

“NO REINO DA FEITIÇARIA”: POPULARIDADE E REPERCUSSÃO DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS DE ORIGEM AFRICANA EM SALVADOR (1900-1920)

“AT THE REALM OF SORCERY”: POPULARITY AND IMPACT OF RELIGIOUS PRACTICES OF AFRICAN ORIGIN IN SALVADOR (1900-1920)

Iury Abreu Tavares Batista*

Resumo

A partir de um conjunto de notícias coletadas em alguns jornais baianos, este trabalho discute particularmente a popularidade dos serviços mágico-religiosos do candomblé entre a população de Salvador nas duas primeiras décadas do século XX, revelando uma diversidade de indivíduos e grupos sociais envolvidos com a religiosidade de origem africana, malgrado as interdições de ordem moral vigentes e a repressão aos terreiros e aos líderes religiosos acusados de feitiçaria e curandeirismo. Nesse sentido, por conta desse variado entrecruzamento de atores sociais que se achavam envolvidos de formas diversas com a religiosidade afro-baiana, sinaliza-se a difusão do candomblé na vida social soteropolitana. Este estudo revela um quadro de larga atuação dos curandeiros e adivinhos junto à população e mostra que o candomblé buscou e conquistou algum espaço na vida cultural da cidade, servindo tanto a negros e mestiços, a grande maioria, quanto a brancos.

Palavras-chave: candomblé, feitiçaria, curandeirismo, diversidade, Salvador.

Abstract

From a set of news clippings gathered from some of Bahia's newspapers, this work discusses, especially, the popularity of candomblé's magical-religious services among the population of Salvador in the first two decades of the twentieth century, revealing a diversity of individuals and social groups involved with religiosity of African origin, despite the current bans of moral order and the repression totheters and the religious leaders, accused of sorcery and healerism. In this sense, due to the varied intersecting of social actors that were involved in several forms with African religiosity in Bahia, a Picture of broad operation of healers and fortune-tellers alongside the population is revealed, giving signs that candomblé sought and conquered some space in the city's cultural life, serving to both the black and mixed race people – tha vast majority -, as well as white people.

Keywords: Candomblé, sorcery, healerism, diversity, Salvador

Em uma passagem do livro *Triste fim de Policarpo Quaresma*, ambientado no alvorecer do século XX, Lima Barreto nos revela o desespero do general Albernaz que, diante da moléstia de sua filha, acometida de uma insanidade

* Mestrando em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: iury.batistta@hotmail.com

mental que a fazia definhar a olhos vistos, não media suas ações e recorria a todos aqueles que pudessem, de alguma forma, curar o seu rebento: médicos, espíritas ou, até mesmo, “feiticeiros”. Em face da ineficiência da ciência médica, o respeitado general, frequentador da “alta roda”, viu-se obrigado a procurar os serviços curativos dos sacerdotes e sacerdotisas africanos, portadores de profundo conhecimento sobre a manipulação das folhas sagradas e de notório reconhecimento entre os setores menos favorecidos – majoritariamente composto de negros e mestiços –, mas que faziam reverberar seu poder entre os setores médios e dominantes da sociedade, tal era a força e eficiência de seus trabalhos.

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

Lima Barreto, arguto observador, além de crítico de sua sociedade e da nascente República, registrou, em sua obra ficcional, práticas comuns em cidades¹ marcadas por uma forte presença de africanos e descendentes, tal como a procura de pessoas de distintas camadas sociais por curandeiros negros no intuito de resolver problemas das mais variadas ordens. Os infatigáveis curandeiros e feiticeiros não distinguiam rico de pobre, negro de branco, a todos atendia, não importava se em seus terreiros ou na residência de seus clientes². Essa prática de deslocamento para atender a seus clientes – um vaivém incessante entre as camadas sociais - ocorria, ao menos, desde o século XVIII

¹ Assim como Salvador e o Rio de Janeiro, Pesavento (2006, p. 134) comenta que “como em todas as cidades, em Porto Alegre também lavrava, ‘impune e discreta’, a feitiçaria, abrigada em ‘antros’ que muitas vezes passavam ‘desapercebidos aos olhos da polícia”.

² De acordo com Santos J. (2009, p. 12, grifos do autor), “Se as pessoas procuravam os líderes dos candomblés para resolverem os seus problemas de natureza sentimental, material ou espiritual, não era necessária a ida a uma roça de candomblé, cuja distância era considerável, já que existiam indivíduos que em plena cidade jogavam búzios, faziam *ebós* e *mandigas*”.

com a atuação dos calunduzeiros bantos e mobilizavam um serviço de curandeirismo itinerante que se somava a outras especialidades dos sacerdotes e sacerdotisas africanos, tais como a adivinhação e a realização de rituais coletivos religiosos, atividades das quais provinham seu sustento. (PARÉS, 2007; SILVEIRA, 2006)

