



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
NÚCLEO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS E INDÍGENAS
CAMPUS - I CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO DA UEPB – CEDUC-I
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO
EM
HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA**

AMANDA PEIXOTO DE CARVALHO

**A REPRESSÃO AOS CHARLATÕES E FEITICEIROS NA
PARAÍBA PELO DISCURSO MÉDICO, CIENTÍFICO E JURÍDICO**

CAMPINA GRANDE – PB

2011

AMANDA PEIXOTO DE CARVALHO

**A REPRESSÃO AOS CHARLATÕES E FEITICEIROS NA
PARAÍBA PELO DISCURSO MÉDICO, CIENTÍFICO E JURÍDICO**

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em história e Cultura Afro-Brasileira da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de especialista.

Orientador: Prof. Dr. Dr. Luciano Mendonça de Lima

CAMPINA GRANDE – PB

2011

C331r Carvalho, Amanda Peixoto de.
A repressão aos charlatões e feiticeiros na Paraíba pelo discurso médico, científico e jurídico [manuscrito]. / Amanda Peixoto de Carvalho. – 2011.
84 f. : il.

Digitado.

Monografia (Especialização em História e Cultura Afro-Brasileiras) – Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2011.

“Orientação: Prof. Dr. Luciano Mendonça de Lima”.

1. Religião afro-brasileira. 2. Charlatanismo. I. Título.

21. ed. CDD 299.673

AMANDA PEIXOTO DE CARVALHO

A REPRESSÃO AOS CHARLATÕES E FEITICEIROS NA PARAÍBA PELO
DISCURSO MÉDICO, CIENTÍFICO E JURÍDICO

Monografia apresentada ao Curso de
Especialização em história e Cultura
Afro-Brasileira da Universidade Estadual
da Paraíba, em cumprimento à exigência
para obtenção do grau de especialista.

Aprovada em 04/06/2011.

Luciano Mendonça de Lima 9,0

Prof. Dr. Luciano Mendonça de Lima
PPGH / UFCG
Orientador

Jomar Ricardo da Silva 9,0

Prof. Dr. Jomar Ricardo da Silva
DHG/UEPB
Examinador

Patricia 9,0

Profª Drª Patrícia Cristina de Aragão Araújo
DHG/UEPB
Examinadora

DEDICATÓRIA

Ao meu esposo, Francisco de A. V. de Carvalho,
pela dedicação, companheirismo e amor, DEDICO

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. Jomar Ricardo da Silva, coordenador do curso de Especialização, por seu empenho.

Ao professor Dr. Luciano Mendonça de Lima, pelas leituras sugeridas ao longo dessa orientação e pela dedicação.

A meu esposo, Francisco, meu filho Gabriel e a minha mãe Natália, pela compreensão por minha ausência por algum tempo no cotidiano familiar.

A meu pai e minha avó (*in memoriam*), embora fisicamente ausente, sentia sua presença ao meu lado, dando-me força.

Aos professores do Curso de Especialização da UEPB, em especial, Patrícia A. Araújo, Josemir Camilo, e Ivonildes (Vânia) Fonseca e Idalina M. Lima Santiago, que contribuíram por meio das disciplinas e debates, para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos funcionários da UEPB, Euclides (primeiro secretário da especialização) e Valéria da biblioteca Átila Almeida, pela presteza e atendimento quando nos foi necessário.

Aos colegas de classe pelos momentos de amizade e apoio.

RESUMO

A repressão aos “feiticeiros”, praticantes das religiões de características africanas e indígenas, como também aos considerados “charlatões”, ou praticantes da medicina sem respaldo acadêmico, foi ampla no final do século XIX e início do XX por parte de médicos e a legislação vigente da época. Sendo assim, o presente trabalho tem como proposta analisar as condições de possibilidade para a emergência do termo charlatanismo na Paraíba, início do século XX até os anos 1970, e como isso afetou os praticantes das religiões afro-brasileiras que foram comumente denominados de feiticeiros. Para tal proposta, nos auxiliamos em conceitos presentes em obras de M. Foucault como a noção de poder disciplinar, a construção de discursos e resistência. Dessa forma, primeiro evidenciamos a legitimação do saber médico no Brasil e a repressão aos charlatões e conseqüentemente aos feiticeiros conhecidos como curandeiros. Destacamos ainda que esta repressão foi auxiliada por outros discursos científicos como de antropólogos, sociólogos e eugenistas. Num segundo momento explicamos a noção de religiões afro-brasileiras e como seus praticantes foram associados ao termo de charlatanismo, por utilizarem práticas de cura nos rituais. Essas práticas também foram combatidas por parte do discurso jurídico, o qual sofreu alterações, segundo a legislação, ao longo do século XX. No entanto, os praticantes dessas religiões buscaram variadas formas para adquirir a liberdade religiosa, que destacamos o caso particular da Paraíba. Por último, analisamos imagens estereotipadas de jornais sobre o negro e sua cultura religiosa, resultado de uma longa história de depreciação.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso médico e científico. Charlatanismo. Religiões Afro-brasileiras.

ABSTRACT

The repression of "witches" the practitioners of African religions and indigenous features, but also those considered "quacks", or medicine practitioners without academic backing, was wide in the late nineteenth and early twentieth century by doctors and legislation the time. Therefore, this paper aims to analyze the conditions of possibility for the emergence of the term quackery in Paraiba, the early twentieth century until the 1970s, and how it affected practitioners of religions that have been African-Brazilian commonly called sorcerers. For this proposal, we assist in the concepts found in works of M. Foucault and the notion of disciplinary power, the construction of speeches and resistance. Thus, first we saw the legitimation of medical knowledge in Brazil and the crackdown on quacks and sorcerers to consequently known as healers. We also point out that this repression was supported by other scientific discourses as anthropologists, sociologists and eugenicists. In a second step we explain the notion of African-Brazilian religions and how its practitioners were associated with the term of quackery, for use in ritual healing practices. These practices were also addressed by the legal discourse, which has changed, according to law, the twentieth century. However, the practitioners of these religions have sought various ways to gain religious freedom, which highlight the particular case of Paraiba. Finally, we analyze stereotypical images of black newspapers and on its religious culture, the result of a long history of depreciation.

KEYWORDS: medical and scientific discourse. Quackery. Afro-Brazilian religions.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

FOTO 1 –	Imagem do jornal a Batalha de 28 de novembro de 1934.....	57
FOTO 2 –	Diário da Borborema de 14 de janeiro de 1967.....	58
FOTO 3 -	Diário da Borborema de 30 de abril de 1968.....	60
FOTO 4 –	Diário da Borborema 10.05.1970.....	61
FOTO 5 –	D. B1. 13/05/67.....	63
Foto 6	D. B 20/05/1967.....	64
FOTO 7 –	D.B. 20/10/71.....	65
FOTO 8-	D.B.03 /03/ 1972.....	65
FOTO 9-	D.B. 18/11/70.....	67
FOTO 10-	D.B. 18/07/1973.....	68
FOTO 11-	Jornal o momento. João Pessoa, 25 de fev., a 03 de mar. de 1974.....	69
FOTO 12 -	D.B 11/08/1973.....	70

¹ Desse ponto referimos ao Diário da Borborema por D.B

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO: BREVE DISCUSSÃO HISTORIOGRAFIA E PROBLEMATIZAÇÃO.....	10
1.1	MODOS DE FAZER: RECORTES, REFERENCIAS ANALÍTICAS E FONTES SELECIONADAS.....	13
2.	CHARLATÕES E FEITICEIROS NA MIRA DO SABER MÉDICO-CIENTÍFICO.....	21
2.1	LEGITIMAÇÃO DO SABER MÉDICO NO BRASIL E A PERSEGUIÇÃO AOS CHARLATÕES.....	21
2.2	A VEZ DOS EUGENISTAS, ANTROPÓLOGOS E SOCIÓLOGOS: O PRECONCEITO CIENTÍFICO.....	30
3.	RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E DISCURSO JURÍDICO.....	36
3.1	RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	36
3.2	DISCURSO JURÍDICO E A BUSCA DA LIBERDADE RELIGIOSA..	42
4.	IMAGENS PRECONCEITUOSAS DO NEGRO E SUA CULTURA. RELIGIOSA NO JORNAL	55
4.1	OUTROS OLHARES.....	66
5.	CONCLUSÃO.....	73
6.	REFERÊNCIAS.....	75
7.	ANEXOS	80

I. INTRODUÇÃO: BREVE DISCUSSÃO HISTORIOGRAFIA E PROBLEMATIZAÇÃO

A repressão aos “feiticeiros²”, praticantes das religiões de características africanas e indígenas, como também aos considerados “charlatões”, ou praticantes da medicina sem respaldo acadêmico, foi ampla no final do século XIX e início do XX por parte de médicos e a legislação vigente da época.

Existem muitos trabalhos historiográficos, principalmente da história social, que evidenciam a repressão aos “feiticeiros” no Brasil em seus diversos Estados, como Gabriela Sampaio (2001), que retratou a história de Juca Rosa, no Rio de Janeiro imperial, um “feiticeiro” negro que era procurado por diferentes grupos sociais em busca de conselhos, curas ou promessas de fortuna. Suas atividades, durante muito tempo, foram exercidas sem sofrer muitas intervenções da Secretaria de Polícia, mas após uma denúncia de envolvimento com mulheres (casadas e solteiras) espiritualmente e sexualmente ele foi preso por seis anos.

Nesta mesma linha, João José Reis fez uma redução de escala para estudar a trajetória de um sacerdote africano na Bahia do Século XIX, o Domingo Sodré (2009), que provavelmente nasceu em Onin ou Lagos, na atual Nigéria, por volta do anos 1797, e morreu em 1887. Transitou entre a condição de escravo no Brasil e a homem livre, transformando-se em muitos sujeitos e negociou ou manteve relações de sociabilidade com personagens sociais diversos, dentre os quais poderiam auxiliá-lo nas suas práticas religiosas. Reis acompanhou a vida desse homem por meio de fontes oficiais e buscou pistas que levaram à presença e à prática do candomblé na Bahia, que nesta época era fortemente reprimida.

Além da linha social, pesquisas com uma vertente mais Certoniana também evidenciaram essas repressões foi Valéria Gomes (2009), que analisou as diversas práticas de apropriação dos espaços urbanos por “filhos-de-santos”, especificamente do terreiro Santa Bárbara Xambá, localizado no bairro do Beberibe, em Olinda, entre os anos de 1950 e 1992. Mas a autora realizou alguns movimentos, como as mudanças no espaço urbano que imprimem novas cartografias demarcadas pelo cotidiano das

² O termo feiticeiro foi retirado de fontes da época para evidenciar os praticantes das religiões de origem africana e indígena. A palavra feiticeiro deriva de feitiçaria, que em grego, *farmakia*, que significa "drogueadores", no sentido de preparadores de drogas com fins terapêuticos a partir de plantas. Para além da intenção de curar, os feiticeiros também usavam drogas para induzir estados alterados de consciência para acender ao Mundo dos Espíritos.

pessoas. Destacando a cultura e principalmente as práticas religiosas de matriz africana que possuem cargas simbólicas que são mantidas através de laços de solidariedade e afetividade em espaços religiosos como terreiros.

Ela também evidenciou a repressão aos “xangozeiros” e a resistência através de ações sociais e astúcias, para driblar a violência, prisões e fechamentos dos terreiros, sejam por meio da mudança constante dos terreiros, para lugares onde pudessem continuar a praticar suas crenças ou através de algumas reações sociais que favorecesse a continuidade das práticas religiosas.

Sendo que estes trabalhos analisaram principalmente as experiências e as relações sociais, em meio aos conflitos e tensões diante das repressões, além das ações de resistência por parte dos atores sociais, no caso os feiticeiros. No entanto, seria importante problematizar sobre os discursos que foram se instaurando para que feiticeiros e charlatões fossem repreendidos por variados discursos inseridos na sociedade brasileira como a de médico, cientistas e concretizando com a repressão de alguns aparelhos da união como a força jurídico-policial.

Tentando entender dessa forma, o porquê de ambas as terminologias como “feiticeiros” ou “charlatões” ficaram recorrentes em jornais e processos criminais. Que não foi apenas um caso particular da Paraíba, pois em outras localidades do Brasil este fato também foi evidenciado.

Alguns autores que já problematizaram sobre o termo charlatanismo como Roberto Machado (1978), que segundo ele, este termo foi se tornando mais recorrente com o fortalecimento e a legitimidade do saber médico, quando este próprio saber sobre mudanças epistemológicas durante a modernidade, ou seja, ela distanciou do foco somente da doença em si, e passou a se dedicar na prevenção e no controle do corpo dos indivíduos.

Quando o médico deslocou o olhar da superfície, que se limitava à visibilidade dos sintomas, para um olhar de profundidade ou de investigação do doente. A partir desse momento há um deslocamento uma ruptura, da medicina tradicional para uma medicina social.

Com efeito, o saber da medicina social se associou à sua função higienista, a qual lhe assegura a possibilidade de tomar ou sugerir medidas autoritárias, sempre em função do melhor funcionamento do corpo social, sempre tendo em conta a saúde. Porém, na higiene estão presentes tanto o aspecto médico, quanto o político de maneira indissociável (Machado, 1978).

Esse controle autoritário sobre o corpo do indivíduo perpassa também as relações e práticas populares, as quais o saber médico tentou combater com rigor como as práticas de curas populares, as quais por muito tempo foram os únicos meios de cura de moléstias para muitas pessoas.

É importante ressaltar que esta repressão aos “feiticeiros” e “curandeiro” de forma mais científica, emergiu com variadas condições de possibilidade, não somente o campo médico, mas foram auxiliadas por teorias científicas e as legislações brasileiras.

Algumas teorias das ciências humanas auxiliaram para a depreciar as práticas populares ligadas as tradições negras, estas teorias se fundamentaram em princípios da eugenia ou estudos dos agentes sob o controle social que podem melhorar ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações, seja física ou mentalmente. (DÁVILA, 2006)

Dessa forma, o presente trabalho teve como proposta de analisar as condições de possibilidade para a emergencia do termo charlatanismo na Brasil e sua repercussão na Paraíba, início do século XX até os anos 1970, e como isso afetou os praticantes das religiões afro-brasileiras que comumente eram denominados de feiticeiros. Analisando dessa forma, como as formas de repressão e disciplinamento foram se instaurando e ressignificando através de novas representações.

Entendendo os diferentes discursos (médico, científico e jurídico) que auxiliaram na construção desse processo repressivo. Essas redes discursivas que vão sendo interligadas, recortadas e tentam moldar a seu modo a noção do que seria um “charlatão” para produzir um novo objeto, pois este termo foi sendo modificado ao longo do século e foi utilizado para depreciar os feiticeiros. Que em uma breve leitura parece uma continuidade, mas esse não foi nosso objetivo, por que queríamos perceber justamente as descontinuidades.

Por que alguns termos ou enunciados como charlatanismo, em determinados momentos na história são carregados por diversos discursos e saberes, micropoderes que moldam, transformam os seus significados. Por exemplo, a repressão aos feiticeiros existiu a muito tempo na história, seja na caça as bruxas no medievo ou na modernidade. Mas, em cada período da história houve interesses diferentes que determinava esta repressão.

Ou ainda no período colonial brasileiro, quando a igreja católica repudiava tais práticas de feitiçaria ou de qualquer manifestação religiosa que não fosse católica. No entanto, no final do século XIX o saber científico obteve espaço na sociedade brasileira,

e nos princípios do século XX somando ao desejo de construção de uma nação aos moldes da civilização e do progresso, o discurso científico foi um dos aportes científicos que auxiliaram para a construção de uma sociedade civilizada e moderna.

1.1 MODOS DE FAZER: RECORTES, REFERENCIAS ANALÍTICAS E FONTES SELECIONADAS

Assim, dividimos esse trabalho em três momentos: primeiro, a emergência do discurso médico no Brasil em prol de uma política higienista, ao qual visava o controle dos corpos e costumes dos indivíduos, como também a tentativa de eliminação das práticas de curas populares. Pois, apesar dessa legitimação científica muitos populares ainda procuravam os “feiticeiros” para alívios de seus males.

Dessa forma, fizemos um histórico do século XIX sobre a legitimação do saber médico no Brasil para problematizarmos alguns casos de repressão sofrida por curandeiros no início do século XX na Paraíba.

Enfatizamos as visões científicas que ajudaram a construir o ideário da nação brasileira no início do século XX e como antropólogos e sociólogos que auxiliaram a visão negativa para com as práticas de origem africana no Brasil, bem como essas representações influenciam no imaginário social que ressignificou através do século XX.

No segundo capítulo, fizemos uma breve historização de estudos sobre as religiões afro-brasileiras ou um conjunto de práticas e concepções com matrizes africanas, que incorporaram ao longo da história elementos da cultura indígena, do catolicismo, além do espiritismo. Estudos que foram divididos em dois momentos, primeiro apenas na descrição e depois no endendimento das religiões afro-brasileiras.

Ainda neste capítulo enfatizamos a respeito do discurso jurídico que foi influenciado pelas concepções teóricas e ideológicas explanadas no primeiro capítulo. Destacamos as práticas de repressão, como também variadas formas de resistência por parte dos praticantes das religiões afro-brasileiras que não ficaram passivos ao processo disciplinar.

No último capítulo trabalhamos com imagens de jornais sobre as religiões afro-brasileiras, evidenciando as representações construídas em torno das fotografias que na maioria dos casos é um conjunto de ressignificações preconceituosas construídas ao longo do tempo, mas que ainda estão presentes anos depois.

Para tal trabalho nos auxiliamos da análise do discurso de Michel Foucault, que aprofunda na noção de poder disciplinar e a noção de genealogia na “obra vigiar e

punir” (1989), discursos em circulação ou enunciados com “arqueologia do saber (2005). Ainda com esse mesmo autor, evidenciamos algumas formas de resistência, visão pouco destacada deste autor, mas que está presente nos seus últimos trabalhos sobre a “história da sexualidade”.

Para ele o poder está associado a noção de saber, principalmente institucional. Mas onde existe o poder que delimita e disciplina os corpos, existem também a liberdade.

Quando Foucault explicita as bases teórico-metodológicas de sua analítica do poder, no primeiro volume do *Historie de la sexualité*, deixa evidente seu nominalismo: o poder é o nome de uma situação complexa existente no campo social, não podendo ser uma posse ou ter um lugar exclusivo e privilegiado. (BRANCO, 2005, p.66)

Mas, os indivíduos são capazes de também utilizar este saber para si e defender seus ideias e ir contra o poder disciplinar ou mesmo utilizar as mesmas táticas do poder-saber.

Para Foucault o poder estava presente em todos os pontos da sociedade, e exemplificava esta relação de poder com a sexualidade, quando se recusa a ter a noção da imagem do poder como meramente opressor, negador do sexo que deve ser domesticada e disciplinada.

