

“Nessa cidade todo mundo é d’Oxum?”**Historicizando práticas mágicas e de cura na Bahia (1930-1960)**

IRIS VERENA OLIVEIRA*

A ideia de Bahia veiculada no Brasil, e internacionalmente, está permeada pelas referências culturais de matriz africana, especialmente às práticas e mitos ligados ao candomblé. Como a religião está presente em diversos cantos do país, é recorrente o uso da expressão “modelo baiano” ou “candomblé baiano”, referindo aos rituais soteropolitanos. Tal recorte tenta dar conta de práticas religiosas consideradas mais tradicionais, que as vivenciadas em outros espaços. Nesse caso, o termo tradição é utilizado por uma suposta fidelidade das casas de candomblé baianas, a matriz africana.

A Bahia situa-se, nessa acepção, como o *locus* privilegiado das religiões afro-brasileiras, pela suposta lealdade às heranças trazidas do continente africano. A despeito dos problemas evidentes nessa forma de encarar as práticas religiosas baianas, ela vigora em diversos campos. Na literatura, música e nas ciências sociais mantém-se o “modelo baiano”, como referência.

Embora a cidade da Bahia seja uma antiga denominação para a capital Salvador, não se justifica que o modelo refira-se ao contexto soteropolitano e englobe todo estado. Tal perspectiva se explicaria se em Salvador as casas de culto seguissem rigorosamente o modelo nagô. Contudo, os rituais assim denominados vinculam-se a um pequeno número de terreiros de candomblé, cujas articulações sociais, políticas e acadêmicas permitiram perpetuar o seu modo de praticar a religião, como se fosse uma norma para os demais. Tal operação ocorreu em associação direta com a academia e se funde com a história dos estudos afro-brasileiros, na Bahia.

Desde os estudos pioneiros realizados no século XIX por Nina Rodrigues as análises sobre o universo dos candomblés baianos ocorreram em parceria com o povo de santo. Seja através da realização de entrevistas ou observação participante nos terreiros os intelectuais tentaram entender as formas de ver e atuar no mundo de pais, mães e filhos de santo. Ocorreu,

*Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Campus XIV. Mestre em História Social – Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO/UFBA).

porém, uma concentração de estudos nas mesmas casas de candomblé, somada a atuação de alguns intelectuais que legitimavam as práticas presenciadas ou anunciadas pelos líderes, tomando-as como regra para as religiões afro-brasileiras.

Um exemplo disso é Edison Carneiro. A perspectiva etnográfica presente nos textos de Carneiro permite uma leitura de práticas religiosas corriqueiras na cidade de Salvador. Em diversos momentos da narrativa o autor deixa claro que se refere a realidade observada em Salvador, no terreiro do Engenho Velho. Isso não lhe impede de tecer diversos comentários etnocêntricos sobre os candomblés de caboclo desenhadas por observações assistemáticas, como ele diz: “um pouco por toda parte.” (CARNEIRO, 1981, p. 17)

Salto aos olhos em *Religiões Negras* a forma como Carneiro se refere as tradições religiosas, que destoam do modelo jêje-nagô. Mesmo discordando de Nina Rodrigues quanto à pequena influência de tradições banto na cultura baiana, Carneiro segue o modelo adotado por Nina que estabelece uma hierarquia cultural, em que os povos sudaneses estariam em uma posição superior.

Certamente a estreita relação de Edison Carneiro com sacerdotes e filhos de santo das casas de candomblé nagôs, assim como a experiência adquirida ao participar de cerimônias nesses terreiros, o conduziu a uma leitura unilateral das tradições afro-brasileiras. Para ele, predominaria o modelo jeje-nagô e os demais seriam “reproduções” daqueles cultos.

Ao analisar os textos de intelectuais como Edison Carneiro fica bastante evidente a co-autoria do povo de santo. Carneiro não apenas coletou nomes de deuses ou explicações para rituais. A perspectiva dos seus informantes foi apropriada por ele, a tal ponto, que as tensões que envolviam as casas de candomblés foram incorporadas por eles influenciando notadamente a sua leitura sobre as casas de culto, que disputavam o mercado simbólico de Salvador entre as décadas de 1930 e 1940. Longe de problematizar as razões que levavam seus informantes a valorização de suas práticas, enquanto classificavam como feitiçaria ações de seus desafetos. Carneiro, assim como outros estudiosos se imbricaram na rede de relações que envolviam os sujeitos pesquisados.