Ainda que, como revela mais adiante o referido personagem principal da trama, no Rio de Janeiro de início de século, a clientela desses pretos e pretas de origem africana não se resumisse apenas à gente pobre da terra, uma vez que os setores mais abastados e letrados também os procuravam, a utilização desse recurso, ainda que último, era visto, no mínimo, com incredulidade, ironia e repulsa. Àqueles que buscavam esse tipo de serviço cabia fazê-lo com segredo e discrição para fugir das censuras sociais, ainda que “a existência de práticas que estendem a sua ação a esferas muito mais amplas do que aquelas em que se geraram [...] é coisa que está no ânimo público e no pleno conhecimento de todos” (RODRIGUES, 2014, p. 8). Com efeito, tal atitude era algo indigno de ser levado a cabo por indivíduos cuja suposta evolução mental e prestígio social demandava a busca por um tratamento mais à altura de suas posições. Como observa Santos (1997a, p. 142), “trata-se, neste nível, de algo que diz respeito à decência, aos bons costumes, às convenções hegemônicas (o que convém e é conveniente), à discrição, às boas maneiras inerentes à vida civil, englobando-se no amplo ‘processo civilizador’”.

Como assevera Schwarcz (1993), o início do século XX foi o período o qual havia um combate às práticas medicinais e curativas que não aquelas ensinadas nas faculdades de medicina, ou seja, àquilo que chamavam de “charlatanismo”. Tais práticas nada mais eram do que a medicina popular que, na Bahia, estava intimamente ligada à medicina ritual dos candomblés em que na maioria das prescrições o uso das folhas é indispensável.

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

Ao lado dessa justaposição de crenças, o que se observa na busca pelos serviços médicos alternativos é a necessidade básica de cura dos males do corpo. Embora os médicos formados nas faculdades de medicina fossem por lei os únicos com autorização para atuar junto à população³, eles não atuavam sozinhos, disputando pacientes e clientes com farmacêuticos e com os inúmeros agentes de cura popular, tachados de curandeiros e feiticeiros que, desde o período colonial, se encontravam junto à população, gozando de reconhecimento e prestígio também entre indivíduos pertencentes aos setores dominantes (SAMPAIO, 2001).

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

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

³ Em edital publicado ao longo do mês de janeiro de 1900 em um dos principais jornais de Salvador, o *Diário de Notícias*, a Inspeção Geral de Higiene (grafia tal como no original) apresentava a disposição número 112 de 14 de agosto de 1895, que dispunha sobre os estabelecimentos que tinham permissão para vender medicamentos e drogas sobre qualquer pretexto, a saber, farmácias, drogarias e laboratórios. Cabendo multa de duzentos réis àqueles que infringissem a lei e o dobro em caso de reincidência. Igualmente, com base no decreto 2.458 de 10 de fevereiro de 1897, deixava claro quem poderia exercer a medicina em todos os seus ramos, aqueles indivíduos reconhecidamente formados em universidades brasileiras ou estrangeiras. (*A CIDADE*, 10/01/1900)

epidemia. Algo que foi prontamente atendido pela população que se dirigiu de velas na mão à igreja, sendo classificada pelo *Jornal de Notícias* como uma “supersticiosa romaria” (RODRIGUES, 2014, p. 139).

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

“Começa o sacrificio de galinhas, patos, bodes, carneiros, bonecas pretas, panellas velhas, trapos e farofias de azeite de dendê”⁴. Assim começa a notícia “O paraíso dos feiticeiros e feiticeiras” do jornal *Correio da Manhã* de 2 de outubro de 1914. Dado esse aspecto reprovado pelo jornal, aquele que porventura “passasse na baixa da ladeira do Acupe havia de ser extasiado” com “uma montanha de cabeças de galinha, bonecas de panno, panellas e tijellas de barro e outras coisas mais, dentro de uma onda de azeite de dendê”. O jornal refere ao ato de se conceder oferendas e sacrificios⁵ aos deuses africanos, ação popularmente conhecida pelas expressões “dar um agrado ao santo” ou “arriar um *ebô*”. Aquelas seriam “as victimas da famosa religião africana” a qual “os santos venerados pela credence ignorante que frequenta os candomblés tem o seu culto máximo e surge na obra providencial dos milagres”, embora seja sabido que “muita gente boa e de bordados não perde nossos candomblés”. Um mês depois o mesmo jornal volta a se queixar da presença nas ruas, “às vezes as mais transitadas”⁶, de “galinhas espostejadas e besuntadas de azeite de dendê, e montículos formando cruzeiros de farófia, também de dendê”. Para o

⁴ *Correio da Manhã*, 02/10/1914. Em todas as notícias, matérias e notas citadas foi respeitada a grafia original da época.