O sexo entre o século XVI e XVII foi definido, esquadrihado e ocultado. Já nos fins do século XVIII e início do XIX houve uma multiplicidade de discursos, através da igreja, da escola, da família, do consultório médico. Essas instituições visavam proibir ou reduzir a prática sexual, visavam o controle dos indivíduos. Dessa forma o poder se desenvolve e tenta controlar e normalizar a sociedade.

Mas, apesar destes discursos inseridos que perpassa a sociedade, que possuem toda uma carga repressiva, que de certa forma constrói novas identidades. No entanto, a sexualidade são socialmente construídas, cada individuo também é detentor de poder de escolher a verdade que lhe convém.

Então, retomando a noção de poder ele não está ligado a um poder institucional como também o poder não é construído verticalmente na sociedade. Segundo Foucault ao refletir sobre o poder escreveu:

[...] não quero significar 'o poder', como um conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um estado determinado. Também não entendo poder como um modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma de regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre o outro e cujos efeitos, por derivações

sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. (FOUCAULT, 1999a, P. 88)

Dessa forma o poder não se limitou apenas na soberania do Estado ou na forma da lei, pois isto são formas terminais. Ele seria bem mais abrangente “como uma multiplicidade de forças imanentes ao domínio” onde exercem sua organização. Está presente nas lutas que transformam e invertem e encontram outras forças, formando sistemas e estratégias que “toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação das leis, nas hegemônias sociais.” (FOUCAULT, 1999a, p. 89)

Assim o poder existe em variados campos na sociedade, que mantêm ou destroem grandes esquemas de dominação. Por isso, o poder pó esta ligado com as relações de resistência, pois onde “há poder, há resistência”, esta última cabe o lugar da recusa, do não aceitar as formas disciplinares.

A resistência pode ser coletiva, às vezes, provocar o levante de grupos, mas é mais comum serem transitórias, individuais, móveis, dessa forma as formas de resistência são plurais. (FOUCAULT, 1999a, p.91-92)

Além de Foucault outros autores nos auxiliam como Roberto Machado que enfatiza as transformações e discontinuidades no tempo, em relação ao desenvolvimento da medicina, especificamente no Brasil. Também problematizamos sobre as sensibilidades e representações, com Ronald Barthes, que foram construídas no período estudado com as imagens de jornais.

Uma bibliografia mais específica sobre desenvolvimento nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, comentaremos alguns estudos como Roger Bastide, P. Verger, Prandi, etc.

Seguindo a linha destes estudos teóricos, vemos a história como construção e fabricação envolvem uma prática (regras, modelos, tecnicidade ou metodologia), um lugar social ou a instituição que o historiador pertence, além da escrita, quando todos os outros processos se apagam. (CERTEAU, 2008) Assim, como a história é uma construção, um fabricar, nosso objeto que será justamente como alguns discursos foram sendo construídos no tempo e no espaço.

Dessa forma, a concepção de Foucault, sobre o discurso, serviu para problematizar os discursos médicos e os sujeitos envolvidos, os quais possuem poderes e sentidos muitas vezes escondidos, numa determinada temporalidade um lugar.

Assim, os discursos são construções feitas pelo homem que irão ter variadas significações de acordo com as interpretações que cada sujeito inserido num determinado contexto social e temporal. Então, cada sociedade vai criar uma relação de linguagens e vai selecionar os discursos que considera como verdadeiros.

Para Foucault as verdades foram articuladas por saberes, por discursos que emergem e consolidam práticas de poder, ou seja, não há verdade ou verdades e sim discursos e as significações construídas por esses discursos. Para cada discurso não existiu um poder maior, como do Estado que vai imperar, mas existiu uma relação de poderes e nada está isento de poder. Um aspecto importante dessa relação de poder foi o poder disciplinar, que são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1989, p.XVI).

Foucault ao fazer uma análise da sociedade moderna afirma que o poder disciplinar foi positivo, no entanto as pessoas se lembram do poder pelo aspecto negativo ou punitivo, e que se dá pela forma de opressão e violência, mas o objetivo dele não é apenas relacionar a ideia do poder com a noção de dominação e repressão.

Por que as formas de dominação não se baseiam apenas na repressão, mas em formas de micro-poderes que tem como alvo o corpo, moldando, adestrando, ou ainda controlando suas ações.

M. Foucault criticou muitos filósofos que percebiam a história construída apenas de continuidades, mas ele destaca que não existe apenas uma homogeneidade e também discontinuidades (RAGO, 2002, p.257-264). Em Arqueologia do saber, ele defendeu o projeto de história geral a partir das discontinuidades, das rupturas e do entrecruzamentos de séries organizadas pelo historiador.

Por que através do método arqueológico podemos analisar muitos discursos a respeito do tema proposto do projeto e fazendo o entrecruzamento das fontes, destacar quando algum determinado discurso emerge no tempo, ou seja, quando aparecem alguns enunciados que quebram as linearidades e provocam rupturas.

Por isso, esse projeto tem um recorte temporal longo, início do século XX e até os anos de 1970, pois somente numa temporalidade maior que podemos destacar esses enunciados que emergem e as rupturas realizadas neste processo. Por exemplo, no decorrer do trabalho evidenciamos como o termo ou enunciado “charlatanismo” foi se instaurando e como ele foi sendo modificado em torno da noção da compreensão do

termo como também do “feiticeiro”, que mudou segundo a ótica médica, científica e jurídico.

Um dos fatores que ajudou Foucault a pensar na mudança em relação a temporalidade histórica foi a crítica da “noção de longa duração, remontando” a M. Bloch quando este pensava a “multiplicidade e a heterogeneidade dos tempos da história não se limitava a estes três grandes ritmos que definiria Braudel”. Bloch problematizou a longa duração e trouxe a tona à discussão de um tempo múltiplo, no entanto não se aprofundou.

Então, Michael Foucault partindo desse questionamento expôs que ao invés de estudar as continuidades dentro da serie criada na cadeia longa duração, devia-se enfatizar as descontinuidades e as rupturas com durações múltiplas. Estas durações diversas possuíam determinado tipo de acontecimento, o qual produz às rupturas, o diferente, a singularidade.

A acontecimentalização consiste em reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os jogos de força, as estratégias, que têm, em um momento dado, formando o que, em seguida, vai funcionar como evidência, universalidade, necessidade. (MARTINS, mimeo, p.90)

Desse modo, analisa-se o acontecimento nos seus processos múltiplos ou “demultiplicação causal”, ou seja, não apenas uma única causa que constitui, mas diversas práticas, processos, conceitos, entre outros fatores o acompanham. Para o historiador francês, a noção de acontecimento era imprescindível para a constituição dos discursos que se acobertavam sob a escuridão dos fatos irrompidos na realidade.

Dessa maneira, ele conduz sua investigação genealógica no caminho de uma recuperação de eventos singulares e adormecidos (marginalizados pela crítica), nos quais era possível ver, por meio da série de acontecimentos, a emersão discursiva. Por exemplo, no caso da loucura: quando ela passou a ser evocada e a transformar a prática medicinal em prática terapêutica?

Em definição, Foucault nos diz que acontecimentalização não é uma história acontecimental, mas a tomada de consciência das rupturas da evidência induzidas por certos fatos. No nosso caso iremos perceber que entre o século XIX e XX houve variados acontecimentos no Brasil em torno da repressão aos feiticeiros e charlatões, mas não foi um caso isolado, um acontecimento.

Mas, variados fatores e discursos repressores que foram se legitimando na sociedade brasileira, e que de certa forma no século XX se misturando a outros saberes

que provocaram rupturas em torno dos enunciados por nós estudados, que explicamos detalhadamente nos capítulos que seguem neste trabalho.

Com objetivo de estabelecer a regularidade, Foucault investiga o que faz a unidade de um discurso. Nesse contexto examina quatro hipóteses de unidade (o objeto, os tipos de enunciado, o conceito, o tema/as teorias) e depois as rejeita.

Porque ele quer perceber os enunciados, ou terminologias, que não são a mesma coisa que uma frase ou uma proposição, quer dizer, não corresponde ao mesmo nível de análise, gramatical ou lógica. Para que os signos verbais existam como enunciado é preciso fixar a relação do enunciado com seu correlato, isto é, com aquilo que ele enuncia.

Porque um enunciado não existe isolado, como charlatanismo e feiticeiros, os quais estão integrados a um conjunto de discursos, seja do saber médico, jurídico ou científico. Dessa forma, o mesmo enunciado pode ser passível de repetição em muitos campos de saber. Então quando esses termos emergem, eles não são neutros, mais possuem toda uma carga discursos para serem construídos.

Assim, provocamos os motivos para estes conceitos emergirem com mais força no período estudado e como isso se fortaleceu juridicamente. Além de destacar as ressignificações destas noções em outros campos como o fotojornalismo.

Neste trabalho, utilizamos algumas fontes bibliográficas, jornais e processo criminal, além da legislação brasileira.

Através do processo criminal³ podemos identificar “não só o discurso e a lógica de funcionalismo da justiça (mediante a análise da ação e o saber dos juízes, promotores, advogados e escrivães), mas principalmente as tensões e conflitos de sociedade” (LIMA, 2009, p.59). Além disso, possivelmente identificamos a visão de populares sobre as religiões afro-brasileiras, os cultos existentes, os motivos das pessoas procurarem os terreiros, entre outras questões.

Os processos criminais foram divididos em algumas etapas. Primeiro, a queixa ou denúncia, depois de aberto o inquérito faz-se o exame de corpo de delito, qualificação dos envolvidos, arrola-se as testemunhas e anexa o sumário de culpa. O segundo momento, o julgamento, quando

[...] o acusado é pronunciado com base na legislação criminal e seu nome é lançado no rol dos culpados. A partir de então, o juiz de direito autoriza e encaminha a seqüência do processo, na seguinte

³ Pesquisamos no Fórum Afonso Campos, além de termos acesso a outras pesquisas realizadas pelo projeto

ordem: libelo crime acusatório redigido pelo promotor público, contrariedade do libelo crime acusatório feito pelo advogado defensor do réu, novo parecer do juiz de direito. (GRINBERG, 2009, p. 122)

Satisfazendo o juiz, este encaminha para a reunião do júri, se não é solicitado mais provas, ou outras questões. Daí em diante há todo um encaminhamento do processo até a sentença. Nos processos que acompanhamos como o de Thenório Cabral⁴, o material estava dividido em: autuação comendo os réus e testemunhas, o libelo crime que o promotor público constrói uma narrativa dos crimes e acusa formalmente na forma da lei, relatando quais crimes infringidos e as testemunhas arroladas; a anexação do inquérito policial com a denúncia do crime; o auto de corpo de delito; auto de perguntas aos réus e depois as testemunhas, depois um logo relatório do processo e por último a sentença.

Os jornais são entendidos não apenas como veículo de informações, mas como meio de intervenção e manipulação social (LUCA, 2005). Mas, podemos perceber o jornal também como um canal de expressão das idéias e as condições de vida da sociedade numa determinada temporalidade. Este veículo de informações pode ser utilizado como fonte histórica, pois muitas informações que são limitadas na documentação oficial, em certos casos, são melhores analisadas através de reportagens ou artigos publicados nos jornais da cidade.

Entendemos que as fontes são produtos de uma sociedade, uma construção, quais os homens do passado deixaram, ou seja, são representações e discursos construídos e realizados em determinadas temporalidades e lugares sociais.

Para Le Goff o documento deve ser encarado como um monumento que é “produto de uma sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que detinham o poder”. O documento passa a ser pensado como não neutro ou resultante de uma montagem de uma época que quer deixar uma determinada imagem de si, com isso o historiador não deve ser mais ingênuo e deve “começar a desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos”. (1992, p. 545 e 548)

Assim, a intencionalidade do historiador é que vai determinar a escolha dos materiais (documentos) com que irá trabalhar e será o historiador que irá formular as perguntas. “Nessa prática, progressivamente, o ponto de partida da investigação passa do documento para o problema” (VIEIRA, 1989, p. 15)

⁴ Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923 e 15/02/1924

Por isso, selecionamos, recortamos e problematizamos nosso tema a qual desenvolvemos a partir dos capítulos que seguem.

2. CHARLATÕES E FEITICEIROS NA MIRA DO SABER MÉDICO-CIENTÍFICO

“Charlatões” e “feiticeiros” praticantes de curas populares (e os últimos de práticas religiosas de origem africana e indígena) existiram no Brasil desde o período colonial. No entanto, passaram a ser alvo de repressão por parte do discurso médico e científico, quando estes saberes se legitimaram na sociedade brasileira.

2.1.LEGITIMAÇÃO DO SABER MÉDICO NO BRASIL E A PERSEGUIÇÃO AOS CHARLATÕES.

A medicina moderna se iniciou nos últimos anos do século XVIII (FOUCAULT, 1977, p. X) e se concretizou no século XIX, quando a medicina iniciou um deslocamento no seu método de tratar a doença, deixando o olhar da superfície ou se limitando aos sintomas (*op. cit.* , p 101), para um olhar de profundidade ou investigando o organismo do doente. Então há uma mudança de percepção do olhar e da linguagem na experiência médica.

Uma mudança crucial em relação a medicina para nosso trabalho foi quando emerge um novo campo de saber, a medicina social, quando o foco não foi apenas a doença, mas os fatores que a provocam. Neste sentido, a medicina passou a exaltar a saúde e a prevenção.

A preocupação da medicina social seria a transformação de uma sociedade sadia (medicalizada), civilizada e higienizada. Por que através do discurso médico e científico apoiado pelo Estado, que foi indispensável para a prática do poder de repressão e disciplinamento das pessoas na cidade, combatendo os causadores de doenças e neutralizando os perigos a saúde.

No século XIX intensifica cada vez mais a penetração da medicina na sociedade, desde a chegada da família real em 1808, quando se instaura uma “polícia medica”, que se definia como um “conjunto de teorias, políticas e práticas que se aplicam à saúde e bem-estar da população [...] prevenção de acidentes, controle de epidemias[...] organização da profissão médica, combate ao charlatanismo.” (MACHADO, 1978, p.167)

O problema é que havia poucos médicos formados no Brasil e durante muito tempo a atuação de curadores e pagés foi ampla. Em virtude que durante o período

colonial não havia ensino universitário, o que obrigava a algumas pessoas estudarem apenas no exterior. Somente com a instauração da corte no Brasil a situação muda com a criação da escola de Cirurgia, na Bahia em 1808 (MACHADO, 1978, p.172) e somente em 1832 foi criada as Faculdades de medicina no Rio e na Bahia.

O médico torna-se um cientista social e passa a influenciar a vida pública e privada, com objetivo de tornar a sociedade sadia, disciplinando e repreendendo o “desviante”, através de critérios científicos.

Um dos objetivos era a saúde pública e através das Câmaras municipais, que em 1824, ficaram responsáveis pela fiscalização da saúde pública; os médicos se opõem por defenderem que as Câmaras municipais não possuam um saber especializado era uma “higiene desmedicalizada” (MACHADO, 1978, p. 184).

Para impor como única guardiã da saúde pública surgiu à sociedade de Medicina e cirurgia do Rio de Janeiro, em 1829, que tinha como projeto a realização da medicina social. Criando a regulamentação sanitária, mudança de costumes, intervenção de hospitais, prisões e escolas, além controle dos médicos e consultas gratuitas. Estes últimos pontos visavam justamente combater as práticas de cura que visavam o “lucro”, quebrando as praticas de charlatanismo (MACHADO, 1978, p. 186).

Em 1830 a sociedade de medicina passou a funcionar e legitima o saber médico em detrimento dos praticantes da medicina popular, construindo a noção de charlatanismo como desvio. Que segundo os médicos, em uma sociedade civilizada, a medicina legal seria necessária e o “charlatão” seria a representação da “não ciência médica, dos sistemas imaginários ou das experiências não dirigidas pela razão” (MACHADO, 1978 p. 198).

Mas questão estava longe de sanar, então os médicos passaram a assessorar teoricamente as câmaras municipais, através de ofícios ou jornais como fonte de informação da ciência médica, para melhorar as condições da saúde pública. Por últimos muitos médicos se inserem na política nas câmaras como vereadores, então “o lugar médico diverso ao lugar político” (MACHADO 1978, p. 222).

Reflexo dessas táticas, os municípios impuseram um novo estilo de modernidade as cidades, construindo um novo Estado e uma nova sociedade. Com esse conhecimento científico, do século XIX, o planejamento urbano no século XX, começa a ser pensado a partir da noção da prevenção contra possíveis doenças. Neste período existiam algumas correntes teóricas que defendiam que os males à saúde podiam ser disseminadas, a partir das alterações do ar, do ambiente como também do homem.

Então, tinha que haver uma transformação dos “maus” costumes da população, através de regras de higiene com o controle do lixo e esgotos, da tentativa de modificação da paisagem natural com a terraplanagem de pântanos (considerado foco de doenças), o desmoronamento de morros, porque impede a circulação do ar na cidade e “expulsar” do centro da cidade instituições que são veículos de moléstias como matadouros, fábricas, cemitérios, hospitais, etc.

Essas instituições mesmo que necessárias eram vistas como perigo à saúde. Por isso, houve um projeto de medicalização para as mesmas, o qual destacava a importância da localização (afastamento do centro da cidade) e de modificações das instalações com o arejamento do ambiente interno, a exemplo das fábricas. (MACHADO, 1978)

A Paraíba, em especial na cidade de Campina Grande entre os anos 30 e 40, foi palco de reformas urbanas (SOUSA, 2001), que aderiam aos reclames dos letrados locais que seguiam a lógica reformista e higienista de variadas cidades do Brasil e fora do país⁵, que modificaram o traçado das ruas não apenas para embelezar, mas para higienizar a cidade.

Isto foi uma das preocupações sanitárias das autoridades públicas, ou seja, de intervir o traçado da cidade, principalmente em áreas comerciais, industriais ou zonas residenciais ricas. Dentre as reivindicações estavam a limpeza das ruas, com a coleta do lixo, instalação de sistema de esgoto e distribuição da água. Retirando tudo que pudesse demonstrar “perigo” à saúde pública e não ficava de fora desta verdadeira “limpeza” os espaços privados e o próprio indivíduo.

Em Campina Grande, a partir de 1935, o prefeito Antônio Pereira Diniz, aspirava que o embelezamento da cidade. Assim, através de um decreto objetivou que as ruas principais deveriam apenas existir construções com mais de um pavimento⁶. Movimento que eliminaria construções de um pavimento ou pequenos cortiços, presente em várias ruas principais da cidade. Porém, é preciso ressaltar que antes disso e durante, já haviam outras medidas de modificar as áreas centrais da cidade como a retirada do cemitério Velho, destruição da antiga cadeia e construção de uma penitenciária. (SOUSA, 2001, p. 282)

⁵ Essa tendência de reformar as cidades se inicia fora do país, no século XIX em Paris com as reformas efetuadas pelo barão Haussmann, quando construíram largas avenidas e ruas, redes de esgotos, entre outros empreendimentos. Ver em: BENJAMIM, Walter. *Passagens*. Trad. Irene A. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

⁶ SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra. Cartografias e Imagens da Cidade: Campina Grande – 1920-1945. Tese Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001. p. 279.

