

Universidade Federal da Bahia

PRÁTICAS MÁGICAS E  
CURA POPULAR NA BAHIA (1890-1940)

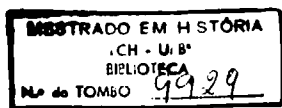
Jaqueline de Andrade Pereira  
Salvador, 1998

Jaqueline de Andrade Pereira

PRÁTICAS MÁGICAS E  
CURA POPULAR NA BAHIA (1890-1940)

Dissertação apresentada ao Mestrado  
em História da Universidade Federal  
da Bahia, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup>  
Dr.<sup>a</sup> Lígia Bellini.

Salvador, 1998



Aos meus irmãos Ney Pereira  
Júnior, Patrícia de Andrade  
Pereira e Andréa da Rocha  
Rodrigues, dedico.

## SUMÁRIO

Agradecimento .....	5
Introdução .....	7
Capítulo 1	
A Bahia – terra da magia e dos contrastes .....	24
Capítulo 2	
As teses de medicina: o olhar médico sobre as práticas mágicas e de cura popular na Bahia .....	67
Capítulo 3	
Pais e mães-de-santo, feiticeiros, curandeiros e charlatães na República .....	89
Capítulo 4	
Outros olhares: crença popular e saberes institucionais nos processos crime .....	120
Conclusão .....	145
Anexo .....	149
Fontes e Bibliografia .....	157

## AGRADECIMENTO

Nos dois anos e meio de Mestrado, contei com a força e a colaboração de amigos e colegas e com a gentileza de alguns funcionários dos arquivos por nós visitados. Foram eles: Andréa da Rocha Rodrigues, Carlos Zacarias F. de Sena Júnior, Cláudio Clédson Novaes, a pesquisadora e cunhada Cristiane Fonseca de Santana, a bibliotecária e a funcionária do AMMS, respectivamente Zilda Cerqueira Brito e Eliane da Cruz Santiago. Pela leitura do plano de pesquisa e empréstimo de textos, agradeço a Márcia Maria Barreiros Leite. Pela paciência e compreensão, aos meus irmãos Ney Pereira Júnior e Patrícia de Andrade Pereira.

Pela orientação e pelas sugestões pertinentes, sou grata à Professora Doutora Ligia Bellini. E agradeço à CAPES pelo financiamento de parte da pesquisa mediante bolsa de estudo.

## ABREVIATURAS

### INSTITUIÇÕES

AMMS - Arquivo do Memorial de Medicina de Salvador

APEBA - Arquivo Público do Estado da Bahia

IGHB - Instituto Histórico e Geográfico do Estado da Bahia

### PERIÓDICOS

RFDSP - Revista da Faculdade de Direito de São Paulo

DB - Jornal Diário da Bahia

DN - Jornal Diário de Notícias

AT - Jornal A Tarde

### ILUSTRAÇÃO

AMMS, These Inaugural, n.º de ordem 1468, 1930. Cópia do prospecto dum remédio do charlatão do interior do Estado da Bahia, município de Jaguaquara.

## INTRODUÇÃO

A medicina mágica e religiosa vêm sendo investigadas há algum tempo pelas ciências sociais e pela história. Um dos mais expressivos estudos sobre esse assunto no Brasil foi desenvolvido por Laura de Mello e Souza. Analisando os aspectos mágicos da cultura herdada dos lusitanos, africanos e índios no Brasil colônia, esta autora concluiu que "(...) a feitiçaria colonial mostrava-se estritamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos."<sup>1</sup> Quer dizer, na colônia as práticas mágicas e a feitiçaria popular eram cotidianamente executadas pela população com base numa mistura de reminiscências folclóricas européias com contribuições da cultura de índios e negros, e de acordo com as necessidades e aflições cotidianas, assim como nos momentos de festa e de conflito social. Isto nos remete à importância de se estudar as práticas mágicas e de cura popular na Bahia dos anos de 1890 a 1940 pois, o estudo deste tema, pode revelar uma multiplicidade de aspectos da cultura e da sociedade estudadas.

Pesquisar o universo mágico e prático da cura popular significaria então "sondar o processo mais íntimo de nossa emergência na história", como afirmou Fernando Novais no prefácio da *História da Vida Privada no Brasil*.<sup>2</sup> Historiadores associados à Nova História, à Micro-história e à História Social já discutiram as vantagens e as implicações de tais abordagens. O próprio Novais, nesse prefácio, observa que as belíssimas reconstituições dos hábitos, do cotidiano ou das mentalidades das populações no Brasil ficariam pairando no espaço, como se nada tivessem a ver com os modos de organização

da vida material de cada sociedade, se o nexos e as articulações dessas duas ordens de coisas (vida material e mental) não fossem considerados como de essencial importância para a reconstituição dos fragmentos da vida privada, e até mesmo da vida pública. Assim, política, cultura e religiosidade, economia e sociedade se imbricam e se inter-relacionam e dão um sentido às conjunturas e às histórias de vida das pessoas

Boa parte dos autores que trabalharam com temas como feitiçaria, bruxaria, curandeirismo e religiosidade popular, de uma forma ou de outra, chegaram à mesma conclusão de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, em seu livro *Bruxaria e História: As práticas mágicas no Ocidente cristão*, de que “As práticas mágicas constituem um fenômeno essencialmente histórico, cujo aparecimento e desenvolvimento estão condicionados pela relação tempo-espaço.” Nogueira conclui que tais práticas, “Dentro de cada coletividade, desempenham uma função específica: constituem o *fator de equilíbrio mental* que tranquiliza as angústias de um mundo dividido, entre a *existência* e o *possível*. [...] Aceitos e rejeitados, seus oficiantes são acolhidos ou punidos pela sociedade, na razão direta dos sucessos ou desventuras desta, que projeta sobre aqueles as responsabilidades da desgraça comunitária, em uma tentativa de expiação da própria incapacidade de superação da contradição vivida, e que se materializa na punição dos próprios agentes desta almejada superação: os integrantes do universo mágico.”<sup>3</sup>

A maioria dos estudiosos que investigaram “os integrantes do universo mágico” focalizaram o período colonial do Brasil, utilizando como fontes sobretudo os processos inquisitoriais. As análises se detiveram sobre as contribuições que esses agentes do saber

---

<sup>1</sup> Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. (São Paulo, 1986), p. 16

<sup>2</sup> Laura de Mello e Souza (org.). *História da vida privada no Brasil*. (São Paulo, 1997), p. 23.

<sup>3</sup> Carlos Roberto Figueiredo Nogueira. *Bruxaria e História*. (São Paulo, 1991), p. 164.



mágico e sobrenatural deram para a formação das mentalidades e da cultura brasileiras, o que permaneceu e o que mudou, as transformações ocorridas ao longo do tempo.

Concordamos com Nogueira quando este autor afirma que “A alta dinamicidade, a própria existência de categorias subjacentes ao mental coletivo, dialeticamente transpostas, revivificadas e sincretizadas, nos impossibilita de enfocar e transmitir, com perfeita nitidez, os conteúdos conscientes e inconscientes de eras passadas.”<sup>4</sup> Mesmo cientes da impossibilidade de conhecer com clareza aspectos do universo mental de sociedades no passado, tentaremos compreender alguns dos conteúdos conscientes e inconscientes da cultura e das mentalidades das pessoas que recorriam às práticas mágicas e de cura popular na Bahia do primeiro século da República, e também das que as oficiavam e criticavam, mas sem a pretensão de fazer a inatingível reconstituição precisa daquela realidade. Em suma, trataremos essencialmente de discursos: discursos elitistas de sancionamento social, discursos populares, disputa pelo poder, disputa pelo saber médico.

A circularidade das culturas popular e de elite pode ser vista nas entrelinhas de nossa abordagem, visto que, até certo ponto, procuramos compreender o quanto as culturas eram diversas, o quanto elas se inter-relacionavam, e o que representavam para a manutenção do controle político-social dos grupos que detinham o poder e que consideravam o antigo como algo ultrapassado e o tradicional como incivilizado.

Nos primeiros cinquenta anos da República, as práticas mágicas e a cura popular foram criticadas, denunciadas, perseguidas. Porém nunca deixaram de ser uma alternativa nos momentos de aflição para todos os estratos sociais. A partir da

proclamação da República, em 1889, novas formas de organização política e social foram implementadas e “novas” formas de ver o mundo se tornaram emblema desse novo sistema recém implantado.<sup>5</sup> O discurso higienista, na verdade, já era conhecido dos representantes do governos republicanos, pois já vinha sendo divulgado desde o século XIX, nas Fallas dos presidentes da Província e nos officios endereçados a eles. Em 1858, o Inspetor da Saúde Pública da Bahia em resposta a um officio do vice-presidente “exigindo informações sobre o estado sanitário desta Província” afirma que:

{...}

É um facto este bastante grave, que deverá suscitar muitas reflexões e chamar a attenção d'Administração, pois que em todos os paizes illustrados senão procede com tamanho deleixo (sic) – qual o que se dá entre nós. Um serviço médico regularmente estabelecido, e que trabalhasse de acordo com as autoridades policiaes – prestaria não poucos beneficios á sociedade. Sei que V. Ex. por si nada pode fazer resolver sobre este importante assumpto, visto como não está em sua alçada, mas concordando V. Ex. com a observação que faço – poderá levar-a ao conhecimento do Governo Imperial.

O accio d'esta Capital é da mais urgente e palpitante necessidade. Já por vezes hei solicitado da Camara Municipal providencias á respeito; porém esta destituida de recursos, segundo officiou-me, nada tem podido effectuar.

{...} O exemplo dos paizes cultos não é para despresar-se (sic), n'elles procura se ministrar á população ar puro, alimentação sufficiente e san, moradas construidas sob os preceitos hygienicos, e immensas outras providencias consentaneas (sic) ao desenvolvimento physico e moral do homem. Cuidemos por tanto de imital-os n'aquillo que tão immediatamente nos interessa, e que mais pode concorrer para o nosso engrandecimento. [...]<sup>6</sup>

As medidas sanitárias reclamadas só vieram a ser “radicalmente” postas em prática com a República, periodo em que diversos governos locais levaram a cabo projetos de urbanização. Para alguns a República representava, em termos politicos, independência em relação ao poder central e autonomia em relação às reformas. O novo sistema estava impregnado por um ideal de organização e modernização social. A República tentava

<sup>4</sup> Nogueira, *Bruxaria e História*, p. 163.

<sup>5</sup> Esse processo, em especial a divulgação e adoção de idéias higienistas por certos setores da sociedade, é discutido no Capítulo I.

<sup>6</sup> APEBA, *Falla que Recitou o Presidente da Província da Bahia*, 1858, pp. 2-4

assegurar os ideais de normalização e disciplina, os valores e comportamentos culturais originários das nações européias, e de certa forma impostos autoritariamente, como no caso do Rio de Janeiro.<sup>7</sup>

Procuramos, nessa dissertação, ver como se processaram, em relação à cultura das classes subalternas, as mudanças empreendidas com a República. De que forma elas atingiram as práticas mágicas e de cura popular e até que ponto essas transformações modificaram as práticas ou o olhar sobre elas. Enfocamos os cinquenta anos iniciais da República para que pudéssemos compreender como a sociedade de forma geral, reagiu aos “novos” discursos de poder dos “vencedores” e às novas formas de organização social. A escolha do ano de 1940 como marco final do período estudado está associada a circunstâncias documentais. Encontramos notícias de perseguição aos candomblés e seus representantes até o ano de 1938. O Código Penal de 1940 não inovou em quase nada no tocante à repressão e punição às práticas populares de cura (do Código penal de 1890 ao de 1940 passaram-se cinquenta anos e pouca coisa mudou em relação às concepções que a justiça, particularmente, tinha sobre essas práticas)<sup>8</sup>. Apesar disso,

<sup>7</sup> Sobre as reformas empreendidas no Rio de Janeiro ver Sidney Chalhoub *Cidade Febril* (São Paulo, 1996) e “A guerra contra os cortiços: cidade do Rio, 1850-1906.” in *Primeira versão*. (Campinas, 1990); Nicolau Sevcenko *A revolta da vacina* (São Paulo 1984); José Murilo de Carvalho *Os bestializados* (São Paulo, 1987); Paulo César Garcez Marins “Habitação e vizinhança: limites da privacidade de no surgimento das metrópolis brasileiras” In Nicolau Sevcenko (org.) *História da vida privada no Brasil*. (São Paulo 1998), v 3, pp. 131-214; entre outros

<sup>8</sup> Os artigos que punem os crimes de curandeirismo, exercício ilegal da medicina e o charlatanismo são considerados nesse novo Código como “Crimes contra saúde pública”. No Capítulo III do Código Penal de 1940, temos:

**Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica**

Art. 282. Exercer ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites.

Pena - detenção, de seis a dois anos.

**Charlatanismo**

Art. 283. Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível.

Pena - detenção, de três meses a um ano e multa, de Cr\$ 1000,00 (um mil cruzeiros) a Cr\$ 5000,00 (cinco mil cruzeiros)

observa-se no período, o crescimento da aceitação, pela sociedade como um todo, das religiões afro-brasileiras, em especial do Candomblé, fruto das lutas constantes dos seguidores e protetores dessa religião e da ruptura com os discursos dominantes. Essa aceitação, de certa forma, contribuiu para o esvaziamento das críticas e perseguições à cura popular em suas várias modalidades.

As fontes que utilizamos neste trabalho são fontes oficiais e institucionais: jornais, teses de medicina e processos-crime. Ao trabalhar com este tipo de documentação é necessário se ter presente que trata-se de documentos escritos por representantes dos setores dominantes no campo científico e institucional. Uma parte desses setores estava empenhada em perseguir e depreciar tanto as práticas mágicas e empíricas de cura popular quanto os integrantes desse universo. Tivemos que fazer um trabalho de leitura das entrelinhas dos documentos para captar aspectos de uma realidade de outra forma inatingível. Fundamentamos, em alguma medida, nosso enfoque na análise de Carlo Ginzburg dos paradigmas indiciários, na "semiótica" na análise documental.<sup>9</sup> Procuramos remontar um contexto não experimentável diretamente, a partir de documentos (jornais, teses de medicina, processos-crime) que, de uma forma geral, revelam uma faceta do discurso sobre a cultura popular, o seu lado negativo e cético.

Nos anos de 1890 a 1940, os jornais estavam entre os principais veículos de

#### Curandeirismo

Art. 284 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 seis meses a dois anos

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração o agente fica também sujeito a multa de Cr\$ 1000,00 (um mil cruzeiros) a Cr\$ 5000,00 (cinco mil cruzeiros).

<sup>9</sup> Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e sinais*. (São Paulo, 1989), p. 150-157.

divulgação da propaganda higienista, das políticas de saneamento e disciplinarização social. Através desse veículo de informação, os padrões e as normas de higienização eram difundidos em toda sociedade, das elites às classes dominadas, dos letrados aos não letrados e semi-alfabetizados. Isto porque de um modo ou de outro, as informações acabavam chegando aos ouvidos daqueles que não tiveram oportunidade de aprender a ler e escrever. Essas informações, em geral, eram divulgadas e depois passadas de boca em boca.

Trabalhamos com o pressuposto de que, em primeiro lugar, existia um discurso normativo que foi criado e difundido através dos jornais e das Teses Inaugurais e de Concurso da Faculdade de Medicina da Bahia, entre outros veículos. Se esse discurso teve eco e adeptos nas diferentes camadas da sociedade baiana, é uma questão que analisaremos adiante. As teses da Faculdade de Medicina eram aparentemente acessíveis a apenas uma parcela da intelectualidade baiana e dos representantes da justiça (médicos, jornalistas, policiais e juristas interessados nas teorias sobre a nocividade das práticas de cura informal, e, em geral partidários da salubridade e da moralização sociais). Entretanto, eram elas o referencial, diríamos, científico, que fundamentava as campanhas pela higienização social. Elas tiveram importância enquanto instituidoras e instigadoras das políticas de repressão ao saber popular de cura e à religiosidade popular, perseguidos por serem considerados nocivos à saúde mental e física da coletividade e empecilhos do progresso da nação.

Já os processos-crime são fontes que consideramos especiais, pois possuem uma riqueza de informações, inclusive pormenores da vida dos envolvidos com os delitos. Eles indicam que a perseguição às práticas mágicas de cura era em certos casos levada

até as últimas consequências. A repressão policial, especialmente aos candomblés, segundo o antropólogo Júlio Braga, “tinha propósitos mais largos e ambiciosos e o que se pretendia verdadeiramente era atingir mortalmente as bases de uma cidadania diferenciada.”<sup>10</sup> A cultura popular era criticada e perseguida de muitas formas. Não apenas a religiosidade, mas as formas de lazer, de falar, de morar, de gerar e cuidar dos filhos, de se comportar e de zelar pela saúde física e espiritual, etc., deveriam ser controladas, padronizadas e moralizadas de acordo com os ideais higienistas importados das nações européias e da América do Norte.

Yvonne Maggie comentando o interesse de Sidney Chalhouh nos processos criminais, em sua obra *Trabalho, lar e hotequim*, afirma que “os autos não impõem a conceituação e as representações dominantes e que neles se pode ver o pensamento e a cultura dos dominados.” A autora diz ainda que “os processos que analisou lançam luz sobre a cultura dos trabalhadores urbanos e sua relação (de oposição) com a cultura dominante.”<sup>11</sup> É mais ou menos dessa mesma forma que tentaremos analisar os processos pesquisados. A partir deles buscaremos desvendar o olhar dos segmentos interessados nesse projeto político-social, assim como das partes envolvidas diretamente com os crimes ou delitos.

As concepções e atitudes em relação aos rituais de cura do Candomblé, o curandeirismo, a benzedura, a simpatia e os partos feitos pelas comadres ou parteiras práticas (as não diplomadas) são o nosso objeto de estudo. A perseguição e as críticas aos agentes dessa “medicina rústica” serão o nosso ponto de partida. As práticas mágicas e de cura popular oficiadas através de reza, gesto, oração, do uso de amuletos, adivinhação

---

<sup>10</sup> Julio Braga, *Na gumela do fetico*. (Salvador, 1995), p. 20.

simbólica, chazinho, mezinha, lambedouro, purgante, vomitório, banhos externos, garrafadas feitas com plantas, raízes, ervas, pedaços de animais, objetos, e tudo quanto possa simbolizar a panacéia folclórica sobre a cura de moléstias físicas e espirituais serão o meio pelo qual chegaremos a ter uma dimensão de parte dos discursos do saber/poder próprios da realidade baiana no período republicano.

Para que possamos compreender esse fenômeno que associa sociedade, mente humana e natureza, precisaríamos, antes de mais nada, discutir a utilização de alguns termos, tal como aparecem nas fontes pesquisadas. De muitas maneiras os termos que serão aqui discutidos se confundem tendo sido com frequência utilizados por setores das elites letradas, na República, para caracterizar atitudes que, apesar de diferenciadas, eram consideradas uma só coisa: incivilizadas, bárbaras e charlatães. O modo impreciso como diferentes práticas eram definidas na documentação estudada torna difícil a tarefa de estabelecer uma caracterização perfeitamente clara dessas práticas.

No contato com as fontes, vimos que a justiça, a imprensa e os médicos baianos quase sempre “confundiam” o curandeirismo (isto é a utilização de plantas, raízes e ervas, banhos, beberagens e rituais de cura no tratamento de determinados tipos de males), a benzedura (ou as rezas e orações para curar e proteger), os partos feitos por parteiras, que eram ao mesmo tempo rezadeiras e curandeiras, e os rituais de cura do Candomblé, com bruxaria, feitiçaria, charlatanismo, prática ilegal da medicina e fetichismo. Por exemplo, o médico graduado pela Faculdade de Medicina da Bahia Dr. Luiz W. F. Vital, em 1930, escreve em sua tese de concurso:

Os *curandeiros*, são geralmente indivíduos ignorantes que recebem de seus pais ou de outros parentes ou amigos, “os poderes”, como elles chamam, de

---

<sup>11</sup> Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil* (Rio de Janeiro, 1992), p. 41

curar, “fechar corpo”, “rezar” as molestias; e quanta *feiticeira* há por ahi no nosso sertão e até mesmo nas nossas capitães.<sup>12</sup> [grifos nossos]

Curandeirismo e *feiticeira*, no caso, significam a mesma coisa para o médico ou, numa outra hipótese, o curandeirismo é assim caracterizado como uma forma pejorativa de se referir às práticas de cura popular, pois simbolicamente a *feiticeira* poderia ser considerada uma degenerescência, perigosa e diabólica.<sup>13</sup>

Segundo um levantamento feito por nós nos jornais Diário da Bahia, Diário de Notícias e A Tarde, dos 40 casos de denúncias e críticas às práticas mágicas e ao curandeirismo, encontramos quatro casos em que o noticiador “confunde” o curandeiro com feiticeiro, e bruxo com feiticeiro.<sup>14</sup> Noutros quatro, o pai ou a mãe-de-santo são também chamados de feiticeiros, curandeiros e bruxos, como no exemplo que segue:

Trata-se de mais uma bárbara manifestação do fetichismo, tão enraizado no espirito de certas camadas do nosso povo, que na cegueira da credulidade entrega-se ás mãos de ignoantes e especuladores *feiticeiros* com uma confiança superior ao próprio instinto da conservação vital.

O epilogo da scena monstruosa que se passou no districto das Almas, do municipio da Feira, foi a morte de trez infelizes, victimas dessa credence estúpida que, por mais desgraças que produza, não deixa sem clientela os antros dos *curandeiros* e *bruxos* em exercicio até em cidades que se prezam civilizadas.

O caso se deu no dia 14 do corrente e é assim narrado pelo periodico O Progresso, que se publica na Feira de Sant’Anna:

<sup>12</sup> AMMS, Ordem n.º 1468, Luiz Welf Ferreira Vital, “O charlatanismo”, 1930, p. 47.

<sup>13</sup> Podem existir permanências em relação a como, simbolicamente, é vista a *feiticeira* no ocidente cristão. A *feiticeira* traz consigo a ideia de “algo feito”, estando relacionado ao latim *factum* = destino. Sua origem europeia tem ligação com a magia anatômica, com veneno e perfumaria. A utilização de ervas e unguentos e substâncias venenosas fazia parte do *laboratório de feiticeira*, presente nos processos inquisitoriais. A *feiticeira* medieval foi tema exaustivamente discutido por teólogos, juristas, médicos e filósofos, e seus agentes eram assim descritos: “Feiticeiros (de qualquer sexo) são aqueles que, com encantamentos sacrilegos, terríveis imprecações, exalações de vapores imundos, com drogas preparadas pelo Diabo, assim como por artes ilícitas, utilizando de cadáveres, cordas de enforcados, corpos misturados e preparados, introduzidos, sepultados, misturados com forragem ou beberagens, prejudicam e perdem a saúde e a vida de homens e animais [...]”. Cf. BURCKHARDT, *A civilização da Renascença italiana* apud Nogueira, *Bruxaria e história*, p. 30.

<sup>14</sup> De acordo com Carlos Nogueira, Keith Thomas afirma que a distinção antropológica entre bruxaria e *feiticeira* na Inglaterra é de limitado uso, mas todos concordam que o *feiticeiro* utiliza objetos materiais, enquanto que a bruxa não. O antropólogo Evans Pritchard faz uma distinção que se tornou clássica para os antropólogos. Segundo ele “uma bruxa não cumpre ritual algum, não pronuncia encantamentos e não utiliza poções. Um ato de bruxaria é um ato psíquico [...] Feiticeiras causam dano aos homens através de rituais mágicos e drogas malignas”. Nogueira, op. cit., p. 32-33.



“A conselho da *curandeira* Arlinda, ultimamente chegada no arraial de Almas, Maria Romana, residente no lugar denominado ‘Cavalleiro’, organizou, no dia 14 do corrente, um Candomblé em casa do seu irmão João Evangelista, com o fim de tirar o bicho do corpo deste, sua mulher e mais pessoas da família, applicando-lhes pancadas.

[...]

De acordo com as prescrições da *feticiceira*, Maria Romana fez Manuel Candido, Manuel e José ingerirem uma poção preparada pela mesma Arlinda.”<sup>15</sup>  
[grifos nossos]

A “curandeira” Arlinda, segundo o noticiado, é acusada de participação no assassinato de três pessoas, através da administração<sup>16</sup> de uma poção que deixara inebridas outras pessoas, que espancaram até a morte as vítimas do fatal intercurso mágico-terapêutico.

Num outro trecho do caso, é dito o seguinte:

-- Ainda no intuito de esclarecer a justiça sobre a celeberrima *feticiceira*, causa de tantas desgraças no arraial de Almas, procurou a mesma folha quem lhe pudesse dar algumas informações, obtendo as seguintes:

Maria Arlinda, assim chama-se a *curandeira*, é natural da freguesia de Santo Estevam de Jacuhype.

Em todo o anúncio vê-se que uma única pessoa é declarada curandeira, feticiceira, bruxa e líder de um ritual de Candomblé, sendo que neste último, é denotada uma tentativa de expressar uma visão pejorativa da religião afro-brasileira, coisa muito comum na época.

Noutro caso relatado em jornal encontramos mais uma vez o preconceito e a ausência de precisão conceitual:

As proezas de um *feticiceiro* com vistas á policia.

No Corta Braço, districto da Lapinha, existe um *bruxo* muito conhecido por Manuel Mometo, que se vae, pouco a pouco, tornando um typo perigoso.

Avalie o leitor que este typo, a titulo de curar varias molestias e *dar sorte* aos que andam de azar, atrahe ao seu *pigi* os incautos, extorquindo-lhes dinheiro e seduzindo mocinhas.

Á policia levamos estes factos, em verdade, merecidos de punição.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Diario de Noticias, 10/09/1904, p 2

<sup>16</sup> Administração no caso é o “ato de administrar, dar a tomar medicamento”. Cf. Aurélio Buarque de Holanda, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. (Rio de Janeiro, 1975), p. 38.

<sup>17</sup> Diario de Noticias, 08/10/1917, p 2

Para o autor do artigo, Manuel Mometo era um feiticeiro e possuía um "pigi", ou pãji, "o santuário dos candomblés".<sup>18</sup> Vê-se mais uma vez a associação entre a religiosidade negra e a feitiçaria. E a necessidade de punição do feiticeiro/bruxo/pai-de-santo que, além de ser um tipo perigoso de curador de moléstias e dador de sorte, é um sedutor de "mocinhas". Aliás, esse era um dos discursos mais freqüentes de que se valiam os opositores da cura informal e das práticas mágicas, em especial do Candomblé, para colocar o público contra as alternativas médicas populares e seus representantes, fossem eles curandeiros, feiticeiros ou pais e mães-de-santo. No rol de acusações e denúncias a que eram constantemente submetidos os candomblés da capital baiana, uma das mais ofensivas era exatamente essa de que seduziam-se moças e mulheres tanto para o culto, "por serem mais impressionáveis e, portanto, sugestionáveis", quanto sexualmente através da suposição de que o ritual de iniciação incluía orgias, estupros e violações. No editorial do Diário de Notícias de 29 de agosto de 1908, é feita, entre outras referências, a seguinte:

Agora mesmo é tempo dos habitantes da Matta Escura e immediações do Engenho Velho não poderem dormir, com as ruidosas funcções do candomblé deste ultimo lugar, onde vão entrar para fazer santo seis infelizes mulheres ignorantes, arrastadas pela suggestão de felicidade e de atavismo. imposta pelos fanaticos adeptos da desmoralisada scita.

Acho que a policia está na obrigação de prohibir esta especie de noviciado do fetichismo, pois algumas dessas infelizes são creanças ainda, e, portanto, sem responsabilidade moral do acto que vão praticar, forçadas, às vezes, por mães [não pais] ou parentes menos escrupulosos.

Assim, torna-se difícil trabalhar os conceitos em separado. Antropólogos, em sua maioria, tentaram definir os termos magia, feitiçaria e bruxaria. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, em estudo já citado, diz que "as obras de referência trazem

<sup>18</sup> Édison Carneiro, *Candomblés da Bahia* (Rio de Janeiro, 1991), p. 143

inúmeras definições que estão muito distantes de uma precisão ou de uma utilização científica, limitadas que são à vulgarização e divulgação de conceitos, de algum modo ultrapassados, sem a obrigatoriedade de verificação e de crítica”.<sup>19</sup> Entretanto, Nogueira inicia o primeiro capítulo intitulado, “Em busca dos conceitos: a magia”, afirmando a necessidade de uma maior precisão conceitual, e por isso descreve a evolução histórica das interpretações sobre o fenômeno mágico expondo os enfoques de Alfred Maury, Collin de Plancy, dos antropólogos James Frazer, Malinowski e Lévi-Strauss, além de Durkheim e Weber. E acaba assumindo que “a tarefa de estabelecer, de enunciar uma série de conceitos, eliminando outros, é difícil e ingrata, pois as bases do pensamento mágico diferem de sociedade para sociedade, ou mesmo de um grupo social para outro”, e admitindo que “as concepções de mundo a partir das quais se desenvolvem o pensamento mágico são variadas e mesmo contraditórias, aproximando-se ou afastando-se conforme as circunstâncias culturais. Preferiríamos dizer, a bem de um rigor histórico, que não existe uma magia, existem magias, tantas quantas forem os sistemas culturais – c dentro destes, as diversas singularidades de cada mental coletivo”.<sup>20</sup>

Nos sentimos particularmente à vontade para concordar com Carlos Nogueira e estender um pouco sua argumentação para os conceitos de feitiçaria e de bruxaria, atentando mais uma vez para o fato de que, em nossas fontes, tais termos aparecem com uma mesma conotação e de forma pejorativa. Portanto, entendemos que, apesar de existirem definições para os termos feitiçaria, bruxaria e magia acreditamos que elas não são definitivas, uma vez que são históricas.<sup>21</sup> Tanto Jean Palou quanto Carlos Nogueira,

<sup>19</sup> Nogueira, *Bruxaria e História*, p. 10

<sup>20</sup> idem, *ibidem*, p. 15.

<sup>21</sup> Palou, *A feitiçaria*. (Rio de Janeiro, 1988); Nogueira, *Bruxaria e História*, p. 24

assim como outros autores, concordam com o pressuposto de que “feitiçaria é a religião do outro” ou está relacionada a “algo feito”, isto é, seria toda operação mágica vinculada a desejos e paixões, envenenamentos e perfumarias, ervas e unguentos, encantamentos, exalação de vapores, banhos, etc., tudo enfim que sirva para fascinar, encantar, seduzir, curar e também para o inverso, como amaldiçoar, adoecer, separar casais, etc. Nogueira propõe, e mais uma vez concordamos com ele, que o fenômeno mágico está “empenhado na satisfação de uma ‘psique’ maior, a ‘psique coletiva’, com suas frustrações e seus anseios, em sua tentativa de ultrapassagem da realidade à procura de soluções – sobrenaturais ou não – que lhe permitam romper a barreira existente entre o *real*, imposto pela vida material, e o *imaginário* esperado”.<sup>22</sup> Seria então o fenômeno mágico uma questão de necessidade social, fruto de uma estrutura mental particular, em relação à qual se dá, em certo sentido, o funcionamento da sociedade ou das relações sociais.

Esperamos que, através de uma temática tão instigante como a das práticas mágicas e de cura popular, possamos visualizar pelo menos uma parte das manifestações da cultura do povo brasileiro, procurando articulá-las com a estrutura mais ampla da sociedade nas primeiras décadas republicanas. É também nosso objetivo procurar estabelecer o quanto essas manifestações foram demarcadoras de alguns aspectos dessa cultura, e as formas como a sociedade baiana viu e compreendeu alguns desses fenômenos.

No primeiro capítulo, procuramos compor um quadro do contexto histórico das práticas e discursos analisados nesse trabalho. Neste capítulo, discutimos brevemente a conjuntura política e social da Bahia, de 1890 a 1940, o higienismo e os costumes da

---

<sup>22</sup> Nogueira, *Bruxaria e história*, p. 24.

população, o olhar dos médicos, do governo e de outros setores das elites sobre o comportamento sócio-cultural das classes subalternas e as “origens” (ou numa linguagem mais atual, o “começo”) desse comportamento. O objetivo do capítulo é dar uma dimensão mínima do porque, como e quando os discursos e as práticas sobre a cura popular no período, foram constituídos. Discutimos as bipolaridades civilidade *versus* incivilidade, cultura popular *versus* cultura de elite e suas implicações, e analisamos aspectos das permanências de signos mágicos e das práticas de cura popular desde a Colônia, passando por algumas das teorias que deram origem ao discurso cientificista que fundamentou a política higienista republicana.

O segundo capítulo enfoca as teses da Faculdade de Medicina e o discurso que serviu de base epistemológica para os higienistas, juristas e outros membros das elites na constante luta contra os costumes considerados incivilizados e bárbaros da população baiana. Procuramos compreender como eram discutidas as teorias de normalização e medicalização social na academia baiana e em que estavam fundamentadas, assim como exploramos algumas das formas e receitas mais usuais das terapêuticas populares de cura.

No terceiro capítulo, estudamos as denúncias veiculadas nos jornais da cidade contra as práticas mágicas e a cura popular. Discutimos a repressão e a resistência dos agentes dessas incursões mágico-terapêuticas, e procuramos explorar o problema de quem eram os críticos e os habituais freqüentadores dos terreiros de Candomblé e utilizadores dessas práticas. Analisamos a circularidade de culturas e o alcance desse tipo de terapia no cotidiano da população baiana dos primeiros cinquenta anos republicanos

No quarto capítulo, analisamos um conjunto de processos-crime de feitiçaria, envenenamento e curandeirismo, procurando compreender aspectos do cotidiano das comunidades, especialmente do interior da Bahia onde aconteceram a maioria dos casos, procurando observar a visão dos representantes da lei, dos peritos e da população local sobre os aspectos sobrenaturais da vida, e o alcance da medicina rústica, atentando para os momentos de ruptura dos discursos e para a prática social resultante desses rompimentos.

Mesmo que à primeira vista isto pareça desnecessário, é importante salientar que nossa análise não pretende esgotar o tema. O que procuramos foi enveredar pelo caminho da relação cada vez mais estreita entre a história e a antropologia, explorando aspectos específicos da complexidade das relações que ligam um indivíduo a uma sociedade determinada. Como afirmou Ginzburg, “Aos historiadores ofereceu a antropologia não só uma série de temas largamente descuidados no passado – desde as relações de parentesco até a cultura material, desde os rituais simbólicos até a magia – mas qualquer coisa de muito mais importante: um quadro conceptual de referência, do qual se começam a entrever os contornos. O fim da ilusão etnocêntrica (...) tornou insustentável a idéia de uma história universal. Só uma antropologia impregnada de história ou, o que é o mesmo, uma história impregnada de antropologia poderá repensar a aventura plurimilenária da espécie *homo sapiens*.”<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Carlo Ginzburg *A micro-história e outros ensaios*. (Rio de Janeiro, 1989), p. 173.

## CAPÍTULO 1

### **A Bahia – terra da magia e dos contrastes**

Para chegarmos a uma compreensão das atitudes ou dos comportamentos culturais da população baiana nos primeiros 50 anos da República, temos que nos deter sobre aspectos que compunham a realidade sócio-cultural do período. Alguns autores da nossa historiografia, assim como muitos pesquisadores de nossas universidades, deram-nos a oportunidade de visualizar um quadro geral da sociedade baiana dos anos de 1890 a 1940, a partir de estudos e pesquisas sobre o período republicano.

A República foi um momento de mudanças estruturais na sociedade brasileira. No sul do país, reformas urbanas foram desenvolvidas e vários governantes puseram em prática projetos de modernização social com o objetivo de “civilizar” as cidades e a própria população. O modelo era europeu e visava constituir uma sociedade dentro dos padrões de higiene, saneamento e moralização próprios de sociedades cujo desenvolvimento de tecnologias e de infra-estrutura urbana já havia sido proposto há muitas décadas.

Na realidade, um embrião do chamado projeto higienista já existia no século XIX. Nancy Rita Assis discute, em sua dissertação de mestrado, os valores e comportamentos sociais das camadas subalternas soteropolitanas, principal alvo das críticas dos “defensores da ‘modernidade’ e da ‘civilização’”. Entre estes, “destacar-se-iam os homens da ‘ilustração’ oriundos em grande parte das escolas superiores implantadas no Brasil a partir de 1808, que tinham como objetivo a construção da nação

através de reformas políticas, administrativas e jurídicas baseadas nos modelos das nações modernas emergentes”.<sup>1</sup> Na Bahia, o discurso e as práticas de saneamento social tomaram fôlego especial nos governos de J. J. Seabra (1920-1924) e Góes Calmon (1924-1928), nos quais várias reformas urbanas e sociais foram empreendidas com o intuito de “modernizar” a cidade de Salvador. No Recôncavo e nas demais cidades do interior da Bahia, o projeto higienista demorou um pouco mais a chegar, mas chegou através das notícias de jornal, das publicações sobre saneamento e disciplinarização, assim como através de campanhas educacionais, de vacinação e de higiene física e mental.