A despeito do que foi veiculado nos estudos afro-brasileiros, na música e literatura baiana, nessa cidade da Bahia, e especialmente no Estado: todo mundo não é d' Oxum.[†] Reinam deuses de outras matrizes e a documentação analisada tem evidenciado o protagonismo de encantados, curandeiros, rezadeiras, espíritas e caboclos, e silenciando quanto panteão ioruba. Ao vasculhar jornais e processos criminais na capital e no interior da Bahia percebemos uma plêiade de deuses e práticas religiosas que extrapolam o que foi narrado com base em um pequeno número de terreiros de Salvador, mas se consolidou no campo dos estudos afro-brasileiros, e tem servido como referência de Bahia.

Neste texto enfoco universo religioso plural do interior baiano indicando através dos processos criminais, a minha fonte de pesquisa privilegiada centelhas de experiências religiosas dissonantes dos grandes clássicos da antropologia brasileira sobre as religiões afro-baianas. Evidenciando as possibilidades de tratar as práticas religiosas como objeto de estudo da História, ao tempo em que busco visibilizar outras formas de crenças e rituais vivenciadas no interior da Bahia.

Antes de comentar os processos devo fazer um alerta. O caráter das fontes que utilizo me leva a encontrar os protagonistas no banco dos réus. Suas experiências de vida não foram relatadas por intelectuais simpáticos ao seu universo, ou por jornalistas interessados no caráter exótico do seu modo de vida. Nos processos criminais que analiso pais, mães e filhos de santo foram tratados como criminosos. Entretanto, essa fonte histórica oferece a oportunidade de escancarar práticas e rituais, abre a porta dos terreiros e, por vezes, apresenta a fala dos envolvidos, o que evidencia a sua importância como indício da experiência de vida de pessoas que de outra maneira talvez não pudessem ser protagonistas da história.

O recorte temporal da pesquisa situa-se no XX, considerando momentos emblemáticos para a história dos candomblés na Bahia, especialmente a década de 1930, década marcada

[†] O texto faz referência a música “É d'Oxum” do compositor Gerônimo, que evidencia a relação dos soteropolitanos com as práticas religiosas iorubas, como no trecho a seguir: “Nessa cidade todo mundo é d'Oxum / Homem, menino, menina, mulher / Toda gente irradia magia / Presente na água doce / Presente na água salgada...”

pelos conflitos envolvendo os terreiros, a imprensa e os ideais de modernização republicana[‡]. Além disso, trata-se do momento em que se intensifica a diferenciação dos terreiros a partir de critérios de pureza e legitimidade, agenciados por devotos e intelectuais.

Nesse momento, as relações de poder que alguns candomblés conseguiram estabelecer na cidade, já lhes colocavam em situação privilegiada diante dos demais. Entre as matérias jornalísticas pesquisadas nos periódicos baianos acerca da repressão policial aos terreiros é possível identificar uma maioria que se refere às batidas casas que cultuavam caboclos. Terreiros que certamente se distanciavam do modelo de pureza divulgado pelos candomblés jêje-nagôs, aqueles que caíram nas graças dos intelectuais e mais tarde tiveram suas práticas legitimadas como símbolo de preservação das tradições africanas. O que pode ser interpretado como mais um indício de que em meados da década de 1930 buscava-se separar os candomblés *tradicionais, verdadeiros*, dos *falsos*, aos quais se referiam como baixa feitiçaria. Um processo de diferenciação que certamente não teve início na polícia, basta lembrar que após o II Congresso Afro-Brasileiro ocorrido em 1937, foi criada a União das Seitas Afro-Brasileiras que pretendia tomar para si a responsabilidade de registrar os candomblés e normatizar as suas práticas. A luta dos sacerdotes não era para tentar acabar com a disciplinarização dos candomblés, e sim para que isso ficasse a cargo das pessoas certas.

No discurso de intelectuais como Edison Carneiro ou de membros dos cultos considerados tradicionais como Martiniano Eliseu do Bonfim havia uma constante denúncia contra os novos candomblés, abertos por sacerdotes, que segundo Martiniano não tinham o devido treinamento. Nessa relação conflituosa ficava claro o tratamento hostil dado aos terreiros que cultuavam abertamente os caboclos.