As reformas continuaram na gestão do prefeito desta cidade, Vigneaud Wanderley; entre os anos 1935 e 1945 demoliu-se as construções antigas, como casebres e casarões, para seguir o projeto de alargamento das ruas principais. (SOUSA, 2001, p. 296-297).

A preocupação com abertura de grandes avenidas e retirada dos cortiços dos centros das cidades também eram umas das propostas de uma sociedade medicalizada ou higienizada, por que desde o XIX a medicina social começava a se preocupar com o meio tornado hostil, pela concentração de indivíduos e seu relacionamento irracional e desordenado, que a medicina surgiu com a proposta não de apenas curar, mas proteger o homem e detectar os locais de perigo. Tais como cortiços e pequenas ruelas onde o ar não podia circular livremente.

A medicalização do corpo perpassa pela higienização da cidade e do ambiente do lar, para eliminar os possíveis focos de contágio de doenças. Por isso, a limpeza das ruas com a retirada regular do lixo e dos esgotos, as proibições de animais nas ruas, fazia parte de um projeto burguês de civilização com a “desodorização dos espaços e higienização dos corpos”.

No entanto, nem sempre este “poder” médico conseguia concretizar o que desejava, pois havia muitos conflitos entre os hábitos populares que não se enquadrava nos padrões civilizados. Giscard F. Agra (2006, p100) destaca alguns conflitos e tensões geradas em nome a tão sonhada higienização na cidade de Campina Grande, quando populares “burlam as normas impostas pelas relações de poder”.

A exemplo da missão Rockefeller em 1931 que objetivava eliminar as larvas do mosquito transmissor da febre amarela em águas estagnadas. Para isso, visitavam as residências a fim de eliminar os mosquitos. Mas, alguns populares denunciavam que os funcionários encarregados de ir nos lares eram mau educados, o que gerava conflitos e tensões. (AGRA, 2006, p. 100-101)

Outro exemplo, foi a respeito do leite que em 1930 estava em debate, a partir dos estudos de Louis Pasteur sobre micróbios provenientes do leite da vaca in natura. Então, para eliminar esses agentes transmissores de doenças seria necessário pasteurizar o leite, processo que higienizaria e purificaria tal produto.

Neste período foi fundada na cidade de Campina Grande uma usina de Pasteurização de Leite e logo em seguida o prefeito da cidade Pereira Diniz proibiu a venda do leite in natura, a usina ficaria responsável por toda pasteurização do leite. No entanto, é interessante ressaltar que havia divergências no próprio campo médico.

O jornal a batalha, por exemplo, foi palco de um curto, mas intenso debate sobre a proibição da venda de leite “natural”. Segundo tal órgão, várias pessoas o procuravam reclamando que, estando ‘anêmicas’, haviam sido “aconselhadas por seus médicos” a beberem o leite não pasteurizado. (AGRA, 2006, p. 109)

O que demonstrava a propagação e a influencia do saber médico, em variados campos da sociedade, mas que não elimina os conflitos, as resistências e a recusa do saber e poder imposto pela medicina. Essa respeitabilidade conquistada pelo saber médico na sociedade possibilitou sua influência como vimos na política como também sob a forma da lei.

Isto foi decisivo para que a legislação no Brasil já no século XIX sofresse mudanças entre 1824 e 1832. Por que 1824, barbeiro-sangradores, cirurgiões–barbeiros, boticários, parteiras, dentistas práticos e curandeiros podiam curar oficialmente. Mas, a partir de 1832 os que eram praticantes da medicina oficial eram os médicos e cirurgiões, boticários e parteiras. “[...] Os outros curandeiros ficaram doravante excluídos da legalidade”. (WITTER, 2005, p.19)

Os curandeiros, tidos “Charlatões”, continuaram a serem perseguidos durante o século XX e não foi diferente na Paraíba como mostra o processo criminal de Joaquim Pontual de Moura⁷, quando este foi denunciado pela prática do exercício ilegal da medicina.

Quando o Médico Dr. João Arlindo Correia, diretor do Serviço de higiene da cidade de Campina Grande, denunciou Joaquim Pontual por que o encontrou clinicando em sua residência. Dessa forma, Joaquim foi preso e várias testemunhas foram intimadas. Como evidenciou o trecho do processo:

Aos três dias do mez de Dezembro do anno de mil novecentos e trinta e dois, na Delegacia de Policia desta cidade de Campina Grande, ali presente o 2º tenente João de Souza e Silva, Delegado de Policia desta cidade, comigo escrivão effectivo de seu cargo, adiante declarado, pela mesma autoridade foi declarado, que chegando o Doutor João Arlindo Corrêa, médico Diretor do Hospital Pedro I, desta cidade, e do serviço e hygiene desta mesma cidade denunciando que o senhor Joaquim Pontual, residente nesta cidade, à rua Arlindo Barreto nº 208, estava continuando na prática da medicina ellegal, não obstante já haver o chamado a atenção por este feito e por isto obrigava que a policia agisse na forma da lei, que sabendo em companhia do mesmo médico, Doutor João Corrêa, dirigindo-se à casa o Joaquim Pontual, ahi encontrou-o receitando a diversas pessoas⁸.

⁷ Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos. Processo s-n, contra Joaquim Pontual, Campina Grande, 03 de dezembro de 1932.

⁸ Idem. Ao processo de Joaquim Pontual.

Percebe-se que o médico assegurado pelo serviço de higiene da cidade tinha o poder legal e denunciar o acusado e assegurar junto a força policial encaminhar o mesmo para a delegacia. E segundo o relatório da delegacia anexado ao processo evidencia que, Joaquim Pontual já havia sido avisado que suas práticas estavam à margem da lei, mas continuou receitando as pessoas, o que a impulsionou a prisão.

Mas, nem todos estavam ao lado da repressão instaurada pelos médicos considerados oficiais por serem formados, em detrimentos dos curadores populares. Por que um cronista, advogado e historiador o Sr. Hortênsio Ribeiro, criticava os médicos sanitaristas e defende um curandeiro, o senhor José Cassimiro Barbosa (conhecido como “língua de Aço”) da cidade de Campina Grande, em 1934, quando este foi preso por “exercício ilegal da medicina” (AGRA, 2006, p. 105)

No jornal da União, em 07 de março de 1934, Hortênsio Ribeiro comenta que não era “preciso estar habilitado para matar”, criticando os médicos formados que apesar de serem formados levava pacientes a óbito devido a sua “arrogância e insensibilidade”, e que terminam por desenganar muitos doentes. Enquanto os curadores levam a esperança de cura, seja através de benzeduras ou ervas.

Este pensamento de Hortênsio é corroborado por José Lins do Rego, em 1935, também no jornal a União, quando afirmou que “Um curador nordestino nunca desengana um doente”, e defende que a medicina popular não seria como a dos médicos formados que não são sensíveis aos doentes “perdidos”. (AGRA, 2006, p. 105- 107)

Essa contravenção de charlatanismo através do curandeirismo não se restringiu apenas aos praticantes da medicina popular com seus chás e infusões. Por que esta repressão alcançou até os denominados “feiticeiros”, ou praticantes das religiões de matriz africana e indígena, que em algumas sessões é comum o regente do terreiro receitar cura para alguns males através de ervas.

Assim, apesar dos avanços que a cidade assistia na ciência médica ou da desqualificação dos “charlatões”, a população continuava a procurar por “curandeiros”, “feiticeiros” ou indo a sessões de “catimbó”. Segundo Sylvia C. Couceiro, num estudo sobre médicos e charlatões no Recife anos depois durante o início do século XX,

[...] mesmo com o crescente número de médicos diplomados, a população continuava a buscar alívio para os seus males nesses populares [...] mais do que a falta de médicos credenciados, o que fazia a população procurar essas formas de tratamento na tentativa de solucionar seus problemas físicos e espirituais”. Então, “Curandeiros populares, pais-de-santo e praticantes de culto afro, além de indivíduos que se diziam possuidores de

poderes especiais, incomodaram os médicos de Recife.
(COUCEIRO, 2006, p.20)

Este incomforto dos médicos se dava devido a concorrência que se estabelecia, por que esses populares atendia variadas camadas sociais como também a pessoas a pessoas pertencentes a elite.

A mesma indignação foi notado na cidade de Campina Grande por parte do o relato do médico de Campina Dr. Humberto Cavalcante, que disse:

Em Campina Grande, então, mortalidade infantil mesmo vista a grosso modo, é um facto deplorável. A cifra de Crianças que morem nesta cidade eleva-se cada dia. Há entre nós 16 médicos dos quais 3 especialistas no assunto: portanto estamos bem servidos tecnicamente. O que falta á a necessária iniciativa das mães no sentido de uma proteção mais eficiente e mais radical do que os chás e mezinhas⁹

O médico afirma que a cidade de Campina Grande estava bem em relação ao número de médicos especializados para atender a sociedade local para evitar a mortalidade de crianças. Reforçando a idéia que a verdadeira medicina seria a racional e científica.

Dessa forma, podemos observar que onde havia um poder tentando disciplinar as pessoas de adequarem aos padrões da medicina, sugerindo que procurassem apenas médicos especializados. No entanto, muitos populares continuavam procurar os curadores, uma forma de recusa a tais regramentos impostos pela medicina. Assim Foucault (1999a) nos alerta que onde existe um poder, existe a resistência que pode ser plural e individual.

Contrariando a defesa Dr. Humberto Cavalcante, que segundo costa no artigo do jornal, a cidade estava com um número significativo de médicos para atender a população, como ele bem afirmou “estamos bem servidos tecnicamente”. No entanto, na mesma década de 30, especificamente em 1932, outro médico denominado Luiz Ribeiro, afirmou que, havia poucos médicos e apenas um hospital para atender a demanda local e das cidades vizinhas:

[...] Quando aqui cheguei, em 1932, Campina Grande não tinha uma rede hospitalar que pudesse atender a população, como também as cidades vizinhas. Aqui, encontrei apenas cinco colegas, que eram: Dr. Chateaubriand Bandeira de Melo, Dr. Elpídio de Almeida, Dr. Arlindo Correia. Em seguida, foram chegando: Dr. Heleno Henriques, Dr.

⁹ Denúncia do médico foi publicada no jornal campinense, Voz da Borborema, no dia 16 de julho de 1937.p.4

Hênio Azevedo, ..., entre outros (DINOÁ, S/D, p, 273, apud, BURITI, mimeo, p.8)

Então, a população ainda mantinha o costume de procurar formas alternativas de cura para doenças como chás e mezinhas de catimbozeiros. Uma prática que já não era novidade, que em séculos anteriores, em que não havia um número significativo de médicos, os curandeiros atuavam com certa liberdade, o que implicava numa falta de alternativas para os populares.

Tentando penitenciar e alertar sobre um erro para os que procuram tais curas ou receitas como as mães, citadas no artigo, que ao procurarem estas formas de cura ou “assistência caseira”, mesmo que seja na ”melhor da boa vontade”, entretanto não possuiria os “requisitos necessários ao bom êxito, quando não conduzem, por excesso de zelo, ao êxito letal.

Podemos notar no final desta afirmação o posicionamento do médico que a medicina seria o meio para ter êxito para cura de doenças. No entanto, para ele as pessoas que ainda procuram os curandeiros ou mesmo as “comadres e os vizinhos” os quais se baseavam numa “experiência falha e cheia de heresias” e podiam dessa forma não científica “sacrificar vidas que poderiam mais tarde ser uteis a sociedade e à Pátria”.

O medico Dr. Humberto, juntamente com a imprensa, tinha uma “missão pedagógica de persuasão e doutrinação do povo”, para fazer com que os mesmo não continuassem a procurar estas formas alternativas e confiassem somente nos médicos na cidade habilitados. (SAMPAIO, 2001, p. 22)

Dessa forma, o discurso legitimado seria a disciplina médica, tida como detentora do saber e do poder, para prática da medicina, em relação aos demais saberes tidos populares, os quais estavam na marginalidade. Michel Foucault problematiza sobre a noção das disciplinas, no nosso caso a “disciplina” ou conhecimento médico, que possui um método, técnicas, regras e instrumentos. (FOUCAULT, 1999 b, p.30)

Pois as disciplinas se baseiam num horizonte teórico, fixam limites, possuem controle, e delimitam qual discurso pode ser considerado verdadeiro. Os sujeitos que compõe dentro de um campo de uma disciplina tem que ser qualificados para satisfazer certas exigências, por isso não está aberta para todos. (FOUCAULT, 1999b, p. 30-37)

Foucault compara esta restrição do discurso como um ritual “o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que fala [...] Define os gestos, os comportamentos, as circunstancias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso.” (FOUCAULT, 1999b, p.39)

Este discurso produzido funciona parcialmente na sociedade, ou seja, o discurso que aquele grupo que o produziu vai circular num espaço fechado, isto é, vai ser visto e entendido por sujeitos que também seguem as mesmas regras do ritual ou de qualificação.

Assim, os praticantes da “verdadeira” medicina seriam apenas os que seguem as regras da disciplina e que possuem qualificação para isto com cursos superiores. E os “curandeiros” não poderiam receitar ou praticar medicina sem a devida formação reconhecida e científica.

E para dificultar as práticas de curas ou de religiosos populares, tidos como feiticeiros, existiram além da medicina social, o desenvolvimento de teorias antropológicas e sociológicas, de cunho evolucionista e racista como segue o sub-ídem posterior.

2.2. A VEZ DOS EUGENISTAS, ANTROPÓLOGOS E SOCIÓLOGOS: O PRECONCEITO CIENTÍFICO

No início do século XX o Brasil foi palco de muitas transformações, logo após a constituição da República no final do século anterior. Quando se inicia a preocupação da construção da imagem do homem brasileiro. A problemática para os cientistas era a grande massa populacional negra presente na sociedade brasileira.

Então, começou a se pensar em tentar moldar ou minimizar as tradições de origem negra no Brasil em virtude das visões racistas da época. Assim, eugenistas, antropólogos e sociólogos auxiliaram na visão negativa para com as práticas de origem africana, bem como suas formas religiosas no Brasil. E ainda preocuparam-se que poderiam minimizar, com através do processo de mestiçagem, o que gerou debates e impregnou visões raciais no país.

Diversos campos de saber (antropologia, a medicina criminal), que através de seus discursos, legitimaram preconceitos, por exemplo, em relação ao negro e sua cultura, que destacaremos posteriormente. Por que os discursos são e foram construções realizadas pelo homem, que irão ter variadas significações, e interpretações de cada sujeito inserido num determinado contexto.

Então, cada sociedade vai criar uma relação de linguagens e vai selecionar os discursos que considera como verdadeiros. Para Foucault (1989) essa verdade é articulada por saberes, por discursos que emergem e consolidam práticas de poder, ou seja, não há um discurso tido como verdadeiro e sim significações construídas por esses discursos.

Os discursos e as práticas do poder auxiliam também na construção das identidades que são construídas com base na diferença. O indivíduo se diferencia a partir do outro, este último representa o que o indivíduo não é. As identidades são formadas por criações sociais e culturais.

Por muitas vezes, a sociedade discute superficialmente sobre a diversidade cultural ou a tolerância das identidades. E no momento que afirmamos uma identidade, estamos também fazendo um conjunto de negações e classificações, fazemos a distinção entre o “nós e eles”. Está aí presente um jogo de relações de poder que fixam ou que desmontam as identidades.

Mas, segundo Tomaz Tadeu “não poderemos abordar o multiculturalismo em educação simplesmente como uma questão de tolerância e respeito para com a diversidade cultural [...] envolve, fundamentalmente relações de poder [...] criadas e recriadas” (2005, p.96). Para ele a identidade não é fixa ou estável, mas é uma construção.

Mas, retornado a noção do poder no discurso é necessário ressaltar que para cada discurso não existe um poder maior, como do Estado que vai imperar, mas existe uma relação de poderes e nada está isento dessa relação. Tendo um aspecto importante a disciplinarização, que são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1989, p. XVI).

Assim, existiram variados discursos que emergiram nas primeiras décadas do século XX, no Brasil, através de dirigentes e cientistas da época, como já referimos estavam preocupados com a construção da sociedade brasileira, e precisamente, em torno da imagem do homem brasileiro, que se fundamentou em teorias ligadas ao evolucionismo racial.

Segundo Jerry Dávila a preocupação com a imagem de como deveria ser o homem brasileiro no século XX, surgiu em 1938 quando o ministro da Educação Gustavo Capanema havia encomendado uma estátua que deveria ter a aparência do homem brasileiro. Mas qual seria? Ele “deveria simbolizar o produto da engenharia racial e social” (2006, p. 48).

Sendo que para a elite intelectual o futuro do Brasil era de uma nação branca e forte, pois se orientaram na teoria a evolucionismo racial. O primeiro artista contratado para fazer à estátua do homem brasileiro, a fez a imagem de um caboclo, mas seu trabalho foi criticado e recusado. Por que não concebia a idéia de fazer uma escultura contrária, com os moldes exigidos pelo ministro de distanciar dos traços de pessoas negras. Este por sua vez buscou outro artista, mas a obra nunca foi terminada. (DÁVILA, 2006, p. 49)

Para formar a nação com esse ideário de futuro do “homem brasileiro” utilizaram-se as teorias eugênicas, as quais defendiam que o problema do país tinha um cunho racial “as subclasses de raças mistas e não brancas do Brasil eram, segundo a opinião geral, culturalmente atrasadas e, na opinião de alguns, racialmente degeneradas” (DÁVILA, 2006, p.52)

No entanto, existiram duas vertentes da eugenia a “leve” ou lamarkista, em que a população poderia melhorar a genética através da educação ou da saúde, e a “pesada” ou mendeliana, com a esterilização forçada de pobres, negros ou deficientes. No Brasil foi empregada com mais ênfase a primeira.

Uma grande ironia desse processo era que as pessoas ou os eugenistas que defendiam essas teses, eram médicos, cientistas sociais, ou seja, uma elite intelectual, mas que utilizava da ciência para praticar racismo. O papel público da eugenia era diagnosticar a inferioridade racial e buscar uma solução.

Assim, pregou-se a noção de um branqueamento comportamental, aperfeiçoando a raça através da educação física, eliminando práticas de culturas africana ou indígenas, na escola e na saúde. Dessa forma, a religiosidade afrodescendente também fazia parte do rol destas repressões.