Um aspecto importante que devemos salientar é que acreditamos que existiu na Bahia, assim como no sul do Brasil, uma política de disciplinarização e educação que visava controlar socialmente, através do discurso de civilidade e modernidade, a população em geral, especialmente a população pobre e de cor. Entendemos, obviamente, que este “novo” emblema da República ou as reformas estruturais da cidade de Salvador não tiveram o impulso que tiveram em centros como o Rio de Janeiro, com o “bota abaixo” do governo de Pereira Passos<sup>2</sup>, mas reformas foram feitas. Segundo Rinaldo César Leite, “Salvador vivenciou, nos quarenta anos da Primeira República, seguidos impulsos de transformação urbana, sendo eles: 1.º em 1906, relacionado ao início de obras no porto, com a construção de cais e armazéns, além da pavimentação de ruas vizinhas; 2.º em 1910, calçamento de ruas e saneamento do bairro comercial, como

<sup>1</sup> Nancy Rita Assis “Questões de vida e de morte na Bahia Republicana” (Salvador, 1996), p. 14.

<sup>2</sup> Sobre as reformas empreendidas no Rio de Janeiro por Pereira Passos, ver Sidney Chalhoub *Cidade Febril* (São Paulo, 1996) e “A guerra contra os cortiços: cidade do Rio, 1850-1906” in *Primeira versão* (Campinas, 1990); Nicolau Sevcenko *A revolta da vacina* (São Paulo, 1984); José Murilo de Carvalho *Os bestializados* (São Paulo, 1987); Paulo César Garcez Marins “Habitação e vizinhança: limites da privacidade de no surgimento das metrópolis brasileiras” In Nicolau Sevcenko (org.), *História da vida privada no Brasil* (São Paulo 1998), v.3, pp. 131-214; entre outros.



preparo à comemoração dos cem anos da Associação Comercial; 3.º) entre 1912-1916, relativo às várias obras para alargamento de ruas, abertura de avenidas e construção de novos edifícios empreendidos no [primeiro] governo de J. J. Scabra; e 4.º) em 1924, com a construção do Bairro das Nações, em áreas conquistadas ao mar, na cidade baixa”.<sup>3</sup>

Essa política estava baseada não apenas nos ideais de modernidade urbana das metrópoles europeias e americanas, mas talvez, principalmente, na implementação de um ideal de nacionalidade constituidor da nação brasileira. Até então, o que tínhamos era uma nação sem uma identidade definida e, pior, na visão dos mentores do projeto, constituída por grupos distintos de negros descendentes de africanos, índios da terra e brancos portugueses, sendo que os primeiros eram considerados “raça inferior” pelo saber institucional, fosse ele médico, jurídico ou religioso.

Na Bahia, as reformas urbanas desenvolvidas pelos governos interessados no “processo civilizacional” foram sentidas de forma um tanto quanto lenta, pois nossa sociedade, como diziam intelectuais, juristas, médicos e outros setores das elites da época, era conservadora, tradicionalista e possuía um nível educacional dos mais defasados do país. Tudo isso gerava um entrave no desenvolvimento urbano, social e cultural que refletia o atraso nos costumes e nas tão almejadas reformas, na ótica dos que buscavam o desenvolvimento da nação com vistas ao “civilizado” século XX e às novas tecnologias de saneamento, iluminação e abastecimento de água das demais cidades do país e do mundo.

Vejamos como a imprensa, uma das maiores – senão a maior – das propagadoras das idéias higienistas, se pronunciava em relação aos costumes da população no tocante

---

<sup>3</sup> Rinaldo César Leite. “A Bahia civiliza-se.” (Salvador, 1996), pp. 52-3.

ao saneamento e às reformas urbanas tão desejadas. Em 5 de junho de 1918, no governo de Antonio Moniz (1916-1920), o *Diário da Bahia* expunha a seguinte queixa:

**Via pública ou mictório?**

Justa é a queixa que se nos apresenta de que, sem nenhum respeito à conveniência pública e despendando os mais cominhos preceitos da já escassa hygiene da cidade, de um açougue ao Largo de S. Miguel, matriculado sob o numero 41, lançam em plena via publica, quotidianamente, urina, prejudicando, destarte, a saúde de quantos por ali transitam e têm nas immediações domicilio, ou casa de negocio. (...)

Mesmo levando em consideração que os jornais, via de regra, deturpavam e exageravam os acontecimentos em prol da propaganda higienista, percebemos nesta notícia algumas das características do cotidiano baiano do período, assim como alguns dos hábitos da população. Vemos aí, por parte da imprensa, a preocupação com o problema da hygiene pública, que era considerada uma das mais precárias do Brasil, segundo confirmam alguns pesquisadores. Jurandir Freyre Costa observa que “Na infração às normas de limpeza percebe-se o mesmo desprezo pelos locais coletivos. Em registros da Câmara de Salvador, por exemplo, as queixas contra os proprietários que lançavam toda sorte de dejetos nas ruas, repetem-se ao longo de todos os séculos XVII e XVIII. Ainda no século XIX [e acrescentaríamos no início do século XX] as posturas da Câmara tentavam, de balde, regulamentar o despejo de lixo e outros detritos nas vias públicas.” De acordo com Jorge Uzeda “O esgoto era a rua ou o quintal, forma elementar que a população se valia para livrar-se dos excrementos e do lixo da casa. Tudo ia para a rua ou para o fundo da casa.” E Nancy Assis nota que “A ‘modernidade’ tardava a chegar à capital baiana. A estagnação econômica fazia a desgraça dos pobres enquanto a fisionomia decadente da

cidade envergonhava as elites que voltavam o olhar para o Rio de Janeiro 'civilizado'.<sup>4</sup> A propósito, pensamos que o fato de lançar-se em via pública os dejetos das casas não era de todo absurdo, já que naquela época não existiam os saquinhos plásticos de hoje, nem baldes de lixo, *containers*, ou quaisquer recursos que conhecemos para tal fim; muita coisa era improvisada nas casas das pessoas das camadas populares, médias e mesmo nas das elites, inclusive os depósitos e recipientes de lixo. Isto sem falar que a coleta dependia de carroças e, comumente, atrasava ou simplesmente não era feita.

Mais tarde, no ano de 1925, na gestão do governador Miguel M. de Góes Calmon (1924-1928), o Diário da Bahia criticava uma situação que, pelo visto, não mudara muito, conforme sugere a seguinte notícia:

O lixo das habitações vive espalhado, diariamente, pelas vias públicas.

Por que se não executa a postura municipal?

A cidade de Salvador, si todas as posturas municipaes fossem rigorosamente executadas, seria uma das que menos offerciam aspectos deponentes e tristes.

Uma postura, por exemplo, existe que determina para os moradores da cidade a obrigação de depositar o lixo em latas apropriadas, isto é, que tenham tampa, de maneira que os detritos nelas se conservem guardados, [...].

Essa postura, porém, não é absolutamente observada em parte alguma da cidade, nem mesino nos centros elegante e bairros aristocráticos.

Só muito raramente, vê-se uma lata de lixo com tampa.

O que predomina é a lata enferrujada de kerosene da gasolina, o caixão velho e até a tina imprestável, como se vê no clichê completamente abertos, onde a canzoada vadia e faminta vae se saciar com os residuos das casinhas, esparramando-os pelas calçadas.<sup>5</sup>

A falta de higiene das ruas e habitações, escuras, mal ventiladas, sem esgoto, água encanada e iluminação apropriada, os costumes e a resistência do povo quanto à imposição das medidas sanitárias, através mesmo de visitas domiciliares de inspetores de

<sup>4</sup> Jurandir Freire Costa, *Ordem médica, norma familiar*, (Rio de Janeiro, 1989), p. 38; Jorge Uzeda, *A morte viguada* (Salvador, 1992), p. 101; Nancy Rita S. S. Assis, *Questões de vida e morte na Bahia republicana* (Salvador, 1996), p. 38

<sup>5</sup> Diário da Bahia, 06 de agosto de 1925, p.1.

saúde, demolição de prédios inteiros, entre outras, eram questões que revelavam problemas de ordem política e econômica e tensões sociais que há muito existiam em nossa sociedade. Observamos nessa queixa que, apesar das posturas, propaganda, denúncias e reclamações, as pessoas, “mesmo nos centros elegantes e bairros aristocráticos”, não estavam dispostas a colaborar com o governo, nem a mudar hábitos antigos e correntes.

Talvez a ineficácia dessas preleções médicas e governamentais se devesse à mentalidade tradicional e à conseqüente resistência à mudança por parte das famílias, assim como à insatisfação geral com as invasões da intimidade dos lares pelos inspetores e com a regulação constante de tudo quanto era comportamento social e cultural. Em outras palavras, a racionalização dos costumes, e dos sentimentos até, e todas as formas de controle policial e propagandístico, incomodavam, supostamente, àquelles que, no interior de seus lares, estavam acostumados a determinar as regras, as tarefas cotidianas, a organização doméstica e as atitudes diárias conforme os recursos de que dispunham.<sup>6</sup>

Para os higienistas do período republicano, os maus costumes tinham origem no passado colonial – patriarcal e na herança africana da população pobre, em sua maioria negra, e na falta de educação das classes subalternas. Enfim, “nos primeiros anos republicanos, a problemática urbana e suas mazelas remetiam sempre à cor ou à ‘qualidade’ dos indivíduos”<sup>7</sup>, o que denota que o projeto modernizador tinha um viés

---

<sup>6</sup> Por exemplo, Alberto Heráclito Ferreira Filho, em sua dissertação de mestrado sobre as mulheres das classes populares do período republicano, ao discorrer sobre a relação entre saber feminino e saber médico, utiliza a fala de um professor de partos da Faculdade de Medicina da Bahia, o Barão de Itapoan: “Segundo o professor, ‘as mulheres preferiam deixar morrer de moléstias do útero do que serem curadas pelos médicos’ (...) A ingerência médica afrontava um corpo de práticas, saberes e crenças femininas que, desde a colônia constituiu-se em torno do corpo da mulher, do parto e da criação dos filhos.” Ferreira Filho, *Salvador das mulheres*. (Salvador, 1994), p. 186

<sup>7</sup> Assis, *Questões de vida e morte na Bahia republicana*. p. 35.

preconceituoso, excludente, segregador e racista, que refletia as teorias eugenistas e a ciência positivista do século XIX.<sup>8</sup>

Segundo Alberto Heráclito Ferreira Filho, "as tradicionais formas de inscrição das mulheres no espaço público serão um dos alvos de ataque da ideologia republicana, uma vez que elas denunciavam práticas populares atrasadas, pela sua explícita relação com a sociedade escravista." Mais adiante, Ferreira Filho afirma que "a exibição de toda uma humanidade 'degenerada', aos olhos da elite, deixava clara a tensão dos vários mundos que habitavam a cidade, que em outras épocas do ano era arrefecida pela segregação dos espaços sociais, pelos padrões morais hegemônicos e pelas ações enérgicas das autoridades."<sup>9</sup>

Em suma, no momento político que estudamos, a Bahia sofrera a interferência de um projeto de saneamento físico e moral nos espaços da casa e da rua. Se acreditava que, a partir da hegemonia do ideal higienista protagonizado pela educação burguesa e por uma moral familiar/doméstica, seriam formados os cidadãos civilizados do futuro. Jurandir Freire Costa crê numa tutela do Estado em relação à família burguesa e patriarcal, e por extensão às classes médias e populares, que assimilariam os ideais daquela. Este autor afirma que, a partir desse tutelamento, "a ordem médica vai produzir uma nova família capaz de formar cidadãos individualizados, domesticados e colocados

---

<sup>8</sup> Sobre as teorias raciais do século XIX e o discurso cientificista e positivista, ver Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças* (São Paulo, 1993); e Olívia Maria G. da Cunha, "1933: o ano em que fizemos contatos" In *Revista da USP*, (São Paulo, 1995-96). Segundo esta última autora, "foram principalmente teóricos do eugenismo os propagadores do perigo da 'degeneração' [racial que geraria uma tendência e disposição à criminalidade] e os que conclamaram ações das instituições policiais e médicas, ressaltando a importância do seu diagnóstico através de políticas de higiene social." Cunha, "1933: o ano em que fizemos contatos", p. 153

<sup>9</sup> Ferreira Filho, *Salvador das mulheres*, pp. 102-104.

à disposição da cidade, do Estado, da pátria”.<sup>10</sup> Diríamos que provavelmente esse foi o objetivo do Estado e dos meios de propaganda deste, do discurso médico e das elites intelectuais e judiciais. Entretanto, como vimos, pelo menos aqui na Bahia, esse plano não logrou êxito porque, apesar das intervenções sanitárias, o imaginário popular em si pouco mudou, como desejavam os empreendedores do higienismo. As pessoas continuavam recorrendo às práticas populares de cura, às formas de solidariedade comunitária, às parteiras práticas, continuavam morando mal, sem emprego estabelecido, sem uma educação formal, beirando a indigência, adoecendo, morrendo e nascendo como nos tempos de outrora.

A rua era o espaço dos excluídos, ocupada por todo tipo de pessoas consideradas de “baixa estirpe”, isto é, trabalhadores e trabalhadoras pobres que vendiam comidas e apetrechos de toda espécie, faziam qualquer serviço, jogavam, dançavam, festejavam, brigavam, brincavam, etc. Era o espaço dos negros que, não obstante tratar-se de um período posterior ao fim da escravidão, continuavam executando serviços daqueles tempos e tendo comportamentos e hábitos – permanências dos tempos coloniais –, como a venda de produtos alimentícios em gamelas e cestas, e utilizando todo tipo de artifício de caráter mágico para aplacar as dificuldades da vida.

Na visão dos médicos, do governo e de outros membros das elites, a herança do colonialismo e do escravismo nos hábitos, nas crenças, nos comportamentos coletivos, nos dias de festa e dias santos, etc. tinha que ser radicalmente mudada. Estes setores não suportavam o aspecto “degradante” da população – degradante porque negro e pobre –, e

---

<sup>10</sup> Costa, *Ordem médica, norma familiar*, (Rio de Janeiro, 1989), p. 48.

por isso empreenderam ou incrementaram uma série de políticas com vistas à instituição de uma nova ordem.

Autores como Jurandir F. Costa, Margareth Rago, Ferreira Filho, Olívia da Cunha, Jorge Uzeda, entre outros, concordam que o objetivo principal para a execução do projeto higienista foi a família, através da mulher e das crianças, alvos de projetos e propostas educativas especiais, e a população negra<sup>11</sup>

O alcance da propaganda e do discurso disciplinador chegava até a criação de posturas municipais que tentavam garantir, de alguma forma, a salubridade do meio urbano, e tratavam mesmo dos procedimentos de organização da vida doméstica e das regras de etiqueta social. Um exemplo é o caso abaixo, noticiado no Diário da Bahia:

Queixas populares.

Postura desrespeitada.

É uma contrafacção da respectiva postura municipal o facto de se deitarem roupas a corar nas janelas dos predios da cidade.

Isso entretanto, está a acontecer á rua do Bispo, conforme se nos queixa a vizinhança da casa n.8, devido aos incommodos e prejuizos que lhe tem causado o mesmo facto, em vista das aguas que servem ao tal corador molharem a loja e a quem passa sob as janelas do 1.º andar.

A quem de direito, para apurar o caso e providenciar devidamente.<sup>12</sup>

A denúncia é um indicio das precárias condições das habitações que, segundo os próprios higienistas, eram úmidas e escuras, fediam a mofo ou, ao contrário, eram quentes demais e, portanto, abafadas; sem falar no fato de que estas geralmente eram mal feitas, mal divididas, sem área de serviço que é uma construção mais moderna. Dessa forma, não existiam muitas alternativas para corar e mesmo secar as roupas lavadas dentro de casa. A partir da análise dessa notícia, podemos inferir que provavelmente tratava-se da

<sup>11</sup> Sobre as propostas de controle e disciplinarização da criança e da infância pobre em Salvador, ver, Andréa da Rocha Rodrigues *A infância esquecida. Salvador, 1890-1930.* (Salvador, 1998).

<sup>12</sup> Diário da Bahia, 5 de dezembro de 1918, p. 1.

moradia de uma família de poucos recursos, pois as que tinham condições contratavam lavadeiras ou criadas, que lavavam as roupas nas fontes públicas e chafarizes e as colocavam lá mesmo para corar e secar, quando não tinham casas espaçosas com quintal.<sup>13</sup> Isso denota, mais uma vez, que um dos objetivos dos higienistas era educar as classes populares, a partir de dentro de casa.

O cotidiano das classes populares foi sobremaneira depreciado e as pessoas dessa categoria social consideradas perigosas pelos disciplinadores nas primeiras décadas da República. Vários foram os meios utilizados para convencer a opinião pública de que os costumes populares eram indignos de uma cidade que tentava se modernizar e que prezava os valores burgueses. Vejamos, num dos jornais de alta circulação na cidade, mais um exemplo do discurso da exclusão, do preconceito e da propaganda moral burguesa:

A ladeira da saúde esta infestada de 'moleques'.

Quase que quotidianamente temos reclamado, em nossas columnas, contra a falta de policiamento em que se acha a cidade.[...]

Dentre outros pontos assim despolicitados destaca-se a Ladeira da Saúde, uma rua central e bem proxima ao posto policial de Nazareth.

Por ali, dia e noite, perambulam maltas de "moleques", individuos da peor especie, cobertos de vícios, numa eterna vagabundagem.

Ainda a semana passada, um desses pequenos capadocios se divertia em jogar um "barandão", quando este se prendeu no fio de ligação electrica da casa n. 19, partindo-o.

Tudo isso sob uma algazarra terrível, as vezes sob pezadas palavradas.

Ora, numa via pública tão transitada e onde residem tantas familias isto não pode continuar!

Faz-se necessaria a permanencia no becco que dá para o Pombal, de uma ou duas praças de policia para *garantir a moral e o socego das familias ali residentes.*<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Normalmente existia uma hierarquia na ocupação das casas, sendo que nos andares mais altos ficavam as famílias ricas ou proprietárias do imóvel; quando este era alugado, ficavam no primeiro andar os inquilinos de classe média e remediada, no térreo funcionava a loja; e abaixo deste residiam pessoas pobres ou os parentes distantes que necessitavam de um lugar para morar. Hildegardes Vianna. *A Bahia já foi assim. Crônica de costumes.* (Salvador, 1973).

<sup>14</sup> Diário da Bahia, 13/06/1918, p. 1 [grifos nossos]



“Vagabundagem”, “vícios”, “indivíduos da pior espécie” eram denominações das mais utilizadas nos discursos contra o negro, pobre, desempregado e deseducado. Segundo a nota do jornal, era necessária a prevenção e a repressão policial que garantisse “a moral e o socego das famílias” da cidade. A cultura popular estava submetida à exclusão e à segregação implementadas pelas elites.

Os jornais insistiam nas queixas contra os costumes da população baiana e em relação ao aspecto da cidade. Dizemos isto porque, volta e meia, nos deparamos com queixas contra animais soltos nas ruas, “uma vergonha”, ou a propósito dos inúmeros focos de miasmas espalhados pela cidade, assim como contra o “vandalismo”, a vadiagem e as brigas de desocupados, mulheres e crianças, como a que transcrevemos.<sup>15</sup> Mas o que mais nos chamou a atenção foram as notícias sobre a pobreza e a miséria da maioria da população. Nelas percebemos o descaso e o desprezo das autoridades para com os menos favorecidos:

Triste espetáculo.  
Um homem carregado numa rede.  
Presenciamos hontem, às 19 horas, em pleno S. Pedro, um espetáculo desolador que muito nos entristeceu.  
Quatro homens carregando um infeliz doente numa rede, porque fôra chamada repetidas vezes a Assistência e esta não pudera attender, em virtude de não ter uma ambulancia para conduzi-lo.  
Este governo deshonesto, que desbarata a fortuna publica em satisfação de designios particulares, não cuida absolutamente das necessidades do povo.  
É horrivel!<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Sobre animais na rua encontramos três reclamações (DN, 12/6/1903, 20/1/1905 e 23/2/1907); sobre focos de miasmas, três reclamações (DN, 23/3/1905, 15/5/1913 e 21/3/1919); sobre brigas, vandalismo e vadiagem, oito anúncios (DN, 5/5/1903, 12/6/1903, 12/2/1913, 16/5/1918, 19/10/1919, 01/11/1919, 18/12/1919 e 18/9/1925). Não fizemos uma pesquisa sistemática sobre esses aspectos já que não era nosso interesse principal. Fim quase toda bibliografia sobre o período podem ser encontradas muitas outras informações e análises a respeito dessas questões. Aqui, pretendemos apenas dar um panorama da cidade e da visão das elites sobre a cultura popular.

<sup>16</sup> Diário da Bahia, 10 de julho de 1919, p. 1.

O governo de Antonio Moniz foi um dos mais criticados pela imprensa baiana. O Diário da Bahia era opositor a esse governo, por isso a crítica feroz ao mesmo, chamando-o de desonesto e negligente. De fato, quase todos os governos republicanos deram muito pouca importância à saúde dos pobres, loucos, mendigos, prostitutas ou às pessoas consideradas de baixa estirpe -- a não ser como ameaça em tempos de epidemia.<sup>17</sup> A política era a de mandá-los para o mais longe possível dos centros urbanos ou das vistas das elites e dos estrangeiros que por aqui passavam. Noutras ocasiões, os jornais diriam que a cena, referida acima com tanto pesar, seria degradante aos olhos das elites e da boa família. Assim:

*Scenas diarias.*

Temos solicitado aos poderes publicos uma providencia pratica para acabar por uma vez o aspecto entristecedor das ruas da capital.

Ainda hontem vimos em diversos pontos da cidade, o mesmo espectaculo vergonhoso, doentes estendidos pelas calçadas, doidos fazendo correr transeuntes e ebrios proferindo obscenidades.

Urge uma medida acertada por parte do governo, organizando casas de saude para aquelles e colonias correccionais para estes.

Scenas como estas não se observam em cidades civilizadas.<sup>18</sup>

Notemos o tom de indignação e de intolerância, e a sugestão da necessidade do isolamento dos doentes, doidos e ébrios, isto é, da parcela da população excluída e degradada socialmente. A "Assistência" era uma instituição pública a serviço do governo e, segundo consta, executava o recolhimento de doentes das ruas do Centro e dos bairros da cidade nos momentos de epidemia, quando aumentava o contingente de doentes; além

<sup>17</sup> No período que estudamos, uma figura se destacou pelos serviços sociais que prestou em prol dos desabrigados, loucos, mendigos e daqueles que não tinham a quem recorrer nos momentos de maior necessidade e aflição. Cosme de Farias foi figura ilustre que tinha sempre seu nome nos jornais, recolhendo esses indivíduos aos asilos, manicômios e instituições apropriadas. Não sabemos ao certo qual o intuito dele, se era algum tipo de filantropo ou se tinha interesses políticos. Mas, de qualquer maneira, Cosme de Farias foi uma figura de prestígio nas primeiras décadas da República.

<sup>18</sup> Diário da Bahia, 16 de maio de 1918, p. 1.

disso, prestava outros serviços na área de saneamento social. Entretanto, tudo indica que estava totalmente desinstrumentalizada para tal fim, o que gerava o referido “aspecto entristecedor” da cidade e as críticas à falta de “assistência” governamental aos casos de morte por doença epidêmica e endêmica, que se tornaram uma preocupação constante no cotidiano baiano, onde todos vigiavam todos por medo do contágio.

devido à vigilância constante e às críticas ferozes dos médicos, tornou-se vergonhoso para as famílias das classes médias e das elites portar qualquer uma das doenças epidêmicas (febre amarela, tuberculose, tifo, cólera, etc.). Muitas vezes os familiares escondiam a causa da morte ou do isolamento inesperado dos doentes. Era comum dizer-se que a causa da morte era “moléstia interna”, ou que o parente doente tivera que viajar para visitar alguém ou a negócios. Para aqueles não tinham onde morar, nem possuíam parentes, vizinhos e familiares que lhes prestassem alguma solidariedade, restava ficar pelas ruas exibindo suas chagas, clamando pela piedade dos transeuntes “cristãos” e caridosos que tivessem bom coração.<sup>19</sup> Eram esses indivíduos que incomodavam os olhos e ouvidos daqueles que estavam sempre preocupados com a aparência colonial da cidade e com os costumes incivilizados.

Há quem acredite na eficiência do governo no tratamento dado ao problema da criminalidade, à educação, hábitos e costumes, à saúde, etc. Mas, na primeira notícia acima, por exemplo, quem garante que a doença do homem na rede não era uma das muitas que assolavam a cidade, que constantemente passava por surtos epidêmicos e endêmicos? O mesmo pode ser afirmado em relação aos fatores referidos na segunda

<sup>19</sup> Hildegardes Vianna, em sua crônica de costumes, diz que em determinadas ocasiões o bom cristão deveria dar esmolas e ser caridoso, pois isso demonstrava a sua fé católica na purificação do espírito, na salvação da alma e na conquista do lugar no céu. Vianna, *A Bahia já foi assim* p. 88.

notícia. A inoperância e a ineficiência das instituições e dos mecanismos governamentais podem ser, justamente, um indício da ineficácia da política higienista no nosso Estado.

Como vimos, um dos maiores problemas nesses tempos era o da saúde. O acesso à medicina especializada era ainda restrito às classes mais abastadas, sendo que a grande maioria despossuída da população recorria à medicina informal de curandeiros de todos os tipos, parteiras práticas e boticários, fenômeno esse que continua existindo até os dias atuais, porém com outros métodos e de outra forma.

Sandra Graham afirma que, no século XIX, “enquanto os médicos podiam assistir os partos nos lares das mulheres ricas, as parteiras auxiliavam os partos de mulheres de todas as classes. Em certa época, uma cruz negra pintada no portal indicava que naquela casa se encontrava uma parteira.”<sup>20</sup> Entretanto, de acordo com nossas fontes e com a excelente bibliografia sobre a cultura popular no Brasil, podemos afirmar que as práticas informais de cura não eram restritas à parte pobre da população. Segundo Mary Del Priore, na Colônia, mulheres de todas as classes sociais recorriam às parteiras e também às curandeiras.<sup>21</sup> Portanto, tanto no início do século XX quanto nos séculos precedentes de nossa história, a recorrência às práticas mágicas e de cura popular era algo comum para pessoas de toda categoria e “qualidade”.

Os médicos, entre todos a quem repugnava esse comportamento, foram os que mais trabalharam para mudá-lo. Algumas teses da Faculdade de Medicina da Bahia versam sobre esse fenômeno. Os doutores se indignavam com a situação e tentavam de

<sup>20</sup> Havia formas de identificação das parteiras para a solicitação dos seus serviços a indumentária das *Cajunhas* e a cruz no portal das casas eram algumas delas, cf. Hildegardes Vianna, *A Bahia já foi assim* p. ; e Sandra Lauderdale Graham, *Proteção e obediência*. (São Paulo, 1992), p. 98.

<sup>21</sup> Mary Del Priore, *Ao sul do corpo*, (Rio de Janeiro, 1993), pp. 236-242.

todas as formas fazer prevalecer o discurso do civilizado em detrimento dos hábitos africanizados, supersticiosos e suspeitos do zé povinho e, o que é pior, das pessoas ditas de bém.<sup>22</sup>

A Bahia não foi o único caso, no período, de proeminência de uma abordagem higienizadora propalada pelo setor médico. No Rio de Janeiro, o governo de Pereira Passos, por exemplo, empreendeu reformas sociais com o objetivo de extinguir as constantes epidemias e endemias que assolavam o Estado há tempos. Os cortiços – lugares onde geralmente residiam pessoas pobres – foram considerados focos de infecção e propagação de doenças devido ao estado precário de higiene e escoamento dos dejetos das habitações. As pessoas que ali viviam tornaram-se uma ameaça para a comunidade carioca no tocante à saúde e eram consideradas, assim como ocorreu aqui, *prejudiciais à saúde* das elites, com seus “costumes desregrados”, seu jeito de falar, de vestir, de cuidar das casas, do corpo e das crianças, enfim, seus “péssimos” hábitos de higiene pessoal e coletiva.

No Rio de Janeiro, a disciplinarização foi posta em prática por uma “polícia médica”, que transplantara um modelo de ordem médica que impunha às famílias um novo padrão de conduta no sentido de ordenar o convívio social. Essa ética visava a educação física, moral, intelectual e sexual dos indivíduos. O discurso burguês sobre a inovação disciplinar procurava liquidar a “desordem” em que viviam.<sup>23</sup>

Em Salvador, a tentativa de implantação de uma reforma nos costumes e na cidade não teve a mesma repercussão das outras cidades do país, nem os mesmos

---

<sup>22</sup> No Capítulo 3 discutiremos com mais profundidade essas questões e veremos como os médicos se pronunciavam a esse respeito

resultados. Apesar de os estados do sul terem enfrentado todo tipo de tensões por conta das reformas, culturalmente éramos ainda mais resistentes às mudanças, sentidas com desconfiança pela grande maioria da população. À exceção dos ex-escravos, tínhamos uma tradição conservadora – reminiscências dos tempos da escravidão. A população pobre e negra era bastante numerosa, havia muitos desempregados e uma parca indústria para absorver tamanha mão-de-obra sem especialização e educação. Enfim, eram muitos os problemas sociais para a grande maioria da população. Desta forma, o mais importante era sobreviver diante das dificuldades do dia-a-dia.

A religião dos negros, como outras manifestações da cultura afro-brasileira, incomodava profundamente boa parte dos setores letrados nas primeiras décadas da República. As perseguições aos candomblés foram frequentes e eram justificadas com base em denúncias de perturbação dos vizinhos e nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, que tratavam da prática ilegal da medicina, do charlatanismo e curandeirismo.<sup>24</sup> Como foi dito acima, no início do século XX, em época de epidemias e endemias, o acesso aos especialistas médicos era ainda restrito, portanto recorria-se com facilidade aos boticários ou raizeiros, às rezadeiras, parteiras e cartomantes, e às mães e pais de terreiro para a cura das moléstias físicas e do espírito.

---

<sup>23</sup> Costa, *Ordem médica e norma familiar*, p.32.

<sup>24</sup> O Código Penal de 11 de outubro de 1890 criou mecanismos reguladores do combate à feitiçaria. Os artigos 156, 157 e 158 tratam da prática ilegal da medicina e da magia, e do curandeirismo

Art. 156 - Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia: praticar homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos

Art. 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismã e cartomancia para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158 - Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício denominado de curandeiro

Nas religiões afro-brasileiras, em especial no Candomblé, acredita-se que as doenças são o efeito da insatisfação de algum *Orixá* ou santo com o indivíduo. Cumprindo-se os preceitos para com a entidade insatisfeita, elimina-se a doença ou o mal que está abatendo e afligindo o sujeito. Muitos terreiros e pegis eram respeitadas e procurados por pessoas que não conseguiam a cura imediata através da medicina convencional, ou que ouviam falar que as moléstias eram caso de feitiço ou de desagrado de algum santo.

Entretanto, para a policia, os higienistas, alguns católicos e setores da elite, essas práticas eram ilegais quando curavam, diabólicas quando tratavam da incorporação de deuses ou santos, maléficas quando da preparação de feitiços e fanáticas quando juntavam um bom número de seguidores. Mas atirasse a primeira pedra aquele ou aquela que não conhecia uma receitazinha de chá para um achaque menor, ou uma boa rezadeira para os casos de mau-olhado, quebranto e espinhela caída. Quem nunca se utilizou de uma planta ou erva, amuleto ou figa para proteção, simpatia, cura, desamor ou mesmo para maldade? Mães, avós, tias, comadres quase sempre recorriam a receitas “antigas” que, funcionando ou não, traziam uma espécie de alívio, de segurança nos momentos difíceis da vida.

Nossos doutores ficavam indignados com esse comportamento, não apenas por constatarem que damas e senhores da alta classe faziam parte e respeitavam os rituais do Candomblé ou de qualquer outra manifestação sobrenatural de cura, mas também pela concorrência desleal dos “feiticeiros” e curandeiros. Isto é, era preocupante o fato de os médicos estarem perdendo sua clientela, mais afeita às práticas mágicas do que à ciência médica.

A sociedade brasileira, desde a Colônia, esteve sempre ligada aos aspectos sobrenaturais da vida, uma tradição originada nas crenças dos europeus, africanos e indígenas em divindades, poderes e entidades espirituais ou sobrenaturais. O cotidiano da população estava repleto de experiências dessa ordem e as aflições, os conflitos, os amores e as doenças eram tratados através das práticas mágicas de adivinhação, das rezas e benzeduras, das beberagens, dos chazinhos, mesinhas, defumações, feitiços, despachos, banhos, etc.

Entretanto, o Catolicismo, enquanto religião dominante, durante muito tempo pregou a exclusividade de seu Deus e acabou por excluir toda e qualquer crença que fugisse a seus dogmas, utilizando-se para tanto de muitas estratégias, dentre as quais a mais usual era a demonização das pessoas desviantes. Diz Carlos Nogueira que "As tentativas de controle do universo e superação da existência material resultam, em última instância, nas práticas mágicas, as quais o advento do cristianismo marcará com o signo diabólico."<sup>25</sup>

Historiadores contemporâneos que se dedicaram ao estudo da cultura e dos aspectos da vida psicossocial – ou das mentalidades – dos nossos antepassados trouxeram à tona, em seus trabalhos, alguns dos elementos que tornam peculiar a formação da nossa religiosidade popular, uma mescla dos costumes e crenças de indígenas, lusitanos e africanos. Gilberto Freyre é, de certa forma, o precursor nesse campo de estudo. E Laura de Mello e Souza, em seu livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, é, entre os historiadores contemporâneos, a autora que mais se destaca no que diz respeito à

---

<sup>25</sup> Nogueira, *Bruxaria e história*, p. 5.



investigação da formação do imaginário religioso brasileiro. Mello e Souza persegue os caminhos dessa religiosidade popular desde o século XVI até o século XVIII, tratando dos estados da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Grão-Pará, Maranhão, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Através de suas análises podemos vislumbrar de que forma nossa religiosidade foi construída no período colonial.<sup>26</sup> Neste estudo abrangente, que se destaca pela escolha dos temas – o Diabo, a demonologia, a feitiçaria e as práticas mágicas – que até hoje povoam o imaginário da nossa cultura, vemos que, para cá dos trópicos, foi grande o trabalho da Inquisição, pois eram muitos os pecados neste “purgatório colonial”: pecados de bruxaria, de feitiçaria e curandeirismo, de sodomia e fornicação. A autora, assim como outros estudiosos do tema, observa a demonização do homem da Colônia, e a recorrência às práticas mágicas e ao sobrenatural, comum no cotidiano da população que vivia apenas com o suficiente para sobreviver.

Na Colônia, escravos, degredados e pessoas pobres viviam em meio às dificuldades próprias à sua condição social e isso fazia com que, nos momentos mais difíceis e mais duros, quase todos fossem buscar alívio, ajuda, proteção, vingança, etc. no sobrenatural e no mundo da magia. Segundo Luiz Mott, “os motivos do uso das ‘artes diabólicas’, como feitiços, quimbandas, bolsas de mandinga, adivinhações, patuás, filtros, etc., etc., eram tanto para se obter sucesso material, conhecer-se o futuro, amansar a ira de inimigos ou superiores, como para se descobrirem segredos e objetos perdidos, proteger-se contra perigos”.<sup>27</sup> E acrescentaríamos para fornicar, trair e segurar maridos, curar doenças e para amenizar o sofrimento diário, no caso dos escravos.

---

<sup>26</sup> Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. (São Paulo, 1986), p. 18

<sup>27</sup> Luiz Mott, “Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII)”, in *Religião e sociedade*, (Rio de Janeiro, 1985), p. 70.