Diante disso é preciso ter em mente que o discurso dos estudiosos continha muito da forma de pensar de pessoas influentes do candomblé, como Martiniano, mas também influenciava a conduta de membros do terreiro, e provavelmente a forma de encarar as

[‡] Sobre isso ver BRAGA, Julio. Na Gamela do Feitiço. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / EdUFBA, 1995; SANTOS, Edmar F. O poder dos candomblés: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: Edufba, 2009., MAGGIE, Ivone. Medo do Feitiço: Relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro". Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional / UFRJ, 1988.

religiões afro-brasileiros, destes formadores de opinião, extrapolava os espaços do candomblé, chegando a outras esferas da sociedade. (DANTAS, 1988)

Isso me fez supor que o combate da polícia aos terreiros foi mais cruel quando se tratava de casas que cultuavam caboclos, vistas de soslaio por membros da própria comunidade religiosa afro-brasileira. As inúmeras matérias jornalísticas que deram cobertura às batidas policiais são uma evidência disso, pois entre os objetos recolhidos, descritos e por vezes fotografado, é possível encontrar vestígios de culto aos caboclos. Verificou-se, por exemplo, na reportagem de 01 de junho de 1932 que, em meio a diversos pertences do sacerdote foram levados para delegacia os seguintes objetos:

Além disto, havia alli uma cadeira alta, que servia de throno para o 'chefe', e outros tamboretas para os irmãos dos mezes. Cada tamborete tinha uma inscrição Anhangaiá, Ananá, Ouriry, Samba, Oxosse, Oxum. Eram os nomes dos encantados. ("O Despejo de um candomblé" 01/06/1932 Jornal A Tarde, p. 8.)

Na reportagem de 22 de março de 1929 fica ainda mais explícito que a polícia interrompeu uma festa para caboclos, graças a reprodução de um trecho da cantiga, que se ouvia, no momento da investida policial:

*Eu sou caboclinho
Eu só visto penna
Eu só vim em terra
Para beber jurema...
E as negras em côro:
Para beber jurema...
Para beber jurema...
(Jornal A Tarde, 22/03/1929)*

O caso mais emblemático de perseguição policial a um sacerdote que cultuava caboclo ocorreu com Severiano Manoel de Abreu, apelidado com o nome de seu caboclo; Jubiabá. (BRAGA, 1995) Preso algumas vezes, Jubiabá chegou a prometer que não receberia mais clientes, entretanto, vez por outra seu nome aparecia nos jornais. Fama que aumentou de maneira considerável em 1936, quando Jorge Amado publicou *Jubiabá*. Severiano procurou os jornais dizendo-se ofendido devido às características do personagem amadiano, enquanto o escritor afirmou: "Não pensei no mulato Severiano em um só momento." (Jornal A Tarde, 12/05/1931)

Tratando-se de terreiros que cultuavam caboclos, ou não, evidencia-se que muitos policiais faziam parte do mundo mágico dos candomblés. Ora como algozes, aqueles que fechavam e levavam os objetos de culto, ora como ogãs habilidosos que impediam os colegas de realizarem as batidas. Em casos mais contraditórios, um mesmo policial, parece ter apresentado as duas facetas. (OLIVEIRA, 2006) A que se registrar também o posicionamento dos jornalistas que mantiveram extrema vigilância quanto ao crescimento do número de terreiros pela cidade. Eles denunciavam sacerdotes, acompanhavam pessoalmente batidas policiais e ainda apontavam as autoridades da polícia que se envolviam com os candomblés e eventualmente dificultavam a repressão. Com isso, a imprensa parece ter sido a instituição que mais vigorosamente lutou contra o estabelecimento das culturas religiosas afro-brasileiras, em Salvador. Contraditoriamente trata-se, hoje, de um dos órgãos mais empenhados em promover a ideia da baianidade, que usa e abusa de símbolos e elementos das culturas de matriz africana.

A partir da década de 1930 quando a imprensa desistiu de expurgar os candomblés da cidade, a opinião dos intelectuais perpassava o posicionamento dos jornalistas, uma vez que foi estabelecida uma diferenciação entre os terreiros, que em muito se assemelhou às divisões baseadas em critérios de pureza africana determinado pelos estudiosos. Um modo de encarar o candomblé, que não se restringiu ao mundo das letras, uma vez que as fontes sugeriram que as apreensões realizadas pela polícia de costumes ocorreram com mais frequência e/ou de forma mais acentuada nos terreiros em que o culto aos caboclos teve grande visibilidade, grupo de adeptos desprezado por intelectuais daquela época, que os acusavam de promover mudanças extremas nas práticas religiosas afro-brasileiras. Como foi abordado anteriormente esse discurso dos intelectuais, era fundamentado na opinião de membros de candomblés considerados tradicionais.