Um pouco antes desse processo já existia alguns estudos de cunho racistas quem destacaram na virada do século, como o de Nina Rodrigues, formado em medicina, que desenvolveu pesquisas e anos após um dos seus seguidores foi Arthur Ramos.

Nina Rodrigues no livro “Africanos no Brasil” (2010), tinha a preocupação de estudar as raças brasileiras, em 1890, após a proclamação da república (1889). Para ele, era necessário estudar a “evolução” da raça brasileira, que segundo pensamento da época, a solução para o problema do negro no Brasil seria extinguido, após a abolição, com a mestiçagem entre brancos e negros. Ocorrendo desta forma um branqueamento da sociedade brasileira.

Todavia, segundo Nina Rodrigues, este processo de mestiçagem seria muito lento e um dos fatores para a degeneração no Brasil seria marcada pela presença dos negros na população. “Consideramos a supremacia imediata ou mediata da Raça Negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo”. (RODRIGUES, 2010, p. 15)

Nina, baseando-se em teorias do século XIX, acreditava que as “raças” humanas estavam em estágios evolutivos diferentes, sendo que o negro seria inferior físico e mentalmente em relação ao branco. Dessa forma, também a religião destes últimos também superiores. E a religiosidade do negro ainda estaria num estágio fetichista.

Para Nina a religiosidade no Brasil, na virada do século XIX para o XX, estava marcada por alguns estágios evolutivos, sendo que num estágio mais avançado está o monoteísmo católico considerado por ele mais evoluído.

A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos orichás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual (RODRIGUES, 2010, p. 241)

O problema que Nina Rodrigues seguia os métodos sugeridos e desenvolvidos pela antropologia criminal de Cesare Lombroso e “evolucionismo” de Spencer, que defendiam a inferioridade da “raça” negra e outras frente à branca. (NASCIMENTO, 2005). Para Nina, seguindo a vertente evolucionista, ele se preocupava com a questão da mestiçagem e defendia que isto era um processo longo e que resultaria num produto mal equilibrado e de frágil resistência moral e física.

Este autor analisando alguns casos de Candomblés na Bahia, no final do século XIX e início dos XX, defendeu que a atuação da polícia, ao prender chefes de terreiros, era arbitrária, e elencou algumas alegações por parte da polícia para realizar as apreensões como “nos terreiros só existe devassidão... exercício ilegal da medicina, é o segundo item das alegações”. (RODRIGUES, 2010, p. 272-277)

Segundo este autor, era ilegal o ato de exercício da medicina, no entanto, as pessoas que procuram os terreiros são conscientes de suas ações e se deixam explorar. Mas, ao ler este autor defender como arbitrário as repressões legais aos candomblés pareceu contraditório, quando comentamos a sua visão negativa sobre a população e a cultura negra.

Por que de um lado ele enfatizava a inferioridade da religiosidade negra, comparado com a religiosidade europeia ou cristã. Destacava como sendo atrasadas, mas por outro lado ele acreditava que mesmo estando num estágio de atraso, as religiões de matriz afro não deviam ser perseguidas pela polícia. De um lado ele criticou e de outro ele defendeu. Mas uma defesa que não parte da igualdade racial, por que para ele os homens não poderiam ser equivalentes racialmente e culturalmente.

Nina começou a ser contra ao discurso jurídico, principalmente o código penal, em que igualava todos perante a lei. Porque, para ele os seres humanos não eram iguais, pois se diferenciavam biologicamente e culturalmente. E defendeu uma idéia de

“imputabilidade das raças”, em que algumas raças seriam responsáveis e outras não, devido ao seu estágio evolutivo.

Assim, para ele deveria haver códigos penais diferenciados, por que a “criminalidade, como todas as outras manifestações congêneres, biológicas ou sociológicas, seriam de fundo degenerativo, e ligado às más condições antropológicas do mestiçamento no Brasil” (RODRIGUES, apud SCHWARCZ, 2006, p. 50) A degeneração no Brasil para Nina aumentaria com o processo da mestiçagem, então, apenas um médico jurista, poderia legislar nesta noção de sociedade.

Já o Antropólogo Arthur Ramos acreditava que a “mistura das raças não resultava em híbridos inferiores como Nina Rodrigues acreditava. Em vez disso, afirmava ele, dêem-lhe condições de boa higiene física e mental e a pretensa inferioridade desaparece.” (DÁVILA, 2006, p. 75)

Mas, A. Ramos acreditava em diferenças de desenvolvimento cultural, por isso estudou a cultura africana e identificou elementos que considerou de inferioridade cultural além de patológico, defendendo a eliminação dessa cultura, e o combate a práticas como a macumba “e do feitiço que se infiltra em todos os atos da nossa vida. Olhar para a própria obra da formação espiritual, orientando-a aos influxos da verdadeira moral científica.” (Ramos apud DÁVILA, 2006, p. 75)

No entanto, muitos trabalhadores de baixa renda, a exemplo do no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX, procuravam praticas populares. Então Mario M. Machado diretor do departamento de obras do Rio, influenciado por esse discurso eugênico, explicava que muitos “brasileiros de classe baixa, especialmente os não-brancos, buscavam tratamento médico só depois de uma peregrinação laboriosa na tenda de macumbeiros, terreiros de ‘pais de santos’, sessões de catimbó...” (DÁVILA, 2006, p. 79)

Tentando se distanciar da visão de evolucionismo racial, Gilberto Freyre defendeu a noção de mestiçagem que, segundo ele, foi fundamental para a formação da sociedade brasileira, um processo que iniciou com a colonização, em meio à “casa-grande e a senzala”, onde o “negro torna-se parceiro natural para a união pelo sexo e pelo trabalho”. (SANTOS, 2002, p. 154). A união das raças, segundo Freyre, se dava por meio de uma relação “harmoniosa” entre o senhor e escravo, como se houvesse a inexistência de um conflito ou total passividade.

Mas, ele tenta quebrar com os modelos cristalizados da segregação racial, e demonstra as contribuições culturais do negro na formação da sociedade brasileira.

E essa segregação foi desaparecendo com a instauração da República, quando já não havia a dicotomia entre senhores e escravos. Dessa forma, a sociedade brasileira constituída dessa miscigenação, não poderia haver o preconceito ou racismo, e sim uma democracia racial, que louvava a interação progressiva do negro na sociedade.

Isto forjou uma consciência falsa da realidade racial brasileira, quando tentava apagar a realidade de desigualdade (social, econômica e política) entre brancos e negros, anulava a responsabilidade da deterioração social do negro ou mulato. (FERNANDES, 2008, p. 255). Todas essas teorias influenciaram na composição da legislação brasileira e acentuaram o racismo e a discriminação das praticas de origem negra, a exemplo, das praticas religiosas.

Dessa forma no próximo capítulo discutimos um pouco sobre a noção de religiões afro-brasileira, e o desenvolvimento de estudo sobre este tema no século XX e principalmente destacar sobre estas práticas na Paraíba. Também discutiremos sobre as transformações dos discursos jurídicos que auxiliaram para a repressão das religiões afro-brasileiras no Brasil e em especial na Paraíba.

3. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E DISCURSO JURÍDICO

Com a instauração da República concretizou-se a noção de liberdade religiosas evidenciada na constituição. No entanto, durante boa parte do século XX as religiões afro-brasileiras continuaram sendo reprimidas, tendo seus terreiros fechados e muitos praticantes foram presos. Assim, neste capítulo abordamos a noção de religião afro-brasileira e a coerção do discurso jurídico para tais práticas.

3.1 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As religiões afro-brasileiras se desenvolveram praticamente em quase todos os estados brasileiros, onde houve a presença do negro e de seus antecedentes.

Fatores como o tamanho da população negra em relação a brancos e de índios, a influência de determinadas etnias, a repressão ao culto, as condições urbanas e outros, fizeram com que os cultos apresentassem características regionais próprias, sendo conhecidas em uma região e desconhecida em outras. (SILVA, 1994, p. 82)

Dentre as várias vertentes das práticas considerados como religiões afro-brasileiras podemos identificar, de acordo com Silva (1994, p. 82), no Brasil o “candomblé da Bahia”; o “batuque” do Rio Grande do Sul e o “xangô” de Pernambuco; o “tambor-de-mina”¹⁰, na região do Maranhão e do Pará; a “cabula” era praticada na região do Espírito Santo com influência das práticas bantos; a “macumba” do Rio de Janeiro; o “candomblé de caboclo”¹¹; o “catimbó”, que se expandiu pelo norte e nordeste do Brasil; além da umbanda.

Um dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras mais sistematizado foi o de Nina Rodrigues, apesar da sua preocupação sobre a degeneração da formação da sociedade brasileira, ele publicou na passagem do século XIX para o XX, “O animismo fetichista dos negros bahianos” e depois segue a obra “Africanos no Brasil”. Quando se realizou um mapeamento inicial da diversidade religiosa no Brasil, apesar de estar centrado nos aspectos etnográfico e exóticos, além de descrever sobre a mitologia africana, suas transformações e as sobrevivências africanas no Brasil.

¹⁰ (SILVA, 1994, p.83) “o termo mina é referência à procedência dos escravos, aprisionados no forte português São da Mina, na África Ocidental, antes de embarcarem para o Brasil.”

¹¹ Idem, p. 87 “o culto aos caboclos, tão presentes na religiosidade dos bantos, deu origem ao candomblé de caboclo, considerado por muitos adeptos como variação do candomblé de angola, no qual deuses indígenas assumiriam o papel central, com o mesmo status dos orixás”.

Seguindo a corrente do pensamento de Nina, já referimos sobre Arthur Ramos, além de Edson Carneiro, que estudou sobre os candomblés de caboclo na Bahia. Este último também seguia a lógica do empobrecimento cultural da nação com a adaptação da cultura negra. Mas, um elemento importante que Carneiro apresenta, a medicina mágica:

Contudo, seus dados se fundamentam, quase que exclusivamente, nos estudos realizados por Arthur Ramos. Eles nos revelam que a medicina mágica ou o curandeirismo é exercido por babalaôs e pais-de-santo e que o processo consiste, inicialmente, no diagnóstico da doença através da posição dos búzios lançados pelos babalaôs, e os procedimentos da cura, por sua vez, em “banhos de folhas” e nas “rezas mágicas”. Ambos os autores acreditam que, com a medicina mágica, ocorrem “as origens do fenômeno social do curandeirismo no Brasil”. E se esquecem da contribuição também do indígena para o desenvolvimento desse fenômeno (LIMA, Maria, 2010, p. 52)

Outro estudo também de caráter descritivo foi o de Pierre Verger, em 1957, “Notes sur le culte dês Orisa ET vodun à Baie de Tous lês Saints au Brésil ET à l’ancienne Côte dês Esclaves em Afrique”. No período não teve repercussão e somente com o tempo, as obras de Pierre Verger ganharam seu espaço.(PRANDI, 2007, p. 4)

Depois desse período apenas descritivo, nos anos 1960 iniciam estudos de cunho interpretativo sobre as religiões afro-brasileiras com “Procópio Camargo, Kardecismo e Umbanda, de 1961; e de Roger Bastide” com duas obras Candomblé da Bahia (1958) e As religiões Africanas no Brasil (1960). (PRANDI, 2007, p. 4)

Bastide demonstra a necessidade de compreender as manifestações culturais, não apenas descrevendo os ritos ou citando nomes das divindades, ele procura compreender o significado dos mitos e dos ritos. Para ele as religiões africanas no Brasil carregam aspectos de variadas culturas: africana, indígena e européia. No entanto, é fato que a herança africana se manifesta ao longo de “três séculos precedentes” que termina por resistir ao lado da herança portuguesa.

Com a escravidão que destruía a sociedade na África e não permitia o negro trazer consigo nada material e apenas restavam os valores culturais, principalmente religiosos, o qual propiciou posteriormente na construção de uma resistência. Por que a religião encontra-se “presente na luta de classes, no dramático esforço do escravo para escapar a um estado de subordinação econômica e social.” (BASTIDE, 1971, p.113)

Mas, segundo Bastide as religiões de matriz africana se desenvolveram de forma diferente em diversos lugares do Brasil e que foram sincretizando ao longo do tempo

com outras culturas. Mas, o sincretismo religioso não foi pensado por Bastide como Nina Rodrigues, este último “viu que o sincretismo constitui um processo progressivo e que nessa evolução deveriam ser observadas algumas etapas” (BASTIDE, 1971, p. 359) até chegar a um branqueamento dessas religiões.

Mas, Nina não imaginava que o sincretismo é fluido, móveis e muitas religiões procuraram fazer um retorno da África, purificando a religião aos moldes africanos e em certos momentos o catolicismo e as religiões africanas podem se coincidir, no entanto, segundo Bastide é preciso entender o termo sincretismo.

Existiram dois fenômenos africanistas que são distintos o sincretismo regional (quando o isolamento geográfico determina a diferenciação regional para determinada entidade) e o sincretismo étnico (sinalizado pela nação de origem), dessa forma se diferencia a significância de algumas entidades e sua mitologia.

Também existiu uma diferença do sincretismo com outras culturas não africanas, a exemplo do catolicismo. Primeiro a um “sincretismo religioso (por correspondência) e o sincretismo mágico (por adição de elementos)”. No primeiro a uma identificação dos orixás com os santos, que irá variar em determinadas regiões esta correspondência, mas esta correspondência foi completada com a relação das características de determinado santo. Bastide exemplifica que:

[...] Oxocê, o deus da caça, não podia se unir a não ser com santos guerreiros como São Jorge e São Miguel, que as imagens mostram varando com suas lanças dragões ou animais monstruosos, agonizantes em seus pés. Iansã é identificada como santa Bárbara, porque Lea comeu a magia de seu marido Shangô e, por conseguinte, lança raios de sua boca; ora Santa Bárbara é padroeira dos artilheiros e a todos protege contra raios e incêndios [...] (1971, p. 362)

Estas correspondências também podem variar além do lugar, como também com o tempo, “nascem e morrem conforme as épocas”, mas,

[...] quando vai a missa depois da iniciação, as palavras ladinas que ouve não dirigem seu pensamento a Deus, mas a seu orixá pessoal e se segue numa procissão a imagem de Nossa Senhora da Conceição, não acredita estar indo atrás da Virgem e sim de Iemanjá. (BASTIDE, 1971, p. 381)

Já no segundo caso, o sincretismo mágico ocorre a adição, a acumulação e a intensificação de culturas. Como o catolicismo que mantinha orações fortes contra doenças, isto propiciou para que a tradição católica fosse reinterpretada em termos da

magia, misturando ritos cristãos para dar mais força. Mas, não apenas no catolicismo, mas em varias partes.

Realmente não, há uma combinação de elementos mágicos com elementos católicos, há um aumento no desenvolvimento, intensificação da magia africana pela utilização de processos católicos que tomam imediatamente, no novo complexo formado, um caráter mágico. (BASTIDE, 1971, p. 385)

Bastide descreveu características da religiosidade de várias regiões no Brasil, mas específica que na Paraíba está situada numa área de limite da prática do xangô e do catimbó. Este último mantém fortes traços da cultura indígena como o canto, danças, uso do tabaco, a erva sagrada (jurema).

Um dos primeiros indícios da pratica do catimbó segue um caráter messiânico, que segundo mulheres interrogadas na inquisição, existia um deus da pedra que libertaria os fieis. Depois essa entidade desaparece e permanecem as características do catolicismo com os elementos indígenas. Mais o catimbó foi se caracterizando com um “culto individual e não mais social para onde as pessoas vão para curar seus males físicos e espirituais.” (BASTIDE, 1971, p. 246)

Nos terreiros de catimbó (jurema) existe um altar denominado “pegi”, o qual possui um acervo com objetos católicos, misturados a charutos, garrafas de aguardente, arcos, maracás, entre outros. Também nesses locais existem algumas sessões ou rituais em que os fiéis fazem pedidos ou solicitam curas. Para o auxílio dos males que afligem as pessoas “consiste em assoprar a fumaça sobre a parte do doente, massagem e sucção [...] às vezes o espírito indica também remédios; dessa forma, existe toda uma farmacopeia [...] de plantas [...]”. (BASTIDE, 1971, p. 248) Além da junção dos remédios com orações católicas e durante as orações o uso das velas.

Características presentes de toda uma tradição indígena que possuía uma forte ligação com a natureza, no entanto o catimbó também sofreu influência de outras culturas a africana.

Os negros que vieram de Angola (bantos) acreditavam em espíritos ligados natureza, uma natureza que deixara para traz, mas o caráter animista conservou, junto ao novo território, com o catimbó. Outra influência no catimbó foi o espiritismo que reúne os espíritos dos mortos catimbozeiros a dos índios.

Houve outra junção com deuses africanos e ameríndios, sendo que dentro do catimbó o mestre recebe todas as entidades e o negro no candomblé tradicional não pode receber mais de um orixá. Segundo, Bastide, as sessões de catimbó as pessoas

permanecem sentadas e no candomblé é caracterizado com danças e mudança de trajes. (BASTIDE, 1971, p. 251-253)

Sendo que na região nordeste o culto da jurema se destacou, dada influência indígena. Em seguida esse culto se misturou com o catolicismo, com as tradições dos negros bantos e com o espiritismo Kardecista, formando o catimbó. Esse culto denominado umbanda cruzada com jurema, ou simplesmente jurema, tem como símbolo mágico sagrado a árvore da jurema, que floresce no agreste e na caatinga nordestina e dela pode-se fazer uma bebida que permite aos praticantes entrar em transe. (BRANDÃO E NASCIMENTO, 1998, mimeo)

O culto da jurema estava presente nas populações nativas da Paraíba. Segundo Herckman (1982), existiram os índios do litoral da Paraíba “os naturais da região”, “os índios brasileiros”, chamados de “Pitiguaras” e os que habitavam o interior do Estado como os “Tapuias”.

Em estudos mais atuais classificavam os indígenas dessa região em Tupis que se localizavam mais próximo do litoral e dividiam-se em Tabajaras e Potiguaras e no interior Cariris e Tarariús. José Elias Borges¹² foi quem destacou esta subdivisão no interior, diferenciadas por seu grupo lingüístico, além de fatores históricos e antropológicos. Ressaltando que os tarariús dividiam-se em várias aldeias como na região de Campina Grande existia os Cavalcantis dos Ariús, e em suas proximidades pertencente à ramificação cariris existiam os Bodopitás.

Segundo René Vandezande (1975), os tupis da região de Baía da Traição utilizavam a árvore da jurema nos seus cultos, além da tradição do toré, como também encontrou vestígios do culto da árvore da jurema junto aos cariris, concluindo que este culto está ligado aos índios do nordeste. Assim, até o século XVIII as reuniões para beber a jurema eram vistas como reuniões de feitiçaria e muitos foram presos por essa prática.