⁵ O antropólogo Vivaldo da Costa Lima estabelece uma diferenciação conceitual entre a oferenda e o sacrificio. A oferenda seria um presente, aquilo que é oferecido é algo que pertence ao devoto e que ele oferta de bom grado à sua entidade, não obstante, o bem ofertado carrega algum valor (material, afetivo, simbólico) àquele que o oferece. Na oferenda, há uma assimetria de *status*, aquele que oferece se encontra em posição de inferioridade, submetido à superioridade de quem (no caso, a entidade) recebe. O sacrificio, por sua vez, seria o ato de dar algo que é valioso e prezado por parte daquele que concede, ou mesmo algo que ele não dispõe no momento por falta de condições materiais - um bicho de penas ou um bode, por exemplo, no candomblé, animais custosos e que exigem um verdadeiro “sacrificio” por parte do ofertante para obtê-los. Em última instância, o sacrificio seria algo que, a princípio, escaparia das condições momentâneas de quem concede (COSTA LIMA, 2010b).

⁶ *Correio da Manhã*, 10/11/1914.

articulista, assinante da referida notícia, o cúmulo de tais práticas⁷ havia se dado no dia anterior quando “em pleno dia radiante, uma preta magricela, com gestos abrutalhados e cabalísticos, poz à porta da igreja (!!)

de S. Domingos um frango cheio dessa farofia!”. Conforme esse texto jornalístico essa situação se configurava não só num ato “repugnante”, mas também numa clara provocação à Igreja Católica.

Notícias como as apresentadas acima nos ajudam a compreender aspectos da história do candomblé tais como a natureza dos participantes naquele período, as circunstâncias e as repercussões no meio jornalístico e social da época, já que revelam informações valiosas sobre homens e mulheres de todas as classes envolvidos de maneiras diversas com a religiosidade afro-baiana. Ainda que a maioria das pessoas envolvidas com o candomblé fosse negra “a religião se expandia para outros setores da sociedade” (REIS, 2006a, p. 85).

Ao longo da história brasileira, atribuíram-se aos líderes religiosos⁸ de matriz africana o fato de executar malefícios de toda sorte, eles se tornaram “bodes expiatórios” de uma contenda moral e cristã cuja diluição de suas atuações deveria, a rigor, garantir a hegemonia da medicina científica e, supostamente, purificar a comunidade da corrupção moral, afastando-a de práticas consideradas fetichistas. No concernente ao aspecto moral, os discursos produzidos, carregados de preconceito e racismo subsumidos em uma narrativa desqualificadora das manifestações culturais e religiosas dos negros, serviam, em última instância, para afastar possíveis clientes, curiosos e simpatizantes da dita boa sociedade das tais práticas fetichistas, uma vez que havia na cidade um grande número de casas de culto de origem africana em funcionamento e, mais ainda, de feiticeiros e feiticeiras em atuação.

⁷ Nina Rodrigues já apontava no final do século XIX para a presença de despachos nas ruas da velha Salvador, segundo ele “de vez em quando nesta cidade se encontra pelas ruas ou praças, na proximidade da casa ou no caminho por onde se supõe que deve passar aquele a quem é destinado, um feitiço que consiste, com pequenas variantes em animais de sacrifícios e restos de comida de santo” (RODRIGUES, 2014, p. 63).

⁸ Amparo-me em José Reis para estabelecer um critério sobre os homens e mulheres acusados nas páginas dos jornais de praticar atos de feitiçaria: “considerarei líder o adivinho ou curandeiro que desenvolvia uma prática privada, não necessariamente ligada a uma casa de culto [...] especialistas formados numa religião iniciática que primava pelo ritualístico” (REIS, 2006a, p. 62). Ainda de acordo com o autor, feiticeiro seria um “termo genérico usado [...] contra quem praticasse qualquer tipo de religião africana” (idem, 2006a, p. 70).

Esses homens e mulheres foram denunciados por prática de adivinhação; exorcismo (‘tirar o diabo do corpo’); ‘feitiçaria’ (incluindo conjuras e envenenamento com uma variedade de preparos); por presidir oferendas de bebidas, comidas (sobretudo animais) e outras às divindades e aos mortos; celebrar cerimônias que envolviam instrumentos percussivos, dança e canto; orientar diversos ritos de iniciação. (REIS, 2006a, p. 62)

O jornal *A Cidade* nos dá a dimensão desse universo afro-religioso, o qual a boa sociedade soteropolitana se via enredada, em uma notícia do dia 9 de fevereiro de 1917 ao afirmar que “já se torna quasi uma cousa commum dizer-se nesta terra: ali mora uma feiticeira – tão grande é o numero, destas bruxas repugnantes que, a troco de pequena remuneração, empregam toda a sua velhacaria na confecção de seus despachos⁹”¹⁰. Malgrado essa interdição de ordem moral, alguns autores demonstram que, desde muito tempo, se podia observar na Bahia a relação de sujeitos de outros segmentos sociais e de pessoas brancas com indivíduos acusados de serem feiticeiros e curandeiros ligados a formas de crença de origem africana. Conforme Reis (2006b, p. 284-5),

