



**Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama**  
**do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia – IFBA**  
**Nº 01 – Ano I – Agosto/2010 – [www.revistapindorama.ifba.edu.br](http://www.revistapindorama.ifba.edu.br)**

## **Sem preconceitos de cor e de credo: trajetórias da subordinação racial e religiosa aos negros em Itabuna-Ba (década de 1950)**

**Prof. MSc. Erahsto Felício de Sousa**

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia - IFBA  
[erahsto@yahoo.com.br](mailto:erahsto@yahoo.com.br)

**RESUMO:** Abordando o tema da subordinação racial das populações negras de Itabuna (Ba) na década de 1950, este artigo visa refletir sobre a ambivalência entre a memória de uma democracia racial e as relações sociais de racismo e discriminação religiosa. Utilizando como fontes censos, jornais locais e processos criminais, esta pesquisa buscou refletir sobre a presença negra nesta cidade e as formas coloniais como seus sujeitos aparecem na crônica jornalística de então.

**PALAVRAS-CHAVE:** racismo, Itabuna e candomblé.

Considerada por toda uma historiografia e memória uma cidade moderna e que prosperou pela produção do cacau, Itabuna (sul da Bahia) possui uma história ambivalente e dificilmente concisa no que concerne às relações de subordinação. Contada como feito de desbravadores sergipanos, retratada como nação grapiuna a partir de clássicas obras de Jorge Amado e Adonias filho (GONÇALVES, 1960), a sociedade itabunense vivia uma comum, mas não normal, relação de subordinação de populações negras e de cultura afro-brasileira. Apesar de seu fundador mítico e memorial ser um negro sergipano, sua história e memória parecem negar o racismo existente naquela sociedade.

No ano em que Itabuna completou 50 anos de emancipação, o engenheiro Nelson de Oliveira escreveu artigo “De Tabocas a Itabuna” para o periódico local *Diário de Itabuna*, dedicava o seu texto aos desbravadores, tomados como homens que “erqueram Tabócas, construíra Itabuna, derramando 'lagrimas suro e sangue’”, como se não houvesse nisto nada para se criticar, como por exemplo o sangue indígena derramado. E como quem tenta frear o impulso da própria barbárie

causada pelo progresso de Itabuna, afirmava ainda que “exceto a raça amarela, todas as outras raças marcaram encontro na terra do cacau e aqui têm vivido sem preconceitos de cor e de credos, identificados no mesmo ideal de formação da nacionalidade”<sup>1</sup>. Vamos observar, ao longo deste texto sobre a subordinação racial na década de 1950, que o desejo da democracia racial, bem como o silenciamento dos povos negros estavam bastante distante desta afirmação do engenheiro e a imagem cotidiana deveria estranhar tal assertiva.

Os estudos sobre a região cacauzeira e, sobretudo, sobre Itabuna têm faltado (e muito) com este aspecto. Somos carentes em estudos referentes à experiência do cativo, tanto quanto estudos que primem pelas relações no pós-abolição – isto, é claro, para cumprir uma agenda quase oficial da história social brasileira. Esta carência, entretanto, não deve permanecer como um abismo intransponível para entendermos uma sociedade impulsionada pela modernidade para ser capitalista, republicana e democrática, mas que era egressa de um regime imperial, tradicional e escravista. Esta sociedade – para utilizar um termo de José de Souza Martins – teve uma “adesão cautelosa ao capitalismo”, pois ela era “nascida das ruínas do mundo colonial”, o que vem a ser um “traço singular da modernidade entre nós” (MARTINS, 2008, p. 20). O fato é que um processo de modernização não é avassalador, não consegue esconder os vestígios das outras temporalidade que subsistem junto ao tempo do moderno. O rural não se desfaz com a prioritarismo do urbano, nem as referências aos laços de cativo desaparecem com o surgimento do trabalhador livre assalariado.

O fato de que uma memória de região cacauzeira se consagrou na supressão da experiência do cativo em nada implica na supressão também dos vestígios desta experiência. Creio que era mesmo pela presença ainda forte destas experiências e pela negatização do passado escravagista que uma memória de negação da escravidão e do passado tradicional das elites regionais foi gestada (RIBEIRO, 2001). Era muito fácil admitir e aceitar a presença de uma “colônia de sergipanos”, como afirmava o jornalista Ottoni Silva em maio de 1951<sup>2</sup>, entretanto há uma grande elisão nos jornais e nos discursos das elites da presença de negros,

---

1 Arquivo Público Municipal de Itabuna – José Dantas (APMIJD). *Diário de Itabuna*, 19.07.1960, p. 05 e 06.

2 Centro de Documentação e Memória Regional da UESC (CEDOC/UESC). *O Intransigente*, 26.05.1951. p. 02.

sobretudo vindos do recôncavo<sup>3</sup>. Contudo esta admissão não ficou à cargo apenas dos sujeitos de nossas histórias. Também os historiadores regionais produziram esta elisão do negro como se esta fosse consentida pela narrativa literária regional. É assim que Antonio Pereira de Sousa também ressalta o imigrante sergipano como constituinte do passado formado na obra de Jorge Amado, mas apesar de citar casos de negros, não faz qualquer menção à participação destes na ocupação dos solos e na vivência e sobrevivência na história da região (SOUSA, 2001, p. 103). E não deixa de ser importante, neste caso, mostrar como certas exclusões são legitimadas pela história.

Observemos na Tabela 1 presença da população negra e parda a partir da população recenseada em 1950 e no Gráfico 2 a evolução da população afro-brasileira no município de 1940 até 1950.