Na Paraíba e na cidade de Campina Grande a influência indígena estava bastante presente nos cultos da jurema, como também de Umbanda, até os dias atuais. (Carvalho, 2004). Onde hoje podemos encontrar algumas características dessa origem

¹² BORGES, José Elias. Os Ariús e a fundação de Campina Grande. In: *Revista Campinense de Cultura*. Campina Grande: Prefeitura Municipal de CG. Nº 09 p.8-11, abril de 1976. E Idem. Indígenas da Paraíba (1) Classificação Preliminar. In: *Revista Educação e Cultura*. João Pessoa: [s.n], Ano III. N. 12 jan.- mar. p. 30 – 43, 1984.

indígena nos rituais, a exemplo da cultuação da árvore da Jurema, a existência de entidades cultuadas relacionadas aos Caboclos e Índios; encontramos objetos sagrados como a tronqueira, o arco e a fecha; enfeites e adornos como os penachos, saiotes, cocais; instrumentos musicais como o tambor e maracá; a tradição narrada através das melodias e do mestre; o uso da defumação e do cachimbo; a fabricação da bebida feita a partir da árvore de jurema e a semelhança da dança do toré com as giras no ritual do toque de jurema.

No entanto, no século XX em nosso Estado praticava-se catimbó-jurema e se iniciou também neste século a tradição da Umbanda e do Candomblé (SANTIAGO, 2001). Por isso, mesmo tendo toda a tradição indígena nos rituais, no caso da jurema e também na Umbanda, nós utilizaremos o termo religiões afro-brasileiras, por elas possuírem a vertente da cultura negra, a exemplo do Candomblé.

Porque a presença do povo negro se fez presente no Brasil desde o período colonial. Sendo que houve três regiões da África que forneceram os maiores contingentes de escravos para o Brasil, como as áreas em torno da Costa de Mina, do complexo Angola, Congo e Moçambique.

Segundo Luciano Mendonça, no caso da Paraíba, desembarcavam primeiro no porto de Recife, mas houve algumas levas de africanos para este Estado em meados do século XVI. No que se refere a Campina Grande, é muito provável que os primeiros africanos tenham chegado nas primeiras décadas do século XVIII e na sua maioria eram de origem banta. (2008, p. 151-176)

Este autor ao analisar os inventários “post-mortem” identificou que a maior parte dos cativos eram da África Ocidental, e nestes inventários referiam com nomes genéricos quanto a origem dos escravos como Angola, Mina, Guiné, Moçambique, Benguela, Cabinda ou Congo. Povos da cultura sudanesa e banto.

Estes povos durante a sua vivência na África possuíam peculiaridades no que se refere à religiosidade. Os sudaneses possuíam religião de comunidade (o culto dos deuses da natureza em benefício de comunidade e cada deus tem sua função determinada) e de linhagem (todos os membros da família descendem de uma mesma divindade). Cada deus tem descendência e em face de esta tem o poder de nela perpetuar através dos filhos, estavam muito ligada a tradição dos orixás. Os Bantos possuíam mitologia centrada na adoração de seus antepassados, ligados à linguagem familiar (ao culto dos mortos) e aos acidentes geográficos vinculados a locais específicos nos seus países. Acreditavam em espíritos dos ancestrais mortos, porém

esses estavam ligados as florestas, aos rios, as montanhas, grutas, pântanos, que não puderam migrar com eles.

Devido à proximidade com a religiosidade indígena, estes povos como tiveram seus referenciais distanciados, como a natureza se identificou com as crenças dos nativos do Brasil. Não podemos esquecer também a presença marcante do catolicismo nas religiões de matriz “afro-india” brasileira, mesmo que imposta era uma das formas para manter os rituais sem sofrer tantas represarias.

3.2. DISCURSO JURÍDICO E A BUSCA DA LIBERDADE RELIGIOSA

No subitem anterior tentamos entender as religiões afro-brasileiras no Brasil e seu desenvolvimento, especificamente na Paraíba. Para podermos neste momento problematizar sobre os motivos que levaram religiosos destas religiões continuarem a serem perseguidos as suas práticas, mesmo após a constituição de 1890.

Mas, antes de começarmos esta proposta, iremos contar um caso ocorrido na Paraíba que exemplifica, em certos casos, os motivos que levam a algumas pessoas a procurarem auxílio nos terreiros para curas de determinados males que a medicina não podia mais auxiliar.

Como o caso da paraibana e campinense Lydia da Veiga e Silva¹³ nos anos de 1920, cujo marido, desiludido dos recursos médicos, procurou ajuda para sua esposa, com o senhor Thenório Cabral de Oliveira, um “afamado feiticeiro”, residente em Aroeira, que tinha o ofício de curandeiro.

Para realizar tal cura, Thenório realizou algumas sessões de catimbó na casa de Lydia, rezando orações e cantando em torno de uma mesa, sobre a qual colocaram um “crucifixo e diversas velas acesas”. E para “afugentar” do demônio de dona Lydia assistiram a sessão mais vinte e cinco pessoas e ainda utilizou bebidas como aguardente, vinho e cigarros, além “uma substância branca e pulverulenta extraída por ele em jurema e do jucá, arvore leguminosas e sapotacea que crescem em nossos campos”¹⁴.

¹³ Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923.

¹⁴ Idem.

Ressaltamos que essa sessão de catimbó é semelhante as sessões de mesa relatadas por René Vandezande¹⁵ em Alhandra-Pb, na década de 70.

Após estas primeiras sessões, Thenório retorna, para Aroeiras e recebe seu pagamento, então fornece aos familiares, Jucá e Jurema, para continuarem com as sessões de “candomblé”.

[...] Executando as ordens recebidas, Severina e Francisco Mairinho, aquela dizendo-se o arcanjo Gabriel e este, o espírito de José Francisco de Alcantara, realizaram na casa da família Veiga e Neto, sessões de catimbó, durante as quais faziam os circunstantes fumarem cigarros, cantando as substancias cima alludidas¹⁶.

Durante uma sessão de catimbó-jurema ou jurema é comum o uso de bebidas, cigarros e o transe dos médiuns. Podemos identificar ainda a referência a de ícones católicos como o “arcanjo Gabriel”, associado ao papel da médium, no entanto, esta interpretação sobre o “arcanjo” pode ser as impressões do escrivão do processo.

Dona Lydia realizou várias sessões e a última sem a presença do mestre Thenório, quando tudo saiu do controle, porque Lydia foi morta a marteladas por Severina e Francisco, além de outros presentes na sessão e ao final ainda queimaram seu corpo.

Inicialmente este caso nos exemplificou sobre os motivos que levaram Lydia e o esposo a procurarem um “feiticeiro”, por que os médicos locais não conseguiram sanar os problemas de saúde que a mulher estava passando. Segundo os depoimentos, ela tinha uma “loucura”, que só podia ser o “demônio”, mas nem o vigário de Fagundes soube resolver a questão, então procuraram o “curandeiro e feiticeiro” “afamado” Thenório.

Apesar de não estar envolvido diretamente com a morte de Lydia, o senhor Thenório foi indiciado no processo e processado pelos artigos 157 e 158 do código penal de 1891. No primeiro artigo o 157 o individuo não podia,

15 VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina da Religião Mediúnica**. 1975. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. Que defende que Alhandra/Pb é considerada como o “berço da Jurema”, porque nos arredores desta cidade foi guardada a tradição indígena da Jurema e do Toré, devido a presença dos índios nesta localidade. O autor encontrou nesta região duas propriedades Estivas e Acaís, onde se praticava o culto vivo do catimbó.

¹⁶ Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923 e 15/02/1924

[...] praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica¹⁷.

E no art. 158 seria “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro”¹⁸.

Então, ele foi processado nestes dois artigos combinados por ter praticado “magia”, “inculcar cura”, ter como seu ofício de curandeiro, entre outras combinações. E ainda sentenciado nos artigos 294, 2ª p; art. 18, 2ª p. 30, 4ª p.

Em meio a este processo podemos perceber a que, nos termos jurídicos, a religiosidade sem ser a cristã, a exemplo do catimbó, não era religião, e sim apenas uma prática de magia ou espiritismo, as quais ambas eram práticas ilegais. Ainda podemos inferir sobre o papel de destaque sobre o ofício do saber médico, que era o único meio legal par a prática de cura.

Então, apesar de haver uma grande mudança com a constituição de 1890 sobre a liberdade religiosa, em relação ao período imperial que em 1830 considerava crime qualquer culto que não fosse oficial, ou seja, o catolicismo. Mas, apesar desse avanço as praticas como espiritismo e curandeirismo foram legitimadas como crimes.

Dessa forma, as religiões afro-brasileiras possuem dentro de suas práticas estas duas modalidades por isso estavam dentro da ilegalidade perante a lei. Hédio Silva Jr evidenciou que a intolerância religiosa “constitui uma das facetas do racismo” destacou que a própria constituição brasileira foi historicamente instituindo essa discriminação desde o império até a República. (2008. p. 169)

Na constituição política do império brasileiro, o Brasil, seguiu algumas regras ou leis de Portugal como o código Filipino, o qual considerava crime de heresia a negação ou blasfêmia contra Deus ou Santos, a feitiçaria punindo o feiticeiro contra pena capital, criminalizava “reuniões ou bailes organizados opor escravos”, entre outras punições. (SILVA Jr., 2008, p. 170-171)

¹⁷ Código penal de 1890, Ver no endereço eletrônico:

<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> (Pesquisado em 12.08.09)

¹⁸ Idem.

E como já referimos, com a República, mesmo inscrita a liberdade religiosa, não houve efetivamente a igualdade para a prática de algumas religiosidades, pois o espiritismo estava proibido em 1891. Criminalizava e punia também a capoeiragem (artigo 402), o curandeirismo (artigo 158), a mendicância (artigo 391) e a vadiagem (artigo 399.)

Décadas depois, em 1940 retirou-se a ilegalidade do espiritismo, mas manteve os delitos de charlatanismo e curandeirismo com os artigos 283 e 284¹⁹. O que manteve a repressão as religiões de origem afro-brasileiras por elas estarem manterem nos seus rituais e tradições a noção de cura.

Na Paraíba a prática de curandeirismo ou das religiões de matriz africana e indígenas foram fortemente combatidas, e muitos os praticantes dessas religiosidades foram perseguidos pela ação policial. Como evidenciou o depoimento realizado através de artigo de uma figura representante da igreja católica D. José Maria Pires:

Desde o início a religiosidade do negro foi proibida de manifestar-se sob suas formas originais. Foram-lhe impostas as formas européias [...] Isto significava que as expressões religiosas dos negros trazidos para aqui como escravos eram todos consideradas erradas e pecaminosas. A religião deles se confundia com mais sórdida superstição. Em meu tempo de criança, eram proibidos de ver um batuque porque “era pecado”. E até o ano de 1966, quando fui transferido para a Paraíba, os chamados cultos afro-brasileiros eram proibidos por lei. O então capelão da Polícia narrava com entusiasmo suas numerosas façanhas noturnas de comandar grupos de soldados para “acabar” com um terreiro de xangô que funcionava clandestinamente.²⁰

Dom José Maria Pires, apesar se sua forte ligação com a igreja católica era um crítico contra as injustiças sociais e reconheceu as atrocidades que o negro sofreu desde o período colonial, com a escravidão e quando foram impostas de forma arbitrária a catequese dos negros, tentando suprimir a sua cultura religiosa. E como mostra no artigo não era a favor das perseguições policiais a religiosidade resistente do negro.

Mas a repressão, legalmente falando, não ocorria somente por estas religiões estarem ligadas a prática de culto, mas as pessoas podiam ser acusadas por vadiagem ou perturbação da ordem pública. Por que em alguns jornais encontramos situações como esta na Paraíba.

¹⁹ Idem, 175.

²⁰ PIRES, D José Maria. "Identidade do negro", Foi escrito em janeiro de 1988. O código do arquivo da cúria, cód. C:f/5 (051) Al. p.14

Essas arbitrariedades jurídico-policiais ficaram frequentes até a década de 1960 quando os próprios religiosos começaram a lutar por seus direitos no estado da Paraíba. Sendo que este processo de conscientização e reivindicação pelas religiões afro-brasileiras se iniciou em décadas anteriores, ou buscaram algumas formas para continuarem as suas praticas religiosas.

No início do século XX a Umbanda continuou a ser discriminada e buscou conquistar seu reconhecimento na sociedade. Segundo Lísias Negrão (1996), que fez um estudo sobre a umbanda no Brasil, sobretudo a umbanda paulista, defende que a Umbanda tinha sua imagem depreciada pela imprensa oficial e seus praticantes sofriam perseguições tanto por parte do Estado, como da igreja católica. Então, muitos terreiros de Umbanda para burlar estas perseguições registravam-se nos cartórios como centros espíritas para que dessa forma não fossem identificados como práticas mágicas.

Por que vimos que em 1940 o código penal não enquadrava o espiritismo na ilegalidade, então muitos terreiros se registravam nos cartórios, se passavam como centros espíritas. Na Paraíba alguns terreiros se registraram em cartórios como centros espíritas como forma de burlar as ações da polícia, a exemplo, Centro Espírita Manoel Alagoano, Fundado em 21 de agosto de 1957, tinha como presidente Maria de Lourdes de Medeiro, em Campina Grande²¹.

Alguns anos depois Maria de Lourdes Medeiros foi acusada de prática de curandeirismo no seu Centro Manoel alagoano, e segundo a matéria não se encontrava “obedecendo às normas dos seus Estatutos, registrados no Cartório de Registro e Títulos e Documentos, uma vez que sua diretoria vinha exercendo abertamente o curandeirismo²²”.

Mas, ainda nos anos 1940, diante de tal prática de catimbó ou terreiros de umbanda se passarem por centros espíritas, um jornalista, José Gaudêncio Sobrinho, em 1945, no jornal a Voz do Dia, criticou com uma matéria intitulado, “Catimbó”²³.

²¹ Cartório de registro e título de Campina Grande, Registro sob o n/ 335 a 337.21 de agosto de 1956, publicado no Diário da União de 7 de agosto de 1956... Existe desde agosto de 1947.

²² DIÁRIO DA BORBOREMA. 10 de fevereiro de 1962 p.8 “**Diretoria de centro espírita exerce curandeirismo**”

²³ A Voz do Dia. 7 de junho de 1945. Órgão anti-fascista. Campina Grande – PB.

Segundo ele, nos últimos anos da década de 1940 houve muitos casos relatados no Brasil sobre o espiritismo, como as “obras psicografadas de Humberto de Campos, curas milagrosas, intervenções cirúrgicas assombráveis”. No entanto, para ele o que ocorria na cidade de São João do Cariri não era a prática do espiritismo. E ressaltou: “espiritismo pode existir, mas o caso de S. João do Cariri é Catimbó” .²⁴

O espiritismo Kardecista surgiu na França em 1857 e os primeiros grupos espíritas foram formados no Brasil na década de 1860. Essa crença possuía teorias sofisticadas e articulava-se com o erudito ao popular. Nas primeiras décadas do século XX o espiritismo sofreu restrições, como as religiões de matriz africana, com o código de 1890, além de perseguições de autoridades policiais e sanitárias. (GIUMBELLI, 2008, p. 15-16)

O espiritismo começou a se organizar no final do século XIX com a FEB (Federação Espírita Brasileira), a qual lutava pela liberdade religiosa e no período republicano seu objetivo era de unificar os trabalhos dos centros espíritas com doutrinas e rituais comuns.

A umbanda inicialmente se constituiu como modalidade do espiritismo, com a criação Espírita de Umbanda e em 1941 o I congresso Brasileiro de Espiritismo, quando houve debates para a institucionalização da umbanda. Mas, em 1940 começa a tentativa de se diferenciar do espiritismo Kardecista da umbanda, pois havia um incomodo por parte dos Kardecista que buscavam uma doutrina unificada.

Mas, quando o termo espiritismo foi retirado da ilegalidade no código penal de 1940 manteve os delitos de charlatanismo (artigo 402) e curandeirismo (artigo 158), os “Kardecistas deixaram de ser assediados pelas autoridades. O mesmo não aconteceu com os cultos afro-brasileiros, que continuaram sendo vítimas de perseguição.” (GIUMBELLI, 2008, p.18) consideradas como “primitivas e bárbaras”.

As sociedades espíritas, temendo perseguições da Secretaria de Segurança Pública, passam a delimitar quais os Centros estariam dentro dos princípios Kardecistas em suas práticas e quais aqueles que estariam fugindo a esses padrões. Considerando que para o espiritismo Kardecista, os orixás africanos representavam pouca elevação espiritual; e para cristãos católicos, a religião era sacrílega e demoníaca.

²⁴ Idem.

Até 1945 as repressões com a Umbanda foram intensas, no entanto em decorrência do enaltecimento da cultura popular e dos valores negros, patrocinados pelas elites intelectuais e artísticas (comprometidas com a definição de nossa identidade nacional), muitas brechas se abriram para a continuidade das práticas religiosas afro-brasileiras. Em seguida, com a redemocratização a interferência política diminuiu em relação aos umbandistas.

Dada as perseguições sofridas por estes religiosos, eles se organizaram e buscaram uma por uma legitimação social, que se concretizou com as federações. “O terreiro passou, então, a funcionar segundo um estatuto que estabelecia os cargos (como presidente, secretário, tesoureiro), as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público”, etc. (SILVA, 1994, p. 115). Além dessa organização interna burocrática, a umbanda se inspirou nas federações Kardecistas e criou suas próprias federações.

Os objetivos das federações, que a partir da década de 1940 começaram a proliferar também em outros estados onde a umbanda foi se expandindo, como São Paulo e Porto Alegre, eram os de fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor a regulamentação sobre as práticas rituais e da fiscalização (SILVA, 1994, p. 115).

Entre os anos de 1953 a 1970 surgiram às primeiras federações de terreiros de umbandas, como a “Fuesp (Fundação Umbandista do Estado de São Paulo), [...] outra federação importante, hoje denominada União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil” (NEGRÃO, 1996, p. 75), estas duas foram fundadas em 1953 em São Paulo. No entanto, para a umbanda ser reconhecida oficialmente teve que se desvincular das práticas da macumba, associados à feitiçaria e se tornar uma Umbanda mais branca ou cristã, para ganhar espaço na sociedade e reconhecimento, neste primeiro momento.

Nos anos 60 o movimento federativo se intensificou apesar do golpe de 64, que segundo Santiago (2001), Negrão (1996) as federações neste período organizaram importantes congressos de umbanda, como o II congresso Nacional paulista para legitimar a umbanda ou tornando-a “respeitável”: “o II congresso Brasileiro buscava dar uma estrutura nacional unificada e centralizada, um código-doutrinário calcado na

moralidade cristã e na ordem vigente e um ritual padronizado.” (SANTIAGO, 2001, p. 77)

O Regime militar não dificultou o processo de institucionalização, podemos dizer que até facilitou, porque o Estado nesse período reforçou a noção de Estado moderno e laico, sem vínculo com a igreja. Além, disso nesse período parte da igreja católica não estava mais aliada ao Estado, devido aos movimentos esquerdistas de oposição ao governo. O Estado, por sua vez, para se chegar perto da população aproximou-se das religiões populares visando às eleições municipais.