Para Mello e Souza, “o Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental” – em especial dos lusitanos. A obsessão demoníaca dos tempos modernos tornou dura a relação dos estados europeus com a feitiçaria. A autora avalia que a intolerância em relação às bruxas foi o resultado da mudança, a partir de fins do século XIV, nas formas de organização das instituições e do poder dos estados monárquicos advindos da desestruturação do sistema feudal, e das limitações da Igreja “enquanto detentora e propagadora do cristianismo como religião hegemônica”.<sup>28</sup>

A identificação da mulher com a bruxa tinha uma função social. Foi o discurso da Inquisição que, de certa forma, criou essa categoria social “maldita”, pois foi através das práticas de punição que historicamente se concretizou a imagem da bruxa.<sup>29</sup> Em *Inferno Atlântico*, Laura de Mello e Souza explica a constituição desse agente, identificado com a anti-sociedade, como o oposto ao tipo de mulher apreçoado como ideal: mãe valorosa, casta, seguidora das leis divinas, atenta à moral católica, totalmente submetida ao poder dessa instituição.<sup>30</sup> Mary Del Priore identifica, na diabolização da mulher, a misoginia que marcou profundamente a mentalidade da população brasileira no período colonial. Diz esta autora que “considerada também um ‘diabo doméstico’, ela fora pintada na literatura da época clássica como um poço de vícios digno dos filhos das trevas: enganadora, melíflua, concupiscente, fétida, infecta, gastadora, desbocada, (...)”<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 291; Jaqueline Pithanguy concorda com essa interpretação Pithanguy. “O sexo bruxo”, in *Religião e sociedade*, (Rio de Janeiro, 1985) pp. 24-37

<sup>29</sup> Pithanguy, “O sexo bruxo” p. 26.

<sup>30</sup> Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico*, (São Paulo, 1993), p. 25

<sup>31</sup> Mary Del Priore, *Ao sul do corpo*, p. 36

Até no século XIX encontramos, em São Paulo, segundo as observações de Maria Odila Dias, a vinculação da mulher ao Diabo. Na sua labuta diária, buscando os mais diversos recursos para a sobrevivência, a mulher chefe de família, pobre – c na maioria das vezes analfabeta – se utilizava das artes da feitiçaria, ou seja, do uso de plantas e orações que curam, das palavras de encantar e benzer, de mandinga contra furtos, patuás e amuletos contra mau-olhado, que revelavam as duras condições em que viviam, as tensões por que passavam e os preconceitos que as desclassificavam. Para Dias “estava implícita, nas representações de liderança das velhas, a sugestão de que ‘tinham parte com o Diabo’ e que lutavam no limiar da magia e do sobrenatural.(...)”<sup>32</sup>

No entanto, não era exclusiva à mulher a associação com o Diabo, que constituiu a representação da mulher bruxa, endemoniada. Os negros também foram tratados como filhos de Satã, não apenas pela estranheza de sua cultura, de sua língua e de sua cor, mas especialmente por sua religiosidade. Considerados os filhos de Cam, sofreram com a demonização de suas práticas diárias, na tentativa de uma sobrevivência eivada de luta, tensões e conflitos. Luiz Mott observou, em seu estudo sobre a etnodemonologia, que “De acordo com as bruxas espanholas de Cigarramurde, ..., em 1610, assim se mostrava Belzebu: ‘Seu rosto é muito triste, feio e irado. Tem figura de *homem negro*, com uma coroa de cornos...’.”<sup>33</sup> Aqui no Brasil, segundo Mello e Souza, os “escravos podiam ser legitimamente castigados também porque eram feitiçeiros. Enxergá-los como feitiçeiros, por sua vez, foi uma das manifestações da paranóia da camada senhorial na colônia”.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Maria Odila Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. (São Paulo, 1995), p. 239

<sup>33</sup> Mott “Etnodemonologia.” p. 71.

<sup>34</sup> Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 205.

Tentemos compreender, ainda que parcialmente, o porquê dessa paranóia e mesmo do medo generalizado dos feiticeiros ou da feitiçaria, já que em toda história da humanidade “magia, feitiçaria, sortilégios, bruxarias e outras diversas e singulares manifestações das práticas mágicas povoam o horizonte mental europeu, imprimindo e pautando condutas e crenças”.<sup>35</sup> Vários autores concordam que, no caso do Brasil, essa é uma sabedoria milenar herdada de nossos antepassados lusitanos, africanos e indígenas. Poderíamos dizer que as simpatias teriam uma origem européia, assim como algumas rezas e a feitura de chás e rituais de adivinhação. Mas os africanos também tinham um conhecimento sobre chás e ervas mágicas, como também de orações acrescentadas de banhos especiais. Por fim, os índios eram experts em plantas medicinais e na conjuração dos espíritos antepassados. Para cá dos trópicos, nós recriamos, transformamos, sincretizamos os rituais, misturamos as formulações de caráter religioso e prático e demos origem a um manancial de operações mágicas e sobrenaturais que são próprios de nossa cultura singular.

Esses conhecimentos sempre estiveram nas mãos de pessoas que trabalhavam na feitura do bem ou do mal (isso dependia mais dos pacientes e clientes), que tinham o poder de falar com os mortos, os antepassados, ou com o mundo espiritual. De forma muito criteriosa, Carlos Nogueira, ao refletir sobre as origens das atividades mágicas greco-latinas, afirma que “as órbitas do Bem e do Mal se interpenetram e se completam no plano da religiosidade.”<sup>36</sup> Desta forma, os dois planos geralmente estão ligados, quando não pelos próprios feiticeiros, ao menos pelos que os julgam. Aqueles

---

<sup>35</sup> Nogueira, *Bruxaria e história*, p. 5.

<sup>36</sup> Nogueira, *op. cit.*, p. 17.

normalmente são respeitados, mais porque simbolicamente representam mistérios e saberes sobrenaturais, do que pelas atividades que exercem pelo bem ou pelo mal, apesar de serem temidos justamente por este último motivo. Jean Palou considera que feitiçaria “não é senão uma palavra com que os homens rotulam o inimigo espiritual ou o inimigo de maneira geral.”<sup>37</sup>

Se considerarmos o mundo ocidental e a tradição cristã, – maniqueísta, misógina e racista –, encontramos os elementos dessa trama que indica que feitiçeiros e feitiçeras são vítimas de uma adversidade social que os coloca como representantes da parcela excluída, explorada, perturbada, doente, que possui algum tipo de diferença marcante em relação aos demais membros das comunidades em qualquer tempo. Quase todos os estudiosos das mentalidades concordam que o diferente (a mulher, o negro, o velho) são o receptáculo dos pecados e das revoltas. Por isso dizemos que “feitiçaria é o que não se compreende”<sup>38</sup> e o feitiçeiro é o outro, o estranho.

Herdada dos lusitanos, como demonstrou Gilberto Freyre, e recheada com as contribuições de negros e índios, a fé em filtros e poções mágicas, na eficácia das beberagens, mesinhas, rezas e banhos para curar e liberar o corpo do mal persiste até os dias atuais e vem se renovando com a cada vez mais respeitada ascendência da homeopatia, das curas espirituais, da abertura dos terreiros pela *real* liberdade de culto, pela busca de alternativas menos drásticas para a cura das doenças da modernidade, como o stress e o câncer.

Na República, os curandeiros, feitiçeiros, rezadeiras e parteiras práticas

---

<sup>37</sup> Palou *A Feitiçaria*, p. 8

<sup>38</sup> *Idem, ibidem*, p. 118.

prestavam um papel social, pois preenchiam lacunas deixadas pelas instituições de poder na cura da grande parcela dos despossuídos, que não tinham a mínima chance de recorrer aos especialistas das áreas médicas. Até para a classe média e para as elites eles serviam como “socorro” espiritual e físico, quando as esperanças no saber especializado já haviam se esgotado. Por outro lado, freqüentar as casas das comadres e os terreiros, usar receitas de chás e mesinhas, simpatias e rezas era uma tradição para as classes populares, tradição esta que, graças a um processo de circularidade cultural, estava difundida, em grande parte, nos meios sociais mais elitizados.

As representações do sobrenatural sobreviveram na República mesmo com as duras críticas que sofreram. Muitas das práticas mágicas e de cura continuaram sendo executadas da mesma forma pelos descendentes dos feiticeiros, curandeiros, bruxas e parteiras de antes. Uma ou outra prescrição, receita ou simpatia pode ter, nesses tempos, se perdido, na passagem da tradição oral das velhas comadres, mães, tias, ou dos pais, tios, parentes e vizinhos que ensinavam àqueles que consideravam aptos para guardar os segredos dos fundamentos mágicos e dos preceitos necessários para a cura eficaz dos enfermos. O conhecimento sobre ervas e plantas medicinais e abortivas, sobre os métodos, objetos ou instrumentos abortivos, sobre as rezas contra mau-olhado, quebranto, espinhela caída, etc., assim como simpatias para agarrar marido, separar casais e achar objetos perdidos, e ainda sobre os feitiços para fazer o bem e o mal coexistiram, e coexistem ainda hoje, com um saber médico-científico que, mesmo com toda tecnologia, não conseguiu superar inteiramente aquele.

No período republicano, aqui na Bahia, o saber médico não respeitava, nem experimentava e dava crédito ao saber popular. Somente nos dias atuais a medicina,

vendo sua funcionalidade, resgatou e tem dado credibilidade a algumas dessas práticas, especialmente o uso dos chazinhos. De acordo com Richard Gordon, em *A Assustadora história da medicina*, “em 1775, Withering encontrou uma velha mulher que conhecia o segredo da cura da hidropsia nas pernas. Pernas que não cabiam nas calças, ou que se arrastavam debaixo das saias, com pés que não podiam ser calçados, melhoravam com seu chá de 20 ervas – quando o paciente conseguia agüentar os vômitos violentos e a diarreia. Ela curava onde os médicos locais não conseguiam curar.” Withering descobriu que a erva ativa era a *Digitalis* e, no ano de 1783, seu relato sobre a dedaleira fez a feiticeira da velha mulher entrar, respeitavelmente, para a farmacopéia mundial como medicamento cardíaco cujos vários derivados são usados até hoje.<sup>39</sup> Em outra passagem de sua obra, Gordon assevera que “a descoberta desses microorganismos [dos micróbios] na segunda metade do século passado foi uma materialização de duendes, diabretes e feiticeiros que desde o início dos tempos dançam na memória dos povos.”<sup>40</sup>

Conclui-se que muitas descobertas no campo das ciências médicas podem ter sido feitas, por um revés da sorte, através da cultura popular e das práticas mágicas de cura através de plantas ou ervas medicinais – saber milenar que, ao invés de ser respeitado, foi bastante criticado pelos médicos positivistas republicanos. O que incomodava ao positivismo médico, que só reconhecia o saber experimentado e testado cientificamente, era o fato do homem persistir nas prédicas do sobrenatural. Mas esta mesma ciência positivista avançou com tamanha lentidão nos últimos dois séculos, que justificam-se as observações de Gordon de que “a história da medicina é uma longa substituição da

---

<sup>39</sup> Richard Gordon *A assustadora história da medicina*. (Rio de Janeiro, 1995), p. 62.

<sup>40</sup> Gordon, *A assustadora história da medicina*, p. 20.

ignorância pela falácia.” E ainda que “A única certeza que temos é de que os antigos chineses, como a massa da humanidade antes do século XIX, viviam e morriam apenas com a terapêutica da tradicional e fútil feitiçaria. Felizmente o homem sempre teve o ópio para anestesiá-lo a mente, a uva para reconfortá-lo.”<sup>41</sup> Gordon é um médico contemporâneo que fez uma história da medicina recheada de humor, pois constatou que boa parte das descobertas médicas foi feita praticamente ao acaso e de forma hilariante em alguns casos.

Mas o que nos interessa no momento é ver como era a “sagrada” medicina que se autodenominava estabelecadora da moral, dos bons costumes e da higiene social na República no Brasil. Em vários momentos percebemos a intolerância dos letrados em relação às práticas mágicas de cura, especialmente as executadas nos candomblés, o que pode ser um indicio de como era difícil a convivência de setores dos médicos, religiosos e dos governos com as práticas fetichistas dos negros. Notamos que, em alguns desses momentos, a crítica era direcionada para a questão racial que, segundo muitos deles, era a causadora do atraso de nossa tão aclamada civilização. Um exemplo disso pode ser vislumbrado no editorial do jornal Diário de Notícias de 1911, sob o título “Fetichismo e africanismo”:

O exercício de qualquer crença é livre, como o pensamento, em nossa República e este direito não permite mas que se ponha em discussão; mas é que não há país por mais liberal que seja que consinta qualquer crença, seita ou religião, cujas bases e princípios estejam contrariando, ferindo ou lesando os já estabelecidos de moral ou de higiene.

Mais adiante é afirmado no mesmo editorial:

---

<sup>41</sup> Gordon, *A assustadora história da medicina*, p. 9



[...]

Em lugares mais afastados da cidade como Matã Escura, Garcia, Areia Preta, Campo Santo, Matatu, Corta-Braço, realizam-se os candomblés dirigidos por indivíduos que a polícia devia conhecer como Antonio, vulgo Euxumaré, Tio Julio, Nicacio vulgo Gombé, Calixto e tantos outros que se vangloriam da proteção que as autoridades lhes dispensam para a prática de seus deboches religiosos, onde se realizam crimes contra a vida e a honra das pessoas ignorantes que deante do *pegy* (caverna do feiticeiro) vão atrás de consultas medicas, conselhos ou prophcias.<sup>42</sup>

Essas duas passagens indicam que o discurso unilateral difundido pelo saber especializado, através da imprensa, tentava impor uma moral burguesa, religiosa ou não, através da cristalização de um ideal hierarquizado de valores que modificassem a sociedade e a cultura baianas de acordo com os referenciais do “civilizado” Velho Mundo. Nos deteremos um pouco sobre esse referencial, em especial no que tange às descobertas médicas.

As notícias sobre as descobertas científicas dos europeus chegavam no Brasil com anos de atraso e, na maioria das vezes, não conseguiam ser implementadas como nos países de origem. Quando as novas teorias não eram colocadas diretamente em prática, elas passavam por um processo de adaptação elaborado pelos médicos brasileiros de acordo com a realidade e os recursos de que dispunham. Mas, mesmo assim, uma porção de coisas ajustadas não funcionaram devido ao atraso das instituições médico-sanitárias e políticas e, segundo setores dos médicos, da cultura. A ciência médica só veio a prosperar em suas grandes descobertas no século XX, nos dando a impressão de que foi tardiamente. Para termos uma idéia, somente no ano de 1915, exatamente 83 anos atrás, foi anunciada a cura da “morphéa” (lepra) no jornal A Tarde. E em 1926, um ilustríssimo Dr. anunciava a cura do câncer e do beribéri:

---

<sup>42</sup> Diário de Notícias, 18/09/911, p. 1

O cancer e o beriberi são curáveis.

(Novas descobertas médicas)

O dr. Lumentut, da Batavia, acaba de por á disposição dos especialistas europeus o processo que descobriu para a cura do cancer.

Annuncia-se tambem que os drs. Jansenn e Donath, do laboratório medico de Java obtiveram optimos resultados com o seu processo para a cura do beriberi, pela descoberta que fizeram, de uma especie de vitaminas (sic), que são antidotos desta molestia.<sup>43</sup>

A noticia acima pode ter sido a esperança de muitos dos doentes da época. Pretensiosos ou não, esses médicos estavam buscando a cura, ou pelo menos achavam estar, no ano de 1926, na Batavia e em Java. No caso do beriberi, provavelmente foi nesses tempos que a cura foi descoberta. Se o jornal estiver correto, pode ter sido por esses cientistas. De fato, a moléstia é ocasionada pela falta “de uma espécie de vitamina” (a B1), como está escrito no anúncio. A profilaxia manda que se tome a vitamina e que se tenha uma alimentação balanceada. Diz-se que o beriberi é doença de pobre, que se alimenta mal e, por conseguinte, fica doente pela ausência da vitamina. Neste caso o enfermo tem que enfrentar também o problema de ter um tratamento adequado, porque se recomenda uma alimentação especial à base de frutas e outros alimentos, em geral ausentes da mesa das classes desprivilegiadas.

Em relação à cura do câncer anunciada no jornal, não podemos saber de que tipo de câncer está se falando, mas o certo é que ainda hoje não alcançamos a cura ou “o antídoto” para esse mal, a não ser nos casos benignos de tumores e do câncer de mama ou de pele que por ventura possam ser extraídos.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> A Tarde, 14/10/1926, p. 1.

<sup>44</sup> Thomas E. Andreoli et al. *Cecil. Medicina interna básica*. (Rio de Janeiro, 1994) De acordo com a obra, “A ressecção cirúrgica definitiva (...) é o tratamento de escolha para a maioria dos tumores sólidos localizados. Entretanto, como muitos tumores malignos já metastizaram [se espalharam pelo corpo] na época do diagnóstico, a cirurgia está sendo cada vez mais integrada a outras modalidades terapêuticas para se obter o controle local, bem como distante da doença, e para diminuir a magnitude e a morbidade dos

A notícia que segue é sobre uma doença cujas causas, efeitos, profilaxia já são conhecidas – o bócio. Se Richard Gordon a tivesse lido, certamente inventaria uma forma engraçada de comentá-la, já que chega a ser hilariante a maneira como a enfermidade e seus sintomas são descritos:

O bócio é contagioso.

A doença do bócio, sob a forma endêmica, representa, em muitas regiões montanhosas, um verdadeiro flagelo que a sciencia procura combater por todos os meios. Além de prejudicar a glandula thiroida, produz surdomatismo, affecções cardíacas, perturbações da intelligencia, (sic) até aos estados mais graves da idiotia e do cretinismo.

Julgava-se, antigamente, que a doença do bócio tivesse qualquer relação com a qualidae da água, depois attribuíram-se-lhe origens variadissimas, mais ou menos imaginarias. [...]

Têm maior influencia as condições hygienicas em que vive o povo e especialmente a agglomeração de pessoas nas habitações.

[...]

Uma mulher que a doença do bócio tomára cretina, tinha dois filhos igualmente cretinos. Nessa casa viviam dois cães em continuo contacto com os dois filhos e muitas vezes dormiam sobre suas camas; ora, ao cabo de algum tempo, estes cães foram atacados de cretinismo. O professor Kutscher levou para essa casa um terceiro cão, de raça, perfeitamente são, que ao cabo de alguns mezes foi atacado pelo bócio e tornou-se cretino.

Existe no Brasil uma doença que consiste na inchação da glandula thiroida e que torna os doentes cretinos. Atribuiu-se essa doença a um germen pathogênico, '*trypanosoma minasense*', que se descobriu numa especie de percevejo desses sitios e que ataca especialmente as creanças.<sup>45</sup>

Apesar da medicina se autointitular a única capaz de curar por seu mérito positivista/científico, ainda nas primeiras décadas deste século se publicava nos jornais tamanho equívoco e com ares de sabedoria ... Percebe-se também, na notícia acima, a crítica aos "maus hábitos" da população, na referência à "agglomeração de pessoas nas habitações" e ao fato de dormirem na mesma cama crianças e cães, supondo um possível contágio de ambas as partes.

---

procedimentos operatórios. Por exemplo, a cirurgia conservadora, a radioterapia local e a quimioterapia coadjuvante são amplamente prescritas para o câncer de mama localizado" Andreoli, op. cit., p. 361.

<sup>45</sup> Diário de Notícias, 13 de fevereiro de 1917, p. 3.

Os avanços da medicina eram apresentados nos jornais no intuito de dar credibilidade à ciência médica e suas formas de tratamento. Foram publicadas nos periódicos extensas matérias, onde médicos de renome expunham suas idéias sobre os temas que mais os preocupavam naqueles tempos (além das epidemias, o charlatanismo, a feitiçaria, o sobrenatural, o espiritismo e suas origens), tendo sempre como fim último explicar as causas de nosso atraso e de seu trabalho improficuo. Um exemplo é a matéria assinada pelo médico italiano Cesare Lombroso, um dos expoentes do eugenismo<sup>46</sup>, da qual transcrevemos trechos:

As razões do progresso no charlatanismo médico.

(Do Diario de Santos)

Li nos jornaes allemães que tinham feito ultimamente em Breslau uma exposição contra o charlatanismo médico na qual se via, para edificação do público, uma série de documentos significativos a proposito dos embustes descarados dos charlatães e da protecção cada dia maior que encontram no público.

[...]

Essa questão despertou-me o interesse por parecer-me muito digna de estudo.

Porque será que, numa época e num paiz em que existem apenas 2% de analfabetos, se observa este augmento continuo?

Creio que uma das principais razões deste phenomeno é o atavismo.

Temos o instincto, sem mesmo darmos por isso, de acreditar nos meios milagrosos, arbitrarios e fantasticos pelo que toca á medicina.

Os medicos de nossos avós assim como os de hoje, nas tribus selvagens, não eram mais que thaumaturgos charlatães de boa fé, que pretendiam curar os doentes exorcismando-os, expulsando-lhes do corpo, com meios barbaros, os espiritos máos; [...]<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Ver discussão sobre esse tema adiante

<sup>47</sup> Diario de Noticias, 25 de fevereiro de 1905, p. 3. Em muitos dos anúncios de jornal e nas teses de medicina, os médicos e as elites letradas acusavam as práticas de cura (ou a cultura) popular de bárbaras quando queriam aludir a comportamentos atrasados, primitivos, incivilizados. Um exemplo: "São os pontos mais afastados da cidade, os escolhidos pelos *paes* e *mães* de santos, que se apossam de uma casa quasi sempre anti-hygienica, onde se accumulam desde 6 horas da noite ás 6 horas da manhã, tocando e cantando monotonamente (sic) em lingua barbara, dançando sem cessar, até que ou por effeito de toxicos como queria o Dr. Nina [Rodrigues] ou por ataques hystero-epilepticos ou hypnnotismo, como julgava Dr. Tillemon, cahem ao chão em contorções, esgares, com gritos incessantes, como os sabbats dos feiteiros dos tempos medievais." (grifo nosso) Diario de Noticias, 18/09/1911, p.1, "Fetichismo e africanismo". Observemos que na última linha o autor do editorial associa "africanismo" com um ritual europeu, o sabbat. Normalmente não se fazia muita distinção entre os rituais negros e os de origem européia, o objetivo era o de se combater as práticas fetichistas ou sobrenaturais de maneira geral.

Aí identificamos os padrões de crítica à cultura popular e às práticas populares de cura encontradas em outros textos médicos do período. Lombroso refere-se a essas práticas como charlatanescas, instintivas, ou animais e bárbaras, próprias das “tribus selvagens” “de nossos avós”. Ele vai mais adiante:

Pelo seu lado theatral e mysterioso o charlatanismo chama a attenção, seduz e domina os espiritos. Ainda há outra razão que permite ao charlatanismo adquirir tanta importancia na nossa época e na nossa sociedade pertence a uma geração que traz o cunho psychiatrico da moleza, da incerteza, da timidez e da cobardia e que precisa constantemente de excitantes (sic) e abalos.

Trazemos em nós uma molleza latente que nos leva sempre a deixar para mais tarde qualquer decisão, a declinar toda a responsabilidade, a não sermos obrigados ou persuadidos...

[...]

O charlatanismo é, pois, um tanto como o alcool e o tabaco, um elemento que de nada serve e que até pôde prejudicar, mas ao qual não podem renunciar aquelles que delles fizeram uso.

Quanto ao charlatanismo medico, pouco differe do charlatanismo comercial e político: lisonjeia, persuade e suggestiona. Se o homem sadio e sente (sic) tão avido de suggestão, o que não sentirá o homem debilitado pela doença!

O que temos aqui? Um médico italiano falando de uma “molleza latente” dos europeus! Uma certa apatia ou demência latente era idéia das mais correntes entre as elites brasileiras quando se referiam ao povo brasileiro. Esse discurso tentava argumentar, segundo uma interpretação de setores letrados, que a mistura racial de brancos, pretos e índios geraria um tipo mestiço enfraquecido biologicamente (daí a preguiça, a lerdeza no agir e no pensar), dado a vícios e à criminalidade. A eugenia (*eu*: boa; *genus*: geração), segundo Lilia Moritz Scwarcz, foi o argumento científico instaurado pelas classes dominantes, que implicou “um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores”.<sup>48</sup> Antes deste tivemos outros modelos teóricos que influenciaram as atitudes não apenas da imprensa, como dos governos, no saneamento social. Entretanto, as teorias que mais persistiram no imaginário da

população baiana, talvez tenham sido aquelas que apontavam o negro como responsável pela nossa degeneração enquanto povo. A higiene pública mobilizou a atenção de nossos homens de ciência até a década de 1880, “nos anos 1890 será a vez da medicina legal [...] – que ao lado da policia explica a criminalidade e determina a loucura” e que cederá lugar aos programas eugenistas da décadas de 20 e 30.<sup>48</sup> A problemática da miscigenação das populações brasileiras foi abordada de diversas formas pelo saber médico especializado, nos últimos anos do século XIX e nos primeiros da República. No período, foram divulgadas teorias sobre a inferioridade dos negros que tentavam justificar a necessidade da mistura racial para um melhoramento étnico da população brasileira e, por extensão, para o progresso da nação. Segundo Schwarcz, “o país era descrito como uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante uma seleção natural (ou quiçá milagrosa), levariam a supor que o Brasil seria, algum dia, branco” e, acrescentaríamos, civilizado.<sup>49</sup> A população mulata era tratada como viciada no sangue, feia, degenerada aos olhos de viajantes e estrangeiros que por aqui passaram.

A falta de senso crítico daqueles que reproduziam as teorias raciais vindas de fora do Brasil é tema já suficientemente explorado na obra de Schwarcz. O que tentamos enfatizar aqui é que essas teorias tiveram de fato repercussão nacional, através de grupos de “ilustrados” positivistas que reivindicavam para si “os papéis que consideravam ter direito no âmbito da política nacional, ou seja, na construção da ‘ordem’ e na condução

---

<sup>48</sup> Schwarcz, *O espetáculo das raças*, p. 60.

<sup>49</sup> Schwarcz, *O espetáculo das raças*, p. 190.

<sup>50</sup> Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças*, (São Paulo, 1993), p. 12.

do 'progresso' do país".<sup>51</sup> Talvez por isso, pela necessidade de contribuir para o progresso da nação, é que jornalistas se imbuíram do dever de divulgar as idéias e os ideais de civilidade, através de suas críticas ao comportamento cultural da população brasileira pobre, negra e marginalizada.

Um dos expoentes das teorias raciais foi o médico maranhense Nina Rodrigues (1862-1906), formado pela Faculdade de Medicina da Bahia, onde conseguira solo fértil para seus estudos sobre o negro, e particularmente sobre as religiões afro-baianas. Nina Rodrigues teve papel de destaque em nossa sociedade republicana porque, ao contrário de muitos médicos anteriores a ele, teve a capacidade de verificar, por vezes *in loco*, como se caracterizavam os grupos étnicos importados da África e sua religião – o Candomblé –, com vistas a explicar o que denominava de aspectos patológicos da mestiçagem (seu interesse central). Dessa forma, ele buscou visualizar o passado e o presente dos negros do Brasil, com o intuito de demonstrar qual o valor social dos africanos e de seus descendentes para o futuro da nação.<sup>52</sup>

Beatriz Góis Dantas sugere que o Dr. Nina, "declaradamente um racista", "tentava amenizar o pessimismo que se impunha como decorrência de suas análises e pressupostos da inata inferioridade do negro".<sup>53</sup> As palavras da autora podem parecer contraditórias, mas o que ela quis dizer foi que Nina Rodrigues, através de suas pesquisas sobre a origem dos negros na África, procurou demonstrar que a religião dos nagôs era

---

<sup>51</sup> Assis, "Questões de vida e de morte na Bahia Republicana", p. 15, Assis continua, dizendo que "A concepção positivista desses conceitos imprimir-se-á de forma inequívoca nas principais instituições republicanas, permitindo aos membros do grupo uma ampla participação na vida nacional, como por exemplo na elaboração do Código Penal de 1890 e nos programas que redefiniram os significados da família e da cidade".

<sup>52</sup> Nina Rodrigues. *Os africanos no Brasil*. (São Paulo 1988).

<sup>53</sup> Beatriz Góis Dantas. *Tovó nagô e papai branco*. (Rio de Janeiro, 1988), pp. 154-55

superior à dos demais africanos, especialmente à dos bantos, o que explicaria a hegemonia e a preponderância daqueles sobre os demais africanos na Bahia e em relação aos negros do sul do país.<sup>54</sup> O avanço do sul, transformado em centro dinâmico do país em relação ao Nordeste, foi explicado por Nina Rodrigues, segundo a autora, devido à maior presença dos brancos superiores, o que viria contrabalançar a presença dos bantos, considerados inferiores. No tocante à compreensão de que Nina Rodrigues era “declaradamente um racista”, Dantas justifica essa interpretação expondo o esquema evolutivo das religiões no Brasil, onde Rodrigues afirma a superioridade da religião católica em relação às religiões fetichistas dos negros; sem falar no seu entendimento de que Nina Rodrigues pregava “claramente a inferioridade da ‘raça negra’”.<sup>55</sup> Entretanto, se formos rigorosos com a autora, podemos dizer que isto soa como anacronismo.

Nina Rodrigues, como vimos, foi um dos maiores colaboradores do original e sinistro, nas palavras de Schwarcz, modelo explicativo da medicina legal, modelo de sucesso em outras instituições brasileiras. Coerente com os ensinamentos de Lombroso, principal expoente da antropologia criminal, e “em nome da ‘imparcialidade da ciência’”, Nina considerou a miscigenação com o grupo dos negros, “um impedimento [ao progresso da] civilização branca, ou melhor, ‘um dos fatores de nossa inferioridade como povo’”.<sup>56</sup> Os eugenistas acreditavam que só a partir do embranquecimento da população a sociedade brasileira teria alguma chance de progredir, caso contrário estaria fadada à inferiorização em relação às demais civilizações do mundo. Nina Rodrigues

<sup>54</sup> Dantas, *Um mago e papai branco*, p. 150-155.

<sup>55</sup> Dantas, *Um mago e papai branco*, pp. 154 e 168. Sobre esse assunto ver também, Ilanidson Costa “Se o Diabo nasceu foi na Bahia” in *Alteridades* (Salvador, 1995), pp. 69-81

<sup>56</sup> Schwarcz, *O espetáculo das raças*, p. 208.



teve discípulos, entre eles Artur Ramos (1903-1949), Gilberto Freyre e Edison Carneiro,<sup>57</sup> que acabaram por transformar os nagôs em símbolos distintivos da Bahia e o purismo africanista de sua religião em elemento identificador da cultura negra no Nordeste.<sup>57</sup>

Defensor do cientificismo médico que era, Lombroso considerava charlatões as demais abordagens terapêuticas de cura, ao mesmo tempo em que mostrava-se indignado com a capacidade de persuasão destas. Nossos médicos tinham o mesmo sentimento. Quase todos se preocupavam com o alcance das práticas classificadas como charlatanismo. Para Lombroso,

Um médico consciencioso chamado para tratar dum homem atacado de tuberculose ou de cancro, sabe muito bem que é difficil ou mesmo impossivel a cura. Não dá, portanto, grandes esperanças.

"Vamos experimentar" diz elle prudente. O doente e a familia que esperavam que o medico dissesse, "não é coisa de cuidado, dentro de quinze dias está a pé, etc.", ficam desapontados. O doutor não pôde afirmar o que sabe não ser verdade.

É então que o enfermo recorre a um curandeiro, ao inventor dum sôro maravilhoso contra a tuberculose.

O charlatão chega com uma seringa, o frasquinho e a confiança que introduz com o sôro no corpo do cliente.

Cita lhe as numerosas curas que fez, explica lhe dum modo muito fantastico os effeitos que o remedio lhe vac produzir, conta lhe que o sôro penetra nas veias e purifica o sangue que afflue aos tecidos com força nova, assim como o sueco corre para a raiz da planta destruindo os vermes que a roiam.

Com semelhantes asneiras se persuade um doente, mesmo intelligente, tão certo é que o homem perde toda sensatez quando deseja deixar-se persuadir.<sup>58</sup>

Aqui, observamos padrões que aparecem com frequência nas falas de nossos médicos com relação às práticas populares de cura. Supõe-se uma uniformidade na forma como são executadas as práticas mágicas de cura, e o pressuposto para que elas aconteçam é o cliente estar disposto "de corpo e alma" a se curar do mal que o está abatendo. Depois de ter recorrido ou não ao saber especializado, o paciente procura o curandeiro, feiticeiro ou

<sup>57</sup> Sobre esse assunto ver Dantas, *Fovô Nagô e Papai Branco*, pp. 145-216.

<sup>58</sup> Diário de Notícias, 25/02/1905

rezadeira para expor seu problema e buscar o alívio esperado. Os sujeitos das incursões mágicas, para impressionar e conseguir credibilidade, diagnosticam a doença (quando o doente ainda não sabe qual é), calculam o que é necessário para o ritual de cura, estipulam o valor da consulta e ao final fazem uma demorada e às vezes teatral propaganda de seus feitos e de suas vitórias, citando nomes de pessoas conhecidas ou não que tiveram como clientes, os tipos de doenças que já curaram e as dificuldades que encontraram. Esse padrão não tem, obviamente, uma ordem precisa, mas normalmente, segundo nossas fontes nos permitiram “diagnosticar” que as coisas acontecem dessa forma.

Como percebemos no primeiro parágrafo da citação acima, a medicina, até o final do século XIX, ainda não se desenvolvera o suficiente para tratar com sucesso boa parte das moléstias do espírito ou do corpo ou, pelo menos, os médicos em geral não dominavam as terapêuticas para as enfermidades que mais matavam. Aliado a isso, o temor em relação à possibilidade de perder alguém da família ou um amigo por doença incurável afastava ainda mais as pessoas do consultório médico. Se se sabia que, no caso da tuberculose, não havia cura, e que os médicos diplomados não dariam jeito algum, nem mesmo um alento na hora do diagnóstico. Se as pessoas tinham fé em Deus, nos santos e no sobrenatural, e se existia alguém da comunidade que dizia ter a cura ou o alívio para qualquer moléstia, por que não fazer uso disso? Mesmo se não se obtivesse a cura total, pelo menos se teria alguns dias de vida com a esperança de cura. Geralmente era assim que as pessoas que recorriam às práticas populares de cura pensavam.

Como dissemos anteriormente, não descartamos a hipótese de uma boa parte desses curandeiros terem sido charlatães que não tinham qualquer critério no uso das

crvas e plantas medicinais, e mesmo assim receitavam um arsenal delas achando que, se não faziam bem, mal também não haveria de fazer. Esses eram os perigos a que estavam expostos aqueles que deles se utilizavam. As pessoas tanto podiam ser beneficiadas por um honesto conhecedor experiente das receitas mágicas de cura, quanto podiam ser enganadas pelo explorador da boa fé dos crédulos na graça divina e no sobrenatural, causadores do agravamento das doenças e quem sabe de muitas mortes por envenenamento

Lombroso afirma, em seu artigo, que:

O charlatão recruta também rica clientela entre os doentes de imaginação, gente de bons haveres, desocupada e de gênio um pouco melancólico e que por não ter em que pensar, cuida de estar doente.

Um médico consciencioso examina o ricoço, não lhe encontra órgão algum atacado e declara-lho como é natural. O enfermo julga que o médico é um ignorante.

O charlatão pelo contrário, escuta com a maior atenção a história da doença, finge achá-la muito seria e explica largamente ao cliente como o vão curar os seus pós e as suas pilulas que curam o doente, mas a auto sugestão, a persuasão de que *vac* ficará bom.

[...] contra esta sugestão; essa fraqueza moral e contra o receio que temos de olhar de frente para a verdade, o que é um dos característicos da nossa geração que denominam *contudo* (sic) civilizada.

Turim, dezembro de 1905.

Cezare Lombroso.”