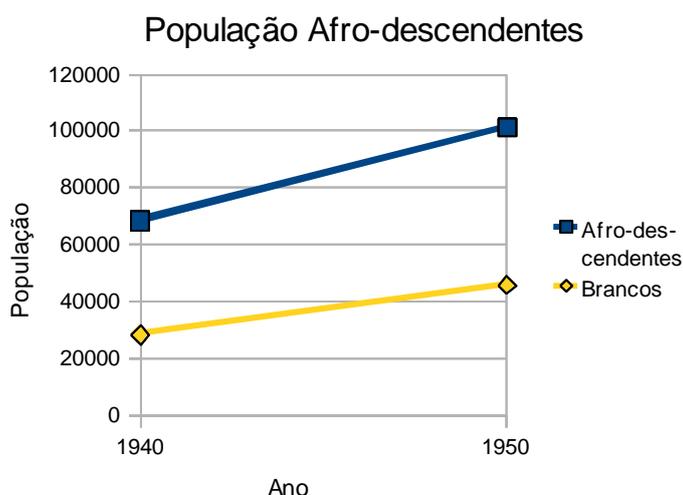
*Tabela 1: População de Itabuna em 1950 por cor (pardos, brancos, negros e não declarados)<sup>4</sup>*

	<b>População</b>	<b>%</b>
<b>Pardos</b>	79135	53,36
<b>Branco</b>	45874	31,05
<b>Negros</b>	22050	14,92
<b>Não declararam</b>	671	0,45
<b>Total</b>	147730	100

Pardos e negros, que eram a maioria, estavam, em geral, fora dos centros de decisão pública e não eram reconhecidos publicamente nem como a cor de Itabuna, sequer como sujeitos que mereciam destaque social. Os brancos ainda dominavam o poder público, a formação da opinião pública e, também em geral, excluía e depreciavam as práticas dos negros (e dos pardos).

3 Walter Fraga Filha afirma que muitas famílias no pós-abolição saíram do Recôncavo Baiano em direção do litoral sul em busca de terra para viver (FRAGA FILHO, 2006).

4 Tabela montada a partir do documento APMIJD. Itabuna – coleção de monografias, nº 2. Rio de Janeiro: IBGE, Conselho Nacional de Estatística, 1956, p. 04.



*Ilustração 1: Gráfico montado a partir dos censos de 1940 e 1950.*

Em Itabuna a depreciação do ser negro era evidente no próprio discurso dos jornais. Aquela maioria de negros e pardos se tornavam maioria nas notícias de crime na cidade – não porque os brancos não cometessem crimes, mas porque a citação da cor só parecia ser necessária em se tratando de sujeitos negros e por vezes pardos. Por outro lado, existia uma total supressão da cor da pele para as boas ações, os trabalhos meritórios e civilizatórios das elites locais, e mesmo para as ações de negros (e pardos) quando estes estavam sendo elogiados na imprensa. Esta condição colonial se aproxima da reflexão de Frantz Fanon ao afirmar “o negro é o homem negro”, quer dizer não pode ser determinado como humano sem a subjetivação do ser negro enquanto conceito e subordinação cultural produzida num universo de dominação (FANNON, 2008, p. 26).

Daí minha sugestão de que a cor do *cidadão* parecia ser auto-evidente e era branca. O jornal ptbista *Voz de Itabuna*, por exemplo, tinha quase que como regra indicar a cor do criminoso negro. Em junho de 1954, noticiando o assassinato de Roque Pereira de Souza por José de Dou, o jornal afirma que o segundo tinha “cor preta” e cometeu o crime por motivos fúteis<sup>5</sup>. Em maio do ano seguinte, noticiando um caso de golpe do “Conto do Bilhete” em que José Roque Nascimento e Orlando Gonçalves Anunciação tentavam roubar Nilo Matas de Souza, o mesmo jornal

5 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 17.06.1954, p. 17.

afirmou que o primeiro tinha cor preta, era alto e gaúcho, enquanto o segundo tinha cor parda e vinha de Salvador<sup>6</sup>.

O *Diário de Itabuna* já surge em fins de 1957 com a capacidade de expor suas próprias fotos em seu jornal, podendo fazer furos de reportagens com imagens. Desse modo o jornal além de mostrar a cor de criminosos com a foto, ainda a menciona em seus textos. Este é o caso ocorrido na feira-livre quando “Antonio Borges de Santana, propagandista de remedios, de cor parda, 21 anos, feriu a faca o seu colega de profissão, José Farias Gomes”<sup>7</sup>. Apesar de escrever na matéria a cor, o jornal ainda mostra a imagem do agressor e do negro agredido (ver ilustração 2). Este mesmo procedimento não ocorreu quando da briga da prostituta Zélia com o bodegueiro. Não se mencionou nem cor de um e nem de outra. Em 1958 temos outro caso da importância da imagem do negro criminoso, trata-se de José Marques que tentou dar um golpe em uma senhora da cidade e já tinha sido envolvido em roubo de cavalos. Ele tinha documentos provavelmente falsificados, inclusive uma carteira de trabalho com “fotografia (...) de pessoa branca”. Ele explicou que “estava branca a foto porque fôra tirada à sombra”, e para provar o crime e denunciar o golpista, o *Diário de Itabuna* publica a foto daquele homem negro (ver ilustração 3).

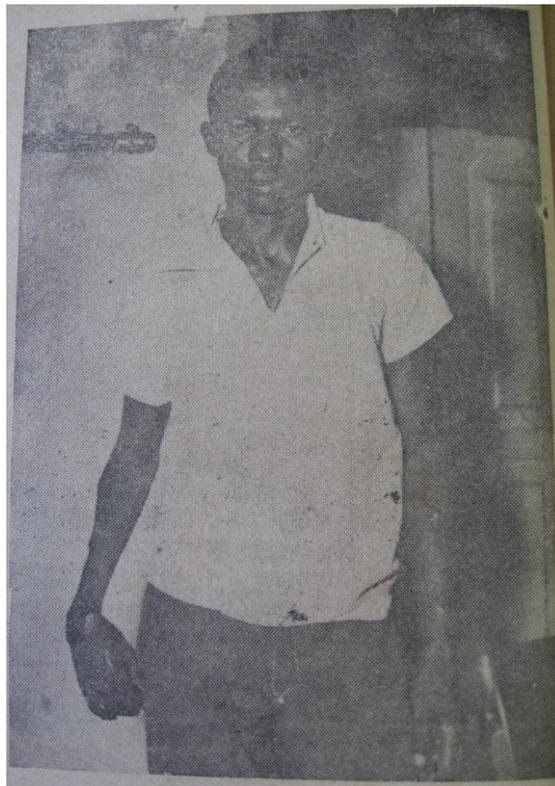
---

6 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 27.05.1955, p. 01.