O governo dos militares não negou aos umbandistas seus direitos políticos, no que se refere ao plano religioso. Ao contrário ajudou na institucionalização, assim a religião da umbanda foi reconhecida como religião oficial. Depois, dessa “legitimação social a umbanda aos poucos foi adquirindo permissão legal e apoio institucional dos órgãos governamentais para a realização de suas festas em espaços públicos”. Segundo, Vagner Silva (1994, p. 117).

No Estado da Paraíba esse processo institucional da umbanda, também ocorreu na década de 60, sendo que a umbanda foi trazida neste Estado neste período para que o culto afro-índio-descendentes, no caso, a jurema pudesse obter também status legal.

O processo sincrético de junção da jurema ou catimbó paraibano à umbanda sulista, trazida oficialmente a João Pessoa por volta da década de sessenta, as especialidades que assumiu a umbanda nessa região a partir do caldo cultural aqui encontrado, criando condições para a formação do complexo jurema cruzada com umbanda. (SANTIAGO, 2001, p. 82)

A Umbanda, apoiado nos antigos catimbozeiros ou juremeiros substituíram esta denominação para umbandistas, mas não deixaram de praticar o culto da jurema. Aqui no Estado da Paraíba os catimbós eram vistos como prática de feitiçaria sendo constantemente perseguidos pela polícia. A umbanda que já possuía meios legais, então essa união da jurema com a umbanda foi viável para continuar a praticar seus cultos.

Vandezande (1975, p. 200) trata da institucionalização na Paraíba evidenciando a intenção da Federação dos cultos Africanos do Estado da Paraíba, que representava a umbanda, de agregar o catimbó de Alhandra -PB, com a finalidade de “não somente ter

o crescimento numérico e financeiro da Federação, mas há claras indicações que se quer aproveitar de elementos do catimbó para enriquecer os rituais da umbanda local”

Na década de 1960 as religiões afro-brasileiras começaram a lutar por essa institucionalização, movimento que já se iniciou em décadas anteriores no resto do país. Movimento que representava a tentativa de utilização dos mesmos mecanismos de poder de discursos que se legitimaram na sociedade, a exemplo do saber médico. Primeiro fazendo uma organização e unificação de suas práticas, criando mecanismos de institucionalização e respeitabilidade na sociedade.

Utilizando mecanismos de poder como as diretrizes da legislação e auxílio do poder político. Por exemplo, o que ocorrerá na Paraíba em que os praticantes conseguiram auxílio por parte do governo do Estado para se legalizarem e firmarem a Federação dos cultos afro-brasileiros no Paraíba.

Neste momento, as religiões de matriz africana passaram a se organizar e se unificar, e criaram instituições como as Federações para dar credibilidade e unidade dos cultos e rituais no Brasil. A partir desse foco de utilizar táticas de saber e poder organizadas e disciplinadas. Ampliando dessa forma os espaços de liberdade.

Foucault nós auxiliou nas primeiras passagens no nosso trabalho para entendermos a construção de enunciados (charlatão e feiticeiro) e a noção do poder disciplinar, que destacamos com o desenvolvimento dos discursos jurídico, científico e médico. Dando-nos a impressão de que o poder está ao lado de categorias hegemônicas de poder, com controle e ajustamento.

No entanto, “o poder não se exerce apenas sobre as massas, mas procura o conhecimento e o governo de cada indivíduo, que tem pleno êxito quando o indivíduo pratica o controle de si mesmo.” (BRANCO, 2005, p. 67)

Segundo Guilherme Castelo Branco (2005 p. 70) nos últimos trabalhos de Michel Foucault de 1977 até a sua morte em 1984. Foucault analisa as “resistências aos poderes, que representam o lugar da liberdade. Todas as relações de poder permitem deslocamentos e modificações, e verdadeiras viradas podem levar à libertação e a práticas libertárias.” A partir da preocupação e do cuidado de si e não aceitando passivamente, mas superando as dificuldades do presente.

Após o golpe militar que mudou o campo político, econômico e social do país, ponto fim o Estado democrático e populista para caminhar a um Estado autoritário, que implantou as formas de repressão numa ordem interna e ao mesmo tempo queria promover o desenvolvimento. Na Paraíba o caráter repressivo iniciou com o afastamento do reitor da UFCG por um capitão, as associações estudantis sofreram intervenções. No âmbito político alguns deputados e vereadores tiveram seus mandatos cassados e as Ligas camponesas foram consideradas ilegais, tendo alguns líderes presos e torturados. (CITTADINO, 2006, p. 115-122)

No entanto, foram marcadas após este primeiro momento de repressão, foram marcadas as últimas eleições por voto direto para governadores em 1965, em 11 estado e a Paraíba se fez presente. Um dos candidatos foi João Agripino que em campanha demonstrava, um “candidato de todas as classes, e por tanto, livre de qualquer compromisso.” Em um refrão das músicas de campanha enfatiza que “ele é contra qualquer perseguição” (CITTADINO, 2006, p. 123-144)

No entanto, Monique Citadino (2006) que trata de todo o governo de João Agripino durante a ditadura militar, não faz nenhuma menção da relação entre o eleito governador do estado com as religiões de Matriz africana, pois foi ele como destacaremos logo em seguida, que decretou a liberdade de culto no Estado.

Alguns chefes religiosos e pessoas ligadas as religiões de matriz africana iniciaram de forma organizada em busca de melhores espaços na sociedade. Assim, uniram-se, fizeram passeatas em prol da libertação da umbanda no Estado na década de 1960, estabeleceram laços de solidariedade com o governador do estado com reuniões para discutir sobre a institucionalização no Estado. Como afirmou o senhor Carlos Leal ao jornal diário da Borborema sobre o entendimento com o governador:

Frizou Cícero Tomé, que aquele encontro com o babalorixá, tomou conhecimento do entendimento havido entre aquele representante umbandista e o governador João Agripino Filho, ocasião em que Carlos Leal Rodrigues teve oportunidade de oferecer ao chefe do Estado um LP, com gravações e cantigos de Umbanda, gravado quando a realização do congresso realizado na Guanabara. Naquela ocasião foi também oferecido ao Governador um livro intitulado de 'O Candomblé no Brasil'. Continuando em suas declarações, o nosso entrevistado disse que por ocasião do encontro em palácio o sr. João Agripino, num espírito elevado de compreensão sentiu a necessidade

de haver uma Federação oficializada, tendo prometido de enviar mensagem a esse respeito ao poder Legislativo²⁵.

E após esse encontro com o governador, o senhor Carlos Leal, nesta mesma matéria, convidou os chefes de terreiros no Estado para se inscreverem e entenderem a função da Federação dos cultos Afro-brasileiros no Estado que foi oficializada após a promulgação da lei.

Na Paraíba no ano de 1966, no governador João Agripino, aprova a lei nº 3443, em 6 de novembro. Assegurando no artigo 1º, o livre exercício dos cultos Africanos em todo território do Estado da Paraíba. No entanto, havia restrições, como o art. 2º, em que para que os estabelecimentos do terreiro funcionassem era preciso solicitar autorização na Secretaria de Segurança pública, munidos de documentação regularizada do terreiro e o responsável pelo culto teria que provar sua “idoneidade moral”. Além de provar sua sanidade mental, atestado por um laudo psiquiátrico.

Ainda podemos notar que a lei não era tão livre, pois havia restrições em virtude do laudo psiquiátrico e a autorização na delegacia que liberava através de ofício, “a carta de alforria do terreiro”. A influência do saber médico se fez presente, através do psiquiatra tinha o poder de analisar sanidade mental do chefe do terreiro, e dessa forma dar um laudo, que possuía a capacidade retirar ou não o direito a licença para os rituais, através do laudo de sanidade mental.

Mas autoridade policial poderia intervir em caso de infrações e deveria se adequar a estas normas com prazo de 180 dias a contar da data da lei. Os terreiros ainda deveriam estar submetidos a Federação dos cultos Africanos do Estado da Paraíba, a qual disciplinaria “o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal de suas filiadas”²⁶.

Semelhante a esse processo na Bahia no campo do direito estadual, a lei nº 3.097, de 29 de dezembro de 1972, obrigou, até o ano de 1976, as sociedades de culto afro-brasileiro a se registrarem na Delegacia de Polícia.

²⁵ Diário da Borborema. “**Governo quer regulamentar a prática da Umbanda no Estado**”. Domingo, 18 de setembro de 1966. p. 5

²⁶ Em anexo está a cópia da lei 3443.

Dias depois de ser oficializada a lei 3443, em 6 de novembro, no dia 13 de novembro do 1966 na Paraíba. Foi fundada a federação dos cultos afro-brasileiros do estado da Paraíba, em João Pessoa. A qual tinha o objetivo de fiscalizar e unificar os rituais e práticas de culto. Com isso, a Federação também criou inúmeras regras dentro do seu regimento para os filiados.

Como a proibição de “roupas de santo” em giras, a obrigação de comunicar a federação por escrito e dez dias antes sobre a realização de festas que iriam de realizar. Bem como multa para quem não cumprir as regras, entre outras normas²⁷. Esses regramentos foram criados com o objetivo de controlar e obter respeitabilidade na sociedade, que evidenciamos no trecho da matéria do jornal diário da Borborema, quando a Federação dos cultos Afro Brasileiros do Estado da Paraíba publicou normas, que se baseava de acordo com o artigo 12º do estatuto da entidade:

Todos os Centros, Terreiros, Tendas, Cabanas ou qualquer entidade filiadas a esta federação, realizarão sessões da mesa ou pura, sem toque, das 19 às 22:30 horas, Será permitido o toque aos domingos. O horário para o início ficará a critério do chefe ou responsável pelo terreiro etc., não podendo ultrapassar o horário das 22 horas ... Nenhuma sessão realizada nos Centros, Terreiros, tendas, Cabanas, etc, será iniciada ou encerada sem prece, bem como também serão obrigatórios 15 minutos de exploração sobre assuntos espirituais (umbanda), principalmente o Evangelho. [...] É terminantemente proibido a permanência de menores de 10 anos nos centros Terreiros, Tendas, etc. Em giras e mesa e em horários impróprios... Em todas as entidades filiadas, poderão ser formuladas sessões especiais de evangelização puramente espiritual e científica para as crianças de 10 e 14 anos, sem toque e sem gira²⁸.

Em Campina Grande, na Paraíba, o Babalorixá Vicente Mariano, que possui um terreiro de Umbanda “Senhor do Bonfim”, o qual foi inaugurado em 18 de novembro de 1967²⁹. Disse em entrevista que antigamente responsável pelo terreiro tinha que tirar licença na polícia: “Já faz uns [...] Eu tô com 65 anos de feito. Já to com uns 50 anos de casa.... Você antes tinha que pegar licença na polícia[...] Você pedia autorização pegava um ofício, botava na parede e pronto”³⁰.

Ainda no município de Campina, através de um decreto municipal, 105/75 de 14 de abril de 1975, reconheceu a Fundação Beneficente dos Cultos Umbandistas da

²⁷ Normas da Federação de fevereiro de 1968. Como evidencia cópia do documento em anexo.

²⁸ DB (27/05/69, p.8)

²⁹ Diário da Borborema. 18 de novembro de 1967 p. 5 “ **Terreiro de umbanda será inaugurado hoje**

³⁰ Entrevista em 25-07-09.

Paraíba, como órgão de utilidade pública, pois tinha o objetivo de “assistir aos necessitados”. Com este decreto o prefeito da cidade Evaldo Cruz doou um terreno para construção de uma sede nesta cidade. Na matéria do jornal da Paraíba ainda informou que:

Segundo informa Cícero Tomé, presidente, da entidade, aproximadamente 170 terreiros e Centros Espíritas estão filiados a fundação, que vem orientando e apoiando esses terreiros para uma melhor compreensão do que seja realmente a umbanda.³¹

Este trecho exemplificou a demanda de terreiros na cidade e a necessidade de encontrar maiores espaços e reconhecimento para a livre prática dos rituais em Campina.

Somente 08 de junho de 1981 com a lei estadual nº 4242, que isentou a Licença de prática de cultos Afro-brasileiros na Paraíba. Segundo o art. 1º:

[...] as sociedade que praticam o culto Afro-brasileiro poderão exercer as formas externas de sua confissão religiosa, independentemente de registro de obtenção de Licença às autoridades policiais.³²

Então, faltando uma década para completar 100 anos da constituição de 1890, em que continha a prerrogativa de “liberdade religiosa”, foi que os cultos de tradições africanas no Estado da Paraíba puderam exercer livremente, sem amarras, seus rituais. No entanto, os discursos médico, científico e jurídico repercutiram em outros campos da sociedade, a exemplo dos jornais, os quais reconfiguraram e impregnaram representações, em certos casos, preconceituosas em relação ao negro e sua religião.

³¹ Jornal da Paraíba. 11 de maio de 1975.

³² Em anexo está a cópia da lei 4242.

4. IMAGENS PRECONCEITUOSAS DO NEGRO E SUA CULTURA RELIGIOSA NO JORNAL

No século XX, apesar do contexto pós-abolição, os jornais ainda carregam representações preconceituosas em relação a imagem do negro. Representações que nasceram de um passado escravocrata, mas que ainda se manteve, sendo que adaptado a uma nova realidade social e temporal.

O ser humano, ao longo de toda a sua história, manteve certo medo, ou até mesmo receio pelas coisas diferentes do seu cotidiano. Considerando sua cultura e seu meio superior a dos demais (o etnocentrismo) surgindo, então, o preconceito. O qual se denomina a não aceitação, a discriminação, o não permitir as diferenças com ações desrespeitosas e/ou excludentes. Tendo em vista esse pressuposto, analisamos as imagens do negro e sua cultura nos jornais locais. Neste texto, destacaremos alguns artigos de jornais que corroboram com a imagem depreciativa do negro como degenerado, pervertido ou desordeiro.

Imagens semelhantes ao que foi construído no século XIX, que segundo Lilia Moritz Schwarcz (2001), muitas destas representações presentes no jornal eram filtros de teorias raciais em voga na época, como a de Nina Rodrigues que defendia a “incapacidade do negro a civilização, hierarquia racial, utopia na igualdade de negros e brancos”. Além de ver a mestiçagem como um problema, pois resultaria de um “produto mal equilibrado e de frágil resistência moral e física”.

Influência dessas teorias em outros espaços não somente acadêmicos como os jornais, o negro passou a ser visto como desequilibrado, degenerado, violento, pervertido sexual, propenso a vícios como alcoolismo, que possui defeitos físicos e morais, degenerado devido aos maus hábitos.

Isto ainda pode ser filtrado atualmente, ou resquícios destas visões preconceituosas, identificamos no século XX em jornais da Paraíba, especialmente de Campina Grande como o jornal “A Voz do Dia” de 1945, que apesar de ser um jornal Campinense trazia materiais das cidades vizinhas. E em 11 de julho de 1945 reportou numa matéria sobre um caso que causou “escândalo” em Pombal, quando o delegado foi averiguar um tumulto num dos hotéis do centro da cidade e lá

[...] encontrou em prantos uma respeitável senhora, enquanto que tinha ao lado um cavalheiro regularmente trajado apesar de homem de cor, vociferando afrontas à dignidade da senhora indicada. Logo em tom

harmonizador, interveio o Te. Wilson, mas o agressor, redobrando em ofensas, tratou mal a autoridade como em verdadeiro desacato a suas funções, até então de apaziguador. (Voz do Dia, 11.07.1945)

Segundo o delegado, o acusado estava com aparência de embriagues e o desacatou, dessa forma o indivíduo foi preso. No entanto, ao lermos uma matéria como esta, o jornalista destaca bem que se trata de um homem negro ou “homem de cor” e fica ao que parece surpreso por esse senhor estar bem “trajado”. No decorrer da matéria ele ao que parece queria se defender mais foi interpretada como desacato a autoridade.

Outro ponto que podemos ressaltar neste exemplo é a identidade que se tenta construir de oposições: o homem negro representa o desordeiro, mal educado, enquanto a mulher branca representaria a imagem da “dignidade”. Como também o delegado representando a ordem ou o bem.

Schwarcz (2001, p. 171) afirma que também no século XIX era comuns artigos insistirem nesta polaridade entre brancos e negros, construindo um sentido da impossibilidade de igualdade. Associando o negro geralmente a violência. Podemos notar ainda no artigo acima citado, que exemplificou a imagem da mulher branca (digna) e o negro (desordeiro).

Esta autora também enfatizou a aversão nos jornais pela cultura negra, seja em sambas, capoeiras e as feitiçarias. Caracterizadas na época como incivilizadas ou exótica representação de negros (2001, p.229). Os “feiticeiros” ora foram vistos como ironização ou que realizava praticas bárbaras e num segundo momento do século XIX havia a dualidade entre o feiticeiro que estava distante dos padrões morais e o médico assegurado pela medicina moderna.