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

Parés (2007, p. 144-5) revela o caso do curador Francisco Dossô que, em 1807, declarou em depoimento “que a ele recorriam muitas pessoas, brancos, pardos, pretos de um e outro sexo para dar venturas e curar”. Reis (1988, p. 70), por sua vez, traz o caso de dois pais de santo jejes¹¹ de notório sucesso no

⁹ O jornal *A Baía* de 12 de abril de 1904 estampou em um boletim sua inquietação frente ao “pernicioso e depoente costume de se atirarem às ruas da cidade, feitiçarias constantes de animais mortos, comidas de origem africana, panos velhos, objetos imundos, etc.”, como muito ocorria “em algumas ruas mais transitadas dos distritos de Nazaré e Brotas”. Para o jornal, “isto para uma capital e que diz ter policia civilizada, é depoente”.

¹⁰ *A Cidade*, 09/02/1917.

¹¹ O termo “jeje” refere-se a um critério de classificação do tráfico transatlântico conhecido como “nação”, uma categoria de identificação com base no lugar de procedência - no caso, a Costa da Mina, na região da Baía do Benim (SOARES, 2004). De acordo com Oliveira (1996, p. 175), “não obstante, essas ‘nações’ africanas, tal como ficaram sendo conhecidas no Novo Mundo, não guardavam, nem no nome nem em sua composição social, uma correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África. Com relação à Bahia, o que pudemos constatar foi que alguns ‘nomes de nação’, atribuídos aos

final do século XVIII. Um deles, “o negro adivinhador José Zacarias”, como revelam os autos, atendia “muita gente vil e pobre e também de probidade”. Ele ainda apresenta o caso de Domingos Sodré que “tinha boas relações no mundo dos livres e brancos” (REIS, 2006b, p. 284). Já Santos e Santos (2013, p. 214) observaram que, em 1868, em um candomblé localizado no Beco dos Barris havia “senhoras, senhores e escravos procurando o terreiro pelos mais variados motivos”. Silveira (2006, p. 248) também aponta para a presença de indivíduos brancos já no século XVII, quando “o saber tradicional afro-ameríndio já beneficiava muitos habitantes das cidades nas horas mais difíceis, inclusive numerosos membros da elite branca”. Ainda temos o caso do afamado feiticeiro Juca Rosa que, na segunda metade do século XIX, como nos apresenta Sampaio (2000, p. 23), estabeleceu “íntima relação [...] com [...] poderosos figurões, ‘gente fina’, ‘senhoras da mais alta categoria social’ e também importantes políticos da época, por mais que os grupos letrados e poderosos tentassem negar qualquer proximidade com tais atividades”.

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

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

africanos no circuito do tráfico negreiro, terminaram por ser assumidos por aqueles como verdadeiros etnônimos no processo de organização de suas comunidades”.

ao caso da “senhorinha Esther”¹², noticiado pelo jornal *A Cidade* em março de 1918.

De acordo com o periódico, a senhorinha¹³ Esther cometeu uma tentativa de suicídio, já em si um ato moralmente condenável pela fé cristã. Inicialmente pensou-se que tamanha atitude só poderia ser decorrente de algum caso de namoro, porém logo se descobriu que a razão que se apresentava era de outra ordem. Seu tio Manoel Meirelles esteve na redação do jornal e explicou ao periodista que tudo começou pela simples razão do mesmo tê-la repreendido por conta dela haver “chamado uma senhora, que dizem ser cartomante, para que esta adivinhasse qualquer coisa”. A mãe de Esther não concordando com a reprimenda ficou do lado da filha gerando uma celeuma na família. No meio da discussão Amelia – mãe de Esther – ainda se indispôs com uma vizinha, fato que levou o senhor Meirelles a chamá-la à atenção e a fechar as janelas da casa. Revoltada, Amelia investiu contra Meirelles que se viu “forçado a reagir”. Como que por impulso, ao ver a cena, Esther bateu o tio “involuntariamente com a mão”. Nesse ínterim, Amelia saiu de casa e Esther foi ao seu enalço, não encontrando a mãe, voltou para casa a fim de saber se ela havia voltado, contudo Amelia não estava lá. Desesperada com a ausência da mãe a senhorinha Esther “lançou mão dum vidro de lysol, não chegando a depositalo na boca, porque lhe arrebataram”.

É interessante observar a espiral de acontecimentos que um ato considerado desviante dos padrões morais acabou por gerar. À época, tanto a busca por cartomantes quanto por feiticeiras eram práticas condenadas, ainda mais para determinados setores da sociedade, a tal ponto que foi o estopim de uma malograda tentativa de suicídio. Encontrei uma notícia de março de 1918¹⁴ na qual as categorias ‘cartomante’, ‘bruxa’ e ‘feiticeira’ convergem no mesmo sentido, tornando-se representativas do uso da magia para fins considerados ilícitos e maléficos e que foram sintetizadas na figura de Antonietta da Silva, conhecida como Catú. “Por intimação da policia”, Catú havia se mudado de seu

¹² *A Cidade*, 06/03/1918.