7 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 07.12.1957, p. 06.



*Ilustração 2: José Farias Gomes ferido à faca em uma briga na feira (1957).*



*Ilustração 3: Golpista José Marques dos Santos ou José Marques Lemos (1958).*

Fotografia publicada no APMIJD. *Diário de Itabuna*, 07.12.1957, p. 06.

Fotografia publicada no APMIJD. *Diário de Itabuna*, 06.01.1958, p. 06.

O que quero sugerir é que esta exposição da cor do criminoso – e esta exclusão da cor do cidadão – era ainda um resquício de um momento em que os negros (ou os pobres) eram tomados como sinal de possível crime como analisa Maria de Fátima Novaes Pires ao afirmar que a cor do negro era o principal elemento da vigilância ao possível criminoso no Alto Sertão da Bahia – Rio de Contas e Caetité (PIRES, 2003). Ou como Sidney Chalhoub, ao afirma que o negro era tomado como classes perigosas no Rio de Janeiro do final do século XIX e início do século XX (CHALHOUB, 1996, p. 21-29). Por outro lado este elemento não deixa de ser o olhar do homem branco destroçando o corpo do homem negro, uma violência epistemológica, nos termo de Homi Bhabha (BHABHA, 1998, p. 73). Uma certa prática pedagógica das elites buscava ligar este sujeito negro criminoso hiperreal às denúncias dos vícios morais e por vezes acabava por estigmatizar e excluir o negro.

Na coluna “Governo Municipal” de *O Intransigente*, há um caso exemplar da relação estreita entre o negro e o sujeito perigoso. Afirmo o editor da nota que

Ainda na 4a. feira á tarde vimos um policial, zeloso de suas funções, rondar um *perigoso ladrão, preto, moderno*, e, na hora de fisga-lo, mesmo apontando um revólver para o ladrão, este fez pouco caso da arma e safou-se de suas mãos correndo pela rodovia. *A cidade está infestada desses elementos perigosos.* (grifos meus)<sup>8</sup>

O reconhecimento visual não apenas “ajudava” o leitor a fazer possíveis identificações, mas causava o efeito de produzir identificações dos negros como “elementos perigosos”. O que mostra que a estereotipia era um recurso ainda muito utilizado para forjar esquemas de vigilância social, criando uma suspeição generalizada sobre os negros e, por conseguinte, uma exclusão destes.

A necessidade de um reconhecimento visual do homem negro faz parte da pedagogia civilizatória ou da obsessão que a modernidade ocidental tem com a analogia visual e com o estereótipo como estratégias de um discurso colonial de fixidez do outro (BHABHA, p. 83 e 105). Seja na forma da locução, no objetivo de subordinação, na produção do eu colonizador, tudo indica que as elites itabunenses possuíam um discurso colonial<sup>9</sup>. Para Bhabha este discurso “é uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural” (BHABHA, p. 107). Vamos ver que estas práticas não estavam apenas ligadas à apresentação da cor do criminoso, mas na recusa e na luta contra as práticas culturais afro-brasileiras.

Candomblés, afoxés, capoeira, bancas de acarajé eram elementos comuns à cidade de Itabuna. Se as fotografias dos arquivos públicos dizem o contrário, um simples passar pelas páginas jornalísticas nos provam esta presença.

Os terreiros de candomblé foram, durante grande parte da década de 1950, tratados como assunto de polícia. Escrever este capítulo de Itabuna seria também um esforço por iniciar uma arquitetura dos terreiros na cidade. No recenseamento de 1950 não aparece a religião candomblé<sup>10</sup>. Observemos a Tabela 2:

---

8 CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 03.03.1951, p. 04.

9 Entendido aqui não como discurso de estruturas de economia colonial, mas como processo de subordinação cultural que visa a produção das alteridades do eu-dominador e do outro-dominado.

10 APMIJD. Itabuna – coleção de monografias, nº 2. op. cit., p. 04.

Tabela 2: População Itabuna por religião (1950)<sup>11</sup>

	População	%
<b>Católica</b>	139596	94,49
<b>Protestante</b>	4075	2,75
<b>Espírita</b>	1015	0,68
<b>Não declararam</b>	370	0,25
<b>Outras religiões</b>	512	0,32
<b>Sem religião</b>	2612	1,46
<b>Total</b>	147730	100

Creio que a categoria “outras religiões” deveria englobar sobretudo aqueles que se declararam como filhos de santo. Pelo número de terreiros contados na cidade, seria difícil crer que não houvesse seguidores desta religião no setor que não declarou religião e no setor católico. Esta minoria podia ser ainda maior do que a minoria espírita, entretanto não sendo perseguidos, os centro espíritas tinham inclusive espaço na imprensa local para anunciar reuniões, escrever artigos que citavam Allan Kardec e etc<sup>12</sup>. O Centro Espírita Arapari, por exemplo, publicava no *Voz de Itabuna* informes administrativos como, a exemplo, a eleição da Mocidade Espírita Itabunense<sup>13</sup>. Como veremos, entretanto, o espaço que os jornais tratavam dos terreiros eram as colunas policiais e de queixas e reclamações. O que sugere que seu caráter não ocidental, o fato de ser uma religião de predominância negra e o comportamento não mimético aos padrões modernos, eram os dois elementos que levavam os terreiros à perseguição da imprensa – mais do que o som que podia incomodar.

Em maio de 1951, o jornal que Ottoni era editor, *O Intransigente*, denunciou na Rodovia Pirangí (atual avenida Itajuípe), no bairro Santo Antonio, “um Candomblé, que além de bater os tambores num identico pandemonio (..) [trazia] o dessassocego aos moradores”. Afirmava a nota que “um ultimatum da polícia veio

11 Tabela montada a partir do documento APMIJD. Itabuna – coleção de monografias, nº 2. op. cit., p. 04.

12 Vamos ver que dirigentes espíritas como o comerciante Eliés Haun, fundador do conhecido centro espírita de Itabuna, Casa de Guará, escreveu artigos para o *Diário de Itabuna* incluindo citações de Kardec e mesmo organizou publicações como o *Almanaque Estrela* em 1957. Ver APMIJD. *Diário de Itabuna*, 19.12.1957, p. 01 e 28.12.1957, p. 02.