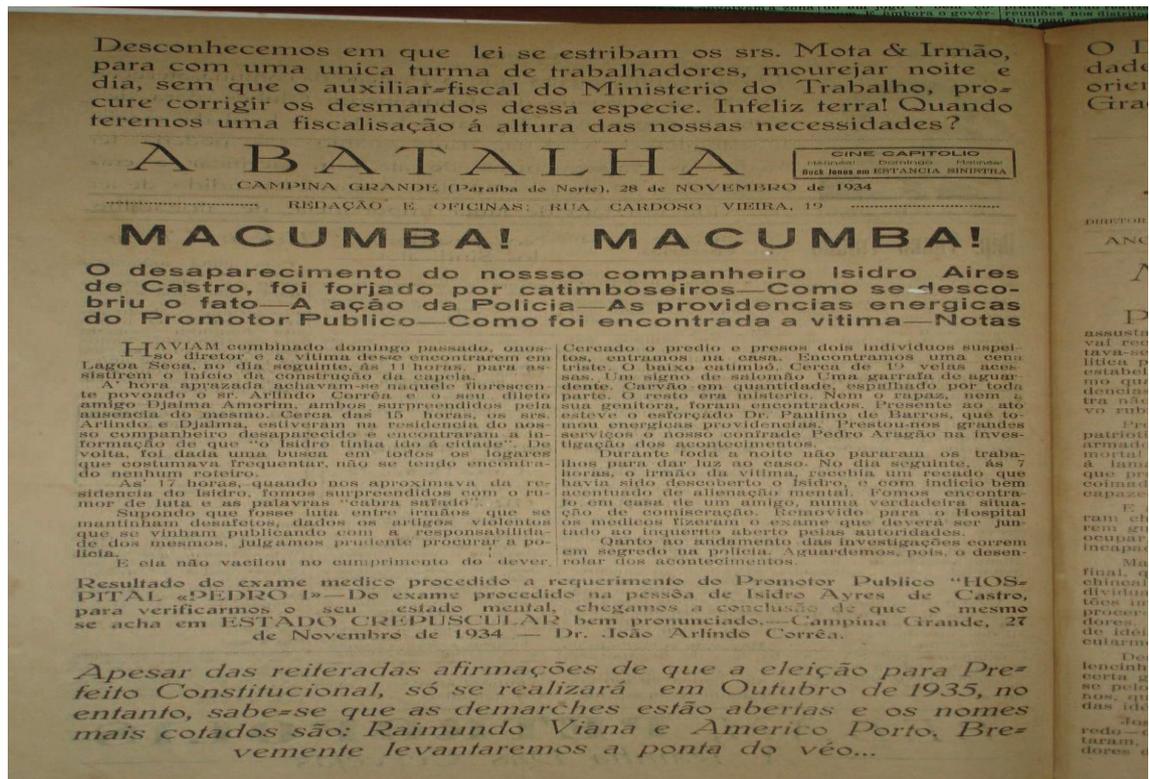
Essa desqualificação dos considerados “feiticeiros” ou dos praticantes das religiões afro-brasileiras nos jornais ainda permanece por bom tempo no século XX. Em muitos casos o termo muda para catimbozeiros, xangozeiros ou macumbeiro. Essas características estão presentes nos textos dos jornais que projetam feixes e significados, mas também utilizam de imagens que auxiliam na construção de novos sentidos, em muitos casos, pejorativo.

Como exemplificamos na matéria no jornal “A Batalha”, fundado em 1934, que tinha como diretor o Sr. Arlindo Correia da Silva, e redator chefe, Isidro Aires de Castro. Sendo que este jornal era um veículo de informações com denúncias fervorosas

contra o prefeito da cidade de campina Grande, Antônio Pereira Diniz, culpando o mesmo pela falta de higiene pública na cidade.

O diretor desse jornal foi adquirindo inimigos como o prefeito e dois médicos da cidade dr. João Arlindo Correia e Diógenes de Miranda. Essa rixa fica evidente em vários artigos do jornal e em 28 de novembro de 1934, o redator Isidro de castro desapareceu na cidade de Lagoa Seca, quando foram verificar a construção de uma capela, Isidro desaparece e Arlindo começa a procurá-lo.

Após algumas horas retornaram a casa de Isidro e encontraram dois indivíduos com objetos, provenientes do “baixo catimbó. Cerca de 19 velas acesas. Um signo de Salomão. Uma garrafa de aguardente[...]”. Somente no dia seguinte que encontraram a vítima que possuía indícios de “alienação mental” e após a vítima foi levada ao hospital Pedro I, quando foi atendido pelo seu rival João Arlindo Correia, que ridicularizou, destacando que o mesmo estava em estado crepuscular, um termo que não existia na psiquiatria médica. (AGRA, 2006 p. 120)



Fonte: do jornal a Batalha de 28 de novembro de 1934. sp.

Mas além das rivalidades políticas envolvendo o médico, podemos notar o aspecto místico, destacando o desaparecimento de Isidro Aires, através da ação de

“catimboseiros” que está bem destacada na manchete como “MACUMBA! MACUMBA!”

O jornal se constitui, em algumas matérias, um conjunto que une elementos textuais e iconografias impressas, ou seja, representações gráficas originadas de fotografias. Que unidas, texto com imagem, ilustram diferentes assuntos, que para nosso estudo destacamos e analisamos assuntos relacionados as religiões de matriz africana na Paraíba.

Assim, entendemos que a fotografia reproduz um determinado real (denotativo), em que você pode reconhecer literalmente o fato ou pessoas, mas, ao ser reunida com um texto escrito, no caso, do fotojornalismo, o título, legenda, manchete, matéria ou artigo, a fotografia vai emitir mensagens sob dois pontos: o código imagético e o escrito. Podendo dar sentidos, características ou conotações diferentes sobre a imagem.

Ronald Barthes (1990) utiliza os conceitos da lingüística, a denotação e conotação, representar o mundo da fotografia e ainda analisa a fotografia como uma representação intencional para suscitar a leitura.

Num jornal local da Paraíba exemplificou nosso objetivo,³³ com uma matéria sobre Maria Claudete, uma mulher comum (observando a foto), do bairro de José Pinheiro, que logo abaixo da sua foto, possuía uma legenda, que traz outro sentido a imagem dizendo: que ela “costuma se excitar fumando jurema e depois afirma está possuída por espíritos”. Na matéria relatava que ela foi acusada de espancar sua mãe depois de fumar jurema no xangô.



Fonte: Diário da Borborema de 14 de janeiro de 1967

³³ Veja-se no D. B. 14/01/1967 p. 5

Através dessa imagem podemos entender como a imagem do fotojornalismo foi pensado antes de ser feito, porque une a imagem e o texto e conduz a fazer uma leitura intencional ou direcionada. Que em outras situações pode não corresponder a realidade, mas é o que se quer mostrar ou construir e o leitor muitas vezes não consegue enxergar as intencionalidades do jornal.

Segundo Ronald Barthes (1990, p.307) uma mensagem construída se desenvolve a partir de uma mensagem sem código, que você reconhece a primeira vista seus atores, parte de um real. Mas, ao mesmo tempo numa segunda análise temos que levar em consideração o interesse do fotógrafo como a escolha do ângulo, da cena e do momento da foto, que também irá possuir toda uma carga subjetiva na foto.

Mas a foto ao ser colocada dentro de uma estrutura, a mensagem emite um paradoxo entre a imbricação denotativa e conotativa, ou a realidades a imposição de sentidos. Com a junção do texto se processa dessa forma o fotojornalismo, que além da representação inicial da foto, pode emitir outros sentidos ao ser unidas ao texto.

Assim, o sujeito no jornal pode ser reconhecido como bruxo ou no sentido pejorativo do termo de catimbozeiro, através de sua foto estampada no jornal. Sendo deturpada a sua imagem na sociedade, que talvez seja completamente diferente em seu bairro, ou seja um sujeito respeitado pela comunidade, dentro das suas relações cotidianas entre as pessoas, as quais emitem códigos de reconhecimento de bons comportamentos ou não, assim o que importa no bairro será a reputação do sujeito e seu reconhecimento. (CERTEAU, 2008)

Que através de uma foto sensacionalista de jornal pode quebrar a reputação do indivíduo com os seus conhecidos.

Outro exemplo, de ligação com os praticantes do xangô foi de uma mãe que matou o filho numa sessão de xangô em João Pessoa³⁴, crime este que repercutiu na cidade de Campina Grande com várias matérias sobre a Federação dos Cultos Afro-brasileiros. A qual defendeu dizendo que assassinatos ou crimes não eram uma prática comum nos terreiros e que essas ligações estavam depreciando a imagem de tais cultos. Então, depois polícia tentou desviar o rumo do inquérito ao xangô e se focou no assassinato.

³⁴ D. B. 6/04/1967, p.5

Outros conceitos também podemos perceber como “baixo espiritismo”³⁵, destacando como uma prática de “espiritismo grosseiro, com garrafas de aguardente, cachimbo e muita anarquia” caracterizando os rituais e de “bruxa”³⁶ para denominar as mulheres que realizavam tal prática.



Fonte: Diário da Borborema de 30 de abril de 1968

Nesta matéria acima destacou o “despacho” como ato de vandalismo, com a imagem duas mulheres com a panela de barro, as quais foram presas por fazerem um despacho no cemitério do bairro de José Pinheiro na cidade de Campina Grande. Na matéria destacou que elas estavam praticando baixo espiritismo e por isso também a Federação dos Cultos Afro-brasileiros fecharam o terreiro de uma das acusadas.

Mas o despacho tem a função nas religiões de matriz africana como um ritual de oferenda aos orixás ou entidades, com o objetivo de render-lhes homenagens e obter proteção contra as demandas. O despacho pode ainda ser:

35 O termo “baixo espiritismo” foi utilizado por Centros espíritas para denominarem os praticantes das religiões afro-brasileiras e conseqüentemente se diferenciando. Por que, estas últimas, antes de terem a efetiva legalização, se passavam por centro-espíritas. Para se aprofundar ver CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. “Os Afro-umbandistas e a resistência na ditadura do Estado Novo”. Revista de História: Saeculum. João Pessoa: Universitária /UFPB, 2003. n° 8/9 Jan./Dez. Ou ainda COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê! História e memória urbanas da Nação Xambá no Recife (1950 -1992)*. São Paulo: Annablume, 2009. p.52

36 Exemplificados no D.B. em 30/04/1968, p.5, 02/02/1974, sp. e 06/03/1977, p.7

Uma oferenda a Exú, como mensageiro , aos orixás e de conseguir sua boa vontade para que a cerimônia a ser feita não seja perturbada....A oferta feita Exú, por terreiros de macumba (quimbanda), Catimbó, ou alguns candomblés de caboclos, com a finalidade de pedir mal a alguém...Oferenda a exu também tem por finalidade de desfazer “trabalho”maléfico. (Cacciatore, 1977, p. 103)

Segundo a matéria elas preparavam um “mingau para as almas”, e quando interrogadas, pelo capitão João Valdevino, explicaram que Maria Marciano de Brito estava doente e resolveu procurar a cantibozeira Severina Ferraz da cidade de Campina Grande, residente na rua são Luiz, em Monte Castelo. A cura seria mediana um despacho para as almas no cemitério, ritual que foi antecipadamente pago pelo marido da enferma. Levaram o mingau para o cemitério ainda fervendo e colocaram numa cova junto com velas, mas foram flagradas pelo cozeiro que denunciou.

Além das mulheres serem evidenciadas nos jornais como feiticeiras ou sob nova outra terminologia, agora, xangozeiras. Também os homens praticantes adebtos da religião afro-brasileira,em algumas matérias foram sendo associados a um “Dom Ruam como mostramos na matéria abaixo, em que o presidente da federação das Religiões afro-brasileiras estava sendo acusado de seduzir uma mulher.



Fonte: Diário da Bobborema 10.05.1970. p.5

O babalorixá Carlos Leal Rodrigues é casado com a senhora Creusa Braga que por motivos desconhecidos por ele abandonada. Em seguida passou a viver maritalmente uma senhora casada que foi por ele desencabeçada, tendo a união perturbada apenas por um ano período em que a sua família viveu dias amargos, já que o chefe da casa, desgostoso com o acontecimento entregou-se ao álcool. Continuando com a sua corrupção, o D. Juan vive atualmente com uma mulher feita por ele, que por incrível que pareça era sua filha de santo[...] (jornal Diário da Bobborema 10.05.1970. p.5)

Na foto um home simples, mas na esta matéria o babalorixá está representado como um homem de vícios (álcool) e há uma degeneração em sua família. Além de ser

acusado como pevertido sexual. O apelo sexual ao negro ou adepto das religião de matriz africana pode ser explicado com a construção de arquétipos como a do “Negão”.

Que João Carlos Rodrigues (2001, p.40-41) disse “que possui características outorgadas no Candomblé a Exú (sensualidade e violência), por sua vez sincretizado ao Diabo pelos padres católicos”. Então, na imagem do jornal havia um homem afrodescendente e ainda ligado a religião afro-brasileira, a matéria tentava delinear este tipo de arquétipo, semelhante ao que João Carlos Rodrigues comentou como era recorrente tal associação no cinema. Reforçando a imagem que se tem erroneamente de Exú como “ estuprador sanguinário, terror dos pais-de-família [...] É um simbolo sexual ao inverso...” (2001, p.40-41).

Uma figura que nos chamou atenção e que foi mencionada com frequência nos jornais relacionada as práticas criminosas em Campina Grande foi “Maria Timbú”, a qual estava ligada a diversos assuntos de criminalidade como nudismo, algazarra ou assassinato.

Ela residia na cachoeira, antiga favela da cidade de Campina Grande, que atualmente seus moradores foram transferidos para um novo bairro denominado Glória, e possuía um terreiro de xangô nesta localidade, sua história no jornal iniciou com um caso de nudismo, que a outra vizinha, Maria do Rato, também ligada aos cultos afro-brasileiros acusou-a de praticar cenas de nudismo dentro do terreiro³⁷, que além do título “Nudismo no xangô de ‘Maria de Rato’ foi publicada uma fotografia acompanhada da legenda dizendo que Maria de Nazaré foi presa por praticar nudismo na Cachoeira.

³⁷ D. B. 13/05/67, p.5



Fonte: Diário da Borborema, 13 de maio de 1967. p. 5

Um dia depois³⁸, a acusação de ter iniciado a prática de nudismo na localidade recaiu para o terreiro de Maria Timbú. E em consequência dessa denúncia foi fechado pela Federação, como evidencia a citação abaixo:

Federação dos Cultos africanos do Estado da Paraíba, através do babalorixá Cícero Tomé, seu vice-presidente e responsável por aquela entidade em Campina Grande, tomou a resolução de fechar o xangô de 'Maria Timbu' localizado na favela da cachoeira. [...], tendo em vista a denúncia e posterior a comprovação de que duas mulheres haviam dançado nuas naquele local. (D.B.16/05/1967 p.5)

Vemos nesta matérias as relações autoritárias das Federação junto aos terreiro, que mesmo após o decreto da liberdade na Paraíba, passaram a ser alvo da repressão e disciplinamento do próprio órgão representante dos mesmos. Medidas que chagavam até ao fechamento do terreiro que não as normas da Federação no Estado.

Contrariada com tais acusações no artigo “Xangozeira voltou à presença da autoridade policial”³⁹, no trecho abaixo evidencia que Maria Timbú quis vingar-se da vizinha denunciante, por ter influenciado no fechamento de seu terreiro, então,

[...] embriagou-se com aguardente e jurema e depois de alucinada, dirigiu-se para a casa da vizinha com o intuito de agredi-la [...]. Em vista disso, a xangozeira foi novamente convidada a comparecer perante as autoridades policiais, que lhe aplicaram o devido corretivo. (D. B. 20/05/67 p.5)

³⁸ D.B. 14/05/67 sp.

³⁹ D. B. 20/05/67 p.5



Fonte: Diário da Borborema, 20 de maio de 1967 p.5 (Foto que acompanha a matéria)

Vejam nesta foto podemos ver uma mulher humilde, aparentemente frágil, mas que segundo a matéria ao tentar se defender sobre as acusações foi presa e ainda “aplicaram o devido corretivo”, ao que parece por meio da violência física.

Devido a variadas denúncias de terreiros irregulares, o vice-presidente da Federação dos cultos Africanos do Estado da Paraíba, Cícero Tomé justifica toda a situação de escândalos que estavam acontecendo com os terreiros situados em Campina Grande e tomou várias medidas, como o imediato fechamento de terreiros, a exemplo de Maria Timbú, para mostrar a sociedade que a Federação tinha como objetivo disciplinar e por ordem nestes recintos.⁴⁰

Um ano depois Maria Timbú estava envolvida agora com um caso de assassinato de um homem, o qual o irmão da vítima dizia que ele havia sido morto num ritual de “magia negra” e acusou Maria Timbú de cumplicidade no caso, porque foi ela que,

encontrou o cadáver do seu irmão,(...) residente na Cachoeira onde clandestinamente trabalha com as **forças ocultas** numa tenda próxima a sua casa. Contou ao 'DB' que a macumbeira sabia onde 'Nabor' estava morto pois viu quando o mataram, pois foi quem **aparou seu sangue no chapéu e mandou cortar o dedo para um catimbó**. Depois de Reginaldo ser sacrificado ela ocultou o cadáver por alguns dias e depois mandou 'Zefinha' avisar a família que tinha encontrado e

⁴⁰ D.B. 04/06/67 p.5

apareceu como inocente à Polícia....(D.B. 20/10/71 p.1“*Magia Negra na morte do carapuço*”)



Fonte: Diário da Borborema, 20 de outubro de 1971, p.1

Maria Timbú não pôde ser acusada ou presa, porque as testemunhas arroladas no caso recusaram-se a contar “*o que sabiam*”. Então, o caso foi arquivado.

Notem que no título “*magia negra*” está bem evidente, como se fosse já elucidado o caso, e já possuíssem provas que realmente houvesse tal ritual. Neste sentido, temos uma naturalização deste termo no jornal e conseqüentemente impondo ligações com a referente imagem.

Em 1972 Maria Timbú foi acusada de matar um garoto chamado Edil, também num ritual de magia negra, a denúncia partiu de uma carta anônima, segundo o artigo do ano de 1972⁴¹ acompanhada de fotografia e a manchete abaixo.



Fonte: 03 de março de 1972, p.1

⁴¹ 03 /03/ 1972, p.1 e p.8

A carta não foi divulgada, mas havia a seguinte afirmação “*Prendem 'Maria Timbú,' pois ela sabe muita coisa a respeito da morte do menino!*” Ela foi presa para investigações, porém sem provas conclusivas parece que não pode ser condenada, como evidencia num artigo, “*Crime na cachoeira*”, publicado um mês depois:

Transcorridos mais de trinta dias do crime da cachoeira, no qual perdeu a vida, de modo misterioso, um menor de oito anos de idade, a polícia acaba de remeter os autos do inquérito à justiça, sem qualquer elucidação dos criminosos. As diligências empreendidas nada esclareceram. Nenhuma pista foi encontrada que pudesse levar ao criminoso. Estamos, assim, diante de mais um crime para qual tudo indica não haver solução. Porque, então, êsses fatos misteriosos estão acontecendo em Campina Grande [...] (28/03/1972 sp.)

Mas, segundo Vicente Mariano chefe religioso muito antigo na cidade de Campina Grande, afirma que lembra do caso e disse que era tudo “mentira” e que nada disso tinha acontecido. ⁴²Dessa forma, como não houve provas cabíveis para tais acusações não encontramos um processo criminal no fórum da cidade.

Além de Maria Timbú, identificamos outros casos de mulheres e de homem também ligados a práticas criminosas, mas destacamos o caso de Maria Timbú por ela estar envolvida em casos diversificados e que através do discurso jornalístico ela representa toda essa imagem de enquadramento como bruxa, feiticeira, arruaceira e assassina.

Enfim, todas essas publicações em jornais repercutem na sociedade e termina impregnando uma idéia de que nos terreiros existem apenas pessoas pobres, desordeiras, assassinas, ou que essas religiões estão ligadas a bruxarias.