O discurso pode ser lido sob um duplo viés. Nós sabemos que Lombroso não dá nenhum crédito à sabedoria popular mas, segundo nossa linha de raciocínio, não estaria aí entrevistado que os “charlatães”, nas palavras do médico, davam atenção ao enfermo – o hipocondríaco e tentavam assisti-lo de alguma maneira, reconfortando-o?<sup>59</sup> Até bem pouco tempo atrás o especialista médico se dispunha a tratar apenas o mal físico, específico a um órgão, a uma disfunção ou um achaque qualquer. Os males do espírito ou

<sup>59</sup> E nesses casos era isso mesmo que o “doente” ia buscar, um conforto para sua aflição

as doenças mentais eram reservados aos especialistas da área. Somente no final do século XX é que ouvimos falar na somatização de problemas como ansiedade e depressão, no stress gerador de dores e outros problemas físicos, etc., e nem todos os médicos do nosso tempo estão preocupados com essas questões ou acreditam que muitas das doenças físicas que conhecemos podem ser causadas por disfunções psicológicas e vice-versa.<sup>60</sup>

Na República, os médicos especialistas em psicoses prestavam auxílio nos casos críticos de disfunções mentais e acreditavam que as doenças mentais tinham relação com o sobrenatural, credices, superstições e feitiçaria. Discussões das inter-relações entre doença mental e o sobrenatural encontram-se nas teses de medicina de Luiz Pinto de Carvalho, *O sobrenatural em Therapeutica* (1898), Alipio Maia Gomes, *O espiritismo diante da medicina* (1903), do Doutor Adolpho Rabello Leite, *Relação entre matéria e os phenomenos espirituæx* (1905), e de Genaro Veiga Sampaio, *Espiritismo e loucura* (1912), entre outras.<sup>61</sup>

O pensamento psiquiátrico de então tinha representantes respeitados como Nina Rogrigues, Juliano Moreira, Ulysses Pernambucano, Henrique Roxo, em todo o Brasil. Esse contexto, marcado pelos desdobramentos das teorias eugenistas propostas, no último quartel do século XIX, por Lombroso, deu origem a uma série de teorias formuladas a partir das designações de uma etnopsiquiatria que se baseava no seguinte

---

<sup>60</sup> Um exemplo de disfunção psicológica causada por problemas físicos são os efeitos do hipo ou hipertireoidismo. O mau funcionamento da glândula tireoide, que é responsável pela distribuição dos hormônios no nosso corpo, pode gerar estados de superexcitação ou de depressão profunda nos pacientes que possuem a doença. Muitos casos diagnosticados como psicoses de diferentes tipos têm origem na falta ou excesso dos hormônios que controlam o humor e que estão "sob responsabilidade" dessa glândula. Por incrível que pareça, estudos afirmam que esses pacientes poderiam estar livres dos seus pesadelos psicológicos com a simples introdução de hormônios que regularizam as funções da tireoide. Thomas Andreoli *Cecil. Medicina interna básica* (Rio de Janeiro 1994).

<sup>61</sup> AMMS. Catálogos das Theses Inaugurais e de Concurso e Memórias Históricas

postulado: "A psiquiatria (...) busca interpretações na *psychologia ethnica*, nas constituições mentais peculiares às raças. Tais constituições favorecem o desenvolver de correlativas personalidades, o desencadear de análogas *psychoses*. Ellas expressam correlações *morphocaraterológicas* que servem de base à *psychologia diferencial* das raças."<sup>62</sup>

Essas teorias, diretamente relacionadas às concepções de inferioridade da raça negra, tiveram eco na Bahia, onde a recorrência às curas sobrenaturais e por meios não convencionais de certa forma se tornaram imprescindíveis, graças aos surtos epidêmicos e endêmicos que assolavam todo o país. Entretanto, como vimos, a recorrência a métodos sobrenaturais de cura era ao mesmo tempo intolerável aos olhos de setores das elites, sobretudo médicos, devido ao seu alto grau de difusão e aceitação por parte da população das diferentes camadas e categoria sociais. A feitiçaria, que sempre esteve ligada às práticas fetichistas dos negros, foi alvo desses estudos, que tiveram como maior expoente Nina Rodrigues.

Como afirma Carlos Nogueira, "o aparecimento de teorias que assemelham a doença mental ao universo mágico data do final do século XVIII, quando a nascente psiquiatria demonstrou uma tendência indiscutível para interpretar como doença mental todos os tipos de comportamento divergentes e extraordinários."<sup>63</sup> Os princípios que fundamentaram todo esse manancial de idéias sobre a psicopatologia das práticas mágicas e dos seus representantes residiam na crença antiga de que as bruxas eram

---

<sup>62</sup> Cf. Ignácio de Cunha-Lopes e J. Cândido Reis, *Ensayo Ethno-psychiatrico sobre negros e mestiços*, p. 18. Apud Iracleidson Costa, "Se o Diabo nasceu foi na Bahia (ou em busca das origens da etnopsiquiatria)", p. 75.

<sup>63</sup> Nogueira, *Bruxaria e História*, p. 70.

mentalmente enfermas (histéricas), e de que “os endemoniados de todos os tipos devem ser classificados como maníacos ou melancólicos” como afirmou Philippe Pinel (1745-1826) no seu *Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental*.<sup>64</sup>

Na sociedade republicana, não causa estranheza o fato de aparecerem, nos jornais da cidade, as referidas teorias, desenvolvidas por Nina Rodrigues para propagar as idéias psicopatológicas que associavam doença mental e crença no sobrenatural. Num texto do Diário de Notícias, que trata do sugestivo estudo de Rodrigues sobre *(O animismo fetichista dos negros da Bahia*, dedicado à Sociedade Médico-Psicológica de Paris, o noticiador esforça-se em acreditar que tal estudo poderia ser esclarecedor dos motivos pelos quais ainda naqueles tempos (1917) os candomblés e os batuques ainda estavam muito em moda, já que “... o povo de Santo Amaro e de seus arredores é tão catholico, como o é, o de Salvador e de todas as cidades e villas do Estado.” O mesmo noticiador conclui que o problema está na cor: “são catholicos, mas acreditam no fetichismo; quasi toda população de Santo Amaro é de cor preta ou mulata...”<sup>65</sup>

Numa outra noticia, da qual fazemos longa citação por ser muito ilustrativa do que discutimos, o mesmo jornal explora a questão da alucinação sobrenatural como uma patologia mental. A sugestão de que toda crença na existência de um universo mágico/sobrenatural está assemelhada a uma loucura contagiosa neuropatológica é assim formulada:

“Allucinação ... diabolica”

O conferencista Georges Dumas expôz ao publico do Rio de Janeiro, a 14 do corrente, um curioso caso de allucinação, *desses que fazem orraigar no animo do povo, e até no de certos doutos, a crença em occultos poderes maleficos.*

<sup>64</sup> Nogueira, *Bruxaria e História*, p. 70

<sup>65</sup> “Aspectos do Estado da Bahia”, *Diario de Noticias*, 02 de abril de 1917, p. 3.

Alexandra R..., natural de (?), imbuída desde a infancia nos prejuizos do Oriente, mudando-se para Chartres, na França, foi ali cortejada e pedida em casamento por um pequeno capitalista da cidade.

Prolongaram-se, porém, as negociações para o consorcio, isto devido a escrúpulos religiosos da família de Edmundo, o noivo, até o ponto de morrer este antes do casamento.

Desde que chegara a Chartres, Alexandra começou a alliar, às suas praticas religiosas, as evocações espiritas; e, assim morreu-lhe o noivo, tratou de, pela mesa de pés de gallo, confabular com o seu espirito.

Por numerosas sessões continuou esse singular platonismo, até que, reflectindo no ridiculo de namorar um morto, corre a confessar-se a um padre, e ouve deste a catholicissima doutrina de que só o diabo podia falar pela mesa.

[...]

Estava, effectivamente, como diabo em casa. Era Asmodeu que apaixonado por Alexandra, tomara o nome de Edmundo para enganar-a.

[...] Por fim, o infernal apaixonado, [...], assenhorea-se do corpo de Alexandra: a allucinada sente o peso do verdugo nas pernas, no peito e até a impressão de trazel-o enrolado ao tronco, trasformado em serpente.

Depois, vem allucinações auditivas: o diabo cochicha constantemente a Alexandra. Pede-lhe a alma para o inferno, exige-lhe favores de amor. Martiriza-a: belisca-lhe, morde-lhe a pelle.

[...]

Depois, é na propria allucinação que se manifesta o instinto conservador. Vê espiritos protectores que a amparam e confortam. Todos os santos da religião orthodoxa surgem á sua vista, a protegel-a contra o terrivel seductor.

Com a apparição dessas allucinações favoráveis, se tem melhorado o estado moral e physico da doente. O perseguidor vae rareando suas manifestações, e, quando surge agora, vem mais supportavel. Está divertido, delicado e amigo.

A reacção da propria monomania de Alexandra tem-lhe dado maior proveito que os cuidados de espiritas, padres e medicos alienistas a que tem clla recorrido.

A face benigna da sua psychopathia vae gradualmente aclarando o lado maligno.

Por este interessante corollario assim como pelos extraordinarios principios *torna-se altamente curioso este caso morbido*, que vem mais uma vez demonstrar a nocividade das praticas occultistas para os espiritos fracos e mal instruidos.<sup>66</sup>

Uma história interessante por seus “corolários” espirituais e pelos seus “principios” moralizantes, diz seu redator, caso curioso de prática ocultista que termina por receber um diagnóstico de psicopatologia, mas que nos dá a impressão de tratar-se de

<sup>66</sup> Diario de Noticias, 26 de setembro de 1908, p. 7

uma história de possessão. O relato não sugere tratar-se de uma histérica que teve alucinações diabólicas, mas de alguém que efetivamente teve alucinações diabólicas muito curiosas. O próprio redator faz questão de dizer isso, nas passagens grifadas do texto. Entretanto, não pode deixar de concluir racionalmente ou cientificamente o seu *caso curioso*, que faz “arraigar no animo do povo, e [imaginem só] até no de certos doutos, a crença em occultos poderes maléficos.”

Apesar de todos os esforços no sentido de combater as crenças nos poderes ocultos, o certo é que a sociedade republicana estava impregnada de práticas mágicas, independentemente da propaganda higienista, da República positivista ou racionalista com seus ideais civilizatórios. No próximo capítulo discutiremos formas de repressão às práticas mágicas na Bahia, e a resistência dos seus praticantes e defensores. Veremos o universo mágico, as pessoas que faziam parte dele, nos enveredaremos nas teias de significado das práticas mágicas e de cura popular, numa tentativa de apontar como esses símbolos repercutiram no domínio da vida cotidiana da população baiana de então.



## CAPÍTULO 2

### **As teses de medicina: o olhar médico sobre as práticas mágicas e de cura popular na Bahia**

Foram muitas as formas de normatização na República nos anos de 1890 a 1940. Nesse processo, como vimos, o saber médico e seus representantes tiveram papel central. Através deles, ideais de salubridade e disciplinarização social foram difundidos, com o intuito de garantir uma nova ordem. De acordo com esses ideais, comportamentos culturais antigos foram perseguidos através de métodos autoritários de medicalização impostos com o objetivo de controlar e sancionar as populações e seus hábitos de moradia, lazer e trabalho.

Michel Foucault discutindo o nascimento da medicina social na obra *Microfísica do Poder*, afirma que esta emerge com o desenvolvimento da estrutura urbana, estando voltada mais para o meio social do que para o indivíduo.<sup>1</sup> Esse tipo de medicina, que surge no século XIX com a industrialização e a urbanização, envolve novos ideais e métodos de vigilância, de hospitalização e de higiene pública, constituindo-se o que Foucault denomina de medicina urbana, uma forma sofisticada de controle social que promovia a organização dos espaços e dos indivíduos. Segundo o autor, “A medicina urbana não é verdadeiramente uma medicina dos homens, corpos e organismos, mas [...]; uma medicina das condições de vida e do meio de existência.”<sup>2</sup>

No Brasil e em particular na Bahia, no período republicano, questões como a da

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Microfísica do poder*, (Rio de Janeiro, 1979), p. 79

<sup>2</sup> Foucault, *Microfísica do poder*, p. 92

salubridade das casas e das ruas eram constantemente postas em discussão nos jornais, nas rádios, nas revistas especializadas, nas teses de medicina, nas campanhas em prol da higiene doméstica e urbana de uma forma geral. O modo como foi abordado o problema da salubridade na Bahia pode ser analisado com base nas observações de Foucault sobre a higiene pública – “noção essencial da medicina social francesa” e a forma de “controle político-científico” do meio social, no século XIX. Para Foucault, “salubridade não é o mesmo que saúde, e sim o estado das coisas, do meio e seus elementos constitutivos, que permitem a melhor saúde possível dos indivíduos. E é correlativamente a ela que aparece a noção de higiene pública, técnica de controle e de modificação dos elementos materiais do meio que são suscetíveis de favorecer ou, ao contrário, prejudicar a saúde. Salubridade e insalubridade são o estado das coisas e do meio enquanto afetam a saúde”.<sup>3</sup> Assim como na França do século XIX, a política de higiene pública no Brasil, com seu ideal de saneamento público, atingiu, em maior ou menor grau, todas as camadas sociais.

Os discursos eram elaborados nas academias médicas, nos meios jurídicos e outros núcleos intelectuais do país, e tinham seu desdobramento nas campanhas de vacinação, de controle das epidemias e endemias, assim como de identificação e destruição dos lugares insalubres, levados a efeito pelos governos.<sup>4</sup> Como se sabe, esses ideais e as políticas por eles geradas tiveram repercussões diferenciadas em diferentes

<sup>3</sup> Foucault, *Microfísica do poder*, p. 93

<sup>4</sup> Essas medidas são similares a medidas tomadas na Europa, nas últimas décadas do século XIX. Segundo Foucault, em 1875 teve início na Inglaterra, os sistemas de health service e de health officers, que tinham por função “1.º) Controle da vacinação, obrigando os diferentes elementos da população a se vacinarem 2.º) Organização do registro das epidemias e doenças capazes de se tornarem perigosas 3.º) Localização de lugares insalubres e eventual destruição desses focos de insalubridade.” Mais adiante, ele diz que “A intervenção nos locais insalubres, as verificações de vacina, os registros de doenças tinham de fato por objetivo o controle das classes mais pobres.” Foucault, *Microfísica do poder*, p. 96

lugares no Brasil. O caso do Rio de Janeiro, como vimos, constituiu o exemplo de política de modernização, com a realização, mais ou menos bem sucedida, de uma série de medidas. Outras cidades do país, e Salvador em particular, passaram por reformas urbanas, mas nenhuma foi tão atingida pelo projeto de higienização e modernização como a capital do país na República.

De acordo com Mário Augusto da Silva Santos, em sua tese de doutoramento *Sobrevivência e tensões sociais*, era gritante a situação de carência da população baiana em relação à alimentação, moradia e saúde, e o quadro de problemas sociais não resolvidos implicava que as classes populares de Salvador vivenciassem “condições limites de sobrevivência.”<sup>5</sup> Diante do quadro geral de precariedades de toda ordem, “a alimentação passou a aparecer como maior desafio, o maior problema”, resultando, entre outras coisas, num aumento das doenças, que veio a se somar aos problemas de saneamento e de higiene pública.<sup>6</sup> Para Santos, “A Salvador do primeiro período republicano era uma cidade doente. Vitimada episodicamente por males epidêmicos, ainda era castigada por moléstias endêmicas de toda espécie, o que se refletia nas altas taxas de mortalidade.” Mais adiante, diz o autor que “Fontes oficiais e de outra natureza são concordes em atribuir a incidência de tais doenças aos seguintes fatores: estado precário de higiene pública; deficiências da infra-estrutura urbana, tais como as de rede de esgotos, abastecimento de água e limpeza sistemática das ruas; ausência de higiene das habitações.”<sup>7</sup> Políticas de higiene social foram promovidas na tentativa de melhorar as condições sanitárias da cidade através de visitas domiciliares e conseqüentes limpezas

<sup>5</sup> Mário Augusto Santos, *Sobrevivência e tensões sociais. Salvador (1890-1930)*. (São Paulo, 1982), p. 7.

<sup>6</sup> Santos, *Sobrevivência e tensões sociais*, p. 11.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*, pp. 140-141

compulsórias de prédios, instalações de canos e esgotos, etc. E, continua Santos, “Novas modificações ocorreram na atuação oficial em 1912, quando o serviço geral de saúde passou do Município para o controle do Estado. Criaram-se alguns serviços especiais como o de verificação de óbitos, o de profilaxia da febre amarela e o de postos sanitários”.<sup>8</sup>

Nosso objetivo, neste capítulo, é analisar um pequeno conjunto de teses inaugurais e de concurso apresentadas à Faculdade de Medicina da Bahia. Estas fazem parte de um conjunto maior de teses que versam sobre os costumes da população na vida pública e privada, em especial, os hábitos das classes populares, consideradas degradadas física e psicologicamente, e acostumadas a comportamentos desregrados. Segundo Mário Augusto Silva Santos, em trabalho sobre as teses de doutoramento da Faculdade de Medicina da Bahia, no século XX, esta instituição mesmo com o aumento da concorrência da Faculdade de Direito e da Escola Politécnica, “não perdeu seu posto de primeira grandeza enquanto centro de produção intelectual na Bahia e no Brasil, desempenhando papel de destaque na irradiação de idéias que influenciaram as políticas de saneamento social promovidas pelos governos republicanos. Algumas das teses, “relacionando a incidência de determinadas doenças à classe social das pessoas mais freqüentemente afetadas, à qualidade da moradia, da alimentação, das condições de trabalho, aos costumes em geral, [...] testemunham sobre as condições de vida de setores da população que, em outras fontes, desaparecem, justamente porque compõem os quadros dos grupos dominados. Outras oferecem a oportunidade de observarmos alguns

<sup>8</sup> Santos, *Sobrevivência e tensões sociais*, pp. 142.

traços dos costumes e da mentalidade.”<sup>9</sup> Interessa-nos aqui especialmente o que elas revelam sobre o olhar dos médicos com relação às práticas mágicas e de cura popular, assim como a outros costumes a elas associados.

O exemplo que segue é ilustrativo, e nos permite visualizar como a religiosidade e a crença no sobrenatural eram temas que incomodavam particularmente certos setores dos médicos:

Nossa patria, o paiz das suaves melopeas, da sublime poesia, ao qual as brisas meigas dos trópicos amollecerao ate nos estribilhos repetidos dos cantos de seos filhos, embalada pelos *sonhos sobrenaturaes* que lhes povoam a mente, vive alcandorada no mais alto das nevoas do mysticismo, sem estudo que não seja a sua crença, sem sciencia a não ser a sua fé, sem guia que não seja a imaginação!

Dominado pelo amor ao sobrenatural, elle que sendo tão rico, tão prodigo, teve por infelicidade suprema a colonização de um povo no ultimo grão da decadencia psychica, elle que não teve por herança para seos filhos senão o cansaço de muitas gerações amontoadas, entrega-se o nosso torrão natal aos maiores desregramentos de uma theurgia mal entendida!<sup>10</sup>

Nesta tese o autor mostra-se pesaroso pelo fato de ser o povo baiano “dominado pelo amor ao sobrenatural”, e o país “sendo tão rico, tão prodigo, teve por infelicidade suprema a colonização de um povo no ultimo grão da decadência psychica”. Carvalho parece referir-se ao apego à religiosidade afro-brasileira, às práticas mágicas de cura (rezas e orações, banhos de descarrego e purificação, etc.) e ao costume de curar as moléstias com beberagens, chazinhos de raízes, ervas, plantas medicinais, mesinhas, entre outras técnicas de cura populares.

Os médicos higienistas se empenhavam em demonstrar “cientificamente” o que eles chamavam de atraso cultural e “desregramento de uma theurgia mal entendida”, isto

<sup>9</sup> Mário Augusto Santos, “Uma fonte para a História Social de Salvador: as Teses de Doutorado da Faculdade de Medicina da Bahia” In *Universitas*, (Salvador, jan./abr 1982), p. 42.

<sup>10</sup> AMMS, *These Inaugural*, ordem 098 H, Luiz Pinto de Carvalho *O sobrenatural em therapeutica*. (Prefácio), 1898.

é, o abuso da arte de fazer milagres, ou do uso da magia baseada nas relações com os espíritos celestes. A tônica das críticas é quase sempre a mesma: o uso desmedido dos métodos terapêuticos populares e a crença nos aspectos sobrenaturais da vida. Por esta razão, os alvos prediletos desses médicos eram as parteiras, os curandeiros, os pais e mães-de-santo, agentes principais da cura popular e conhecedores da arte da cura sobrenatural. Auto-intitulados representantes da moral e da civilidade da *pátria brasilis*, alguns dos médicos que se dedicaram a fazerem críticas à cultura popular atribuíam a esta a responsabilidade da posição de inferioridade do país, em relação ao estrangeiro:

Cremos que essa atracção de tudo quanto é mystico tem contribuido em grande escala para a desgraça irremediável em que nos vemos mergulhados, tem obrigado os nossos patricios a essa inercia, a essa indiferença criminosa, a esse embrutecimento, que fazem com que o crédito do Brazil se ache em bancarrota completa no estrangeiro. [...]

Eis porque preferimos para assumpto de nossa these inaugural [...]

Como ficaríamos bem pago de nossos esforços se este trabalho podesse transformar-se em alavanca poderosa contra a tyrania da fé sobre todos os actos humanos, especialmente no terreno sagrado da Medicina!<sup>11</sup>

O Dr. Luiz Pinto de Carvalho se sente, ao escrever essas linhas, um benfeitor, julga estar dando uma contribuição para a desmistificação das curas espirituais ou sobrenaturais, pois, nos capítulos de sua tese, ele afirma tratar do funcionamento da sugestão do sobrenatural sobre os indivíduos, demonstrando a importância e as causas que a facilitam, assim como a ação da sugestão no organismo humano, estudando e criticando “as diversas curas fora da *therapeutica commum*”, e os milagres das curas espirituais.<sup>12</sup>

De várias formas os médicos da República trataram do tema da cura informal executada por parteiras práticas, curandeiros, espiritas, pais e mães-de-santo. As críticas eram dirigidas aos modos como eram praticadas as curas (métodos e materiais utilizados

<sup>11</sup> AMMS, Luiz Pinto de Carvalho, *O sobrenatural em therapeutica* (prefácio), 1898..

<sup>12</sup> AMMS, Carvalho, *op. cit.*, (prefácio), 1898..

e seus resultados), discutindo também quem eram os agentes e pacientes das terapias. O tom racista das teses se revela, segundo Mário Augusto Santos, “na proposição de associar doenças e comportamentos a ‘raças’, na sua hierarquização, em se conceber sempre uma divisão populacional segundo etnias”.<sup>13</sup> É também claro, nesses trabalhos, o enfoque moralizante, um enfoque que não é exclusivo das teses aqui analisadas. Este é expresso, por exemplo, nas teses sobre aborto e outros assuntos relacionados à mulher e seu corpo.<sup>14</sup> Da mesma forma, é evidente nas discussões sobre prostituição.<sup>15</sup>

Sobre assuntos como o charlatanismo médico, o curandeirismo, fenômenos parapsicológicos e espirituais, encontram-se listadas nos catálogos nove trabalhos, entre teses inaugurais, de concurso e memórias históricas.<sup>16</sup> Das nove teses, apenas três chegaram até nós. Provavelmente as demais foram queimadas no incêndio do prédio da Faculdade, em 1907. As três teses que tivemos oportunidade de ler, em conjunto com algumas das teses sobre aborto, nos deram subsídios para que visualizássemos as críticas mais correntes feitas pelos médicos ao saber popular de cura. Santos afirma que “os autores [das teses] denotam calor e envolvimento pessoal pelo tema, quase apaixonamento. Há momentos em que assumem tom de denúncia, de acusação, no limiar do panfleto.”<sup>17</sup> Entretanto, conclui, e concordamos com ele, que, apesar desse

<sup>13</sup> Santos, “Uma fonte para a História Social de Salvador”, p. 54

<sup>14</sup> Ver a esse respeito Adriana de Carvalho Luz, *Mulheres e Doutores: discurso sobre o corpo feminino, Salvador 1890-1930* (Salvador, 1996)

<sup>15</sup> Ver Nélia de Santana *Prostituição feminina em Salvador, 1900-1940* (Salvador, 1996).

<sup>16</sup> São eles *O sobrenatural em therapeutica* (1898), de Luiz Pinto de Carvalho, *Os phenomenos parapsychicos* (1899), de Pedro Emilio Gomes da Silva, *O espiritismo diante da Medicina* (1903), de Alípio Maia Gomes, *Relação entre a matéria e os phenomenos espirituos* (1905), de Adolpho Rabello Leite, *Charlatanismo* (1911), de João Manoel Dias, *Fanatismo* (1911), de Vicente S. Ferreira, *Espiritismo e loucura* (1912), de Genaro Veiga Sampaio; *Necessidade de uma campanha anti-espirita* (1926), de Antonio da Costa Paiva, e *O charlatanismo* (1930), de Luiz Welf Ferreira Vital. ?

<sup>17</sup> Santos, “Uma fonte para a História social de Salvador”, p. 55.

envolvimento pessoal, as teses não perdem seu valor como testemunhos. "ao contrário: esse extravasamento de idéias e emoções torna-as um núcleo documental precioso para a análise do pensar e sentir de um grupo sócio-profissional da cidade do Salvador na Primeira República."<sup>18</sup>

Um dos temas que aparecem repetidamente nas críticas não só dos médicos, mas também nas veiculadas em jornais, diz respeito à participação de damas e senhoras ilustres e de pessoas "de bem", nos candomblés, e ao uso, por essas pessoas, das curas espirituais e das beberagens. Por exemplo, diz o Dr. Theodoro de Britto Pontes que:

A clientela que os frequenta [terreiros de candomblé] é imensa, pertencente á todas as classes sociais, até mesmo áquela que, pela educação, pelo critério, pelo intellecto, devia furtar á nossa tão apregoada civilização um espectáculo tão vergonhosamente degradante.

Em fortalecimento ao que expendemos, citamos ainda este suggestivo periodo do illustrado Dr. Nina Rodrigues, no mencionado artigo (*O animismo fetichista dos negros baianos*):

... "esta clientela não se recruta sempre nas negras boças e ignorantes, sinão mesmo na melhor sociedade da terra."

"Para levantar as suspeitas que possam recair sobre as damas de qualidade que a queiram consultar, a mãe do terreiro fez installa na sala principal da casa, bem em evidencia, una loja de modista."

De onde em onde, os jornaes d'esta capital, noticiando diligencias policiaes aos candomblés e pejiis (sic), notam, reprovando acremente, a circumstancia de serem elles frequentados por membros da nossa melhor sociedade, attestando claramente o facto a grande quantidade de retratos, de cartas, de promessas, etc., que nas pesquisas são encontradas.

A ninguem certamente, -- té mesmo aos espiritos mais despercebidos, -- terá passado innotado o apego, o interesse, o pressuroso interesse com que alguns figurões atravancam o caminho da justiça, interrompendo suas indagações, abafando suas diligencias e sepultando assim na sombra da impunidade e do silencio quantos crimes, quantas desgraças, quantas miserias!<sup>19</sup>

O autor se indigna com o fato de os terreiros serem freqüentados por pessoas das elites. Para ele, é inadmissível que pessoas educadas formalmente façam consultas com pais e mães-de-santo, ao invés de médicos formados, e, ainda por cima, acobertem as práticas

<sup>18</sup> Santos, "Uma fonte para a História social de Salvador", p. 55

<sup>19</sup> AMMS, These Inaugural, ordem n.º 098 H, Theodoro de Britto Pontes, *O aborto criminoso*, 1898



fetichistas de cura através da influência de seus cargos políticos e administrativos, enfim de sua posição social.

Mais grave ainda eram os tipos de consultas procuradas, e aqui é muito significativo que a prática ilegal do aborto seja atribuída às populações africanas e indígenas:

Basta dirigir um relance d'olhos para o nosso meio social, pejado de preconceitos e superstições; attentar para o atrazo moral e intellectual em que vive atufada a incommensuravel maioria da população nacional; observar os nossos costumes para deprehender sem dificuldade quaes, entre nós, são os auctores habituaes do crime de aborto.

Na Bahia e em largo tracto do Brazil, principalmente ao norte, recrutam-se elles entre individuos vulgarmente chamados feiticeiros, aureolados pela ignorancia e a credence populares d'um grande prestigio e ascendencia, considerados como possuidores de poderes sobrenaturaes e de attributos sobrehumanos, individuos pertencentes, em geral, á raça africana ou á população mestiça, quer d'aquelle com o indigena, como succede nos dois estados mais septentrionais da Republica, onde o elemento autochthone sempre predominou, esparzindo sua influencia no meio social.

Ambos os sexos têm seus representantes entre os feiticeiros, na Bahia especialmente denominados de paes de terreiro, quando pertencentes ao sexo masculino e mães de terreiro, quando pertencentes ao feminino. No Pará, no Amazonas, e crêmos tambem que no Maranhão, recebem elles o nome generico de curandeiros ou de pagés, mais expresivamente ethnico.

Nesta passagem, percebemos alguns dos elementos apontados por Mário Augusto Santos, o racismo e o tom panfletário e acusatório. Outra passagem da tese de Theodoro de Britto atesta a influência das idéias do illustre Dr. Nina Rodrigues no meio médico da época:

Para comprovar a influencia exercida em nosso meio social pelos feiticeiros, ainda que sem ligação restricta ao caso que destrinchamos, trazemos a terreiro, fazendo nossos, alguns dos conceitos emittidos pelo competente polygrapho Dr. Nina Rodrigues, n'um bello estudo publicado na Revista Brasileira, relativamente a *O Animismo fetichista dos negros bahianos*.

[...]

"O pae do terreiro não é só o procurador dos fetiches para receber as offeras e ex-votos; elle é ainda antes de tudo o preparador dos feitiços, fonte de pingues proventos. É como em toda parte, o curador das molestias, o fazedor de maleficios, o distribuidor de felicidades."<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Theodoro de Britto Pontes, *O aborto criminoso* 1898.

Nas dores moraes, como nas phisycas, São elles os consultados de preferencia, sendo seus conselhos ouvidos com attenção religiosa, fervorosamente seguidos como preceitos inconcussos.<sup>21</sup>

Nina Rodrigues, em seus estudos, forneceu os ingredientes necessários para a construção de um discurso negativo, especialmente sobre a religião afro-brasileira, e sobre as práticas mágicas e de cura popular desenvolvidas dentro e fora dos terreiros de Candomblé. Suas obras eram constantemente utilizadas como referência para esses assuntos, nas teses, artigos de jornal, revistas, etc. Nessa parte da tese, Britto usa alguns de seus argumentos, e concorda com o Dr. Nina sobre o respeito dispensado aos pais e mães-de-santo pelo saber de cura de que são depositários, demonstrando seu pesar por isto.

A tese aqui analisada serve como evidência adicional para a idéia de que havia uma confiança, por parte da população na cura informal. De acordo com Alceu Maynard Araújo, "O curandeiro impressiona o doente. Ao entrar em sua casa há sempre uma pequena mesa, onde, ao lado de santos, há velas acesas, há rosários, azeite de dendê, água, raízes, sementes, etc [...] Realiza uma série de perguntas; até os sonhos precisam ser conhecidos e isto nos faz lembrar a psicanálise."<sup>22</sup> Esse autor afirma ainda que os curandeiros, rezadeiras e os agentes da cura popular não curam apenas mazelas do corpo, mas as da alma também, por conta da relação interpessoal entre eles e os clientes. Araújo propõe mesmo uma mudança de postura na prática médica contemporânea. Segundo ele, seria necessário que o médico, para ser beneficiário do mesmo tipo de aceitação, infundisse confiança e estabelecesse um amistoso relacionamento com o paciente, que

---

<sup>21</sup> AMMS, Pontes, *O aborto criminoso* 1898.

<sup>22</sup> Alceu Maynard Araújo, *Medicina rústica*, (São Paulo, 1950), p. 156.

não raro é adepto das práticas mágicas e empíricas de cura. “A adoção de tal atitude por parte dos médicos trará sem dúvida uma mudança nos padrões médicos tradicionais.” Para Araújo, da união entre a medicina e a antropologia cultural (isto é, a partir da tomada de consciência, por parte dos médicos, dos aspectos culturais em que os pacientes estão envolvidos), surgirá a medicina social na sua mais ampla acepção.<sup>23</sup>

Além dos oficiantes de cultos religiosos afro-brasileiros e indígenas, um outro grupo foi alvo da acusação de prática de aborto, por parte dos autores médicos. A tese do Dr. Theodoro Pontes é ilustrativa desse fato:

Al lado da classe dos feiticeiros, medra não menos exuberantemente a de certas matronas versadas nas praticas abortivas e ás quaes o povo appellida de comadres. São mulheres d'uma ignorancia crassa e ás quaes não hesitamos em applicar o conceito do Dr. Montagner, quando analysa as parteiras que professam pelo interior da França:

“leur niveau scientifique est souvent tellement basqu'il est savoir bien emmailloter un enfant.” Calcule-se, pois, os males que causam ellas ás infelizes que recorrem aos seus cuidados não só para a pratica do parto normal, como tambem para a das manobras abortivas.<sup>24</sup>

A esse respeito, Maria Lúcia de Barros Mott, num artigo sobre as parteiras do século XIX, afirma que, ainda em 1947, autores de obras sobre a História da Medicina no Brasil, como Lycurgo Santos Filho, fazem referência pejorativa às parteiras nacionais. Segundo ele, estas parteiras ou comadres, “alcoviteiras terríveis”, e curandeiras, “provocavam abortos e tratavam doenças ‘secretas’. Foram responsáveis pelas mortes frequentíssimas das parturientes e nasciturnos, não só pelas práticas oriundas de extrema ignorância, como pela propagação da infecção puerperal”.<sup>25</sup> A autora se questiona sobre o por quê da constituição dessa imagem negativa das parteiras, já que, de acordo com suas

<sup>23</sup> Alceu Maynard Araújo, *Medicina rústica*, p. 13

<sup>24</sup> AMMS, Pontes, *O aborto crumoso*, 1898

<sup>25</sup> Maria Lúcia de Barros Mott, “Parteiras do século XIX: Mme. Durocher e sua época” in Albertina Costa e Cristina Bruschi (orgs) *Entre a virtude e o pecado*. (São Paulo, 1992), pp. 37-56, p. 43

observações, as mulheres em geral tinham preferências pelas “comadres”. E aponta alguns dos aspectos já observados por nós, como o preconceito racial, a concorrência ou a disputa profissional, a busca do controle da profissão e da destruição das práticas julgadas irracionais e supersticiosas.<sup>26</sup>

O eloqüente Theodoro Pontes isenta os profissionais formados, médicos e farmacêuticos, da participação na prática de abortos. A partir de estudos desenvolvidos em várias nações do mundo, ele conclui que os móveis que impelem as mulheres dessas nações a praticarem o aborto são “ora principios religiosos, ora um regimem social especial, ora a autoridade d’um autocrata”. No caso das mulheres baianas ou das brasileiras aponta:

a indiferença, a falta absoluta de cultura moral e intellectual, o amor de uma vida facil e rodeada de prazeres, etc., [...] causas determinantes do aborto nas classes baixas de nossa sociedade.

Difere da opinião acima o Dr. Manoel Mendes Campos, em sua tese sobre “O aborto criminoso”.<sup>27</sup> Ao contrário do Dr. Theodoro Pontes, o Dr. Campos admite a existência de profissionais da área de saúde que executam abortos criminosos. Para ele,

Esta especie de cúmplices no crime do aborto, representada, ora por um medico pouco escrupuloso, ora por uma parteira ou curiosa que faz do seu vergonhoso mister uma profissão lucrosa, é uma das mais importantes.

[...]

Entre nós, parece-nos, os pharmaceuticos não intervem nos casos de aborto, entretanto sabemos que alguns menos escrupulosos aconselham e fornecem ás mulheres grávidas, pilulas ou beberagens para provocar a volta do sangue menstrual.

Este autor reconhece que pessoas pertencentes às elites ocultavam abortos feitos às pressas em filhas que “se desviaram” dos ensinamentos religiosos e desafiaram a

<sup>26</sup> Mott, “Parteiras do século XIX”, pp 44-46

<sup>27</sup> AMMS, *These Inaugural*, ordem n° 754, Manoel Mendes Campos, *Aborto criminoso*, 1911, p 130

autoridade dos pais, engravidando antes do casamento. Este seria também o caso de esposas jovens de homens já idosos, que engravidavam de amantes, e casais que queriam limitar o número de filhos: “em vez de ser o medico ou a parteira é o marido ou o amante que aconselha ou obriga a mulher a provocar o aborto”.<sup>28</sup>

Médicos inescrupulosos e farmacêuticos são arrolados junto às parteiras, ervanários e farmacêuticos como cúmplices do crime. Entretanto, são as parteiras, entre todos os colaboradores com o crime do aborto, as mais criticadas. Campos afirma que “um grande numero de parteiras exerce a profissão de uma maneira tenebrosa e illicita quasi que publicamente.” Não sabemos ao certo se ele se refere às arteiras práticas ou também às diplomadas. Opinião extremamente negativa sobre as parteiras encontra-se também na tese de concurso intitulada “O charlatanismo” de autoria do Dr. Luiz Welf Ferreira Vital:

parteiras, “aparadeiras” ou “comadres”, um dos flagellos da humanidade, entre todos os que praticam o charlatanismo [são] os mais perigosos, pois arcam com a responsabilidade de duas vidas ao mesmo tempo e assim praticam quasi sempre barbaros assassinatos!