13 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 18.02.1950, p. 04.

pôr termo ao maldito Candomblé”<sup>14</sup>. No ano seguinte o mesmo jornal noticia a luta de moradores do Banco Raso contra três terreiros existentes ali, e afirma: “estamos certo de que a polícia os fechará”<sup>15</sup>. Em janeiro de 1954 o *Voz de Itabuna* estampava uma matéria em primeira página contra os terreiros. Com título “A propósito de Candomblés” a matéria afirmava que pessoas que teriam morrido por causa do curandeirismo (o que chamavam de “charlatanismo médico”) e afirmava que “a polícia em especial cabe tomar providências enérgicas contra o estado de coisas”. Não satisfeito com o reclame policial, o jornal interpretava uma onda de notícias que teria circulada na cidade para afirmar o crescimento dos filhos de santo nos subúrbios de Itabuna: “as reclamações que temos recebido ultimamente, alusivas a este problema (baticuns incomodativos, intoxicações, etc), revelam que o candombléismo em nosso meio, se alastra dia a dia, adquirindo seguidores e extendendo-se pelos nossos subúrbios”<sup>16</sup>. Contraditoriamente, na página terceira desta mesma edição, a Banca de Jornais e Revistas de Itabuna (localizada na praça Arlindo Leoni) anunciava vender livros sobre umbanda e candomblé e tinha como título do anúncio “Aos sectários da lei de umbanda”<sup>17</sup>. Outro bairro que também aparecia na crônica policial contra os terreiros foi o Cajueiro. Em dezembro de 1957 o *Diário de Itabuna* afirma que moradores da rua São Pedro daquele bairro foram à redação do jornal para queixar-se dos “trabalhos de um pai de santo improvisado, que faz mais barulho do que 'aleija' os pobres coitados que lhe caem nas mãos”. Observemos como o jornal caracterizou as atividades daquele terreiro e como o depreciava:

Na noite de 12 do corrente, lá para às 24 horas, a função estava movimentada e na madrugada que despontava ainda os 'trabalhos' continuavam. Um escandalo, gemidos terríveis, choros, gagalhadas, acordaram a vizinhança. Eram os 'irmãos' que estavam 'saindo.' e a vizinhança que pague o páto... Assim, não, sr. macumbeiro. Faça seu serviço em local mais distante, sem vizinhança, que ninguem quer perder o sono por causa dessa descaração. Quem trabalha durante o dia quer descansar à noite. Ou isso ou a polícia com essa nova fabrica de loucos.<sup>18</sup>

Chamar a atividade de “descaração” e o terreiro de “nova fabrica de loucos” parecia não afrontar os pressupostos da cidadania, civilização, modernidade,

---

14 CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 19.05.1951, p. 04.

15 CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 09.01.1952, p.04.

16 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 26.01.1954, p. 01.

17 Ibidem, p. 03.

18 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 14.12.1957, p. 06.

republicanismo e democracia daquele jornal – ainda que no rastro da crítica pode ser percebido relações culturais de terreiros, como o toque às 24hs. Pelo contrário, o modo como o texto é construído, buscando mostrar o terreiro como um inconveniente para o lugar público urbano, parece reforçar que a preocupação do jornal era republicana e primava pela defesa da cidadania (dos *habitantes* e não dos filhos de santo). Por fim, há ainda uma reportagem que foi realizada num terreiro da Mangabinha em dezembro de 1957, cuja mãe de santo seria Maria Augusta, na época de festejos à Santa Bárbara<sup>19</sup>.

Além dos bairros Banco Raso, Santo Antonio, Cajueiro e Mangabinha, o Bairro Conceição era citado como um dos principais bairro com atividades de terreiros. Em janeiro de 1955 o *Voz de Itabuna* afirma que “pessoas residentes no Bairro Conceição, à rua São José, nesta cidade, estiveram nesta redação, ontem, solicitando-nos uma apê-lo as autoridades policiais do município, no sentido de ser proibido o funcionamento de um candomblé perniciosos, ali instalado” e ainda afirma que “quase sempre há naquele antro pancadarias, além de batugue infernal”<sup>20</sup>. Como temos visto (e continuaremos vendo) os termos “infernal” ou outros termos que liguem à noção de inferno, como “pandemônio”, foram recorrentes nas artes de depreciar esta religião. No Conceição ainda havia um terreiro na rua Marimbeta, em julho de 1955, possivelmente de responsabilidade de um senhor de nome Sinfrânio. O próprio editor de *Voz de Itabuna* afirma que “nós deste jornal, quando temos necessidade de trabalhar à noite, ouvimos sempre os batuques produzidos pelo referido candomblé, os quais, se chegam a perturbar a nossa tranquilidade, quanto mais às famílias ali residentes”<sup>21</sup>. Esta rua já era conhecida pelos trabalhos dos filhos de santo. Naquele mesmo mês houve uma acusação de que o sr. Antonio Francisco morreu por conta de uma “garrafada” que uma curandeira residente àquela rua lhe deu<sup>22</sup>.

Estes terreiros estavam presentes não apenas na cidade de Itabuna, mas em seus distritos e, presumivelmente, em toda região. Em fevereiro de 1951 Manuel Domingos foi expulso do distrito de Ferradas a golpes de facão por Valdo e Altino, quando tentou retornar foi a vez do pai destes, segundo *O Intransigente* “famoso

---

19 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 03.12.1957, p. 05.

20 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 28.01.1955, p. 01.

21 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 12.07.1955, p. 01.