4.1. OUTROS OLHARES

Para evidenciar o esforço que os adeptos das religiões afro-brasileiras fizeram para tentar mudar sua imagem depreciativa, organizaram, além das festividades e reuniões no final de década de 1960, os adeptos da umbanda começaram a promoverem a I Semana do Folclore em Campina Grande⁴³. Depois em 1970 foi organizado em Campina Grande o I Festival de Umbanda e realizado no Teatro Municipal, onde os

⁴² Entrevista concedida no dia 25 do 07 de 2009. No entanto, ainda estamos em fase de pesquisa sobre o caso.

⁴³ 28/06/67, p.1 “Umbanda de Natal na Semana no folclore em Campina”

terreiros se apresentavam como um grande show⁴⁴. Essa I Mostra Paraibana de Rituais de Umbanda tinha a finalidade de arrecadar fundos para a construção da sede própria da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, em João Pessoa⁴⁵.



Fonte: 18 de novembro de 1970. p.1

Através da imagem de capa do jornal podemos perceber a valorização da cultura afro-brasileira e o respeito com os praticantes destacado na legenda. Com “ a demonstração umbandista realizada na 2º feira no Teatro Severino Cabral. Na foto podemos perceber a importância das vestimentas, principalmente da cor branca, a qual transmite a sensação de assepsia, calma, paz espiritual, serenidade e outros valores de elevada estirpe.

Os tipos de roupas usadas variam, predominando o modelo de baianas, compostos com saias diversas e blusas geralmente brancas. “Os tecidos utilizados na confecção de saias têm bastante brilho, como: cetim, seda, tafetá. Blusas com bicos, bordados e babados, e os tecidos mais utilizados são linho, viscose e seda. (FONSECA, 1999. P.95)

O reforçando deste aspecto cultural foi afirmado em outro trecho após esse evento: “*Encerrou-se ontem I mostra de umbanda*”⁴⁶:

⁴⁴ 05/06/70, p.1 “Festival de umbanda será em setembro: CG”; (14/10/70, p.6) “Campina realiza no teatro municipal o Festival da umbanda”

⁴⁵ 18/11/70, p.1 e p.3 “Umbanda faz demonstração: Teatro Municipal”

⁴⁶ Essa mostra foi repetida em outros anos.

mostrar ao povo que a Umbanda tem Cultura e serviu inclusive de fonte de pesquisa para estudiosos....serviu não só para demonstrar a cultura da nossa religião como também mostrar ao povo a confraternização dos seus adeptos, ficando assim claro que a Umbanda não há separação de cor, nem sexo, de pobre, nem rico[...]⁴⁷

Neste trecho acima percebemos também a influencia da idéia de uma “verdadeira” democracia racial entre pobres e ricos não importando a cor dos indivíduos e na umbanda isto seria evidente. E também demonstra a tentativa de uma certa folclorização da umbanda sem um entendimento da mesma.

Assim, encontramos variados artigos que noticiavam sobre festas, inaugurações, posse de diretoria das federações ou terreiros, visitas de mestres de outros lugares, a construção de um hospital pelos umbandistas, ligando os cultos ao folclore brasileiro, além de assuntos informativos e divulgação de suas práticas.



Fonte: Diário da Borborema, 18 de julho de 1973, sp.

Nesta imagem acima⁴⁸ podemos perceber a comemoração da umbanda dedicada a Oxum, em vários bairros da cidade de Campina Grande. Destacando que também é festa de nossa senhora do Carmo para os católicos. O que exemplifica a noção de sincretismo religioso por correlação, defendida por Roger Bastide, que segundo ele Oxum em outras localidade como na Bahia poder ser relacionada com a Virgem Maria, N. S. da Candelaria, N. S. da Conceição entre outras.

⁴⁷ 21/11/1970 sp.

⁴⁸ D.B. 18/07/1973 sp.

Em Campina Oxum tem correspondência a Nossa Senhora do Carmo, na foto as fiéis carregam a sua imagem, fazendo uma procissão pelas ruas da cidade. No entanto, os fiéis estão cultuando outra entidade, neste caso Oxum. Festividade promovida pelo terreiro Oxum Jaguará do bairro do Catolé.

Mas em outro momento festivo, em meio a matérias sobre o carnaval em João Pessoa, foi destacada uma matéria sobre o terreiro de Umbanda “Mãe Iemanjá”, no Cristo Redentor, em João Pessoa, com uma cerimônia em que a ialorixá Beatriz Barbosa reuniu os fiéis para “despachar” Exús. Com uma manchete em cima da foto: “os exus estão soltos”.



Fonte: Jornal O Momento. João Pessoa, 25 de fev- a 03 de mar. de 1974.

Na matéria mesmo tentando explicar sobre o significado de exús, ainda percebemos a tentativa de ligar as religiões de matriz africana, as práticas demoníacas, como descreve neste trecho:

[...]o exu pomba gira foi a mais invocada. Ela é a mulher de Lúcifer e dos sete maridos. Neste carnaval, com o euforismo dos foliões, todos os exús estão soltos, praticando as possíveis desordens existentes durante os quatro dias de folia...No entanto, se você é folião e ainda não prestou uma homenagem a Exú, tenha muito cuidado, pois ele pode está bem próximo a você[...]⁴⁹

Mesmo na tentativa de valorização, alguns estereótipos estão presentes, neste exemplo, e ainda com tom de deboche, exemplificado neste trecho “tenha cuidado, pois ele pode está bem próximo a você”.

⁴⁹ O momento. João Pessoa, 25 de fev., a 03 de mar. de 1974. ano 1 n°09. sp

Mas, Exú foi uma das figuras mais controvertidas do panteão afro-brasileira. No Candomblé ele é um mensageiro entre os deuses e os homens, levando pedidos, e trazendo respostas. Na umbanda e nos cultos de influência banto, exu era confundido com o diabo dos cristãos. (Cacciatore, 1977, p. 118)

Na Paraíba nos terreiros de umbanda cruzada com jurema existe o Exú Macho está representado pelo agdá de barro, que é mais conhecido como bacia de barro, contendo um otá (pedra que simboliza a entidade) ou uma ferragem (tridente), escolha feita pela entidade incorporada no fiel, e uma faca com a qual são cortadas as oferendas.

Exú fêmea ou Pomba-Gira está representado por um agdá de barro, sete pratos de louças(porcelana ou vidro), sete punhais, uma faca, sete taças para champanhe, uma tigela de vidro e um otá. (Carvalho, 2004, p.23 -24)

Para concluirmos, abaixo destacamos a imagem que coloca a umbanda fazendo parte da configuração religiosa na cidade.



Fonte: Diário da Borborema, 11 de agosto de 1973, p. 8.

Evidenciado a diversidade de cultos religiosos na cidade, como o catolicismo (destacando muitas igrejas) os reformistas (as presbiterianas, evangélicos da Assembléia de Deus, entre outros) e também os umbandistas (com o terreiro Senhor do Bonfim, Pai umbanda Oxalá, entre outros). Para nós esta última imagem configura uma mudança significativa de visibilidade das religiões afro-brasileiras enfocadas na representatividade do Diário da Borborema.

Diante dos fatos apresentados podemos perceber que o fotojornalismo utiliza o texto e imagens sempre partindo de uma determinada realidade, mas a palavra ou o ângulo fotográfico pode trazer a tona outras significações a mesma realidade.

E ao legitimar certos conceitos ou conotações sobre as imagens, que transparecem como “corretos” sobre tais diferenças, estamos na verdade instituindo preconceitos.

Mas, o ato de ter algum preconceito não é tão condenável, afinal, ele surge de acordo com seu nível de compreensão a certa coisa, mas há uma diferença em ser ignorante e saber, mas não aceitar. O ignorante é aquele que se depara com uma diferença nova para seu mundo, então ele poderá desenvolver diversos preconceitos, até poder entender e aceitar tal diferença, porém quando este não a aceita ele provavelmente desenvolverá atos de discriminação, condenáveis de acordo com a moral, ética e leis vigentes no mundo.

Neste nosso caso específico, o preconceito pode ter um direcionamento para uma intolerância religiosa, caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas de terceiros. Poderá ter origem nas próprias crenças religiosas de alguém ou ser motivada pela intolerância contra as crenças e práticas religiosas de outrem.

No entanto, quando a vontade de respeitar este outro ou a crença do outro abrimos um novo campo de possibilidade de conhecimento. E quando isto acontece com um meio jornalístico o respeito as diferenças é multiplicado socialmente. Esse pequeno estudo abre espaço para outras possibilidades de estudo, a exemplo, da recepção dessas matérias na comunidade campinense, seja dos grupos ligados as religiões afro-brasileiras ou da população comum.

Neste capítulo enumeramos a maioria dos artigos do jornal Diário da Borborema, fundado em fundado no dia 02 de outubro de 1957 A implantação de um

jornal diário em Campina Grande foi uma promessa do então senador Assis Chateaubriand, cumprido em pleno exercício de seu mandato. Além do prefeito de Campina Grande, Elpídio de Almeida, prestigiaram a inauguração do DB o bispo da época, dom Otávio Aguiar, entre outras autoridades.

O jornal desenvolvia temas em torno principalmente do progresso de Campina, "para onde vai Campina Grande", "o que se podia fazer para o futuro de Campina Grande", eram bastante debatidos entre alguns intelectuais da elite campinense.

Dessa forma a preocupação de manter a cidade com ares civilizados e "evoluídos" era tema sempre em pauta. Como vimos a noção de civilização foi referendada por vários discursos do campo científico evolucionista. Assim, as religiões de matriz africana foram bastante criticadas em diversas matérias, vistas como atraso cultural.

Por outro lado, na década de 60 o governo do Estado decretou a liberdade dos cultos e defendeu a sua legitimidade. Então havia outro interesse de não ir contra os ditames da política local. Mesmo assim, alguns reporteres do jornal se dividiam em elogiar mesmo que de forma folclorizada ou ridicularizar.

5. CONCLUSÃO

Após o término do três capítulos percebemos algumas particularidades e rupturas que o termo charlatão sofreu ao longo do século XX e como o feiticeiro, terminaram sendo associados pela legislação de charlatões devido às práticas de cura nos rituais.

Num primeiro momento o termo charlatanismo só se concretizou quando o saber médico passou a lutar por maiores espaços na sociedade brasileira, até porque era uma grande concorrência com os curandeiros, pois muitas camadas sociais procuravam os curandeiros para os alívios de suas enfermidades.

O considerado charlatão ou o feiticeiro passa a ser perseguido pela força policial ainda no século XIX, mas no XX a repressão passa a ter um caráter mais científico com a antropologia criminal e o avanço da medicina social, que passou a influenciar em vários campos do cotidiano social. Tentando moldar uma sociedade higienizada e medicalizada e que deveria negar qualquer tipo de saber que não fosse oficial e científico.

No entanto esta repressão ao curandeiro repercute nas práticas das religiões afro-brasileiras que também passaram a ser alvo do saber médico, como também a legislação vigente no Brasil, através da qual desde a constituição de 1890 dava liberdade de culto. No entanto, as religiões de matriz africana continuaram a serem perseguidas, porque no código penal do mesmo período criminalizava as práticas de curandeirismo e espiritismo.

Em 1940 o código penal muda liberando as práticas de espiritismo, o que fez muitas religiões de matriz africana se aproximarem do espiritismo para fugir da repressão policial. No entanto, a tão sonhada liberdade de culto só se concretiza na Paraíba na década de 60 com o decreto de lei Estadual 3443.

O que não isenta de algumas arbitrariedades, pois ainda os chefes de terreiro tinham que buscar um laudo psiquiátrico, atestando suas faculdades mentais e também tinha que pedir uma autorização na delegacia para funcionamento do terreiro, além de se filiar à Federação dos cultos Afro-brasileiros.

Todo esse processo de repressão por discursos médico, científico e jurídico ainda sobre a religiosidade de matriz africana e indígena na Paraíba durante o período estudado, pudemos notar no último capítulo as cargas negativas de representações

estavam também presentes nos jornais que disseminavam certos esteriotipos na sociedade Paraibana.

Vimos que os processo disciplinares de poder são acompanhados por redes de resistencia, pois mesmos variados discurso sendo contra o feiticeiro ou curandeiros, estas práticas continuaram a ser coditianas na sociedade parainana.

6. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

LIVROS e revistas

AGRA, Giscard f. **A Urbs doente medicada: a higiene na construção de Campina Grande, 1877 a 1935**. Campina Grande: versão revista da monografia da UFCG, 2006.

BASTIDE, ROGER. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira da USP, vol. 1 e 2, 1971.

BARTHES, Ronald. **Mensagem Fotográfica**. Trad. Lea Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BRANCO, Guilherme Castelo. “Atualidade e liberdade em Michel Foucault”. In: Revista: **Ethica**. Rio de Janeiro, V.12, n.1 e 2, 2005, p.65-74.

BORGES, José Elias. “Os Ariús e a fundação de Campina Grande.” In: **Revista Campinense de Cultura**. Campina Grande: Prefeitura Municipal de CG. N° 09 p.8-11, abril de 1976.

_____. “Indígenas da Paraíba (1) Classificação Preliminar”. In: **Revista Educação e Cultura**. João Pessoa: [s.n], Ano III. N. 12 jan.- mar. p. 30 – 43, 1984.

BRANDÃO e NASCIMENTO. “O catimbó-jurema”. Trabalho apresentado na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, setembro, 1998 (mimeo)

BURITI, Iranilson. “Alfabetizando a rainha com o bisturi do progresso: aproximações entre o saber médico e a educação em campina Grande (1919-1943)”. Mimeo.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. “Os Afro-umbandistas e a resistência na ditadura do Estado Novo”. Revista de História: **Saeculun**. João Pessoa: Universitária /UEPB, n° 8/9 Jan./Dez. 2003.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos Afro-brasileiros**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1977.

CARVALHO, Amanda Peixoto. **A legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba: o discurso jornalístico do Diário da Borborema (1960-1975)**. Trabalho acadêmico Orientado. Centro de Educação da Universidade Estadual da Paraíba. UEPB Campina Grande, 2007.

- CARVALHO ou PEIXOTO, Amanda N. **A influência Indígena na Jurema**. Relatório Final – PIBIC/UEPB. 2004. (mimeo)
- CERTEAU, Michael. **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. Vol. 2. Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CITTADINO, Monique. **Poder local e Ditadura: o Governo João Agripino – Paraíba (1965-1971)**. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê! História e memória urbanas da Nação Xambá no Recife (1950 -1992)**. São Paulo: Annablume, 2009.
- FERNANDES, florestan Cap. III: Heteronomia racial na sociedade de classes: o mito da democracia racial.p. 249-269. In: **A integração do negro na sociedade de classes**. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008.
- DÁVILA, Jerry. **Diploma da brancura. Política social e racial no Brasil (1917-1945)**. Trad. Claudia S. A. Martins. São Paulo: UNESCP, 2006.
- FONSECA, Ivonildes da Silva. Movimento Negro na Paraíba: Breve Histórico. In: **População negra na Paraíba: história, política e ensino**. Vol.1 Campina Grande: EDUFCEG, 2009.
- FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999b.
- _____. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 8ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão** Trad. De Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 30ª ed. ,2005.
- _____. **O Nascimento da clínica**. Trad. Roberto Machado.Rio de Janeiro: forense universitária. 1977.p
- _____, **História da Sexualidade**. Vol. 1: a vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999 a.
- GIUMBELLI, Emerson. “Kardec nos trópicos”. In: **Revista História da Biblioteca Nacional**. Ano 3, nº 33, Junho de 2008. p. 15-19.
- GRINBERG, Keila. A história nos porões dos arquivos judiciários. In: PINSKY, Carla B. et al. **O historiador e suas fontes**. São Paulo Contexto: 2009. p. 122.
- HERCKMAN, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**. João Pessoa: A União, 1982.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2009.

_____. L. M. **Cativos da Rainha da Borborema: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX**. R. Tese de doutorado em História, UFPE, 2008.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010

LUCA, Tânia Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. In.: PINSKY, Carla B. (org); BACELLAR, Carlos. et al, **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e construção da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1978.

MARTINS, Carlos José. Utopias e Heterotopias na Obra de Michel Foucault: pensar diferentemente o tempo, o espaço e a história. In: Rago, Margareth et alii.. (Orgs.) **Imagens de Foucault e Deleuze Ressonâncias nietzschianas**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002. p.85-98

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. Qual a condição social dos negros no Brasil depois do fim da escravidão? O pós-abolição no ensino de história. In: SALGUEIRO, Maria aparecida A. **A República e a questão do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PRANDI, Reginaldo. “Tudo que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras”. (texto publicado com o título As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia). In: **Revista Brasileira em ciências sociais**. BIB- ANPOCS, São Paulo, nº 63, p. 7-30, 2007.

REIS, João José. **Domingos Sodré: um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo Companhia das Letras, 2008.

RAGO, Margarete. Libertar a história. In: Margarete Rago, Luís B. Lacerda Orlandi, Alfredo Veiga Neto. (org.) . **Imagens de Foucault de Deleuze Nietzscheanas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RODRIGUES, Raynubdo Nina. **Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz . **Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis .“Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”. In: Revista **Tempo**. Univ. Federal do Fluminense. Vol. 6, nº11. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2001

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso que naturalizam a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. Campinas,SP: UNICAMP, 2001.

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. **O jogo do gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa**. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2001

SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra. **Cartografias e Imagens da Cidade: Campina Grande – 1920-1945**. Tese Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001

SILVA JR, Hédio. Intolerância religiosa nos meandros da lei .In: **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. Elisa L. Nascimento (org). São Paulo: Selo Negro, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. Editora Ática: São Paulo, 1994.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005

VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordeste da Religião Mediúnica**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.

WITTER, Nikeler Acosta. “Curar como Arte e Ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura”. In: Revista o **Tempo**, Rio de Janeiro: Univ. Federal Fluminense. Vol 10, nº19, 2005.

ANEXOS

GOVÉRNO DA PARAÍBA

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sôbre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-

RECEIVED D. OFICIAL
DE LA DATA
E. 10/11/1966
[Handwritten signature]



- 2 -

toridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4º - Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo 2º.

Art. 5º - Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício dêsses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 6 de novembro de 1966; 78º da Proclamação da República.



GOVÉRNO DA PARAIBA

LEI N.º 4.242 , de 08 de junho de 19 81

Isenta de Licença Policial a prática de Cultos Afro-Brasileiros.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAIBA:

Faço saber que o Poder Legislativo decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - As sociedades que praticam o Culto Afro-Brasileiro poderão exercitar as formas externas de sua confissão religiosa, independentemente de registro de obtenção de Licença junto às autoridades policiais.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

08 de junho PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA PARAÍBA, em João Pessoa, de 1981; 93º da Proclamação da República.


(Tarcísio de Miranda Burity)
GOVERNADOR

(Geraldo Amorim Navarro)
SECRETÁRIO DA SEGURANÇA PÚBLICA

PUBLICADO NO D. OFICIAL
DESTA DATA
Em 10.06.1981
Amendes