Mulheres vindo geralmente das classes baixas, filhas da ignorancia e do vicio, excessivamente anti-hygienicas, pretendem, de uma maneira que nos assombra, resolver os mais defíceis problemas do parto. Para isto fazer, administram ás infelizes que lhe cahem em mãos, elixires, e bebidas outras tão prejudiciaes ás parturientes, introduzem na vagina e até mesmo na cavidade uterina, laços e instrumentos outros que sempre levam a pobre paciente a ruina de sua existencia.<sup>29</sup>

O médico alega que as parteiras práticas, por pertencerem às classes menos abastadas da população são anti-higiências e utilizam-se de métodos pouco convencionais de cura,

<sup>28</sup> AMMS, Theodoro Pontes, *O aborto criminoso*.

<sup>29</sup> AMMS, These de Concurso, ordem n.º1468, Luiz Welf Ferreira Vital, *O charlatanismo* 1930.

apontados no final do texto.<sup>30</sup>

Tratar pobreza como sinônimo de falta de higiene é, até hoje, um dos preconceitos mais usuais de nossa sociedade. Achar que as parteiras eram ignorantes quanto aos preceitos da cura e do parto é um exagero que objetivava difamar as práticas terapêuticas populares que, ainda na década de 1930, eram preferidas, em detrimento dos procedimentos científicos dos médicos. As parteiras, na República, época de transformações político-sociais, assim como de mudança nos espaços e nos costumes, continuaram a viver, como apontou o médico Luiz Welf Ferreira Vital, “no nosso meio, protegidas, não raro, pelas famílias influentes e prestigiosas principalmente no interior onde seu prestígio é tamanho, que elas têm sempre a primazia e o acatamento.”<sup>31</sup> Segundo Yvonne Maggie, “Alguns médicos, acusadores, constroem um discurso, visando destruir ideológica e institucionalmente os outros saberes de curas. Não apenas disputam clientes, mas montam um saber que se opõe aos outros saberes de curas. Nessa luta, o outro lado responde construindo sua crença.”<sup>32</sup>

Também o Dr. Manoel Celso Tourinho faz, em sua tese, sérias críticas às práticas de cura popular executadas por pais e mães-de-santo, parteiras, curandeiros e congêneres, afirmando que esses indivíduos “não trepidam em preparar feitiços destinados a

---

<sup>30</sup> As parteiras sabiam também da arte curar e rezar contra todo tipo de moléstia, quebranto, “ar do vento”, etc. Sabiam de inúmeras simpatias que eram ensinadas às parturientes e aos parentes destas para proteção e boa sorte. Laços, linhas, panos e coisas do gênero são usados nas simpatias para vários fins, no caso de solução de criança nova, por exemplo, pega-se fiapos de baeta e prega-os com saliva na testa, depois prega-lhe um susto assoprando seu rosto ou dando-lhe a impressão que está caindo. No Apêndice colocamos algumas das simpatias para parturientes; além dessas, nunca ouvimos falar de introdução de laços na vagina ou no útero das grávidas, nem vimos em nenhum dos documentos por nós pesquisados, o que nos leva a desconfiar da veracidade da informação do médico.

<sup>31</sup> AMMS, Luiz Welf F. Vital, *O charlatanismo*.

<sup>32</sup> Yvonne Maggie, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, (Rio de Janeiro, 1992), p. 207

produzirem a morte”, e mesmo que são capazes de provocar abortamentos quando suas clientes encontram-se no final do período de gestação:

De onde em onde a imprensa desta capital, por seus conspicuos e denodados órgãos, noticia ter-se encontrado aqui ou ali uma criança morta.

Quem nos poderá afirmar que em alguns destes casos se trata não de um infanticídio, mas de um abortamento criminoso?

Ninguém ao certo: porquanto embora a epocha em que as mulheres procuram o abortamento medico geralmente entre o terceiro e o sexto mez da gestação, não é comtudo (sic) para duvidar que muitas delle (sic) lançam mão nas proximidades do parto.

E quando o medico legista reconhece a existencia de um abortamento, a policia dorme o eterno somno da indolencia, sem procurar descobrir os auctores do delicto.<sup>13</sup>

Percebe-se, no discurso de alguns médicos, que se sentiam como agentes e autoridades na moralização e saneamento dos costumes, conhecedores que eram das teorias evolucionistas em voga na época, um engajamento numa racionalidade cientificista e distante da “tyrannia da fé”. Em nome do zelo em libertar a sociedade dos vícios seculares e de costumes considerados “bárbaros” o Dr. Luiz W. F. Vital dedica sua tese de concurso ao estudo das atividades de “individuos ignorantes que recebem de seus paes ou de outros parentes ou amigos, os ‘poderes’, como elles chamam, de curar, ‘fechar o corpo’, ‘rezar’ as molestias”.<sup>14</sup>

Vital, procura avaliar os motivos do apego ao sobrenatural, os tipos de trabalho desenvolvidos pelas comadres, pelos curandeiros, pais e mães-de-santo, rezadeiras, etc., e as crendices que, segundo ele, serviam de fundamento para as diversas terapias. Finalmente, analisa as razões da procura incessante da cura informal por pessoas de todas as classes sociais. Sua conclusão é original e lúcida, se comparada aos outros trabalhos do gênero, apesar de, como todos os outros, demonstrar o preconceito racial, aversão à

<sup>13</sup> AMMS. These Inaugural, ordem n.º 107 A, Manoel Celso Tourinho, *O aborto criminoso* 1907

<sup>14</sup> AMMS. These de Concurso, ordem n.º 1468, Luiz Welf Ferreira Vital, *O charlatanismo* 1930

religiosidade afro-brasileira, repulsa pelos costumes e pela cultura das classes subalternas. É um discurso centrado na situação política do país, consciente da precariedade da educação popular e, acima de tudo, exaltador das políticas de saneamento social, promovidas pelos “higienistas sociais”.

O autor da tese aponta duas causas para o crescimento do charlatanismo no Brasil, ambas relacionadas a características culturais. Primeiro, “a inclinação do homem a diagnosticar e dar remédios para tudo e para todos” que tem raízes antigas, nos tempos em que quase toda moléstia era curada com a chamada medicina rústica. Segundo a rivalidade entre os médicos que, de acordo com ele,

é muito velha, e já Cornelio Agrippa dizia: “concordam tão mal entre si que se não encontraria um que approvasse, sem excepção, addição ou troca dos medicamentos receitados por um outro; renova-os, maldiz, e ri-se delle.”

É triste no entanto confessar, porém nos sertões, raros são os medicos da mesma localidade que se vêem com bons olhos, e dahi as rixas, as inimizades, as maledicencias, trazendo o descredito para a classe.

É a ignorancia trazendo como consequencia a sugestionalidade.<sup>13</sup>

Qual seria o motivo dessa “inimizade” e da “maledicência” a que o Dr. Luiz Vital se refere? Em primeiro lugar, como pudemos constatar até aqui, no início do século XX, as pessoas preferiam recorrer ao saber mágico e popular de cura do que ao especializado. Além de ser mais acessível e barato, tornara-se tradição se curar através de métodos não convencionais: as mesinhas, os chazinhos, lambedouros, beberagens, banhos externos, rezas, etc. A religiosidade popular era assunto que despertava a atenção dos médicos, pois era, em geral, associada ao tratamento de moléstias, quer fossem curáveis ou não. De acordo com Vivaldo da Costa Lima, a iniciação no Candomblé só acontece após o chamamento do santo. Isto é, o orixá “manda” um sinal que é interpretado como um

<sup>13</sup> Luiz Welf Ferreira Vital, *O charlatanismo*



aviso de que o santo deseja o sacrificio, e sua vontade deve ser sempre atendida. O autor afirma que "o fator mais frequente nessas histórias [de chamamento do santo] é a doença". Portanto, a cura espiritual faz parte das atribuições dos sacerdotes das religiões afro-brasileiras. Através da iniciação dos filhos-de-santo e do tratamento, com receitas fitoterápicas, banhos de descarrego, despachos, etc., ou dos "sinais" enviados pelo orixá, é que o individuo passará a participar dos rituais e ter proximidade com os officiantes da religião.<sup>36</sup> Disso resultaria o descrédito em relação ao saber médico científico que, apesar de necessário, estava longe de corresponder às expectativas da população que, supersticiosa, acreditava que os motivos das doenças estavam no sobrenatural. Assim, recorriam correntemente às rezas e benzeduras, às simpatias, aos candomblés e à medicina empirica dos curandeiros. Continua o Dr. Luiz Vital afirmando que,

Nos nossos sertões a ignorancia chega a tal ponto que não é raro encontrarmos individuos que têm até medo dos medicos e dos seus remedios, achando que tudo aquillo não passa, na sua linguagem, de "arte com o diabo". De maneira que se encarmos a educação da nossa gente, desde as camadas mais baixas até as mais altas, só encontramos na maioria, individuos desorientados, de uma instrucção e desenvolvimento inharmonicos, sem conducta certa, sem disciplina e sem principios.

Eis o que diz sobre isto o Dr. Aresky Amorim num artigo sobre "Exercicio Illegal da Medicina", publicado no "O Jornal", do Rio de Janeiro, a 19 de Setembro deste anno. "As conductas mais illogicas, as attitudes mais disparatadas, constituem um traço dominante do caracter de nossa gente. Haja vista, por exemplo, para que diz respeito á religiosidade de nosso povo: Dizem-nos catholicos, na quasi totalidade, raros no Brazil, o são, de facto. A maioria da nossa gente, a começar pelas elites, tanto vae á "macumba", á cartomante ou ás sessões espiritas, tanto faz preces á Deus e promessas aos seus Santos, como adquire amulêtos e "mascotes" ou encomenda "despachos". Teme a Deus como teme ao numero treze ou a um espelho partido. Que é que tudo isso representa? Falta de educação religiosa e de formação harmonica do caracter, no que respeita ao povo em geral; falta de educação philosophica e principios, no que concerne ás classes cultas em particular."<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Vivaldo da Costa Lima, "As famílias de Santo nos candomblés jêje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais" (Salvador, 1977), pp. 62-64.

<sup>37</sup> Luiz Welf Ferreira Vital, *O charlatunismo*, 1930

O estranhamento dos "sertanejos" é, na verdade, resistência ao uso de instrumentos e medicamentos desconhecidos para a gente crédula e desconfiada do interior e mesmo da capital. Tudo que é estranho pode ser considerado "coisa do diabo" e imoralidade, dentro da concepção popular. Injeções, vacinas, pequenas cirurgias amedrontavam, causavam dor e poderiam ser vistas como vergonhosas e infames ao expor partes íntimas do corpo, portanto, não eram confiáveis. Os tratamentos concorrentes da medicina popular são à base de chás, lambdourros, purgativos, banhos, rezas, simpatias, etc. Eram tradicionais e não causavam nenhum tipo de suspeita ou dúvida sobre os métodos, ou sobre o que estava sendo empregado como remédio. Os curandeiros, as rezadeiras, os pais e mães-de-santo, pelo saber e pelo poder que possuem, são pessoas que despertam muita simpatia nas comunidades e nas pessoas que utilizam, normalmente, esses mecanismos de cura, ou que procuram melhor sorte. Entretanto, para os higienistas, esses indivíduos não passavam de exploradores da fé daqueles que, por não possuírem uma educação religiosa e "filosófica", não eram capazes de discernir sobre o que era mais racional e correto. É o discurso da ciência *versus* o saber popular. Para o Dr. Luiz Vital, o saber científico só poderia ser compreendido e conseqüentemente experimentado pela população, após uma educação direcionada e disciplinada, coisa que faltava à maioria devido à "incuria do governo que, preocupado com as luctas gananciosas desta politicalha torpe e mesquinha, neste revolver inconstante de lama e podridão, para o seu bem proprio, deixa o pobre povo exposto a este mal." Além do mais, indigna-se o médico, mesmo existindo leis sobre o charlatanismo, o curandeirismo e o exercício ilegal da medicina, nada era feito para dirimir esse mal, e

“‘Jubiabá’, ‘Sinha Candinha’, ‘Maximo’ e outros [...], vivem nas barbas desta Saúde Pública, exercendo a sua profissão nefanda e tão prejudicial”:

Lemos num muito bem elaborado artigo do Dr. Alyrio de Almeida publicado na *Bahia Médica* um trecho muito sugestivo, que transcrevemos aqui: “Se o medico clinico deve caber certa porção de responsabilidade, tão somente por dever da propria profissão, em favor dessa prophylaxia, muito mais aos governos que têm toda a obrigação de zelar pelos interesses da colletividade, sobretudo no que diz respeito a estes dois factores que são o esteio moral e physico do povo – Instrucção e Hygiene. Instrucção do analphabeto, não por mera vaidade de se crear mais duas escolas, mas por lei obrigatoria severamente executada”

O governo, portanto, também é responsabilizado, juntamente com os hábitos culturais do povo brasileiro, pela existência do charlatanismo médico, pela falta de interesse na educação popular, pelas políticas de fachada, pela falta de repressão aos charlatães. Isso tudo, e a ineficiência das campanhas higienistas pela educação e pelo saneamento urbano e moral da sociedade, executadas obrigatoriamente e autoritariamente pelos serviços de saúde do governo, resultavam no descrédito no saber médico científico e no crescimento do “charlatanismo médico” e da opção pelo curandeirismo e pelas práticas sobrenaturais de cura, seus maiores rivais. Dessa forma, conclui Vital, “O charlatanismo campêa indemne e cada dia se tornam maiores e mais fundas as sua raizes”. Reafirmando a necessidade de uma transformação dessa situação, Vital cita o Prof. Dr. Aristides Novis, um dos defensores da criação de políticas “em prol da educação do povo, movimento que elle chamou de “Higienização Social” porque realmente é justo e nobre ideal, já que este será o forro em braza de encontro ás chagas moraes do nosso povo”. Luiz Vital finaliza sua tese conclamando a todos, governo, sindicalismo médico, juristas para, num esforço conjunto, extinguir totalmente o

charlatanismo. Ia-se os candomblés, os curandeiros, parteiras práticas e rezadeiras, e assim incluir o Brasil no rol das nações civilizadas:

Que o governo lance as vistas para o povo e assim será extinto o mal.

Que um syndicalismo medico reveja as nossas leis e regulamentos de repressão a falsa medicina, para que os torne mais precisos e severos.

Nas nossas leis é que se amparam estes criminosos, acobertando-se não raro com a liberdade de culto assegurada pela constituição. Este e muitos outros mais, para reprimir este flagelo entre nós.

Nós que arcamos com a responsabilidade da profissão, desta profissão, tão nobre e bella, não podemos presenciar de braços cruzados, o triste espectáculo do dominio do charlatanismo. E nestas nossas modestas conclusões, tivemos um fim único, lançar o nosso appello para o exterminio do charlatanismo.

Nós que nos queremos contar entre as nações civilizadas não podemos negar esta mancha negra no nosso paiz.<sup>38</sup>

O discurso de civilidade está presente em todas as teses analisadas. De uma forma ou de outra, ele surge quando se atribui aos costumes herdados do colonialismo, à cultura herdada dos negros, à atração pelo sobrenatural, a culpa pelo atraso, pela inércia, pela apatia, enfim, pelo comportamento “rústico” do povo. Este, já acostumado com as práticas mágicas e de cura popular, cantava loas aos santos católicos ou das religiões afro-brasileiras, parecendo não se importar com as críticas dos especialistas. Na hora da doença, da dorzinha, ou do mau-olhado, as pessoas sempre recorriam aos curandeiros, raizeiros, pais e mães-de-santo e às rezadeiras curadoras de quebranto e de toda espécie de moléstia infantil e de adultos, com fé nos santos e nos poderes do Espírito Santo. Numa das orações para quebranto, temos a oportunidade de observar o apego à religiosidade popular do catolicismo de folk, expressão usada por Alceu Maynard Araújo para designar as crenças e rituais populares ligados a promessas, desejos e graças (novenas, procissões, romarias, confissão)<sup>39</sup>, sua simplicidade, a representação e o

<sup>38</sup> Luiz Welf Ferreira Vital, *O charlatanismo*. 1930

<sup>39</sup> Alceu Maynard Araújo, *Medicina Rústica*, p. 47.

significado que os santos católicos têm para os agentes e pacientes da cura sobrenatural.

Fazendo gestos com a mão sobre a cabeça da criança recita a rezadeira:

*Suzana sua mãe le teve,  
sua mãe le há de criá,  
quem quebranta le pois  
eu tiro, com um, com dois,  
com três hei de tirá  
o quebranto e mau-olhado  
e a menina Suzana fica sarada.  
Si fô nos olhos da minina  
Santa Luzia é quem vai tirá,  
si fô na cabeça da minina,  
é São Pedro quem vai tirá  
si fô nos ouvido da minina  
é Santa Polônia quem vai tirá  
si fô no pescoço ou na garganta  
é São Braz quem vai tirá,  
si fô na cacunda da minina  
Nossa Senhora do Rosário quem vai tirá  
si fô no corpo da minina  
Nossa Senhora do Perpétuo Socorro quem vai tirá,  
si fô no barriga da minina  
é o Divino Espírito santo quem vai tirá,  
si fô no braço ou na mão da minina  
é São Sebastião quem vai tirá,  
si fô na bunda, no pé, na perna da minina  
é São Pedro e São Paulo e os anjo do céu e o  
meu Padrim Cirço e  
minha Nossa Senhora Mãe dos Home  
e os ares quentes, os ares frio  
ares de vento, ares le arrenego,  
em nome do Padre, da Virge, de todos os Santos  
que se quebre todos os quebranto  
com três padre-nosso e três ave-maria, Amém.*

O recurso a santos e orações do Catolicismo, assim como a rituais do Candomblé, simpatias, rezas e heberagens feitas de ervas locais, parecia mais convincente e acessível à população em geral do que o saber e a prática dos médicos.

## CAPÍTULO 3

### Pais e mães-de-santo, feiticeiros, curandeiros e charlatães na República

Há por essa velha cidade do Salvador, muita cousa extravagante e bizarra, remanescentes dos seculos passados que não condizem mais com o grau de civilização do nosso povo.

O feiticheiro, o pae, a mãe ou filho de santos, o candomblé, a Mãe d'Agua e outras tantas credences ainda perduram em nosso meio, desafiando o tempo a civilização e a policia

[ ]  
O feiticheiro é um personagem pretenciosos ou um psychopatha que se propõe a realizar milagres em pleno coração da terra.

A instituição do feitiço aportou em nosso paiz conjunctamente aos primeiros navios negreiros. É africana legitima, para todos os effeitos, por isso que o feiticheiro indigena ou melhor curador ou curandeiro, em suas rezas e bobagens outras, fazia invocações aos elementos, aos deuses, mas não punham nas suas rezas o azeite de dendê, a pipoca etc... etc.

(Diario da Bahia, 07/05/1931, p. 1)

Como vimos nos capitulos precedentes, em finais da década de 1890, quando da Proclamação da República no Brasil, representantes do saber médico na capital baiana desenvolveram e divulgaram um discurso científico que influenciou a politica social mais ampla, dando origem a uma série de medidas sanitárias e perseguições às classes populares e suas formas de lazer, de trabalho, de vestir, de se comportar em geral, e especialmente às suas práticas religiosas e de cura, saberes seculares, herdados de parentes ou de membros de uma mesma comunidade. A divulgação e a subsequente assimilação, por parte das elites letradas, das teorias raciais do século XIX, constituíram uma das formas de subjugar e controlar a população negra e pobre da Bahia republicana. Através da criação de uma série de medidas autoritárias de disciplina, crianças, mulheres e homens foram submetidos a um processo de educação social para o trabalho, o

progresso e o desenvolvimento do país. Projetos políticos e sociais, propagandas, obras literárias, artigos de jornal e leis foram elaborados com o objetivo de chamar a atenção para o problema, reforçar os “novos valores” e punir aquelas pessoas denominadas de gente sem moral ou de “baixa estirpe”.

Antes de 1890, os jornais da cidade já veiculavam ataques aos costumes da população pobre e principalmente negra. No século XIX, desenvolveu-se uma política, chamada por alguns autores de desafrikanização, que propunha controlar não apenas o trabalho, mas também as formas de lazer dos negros africanos e seus descendentes em Salvador – capital e centro das reformas empreendidas pelos governos em prol do progresso da civilização brasileira. Vários trabalhos que tratam do tema da resistência escrava sugerem a existência de um projeto de controle dos escravos por parte dos governos através de leis, posturas e medidas políticas como o pagamento de impostos, o porte de matriculas e até o uso de placas de identificação, como foi o caso da lei que culminou na greve negra de 1857 na Bahia.<sup>1</sup> Tentava-se impor de forma legal medidas que controlassem o trabalho dos escravos através da determinação da chefia dos cantos de trabalho, escolhida pela presidência da província, da criação de matriculas que deveriam ser pagas como condição para o trabalho, sem falar da famigerada placa de identificação – que implicava a institucionalização da condição de inferioridade do negro –, medidas que camuflavam a real iniciativa de inibir o monopólio do trabalho das ruas executado pelos africanos, através do controle sistemático deste e de sua organização.

---

<sup>1</sup> João José Reis, “A greve negra de 1857 na Bahia” In *Revista USP*, (São Paulo, 1993), pp 8-29

Da mesma forma, o entrudo, “ ‘brinquedo’ espontâneo e individualizado, do qual participam brancos e negros de forma desigual e hierarquizada”,<sup>2</sup> chegou a ser proibido na segunda metade do século XIX, quando começou a tornar-se um problema público, no momento em que os negros tomaram a iniciativa de fazer dos brancos e, particularmente dos europeus, alvo de chacota, ao vestirem-se como os senhores e pintarem-se com pó branco, fazendo galhofa pelas ruas da cidade. Os negros, que não tinham o direito de reagir diretamente às “brincadeiras” e jogos dos brancos, acharam um meio de revidar os seus ataques acionando a farsa de serem brancos. A partir daí, o entrudo foi transformado em problema público e passou a ser perseguido pelas autoridades policiais e municipais, profundamente incomodadas com o perigo iminente da sublevação dos negros ou da volta à “barbárie”, isto é, à vida sem a hierarquização social costumeira. Assim, a prática do entrudo passou a ser considerada selvagem, pois remetia, com seus aspectos grosseiros, ao primitivismo e entrava “em choque com os novos ideais políticos, resta[ndo] saber se a razão desse choque se devia mais à indignação frente à impossibilidade de os negros revidarem os ‘ataques’ dos brancos, ou ao temor de que se julgassem com direito de fazê-lo”.<sup>3</sup>

A partir de 1880, surge como uma festa organizada, de caráter amplamente coletivo, o Carnaval, grande acontecimento que “domina toda cidade, requer organização prévia, e conta com a participação de grupos e sociedades carnavalescas”.<sup>4</sup> As manifestações carnavalescas que ocorrem fora do grande préstito e dos clubes

<sup>2</sup> Fry, Carrara e Martins-Costa, “Negros e brancos no carnaval da Velha República” In Reis, *Escravidão e invenção da Liberdade* (São Paulo, 1988), p. 245

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 245

<sup>4</sup> Idem, p. 245



carnavalescos organizados<sup>5</sup>, chamadas de *batuques*, um “costume africano”, são, nesse novo momento, extremamente criticadas por seu aspecto pernicioso e repugnante aos olhos das elites da época.

Os *batuques*, assim como os frequentemente criticados *candomblés*, eram inadmissíveis numa sociedade que se pretendia civilizada. Por isso não era difícil se encontrar nos jornais da cidade críticas às duas manifestações culturais dos negros:

[...] porém acho que a autoridade deveria proibir esses *batuques* e *candomblés* que, em grande quantidade, alastram as ruas nesses dias, produzindo essa enorme barulhada sem tom nem som, como se estivéssemos na Quinta das Beatas ou no Engenho Velho, assim como essa mascarada vestida de saia e torço, entoando o tradicional *samba*, pois que tudo isso é incompatível com o nosso estado de civilização<sup>6</sup> [grifos nossos]

Só para se ter uma idéia de como era constante essa campanha contra as manifestações da cultura e da religiosidade negras, em apenas dois dos jornais de destaque da cidade, entre os anos de 1890 a 1940, encontramos 57 denúncias e críticas diretas aos *candomblés*, onde constam reclamações sobre o barulho, a algazarra dos considerados “perniciosos focos de perversão moral” e de doenças; denúncias sobre a feitiçaria, o curandeirismo, o charlatanismo e o exercício ilegal da medicina, supostamente praticados nos terreiros, e atribuídas aos comportamentos fetichistas de

<sup>5</sup> O préstito era o desfile dos clubes carnavalescos que começaram a ser organizados em 1880, pelas ruas da cidade. A partir desta data, desfilaram os Fantoches da Euterpe, o Cruz Vermelha e Inocentes em Progresso, fundados respectivamente em 1883, 1884 e 1889. Além desses três grandes clubes, outros grupos, agora de negros, vão se incorporar ao préstito. São eles a Embaixada Africana, o Pândegos da África (1892-1895), a Chegada Africana (1895-1897) e o Guerreiros d’África (início do século) que tiveram seu apogeu na década de 1890. Fry, Carrara e Martins-Costa, “Negros e Brancos no Carnaval da Velha República”, p. 250

<sup>6</sup> Jornal de Notícias, 24/02/1905, Apud Fry, Carrara e Martins-Costa, op. cit., p. 254.

negros de descendência africana.<sup>7</sup> A seguinte passagem de um editorial do Diário de Notícias ilustra de forma exemplar esse processo:

A população da Bahia, por sua *educação colonial*, em que o escravo africano representou papel muito saliente, exercendo sua *influência deletéria* mesmo depois que nos constituímos em nação independente e julgamos ter entrado definitivamente para o gremio da *civilização*: a população da Bahia, cuja educação domestica ainda soffre, em grande parte, as consequências do *fanatismo barbaro* e revoltante, que alimentado nos eitos e nas senzalas, passava facilmente às proprias familias dos senhores, continua, infelizmente, a participar dos vicios, dos prejuizos que herdamos, neste particular, das gerações que nos antecederam

Somos um povo de fetichistas e fanaticos, porquanto nunca menos de 3/5 dos habitantes do Estado, moralmente (sic) da capital, crêem na existencia e nas virtudes da mãe d'água, que aliás é a mais inoffensiva dessas entidades miraculosas, e, o que é muito peor, muito mais deploravel, nos *feiticoz* e nos *Candomblés*, com todo o seu apparatus de bugigangas, santos, ripas e encantamentos!<sup>8</sup> [grifos nossos]

O editorial expressa a opinião de que a religiosidade e a cultura negras levam à degenerescência moral dos indivíduos, e que as “influencias deletérias” dos africanos na sociedade brasileira propiciaram a nossa má educação e nossa *incivilidade*, gerando um distanciamento cada vez maior do progresso da nação.

As teorias da antropologia criminal, que estavam em moda nos meios acadêmicos em finais do século XIX, subsidiaram esse discurso marcado pelo cientificismo.<sup>9</sup> O médico Nina Rodrigues, ao elaborar uma série de estudos sobre a religiosidade afro-brasileira, se tornou o referencial para as teorias eugenistas

<sup>7</sup> Diário de Notícias, 06 de setembro de 1904, p. 1. Ver também Diário da Bahia, 22/04/1903, Diário de Notícias, 05/02/1907, Diário de Notícias, 11/01/1909, Diário de notícias, 06/09/1916. Encontramos também mais 14 casos de denúncia contra caboclos, feitiçarias, despachos, bozós e “pigis”, assim como de denúncias de curandeirismo, barulho, batidas em lugares onde tradicionalmente encontram-se candomblés renomados ou conhecidos da população e da polícia. Esses casos não podem ser considerados críticas diretas ao Candomblé, mas está implícita sempre uma ligação com ele

<sup>8</sup> Diário de Notícias, 29 de agosto de 1908, p. 1.

<sup>9</sup> Reza a *antropologia criminal* que a criminalidade é um fenômeno físico e hereditário e, como tal, um elemento objetivamente detectável nas diferentes sociedades e observável clinicamente. Schwarcz, *O espetáculo das raças* p. 49

subseqüentes. Nesses estudos, "a feitiçaria aparece, [...], ambigüamente, ora como estágio anterior à religião, ora como degenerescência da verdadeira religião".<sup>10</sup>

O núcleo central da concepção de Nina sobre o tema da religiosidade negra é o estado patológico da possessão, vista como histeria. Esta seria então uma questão médico-psiquiátrica, uma anormalidade que deveria ser tratada através das categorias normal/anormal, sadio/patológico. Assim, o que o Código Penal de 1890, que inclui artigos referentes ao curandirismo e charlatanismo, aos abusos do uso da magia, feitiçaria e sortilégios, e à prática da medicina ilegal, pretendia "encaixar como crime", eram as práticas fetichistas dos negros, consideradas anormais, instaurando um controle a partir de dentro, pela via das categorias médico-psiquiátricas referidas acima.<sup>11</sup>

Para além das concepções científicas e médicas, percebe-se uma repulsa desmedida, um ódio racial talvez, ou um enorme temor dos médicos em relação ao crescimento da concorrência dos curandeiros, que fazia com que pessoas comuns, letradas na maioria das vezes, escrevessem verdadeiros manifestos repudiando as práticas populares de cura em plena época de epidemias e endemias. A imprensa era um dos maiores veículos de informação, senão o maior, e, como nos dias de hoje, um importante formador de opinião. Noutra passagem do editorial acima mencionado afirma-se:

Folhas e raizes medicinais, substancias de outras origens que elles applicam inconscientemente, ignorando-lhes as qualidades toxicas e a acção therapeutica, são nas mãos dessa gente ignorante e exploradora verdadeiros venenos, que matam ou aleijam, produzindo a morte dentro de algum tempo, ou molestias organicas de longa duração, quando não a degeneração psychica em suas variadissimas gradações e variedades.

São, pois, verdadeiros assassinos profissionais, uns simples exploradores da credence alheia, outros desgraçados fanaticos, que se imaginam realmente dotados de privilegios e, como taes, compenetrados de sua missão salvadora! E

<sup>10</sup> Dantas, *Ovo Negro e papa branco*, p. 169.

<sup>11</sup> Dantas, *op. cit.*, p. 169

não são todos senão indivíduos perversos ou pervertidos, sobre os quaes devem incidir os rigores das leis e da justiça, em nome da salvação publica

É interessante notar a ferocidade das acusações do editor do *Diario de Noticias*, A. Barreira, considerado um defensor da moral e da modernidade baianas. Ele levanta questões que tanto podem causar a indignação dos leitores, pela forma persuasiva de sua linguagem, como despertar o interesse da policia e da própria sociedade para a periculosidade dos mencionados "indivíduos perversos ou pervertidos". Seu discurso é bem similar ao discurso médico. É bastante cético, ao contrário de alguns denunciantes que temem represálias por parte dos feiticeiros, como no exemplo que segue, de uma carta mencionada pelo jornal *Diario de Noticias* como da autoria de "conhecido advogado" da capital:

venho trazer ao seu conhecimento um facto digno de justissima censura, que, ao que me consta, é praticado com o assentimento do desidioso subcommissario de Nazareth, que mora a dois passos do local em que elle se pratica escandalosamente Um – Candomblé!..

[...]

O candomblé, já faz parte das nossas instituições?... Parece que sim, porque muito perto da casa do sr. subcommissario de Nazareth na rua do Alvo, n. 160, existe um candomblé ruidosissimo, incomodando todo districto.

Rogo-lhe que, se tratar desse lamentavel facto, esconda o meu obscuro nome, *para que não me deem feitiço na porta*; ficando certo de que, se procurar o *Diario de Noticias* é para prestar um serviço á sociedade.<sup>12</sup> [grifos nossos]

Yvonne Maggie, em seu estudo sobre as relações entre magia e poder no Brasil, discute a idéia de que magia e poder se entrelaçam, e de que magistrados, fics e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças. Ou seja, em geral, a maioria dos envolvidos nas acusações e denúncias sobre curandeirismo e feitiçaria no Brasil, e na Bahia, nosso caso particular, acreditam e temem os resultados dessas atividades mágicas

<sup>12</sup> *Diario de Noticias*, 05 de fevereiro de 1907, p. 1.

e práticas populares de cura.<sup>13</sup> A carta acima, de um “conhecido advogado”, ilustra esse fato.

Voltando ao editorial, o autor demonstra descrédito em relação à honestidade e os objetivos de quem lida com plantas medicinais para curar – curandeiros vistos também como feiticeiros, assassinos, exploradores, fanáticos e outros tantos adjetivos usados para desacreditar e difamar, especialmente, os pais e mães-de-santo. Num dado momento do editorial temos:

Os que não podem admitir o prestígio real dessas praticas repulsivas sabem perfeitamente que ellas em si não produziriam nenhum effeito, nem para o bem nem para o mal. Mas, crentes e descrentes devem estar convencidos ou devem convencer-se de que, pelos ingredientes que empregam e pela suggestão que exercem nos espiritos fracos e impressionaveis, os paes de terreiro, os feiticeiros, os ogans, os curandeiros etc. causam grandes males à humanidade.

Mais adiante o editor reproduz trechos da carta de um leitor, Alipio José de Novaes Silva, empenhado em contribuir para o “progresso desta terra”. Nela, este último dá mostras de algum conhecimento sobre os locais onde funcionam candomblés em Salvador e principalmente de um forte preconceito e aversão à religiosidade negra e ao próprio negro quando declara que vai falar

desta perniciosissima instituição medico-religiosa-vidente, mistura ridicula de actos do catholicismo com as *praticas selvagens do africanismo*, conhecida entre nós por candomblé.

É necessario, sr. redactor, que a imprensa, guia luminoso da civilização, inicie uma vigorosa campanha contra o candomblé, já que a policia e os que nos governam fecham os olhos, porque elle se alastra por toda a cidade, invadindo a zona urbana; e o numero de seus proselytos augmenta assustadoramente, tirando das camadas baixas e ignorantes da população, não só preta, como de cor e mesmo branca.

Digo que elle invade a zona urbana, porque, há dois mezes passados, existia, em função, um candomblé na rua Ruy Barbosa; existe um na ladeira da Praça; e até no bairro commercial, em casa que dá os fundos para as vossas officinas, há um, frequentado por grande numero de mulheres e mocinhas, que vão consultar a adivinha e enditadora da vida, qualidade que diz possuir *a negra que as explora*.

<sup>13</sup> Maggie, *Atado do feiticeiro*, pp 150-160.

[...]

Acho que a policia está na obrigação de prohibir esta especie de noviciado ao fetichismo, pois algumas dessas infelizes são creanças ainda, e, portanto, sem responsabilidade moral do acto que vão praticar, forçadas, às vezes, por mães e parentes menos escrupulosos.

Acresce ainda que muitas sahem dessa prova *malucas*, – e grande parte dos que enlouquecem nesta capital têm como causa de sua desgraça o candomblé – pois raspan a cabeça, tomam certas beberagens allucinantes, passam semanas presas em um quarto, sem falar a ninguem, ouvindo o som crebro e continuado dos instrumentos selvagens, dançando à roda até ficarem extenuadas, á espera que chegue o santo, tudo isso com os mysterios repellentes do *africano boçal e estúpido*. [grifos nossos]<sup>14</sup>

A questão racial aparece em quase todas as queixas e denúncias sobre as práticas mágicas de cura. A forma raivosa, irônica e difamatória da linguagem jornalística revela um discurso racial agressivo, instaurado no início do século XX, saído dos meios acadêmicos envolvidos com as hipóteses poligenistas<sup>15</sup> advindas do exterior e reproduzidas aqui, a partir de uma releitura baseada na nossa realidade nacional. Segundo Lilia Moritz Schwarcz, as teorias raciais “se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava” no pós-escravidão.<sup>16</sup> “Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão-de-obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania”.<sup>17</sup>

Na carta de Alípio Silva para o jornal *Diário de Noticias*, notamos dois dos principais temas das discussões da medicina legal sobre o negro ou sobre o problema da composição étnica da população baiana. Em primeiro lugar, está presente, em passagens como “a negra que as explora” e “mysterios repellentes do africano boçal e estúpido”, a

<sup>14</sup> *Diário de Noticias*, 29 de agosto de 1908, p. 1.

<sup>15</sup> Os autores poligenistas acreditavam que existiam vários centros de criação da humanidade, por isso existiam diferentes raças, ao contrário dos monogenistas que pensavam numa humanidade una. Sobre essa discussão ver Schwarcz, *O espetáculo das raças*, pp. 47-54.

<sup>16</sup> Schwarcz, *O espetáculo das raças*, p. 14.