22 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 01.07.1955, p. 01.

pelas suas macumbas e arruaças”, ameaçá-lo a se retirar daquela localidade<sup>23</sup>. Quase exatamente três anos depois, em 1954, o *Voz de Itabuna* afirmava que em Ferradas “o candomblé funciona perto da casa do sub-delegado – o pai-de-santo é o escrivão...” (título da matéria). E também que “nas noites de 'trabalho', ninguém pode dormir, dado o barulho infernal dos tambores e o vozeiro dos terreiristas, que cantam músicas africanas até o dia amanhecer” e aqui também há um pedido de ação das autoridades para coibir esta relação tão estreita entre candomblé e Estado<sup>24</sup>. Em Ibicaraí havia a mãe de santo Tiana que realizava festejos e procissões em louvor a São Jorge e a Iemanjá na cidade de Ilhéus<sup>25</sup>. Em outro distrito, Jussari, também é possível localizar outro terreiro. Desta vez temos o único testemunho (até o momento) sobre a reação ao preconceito e discriminação aos terreiros. O caso ocorreu em março de 1956 “numa casa onde ia se realizar um candomblé”. Antonio Inacio Canela, “embiragado, de faca em punho, (...) entrou a insultar os circunstantes”. As pessoas ainda tentaram retirar-lhe a faca até que José das Botas (José dos Santos) “deu uma violenta paulada na cabeça de Antonio” o que lhe promoveu um grave ferimento e o fez falecer dias depois. João das Botas foi então indiciado pelo 1º promotor da comarca de Itabuna, e o juiz Claudionor Ramos aceitou a denuncia<sup>26</sup>. Ainda não temos acesso ao processo crime (apenas a citação publicada no Jornal Oficial) de modo a não saber o desfecho deste caso. Mas o fato é que talvez apenas nos processos crimes (ou através de fontes orais) seria possível começar a escutar a reação dos filhos de santo ao preconceito e à discriminação que eram comuns.

Outro aspecto das críticas aos terreiros era o crime de “curandeirismo”. Neste sentido, é conhecido de quem observa as queixas contra candomblés em Itabuna durante a década de 1950, que muitos sujeitos buscavam sua cura física (e espiritual) fora dos centros da ciência médica oficial. O tratamento com pais ou mães de santo e outras pessoas ligadas aos terreiros era algo comum, de modo que muitos não viam nos médicos os únicos depositários de confiança para a sua saúde, em outras palavras, a medicina não tinha o monopólio da cura. Temos alguns exemplos neste sentido. O de Inez Soares, moradora do Bairro Conceição, que em março de 1951 chamou a “bahiana” Matilde de tal de Ilhéus, “curandeira afamada”,

---

23 CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 28.02.1951, p. 01.

24 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 05.02.1954, p. 01.

25 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 10.12.1957, p. 06.

26 APMIJD. *Jornal Oficial do Município de Itabuna (JOMI)*, 04.05.1957, p. 10.

para lhe ajudar após dores parecidas com uma congestão<sup>27</sup>. Ou como o de Antonio Santos que, em julho de 1955, buscou curandeira da rua Marimbeta no mesmo bairro, para curar-lhe de dores no estomago<sup>28</sup>. Em ambos os casos os jornais afirmaram que os pacientes morreram no dia seguinte. Mas o certo é que só houve a publicação de tais fatos devido às mortes, sendo que o provável é que muitas outras curas exitosas jamais foram noticiadas. É preciso também afirmar que tantas queixas envolvendo o curandeirismo não serviam apenas para ocupar páginas de jornais. Pais de santo foram presos por conta destas ações. Foi o caso de Domingos de Oliveira Melo, indiciado como “curandeiro e candomblezeiro residente em Ribeirão das Iscas, Ibicaraí” por ter sido “reponsável pela morte violenta de Francisco Cassiano Pinto”. Segundo o processo de pedido de *Habeas Corpus* de Domingos, Francisco teria sido “recolhido á casa do acusado e aí submetido a tratamento para cura de doença mental, por meio de sevicies, 'garrafadas', prescrição de substancias de seu receituário de curandeiro e rezador”. Com a morte de Francisco no dia 10 de agosto de 1952, o 2º promotor da comarca denunciou o rezador nos artigos 284 e 285 do código penal<sup>29</sup>. Para o juiz Claudionor Ramos muitos outros crimes desta natureza ficavam desconhecidos das autoridades, entretanto neste caso um irmão da vítima requisitou providencias da polícia. O levantamento do cadáver apresentou fortes traumatismos torácicos como responsável pela morte<sup>30</sup>. Domingos foi posto em liberdade em 1955 porque o TJB aceitou a reclamação dos seus advogados (Ruy Pimentel Neves, de Itabuna, e Raul Chaves e José Esmeraldo Dantas, de Salvador) que afirmavam que o julgamento foi ilegal por não ter sido o réu citado antes do julgamento, porque lhe foi negado o direito de pagar a fiança e porque houve procedimento administrativo ilegal, por exemplo, quando o escrivão do fórum de Itabuna (provavelmente Abrahão Midlej<sup>31</sup>) deixou a pasta processual sair por mais de dois anos daquela instituição.<sup>32</sup> O fato é

---

27 CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 24.03.1951, p. 01.

28 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 01.07.1955, p. 01.

29 Trata-se do crime de curandeirismo (art. 284) cuja pena era de seis meses a dois anos por prescrever, ministrar ou aplicar, habitualmente, qualquer substancia, usar gestos, palavras ou qualquer outro meio e fazer diagnósticos. O art. 285 se refere ao processo. Decreto Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. Acessado em 04 de agosto de 2009, ver [www6.senado.gov.br/legislacao/listatextointegral.action?id+75524](http://www6.senado.gov.br/legislacao/listatextointegral.action?id+75524).

30 Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB). Arquivo Republicano. Seção judiciária. Documento 218/85/27, p. 07.

31 Foi designado para o cargo de Escrivão do Juri e Execuções Criminais em fevereiro de 1951. Ver CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 10.02.1951, p. 01.

32 APEB. Arquivo Republicano. Seção judiciária. Documento 218/85/27, p. 14-17.

que mais uma vez os “passeios” e os descuidos do juiz Claudionor Ramos deixava pessoas ilegalmente presas, isto sem mencionar o fato de ter modificado os tramites legais fazendo com que o pai de santo não pudesse responder pelo crime em liberdade.

