço. Consta na documentação do *habeas corpus* preventivo, solicitado pelo seu advogado, apenas a descrição do panfleto que era distribuído por ele aos seus clientes. No anverso, datilografado, destaca-se, com título em caixa alta, o nome da suposta entidade espiritual (caboclo) para quem o acusado recorria para alcançar eficácia na execução de seus serviços, enquanto no corpo do texto constava as qualificações que o curandeiro afirmava ter:

CABOCLO SÃO CIPRIANO

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

Maximiliano Marques

(Diplomado)

Rua da Feira, nº 69- Cachoeira- Bahia¹⁰⁹

No verso do panfleto lia-se um texto manuscrito:

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

Cachoeira, Rua da Feira, 69.¹¹⁰

Provavelmente o acusado deveria ser uma pessoa bem articulada e que vivia das práticas de curandeirismo para sustentar-se, pois utilizava panfletos como meio de divulgação de seu trabalho. Massú designa-se um diplomado tanto em magia branca e magia negra, sendo que esta expressão é geralmente usada de forma preconceituosa como um sinônimo para o Candomblé. A entidade evocada por ele é denominada caboclo. Conhecidos por serem os

¹⁰⁹CEDOC-UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495; p. 6

¹¹⁰CEDOC-UEFS: E: 3, CX: 78, DOC: 1495 p. 6

espíritos “donos da terra”, os caboclos representam os espíritos dos indígenas que viviam no Brasil antes da chegada dos portugueses e africanos. Sabedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos nos terreiros por agirem como curandeiros ou feiticeiros. Eles podem ser classificados em dois tipos: os caboclos de pena e os caboclos boiadeiros (aqueles que tiveram seus costumes descaracterizados devido a convivência com o homem branco). O seu culto, muito presente na religiosidade banto, deu origem ao candomblé de caboclo, no qual os deuses indígenas assumiram um papel tão importante quanto o dos orixás.¹¹¹

Percebemos na leitura dos interrogatórios certa ausência de conhecimento dos delegados feirenses ao se depararem com as licenças individuais encontradas nos processos. Pelo questionário feito aos acusados, parece-nos que não lhes era comum encontrar cartas individuais de permissão para executar os ofícios da cura. Não sabemos precisar se as mesmas eram uma exigência, como no caso dos terreiros de candomblé, e, portanto emitida pela delegacia por meio de pagamentos de taxas, ou se as mesmas eram benefícios adquiridos exclusivamente através do relacionamento entre os adeptos das práticas e as autoridades policiais, advogados, políticos e demais. Seja como for, é certo que as autorizações encontradas na documentação, representavam um recurso e uma estratégia de burlar a repressão existente contra os agentes de cura.

O fato das religiões afro-brasileiras terem um caráter essencialmente ligado a busca da cura física e espiritual pela fé, serviu como atenuante para sua perseguição, legalmente seus praticantes eram processados por cometerem crime contra saúde pública, mas as ações repressivas que foram impetradas contra os mesmos representavam o preconceito de uma sociedade pautada em valores cristãos, nos quais professar outra fé tão distinta da sua necessitava de punições. Apesar de o catolicismo, assim como todas as religiões, basear-se em um pensamentos e dogmas mágicos, considera legítimos apenas os prodígios e intercessões sobrenaturais que fossem favorecidos por ele, as demais religiões que realizassem atos mágicos eram vistas como curandeirismo, bruxaria, feitiçaria.

A crença na força da feitiçaria provocava na sociedade o medo do seu poder, o que levou as autoridades a exercitar o controle, vigilância e punição, por tanto tempo, daqueles que as praticavam. Os “feiticeiros” de Feira de Santana existiram, eles incomodaram os setores de elite, deram trabalho a polícia, e resistiram de diversas formas. Atualmente ainda podem ser encontrados curandeiros e rezadores na cidade, continuam lutando para que a

¹¹¹ SILVA, Valter Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994. P. 87-88

cultura, memória, e história de suas tradições não seja esquecida, e que acima de tudo não haja mais preconceito e criminalização a quem ousar professar sua fé.

CONCLUSÃO

Não pode-se no presente trabalho, esgotar ou dar conta de toda a discussão sobre a repressão às práticas de cura em Feira de Santana, devido ao curto espaço de tempo para a escrita do trabalho, além da grandiosidade do tema que permite várias questões, como por exemplo a relação moral com o dinheiro, ressaltando que a maioria das religiões envolve arrecadação monetária, não houve aqui o intuito de julgá-las, mas de refletir sobre o assunto. A Igreja Católica enquanto instituição possui um grande patrimônio financeiro, as Igrejas Evangélicas cobram regularmente os dízimos a seus fiéis, mas estava em lei que os sujeitos que fossem acusados de curandeirismo e que cobrassem pelos serviços curativos eram obrigados a pagarem multa e condenados à prisão. Sendo assim, será que existe um privilégio na cobrança pelos milagres? Porque apenas é visto enquanto imoral a cobrança pelos serviços nas Religiões Afro-brasileiras? Os médicos oficiais também cobravam para curar os enfermos, mas em nenhum momento foram repreendidos por essas práticas. Fica explícito então que a oficialidade do saber gera o poder.