Com isso, fica evidente a complexidade que envolvia as relações/tensões entre o povo-de-santo, jornalistas, policiais e estudiosos, o que impossibilita qualquer afirmação enfática, apontando aliados e inimigos, ao tempo em que também relativiza o papel dos adeptos de candomblé que não podem ser tratados como vítimas ou réus. Foram pessoas que defenderam seus interesses religiosos e se posicionaram em meio à teia de acordos e conflitos que lhes foi

apresentada. E nesse momento como se configura campo religioso de matriz africana no interior do Estado. O que dizer sobre rituais e crenças que se desenvolviam em Feira de Santana, Vitória da Conquista ou Itabuna?

Suponho que o crescente número de pesquisas realizadas nos terreiros de candomblé da capital baiana deve-se à crença, largamente difundida entre religiosos e pesquisadores, segundo a qual Salvador concentraria os terreiros mais *tradicionais*, termo entendido neste contexto a partir de suas relações com o continente africano. Nessa perspectiva, seriam mais *puras* as práticas religiosas afro-brasileiras desenvolvidas em casas de tradição nagô. Dentre os estudos nacionais, situamos Nina Rodrigues como o primeiro pesquisador a adotar as tradições nagôs, como superiores às dos outros povos africanos.

Seguindo o raciocínio apresentado, a África foi pensada em uma perspectiva mítica, como repositório das tradições religiosas do povo nagô. O que significou uma leitura do continente africano numa perspectiva atemporal, quando desconsiderou contextos diversificados com os quais adeptos das religiões afro-brasileiras se depararam na Bahia. Essa África engessada, que desponta como local mágico de origem única das tradições foi constantemente evocada nas negociações, nos embates e nas estratégias de poder religioso entre adeptos e estudiosos, para não falar no seu uso como um importante elemento de legitimação frente à sociedade local.

Os pesquisadores que abandonaram essa perspectiva da África como *ilha sem história* para os candomblés apresentaram leituras mais complexas acerca das reconstruções e das invenções das tradições no território brasileiro. Stefania Capone, no livro *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil* traz um exemplo elucidativo, ao abordar as diversas interpretações sobre Exu entre os pesquisadores e os iniciados no candomblé baiano; para se enquadrar na sociedade baiana a partir do paradigma de *africano puro*, as leituras sobre Exu “manipularam a tradição para negar seus aspectos menos apresentáveis”. (CAPONE, 2004, p. 218) A depender da conjuntura, Exu foi lido por intelectuais e adeptos assimilando-se ao diabo cristão ou como orixá mensageiro, intermediário entre homens e deuses.

A incursão pelo interior da Bahia tem intuito de acessar práticas religiosas que se relacionam de uma forma diferenciada com as heranças africanas. Um esforço semelhante a este foi realizado no interior do Maranhão evidenciando a diversidade religiosa existente em cidades como Codó, distante 300 quilômetros de São Luís. Lá a pesquisadora Mundicarmo Ferreti identificou o Terecô, cuja matriz africana não é explícita. Foram identificados elementos jeje-nagôs, bantos e a utilização da língua portuguesa em seus rituais. Em relação aos rituais ela afirma:

Geralmente no terecô os pais e mães-de-santo são também curadores, embora existam na região os raizeiros, preparadores de mezinhas, que são ali mais conhecidos por “cientistas” (doutores do mato) do que por terecozeiros, macumbeiros ou umbandistas. Em Codó, tanto no passado como na atualidade alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando trabalhos de magia por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por elevadas somas, o que lhe valeu a fama de terra do feitiço. (FERRETI, 2004, p. 64)

Como em outros cultos relacionados ao universo afro-brasileiro as entidades espirituais no Terecô são organizadas em famílias, e incorporam os adeptos, especialmente para realizar curas. Para Ferreti é possível identificar elementos do universo católico, africano e indígenas nas práticas do Terecô. A feitiçaria ou a magia negra aparece nesse contexto como um elemento de acusação, sempre relacionado à atuação do outro, ou lembrada como parte de um passado distante, o que não evita a associação do culto com a feitiçaria.