Casos acima mencionados devem comprovar que a imprensa e o poder público de Itabuna tanto depreciavam como reprimiam a cultura afro-brasileira e os negros em Itabuna na década de 1950. Entretanto deve-se aqui ressaltar que neste caso não eram as elites tradicionalistas, rurais e aristocráticas quem eram racistas e preconceituosas. Foram os modernos e os modernizadores que empregaram seu maquinário (seja a imprensa, seja o Estado) para segregar e oprimir. Os pregadores do civismo, do Estado liberal (com moderação), da democracia, do republicanismo é que foram os produtores deste regime de exclusão. Conforme ressaltava Bhabha, precisamos ver “o 'racismo' não apenas como um remanescente de concepções arcaicas da aristocracia, mas também como parte das tradições históricas do humanismo cívico e liberal que criam matrizes ideológicas de aspiração nacional, em conjunto com seus conceitos de 'um povo' e sua comunidade imaginada” (BHABHA, p. 345).

A partir de 1957 vamos ter as primeiras matérias (encontradas até este momento da pesquisa) onde os terreiros foram tomados como elementos pitorescos ou folclóricos, onde a atenção foi voltada às festas e menos aos reclames policiais. A primeira menção à festa de Santa Bárbara do terreiro de Maria Augusta no alto da Mangabinha, em dezembro de 1957, afirma que o lugar estava “repleto de pessoas daquela zona, e muitos rapazes de nossa sociedade”. A presença desses rapazes parece supor que havendo uma crítica sistêmica aos terreiros, muitas pessoas das classes hegemônicas também os frequentavam. O editor afirma que “precisamente às 21,30 foi dado início ao popular batuque; logo em seguida fez-se uma roda, e, lá dentro a festejadora iniciou seu excitante 'rebolado’”. O jornal ainda fala das comidas servidas naquela festa e que no dia seguinte haveria a “Festa do Acarajé”<sup>33</sup>. Esta primeira menção foi feita em meio à uma matéria sobre as festas em Itabuna. A matéria específica sobre a festa mostra o certo constrangimento e a necessidade do jornal em se explicar por estar fazendo aquele tipo de matéria. Os dois primeiros

---

33 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 03.12.1957, p. 05.

parágrafos deixam claro tanto a posição do jornal sobre o candomblé e a sua nova perspectiva de olhá-lo como folclore:

Por convicção e por princípio condenamos os candomblés, não pelas suas dansas típicas e tradicionais, senão quando elas incomodam os nossos semelhantes, principalmente para iludir a boa fé dos incautos, como instrumentos de feitiçaria tão a gosto das pessoas ignorantes e insensatas.

Entretanto, abolidas essas inconveniências, limitados apenas ao terreno das diversões entre os seus adeptos, é interessante numa vista d'olhos no interesse meramente folclórico.<sup>34</sup>

Nesta oportunidade os jornalistas fizeram uma representação de sua visita e ressaltaram os aspectos “folclóricos” (eu diria culturais)<sup>35</sup>. Mais do que isso, pela primeira vez expuseram uma foto realizada em um terreiro e até recolheram uma cantiga (ver Ilustração 4)<sup>36</sup>. Mais uma vez o jornal fez questão de afirmar que, no almoço após a missa de Santa Bárbara, “muita gente boa’ vai lá [no terreiro] fazer a sua ‘boquinha’”. O jornal também lembrou do poeta, artista plástico, e proeminente intelectual local, Plínio de Almeida<sup>37</sup>, e prometiam levá-lo ao terreiro à próxima vez para uma apreciação com olhos de um “folclorista”.

Naquele mesmo mês o *Diário de Itabuna* voltava a escrever uma nota sobre este tipo de festejos. Desta vez falava da procissão em louvor a São Jorge e a Iemanjá na cidade de Ilhéus organizada pela filha de santo Tiana de Ibicaraí. Segundo o jornal, neste festejo, acompanhantes e a “orquestra” vestiam “trajes típicos”. Aqui é a primeira vez que há um elogio substancial à atividade desta religião. Segundo o editor da nota, a praia do Malhado era “maravilhoso cenário” e “este acontecimento típico, (...) bem demonstra as credices que povoam o espírito irrequieto e esperançoso do nosso povo, que tudo faz um baluarte de fé”<sup>38</sup>. Em Ilhéus estes festejos eram mais comuns, ao ponto do prefeito Herval Soledade, em 1958, pedir ao Babalaô Pai Pedro para que seu afoxé Filho da África saísse no

---

34 Ibidem, p. 06.

35 O folclore veio a ser, por muito tempo, uma espécie de sacralização da “beleza do morto” ou luta pela obstrução da cultura como componente vivo que pode lutar e negar aqueles que a interpretam (CERTEAU, 1995).

36 Na matéria se lê a música: “Mariquinha morreu ontem/ ontem mesmo se enterrou/ na cova de Mariquinha/ nasceu um pé de ‘fulô’/ não vou, não vou, não vou...”.

37 Foi secretário do gabinete do prefeito Francisco Ferreira em 1955, escrevia crônicas para o jornal *Voz de Itabuna*, membro do Rotary Clube, artista plástico que organizava exposições de suas telas em Itabuna em 1957, poeta que participou de concurso de poeta organizador pela Frente Itabunense de Ação Renovadora naquele mesmo ano, foi também professor municipal e secretário da câmara municipal local e participou de uma comissão de intelectuais locais que em 1960 recebeu a revista *Leitura* do Rio de Janeiro.

38 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 10.12.1957, p. 06.

carnaval da cidade. Pai Pedro ainda informou ao jornal de Ottoni que os “ensaios do seu afoché começarão no proximo domingo, a tarde, no terreiro do Alto do Basilio”<sup>39</sup> (ver Ilustração 5). Neste ano o prefeito de Salvador, Helio Machado, “prometeu auxiliar os cordões, batucadas, afochés e blocos carnavalescos de Ilhéus”, o que foi considerado uma “propaganda eleitoral” para sua tentativa de sucessão do pleito eleitoral para governador<sup>40</sup>. Como se vê, em meio à repressão e hostilidade, haviam clarões de relação com o Estado e de contribuição dos terreiros na sociabilidade das cidades.