Há uma lacuna na documentação do arquivo público CEDOC, onde as pesquisas foram realizadas, entre alguns períodos não encontramos processos ou quaisquer evidências de acusações ou defesas contra sujeitos que utilizaram-se da prática do curandeirismo, o que abre margens para outras indagações que podem ser ampliadas em próximas pesquisas. O que significa essa “pausa” nos processos? Será que houve um período de maior silenciamento dos curandeiros ou não houveram mais prisões? Foi um período de maior tolerância? Houve uma perda por algum motivo dessa documentação física? As questões estão lançadas, e talvez uma maior ampliação das fontes, como jornais, pode ajudar a responde-las com mais clareza.

Como podemos evidenciar neste trabalho, a repressão às práticas de cura existiu durante longos períodos na História do Brasil, sendo em cada momento regulado por diferentes interesses na sociedade. Os agentes de curas vivenciaram cotidianamente expressões de intolerância e tolerância, e até a segunda metade do século XX as práticas mágico-curativas foram consideradas um caso de polícia. Por serem identificadas como feitiçaria e falsa

medicina, receberam o respaldo legal para serem coibidas, e a polícia agiu como um dos principais agentes de perseguição aos seus praticantes.

O ideal modernizador desejava ver a Bahia e Feira de Santana livre dos costumes bárbaros e atrasados, como pensava a elite, para tanto era preciso transformar os hábitos incivilizados da população, entre eles, o costume de consultar-se com curandeiros. Os setores dominantes visavam ordenar e moralizar todas as esferas da sociedade, sendo assim, enquadrava-se também nesta reforma as questões de saúde e as posturas religiosas.

As demandas da saúde foram ligadas às transformações sociais adotando-se medidas preventivas contra as enfermidades da população. Com as reformas sanitárias e a aplicação da medicina social foram criadas leis voltadas para policiar o acúmulo de lixo e esgoto espalhado pela cidade, verificar a qualidade da água que era distribuída para consumo, controlar a venda indiscriminada de medicamentos. Buscava-se também hostilizar as práticas de cura não oficiais. A atuação dos agentes de cura era considerada pelos médicos como charlatanismo, ineficazes, podendo assim causar consequências a quem fizesse uso.

Os médicos passaram então a cobrar do Estado, o reconhecimento da oficialidade sobre o saber da saúde, iniciando assim o combate aos curandeiros. Queixavam-se com as autoridades policiais por medidas mais rigorosas contra aqueles que praticassem curandeirismos. Em suas consultas aconselhavam os pacientes a escolherem melhores formas de tratamento, optando assim pela ciência médica. Alguns chegaram a depor em processos judiciais contra acusados de praticar a medicina ilegal, principalmente quando a vítima era algum paciente que abrisse mão de seus diagnósticos e exames para consultar-se com agentes de cura.

As práticas de cura em Feira de Santana foram caracterizadas de forma pejorativa como feitiçaria, bruxaria, magia negra devido a um preconceito histórico-social, teve seus praticantes acuados pelas autoridades policiais, que tinham consigo o código penal legalizando tais perseguições, respondendo por crime contra saúde pública e exercício ilegal da medicina, eles foram julgados, condenados e presos. Como discurso de defesa, além do pedido de habeas corpus, alguns acusados apresentavam licenças para exercerem suas práticas sem serem importunados pela polícia. Alguns agentes de cura e líderes religiosos do candomblé encontravam aliados em figuras políticas poderosas, conseguindo através de uma rede de sociabilidade, táticas para alcançar mais prestígio na sociedade. Os agentes de cura tiveram como principal objetivo a resistência de uma tradição cultural, seus saberes ainda estão disseminados por todo território nacional, e ainda são utilizados em muitos lugares, principalmente nas zonas rurais. Por anos foram condenadas pela sociedade, e é preciso

preservamos a memória dessa disputa de poder por espaços rituais, do julgamento e do preconceito a que foram submetidos os seus adeptos.