¹³ Vale destacar que a expressão “senhorinha’ era um título de cortesia empregado para jovens mulheres das elites do Brasil” (SANTOS, 1997b, p. 25). Como ilustra uma nota da coluna social do jornal *A Tarde* de 4 de agosto de 1913: “Está marcado para o dia 20 de Setembro, o casamento do dr. Manoel Magalhães de Aguiar, jovem e estimado bacharel, com a senhorinha Dulce Luz”.

¹⁴ *A Cidade*, 13/03/1918.

antigo endereço para o logradouro conhecido como “becco do Mingau”, onde continuou a exercer a “profissão de bruxa e cartomante”¹⁵ que havia lhe conferido problemas com a polícia. Rodrigues (2014) aponta que não só o catolicismo sofreu influência do que ele chamava de cultos fetichistas, mas também o espiritismo e a cartomancia refletiam esta influência. Como exemplo ele traz o caso de uma mulata bastante afamada que, além de cartomante, era também mãe-de-santo e atendia a uma clientela diversa. Com base no caso de Catú e no precedente histórico é possível inferir que a senhorinha Esther pudesse estar se consultando com alguma mãe de santo, razão da reprimenda de seu tio. De resto, ocorre que, apesar de haver tais mecanismos coercitivos em diferentes graus de intensidade àqueles que ousavam violar as normas sociais, a transgressão não se constituía em um impeditivo. A rigor, a transgressão é um subproduto do impedimento e vem atrelado a ele. Em última instância, a moral, ao tentar padronizar normas de comportamentos únicos que incidem sobre as relações sociais, funciona como uma ferramenta que atenta contra a complexidade, as contradições, as ambivalências e ambiguidades humanas, não levando em consideração a dinâmica da vida em sociedade.

Na esteira do histórico de acusações aos agentes de cura popular, considerava-se que esses homens e mulheres cometiam atos de heresia, adoravam o diabo¹⁶ e tinham o poder de levar o mal à comunidade na qual se inseria: “Entram na feitiçaria, na maior parte dos casos, a perversidade, a infamia, o crime premeditado, a desonra”¹⁷. Em Salvador, “mais do que em qualquer outro ponto do território brasileiro, a feitiçaria campeia exuberantemente”, uma vez que “existem por essas ruelas escuras dos bairros pobres, nos suburbios afastados, o quadro negro horrendo desses candombles”, nos quais atuam os “paes de terreiro”, mas sobretudo “se destacam as mães de santo, fabricantes de malefícios e bozós” que “nunca lhes falta a freguesia. Gente de todas as classes sociaes as procuram” já que “umas deitam cartas, outras são magnificamente educadas na sciencia cabalistica dos bozós e outras

¹⁵ O título da notícia se refere à Catú como feitiçeira: “A feitiçeira “Catú” merece um correctivo”.

¹⁶ De acordo com MOTT (1988, p. 97), Luzia Pinta, 51 anos, preta forra natural de Angola, que comandava um calundu na primeira metade do século XVIII em Minas Gerais foi a primeira e única “feitiçeira” do Brasil a ser condenada pela Santa Inquisição. Sua sentença correspondeu “a quatro anos de degredo para Castro Mearim (Algarve) por culpas de feitiçarias e presunção de pacto com o Diabo”.

¹⁷ *A Cidade*, 25/02/1918.

em malefícios”. A narrativa apresentada pela pena do jornalista não deixa dúvidas sobre o lugar que a religiosidade afro-baiana ocupava na teia social da cidade, uma relativa centralidade legitimada por uma clientela ampla e diversa que fora fundamental no estabelecimento de alianças para a proteção e reprodução do candomblé.

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

A Gazeta de Notícias denunciou a existência de uma casa na Rua do Barão de Maranguape, onde se celebram missas negras, verdadeiras saturnais, nas quais tomam parte além de um negro asqueroso e de prostitutas, diversos meninos e meninas. Segundo assevera a mesma folha são praticadas ali obscenidades inqualificáveis¹⁸.

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

a feitiçaria era notícia, mercadoria, vendida e lida com sucesso pelo público¹⁹, a descobrir os perigos da urbe. Os selvagens da cidade estavam ali, ao alcance da mão e da vista, expondo a barbárie de seus feitiços, agredindo os cidadãos pacatos.

No entanto, em razão do poder espiritual que lhes foram conferidos pelos deuses africanos - e, mais do que isso, pela eficiência de seus trabalhos - esses homens e mulheres foram responsáveis pela ampliação da base de pessoas que estabeleciam contato estreito com a religiosidade afro-baiana. Ortiz (1999) comenta que as crenças, quer dizer, o acúmulo da experiência religiosa africana, cristalizou-se na figura do feiticeiro portador do sistema de

¹⁸ *Gazeta do Povo*, 25/11/1905.