Fotografia publicada  
no APMIJD. *Diário  
de Itabuna*,  
03.12.1957, p. 06.



*Ilustração 4: Festa do Terreiro de Maria Augusta no alto da Mangabinha (1957)*

Em Itabuna não era diferente. Os cordões e afoxés também saíam aos carnavais. Vamos ver que no carnaval de 1950 saiu do Bairro Conceição o cordão Flor do Lírio em Folia, sob responsabilidade de Manoel Camilo. Da Mangabinha saía o cordão Os tupinambá em Folia<sup>41</sup>. No carnaval de 1951 ensaiavam os cordões e blocos A Voz é Uma, União da Mocidade, Luz do Oriente, (novamente o) Flor do Lírio em Folia, Os Boiadeiros, Os Malandrinhos e A Voz do Progresso<sup>42</sup>. No micareta de 1954 saíram a Escola de Samba Flamengo, os Corsários em Folia, o afoxé Mucumbas e um cordão vindo de Buerarema<sup>43</sup>. E assim continuou a década cheia

39 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 15.01.1958, p. 06.

40 Ibidem.

41 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 11.02.1950, p. 04.

42 CEDOC/UESC. *O Intransigente*, 20.02.1951, p. 04.

43 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 30.04.1954, p. 01.

de blocos, cordões de caboclos e afoxés. E eles continuavam a marcar as diferenciações culturais na cidade, como a ajudar na demarcação do Bairro Conceição, dividido entre Abissínia e Conceição – moradores afirmavam que era da Abissínia que partiam os blocos, onde tinham terreiros e etc.



Fotografia publicada  
no APMIJD. *Diário*  
de *Itabuna*,  
28.02.1958, p. 03.

O popular Pai Pedro dirigindo o Afoché "Filhos da África", vencedor do concurso  
*Ilustração 5: Pai Pedro em meio ao seu afoxé Filhos da África (1958)*

Mesmo sendo tomado como aspectos pitorescos e folclóricos, existiam limites para suas atividades. Neste período os cordões, afoxés e blocos precisavam de autorização do delegado para poderem sair. O carnaval era dançado e cantado, mas tinha restrições policiais (ainda que em parte fosse mais discurso e vontade do que prática): só eram permitidas máscaras até as 19h, era feita revista de armas, os bares e bodegas deviam fechar às 20h e eram proibidas as críticas ao clero, família, magistratura, símbolos nacionais e às autoridades federais, estaduais e municipais. O aviso do Delegado de Polícia Eudes de Fontes Briglia afirmava no ano de 1950: “as desordens serão violentamente reprimidas”<sup>44</sup>. Dada as proibições é possível que tais críticas aos poderes instituídos e aos símbolos desta sociedade não fossem incomuns.

Estas experiências em meio à cultura afro-brasileira eram tanto públicas como permeavam a vida privada de muitos subalternos. Em janeiro de 1954 foi noticiado

---

44 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 18.02.1950, p. 04. Ver também para outros anos *Voz de Itabuna*, 27.01.1951, p. 04 e 12.02.1954, p. 01.

uma “cena de sangue no Bairro Conceição” (título da matéria). Tratava-se de uma tentativa de homicídio que ocorreu na casa da lavadeira Preta por José. A briga teria ocorrido porque Preta teria marcado um encontro com José, mas não compareceu, deixando-o esperando. Segundo o *Voz de Itabuna*, a tentativa de homicídio ocorreu em um domingo à noite em uma “pequena festa, espécie de ensaio de batucada” onde “compareceram muitas pessoas, para distraírem”<sup>45</sup>. José não conseguiu matar a lavadeira, mas o caso demonstra como podia ser comum a vivência da cultura afro-brasileira no interior das casas de negros em Itabuna. Fora da casa e dos terreiros, os espaços públicos eram tomados, em certas épocas dos anos, para estas atividades, como é o caso dos fins de anos no Bairro Conceição, conforme afirmou em depoimento um ex-morador conhecido como Pé de Urso (Antônio Carlos Souza Ribeiro). Segundo ele lá havia “festas de largo, tinha parque, armava assim ali ao lado da Igreja, tinha aquelas barracas de jogos, tinha roda de capoeira, tinha parque... circo. Assim. Fim de ano, em dezembro” (grifos meus)<sup>46</sup>. Como se depreende das várias matérias já citadas, o Bairro Conceição era um dos lugares com maior presença de práticas culturais afro-brasileiras.

Muito embora possa parecer exagero, estas práticas encantavam certos agentes hegemônicos e faziam com que estes olhassem com melhores olhos para o bairro. Foi o caso do cronista Carlos Romeu Silva (filho de Ottoni Silva), que estava acostumado a comer o acarajé da banca de Zefa, localizada naquele bairro. Quando esta partiu para Buerarema por força de questões familiares, deixou uma outra baiana “não menos habilidosa”. Mas Carlos continuava com saudade da antiga baiana e ao encontrá-la anos mais tarde percebeu que “a 'baiana' estava mais magra. Sua cintura diminuira bastante as cadeiras, cheias pelas anáguas da roupa característica, emagreceram” (Carlos escrevia crônicas com apelo erótico ou sensual no *Diário de Itabuna*<sup>47</sup>). Quando ela o viu teria dito: “Como vai ioiô? Vosmecê por aqui?”. E ele respondeu: “Vosmecê por aqui, pergunto eu Zefa. Onde andava a preta dos meus sonhos?”. Depois o cronista elogia o corpo da falecida filha da baiana e entra numa defesa do Bairro Conceição, reivindicando obras da prefeitura para não deixar aquele bairro abandonado, ou como diz: “Vamos realizar isto para

---

45 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 26.01.1954, p. 01.