FONTES

Processos criminais:

- Processo crime: subsérie: curandeirismo. Localidade: Vila do Bonfim- Feira de Santana. Período: 1956-1959, E: 3, CX: 78, DOC: 1495.CEDOC-UEFS

- *Habeas corpus*:subsérie: curandeirismo. Localidade: Vila do Bonfim- Feira de Santana. Período: 1956, E:1, CX:21, DOC: 384. CEDOC-UEFS

Réu: MAXIMILIANO MARQUES

- Processo crime: subsérie: curandeirismo. Localidade: Feira de Santana. Período: 1948-1958, E:4, CX: 102, DOC: 2119.CEDOC- UEFS

Réu: MARIA CÂNDIDA/ JARDELINA OLIVEIRA

- *Habeas corpus*: subsérie: curandeirismo. Localidade: Feira de Santana. Período: 1960, E: 02, CX: 57, DOC: 1025.CEDOC- UEFS

Réu: RUTH ELIZABETH

- Processo crime: subsérie: curandeirismo. Localidade: Feira de Santana. Período: 1947-1948, E: 4, CX: 94, DOC: 384.CEDOC- UEFS

Réu: JOSÉ DE COELHO

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.
- BARBOSA, Alisson Gonçalves. *O povo, os juízes e a polícia: Histórias de abuso de poder policial na Bahia (1900-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2014.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985
- BORNHEIM, Gerd. etall. *Cultura brasileira: Tradição, contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- BRAGA, Julio. *Candomblé da Bahia: repressão e resistência*. Revista USP, Brasil, n. 18, p. 52-59. 1993.
- _____. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995 .
- CHALHOUB, Sidney et al. (Org's.). *Artes e Ofícios de curar no Brasil: Capítulos de História Social*. Campinas / SP: Editora da Unicamp, 2003.
- CONCEIÇÃO, Alaíse dos Santos. *O santo é quem nos vale rapaz! quem quiser acreditar, acredita!:* práticas religiosas e culturais nas benzeções. Curitiba: Prismas, 2015.
- DAVIS Natalie Zemon. *Nas Margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo. Companhia das Letras, 1997.
- FERRETTI, Sérgio F. *Sincretismo e religião na festa do divino*. Revista Antropológicas. Recife, v. 18, n.2,2007.
- FILHO, Alberto Heráclito Ferreira. *Desafricanizar as ruas: Elites letradas, mulheres pobres e cultura popular em Salvador (1890-1937)*. Afro-Ásia, Bahia, 1999.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Ed. Graal 2007.
- GOMBERG, Estélio. *Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Danação da Norma: Medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

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

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. *Feira de Santana em Tempos de Modernidade: olhares, Imagens e práticas do cotidiano (1950 – 1960)*. Tese (Doutorado em História). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2008.

OLIVEIRA, Clóvis Frederico Ramaiana Moraes. *De empório á Princesa do Sertão: Utopias civilizadoras em Feira de Santana (1893-1937)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Adeptos da mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na princesa do sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970)*. Tese (dourado) em Estudos étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2010.

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

PORTELLA, Lorena Brandão. *Cosme de Farias: a luta pela cidadania do defensor dos pobres baianos*. In: Domus Online: revista de teoria política social e cidadania. Salvador, v. 2, n. 2, dez. 2007.

ROCHA, Jorge Moreira. *Como se faz medicina popular*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SANTOS, Ana Maria Fontes dos. *O ginásio municipal no centro das lutas populares em Feira de Santana*. Sitientibus. Feira de Santana, n.24, jan./jun. 2001.

SANTOS, Denilson Lessa dos. *Nas encruzilhadas da cura: Crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antonio de Jesus- Recôncavo Sul- Bahia (1940-1980)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

SANTOS, Flávio, Gonçalves dos. *Economia e cultura do candomblé da Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros (1850-1937)*. Ilhéus, BA: Editus, 2013.

SANTOS, Edmar Ferreira dos. *O Poder dos Candomblés: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia* EDUFBA, 2009.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Feira de encantados: uma panorâmica da presença afro-brasileira em Feira de Santana: Construções simbólicas e ressignificações*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

SILVA, Aldo José Morais da. *Terra de Sã natureza: a construção do ideal de cidade saudável em Feira de Santana (1833-1920)*. Monografia (Especialização em Teoria e Metodologia da História). Universidade Estadual de Feira de Santana, BA, 1997.

SILVA, Jairo de Jesus Nascimento da. *Em busca da cura: A instituição da medicina acadêmica em Belém e sua relação com outras práticas terapêuticas entre 1889 e 1925*. (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo, 2014.

SILVA, Elizete da. *O campo religioso feirense: Notícias e reflexões preliminares*. Sitientibus. Feira de Santana, n. 41, p.27-46, jul./dez. 2009.

_____. etall. *Cultura, sociedade e política: ideias, métodos e fontes na investigação histórica*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paula: Ática, 1994.