¹⁹ Sobre o interesse dos leitores por esse tipo de informação Sampaio (2000) revela que alguns jornais chegaram a duvidar da existência do famoso feiticeiro Juca Rosa, que atuou em meados do século XIX em Salvador, acusando o jornal *Diário de Notícias* de ter inventado esse personagem com o intuito de vender mais exemplares haja vista o interesse cada vez maior do público em suas façanhas.

conhecimento mágico-religioso africano. Nesse sentido, para o público mais amplo “a religião simplifica-se em magia” (idem, 1999, p. 39), ampliando

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

A grande procura por curandeiros e feiticeros era um dos casos que mais incomodavam os que se arvoravam em nome da ordem e da moral, a sociedade soteropolitana mostrava-se bastante suscetível à influência desses sacerdotes, crédula e necessitada em resolver problemas dos mais diversos por meio de soluções mágico-religiosas provenientes do mundo sagrado afro-baiano. Desse modo, a crença no feitiço e mesmo no candomblé não se restringia ao círculo restrito de negros e mestiços, os frequentadores e clientes pertenciam a um amplo perfil social. Dessa maneira, o que os jornais revelam é uma crença coletiva nos poderes do feitiço haja vista a repetição de notícias sobre a credulidade da população soteropolitana em tais práticas, “se havia uma proibição legal constantemente atualizada era porque essas manifestações estavam cotidianamente em profusão” (SANTOS, 1997b, p. 21). Embora o efeito que se desejava produzir fosse de estabelecer um controle social sobre os agentes de cura e sua clientela, noticiar a ação dos feiticeros não dava garantias de sua eliminação, pelo contrário, podia até mesmo fazer com que, com o perdão do trocadilho, o feitiço virasse *a favor* do feiticero, constituindo-se em uma fonte de projeção de seu nome e de seu trabalho. Mais ainda, a contrapelo, pode-se observar que a grande demanda de clientes e pacientes expunha a fragilidade dos serviços médicos oficiais, incapazes de atender a todos àqueles que careciam de atenção médica e de solucionar suas demandas. Tão comum quanto se valer dos serviços dos curandeiros nos momentos de fragilidade da saúde era recorrer a práticas caseiras de cura, como chás, purgantes, tisanas e simpatias, conhecimentos medicinais tradicionais – não só de matriz africana, mas também indígena - largamente utilizados, sobretudo, pela população mais pobre e visto com ressalvas pela medicina oficial (ROCHA, 2015).

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

Paradoxalmente, para além da questão civilizacional, a perseguição aos ditos feiticeiros legitimava a crença de que aqueles homens e mulheres efetivamente dispunham de poderes mágicos suficientes para interferir no curso da vida mundana. Os indivíduos, nesse caso, “pertenciam a um universo mental controlado por forças espirituais que, segundo a maioria acreditava, podiam ser ativadas por especialistas religiosos” (REIS, 2006a, p. 75). A ideia de que certos rituais específicos do candomblé poderiam ser utilizados para determinadas finalidades tinha correspondência no medo que boa parte da população tinha da religião. De acordo com Prandi (1988, p. 160-1), “a religião dos orixás conserva sua imagem de culto de mistérios e segredos, o que implica a ideia de perigo e risco no imaginário popular, fato que retroalimenta o preconceito”. O medo, portanto, seria fruto da ignorância. No entanto, certamente muitos dos líderes de candomblé utilizaram do medo coletivo de seus poderes como estratégia para se impor e se estabelecer frente àquela sociedade.

As acusações contra curandeiros e feiticeiros se acumulavam nas páginas dos diferentes periódicos em circulação na capital, dando contornos reais para o drama dos adeptos das religiões afro-brasileiras reiteradamente enunciadas

como um perigo à sociedade, caluniados e difamados pela pena dos articulistas. Por conta disso, os pais e mães de santo que ofereciam seus serviços pareciam se mostrar mais precavidos, adotando medidas no intuito de salvaguardar sua atuação das vistas de seus algozes, seja a polícia seja a imprensa.

Voltemos à notícia do jornal *A Cidade* de 9 de fevereiro de 1917, intitulada “No mundo das bruxas e dos bruxedos”. Impelido pela curiosidade de revelar suas fraudes e pelo desejo de desmascará-los o jornal *A Cidade* decidiu enviar uma equipe de reportagem à paisana para o número 113 da Rua Direita de Santo Antonio “onde se dizia morar uma bruxa”²⁰ de nome Maria de tal, “uma creoula que faz despachos”. A fim de não levantar suspeita a equipe do jornal se fez passar por clientes em busca de tratamento – um expediente recorrentemente utilizado pelos jornalistas para conseguir ter acesso às práticas mágico-curativas dos sacerdotes de origem africana, sobretudo pelo referido jornal que mostrava ser o mais combativo quando o assunto era candomblés, curandeiros e feiticeiros.