<sup>17</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 18.

idéia de que os negros são os responsáveis pela degenerescência dos costumes da população, assim como de que trata-se de criminosos charlatões, e sua religiosidade constituindo bizarras fetichistas originárias da “selvagem e bárbara África”. Em segundo lugar, que as manifestações dessa mesma religiosidade negra são causadoras de distúrbios psíquicos.

Mas a persistência da imprensa, incomodada com o crescimento do número de terreiros do Candomblé e dos seus adeptos, empenhada em escrever, “com a tinta da classe dominante misturada de má vontade e de aparente rejeição ao sentimento religioso de parcela considerável da população”<sup>18</sup>, o discurso de que o Candomblé é nocivo e pernicioso, não pára por aí.

Apenas a partir da década de 1950, afirma Júlio Braga, é que passou a ser exigida uma licença para “bater” Candomblé. Somente nessa década as “batidas policiais, assim como outras formas de reação da classe dominante, em face dos valores culturais afro-baianos, vão ser menos frequentes, [...], em razão de uma nova postura da própria comunidade negra que começa a melhor se organizar na luta pela defesa de seus interesses e bens culturais”.<sup>19</sup>

Nas quatro primeiras décadas deste século, encontramos, nos jornais *Diário da Bahia* (1899-1933), *Diário de Notícias* (1903-1928) e *A Tarde* (1915-1934), referência a uma centena de casos de perseguição a práticas mágicas de cura e ao Candomblé propriamente dito, práticas estas intituladas de curandeirismo, charlatanismo, execução da falsa medicina, bruxaria e feitiçaria. Na tabela que segue podemos visualizar melhor o

<sup>18</sup> Braga, *Na gêmea do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. (Salvador, 1995), p. 96.

<sup>19</sup> Braga, *op. cit.*, p. 25.

conjunto das notícias veiculadas, de acordo com o modo como as práticas foram caracterizadas nas reportagens:<sup>20</sup>

TABELA I  
DENÚNCIAS E RECLAMAÇÕES - CARACTERIZAÇÃO DAS PRÁTICAS

CURANDEIRISMO	10 casos
FEITIÇARIA	27 casos
CANDOMBLÉ	44 casos
CHARLATANISMO	2 casos
FETICHISMO	6 casos
FALSA MEDICINA	2 casos
ESPIRITISMO	8 casos
BRUXARIA	3 casos
TOTAL	102 casos*

\* Nestes 102 casos, encontra-se às vezes mais de uma dessas denominações nos títulos das notícias ou no corpo delas

No contato com estas fontes podemos perceber o quanto eram freqüentes as denúncias e queixas, críticas e deboche de setores da imprensa contra as práticas mágicas e de cura popular na Bahia de 1890 a 1940. Em certos períodos, as denúncias contra os candomblés predominaram em relação às demais denúncias. Julgamos que isto ocorria nas épocas de maior incidência das festas religiosas, mas infelizmente não há registros que nos permitam confirmar esta idéia.

De um modo geral, como podemos observar na tabela acima, as denúncias e queixas principais estavam dirigidas aos candomblés. Não seria demais lembrar que, como observamos na Introdução, no início deste capítulo, quase todos os setores empenhados em salvaguardar a moral e a civilização em nosso país confundiam todos os conceitos para melhor justificar a repressão, ou por total desconhecimento e preconceito.

<sup>20</sup> Diz Júlio Braga que "As denominadas práticas fetichistas e falsa medicina foram quase sempre, para efeito de estabelecimento de penalidades, arroladas conjuntamente, o que facilitava o desempenho da justiça quando dos atos jurídicos de condenação de quem as praticava." Braga, op. cit., p. 148



Vejamos alguns exemplos de como as críticas eram registradas, para convencer as pessoas dos perigos dessas práticas e rituais. A notícia intitulada “Feiticeiro (importante deligencia)” afirma que:

O sr. Madureira de Pinho, tendo denuncia de que no 2.º districto de Santo Antonio, da sua circunscripção, havia grande pratica de *feiticaria*, principalmente por parte de Bernadino de tal, *curandeiro* de muita procura, para ali se dirigiu, hontem [...]

Dado cerco na casa de Bernadino pelos alferes Bulcão, foram effectivamente encontrados não só objectos de pratica do *feitichismo*, como tambem um individuo em consulta com o celebre *feiticeiro*, que trajava de branco, tendo à cabeça um barrete vermelho com horda de lã da mesma côr.

Entre os referidos objectos encontraram-se numerosas ‘pedras de Santa Bárbara’, baptisadas e pagãs, segundo as explicações de Bernadino, e alguns machados indigenas por elle denominados ‘Pedras de raio’, as quaes se achavam distribuidas em pratos e vasos de barro, contendo agua e azeite de dendê e pedaços de obi.

Em presença do sr. Madureira de Pinho o dito Bernadino declarou que nunca havia praticado ‘maleficios’, e que era verdade que sua clientela era grande, indo à sua residencia até familias de certa importancia; porém que jamais tinha ministrado beberagens de qualquer especie a quem quer que fosse, não passando a sua ‘sciencia’ de rezas e dos seus santos que ali estavam apprehendidos.

Algumas vezes, disse, ‘*batia candomblé*’ matando carneiros para o baptismo de suas pedras.

Disse mais que recebia chamados em casas particulares para tratar doentes, porém nunca acceitou.<sup>21</sup> [grifos nossos]

Nessa notícia encontramos elementos importantes para nossa análise, e comuns nas batidas policiais. O tom da notícia, não tão agressivo quanto de costume, está de acordo com o que está sendo noticiado: a “importante deligencia” que culmina com a apreensão dos objetos de culto, e com a detenção do referido curandeiro, feiticeiro, pai-de-santo (de um candomblé de caboclo como subentende-se a partir dos objetos apreendidos como os

---

<sup>21</sup> Diário da Bahia, 12 de novembro de 1904, p. 1.

machados indígenas ou pedras de raio) Bernadino de tal.<sup>22</sup> É um caso de batida bem sucedida, com apreensão, detenção, interrogatório, etc., no que parece ideal para a satisfação do jornalista empenhado no combate às práticas fetichistas dos negros.

No caso seguinte, o discurso se torna perceptivelmente mais agressivo, refletindo o conjunto de concepções explorado no capítulo 1 quer dizer, a visão da cultura popular, particularmente no que tange às contribuições de negros, índios e mestiços, como algo que impedia o progresso:

Candomblés.

Moça louca - A policia em acção - Cercos e capturas - Uma procissão original.

Muita gente há que contradizendo-se flagrantemente, apesar de crer em Deus Soberano, Verdadeiro, Todo Poderoso, cultúa uma legião de deuses inferiores, os do fetichismo, *barbaramente* denominados, sob curiosas invocações.

Semelhante credence, dia a dia vae ganhando terreno no seio da massa ignara, que já a não cultiva nos pontos distantes do perimetro urbano, por isso que os candomblés funcionam no proprio centro da cidade.

Como é natural, á proporção que o numero de proselytos do fetichismo vae crescendo, vão augmentado as casas em que elle tem pratica, surgindo novos paes de terceiro, o que é dizer, *exploradores da credulidade dos necios*.

Com isso, *prejudicada embora a civilização*, muito lucram os negociantes do chamado azeite de dendê e os negociantes de pombos e galinhas.

Para essa turba de *ignorantes papalvos*, não ha mal algum, moral ou physico, que não possa desaparecer á influencia das hervas misturadas com azeite, e assim é que apenas sentem uma dorzinha de cabeça ou lhes afflige um

---

<sup>22</sup> Ruth Landes em sua pesquisa antropológica, nos anos de 1938-1939, afirma que devido aos conflitos dentro das casas de culto nagô promovidos por mulheres movidas pela ambição de se tornarem mães-de-santo, surgem novas casas e pequenas variações de ritual. Uma dessas variações foi o chamado culto caboclo instalado pela mãe nagô Silvana que usou o termo porque alegava ter visões dos antigos índios brasileiros. Segundo a autora, "Ela organizou o culto aos primitivos habitantes da terra, os índios. Provavelmente tinha duas ou três fontes de inspiração: uma, a prática banto de cultuar os espectros dos ancestrais e antigos donos de terras, outra, o romântico interesse brasileiro na história dos índios, ensinada a todos os escolares e especialmente interessante para os mulatos, que preferem dizer-se caboclos, e, terceira, a ubiquidade do espiritismo europeu e das 'sessões' que invocam 'guias' indígenas." Ruth Landes, *A cultura das mulheres*. (Rio de Janeiro, 1967), pp 290-91. Já Edison Carneiro diz que os caboclos "são simples reproduções dos orixás nagôs, como Sultão das Matas ou Caboclo do Mato (Oxóce); são orixás nagôs modificados pela gente de Angola, como o Caboclo Malembá (Lembá = Oxalá); são orixás nagôs misturados com *vichins* jêjes, e igualmente influenciados pelos negros de Angola, como o Santo da Cobra ou Cobra Cauã, identificado com São Bento [...] Ogún, o deus do ferro, se multiplica nestes candomblés em Ogún Marinho, [...] Ogún da Pedra Preta, Ogún da Pedra branca..." Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, (Rio de Janeiro 1991), p. 74.

incommodo qualquer, correm a prostrar-se aos pés dos abaluaés bezuntados de sangue da gallinaceas, irectos nos pagés. [...] <sup>23</sup> [grifos nossos]

Nesse primeiro trecho da notícia, destacamos duas das principais marcas do discurso da degenerescência moral da população baiana e do “prejuízo da civilização”: primeiro, a exaustiva adjetivação do Candomblé e dos pais e mães-de-santo como bárbaros, exploradores e ignorantes – tentativa de atribuir-lhes a pecha da marginalidade e da perniciosidade; segundo, na parte sublinhada, a sugestão de que tratava-se do exercício ilegal da medicina ou do curandeirismo, crimes previstos no Código Penal de 1890, nos artigos 156, 157, 158.

A notícia segue, argumentando sobre o perigo que representa as práticas mágicas dos negros de baixa renda:

Por muito tempo esteve alli na bérta o candomblé, denominado de caboclo, de um tal Bernadino, por morte do qual passou o terreiro á propriedade de Manuel vulgo Maneta, um individuo que passa o tempo, que podia aproveitar em um trabalho dignificante, a cevar a ociosidade, que lhe proporciona o papel de interprete dos santos, curador de maleficios, proporcionador de ventura

O boato de que alli enlouquecera uma rapariga de familia, á qual fôra propinada, como medicação certa *beberagem*, celere chegou nos ouvidos do subcommissario do 1.º districto de Santo Antonio, a cujos limites pertence a Estrada das Boiadas.

A referida autoridade, no intuito de averiguar o facto, ante-hontem, pela manhã, acompanhado do escrivão Esmeraldo Sutcl, inspector Amancio Bacellar e de forças de cavallaria e infantaria de policia para alli se dirigiu, pondo cerco á roça em que funciona o nefando oraculo. [grifos nossos]

Vemos aqui o móvel da diligência policial, o boato de que uma “rapariga de familia” enlouquecera<sup>24</sup> após ter ingerido uma certa “beberagem”. Mais uma vez fica subentendido que ocorre na casa a prática ilegal da medicina, com manipulação de

<sup>23</sup> Diário de Notícias, 09 de maio de 1905, p. 1.

<sup>24</sup> Este é mais um exemplo da concepção de que as práticas mágicas de cura e a feitiçaria eram causadoras de patologias psíquicas, idêntica defendida por especialistas em medicina legal como Nina Rodrigues. Como já dissemos

substâncias desconhecidas dos médicos e da polícia, as famigeradas beveragens que os representantes do saber médico científico tanto deploravam.

O cerco policial não se limitou à casa do chamado Manuel Maneta mas, informado da existência de outra casa no mesmo local, pertencente a uma mulata chamada "Hortência de tal", o subcomissário decidiu invadir também esta última. Os dois sacerdotes, muito espertos, talvez por já estarem "acostumados" com a repressão, conseguem, cada qual a seu modo, resistir à prisão, o primeiro com a fuga e a segunda com um suposto ataque de nervos. Entretanto, foram "Effectuadas diversas prisões, tratou a polícia de dar busca às casas, arrecadando um verdadeiro arsenal de bugigangas: contas, cajados, buzios, um vaso com uma bebida a que dão o nome de jurema, pois de diversas qualidades, perus, 2 gallos brancos, 2 cabras, etc., etc."

Os tipos de resistência variavam naqueles tempos. Júlio Braga fala de um tipo de resistência mais refinada e sutil: uma das formas que a gente de santo encontrou, muito astutamente, para burlar a repressão policial e o olhar atento dos delatores foi a criação de um sem número de centros espíritas que serviam de fachada para as práticas fetichistas dos negros. Mas essa tática não durou muito, assim como outras. As batidas continuaram até o momento da organização dos congressos afro-brasileiros e da discussão sobre a liberdade do culto. Com o passar dos anos, a religião afro-brasileira adquiriu a respeitabilidade merecida através das lutas de seus adeptos e da divulgação dessas discussões sobre a religiosidade negra no Brasil. Nas palavras de Braga, "Os Congressos Afro-brasileiros, do Recife e da Bahia [1936 e 1937], foram detonadores da

discussão e incitadores de uma luta que se estendeu até meados dos anos setenta na Bahia, contra as diferentes formas de repressão aos candomblés.<sup>25</sup>

A notícia analisada acima dá conta de um curioso ritual de demonstração pública de repressão religiosa, que lembra, de certa forma, os autos de fê inquisitoriais:

Findo o trabalho da apprehensão, organizou-se então um prestito original.

Na frente da escolta, um individuo empunhando uma bandeira branca, ornada de pennas e pés de gallinha, buzios, obis, orobôs, etc.

Em seguida, como que o acolytando, os demais presos, sobraçando atabaques de todos os tamanhos, agôgôs e outros pertences, da feitiçaria arrecadados.

No fim, as duas forças de policia, em guarda de honra ao carnavalesco cortejo.

Essa ridicula procissão percorreu diversas ruas do districto de Santo Antonio, por entre a chacota de quantos affluiram às janellas e aos pontos de seu trajeto, até a estação policial, onde foi recolhida, com todo o pessoal que carregava as charolas.

O jornalista também sugere um ato de profanação da imagem de Nossa Senhora da Conceição, santa muito cultuada pelos católicos baianos, ao fazer referência a sua presença, no terreiro, rodeada por “pratos de barro com azeite”. Para os devotos do catolicismo, o azeite era sinônimo de feitiço, assim como pombos, búzios, miçangas, pés de galinha, etc.

Para termos uma idéia da origem social dos individuos que freqüentavam os candomblés e se utilizavam das práticas mágicas em geral, a notícia intitulada “Grande Candomblé: Pagé e doutor no xadrez” faz referência às ocupações dos freqüentadores de uma casa localizada na Fazenda Grande além do Retiro:

A 1 hora da manhã de hontem, aquelle delegado deu cerco ao candomblé do pae Lourenço, ali prendendo 30 pessoas dos dois sexos e apprehendendo muita roupa de diversas cores do uso do pagé, cabaças enfeitadas, muita missanga, atabaques, pedras de santo, hervas, sceptros, chocalhos, turbantes, vestes de pennas, buzios, fetros de diversos feitís, deixando no local muitas

<sup>25</sup> Braga, *Na gamela do feitiço*, p. 165.

terrinas, onde se viam pedras dentro d'agua, que foram retiradas e dispersas, lanternas de todos os feitios e objectos outros de pequeno valor *para as práticas de feitiçaria*.

*O pagé Lourenço é também curandeiro e tem nas immediações o título de doutor.*

| |

Admoestados severamente os individuos que serviam ao pae Lourenço, aquelle delegando os pöz em liberdade, sob a intimação de não mais continuarem.

Estes individuos são: Theodoro..., Valerio..., Clarindo..., Rodrigo..., José..., José augusto..., Estanislaõ..., Agapito..., Bernadino..., José Avelino..., Maria da Conceição..., Maria Antonia..., Marcellina..., Isaura ..., Candida..., Flidia..., Maria das Mercês..., Maria Elpidia, Acylina..., Eugenia ..., Maria José .. Josephã..., Guilhermina..., *todos operarios das fabricas Conceição de Boa Viagem e das obras do porto.*<sup>26</sup> [grifos nossos]

Se contarmos os operários teremos o total de 23 pessoas, mais o ogan e o pai-de-santo 25.

Restam 5 pessoas não identificadas, que poderiam ser menores ou pessoas de “fino trato” que geralmente não são arroladas junto com as de “baixa estirpe”. Os populares envolvidos no caso, como os destacados no jornal, têm seus nomes revelados. Esta poderia ser uma maneira de punir ou reprender aqueles que participam dos rituais do Candomblé, bem como uma forma de manter o distanciamento de “pessoas de bem”, que detestariam ter seus nomes estampados nos jornais da cidade envolvidos num caso de policia.

De fato, a maioria das pessoas que freqüentavam os candomblés de Salvador eram gente pobre, operários – em sua maioria negras –, que buscavam “paliativos para seus problemas existenciais” e o tratamento julgado necessário para os males do corpo.<sup>27</sup>

Afirma Júlio Braga que “o elemento mágico completa a eficácia das plantas medicinais ou empresta a outras tantas, ainda não identificadas pela farmacologia, a eficácia

<sup>26</sup> Diario de Noticias, 8 de agosto de 1910, p. 2

<sup>27</sup> Edison Carneiro, em 1938, tentou classificar a condição social e econômica das filhas do Engenho Velho, chegando aos seguintes números: das 40 filhas, 6 eram modistas, 16 vendedoras ambulantes e 18 domésticas (tanto as senhoras casadas ou amasiadas quanto as empregadas pagas). O autor ainda conclui o tópico sobre a condição social e econômica das filhas de santo afirmando que “Todas as 40, sem exceção, habitavam em ruas e bairros pobres” Carneiro, *Candomblés da Bahia*, pp 100-102

simbólica, indispensável para seu uso no contexto religioso da cura”.<sup>28</sup> Assim, a gente de santo buscava não apenas a cura de moléstias do corpo, mas talvez, principalmente, um conforto espiritual e uma explicação para as dificuldades da vida. Ruth Landes, na obra *A cidade das mulheres*, anotando o relato do Dr. Hosannah de Oliveira, diz que as pessoas iam “de boa vontade à clínica, se as suas sacerdotisas assim aconselhassem, mas, ainda depois das prescrições e conselhos médicos, recorriam às ervas e às fórmulas mágicas do seu culto ou, mais amiúde, usavam umas e outras ao mesmo tempo.” A autora diz ainda que “O doutor sabia quantas crianças tinham nascido fora dos laços do matrimônio, quantos irmãozinhos e irmãzinhas tinham a mesma mãe e diferentes pais, quantos adolescentes tinham de trabalhar ou mendigar porque não havia homem em casa. Conhecia bem a mistura de sangue entre os pobres – a maioria das pessoas era pobre – e não via mal nisso.”<sup>29</sup> Portanto, não é de se estranhar a participação de um número cada vez maior de pessoas nesses rituais. Num contexto de dificuldade de acesso à medicina especializada e de abandono social determinado pela pobreza, restava encontrar o acolhimento psicossocial dos candomblés e dos seus representantes, pessoas geralmente respeitadas e queridas em suas comunidades.<sup>30</sup>

Um outro caso, talvez de charlatanismo, envolve dois indivíduos com fama de feiticeiros, mas que fogem aos padrões de conduta de curandeiros e líderes de candomblés respeitáveis. Trata-se de uma rixa entre feiticeiros (ou falsos feiticeiros). O exagero ou a total ingenuidade dos envolvidos no martírio da vítima, Maria Charuto,

<sup>28</sup> Braga, *Na gamela do feitiço*, p. 151.

<sup>29</sup> Landes, *A cidade das mulheres*, p. 85.

<sup>30</sup> Segundo Ruth Landes “A religiosidade popular tem dois fins declarados. Pretende curar a maioria das moléstias e sustenta a esperança de solucionar qualquer outro problema concebível. Não tem interesse algum na vida após a morte. [...] mas oferece as mais róseas promessas para a deste mundo, resolvendo problemas

geraram cenas impressionantes de violência, dignas dos tempos da Inquisição, que usava os mais sinistros métodos para arrancar a confissão dos acusados de feitiçaria. A ocorrência foi noticiada no Diário da Bahia de 24 de setembro de 1913, mas refere-se a fato acontecido em 1909 no Termo de Santo Antônio da Glória, interior do Estado da Bahia. Procurado pelo filho de uma tuberculosa, um caboclo chamado Firmino, “que se intitulava feiticeiro de fama”, declarou que a “enferma achava-se padecendo de feitiço”. Este, segundo Firmino, havia sido executado por uma mulher chamada Maria Charuto que, forçada a “revelar” o local da feitiço, achou

enterrada uma panela [com certeza enterrada pelo feiticeiro mesmo] e elle mandou que ella carregasse-a para casa da enferma, e ahi chegando em presença dos circumstantes, mandou que ella tirasse as porcarias – palavras delle – que ella tinha botado!

Por incitação do feiticeiro,

Foi pegada Maria Charuto, arrancaram-lhe os cabellos inferiores, e de mistura com mais ingredientes (que não soube) deitaram a paciente de barriga para baixo em um girão de varas, que fizeram adrede, e fizeram fogo em baixo e deitaram os ingredientes no fogo, e chegaram estes a ventas da paciente, e hai mesmo ao girão amarrada quase que ella morre asfixiada; depois (Oh! horror) deram duas bichigadas de pimenta malageta, uma pela via anterior, e outra pela posterior, em seguida apertaram-lhe a cabeça em uma corda, e apertaram tanto que largou o couro da testa, e ultimamente amarraram-na para matar!!!<sup>11</sup>

Podemos nos indagar sobre o que de fato aconteceu no Termo de Santo Antônio da Glória. Uma hipótese que poderia explicar o caso, e a mais evidente, é a de que tratar-se-ia de disputa territorial entre feiticeiros. De acordo com nossas próprias observações das fontes, na zona rural era comum existirem feiticeiros e rezadores de gado, das plantações e, é claro, das pessoas que deles precisassem para a cura de males diversos

---

de alimentação, de morada, de vestimenta, de companhia e de ambições particulares [...] A assistência medica normal não é de fácil acesso e, em geral, não é preferida.” Landes, *A cidade das mulheres*, p. 299

<sup>11</sup> Diário da Bahia, 24 de setembro de 1913, p. 1.



Outra hipótese é a de que o “feiticeiro” Firmino, por conta de uma rixa qualquer com a vítima Maria Charuto, forjou as evidências do feitiço envolvendo em sua vingança a família da tuberculosa. A terceira e última hipótese que levantamos é a de que Firmino acreditava realmente que tinha poderes de feiticeiro e que, em sua “alucinação”, tenha imaginado todo o ocorrido. Esta última hipótese é a menos provável, pois Firmino parece ter maquiavelmente enterrado a “panellada”, fazendo com que todos acreditassem que Maria Charuto era a responsável pela doença da tuberculosa

Qualquer que seja a nossa interpretação, essa história revela o alcance das práticas mágicas no imaginário coletivo, não apenas das pessoas da capital baiana, onde são maiores as investidas contra a cura e a cultura popular, como do interior do Estado. Recorriam a essas práticas os mais diferentes estratos sociais, independentemente da educação, cor e *status* dentro das comunidades. Apesar da maioria ser de gente de cor e sem recursos, muitas vezes pessoas dos setores mais abastados eram encontradas nos terreiros ou nas casas de curandeiros, cartomantes, ou de toda espécie de agentes que tratavam da sorte e da cura por meios não oficiais.

( ) curandeirismo praticado através de administração de beberagens, como vimos na tabela 1, era largamente utilizado pela população das mais variadas origens e nos lugares mais remotos de toda a Bahia. Diversos casos narrados nos jornais da cidade aparecem preponderantemente associados a casos de envenenamento por garrafadas, como no exemplo abaixo que diz que:

[...] falleceu em 29 de setembro do corrente anno, em consequencia de envenenamento, o sr. dr. Liberato de Mattos, então chefe de policia interino, providenciando a respeito, fez seguir para aquelle termo o dr. Alvaro Borges dos Reis, a fim deste medico legista proceder á necessaria exhumação do cadaver e depois fazer o competente exame.

A autoridade policial do termo no inquerito que instaurou a respeito, apurou que o falecido, ultimamente, tratou-se com um curandeiro de nome Lucio de tal, lavrador e curandeiro alli que no abuso da profissão medica tem clientella, já fazendo victima algumas pessoas.

O processo que move a autoridade referida, contra o curandeiro, é por exercicio illegal de profissão, pois das diligencias effectuadas verificou-se que Lucio não teve a intenção de proposito pois a victima era seu compadre e amigo sendo um homem abastado.

O dr. Alvaro Reis esforçou-se alli no desempenho da missão acima, segundo as notas da nossa reportagem da policia, e depois de proceder ao exame cadaverico, retirou as visceras para serem examinadas, e de dados colhidos, deduziu, que houve intoxicação pelo tartaro emetico que foi ministrado à victima como crenor de tartaro.<sup>12</sup>

Um caso tipico de curandeirismo se dá quando a pessoa contrai uma moléstia, provavelmente incurável e, depois de ter recorrido a diversas formas de cura da medicina especializada, sem obter sucesso, resolve recorrer ao curandeiro local, como última esperança na busca da cura ou do conforto fisico e espiritual nos últimos dias.

Imaginemos que aqui trata-se de um intendente do Termo de Abrantes, no ano de 1911, um "coronel" (não sabemos se se trata de uma patente ou da forma de tratamento dada a todo chefe político ou pessoas de muita influência em pequenas cidades do interior da Bahia, especialmente da região cacauceira) que pelo visto conhece muito bem Lucio de tal que é seu "compadre". Nada mais lógico do que recorrer aos remédios ou poções preparadas pelo curandeiro que, de uma forma ou de outra, deveria ser alguém em quem depositava-se alguma confiança. Se o doente estava num estágio avançado de doença incurável nada poderia salvá-lo, mas o curandeiro assim mesmo utilizou sua terapêutica, o que não quer dizer que o coronel tenha morrido devido a ela

Mas compreender que o coronel tenha apenas consultado o compadre para um mal menor, quem sabe, e disso tenha resultado sua morte através da beberagem

---

<sup>12</sup> Diario de Noticias, 04 de novembro de 1911, p. 2.

ministrada pelo curandeiro, é um pouco precipitado. Em primeiro lugar, não foi a família do morto que deu queixa à polícia, o que seria de se esperar caso o doente tivesse sido envenenado sem antes estar muito doente, ou sem que todos estivessem esperando sua morte. Em segundo lugar, se o curandeiro tivesse envenenado o doente, não estaria tão preocupado em esclarecer o caso, acompanhando pessoalmente os acontecimentos na delegacia, atitude indicativa do grau de confiança que ele tinha na feitura dos seus remédios. O mais lógico seria a fuga imediata, se se tratasse de um charlatão ou de alguém que não conhecesse adequadamente o uso das ervas e plantas medicinais e a feitura das fórmulas populares de cura. Dificilmente esse curandeiro era uma pessoa dissimulada, como quer deixar transparecer o jornalista, e afirmar que o curandeiro já havia feito vítimas era o mais comum nesses discursos de acusação.

Quase sempre são questionáveis as descrições de envenenamento por beberagens de curandeiros, que saem nos jornais e na literatura especializada dos médicos. Naturalmente devem ter existido alguns casos de envenenamento. Entretanto, apesar de não termos consultado os arquivos das delegacias de polícia, vimos que, dentre os inúmeros casos de homicídio do Arquivo Público do Estado da Bahia, nos primeiros 50 anos de República só havia um caso de morte por envenenamento por beberagem. Este é um forte indício de que homicídio desse tipo era algo muito incomum, ou que os curandeiros simplesmente conseguiam desaparecer antes de ser instaurado o inquérito.<sup>33</sup>

Um conjunto de notícias nos jornais de Salvador, de 1908 a 1922, nos informa sobre a atuação de Hortencio Vieira dos Santos, um curandeiro cujos métodos teatrais de

---

<sup>33</sup> No jornal *A Tarde* de 26 e 27 de novembro de 1925, dois casos de suspeita de morte por envenenamento são noticiados, mas em ambos nada foi provado através do exame toxicológico. Apenas foram levantadas suspeitas sobre envenenamento por beberagens ministradas por curandeiros.

cura chamavam a atenção e facilitavam a ação da policia. Encontramos pela primeira vez uma noticia sobre Hortencio no Diario de Noticias de 28 de outubro de 1908 Diz o jornal que “o feiteiro Hortencio dos Santos, vulgo Caboclo, requereu ao delegado dr. Silvestre de Faria, para que sejam ouvidas as testemunhas de defeza” que falaria sobre as acusações de feitiçaria feitas contra ele. O caso foi acompanhado por esse jornal nos dias 30/10/1908 (“Remessa de Inquerito”), 09/11/1908 (envio do inquérito), 14/11/1908 (deferimento da petição para ouvir testemunhas), até 30 de novembro de 1908, onde lemos:

#### Feitiço e candomblés.

Há dois mezes demos um artigo sobre o assumpto e pouco depois surgia o caso do famoso Hortencio o – Caboclo –, que tanto deu que falar de si não só no districto de Brotas, onde exercia a sua profissão de feiteiro, mas em toda capital, pondo em movimento a policia, etc.

Pois garantimos nós que mesmo no districto de Brotas e em todos os outros desta capital e dos suburbios existem outros especuladores, outros feiteiros tão prejudiciais quanto o Caboclo e muitos, mais petulantes do que elle.

Lá para os lados do Gantois e do Quebrabunda, ambos do districto da Victoria existe o celebre candomblé da Chica e o terreiro da Mãe C'encinha, fóra tantos outros conhecidos da própria policia no Cabula, na estrada Dois de Julho e em outros pontos mais ou menos afastados, para não falarmos nos das freguesias da Sé, Pilar e Conceição da Praia.

Quase um ano depois, em 12 de novembro de 1909, encontramos no Diario de Noticias o que segue:

Foi solto ante-hontem, conforme dissemos, o feiteiro Hortencio Vieira dos Santos por habeas-corpus concedido pelo sr. dr. Juiz de direito da 2.ª circumscripção criminal e não pelo sr. dr. Antonio Silvestre de Faria, como noticiamos

Engana-se quem pensou que o caso foi encerrado após a soltura de Hortencio. Nosso célebre feiteiro, como afirmavam os jornalistas da época, não aprendeu a lição e, no ano de 1922, 13 anos depois de ter sido posto em liberdade, tem estampada sua foto no jornal Diario da Bahia, acompanhando reportagem sobre os procedimentos por ele

utilizados para impressionar os clientes, e os serviços oferecidos. Estes, segundo o artigo, iam desde “curar a carne enferma” até tratar “corações torturados”.

Natural de Monte Santo, Hortêncio havia se estabelecido em Lamarão, próximo a Serrinha, no sertão baiano. Seu forte parece ter sido a capacidade de impressionar a clientela, atendida à noite, com Hortêncio portando “batina azul”, um “capacete de oito faces com um espelhinho cada uma” e colar, cuja aparência e confecção são descritas:

Fez doirar ali, na Rua Chile, quinze pratinhos de 500 rs; ligou-as num correntão de lã amarela e fechou o collar cabalístico como um amuleto verde, que devia servir de cofre, de caixa misteriosa de forças, dos poderes incognoscíveis que actuam sobre casos morbidos e os aniquilam. Seria o repositório das virtudes.

Tendo obtido sucesso no tratamento de doentes, o “curandeiro do sofrimento physico pas-sou a medico das almas. E circulou que para casos de amores desgraçados, era aquella certesa. Por qualquer cedula de vinte, accendia uma fogueira de paixão no peito mais gelado.” Hortêncio foi preso após ter tido insucesso no tratamento de “casos de peste”, tendo a policia alegado “flagrante do exercicio illegal da Medicina”. O caráter eclético do tratamento de Hortêncio, sugerindo uma diversidade de influências de diversos credos, é ilustrado pela descrição de seu “consultório”:

Tinha uma pharmacia em casa arrumadas entre figuras toscas de S. Cosme e S. Damião, de S. Crispim e de S. Crispiniano. Sobre uma mesa amarela de dendê, ao pé de um prato de efó, estava um bonzo, que era o pai dos santos, o curador maximo.

Isto sem contar que a reportagem faz referência a sua técnica como “cabalística”. No local, a policia encontrou também grande quantidade de roupas intimas femininas, com os nomes das donas.

Uma passagem do artigo sobre o “Curandeiro de Lamarão” sugere que ele era tão perigoso que não lhe seria “difficil conseguir em Lamarão um pequeno Canudos”. Vinte

e cinco anos haviam se passado desde a destruição da comunidade liderada por Antônio Conselheiro na mesma região em que Hortêncio atuava. Ambos não tinham em comum nada mais do que o fato de desafiarem, cada qual a seu modo, as idéias republicanas de nacionalidade e ordem cívica

Não tivemos mais notícias sobre o fim de Hortêncio, se foi preso, se houve prosseguimento no inquérito sobre o seu caso, mas este foi um curandeiro muito ousado, sem dúvida. Seus métodos, descritos pelo jornalista, eram dos mais suspeitos para os mais céticos, mas poderiam impressionar aos “incautos” necessitados de um conforto espiritual.

Geralmente era assim que funcionavam os rituais mágicos de cura. Quer fossem charlatães ou não, o curandeiro tinha que impressionar seus clientes para conseguir credibilidade. Na aplicação dos chás, dos remédios feitos com plantas, raízes e ervas, nas rezas e orações para os espíritos, e nas simpatias, despachos e feitiços, os resultados eram, na maioria das vezes, positivos, porque muitos dos males que acometiam os pacientes que buscavam a cura na medicina popular eram achaques menores, mau-olhado, espinhela caída, males do amor, brigas de casais, de vizinhos, ciúmes, dívidas, etc. Nos casos graves de doença do corpo, além dos paliativos das beberagens que podiam funcionar durante algum tempo, eles se dispunham a dar o conforto à alma pois, além da cura das moléstias, os doentes necessitavam do apoio espiritual que a maioria dos médicos especializados não ofereciam. Como afirmou Júlio Braga, “para condenar alguém pelo exercício da denominada ‘falsa medicina’, dever-se-ia condenar antes também toda população de baixa renda que se vale permanentemente de um conhecimento extensivo dessas plantas úteis, muitas vezes cultivadas nos quintais de suas

moradas ou compradas em pequenos feixes nas muitas barracas especializadas nesse tipo de comércio ” Os serviços oferecidos por esses bruxos, feiticeiros e curandeiros eram, em última instância, serviços sociais, quando não um serviço de psicologia popular pois, ainda de acordo com Braga, “a denominada ‘falsa medicina’ não é outra senão a verdadeira medicina da pobreza.”<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Braga, *Na gancha do feijão*, p. 150.

## CAPÍTULO 4

### **Outros olhares: crença popular e saberes institucionais nos processos-crime**

Até agora vimos como jornalistas e médicos formularam discursos sobre a cultura popular, em particular sobre outras intervenções de cura. Vimos como esse modo de olhar influenciou setores da população, sendo muitas as queixas nos jornais, vindas de pessoas que moravam nas proximidades de candomblés ou que se deparavam com despachos nas ruas, por exemplo.

O discurso higienista formulado e veiculado pelas elites foi assimilado pelos próprios agentes da cura informal que lutaram institucionalmente pela moralização das suas práticas. Dentro das possibilidades que a sociedade oferecia, os feiticeiros, curandeiros e líderes dos candomblés da Bahia encontraram maneiras de se organizar e continuar existindo, em paralelo aos saberes oficiais e às políticas repressivas que se instauraram com a República.

Entretanto, de uma forma geral, em todos os estratos sociais, pessoas das mais variadas categorias, não deixaram de frequentar os candomblés, nem deixaram de utilizar-se dos “remédios” dos curandeiros e de seu saber sobre o uso das plantas e ervas medicinais, nem das rezadeiras e comadres, pais e mães-de-santo que auxiliavam na cura de crianças e adultos nos tempos difíceis de epidemias e endemias. Nina Rodrigues frequentou um Candomblé famoso naqueles tempos, e teve como colaborador Martiniano



Eliseu do Bonfim, feiticeiro de renome e respeitado por muitos.<sup>1</sup> Policiais, intendentos, peritos, delegados e juizes eram acusados de acobertarem, quando não de estarem envolvidos com feiticeiros, curandeiros e com a religião afro-brasileira.

Eram comumente publicados nos jornais casos de envolvimento de agentes da policia e da justiça com candomblés e curandeirismo. O caso abaixo é um exemplo:

Ha mezes atraz, o sr. chefe de policia expediu circulares, prohibindo, terminantemente, que fossem recolhidos aos postos policiaes os alienados que, em grande numero, infestam as nossas ruas.