46 CEDOC/UESC. Depoimento oral de Antônio Carlos Souza Ribeiro realizado em 1997 por Graziela Nick Dias.

47 Ver a crônica “Brincos” em APMIJD. *Diário de Itabuna*, 24.12.1957, p. 08.

embeleazar o bairro da minha amiga Zefa, a que melhor faz acarajés em Itabuna”<sup>48</sup>. Diga-se de passagem, as baianas de acarajé talvez fossem os únicos símbolos desta cultura afro-brasileira que eram defendidas nos jornais. Em 1954 a prefeitura tentou expulsar baianas do centro da cidade, ocasião em que o *Voz de Itabuna* publicou a matéria “Salvemos as baianas” defendendo estas pois seriam tradição que deveriam ser respeitadas<sup>49</sup>.

Fora a religião dos filhos de santo, outros aspectos desta cultura negra também eram silenciados, como se depreende da leitura do trabalho de Gissele Moura. Ali fica claro e evidente a elisão do termo “capoeira” dos jornais locais e mesmo sua exclusão enquanto aspecto cultural vivenciado por muitos itabunenses (MOURA, 2007). Este aspecto parece apenas se alterar na década de 1960. Sobre a capoeira me limito a mencionar a presença na rua e ausência no discurso sobre a cidade, uma vez que grassa minha ignorância sobre as fontes orais e literárias que testemunham a experiência dos capoeiras em Itabuna. O samba e outras músicas populares parecem, como a capoeira, também estar quase ausente do discurso jornalístico, mas presente nas ruas. Tais músicas foram objeto de depreciação de setores das classes hegemônicas locais. A natureza sonora dificulta (e muito) a pesquisa e compreensão deste fenômeno, não podendo precisar as músicas, compositores e intérpretes que eram escutados.<sup>50</sup>

O que temos, então, é um quadro claro de subordinação das populações negras, mas também da cultura afro-brasileira. Aquela sociedade que o engenheiro Nelson Oliveira afirmava ter sido formada pacificamente por todas as culturas exceto a amarela, mostrava-se, de modo distinto, uma produtora de exclusão cuja base era um conteúdo racial. Não se trata de refletir o sistema de exclusão para construir no presente um fomento às políticas públicas para populações negras. Trata-se de mostrar que o silenciamento histórico, bem como a produção de uma memória negadora desta exclusão, produzem efeitos sociais que mantêm esta mesma exclusão nos dias em que escrevo. A identidade de “terra do cacau” e as paisagens

---

48 APMIJD. *Diário de Itabuna*, 27.01.1958, p. 03.

49 APMIJD. *Voz de Itabuna*, 07.12.1954, p. 02.

50 Um crítico do *Diário de Itabuna*, AL reclamando de um serviço de alto-falantes da cidade, o *Voz da Liberdade*, afirmava que este funcionava “desde às 7 horas do dia até 10 horas da noite deixando-nos com os nervos abalados de ouvir tantos *sambas*”. APMIJD. *Diário de Itabuna*, 28.12.1957, p. 06. Em outra crítica afirmava que “sambas, marchas, boléros, frevos, ganham as ruas numa barulheira infernal, descontrolando aqueles que precisam de paz, e, principalmente silêncio, mesmo relativo, para produzir algo de positivo, em benefício do seu semelhante”. APMIJD. *Diário de Itabuna*, 15.02.1958, p. 06.

mentais reverberada pelos mecanismos de produção de opinião em Itabuna ainda constroem uma visão de passado que se furta a negar que esta exclusão perdurou por muito tempo após a abolição da escravatura. Mais do que isso, a memória regional insiste num passado vaidoso e mítico de não ter contribuído com a escravidão e suas decorrências raciais ulteriores.

As histórias silenciadas de negros e de cultura afro-brasileira em Itabuna, entretanto, nos afirma que os valores atuais de tolerância religiosa, a permanência dos terreiros de axé, a conscientização da população negra e a emergência crescente da pauta racial se formou num universo de tensão com formas de subordinação gestadas no seio das elites locais. Deste modo, a existência pública e política desta pauta racial foi produzida no próprio ato de discriminação. Sua superação e transformação política só pode ser formulada no reconhecimento da experiência passada e na tomada de consciência do presente.

**ABSTRACT:** Addressing the issue of racial subordination of black Itabuna (Ba) in the 1950s, this article aims to reflect on the ambivalence between the memory of a racial democracy and the social relations of racism and religious discrimination. Using sources as censuses, local newspapers and criminal processes, this research attempted to reflect on the black presence in this city and forms as their colonial subjects appear in the chronicle newspaper then.

**KEY-WORDS:** racism, Itabuna and candomblé.

#### **REFERÊNCIAS:**

- BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- FANNON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.
- FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.
- FREIRE, José Alves de Souza. **Firmino Alves – Fundador de Itabuna**. Itabuna: Edições ITAGRAF, 1963.

GONÇALVES, Oscar Ribeiro. **Ensaio histórico de Itabuna, o Jequitibá da Taboca (1849-1960)**. Oficinas Gráficas da Imprensa da Bahia, 1960.

MARTINS, José de Souza. **A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário**. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 20.

MOURA, Gissele Raline da Cunha Fernandes. **Capoeiras, valientes e construção de territórios: criminalização e modernidade em Itabuna na década de 1950**. Universidade Estadual de Santa Cruz, curso de licenciatura em história. Monografia de conclusão de curso. Orientadora: Profa. Msc. Kátia Vinhático Pontes. Ilhéus: 2007.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)**. São Paulo: Annablume, 2003.

RIBEIRO, André Luiz R. **Família, poder e mito: O município de São Jorge dos Ilhéus**. Ilhéus: Editus, 2001.

SOUSA, Antonio Pereira. Tempos e temporalidades em Terras do Sem Fim de Jorge Amado. In: **Especiaria – Revista da UESC/Universidade Estadual de Santa Cruz**. Ano 4, nº 7. Ilhéus: Editus, 2001, p. 103.

Publicado, em 22 de agosto de 2010, na [www.revistapindorama.ifba.edu.br](http://www.revistapindorama.ifba.edu.br)