Nossa pesquisa sobre a religião afro-brasileira do Maranhão tem nos levado à conclusão de que o terecô, longe de ser uma mina ou umbanda “degenerada”, tem identidade própria (...) A apresentação de Codo como “terra do feitiço” ou “capital da magia negra”, além de etnocêntrica e preconceituosa, contribui para desviar as atenções dos pesquisadores do caráter religioso do terecô e para a sua substituição por outras tradições afro-brasileiras mais conhecidas e valorizadas ou menos estigmatizadas. (FERRETI, 2004, p. 72)

A documentação levantada no interior da Bahia tem apresentado práticas e deuses que se aproximam bastante do universo religioso elencando por Mundicarmo Ferreti e outros pesquisadores que se dedicaram a investigar as práticas de comunidades no Nordeste. A referência constante a caboclos e encantados, assim como aos rituais que envolvem atividades de cunho terapêutico, além das inúmeras acusações de feitiçaria fundamentam a suposição de que as práticas identificadas nas cidades do interior da Bahia se distanciam da *baianidade*

nagô verificada em Salvador, ao tempo em que se aproximam do universo da encantaria do Nordeste.

OUTRAS BAHIAS: ENTRE FEITIÇOS, PASSES E PRÁTICAS DE CURA.

No processo movido contra Alexandre Luiz de Oliveira na cidade de Itabuna em 1931 ficam evidentes as relações tensas entre médicos e curandeiros. A queixa foi movida por um médico, Dr. Ruffo Galvato para dificultar ainda mais a situação consta nos autos um documento do Departamento Nacional de Saúde Pública, Directoria de Saneamento rural e assinado pelo chefe do posto Antonio Cordeiro de Miranda. A abertura do processo com a clara indicação de combate à falsa medicina, crime previsto no código penal nos artigos 156 e 158. Sendo assim, Alexandre é acusado de fazer

profissão de 'curandeiro' prescrevendo a pessoas ignorantes, das baixas camadas sociaes remédios que prepara com substancias mineraes e vejetaes, tudo com o fim de tirar lucro e proveito. Esta igualmente provado que, com o mesmo objectivo – tirar proveito pecuniário – o denunciado se entrega a pratica da dosimetria, ou falsa medicina, comprando remédios ou substâncias químicas nas pharmacias locaes para prescrevel-o aos seus clientes sem para tanto estar habilitado segundo as leis e regulamentos[§]

Em sua defesa Alexandre afirma que é a população que lhe atribui o título de clínico. Nega que tenha formulado receitas e garrafadas, entretanto assume que aplicava em seus clientes remédios já manipulados. Afirmou ainda que não fazia do ato de curar um meio de vida, que não definia um preço para suas ações, deixando a critério dos seus clientes, que lhe remuneravam mal. Em meio ao depoimento Alexandre percebe que sua situação se complicava e finaliza dizendo que desconhecia que o exercício de falsa medicina era um crime e quando foi avisado por um amigo deixou de recomendar remédios já manipulados.

Esse processo apresentava características semelhantes aos demais analisados na disputa entre curandeiros e acusadores, mas apresentou um elemento peculiar, onde reside a sua riqueza. Anexo ao processo seguiram 30 cartas enviadas ao curandeiro pela população que lhe procurava, além de algumas anotações de Alexandre. Este processo possibilita o acesso a crenças e práticas religiosas e, também aos diversos tipos de relações que o

[§] Processo criminal movido contra Alexandre L. Oliveira, Itabuna, 1931.

curandeiro estabelecia com *clientes* e/ou *pacientes*, além de evidenciar as expectativas daqueles em relação aos poderes de ação de Alexandre.

Alguns remetentes buscavam a cura para males do corpo como é o caso de João Magalhães, relojoeiro “Tendo informações que Im^o tem feito curas maravilhosas, venho pedir o nosso auxilio para a pessoa de minha esposa que a muitos dias vem soffendo resiliencia [?].” Pelas evidências encontradas no processo contra Alexandre pode-se inferir que ele atuava realizando curas através de chás, banhos, garrafadas e também utilizando-se de medicamentos indicados pela medicina convencional. Entre as cartas recolhidas em sua residência constam algumas enviadas por laboratórios farmacêuticos fazendo propaganda de novos produtos, o tom das correspondências indica que Alexandre era um cliente bastante assíduo.