Pois bem, é s. s. mesmo quem inflige a ordem baixada, mandando recolher á Secretaria de Policia, Victorino dos Santos, vulgo "bigodinho".

Esse infeliz alienado lá está há 27 dias, seminú, carpindo os horrores a fome, maltratado, sem que providencia alguma seja tomada para internal-o no Hospicio.

Por ultimo, appareceu, na Secretaria, *um soldado entendido de bruxaria* e lá está a todo transe a querer curar o "Bigodinho" com as suas "mezinhas".

Compadeça-se o Sr. Cova desse desventurado, fazendo-o recolher ao S. João de Deus.<sup>2</sup> [grifo nosso]

Esta noticia serve como evidência adicional de que, o discurso de saneamento moral da sociedade republicana, as práticas populares de cura continuaram sendo o primeiro expediente a que se recorria. A noticia demonstra o envolvimento de agentes da justiça com as práticas mágicas e de cura popular, pois não foi um "soldado entendido de bruxaria" que tentou "curar" o louco Bigodinho? A mezinha feita pelo soldado pode ter sido permitida porque se tratava de um agente da lei, portanto sua magia certamente era benéfica. Além disso, observa-se, na referência às circulares anteriores expedidas pelo chefe de policia, uma preocupação em separar o que é da esfera médica do que é da esfera jurídica proibindo "terminantemente" de serem "recolhidos aos postos policiaes os alienados", já que existiam hospitais específicos para este fim, como o Hospicio S. João

<sup>1</sup> Vivaldo da Costa Lima e Waldiu F. Oliveira, *Cartas de Edison Carneiro a Arthur Romm: de 1 de janeiro a 6 de dezembro de 1938*. (São Paulo, 1987).

<sup>2</sup> A Tarde, 06/01/1915, p. 5

de Deus. Os limites entre as duas instituições eram bem demarcados, ao menos do ponto de vista regulamentar e institucional: à medicina cabia cuidar dos alienados e doentes, à justiça e à polícia cabia punir e reprimir aqueles que, não sendo classificados como loucos, infringiam a lei e a ordem. Do ponto de vista desta territorialização da atuação das duas instituições, Bigodinho deveria ser recolhido ao hospício, e não ao posto policial. A justiça, o saber especializado e o saber popular de certa forma disputaram a tutela do louco Bigodinho.<sup>1</sup> Mais adiante veremos, a partir da análise de alguns processos-crime, exemplos de atuação de cada uma dessas instâncias, e como cada qual tentava garantir sua legitimidade.

Mas o envolvimento da justiça e de seus representantes com as práticas mágicas e de cura popular não se resume a casos como o acima referido. Percebe-se nos meios jurídicos opiniões diferenciadas quanto ao assunto. Em seu estudo sobre as relações entre as práticas mágicas e o poder no Brasil, Yvonne Maggie afirma terem existido, no período que se estende de 1890 a 1930, três posições. De acordo com a primeira, “toda prática ou arte de curar deveria ser considerada fora da lei e era prejudicial à saúde pública, a não ser aquela ‘arte’ obtida através da ciência, com diploma e registro legal”. Segundo a autora, esta era a posição defendida pelos discípulos de Nina Rodrigues, para os quais não sendo essas práticas religião, deveriam ser extirpadas da sociedade, já que denegriam nossa “civilização”. A segunda posição pretendia limitar as práticas médicas e religiosas, através da intervenção do Estado no modo como eram empregadas. Desse ponto de vista, nem toda magia era considerada prejudicial, e portanto nem todas as

---

<sup>1</sup> Uma análise da inter-relação entre essas diferentes instâncias, e do modo como atuam diferentemente sobre determinados indivíduos e em relação à produção de saberes específicos encontra-se em Michel Foucault, *Eu, Pierre Riviere, que degulei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. (Rio de Janeiro, 1977) Ver também Foucault, *Microfísica do Poder*. (Rio de Janeiro, 1979)

peças que lidavam com ela deveriam ser perseguidas, mas apenas aquelas que agiam para iludir os ingênuos. A terceira e última posição considerava os três artigos do código penal relativos ao assunto<sup>4</sup> inconstitucionais, pois “exigir diploma científico e perseguir os modos de se exercer espiritismo significava propor uma religião oficial ou uma ciência de Estado”. Neste caso, os artigos do Código Penal de 1890 deveriam ser abolidos e os casos de charlatanismo seriam enquadrados no artigo referente a estelionato aplicado a qualquer tipo de falsificação. Segundo Maggie, “mesmo proibido, os curandeiros não estariam agindo criminalmente se os pacientes acreditassem nesse tipo de cura”.<sup>5</sup>

Nos processos criminais relativos ao exercício de práticas mágicas e de cura popular no Rio de Janeiro, ainda segundo Maggie, as três posições acima nortearam os julgamentos feitos por diferentes juizes até 1940. Na Bahia, durante os anos de 1890 a 1940, a maioria dos casos de curandeirismo, feitiçaria, charlatanismo e prática ilegal da medicina não chegaram sequer a ser registrados pela justiça. Em nossas pesquisas encontramos apenas quatro processos-crime desse tipo, mais dois relatórios da polícia sobre autos de acusação de curandeirismo, nos anos de 1938 e 1940, vindos de duas cidades do interior da Bahia. De acordo com nossas observações, a justiça baiana não demonstrava muito interesse em punir tais casos, e no final do nosso período ela parecia

<sup>4</sup> Art. 156 - Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos e a arte dentária ou farmácia praticar homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos

Art 157 - Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismã e cartomancia para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública

Art 158 - Ministrat, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio denominado de curandeiro Código Penal de 1890.

<sup>5</sup> Maggie, *Atado do feitiço*, pp. 88-89.

mais empenhada em controlá-los através de fiscalizações.<sup>6</sup> A inexistência de um número significativo de processos-crime instaurados na capital talvez seja indício dessa falta de interesse na punição. Cremos que, no interior, a convivência com as práticas populares de cura fosse algo ainda mais comum que em Salvador, e talvez mesmo um “mal necessário”, devido à precariedade da assistência médico-hospitalar e à resistência aos “novos” saberes introduzidos com a República. Entretanto, convém ressaltar que a inexistência de um grande número de processos-crime não implica necessariamente a ausência de repressão, mas sugere que esta se dava centralmente por meio de denúncias nos jornais, da construção de uma imagem negativa dessas práticas e, por vezes, da perseguição policial, ao invés de por via judicial *stricto sensu*.

A menos que o acusado do delito confessasse o crime, dificilmente a prisão era decretada. Dos quatro casos encontrados por nós, dois foram concluídos com intimação e ordem de prisão dos acusados. O processo contra Nelson José do Nascimento, relativo à prática do curandeirismo, da “magia negra e seus sortilégios” e da “falsa medicina”, procede com o inquérito policial. através de um mandado de busca e apreensão, um auto de busca e apreensão e um auto de perguntas onde o réu confessa ser “Pae de santo” e praticar, segundo a denúncia do delegado, o curandeirismo ou o exercício ilegal da medicina, afirmando que “doentes e feridos [...] [o] procuravam [...] afim de se tratarem” e que os benefícios da seita que professava ocorriam “por intermédio de banhos”. Para cada consulta cobrava 3\$400,00 (três mil e quatrocentos réis). A confissão de Nelson e os objetos apreendidos, “[...] uma tigela com duas pedras, que representam o santo ‘Oxum’,

---

<sup>6</sup> Num relatório estatístico da Secretaria de Segurança Pública, no setor da Polícia Preventiva, no ano de 1941, foram feitas 130 fiscalizações em terreiros de candomblés. Esse número só não excedeu ao de bailes que foram em número de 224. Do total de 321 fiscalizações feitas durante esse ano, os candomblés

(N. S. das Candeias); uma tigela com quatro pedras, que representam 'Inhansan' (Santa Bárbara); um alguidar de barro com um caqueiro cheio de azeite de dendê e farofa amarela, que representa o assentamento de 'Eixú' (Diabo) [...]", etc. constituíram provas irrefutáveis de que se tratava de um agente da cura informal.<sup>7</sup>

No processo instaurado em Jequié, no ano de 1935, contra o réu Narciso Arquimínio da Silva, indigitado por ter arrancado os olhos de sua esposa, dois curandeiros do lugar Francisca Vieira da Silva e seu amásio Antonio Padeiro, são arrolados juntamente com o réu como responsáveis pelo crime. De início, a curandeira Francisquinha, como era conhecida, é acusada de ter provocado distúrbios nas faculdades mentais de Narciso ao fazê-lo acreditar que a "crizipa" ou má sorte que vinha dominando sua vida e a de seus familiares, estava sendo causada por "caboclos" que necessitavam de ser batizados. De acordo com isso, uma série de rituais é organizada para curar Narciso da perseguição dos espíritos de caboclos. A história de "misticismo" e obsessão chega a seu ponto máximo quando Narciso, fora de si, ataca sua mulher arrancando-lhe os olhos e quebrando-lhe um dos braços. De imediato, o denunciado, "chefe de família exemplar, homem pacato, mortigerado, pae extremo", é considerado vítima da sugestão dos curandeiros Francisquinha e Antonio Padeiro. Para os agentes da polícia, de acordo com o perfil descrito por familiares, amigos e vizinhos, "Narciso é um enigma", já que seu caráter de homem pacato não condiz com seus atos. Entretanto, com o passar dos dias e através da vigilância constante do réu na cadeia, a polícia passa a vê-lo como um tipo de maniaco a que chamaram de "espiritopatha". Com o auxílio de um médico da região,

perfizaram 40% das diligências, entre "kermesses", festejos populares, cinemas, barracas, pique-niques e foot-boll APEBA, Sessão Judiciária, Relatório Estatístico, cx 37, pc 04, Bahia, 08/04/1941

<sup>7</sup> APEBA, Processo 29/1056/17, Feitiçaria, Salvador, 11/11/1939

eles concluem “que se tratava de um caso de epilepsia influenciado por sugestão de baixo espiritismo.” Mesmo com esta nova interpretação, os curandeiros continuam a ser culpabilizados pelo estado mental de Narciso, sendo por isso “incurso nas sanções penais dos artigos 157 parágrafo primeiro e 158 parágrafo único”, do Código Penal de 1890. A visão da polícia, portanto, variou no decorrer do processo, mas permaneceu a idéia da “influência nefasta” da feitiçaria e do curandeirismo sobre o caso

Assim como no processo de Nelson José do Nascimento, que confessou ser pai-de-santo e curandeiro, foi decretada a prisão preventiva de Francisquinha e Antonio Padeiro, “como medida de saneamento social”.<sup>8</sup> Não encontramos mais nenhuma notícia, nem rastro dos três réus, Nelson, Francisquinha e Antonio Padeiro, nem em jornais, nem em processos-crime semelhantes em outras localidades. Provavelmente foram esquecidos. Sua punição parece ter servido centralmente de exemplo, para que outros crimes do tipo não fossem praticados. Pelo menos essa era a intenção declarada pelos agentes da justiça, representantes dos ideais republicanos de saneamento social, interessados na aplicação da lei, na repressão aos costumes incivilizados e na moralização social.

Nos demais processos, os réus foram absolvidos das acusações de curandeirismo e envenenamento por ingestão de bebida, por falta de provas. Como vimos anteriormente, a legislação brasileira dispôs de mecanismos de regulação das práticas mágicas e de cura popular. A criação dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, revela tanto um empenho no sentido de combater os feitiçeiros, curandeiros,

---

<sup>8</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, Feitiçaria, Jequié, 18/03/1935

benzedoras, pais e mães-de-santo quanto um certo temor em relação aos malefícios físicos que porventura pudessem ser causados por eles. Dessa forma, o pressuposto para a perseguição é a crença de que o feitiço e as beberagens, os banhos e as rezas poderiam fazer mal a pessoa ou animal, e essa crença parte tanto dos agentes de cura sobrenatural quanto dos agentes a serviço do Estado. Maggie afirma que “A evidência do crime é a crença”, isto é, além da comunidade que utiliza e acredita no poder do feitiço e da cura informal, peritos, policiais, delegados, advogados, promotores e juizes, por sua vez, também crêem na existência de práticas e rituais de cura popular que podem gerar “grave prejuízo para o bem estar público”.<sup>9</sup> Assim, partem das evidências dos autos de apreensão dos objetos rituais e da punição dos infratores, com base na lei.<sup>10</sup>

Nos processos aqui referidos, a polícia quase sempre pergunta às testemunhas e aos depoentes se o réu acusado de curandeirismo, feitiçaria, ou charlatanismo costumava executar suas práticas mágicas ou terapêuticas na localidade ou região, se era conhecido da comunidade, como era conhecido, qual a fama que tinha. É com base nesses depoimentos de denunciante, vizinhos, amigos, parentes e vítimas, que os agentes da justiça construirão a acusação, responsabilizando o réu pelo que costumam chamar de abusos contra a boa fé dos inocentes, dos ignorantes, ou pobres de espírito. Um exemplo disso podemos ver no caso do curandeiro Eusébio de Brito Silva. O promotor público, em sua denúncia sobre o que chama de “charlatanice” de Eusébio, diz que o denunciado “põe em grande risco a saúde dos ignorantes” que a ele recorrem, e afirma que:

<sup>9</sup> Maggie, *Medo do feitiço*, p. 159, APEBA, Relatório da Polícia, cx 35/ Pc 01, 10/10/1938

<sup>10</sup> Entretanto, isso não quer dizer, necessariamente, que todos os agentes da justiça acreditassem que as práticas populares de cura poderiam ser prejudiciais ou eficazes de fato. Maggie, op. cit., p. 159

Além do facto referido, é público e notório que o denunciado exerce o officio de curandeiro, receitando e ministrando beberagens, á guiza de remedios n crescendo numero de pobres de espirito, que são seus clientes incondicionais.<sup>11</sup>

A opinião do delegado sobre os dois lados envolvidos com a cura popular é, em geral, depreciadora. Esse caráter depreciativo pode ser percebido também no processo de Narciso Arquimínio da Silva, "vitima" do "tratamento" feito por Francisca Vieira da Silva e seu amásio Antonio Padeiro, "praticantes habituaes da feitiçaria e do curandeirismo, em diversas zonas deste Estado", nas palavras do promotor público da comarca de Jequié. É singular a forma com que os criminosos são caracterizados. Na análise do delegado de policia, assim se apresenta Narciso:

Calm e submisso, inspira sympathy e compaixão .  
Como qualquer de nossos "Jecas", é crédulo, supersticioso, suggestionavel, de boa fé.

Já o casal Francisca e Antonio é descrito como "Duas figuras diabolicas de feiticieiros-curandeiros" que

[...] num ambiente propicio, começaram a agir satanicamente, creando em torno de suas "personalidades", uma aureola mystica. [...]  
"Francisquinha", -- mãe de "Taitinga da Raiz" (espírito de caboclo);  
Antonio Padeiro, -- "pac de santo".  
Davam "consultas" e tratavam os doentes por meio de "passes", de "purgativos", de "banhos de folhas".  
Exerciam o curandeirismo e praticavam a magia negra, extorquindo aos incautos dinheiro, objectos de uso, animaes, etc.

Por conta desse perfil, a prisão preventiva do casal foi decretada como "exemplo para os criminosos da mesma ordem, que infelizmente infestam este município", de acordo com o indignado delegado de policia.

A visão dos agentes da justiça não apresenta grandes diferenças em nenhum dos casos analisados. A narrativa trata quase sempre da periculosidade dos curandeiros ou

<sup>11</sup> APEBA, Processo 31/1130/09, 22 de julho de 1920, Caieté/ BA.



feiticeiros e de suas práticas. Nas denúncias que introduzem os processos, vemos em geral a preocupação em provar o quanto as práticas mágicas e de cura popular podem ser perigosas para quem delas se utiliza. Ainda no caso da curandeira/mãe-de-santo Francisquinha e seu amásio Antonio Padeiro, o delegado da comarca de Jequié denuncia o delito através de um inquérito que

positiva factos a respeito dos delictos praticados pelos denunciados naquella localidade. entre outros, o tratamento que fizeram na pessoa de Narcizo Arquimínio da Silva, a partir de novembro p. p. [próximo passado] ora prescrevendo-lhe nocivas heberagens, ministrando-lhe banhos de folhas, ora illudindo-lhe a credulidade com passes de magia negra, como baptismo de caboclos [...].

São fortíssimas as suspeitas de que estas práticas tenham causado grave perturbação nas faculdades mentaes de Narcizo.<sup>12</sup>

No relato subsidiário, novas informações, que de certa forma poderiam contribuir para inocentar o casal de feiticeiros são acrescentadas ao processo. Segundo o delegado, Narciso “é um tarado, pois, segundo o que colligimos, descende de uma familia de degenerados psychicos”. Mas o envolvimento com a feitiçaria acabou permanecendo porque, de acordo com o segundo depoimento de Adalgisa Ribeiro da Silva, esposa de Narciso e D. Jovelina Ribeiro, sogra deste, “Narciso sempre viveu num ambiente de feitiçaria e a prova é que os seus progenitores falleceram em consequencia de ‘tratamento’ praticado por curandeiros-feiticeiros.” Portanto, dificilmente o casal acusado da prática do curandeirismo, da magia negra e seus sortilégios, estaria livre das acusações por que haveriam de pagar, independente das intenções que tiveram ao iniciar o tratamento de Narciso.

Já no auto de perguntas feitas ao pai-de-santo Nelson José do Nascimento, o

<sup>12</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, Feitiçaria, Jequié, 18/03/1935

delegado tenta incriminá-lo demonstrando como as práticas mágicas executadas pelo réu também poderiam ser prejudiciais para quem delas de utilizasse. Depois de responder a uma série de perguntas sobre o significado dos objetos apreendidos em sua casa, pergunta o delegado se as três bonecas de pano encontradas, vestidas de noiva, de luto e de soldado, serviam “para feitiçaria: desencaminhamento de senhoras casadas, morte de pessoas e outros males?” A pergunta sugere que talvez o delegado estivesse preocupado não apenas com a capacidade de Nelson de produzir malefícios físicos em seus clientes, através dos banhos ou beberagens, mas, excepcionalmente, de provocar males sobrenaturais como os descritos acima.<sup>13</sup>

No processo movido contra Eusébio de Britto Silva, motivado pela morte da vítima Heitor Lopes da Silva, supostamente devida às beberagens propinadas pelo acusado, o delegado faz a denúncia atentando para o grande risco a que o réu punha “a saúde dos ignorantes, que recorrem à sua charlatanice prejudicial e abusiva” pois,

Além do facto referido, é publico e notório que o denunciado exerce o officio de curandeiro, receitando e ministrando beberagens, á guiza de remedios a crescido numero de pobres de espirito, que são seus clientes incondicionais.<sup>14</sup>

O que se expressa com essa preocupação constante em caracterizar o tipo de pessoa que convivia no seu cotidiano com as práticas populares de cura, e a elas recorria freqüentemente, é a discussão travada, já há algum tempo, nos setores das elites vinculados ao projeto higienista, sobre o perfil de cidadão que deveria ser constituído com esse projeto. Os “ignorantes” “pobres de espirito” vítimas dos curandeiros e feiticeiros representavam a antítese do cidadão ideal das elites engajadas no projeto

<sup>13</sup> APEBA, Processo 29/1056/17, Feitiçaria, Salvador, 11/11/1939

<sup>14</sup> APEBA, Processo 31/1130/09, 22 de julho de 1920, Caetité/ BA

higienista, qual seja, o sujeito educado formalmente e vivendo de acordo com os preceitos cientificistas da época

O inquérito instaurado em Campo Formoso, interior da Bahia, a partir da denúncia contra o dito curandeiro José Gonçalves de Souza, conhecido pela alcunha de José Nambú, faz referência ao delito da forma usual: Souza teria ministrado “como meio curativo para uso interno e externo substâncias nocivas a saúde” de seus clientes e das pessoas do lugar que a ele recorriam por motivo de doença, sugerindo a prática do curandeirismo, sendo por isso “incurso nas penas do Art.º 158 [parágrafo] 1.º do Código Penal da República”. Apesar da tentativa do delegado de incriminá-lo pelo “exercício ilegal da medicina em geral”, sendo perpetrado o mandado de prisão “por crime fiançável à quantia de 1:500\$000”, a justiça acha por bem considerá-lo inocente da acusação de curandeirismo e por conseguinte do exercício ilegal da medicina, por falta de provas.

Uma análise desses processos-crime de feitiçaria, do exercício ilegal da medicina, de envenenamento e curandeirismo indica que, de um modo geral, as pessoas envolvidas nos processos, seja como réus ou como testemunhas, acreditavam plenamente na eficácia dessas práticas e a elas recorriam com frequência. No processo acima, de José Nambú, quase todos os depoentes admitem ter se utilizado dos rituais curativos do acusado. A primeira testemunha, tendo uma irmã bastante doente e “ouvindo fallar com muita insistência de que José Nambú era um bom Curador” resolve recorrer a seus serviços pela quantia de 90\$000 (noventa mil réis). A segunda testemunha do caso diz “que infelizmente devido a sua ignorância foi forçado a mandar José Nambú fazer meza sobre uma pequena indenização de cinco mil reis 5\$000 a fim de ver seu doente restabelecido”.

A terceira diz que "infelizmente, e pela sua ignorância tal fama que corria e corre por toda parte dos seus prodígios feiticeros, procurou-o em sua casa no lugar denominado Fumaça, ali chegando expoz o fim que alli o levava, obtendo de Nambú ou José Mentira como é conhecido a promessa de que curaria deffinitivamente sua mulher, exigindo a quantia de trinta mil reis 30\$000". A quarta testemunha diz nunca ter feito uso das práticas de Nambú, mas revela nomes de pessoas que o fizeram, inclusive de um "Dr. Antonio Gonçalves da Cunha e Silva [que] patrocina 'a ferro e a fogo a causa do feiticero e gatuno ousado José Nambú'". A quinta testemunha afirma que, a conselho do mesmo Nambú, seguiu em companhia de uma sua irmã doente para a casa do curandeiro, que mediante o pagamento da quantia de 1:000\$000, garantiu que a curaria através de beberagem feita com "pó de algumas raizes". A sexta e última testemunha afirma que, estando sua familia atacada por doença, procurou o curandeiro que disse estar toda ella enfeitçada, exigindo 2.600\$000 para a cura através de remédios por ele fornecidos. Enfim, nesse caso, mesmo tendo os depoentes, perante o delegado de policia, criticado e duvidado de sua eficácia, chegando a declarar que Nambú era um explorador, acusando-o da prática de feitiçaria e bruxaria e inclusive da morte de uma moça chamada Josepha Maria de Jesus, irmã de uma das testemunhas de acusação, "em consequencia dos remedios pelo mesmo a ella ministrados", todos haviam recorrido a ele por ter ouvido falar de sua fama de bom curador. Além do mais, no auto de busca e apreensão constam algumas cartas e bilhetes de pessoas agradecidas a José Nambú pelas curas e pelos remédios por ele receitados. A terceira testemunha que, "pela sua ignorância", disse tê-lo

procurado para curar sua esposa adoentada, admite no final que José Nambú curou sua esposa aplicando-lhe seus remédios.<sup>15</sup>

Já no caso ocorrido em Caetité, do suposto curandeiro Eusébio de Britto Silva, a vítima, Heitor Lopes da Silva, e sua família, acreditando que sua moléstia era resultado de um “feitiço botado” pelo seu irmão Alvino Lopes da Silva e sua esposa, apelaram para o curandeiro e os “meios curativos por elle preparados e propinados”. Mesmo depois da “ajuda” de Eusébio o paciente morreu devido a complicações do quadro de sua doença (de acordo com o diagnóstico médico, “cancro” ou “inflamação no estômago”, como disseram algumas testemunhas). Como vimos antes, a justiça quis indiciar o réu como curandeiro e levá-lo a julgamento de acordo com o art. 158 do Código Penal de 1890. Mas as testemunhas, em seus depoimentos, pouco ajudaram pois, em momento algum, afirmaram de forma categórica que o denunciado era de fato um curandeiro. Normalmente elas diziam que não tinham “certeza de que o reo ...[fosse] mesmo curandeiro”. Um depoente, em dado momento “perguntado se o denunciado tem o costume de tratar alli de feitiço? Respondeu que não; que foi esta a primeira vez que o viu por alli” dificultando o trabalho da acusação e facilitando o da defesa. As duas testemunhas cujos depoimentos são citados acima estavam entre as quatro principais testemunhas da acusação. A família do morto, por sua vez, isenta completamente o curandeiro Eusébio de qualquer culpa pela morte de Heitor Lopes da Silva pois, assim como o falecido, todos acreditavam que sua morte aconteceu devido ao feitiço colocado por Alvino Lopes da Silva, irmão da vítima.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> APEBA, Processo 30/1092/16, 14 de junho de 1924, Campo Formoso/ BA

<sup>16</sup> APEBA, Processo 31/1130/09, 22 de julho de 1920, Caetité/ BA

No processo sobre feitiçaria de Narciso Arquimínio da Silva, tanto o réu quanto a vítima do crime, sua esposa Adalgisa, acreditavam que o primeiro estava enfeitado ou obsidiado por caboclos que o estavam levando a ter comportamentos estranhos a ponto de cometer o crime, móvel do processo, de quebrar um braço e arrancar os olhos da vítima. Nesse caso, as testemunhas e os familiares envolvidos com o delito cometido por Narciso sugerem que o crime ocorreu devido às influências da curandeira mãe-de-santo do lugar Francisca Vieira da Silva e seu amásio Antonio Padeiro. De certa forma, essas pessoas, vizinhos, parentes e amigos se “contaminaram” com a atmosfera mística que a curandeira Francisquinha promoveu, crente que estava na obsessão de seu afilhado de santo Narciso. Segundo uma das testemunhas, Manoel Cândido dos Santos, primo de Adalgisa, o ritual organizado por Francisca para “batizar os caboclos”, que na visão dela estavam atrasando a vida de Narciso, “foi frequentado por muita gente” e que ele próprio depoente “também estava presente”. As comunidades, de forma geral, participavam e se utilizavam das práticas mágicas e de cura popular como recurso médico terapêutico, ou por simples curiosidade, antes de se tornarem um caso de polícia.<sup>17</sup>

O saber especializado foi, nos três casos descritos acima, substituído pelo saber popular de cura. Em todos os processos há uma história de feitiçaria, sendo que o de José Nambú envolvia rituais de cura com beberagens e remédios, mezinhas, batidas, assobios e buzinadas, etc. O “feiticeiro” José Nambú era, como afirmou uma das testemunhas, temido por suas “bruxarias”, tinha fama e boas relações, inclusive com o médico do lugar Dr. Antonio Gonçalves que garantia sua profissão.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, 18 de março de 1935, Jequié/ BA

<sup>18</sup> APEBA, Processo 30/1092/16, 14 de junho de 1924, Campo Formoso/ BA

No caso de Eusébio de Brito Silva, a família e alguns parentes da vítima Heitor tinham toda a convicção de que este tinha sido enfeitado e ficara doente por conta do feitiço que o fazia frequentemente vomitar “porcarias”. Todos os filhos e alguns amigos da vítima alegaram tê-lo visto vomitando, besouros, baratas e outros insetos, penas, barro e palhas com os quais são feitos os ninhos do pássaro joão-de-barro que, segundo relataram, estavam impedindo a passagem dos alimentos, motivo do agravamento de sua moléstia. A declarada sensação de que estava com um “bolo no estômago”, que o fizera passar muito mal levando-o à morte, era tida como devida aos insetos, outros bichos e coisas que Heitor, seus amigos e parentes alegavam tê-lo visto “botando para fora”. Esse caso é interessante porque não apenas os envolvidos diretos, filhos da vítima, mas outras pessoas menos envolvidas emocionalmente com Heitor, como um seu vizinho, dizem tê-lo visto vomitar barro, penas e outras coisas. Uma testemunha, Juvencio Alves de Abreu, sogro da vítima, que tenta se mostrar descrente diz inclusive que, por não acreditar em feitiço, chamou os filhos de Heitor para botar fogo nas “porcarias” vomitadas por ele, “aconcelhando que não acreditassem naquellas futilidades de feitiços”. A preocupação de Juvencio em se livrar do que foi expelido pela vítima demonstra um certo temor em relação à feitiçaria, revelando, dessa forma, sua crença em relação aos rituais mágicos<sup>19</sup>

O caso de Narciso e Adalgisa começou com as mortes de animais (vacas, porcos, galinhas e outros) e com pessoas da família adoecendo, problemas que geraram dificuldades financeiras para o casal. As mortes dos animais do sítio de Narciso, assim como outros tipos de azar que se abateram sobre sua família, parecendo inexplicáveis sem o recurso ao sobrenatural, acabaram sendo consideradas feitiço. As circunstâncias

<sup>19</sup> API/BA, Processo 31/1130/09, 22 de julho de 1920, Caetité/BA.

das mortes dos bichos do sítio, apesar de não serem descritas nos autos, devem ter sido consideradas, no mínimo, estranhas, pois pragas na lavoura e doenças no gado são normalmente conhecidas por lavradores e criadores. Por isso, diante de acontecimentos inexplicáveis, Narciso e Adalgisa resolveram procurar a curandeira Francisquinha e seu amásio Antonio Padeiro, para se certificar de que o motivo das mortes era algum malefício que estava atingindo Narciso.<sup>20</sup>

Também os agentes da cura popular acreditavam que possuíam o poder que lhes era creditado. Se não tinham o poder de curar através de rituais mágicos e de terapias alternativas com plantas, ervas medicinais e banhos externos, podiam curar através da sugestão. Para Julio Braga, da parte dos agentes do sobrenatural, especialmente os pais e mães-de-santo e dos curandeiros, há, particularmente, um sentimento de que se está fazendo o bem, em contraposição ao charlatanismo, merecedor de punição por fraudar, iludir e mistificar rituais, rezas, receitas e todo conhecimento sobre a religiosidade e o saber popular de cura.<sup>21</sup> Os curandeiros acreditavam estar praticando a cura, simplesmente fazendo seus clientes acreditarem que poderiam ser curados. Mas a possibilidade de se estar lidando com doentes terminais sempre esteve presente, mesmo no caso de curandeiros e feiticeiros legítimos. A morte de um doente, depois de ter passado pelas mãos dos agentes da cura informal, poderia vir a destruir a boa reputação de curandeiros, feiticeiros, pais e mães-de-santo, construída após anos de atuação.

Ao ouvir de Narciso e sua esposa a história de que vacas, porcos e outros animais da criação do casal estavam morrendo, a curandeira Francisquinha dá indícios de que

---

<sup>20</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, 18 de março de 1935, Jequié/BA



realmente acredita que Narciso está tendo sua vida atrasada por causa de caboclos. É interessante notar que ela estava conhecendo o casal naquele momento e, mesmo sem investigar a propriedade e ter um contato maior com as pessoas envolvidas com o caso, desconfiou que talvez fosse o próprio Narciso que estivesse matando os bichos, possuído que estava pelos caboclos. As falas do processo vão revelando que de fato era Narciso quem estava matando os bichos em suas crises, quando entrava no que os psiquiatras chamam de estado crepuscular, uma espécie de transe seguido de amnésia.<sup>21</sup> Um indício disso é que, numa de suas crises de loucura, Narciso ficou obcecado pelos bichos domésticos, especialmente um papagaio, que naquele momento, para ele, era o responsável pela má sorte que abatia sua família. Enfurecido, Narciso matou o bicho demonstrando mais uma vez para as pessoas que o rodeavam seu “estado de confusão mental” e, para aqueles que acreditavam, que estava realmente possuído por espírito de caboclo. Francisquinha e Antonio demonstram ter estado, em vários momentos, preocupados com o estado mental de Narciso, recolhendo-o várias vezes em sua casa, aplicando-lhe beberagens e banhos. Francisquinha batiza seus caboclos e Antonio fica em vigilância constante, cuidando para que Narciso (ou seus caboclos), não viesse a ter mais comportamentos estranhos como os que vinha demonstrando.

O fato é que, desde que os problemas começaram a acontecer, ninguém cogitou que Narciso pudesse ter algum tipo de distúrbio psicopatológico. Ninguém, a princípio, o considerou louco porque, aparentemente, ele não tinha nenhum vício. Segundo os depoimentos, Narciso era um homem pacato, honesto, bom pai e esposo. Era estranho e

---

<sup>21</sup> Julio Braga *Na gamela do feitiço* p. 134

<sup>22</sup> Agradecemos à Prof. de psicopatologia da UFBA Célia Silva pela gentileza em analisar o processo-crime e por suas esclarecedoras opiniões de especialista, a respeito do estado mental de Narciso, e ao estudante de medicina Carlos Alberto Nascimento pelo contato com a referida Professora

inexplicável – devido à limitada instrução das pessoas da comunidade rural em que Narciso e sua família vivia –, que ele falasse “palavras desencontradas” e agisse de forma agressiva.

O processo de feitiçaria sobre Nelson José do Nascimento também traz indícios de que o réu acreditava no seu poder de sacerdote “da seita africana denominada Candomblé”. Ao contrário do que acontece normalmente nos depoimentos de acusados e testemunhas, Nelson assume ser “pai de santo” e praticar “atos em benefício de pessoas estranhas”. Justamente por isso, por confessar tratar seus clientes através de banhos para curar doenças e feridas, Nelson foi julgado culpado pela prática do curandeirismo. Pelo que podemos notar no seu depoimento, o pai-de-santo responde apenas às perguntas que acha que não trariam nenhum prejuízo aos fundamentos da seita, se limitando a falar sobre o significado de alguns objetos apreendidos e se defendendo da acusação de fazer malefício através do seu poder de sacerdote. Júlio Braga, ao analisar esse processo, afirma que a leitura do depoimento do réu “revela claramente que Nelson, apesar de sua pouca idade [22 anos], detinha e manipulava um certo número de códigos e informações básicas sobre o culto afro-brasileiro.”<sup>23</sup> Isto vem confirmar nossa idéia de que Nelson realmente possuía um compromisso religioso, respondendo às perguntas, de acordo com Braga, “na linha do que se poderia esperar de um sacerdote do culto afro-brasileiro, isto é laconicamente.”<sup>24</sup>

Como observamos acima, os inquéritos policiais se desenrolam na tentativa de provar que os réus são culpados da prática ilegal da medicina e do curandeirismo. A

---

<sup>23</sup> Braga, *op cit*, p. 134

<sup>24</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 135

forma como os processos se desenvolvem, à primeira vista pode nos levar a crer que os réus são charlatães. Para a justiça, o denunciado é antes de mais nada um explorador da fé dos inocentes e ignorantes. Os juizes julgam o que está nos autos, portanto “o que não está nos autos não pode ser levado em consideração”<sup>25</sup> Dessa forma, os delegados executavam seu trabalho buscando provar, através dos testemunhos e dos objetos apreendidos nos autos de busca e apreensão, que os réus eram “verdadeiramente” feiticeiros e curandeiros. Sendo assim, poderiam ser incursos nos artigos do Código Penal que punem o curandeirismo e a feitiçaria. A evidência de que a maior parte das pessoas que participaram dos processos acreditavam no poder de cura do saber popular, e nas práticas mágicas, está no fato de que os discursos, de acusadores e acusados, nunca desqualificavam essas práticas. O que era questionado era a capacidade do acusado de fazer ou não o mal. Segundo Maggie, “Não se nega a existência do mal produzido de forma mágica” e, acrescentariamos, pelo saber popular de cura, “Nega-se ou aceita-se o fato de um indivíduo em particular praticar a magia maléfica, fazer o mal”<sup>26</sup>

É inegável, no caso de Nelson, que o delegado desejava provar que ele poderia ser capaz de fazer mal às pessoas, pois pergunta, entre outras coisas, se as três bonecas apreendidas serviam para feitiçaria, “descaminhamento de senhoras casadas, morte de pessoas e outros males”, e se foi Nelson quem “botou um despacho [...] na encruzilhada de Monte Serat”. Nelson respondeu à primeira pergunta afirmando que as bonecas serviam para esse fim, “mas não nas mãos [dele] respondente, que nem delas se serviu”. À segunda pergunta ele respondeu negativamente, dizendo que no momento em que o

---

<sup>25</sup> Maggie, *Medo do feitiço*, p. 41.