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

²⁰ *A Cidade*, 09/02/1917.

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

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

A seguir, o jornal revela com riqueza de detalhes²¹ a preparação e a feitura do despacho. Depois de receber o dinheiro, ela

pegou de um frango, matou-o, ensopando-o em azeite dentro de uma bacia. Juntou a uma porção de milho torrado junto um pouco de fumo, dois pedaços de rapadura, meio litro de farinha, cinco moedas de cobre, uma lagartixa morta, um pedaço de sêbo e diversos outros ingredientes.

Após isso,

deitou água em um prato e atirou com benzeduras quatro pedrinhas pretas, pronunciando uma oração macabra de termos que não entendemos. Terminada a oração, pegou em um vidro

²¹ Embora as notícias fossem demasiadas preconceituosas, elas revelam informações preciosas sobre alguns rituais do culto praticados à época.

cheio de um pó estranho e fez o nosso companheiro engulir uma porção do mesmo²².

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

Mas parece que a polícia não se mostrou tão diligente quanto o periódico esperava uma vez que no dia 13 do mesmo mês, quatro dias após a publicação da denúncia, Maria de tal, que receava aparecer nos jornais, volta a estampar as páginas de *A Cidade*. Comentava o articulista que, após a veiculação da notícia sobre sinhá Maria de tal, duas pessoas foram ao jornal se queixar de terem sido “exploradas por aquella embusteira”²³. E que “até agora, nenhuma providencia foi tomada” em relação ao caso apresentado com “detalhada noticia”. Nesta segunda denúncia da imprensa contra Maria são apresentados os casos da “senhora d. Maria Rosalina de Freitas” e do “senhor Manoel Malaquias de Medeiros”. Pelo tratamento empregado pelo jornal e pelo logradouro dos acusadores – aquela na Rua do Cabeça (Dois de Julho) e este à Rua das Mercês, ambas localizadas na região central da cidade - é de se supor que as “duas victimas da sinhá Yayá” pertencessem a uma origem social diferente daquela da acusada.

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

²² *A Cidade*, 09/02/1917.

²³ *A Cidade*, 13/02/1917.

nenhum abuso. No caso do senhor Manoel, como dito, não consta o valor pago por ele; no entanto, pelo teor da acusação percebe-se que o mesmo não ficou satisfeito com o produto recebido tendo inclusive “atirado fóra” o “macabro preparado”.

Ao encerrar a notícia com a expressão “e ahi ficam novas denuncias para vermos a acção da policia” percebe-se uma clara intenção do periódico, ao arrolar os casos aludidos, para que a polícia não seja uma vez mais conivente com tais posturas condenatórias. Reforça-se o argumento com duas acusações aparentemente frágeis contra as práticas de cura de origem africana levadas a cabo por sinhá Maria. No entanto, a mensagem havia sido passada à população, qual seja o perigo que se corria de ser ludibriada ao recorrer aos serviços desses indivíduos.

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

Uma preocupação constante que se observa naquela época, a partir da consulta aos órgãos de imprensa e da literatura disponível, se dá em relação “a alargada vigência de uma prática médica não institucionaliza” (SCHWARCZ, 1993, p. 291), configurada no emprego pelos agentes de cura popular acusados de curandeirismo e feitiçaria de beberagens e remédios a seus clientes e pacientes na busca por saúde física, espiritual, emocional e psíquica. Os casos noticiados se acumulam. O senhor Bernardino foi preso pela polícia à Rua do São José, n. 74, por conta de ser pai-de-santo e curar “todos os males do corpo

e da alma, inclusive arranjava casamentos, abrandando corações de pedra”²⁴. Por ser “um pae de Santo que era medico” teve desmanchado os “laboratorios pharmaceuticos e o santuario”. Para se ter ideia do tamanho de seu laboratório e do volume de medicamentos ali produzidos fez-se conduzir “em 3 carroças de lixo amuletos, garrafas etc”. Possivelmente, o senhor Bernardino contava com uma clientela bastante vasta.

Em visita ao consultório do “ilustre especialista e professor de syphilligrafia e dermatologia”²⁵, doutor Alexandre Cerqueira, a fim de informar aos leitores do jornal *A Tarde* sobre “molestias contagiosas, curandeiros e charlatães”, a equipe de reportagem do periódico teve acesso a alguns dos pacientes do ilustre médico. Muitos deles, afirma o doutor Alexandre, “victimas de curandeiros, da *meisinha* do matto, das classicas e criminosas *garrafas* de cosimentos de hervas, de alcaloides ignorados, às vezes toxicas e, sempre, preparados sem o menor escrupulo hygienico, em vasilhas velhas, oxidadas”. Em suas “polyclinicas”, esses “charlatães” anunciavam “milagres de curas rápidas de uma infinidade de moléstias, verdadeiras ressurreições”.