Inicialmente o processo que trata do caso de Alexandre se apresenta apenas como uma denúncia contra as suas práticas de curandeirismo, entretanto, a análise das cartas recebidas pelo acusado apontam para outras práticas que não extrapolam a dimensão da cura. É o caso da carta enviada pelo funcionário público, que se identifica como Nogueira, ele diz:

Ainda não tinha lhe escripto, porque desde que cheguei d'ahi que não tive succêgo, tive que mudar a família para aqui e resolvendo requerer uma licença de 6 mezes com vencimentos isso depende de uma certidão de contagem de tempo e o funcionário que tem de dal-a tem me massado bastante, de modo que tenho viajado quase todo dia p^a a cidade e ainda não pude obter a tal certidão, de maneira que ainda não despuz de tempo p^a escrever ao meu bom amigo a quem estou inteiramente ao seu dispor.

Ainda tambem não me foi possivel entrar nos banhos porque tenho procurado as folhas de conta e ainda não encontrei está também me faltando as folhas de cambará, o mais tudo já comprei; comprei o perfume, comprei a roza rubra na pharmacia, comprei todo medicamento de suas sabias instruções faltando apenas, as folhas de conta e o cambará.

*O coletor aqui continua a brigar com o chefe político de modo que não sei o resultado d'elles.***

A carta enviada por Nogueira não faz referência a qualquer problema de saúde, os elementos destacados são problemas no trabalho e relações políticas que, de alguma forma, lhe envolviam. Nessa situação, em especial podemos acompanhar um pouco mais de perto os acontecimentos, uma vez que o tratamento indicado para Nogueira também foi anexado ao processo:

** Processo criminal movido contra Alexandre L. Oliveira, Itabuna, 1931.

Modo de usar os remédios*1º Oleo preparado todo de vez purgante**2º Vinho preparado 3 calise ao dia**3º Elixir das damas 2 calise ao dia**4º Licor de João Paes e calise ao dia**5º Vinho queimado 3 calise ao dia**Para lavagem no útero solução de rumã**1 calise em um litro de agua morna para tomar lavagem 2 vezes ao dia**Para passar na barriga ate ao ponte(fonte?) láudano com theribontina ao deitar-se.**Para banhos no corpo todo quando começar vinho preparado.**9 banhos de capim de conta sendo 3 ao dia**3 banhos de folha de Andú branco**3 banhos de folha de Cambará vermelho**3 banhos de folha de banana de São Thomé**1 banho de rosas rubras**1 banho de incenso puro 100 grammas**1 banho de agua morna com sal, para serem tomados em 7 dias 21 banhos todos defumados com incenso puro^{††}*

Ainda que a correspondência enviada por Nogueira refira-se apenas a sua vida profissional, a longa lista *aviada* e, principalmente a recomendação da solução de *rumã* para o útero evidencia que os cuidados não eram apenas direcionados para ele, talvez uma esposa ou namorada estivesse precisando de cuidados para o corpo, quem sabe se recuperando de uma gravidez, ou de aborto diante do silêncio dessa questão na carta ao curandeiro. Entre banhos, chás e elixes as ações de Alexandre com estes consulentes ultrapassava o campo do cuidado com o corpo.

Já o proprietário de uma padaria vê em Alexandre a figura ideal para solucionar um problema que parecia lhe atormentar: o desaparecimento de um revólver, que ele tinha grande estima. “... apesar de não ser caro e além disto, bem você poderá saber que eu não vou causar embarços, servindo-e da informação que você me der. Portanto, aguardo informação com grande urgência e brevidade, o que mais e mais lhe agradeço.” Nesse caso em especial, o consulente solicita um serviço de adivinhação. Como não tive acesso a resposta de Alexandre fica difícil entender se ele teria condições de atender essa expectativa, entretanto, está solicitação já parece indicar a versatilidade de sua atuação.

Na maioria das cartas, os consulentes se referem a Alexandre de forma bastante cordial, referindo-se a ele como irmão, amigo ou colocando-se na condição de criado.

^{††} Processo criminal movido contra Alexandre L. Oliveira, Itabuna, 1931.