<sup>26</sup> Maggie, *op. cit.*, p. 81

despacho foi colocado ele tinha se recolhido em sua casa para dormir. Nelson, como dissemos acima, se esquivou sempre da acusação de que poderia fazer qualquer tipo de malefício às pessoas. Ele se compromete, como vimos, quando diz que ajudava às pessoas doentes e feridas que o procuravam.<sup>27</sup>

Da mesma forma Eusébio de Brito Silva nega ser curandeiro e ter contribuído para o agravamento dos problemas de saúde de Heitor Lopes da Silva. Nega ter receitado beberagens, ter dado conchelos e dito que Heitor estava enfeitiçado, nega, enfim, todas as acusações feitas pela polícia.<sup>28</sup> Assim, como Eusébio, José Nambú nega ser curandeiro de profissão, alegando ser lavrador.<sup>29</sup>

No processo de Narciso Arquimínio da Silva, conclui-se que ele teria sido levado a cometer o delito em consequência de sua crença de que estava sendo possuído por caboclos. Nesse caso o mal é visto como produto da própria existência dos rituais de magia da feiticeira/curandeira Francisquinha. O médico que avalia Narciso por “mais de uma hora”, na cadeia de Jequié, depois de ele ter tido um acesso onde “se contorcía, destendia os músculos, oscilava fortemente a cabeça, transfigurava-se e seus olhos ficavam dançando nas órbitas. [...] fallava com os dentes cerrados, olhos fechados, dando gargalhadas, sobre o crime que praticou...”, declara que se tratava de um “caso de epilepsia influenciado por suggestão de baixo espiritismo.” Para o delegado, Narciso continuava sendo um enigma, necessitando de uma avaliação de um psiquiatra que poderia revelar “os caracteres pathológicos do [...] [agora] temibilissimo delinquente.” No relato subsidiário, o delegado chega à conclusão de que “O crime perpetrado por Narciso

<sup>27</sup> APEBA, Processo 29/1056/17, Feitiçaria, Salvador, 11/11/1939

<sup>28</sup> APEBA, Processo 31/1130/09, 22 de julho de 1920, Caetité/ BA

<sup>29</sup> APEBA, Processo 30/1092/16, 14 de junho de 1924, Campo Formoso/ BA

não foi outra coisa senão o despertar de uma tara pela influência nefasta do baixo espiritismo.” Concordando em parte com o Dr. J. A. da Costa Dorea que o auxiliou em suas investigações

Narciso foi mandado para Salvador para ser avaliado por psiquiatras no Hospício São João de Deus. Entre os peritos que procedem aos exames está um dos mais famosos médicos psiquiatras da época, o Dr. Aristides Novis. Além deste, assinam o laudo médico o Dr. José Lima de Oliveira e o Dr. Alvaro de Mello Doria. Após uma bateria de testes, exames clínicos, neurológicos e mentais, os peritos chegam às seguintes conclusões:

Narcizo Arquimino (sic) da Silva, quando deu entrada no Hospital São João de Deus era alienado, sendo o seu diagnóstico clínico de confusão mental aguda; convenientemente tratado, curou-se. (...) No momento, não apresenta nenhum indicio de alienação, ou sintoma de molestia mental, o que vale dizer, goza de ligidez mental. Não é um louco moral, de temperamento perverso, como se poderia supôr, em face do delito por que responde; ao contrário tem boa índole, que se associa às qualidades de trabalhador, prestavel e afetivo. Não é tambem um epileptico, hipoteze aventavel, ainda da espécie do delito, pois que, sobre nunca ter apresentado nenhuma crise motora, não tem o caracter instavel dos epilepticos, nem os impulsos, nem o humor, nem qualquer um dos sintomas outros que aparecem no epileptico psiquico. A confusão mental aguda que manifestava ao entrar no Hospicio, explica impulsos criminosos, que nesta síndrome mental costumam acontecer, inteiramente independentes da vontade, e sem a responsabilidade do doente. Uma vez curado, tudo volta á normalidade. [...] Em suma: Narcizo Arquimino da Silva é irresponsavel pelo que praticou durante o tempo em que estava em confusão mental aguda por se achar clinicamente restabelecido, desapareceu sua perigozidade, ou seja, tendo-se em vista o seu estado de saúde e a segurança da sociedade em que vive, não há necessidade de ser mantido no Hospital São João de Deus, ou estabelecimento congenere.<sup>30</sup>

Narciso deu entrada no Hospício São João de Deus no dia 25 de julho de 1936, cinco meses depois de ter cometido o fato delituoso, e a conclusão do laudo médico se deu no dia 05 de agosto do mesmo ano. Os peritos alegaram ter curado Narciso, através de diversos tratamentos, inclusive da execução de tarefas diárias. Como Narciso se saiu

---

<sup>30</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, 18 de março de 1935, Jequié/BA

bem em todos eles, foi considerado curado da “confusão mental” em que se encontrava quando deu entrada no hospício. Não analisaremos aqui o discurso da época sobre o significado do trabalho para os médicos, nem do por que a determinação de tarefas diárias e a boa execução delas era uma das formas de avaliar o estado mental dos alienados pois, o nosso interesse primordial é perceber a visão dos peritos sobre Narciso, enquanto criminoso. Entretanto, é importante notar a relação entre o critério de normalidade adotado pelos médicos neste caso e o modelo republicano de cidadão trabalhador.

Outra evidência da influência das idéias em voga entre as elites da época, é um dos tópicos da avaliação médica de Narciso, o “exame antropológico”, claramente influenciado pela teoria lombrosiana de que a índole dos indivíduos estava estreitamente relacionada aos caracteres físicos. Nesse exame, o paciente é assim caracterizado:

É um indivíduo do tipo atlético (Kretchmer), sem nenhum vício aparente de conformação esquelética. Tem cabelos lisos, abundantes, supercílios bastos e pouca barba. Cabeça, olhos, nariz, dentes, abobada palatina e orelhas, sem nenhuma anomalia. Labios um tanto grossos, pele bronzeada; há uma cicatriz linear, vertical, de dois centímetros e meio na região inter-superciliar; outra cicatriz de quatro centímetros e meio atravessando as regiões geniana e labial esquerda. São cicatrizes antigas que o paciente diz ter sido o resultado de uma queda, quando criança.<sup>31</sup>

Abordagem semelhante também é feita pelo delegado, em seu exame, analisando o criminoso “somática e psicologicamente”:

Compleição robusta, com 1,63 de altura, moreno-lívido, cabelos pretos, lisos e abundantes, barba escassa, olhos castanhos claros, nariz afilado, rosto comprido, arcadas superciliares um tanto salientes, sobrancelhas densas, boca regular com lábios grossos. Analfabeto.

Da sua árvore genealógica somente averigüei que é descendente de pai alcoólatra.

Diz não existir nenhum caso recente ou remoto de loucura ou epilepsia em sua família.

Calmo e submisso, inspira *sympatia* e compaixão.

<sup>31</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, 18 de março de 1935, Jequié/BA.

Como qualquer de nossos “Jecas”, é credulo, supersticioso, suggestionável, de boa fé.  
Nas suas declarações ou depoimentos é preciso e conciso.  
[...]  
O seu somno é tranquillo.<sup>32</sup>

É surpreendente que seis meses depois de ter arrancado os olhos, tentar arrancar a língua e de ter quebrado o braço de sua esposa, o acusado tivesse sido considerado curado pelos psiquiatras que o examinaram. Implícito nessa conclusão está o empenho, por parte do saber médico, em demonstrar sua capacidade de “recuperar” o doente, ao contrário da medicina popular, à qual se atribuiu o agravamento do seu estado psicológico.<sup>33</sup> Os peritos psiquiatras não trabalharam com a hipótese levantada pelo delegado e seu assistente de que Narciso era um “espiritopatha”, nem de que ele era um epilético. Eles até mesmo descartam essa hipótese argumentando que o acusado não demonstrava os sintomas da psicopatologia. Enfim, assim como no caso estudado por Michel Foucault, de um rapaz que matou boa parte de sua família no século XIX, na França, todos falam ou parecem falar de uma mesmo acontecimento. Mas, acusadores e acusados, testemunhas e advogados, médicos e peritos, observa Foucault, “em sua heterogeneidade, não formam nem uma obra nem um texto, mas uma luta singular, um confronto, uma relação de poder, uma batalha de discursos e através de discursos.”<sup>34</sup> Cada um desses setores, constrói um discurso, uma interpretação sobre o mesmo acontecimento. Cada um deles propõe sua “verdade” diante dos fatos. Para seus parentes e amigos, Narciso era fundamentalmente um homem pacato, que havia sido enfeitado

<sup>32</sup> APEBA, Processo 27/1004/01, 18 de março de 1935, jequié/BA

<sup>33</sup> Também no processo de Eusébio de Brito Silva, este foi acusado de ter piorado o estado de saúde de Heitor Lopes da Silva que veio a falecer dias depois de fazer uso da terapia do curandeiro

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Eu, Pierre Riviere, que degulei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (Rio de Janeiro, 1977), p. XII.

ou tomado por caboclos, e por isso passou a se comportar de forma estranha. Para o delegado de polícia teria se tornado um temibilíssimo criminoso, por influência dos feiticeiros. Na opinião do médico local, seria um epilético, sugestionado pelos curandeiros. Na dos psiquiatras, tratava-se de um alienado que conseguira se curar. Aqui vemos, mais uma vez, o confronto envolvendo a crença popular e a “máquina tagarela da justiça e da medicina”.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Foucault, *En, Pierre Riviere...*, p. 200



## CONCLUSÃO

As primeiras décadas da República foram o cenário onde novas formas de ver o mundo e novas políticas sociais se difundiam. Parte desse processo foi a modernização empreendida pelos governos de alguns dos estados e das grandes cidades do Brasil, e particularmente, no nosso caso, da Bahia. As novas regras de saneamento e higienização social, promovidas pelos projetos, campanhas e discursos dos médicos higienistas e outros setores das elites letradas de todo o Brasil e, principalmente, dos governos republicanos, incluíam estratégias de normatização da família e políticas de disciplinarização e educação que visavam controlar socialmente, através do discurso da civilidade e modernidade, a população em geral, especialmente a população pobre e de cor.

O discurso higienista foi construído com base no paradigma teórico do século XIX, o evolucionismo, decisivo na determinação de um modelo organizador do saber que enfatizava as vantagens da civilização, em oposição aos aspectos sociais e comportamentos culturais ditos "primitivos" das sociedades. Para os evolucionistas que buscavam compreender as origens do pensamento humano, a magia, um dos temas centrais de suas apreciações, representaria uma fase anterior e grosseira da história do espírito humano, e sua investigação permitiria apreender a origem das sobrevivências das práticas mágicas que continuavam existindo nas sociedades civilizadas. Essa teoria serviu como justificativa para a perseguição ao saber popular e às práticas a ele associadas, com a convicção da marcha triunfante do progresso elevaria as partes mais degradadas das sociedades humanas, fazendo prevalecer o saber científico, o verdadeiro

saber, na visão dos seus agnósticos e anti-religiosos representantes, nos séculos XIX e XX

A política higienista da República estava fundamentada nessas idéias, que contrapunham o estado de barbárie da população pobre ao progresso e civilização almejados por membros das elites. Para as classes dominantes, as práticas mágicas e a cura popular representavam, entre outros aspectos sócio-culturais da nação brasileira, os estágios mais ultrapassados da nossa cultura, herança do período colonial. A nova mentalidade disciplinar, que na Bahia marcou especialmente os governos de J. J. Scabra (1912-1916) e de Francisco M. de Góes Calmon (1924-1928), demonstrou que a República foi o principal momento de florescimento da política higienista em nossa sociedade. Autores que estudaram esse período, como por exemplo Sidney Chalhoub em *Cidade Febril*, fazem referência à existência de uma luta entre projetos diferenciados de dominação social, e à necessidade de os “vencedores” produzirem justificativas para a política de repressão aos entrudos, batuques, candomblés, curandeirismos, etc. Assim como esses autores, acreditamos que criou-se a representação de um tempo passado no qual teria havido maior tolerância em relação às diferenças culturais. No então presente republicano, a política higienista pretendia promover a assepsia, não apenas da cidade contra a propagação de doenças, mas dos comportamentos dos indivíduos, da família, das casas, dos locais de trabalho. Enfim, tratava-se de determinar padrões de conduta e saneamento moral que modificassem os costumes da população que possuía referenciais dos tempos coloniais.

Nesse processo, o saber médico e seus representantes tiveram papel central. Como vimos, os discursos eram elaborados nas academias médicas, nos meios jurídicos e

outros núcleos intelectuais do país, e tinham seu desdobramento nas campanhas de vacinação, de controle das epidemias e endemias, assim como de identificação e destruição dos lugares insalubres, levadas a efeito pelos governos. As teses inaugurais e de concurso aqui analisadas, apresentadas à Faculdade de medicina da Bahia, nos deram indicações sobre o olhar dos médicos com relação à cura informal executada por parteiras práticas, curandeiros, espíritas, pais e mães-de-santo, no qual predomina o tom racista e moralizante. O conteúdo das teses também sugere que havia uma grande confiança, por parte da população, nas práticas populares de cura, e que isto representava uma ameaça para o saber médico institucional.

Entre 1890 e 1940, os jornais estavam entre os principais veículos de divulgação da propaganda higienista, e das políticas de saneamento e disciplinarização social. O estudo dessas fontes, das denúncias e queixas, críticas e deboche dos jornalistas contra as práticas mágicas e de cura popular na Bahia, nos ajudou a compreender as características dessas práticas e crenças, e as formas de repressão a elas, e a resistência dos seus praticantes.

Encontramos apenas quatro processos-crime relativos a feitiçaria, ao exercício ilegal da medicina, envenenamento e curandirismo, mais dois relatórios da polícia sobre autos de acusação de curandirismo. A justiça baiana não parecia demonstrar grande interesse em punir tais casos. Entretanto, consideramos que a inexistência de um número considerável de processos-crime não implica necessariamente a ausência de repressão, mas sugere que esta se dava centralmente através de outros meios, como as denúncias nos jornais, a construção de uma imagem negativa dessas práticas e, por vezes, a perseguição policial, ao invés de estritamente por via judicial.

## ANEXO

### Receitas, rezas, rituais e simpatias para curar e benzer<sup>1</sup>

- PARA ABORTOS - teixo, sabina (*Juniperus sabina*), açafreão, zimbro, matricaria, melissa, digitalis, salsa parrilha, artemísia, salva, tília, poéju, crva cidreira, camomila, canela, café, os purgativos alôes, óleo de croton, coloquintida, jalapa (*Ipomoea megapotiãmia*), goma gutta, clatério; as substâncias químicas ergotina, ergotina, ópio, apiolina; chá de arruda (*Ruta graveolens*), chá de losna (absinto); ingestão de cerveja preta, de cerveja com sal de cozinha, de caldo de feijão preto, e de suco de bananeira de S. Tomé.

- PARA APAIXONAR-SE - faz-se a imagem do casal com pó de pedra, misturado com goma e, depois, colocam-se as imagens, frente a frente, em um vaso com sete brotos; queima-se o vaso no forno, a seguir acende-se o fogo na lareira e põe-se um pedaço de gelo no fogo; quando o gelo derrete, tira-se o vaso e o calcanto está completo. O fogo derretendo o gelo representa o amor aquecendo os corações do homem e da mulher.

- PARA O AUXÍLIO NA BUSCA DO AMOR - rezar um padre-nosso e uma ave-maria para Santo Antônio, formula-se um pensamento e põe-se fogo num pedaço de papel. A

---

<sup>1</sup> Dividem-se em Benzedura: reza, gesto, oração; Simpatia: palavra, gesto, transferência, susto. Fitoterapia: chá, mezinha, lambedouro, garrafada, purgativo, tópico. Excretoterapia: fezes, saliva, leite, cera do ouvido, urina; Balneoterapia: banho externo e interno. Extraídos de Alceu Maynard Araújo, *Medicina rústica* (São Paulo, 1959), Teses do AMMS Theodoro de Brito Pontes, *O aborto criminoso* (1898), Manoel Celso Tourinho, *O abortamento criminoso* (1907), Manoel Mendes Campos, *Aborto criminoso* (1911), Luiz Welf Ferreira Vital, *O charlatanismo* (1930). E da coleção *Homem, mito e magia. Grandes mistérios do sobrenatural*. (São Paulo, 1983)

A análise dos processos-crime indica que, geralmente, as pessoas envolvidas nos processos, seja como réus ou como testemunhas, acreditavam plenamente na eficácia dessas práticas e a elas recorriam com frequência. Indica ainda o envolvimento de agentes da polícia e da justiça, e de médicos com os feiticeiros, curandeiros e com a religião afro-brasileira. Por outro lado, revela a influência das idéias em voga entre as elites da época, como a teoria lombrosiana, por exemplo, de que a índole dos indivíduos estava estreitamente ligada aos seus caracteres físicos. Nos processos, percebe-se os discursos diferenciados das diversas instituições, cada uma propondo sua "verdade" sobre os fatos.

Mas o impulso modernizador e a política de reordenamento social não foram suficientes para fazer desaparecer as experiências populares de religiosidade, de crença e de cura popular. Por mais que a imprensa, os médicos, os políticos e outros agentes estivessem empenhados no extermínio da "classe interessante dos curandeiros", não havia qualquer traço de que a almejada extinção estivesse ocorrendo. Em contraposição aos de dominação construíram-se os da resistência, com os grupos religiosos dissidentes do catolicismo, assim como, os praticantes da medicina rústica, lutando contra a medicalização e reivindicando o direito das pessoas não se submeterem aos preceitos da medicina oficial, o direito sobre seu próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrer como quisessem.

seguir deve-se soltá-lo no chão e começar a dizer: *Um pedacinho para Santo Antônio; um pedacinho para Santo Antônio...* Caso o papel se queime todo, não se casará mais, porém, se ficar um pedacinho, pode ter esperanças de se casar.

- PARA O AUXÍLIO NA BUSCA DE DINHEIRO - no primeiro dia da lua nova, quando estiver perto de se pôr, pegar uma moeda e com ela apontar para a lua e dizer: *Deus te salve lua nova, tu que nasce no poente, quando for que vieres, me trazes desta semente.*

A seguir faz o sinal da cruz três vezes, com a moeda na mão.

- PARA BICHIO-DE-PÉ - colocar cera de ouvido no local de onde tirou o bicho para não arruinar.

- PARA CÔLICA UTERINA - tomar raiz de brandão ralada no vinho; chá de folha de parreira (*Cissampelos parreira*).

- PARA CORRIMENTO - chá de cipó-chumbo (*Cuscuta umbellata*).

- PARA CORTES E FERIDAS - lavar o local com a própria urina.

- PARA CRESCER O BIGODE - passar bosta de galinha no local.

- PARA DEFESA - banho com arruda (*Ruta graveolens*), alecrim (*Rosmarinus officinalis*), guiné, santa-bárbara ou juremeira. As plantas devem ser cozidas, coadas e depois aspergidas da cabeça aos pés, fazendo cruz, pela direita e depois pela esquerda.

- PARA DEFLUXO - cozinhar o jericó (raiz), agrião e fazer o chá para beber; ou chá de alcaçuz (*Glycyrrhiza glabra*) com erva-doce e aniz. Coa-se e coloca-se açúcar, faz-se um "lambedô" (xarope) e toma-se uma colher por vez.

- PARA DESMANTELO DE MULHER (excesso de regras) - chá de cipó de salsa-Brasil e chá de raiz de espinho branco para segurar o desmantelo; ou estrela-do-mar torrada e moída na água morna para beber.

- PARA DOENÇAS DO PULMÃO - tomar partes iguais de leite de vaca "craúna" e de urina da mesma vaca misturados, todos os dias no curral.

- PARA DOR DE BARRIGA - tomar chá da casca de laranja; mascar sementes de cravo-do-reino (*Eugenia caryophyllata*); ou chá de semente de erva-doce (*Pimpinella anisum*); chá de gindiroba; chá de raiz de jalapinha (*Ipomea sinuata*); ou losna (*Artemisia absinthium*) na água fria.

- PARA DOR DE CABEÇA - chá de raiz de fedegoso (*Tiaridium elongatum*), chá de imburana-de-cheiro (*Torresia ucreana*), ou chá de pega-pinto (*Boerhavia hirsuta*).

- PARA DOR DE ESTÔMAGO - colocar sobre o estômago a resina de almíscar (*Styrax glabratum*) reduzida a pó; ou chá de semente de arriós (com o pó branco do interior da semente).

- PARA DOR DE DENTES - aparar e bochechar a própria urina; ou misturar alfazema com fumo de cigarro, ou colocar alfazema no cachimbo.

- PARA ECZEMA - carne de raposa preparada de várias formas.

- PARA ERISPELA - esfregar o batráquio (sapo) no local da ferida que será "transferida" para o animal; ou colocar a urina quente do pai ou da mãe na perna, sempre o progenitor do sexo oposto ao do doente; ou, para prevenir, colocar no pescoço uma correia de couro com um chocalho de cascavel.

- PARA ESPINHA ARRUINADA - lavar o rosto com urina de criança do sexo oposto ao do doente, repetir três, sete ou nove dias; ou passar as próprias fezes ainda quentes; ou sangue menstrual para uso externo.

- PARA EXTRAIR BALA LOCALIZADA EM QUALQUER PARTE DO CORPO - usar o “emplastro de pinto” que consta de um pinto depenado, moído com ossos, sangue e intestinos, e depois colocado no orifício de entrada do projétil.
- PARA FALTA DE AR - Bater em nove águas o leite de pinhão (*Jatropha curcas*) branco e depois beber das nove batidas, em nove águas; ou casco de cágado torrado (em forma de chá); ou chá de casca ralada de jatobá.
- PARA “FEIÇÃO DO SOVACO” - sabão de alcatrão.
- PARA FERIDAS - cuspir a primeira saliva, logo que se levantar, no local, ou dar para cachorro lamber; crista-de-galo (do gênero *Amaranthus*) machucado, flor e folha, tira-se o sumo e aplica-se para lavar a ferida ou pega-se o bagaço e coloca na ferida; chá de marmeleiro branco para curar feridas e afinar o sangue.
- PARA GASTURA - mastigar a casca da laranja seca.
- PARA GAGUÊS DE CRIANÇA - prega-lhe um grande susto para sarar.
- PARA GEOFAGIA - tomar urina de vaca misturada com leite; ou leite de mamão
- PARA HEMORRAGIA DO ÚTERO - colocar emplastro de clara de ovo batida.
- PARA ICTERÍCIA - urinar num trapo e colocá-lo no funeiro ou num casco de coco e deixá-lo ao sol, quando evaporar tudo, o doente estará são.
- PARA IMPINGEM - misturar sal, limão e pólvora. É tiro e queda.
- PARA IMPOTÊNCIA - catuaba no vinho; ou lascas de catingueira-rasteira na cachaça.
- PARA INSÔNIA - chá de folha de louro (*Laurus nobilis*).
- PARA LEFRA - beber a primeira urina do recém-nascido.



- PARA LOMBRIGAS - colocar pólvora numa tigela; riscar um fósforo e atirar para levantar as chamas. Colocar então a água na tigela e dar para a criança beber; ou pisar sementes de mamão e fazer chá, tomar ao deitar-se.
- PARA OS LOUCOS - toma-se uma rede, arrumando-a como se fora para transportar defunto; colocar o louco dentro dela e preferivelmente o pai deve dar-lhe uma violenta surra de tabica (lasca de madeira), vara de marmelo ou correia de couro cru
- PARA MACHUCADO INTERNO DEPOIS DE QUEDA - beber urina.
- PARA MOPDIDA DE COBRA - mascar o fumo ou lavar a boca com gás (querosene) ou cachaça e chupar o lugar, procurando tirar o veneno.
- AO MUDAR DE CASA - o sal deve ser o primeiro a entrar, deve ser cuidadosamente levado para o seu lugar definitivo na cozinha. Sal não deve ser dado deve ser trocado.
- PARA PICADA DE ARANHIA OU ABELHA - se deixar o ferrão, basta colocar uma faca sobre ele.
- PARA PICADA DE ABELHA OU MARIBONDO - misturar urina com fezes de galinha e beber
- PARA PRISÃO DE VENTRE - tomar o purgo de leite com o chá de arruda; chá de mostarda torrada; e chifre de veado raspado na água fria para tomar.
- PARA PUCHAMENTO (asma) - ao pescar um peixe, cuspir na sua boca e soltar novamente na água e o animal levará o mal; ou hosta de vaca, dissolvida no leite; ou chá de casco de cágado; comer "cocada de barata", porém sem saber do que é feita a cocada, porque senão não dá resultado; a semente de fedegoso (*Turidium olomyatum*) torrada e moída, tomada como "café"

- PARA QUEBRANTO (mau-olhado) - rezar e depois dar um purgante de vassourinha com pingo de óleo; ou durante três dias seguidos rezar e fazer cruzeiros sobre a cabeça da criança, com um raminho verde (juremeira, arruda, guiné, alecrim, vassourinha (*Scorparia dulcis*), malva, etc.), de manhã e com a criança em jejum. Deve-se jogar o ramo na água corrente, atirando com as costas voltadas, sem olhar para traz, mandando que em nome de Deus, dos santos e da Virgem Maria que o mal siga para as águas do mar sagrado, deixando a vítima da moléstia sã e sossegada; ou defumação com palha de alho; ou defender-se com uma fitinha ou objeto de cor vermelha para desviar os raios maléficos dos olhos maus; ou figa para evitar olhos maus e dente de jacaré; o(a) especialista deve dizer *"Em nome de Deus te benzo, que é nome de saúde, e em nome de Jesus que é nome de virtude. Com dois te olho e com três desolho, que são; Padre, Filho, Espírito Santo, Deus que te fez, Deus que te criou, Deus que te tire quebranto, febre ou olhado que em teu corpo está entranhado."*

- PARA QUEIMADURAS - colocar a mistura de bosta de vaca ainda quente, mel de abelha ou azeite de dendê ou óleo de coco.

- PARA REGRAS ATRASADAS - canela em chá ou suadoiro; ou chá de sene (*Pleuraphorra anomala*).

- PARA REUMATISMO E DORES NAS JUNTAS - goma de batata-de-purga, goma de bonina (*Mirabilis jalapa*), goma de macaxeira branca, pega-pinto (*Boerhavia hirsuta*), caramelo de farmácia, é feita no vinho ou na cerveja, goma de ameixa, goma de jalapa, de papaconha (*Cephaelis ipecacuanha*) branca; ou chá de raiz de jericó

- PARA SARAMPO E VARÍOLA - comer jasmim-do-campo (hosta de cachorro seca); ou tomar chá de fezes de lagartixa; faz-se chá para rebentar sarampo das crianças.

- PARA SARNA - banhar-se com água misturada a sangue de tatu; ou sambacaitá com casca branca do cajuero branco no vinho da jurubeba

- PARA SÍFILIS (pele, feridas, calor) - cerveja preta, goma de batata, goma de honina, de velame, macaxeira branca, de ameixa, goma de pau camarão; coloca-se nito e cristal mineral para pegar ponto, creme de farmácia, no vinho branco. Enterra-se três dias, a garrafa com a boca de fora. Depois vai-se tomando; ou batata-de-purpa (*Ipomea altissima*) em chá ou garrafada no vinho branco e cozimento para banho. A goma da batata e a goma da macaxeira branca são usadas para curar o "calor da sífilis"

- PARA SOL NA CABEÇA (insolação) - o "especialista" coloca na cabeça do doente um pano branco e uma garrafa branca cheia de água até o gargalo; vai rezando, benzendo, quando a doença começa a sair a água ferve; ou ele deve assoprar a cabeça da criança.

- PARA SOLUÇO - (de criança nova) depois de pregar fiapos de baeta com saliva na testa, é bom pregar-lhe um susto assoprando seu rosto ou dando-lhe a impressão que está caindo. Quando o susto é grande deve-se dar, tanto para criança como para adulto um gole d'água ou uma pedra de açúcar para aclamar as lombrigas, para que não as ponham pela boca e narinas. Deve-se ter cuidado para não assustar criança com lombriga; ou colocar a língua dentro de um copo com vinagre.

- PARA TER SORTE - banho com alfavaca, capim-santo, hortelã ou cidreira

- PARA TERÇOL E OUTROS MALES DA VISTA - passar urina de menina no local; ou bosta de gato; ou esfregar o ânus do gato no olho; ou urina de menina moça (virgem).

- PARA TOSSÉ - raiz de "bom dos ares" (casca) na água e deixar para serenar, no outro dia dar para a criança; ou chá de raiz de alcaçuz, chá de maná (*Fraxinus ornus*), ou semente torrada de quiabo misturada no café.

- PARA TUBERCULOSE - beber um copo de sangue de boi na hora da matança.
- PARA UNHIFIRO - colocar o dedo dentro do ânus do galo ou melhor da galinha choca, por ser mais quente
- PARA VERRUGAS - passar sal sobre elas e lançá-lo depois ao fogo. Aconselha-se sair correndo para não se ouvir os estalidos. Não os escutando, sarar-se-á.

## LISTA DE FONTES

APEBA - Arquivo Público do Estado da Bahia

### Jornais

*Diário de Notícias* (1903 a 1928)

*Diário da Bahia* (1899 a 1933)

### Processos-crime

*Sessão Judiciária: Processo-crime de envenenamento, 1920: 31/1130/09*

*Sessão Judiciária: Processo-crime de curandeirismo, 1924: 30/1092/16*

*Sessão Judiciária: Processo-crime de feitiçaria, 1935: 27/1004/01*

*Sessão Judiciária: Processo-crime de feitiçaria, 1939: 29/1056/17*

### Fala

*Falla que Recitou o Presidente da Provincia da Bahia, 1858.*

AMMS - Arquivo do Memorial de Medicina de Salvador

### Teses

CARVALHO, Luiz Pinto de. *O sobrenatural em therapeutica*. Tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1898.

PONTES, Theodoro de Britto. *O aborto criminoso*. Tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1898

TOURINHO, Manuel Celso. *O abortamento criminoso*. Tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1907.

CAMPOS, Manoel Mendes. *Aborto criminoso*. Tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1911.

VITAL, Luiz Welf Ferreira. *O charlatanismo*. Tese de doutoramento defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1930.

**IGIB - Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**

**Jornal**

*A Tarde* (1915 a 1934)

**ARQUIVO DA OAB (Ordem dos Advogados do Brasil)**

**Impressos**

GAMA, Afonso Dionysio. *Código Penal Brasileiro*. (Dec. n.º 847, de 2 de outubro de 1890), 2 ed., São Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva e Cia., 1929.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. "Santos, Deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na primeira República." In *Afro-Ásia*, Salvador. CEAC/EDUFBA, n. 18, 1996.
- AMADO, Jorge. *Jubiabá*. 52 ed., Rio de Janeiro: Record, 1995.
- *Tenda dos Atlogres*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- ANDREOLI, Thomas F. et. al. *Cecil. Medicina interna básica*. 3 ed., Rio de Janeiro: Guanabara, 1994.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina rústica*. São Paulo: Nacional, 1959
- ASSIS, Nancy Rita. *Questões de vida e morte na Bahia republicana. Valores e comportamentos sociais das camadas subalternas soteropolitanas (1890-1930)*. Salvador: UFBA, 1996. [dis. mest.]
- AZEVEDO, Aluisio de. *O cortiço*. Goiânia: Walfré, 1982.
- BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.
- BURKE, Peter. *A escrita da História. Novas perspectivas*. 2 ed., São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- CAMPOS, Alzira Lobo de A. "Mulher e universo mágico: beatas e curandeiras." in *Revista História*. São Paulo: UNESP, 1993. v. 12. pp. 29-47.
- CARNEIRO, Édison. *Os candomblés da Bahia*. 8 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- , *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. 3 ed., Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- COSTA, Iracidson Santos. "Se o diabo nasceu foi na Bahia (ou em busca da etnopsiquiatria)." In *Alteridades*, n. 1, out. 1994/mar. 1995. pp. 69-81
- COLEÇÃO *Homem, mito e magia. Grandes mistérios do sobrenatural*. São Paulo: Editora Três, v. 1, 1983.
- CUNHA, Olivia Maria G. da. "1933: o ano em que fizemos contatos." In *Revista USP, Dossier povo negro – 300 anos*. São Paulo: EDUSP, dez./fev. 1995/96. n. 28, pp. 142-163.
- DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5 ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- , *Carnavais, malandros e heróis. Para uma Sociologia do dilema brasileiro*. 5 ed., Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Fovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.



- DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo. Sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- DIAS, Maria Odila Leite. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador. Uma história dos costumes*. 2 ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. v. 1
- FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. *Salvador das mulheres: condição feminina e cotidiano popular na Belle Époque imperfeita*. Salvador: UFBA, 1994
- , "Desafricanizar as ruas: mulheres e cultura popular na Belle Époque imperfeita." in *História(s) da Bahia*. Feira de Santana: EDUEFS, 1995. [no prelo]
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 12 ed., Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- *Eu, Pierre Riviere, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. 5 ed., Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- , "Introdução." in *A arqueologia do saber*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia no século XIX*. São Paulo: Hucitec/Salvador: EDUFBA, 1996.
- FREYRE, Gilberto Freyre. *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 9 ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1958

- FRY, CARRARA e MARTINS-COSTA, "Negros e brancos no carnaval da Velha República " In REIS, João José. (org.) *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- , *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- *Os andarilhos do bem. Feitçurarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVIII* São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- , *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- GORDON, Richard. *A assustadora história da medicina*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.
- GRAHAM, Sandra Lauderdale. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro. 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da língua portuguesa* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- HUNT, Lynn. *A nova História cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HUTCHESON, Linda "O sujeito na/da/para a História – e sua estória." in *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991. pp. 203-226.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LE GOFF, Jaques. *A História Nova*. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 1993.

- LEITE, Rinaldo César Nascimento. *A Bahia civiliza-se. Ideais de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana. Salvador, 1912-1916.* Salvador UFBA, 1996. [dis. mest ]
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de Santo dos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais.* Salvador: Pós-graduação em Ciências Humanas, UFBA, 1977.
- , e OLIVEIRA, Waldir Freitas. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos: de 4 de janeiro a 6 de dezembro de 1938.* São Paulo: Corrupio, 1987.
- LUZ, Adriana de Carvalho. *Mulheres e Doutores: discursos sobre o corpo feminino, Salvador, 1890-1930.* Salvador: UFBA, (dis, Mest.), 1996.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAIUF, Sônia Weidner. "Gênero, poder feminino e narrativa de bruxaria " In COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCIINI, Cristina (orgs.). *Entre a virtude e o pecado.* Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.
- MATTA, Roberto da. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MARQUES, Xavier. *O feiticero.* São Paulo: Brasilea, 1973.
- MOTT, Luís. "Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais da feitiçaria afro-brasileira." In *D.O. Leitura*, n. 8 (90), nov. 1989.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. "Parteiras no século XIX: Mme. Durocher e sua época."

In COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina (orgs). *Entre a virtude e o pecado*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1991.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. "Doença, cura e benzedura." In *História: Questões & Debates*, Curitiba: APAH, n. 6, jun./1983.

PALOU, Jean. *A feitiçaria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia. Estudos de contato racial*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1945.

RAGO, Margareth. "As mulheres na historiografia brasileira." In SILVA, Zélia Lopes. (org.) *Cultura histórica em debate*. São Paulo: UNESP, 1995. pp. 81-93.

-----, *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar. Brasil: 1890-1930*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

REIS, João José. (org.) *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 7 ed., São Paulo: Nacional, 1988.

SANTANA, Nélia de. *Prostituição feminina em Salvador, 1890-1940*. Salvador: UFBA, (dis. Mest.), 1996.

SANTOS, Mário Augusto da Silva. *Sobrevivência e tensões sociais. Salvador (1890-1930)*. São Paulo: USP, 1982. [tese dout. mimeo.]

-----, "Habitação em Salvador: fatos e mitos."

- SANTOS, Mário Augusto. "Uma fonte para a História Social de Salvador: as Teses de doutoramento da Faculdade de Medicina da Bahia." In *Universitas*. Salvador: EDUFBA, jan./abr. 1982. pp. 41-55.
- SÃO PAULO, Fernando. *Linguagem médica popular no Brasil*. Salvador. Itapuã, 1943. v. I e II.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SOUZA, Laura de Mello e. "O padre e as feitiçarias." in VAINFAS, Ronaldo (org.) *História da sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1987. pp. 9-18.
- , *A feitiçaria na época moderna*. São Paulo: Ática, 1987.
- , *Inferno Atlântico: demonologia e colonização. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- , (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São paulo: Companhia das Letras, 1997.
- UZEDA, Jorge. *A morte vigiada: a cidade do Salvador e a prática da medicina urbana (1890-1930)*. Salvador: UFBA, 1992. [dis. maestr. mimeo]
- VIANA, Hildegardes. *Antigamente era assim*. Rio de Janeiro: Record, 1994.
- , *A Bahia já foi assim*. Salvador: Itapuã, 1973.