Na coluna ao lado da entrevista com o doutor Alexandre, como que a título de exemplo, encontra-se uma notícia intitulada “A demente de Nazareth: victima de candomblés”²⁶, em que se apresenta a situação de penúria em que vive uma “misera mulher preta”, não identificada pelo jornal, mas que estampa a notícia com uma foto sua. Há anos que ela habitava as imediações da ladeira de Nazaré, “de pé muitas horas como negra estatua da miseria que apodrecidos farrapos velam; outras vezes agachada, mão no rosto, os olhos fixos, abstruida, ou então deitada ao comprido à margem da ladeira esburacada. Sempre envolta em seus horrendos andrajos”. Segundo a notícia, “corre que ella cumpre a sentença de algum pae feiticeiro. Sendo portanto este quadro o negro produto dos candomblés que ainda funcionam nesta cidade de Thomé de Souza, ainda colonial em suas múltiplas e horrendas tradições africanas”.

De forma cuidadosa, *A Tarde* estruturou as duas informações com o intuito de uma complementar a outra e as duas acentuarem o cenário de terror para escandalizar o público leitor. O discurso do doutor Alexandre Cerqueira

²⁴ *A Tarde*, 29/09/1913.

²⁵ *A Tarde*, 31/10/1912.

²⁶ *A Tarde*, 31/10/1912.

seria o verniz científico que legitimaria os alertas emitidos pelo periódico sobre as consequências em consultar-se com curandeiros e adivinhos.

No entanto, mesmo incomodando e apesar dos efeitos destrutivos que os casos levados a conhecimento público “pelas instâncias legítimas da sociedade global” (ORTIZ, 1999. P. 195) tinham o poder de causar os terreiros não deixavam de ser frequentados e seus líderes serem consultados pela população, haja vista já terem um lugar relevante no cotidiano dos habitantes da cidade do Salvador, fossem eles negros, mestiços ou brancos, pobres, remediados ou ricos. Por razão dessa relevância palpável, na visão da elite letrada, era mesmo preciso intervir com tenacidade na realidade incômoda trazendo casos de impacto à tona, criminalizando e demonizando a existência e atuação desses agentes, seguindo a dinâmica comum de lidar com aqueles considerados indesejáveis: quando não os invisibilizando, criminalizando-os.

No entanto,

a maioria dos aqui considerados líderes estava envolvida em adivinhação, ‘feitiçaria’ e curandeirismo. Essas pessoas normalmente tinham auxiliares, seguidores, clientela e estavam, com frequência, ligados a uma ou mais casas de candomblé, nas quais suas habilidades podiam ser de alguma valia. Também com frequência, exerciam esses misteres em casa, dando consultas sem compromisso de exclusividade com uma casa de culto. Em outras palavras, por serem treinados, conhecerem rituais, plantas e assim por diante, eles tinham reputação de adivinhos, curandeiros e peritos na comunicação entre seres humanos e deuses (REIS, 1988, p. 63-4).

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

fatos” e que, por vezes, possa ter contribuído deliberadamente para a apresentação de informações distorcidas sobre os fatos.

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

Se, como afirmavam os periódicos, os ditos curandeiros e feiticeiros abusavam da boa fé da população soteropolitana, o povo, por sua vez, não se furtava em abusar dos “milagres de fé” do candomblé. A vasta influência da religiosidade de origem africana não deixava ninguém imune. Em resumo, podemos dizer que a busca pelos líderes religiosos revelava uma complementaridade frequente entre as formas institucionais e hegemônicas tanto de religiosidade quanto de cura (o catolicismo e a medicina oficial) com aquelas consideradas alternativas e marginais (o candomblé e as demais formas de religiosidade de origem africana), funcionando em paralelo, porém não isento de atritos e conflitos.

Referências bibliográficas

- BARRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Penguin, 2011.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. Oferendas e sacrifícios. In: COSTA LIMA, Vivaldo da. *Anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010b, p. 113-123.
- COUCEIRO, Luiz Alberto Alves. *Magia e Feitiçaria no Império do Brasil: o poder da crença no Sudeste e em Salvador*. (Tese de Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp075394.pdf>>
- MOTT, Luiz. Os pecados da família na Bahia de todos os santos (1813). In: MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- _____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 155-220.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista USP*, São Paulo, n.28 dez-fev 1996, p. 174-193. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28376>>
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Negros feitiços. In: ISAIA, Artur Cesar (org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 129-152
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n.8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0151.pdf>>
- REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. *Revista Brasileira de História*, v. 8, n. 16, São Paulo, mar-ago 1988. pp.57-81. Disponível em: <http://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=25&impressao>

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

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

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

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

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

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

SANTOS, Jocélio Teles dos. “Incorrigíveis, afeminados, desenfreados”: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1997a, v. 40, n. 2. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011997000200005&script=sci_abstract&tlng=pt>

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

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

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

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

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

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

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