Contudo, em uma carta o tom da relação com o curandeiro era diferenciado, Amélia demonstra através da carta, sua insatisfação com o tratamento recebido por Alexandre:

Caro senhor (?) o fim desta é para saber qual o motivo, que o levou em não si dignar responder as minhas cartas que o mandei explicando-lhe qual o motivo que não havia-lhe mandado, o frasco de perfume que me pedistes, será que não recebestes? Espero que o amigo mande me dizer o que tem feito e qual será os resultados, tenho a dizer-te que na pensão de alimentos, o Juiz decidiu-se marcar 500\$000 rs, por mez desde o mez de Março o meu marido sabendo disso, escapuliu para a fazenda delle, há 5 mezes e ate hoje não quis vir mais a Ilhéos, espero que me mande dizer tudo direitinho, e si o Senhor, vêr que nada poderá fazer por isto ou aquillo outro, espero que me digas de toda franqueza, sim? Caso não queira mandar a resposta pelo meu nome poderá mandar pelo de Duca da Padaria S. José...^{‡‡}

O conflito que aparece na carta está relacionado a uma solicitação do curandeiro, provavelmente como recompensa pelos serviços prestados, que não foi atendida pela consulente. A questão do pagamento ou do *agrado* que mediava as práticas mágicas é um elemento que surge com grande frequência nas fontes. Quase sempre, acreditando que se livrariam das acusações os réus ressaltavam que seus serviços não eram cobrados, mas que os consulentes ofereciam a quantia que desejavam. Por outro lado, a acusação de exploração, e mais frequentemente de ilusão da credulidade pública com fins de enriquecimento é relacionada pelos acusadores, como um agravante a condição dos réus. Ainda hoje na Bahia é comum que os sacerdotes solicitem que seus filhos e clientes estipulem a retribuição pelos serviços mágico-religiosos, é chamado *dinheiro do chão*.

Diante do exposto fica claro que os processos criminais que envolviam pessoas supostamente ligadas às religiões afro-brasileiras abrem diversos caminhos para a investigação histórica. Essas fontes apresentavam leituras de supostos adeptos do candomblé acerca dos seus rituais, ainda que a adversa situação de réu provavelmente tenha levado muitos acusados a falsear a verdade, a fim de evitar a condenação. Mesmo assim, os indícios de suas práticas religiosas, que eram discutidos, disfarçados e analisados como crime, podem, obviamente, se analisados por outra perspectiva, apresentar centelhas daquele universo religioso e do cotidiano das pessoas envolvidas.

^{‡‡} Idem.

As práticas religiosas são entendidas nesta proposta como caminhos importantes no processo de constituição dos sujeitos. Sendo assim, o banho de folha, o batismo do caboclo ou a beberagem são entendidos aqui como elementos identitários, perante a sociedade maior. Nesse sentido, não se trata de um processo sempre articulado e claramente organizado a partir de sistemas ou modelos preestabelecidos. Os costumes identificados nas fontes não devem ser lidos como transposições africanas, longe disso, as fontes indicam constantes invenções de tradições que livremente se articulam com traços africanos e também com outras matrizes. Por isso, culturas e tradições são pensadas na dimensão do conflito/embate e das negociações e estratégias.

REFERÊNCIAS:

BONFIM, Martiniano Eliseu do. “Os ministros de Xangô”. In: **O Negro no Brasil**. Trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, 1937. Bahia / Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

BRAGA, Julio. **Na Gamela do Feitiço**. Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: CEAO / EdUFBA, 1995.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Publicações do Museu do Estado e Secretaria de Educação e Saúde da Bahia, 1948.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras e Negros Bantus**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô Papai Branco**. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MAGGIE, Ivone. **Medo do Feitiço**: Relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional / UFRJ, 1988.

OLIVEIRA, Iris Verena S. de. “Astúcias do Povo-de-Santo: Um passeio pelos caminhos e mistérios da antiga Bahia”. **Revista Moanga**. Vol. 1. n. 02. 2007. p. 60-73.

_____. **“Becos, ladeiras e encruzilhadas: Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador”**. Dissertação de Mestrado em História Social. Fortaleza: UFC, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé**. História e ritual da nação jêje na Bahia. Campinas: Unicamp, 2006.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas Trincheiras da Cura**. As Diferentes Medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas: Editora UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

SANTOS, Edmar F. **O poder dos candomblés**: Perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: Edufba, 2009.

SANTOS, Jocélio. **O Dono da Terra**. O Caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: SarahLetras, 1995.