

A FÉ DOS QUE BENZEM EM SANTO ANTÔNIO DE JESUS-BA (1940-1970)

Manuela Santana Nascimento¹

Resumo: A presente comunicação busca refletir acerca da formação do universo religioso de rezadores e rezadeiras, que migraram para a cidade de Santo Antônio de Jesus, localizada no Recôncavo Sul da Bahia, entre as décadas de 1940 e 1970, analisando como o catolicismo foi reinterpretado e ligado a tradições afro-brasileiras, pelos agentes de cura. Para esta comunicação, trago a trajetória de vida do rezador Crispim dos Santos, mais conhecido como Seu Crispim, que fugindo da pobreza e das condições de trabalho semi-escravistas no campo foi com sua família, por volta da década de 1950, para dentro da cidade e lá continuou a desenvolver as rezas e benzeções aprendidas ainda na infância com seus familiares, que agregam ao catolicismo uma devoção a santos, guias e orixás.

Palavras-chave: Populações negras; Práticas de cura; Catolicismos.

INTRODUÇÃO

Um dos objetivos deste artigo é refletir sobre a formação do universo religioso de rezadores e rezadeiras, da cidade de Santo Antônio de Jesus-BA, analisando como o catolicismo foi reinterpretado e ligado a tradições afro-brasileiras, por esses sujeitos. Santo Antonio, cidade localizada no Recôncavo Sul da Bahia, entre as décadas de 1940 e 1970, começa a receber uma grande quantidade de migrantes que deixavam o campo e vinham para dentro da cidade, em busca de melhores condições de vida.

O fluxo migratório de famílias que deixavam a zona rural, fugindo da decadência de algumas fazendas e dos mando e desmandos dos grandes proprietários rurais, e vinham para “dentro da cidade” era muito grande nesse período. Alguns trabalhos como “Fatura e ventura Trabalho, Cotidiano e Migrações. Bahia: 1950 –1980” de Charles D’Almeida Santana retratam bem, o processo que atingiu essa região do Recôncavo Sul baiano e o cotidiano de algumas dessas famílias ².

Num período onde as relações de trabalho ainda eram, praticamente, semi-escravistas, não foi incomum encontrar trajetórias de famílias marcadas por desrespeito e racismo e que vislumbravam na cidade, uma possibilidade de fugir dos abusos feitos pelos grandes proprietários rurais. Entretanto, a vida na cidade, também, não foi nada fácil e as relações de trabalho para a população negra, não eram das mais justas. Além da trajetória de lutas, resistências e trabalho, esses sujeitos trouxeram na bagagem, os

saberes de cura, ligados a experiências religiosas, que agregam as diversas raízes culturais que ajudaram a compor a cultura religiosa brasileira.

UM REZADOR CHAMADO CRISPIM.

Na leva de migrantes que deixavam o campo por volta dos anos de 1950, chegou a Santo Antonio, a família de Crispim dos Santos³, um rezador com a trajetória comum aos diversos rendeiros que fugiram da pobreza no campo e vieram para a cidade aventurar uma melhoria de vida. Na bagagem, além de trajetórias sofridas e de muito trabalho, fome e desrespeito esses sujeitos, trouxeram seus saberes e práticas médico-religiosas aprendidos ao longo da vida.

A trajetória de Seu Crispim, como é mais conhecido, foi marcada por reelaborações das formas de crer e disseminar a fé, de acordo com as possibilidades existentes nos lugares por onde passou. Filho e neto de rezadores católicos, Crispim nasceu em 1938, na cidade de Conceição do Almeida que fica a 18,1 km de Santo Antonio⁴, era o mais velho de uma barriga de trigêmeos, que se chamariam Cosme, Damião e Doum. A história que descrevo abaixo é um trecho, daquela que Crispim e seus sete irmãos ouviam ainda crianças dos seus pais e avós, e que ele contou para que eu entendesse algumas coisas da sua trajetória.

Quando sua mãe Maria de Lurdes dos Santos que tinha o apelido de Virginia, já estava entre o sexto e o sétimo mês de gestação começou a se sentir mal, seus pais e marido, a levaram na casa de uma mãe-de-santo muito famosa na região para ver se conseguiam resolver seu problema de saúde. Chegando à casa da mãe-de-santo que se chamava Maria Rosa, Virgínia recebeu da mesma, a notícia de que estava grávida de três filhos que deveriam se chamar, Crispim, Crispiniano e Odoum. Virgínia, como descreve Crispim, “era uma cabo-verde muito sabida”, rezadeira, católica, trabalhava para Nossa Senhora da Conceição, que era sua mãe, e rezava no dia de Todos os Santos para São Cosme e São Damião, tinha uma encantada chamada “Princesa Izabel” e “andava, também, com Santa Bárbara”. Uma vez na casa de candomblé, Virginia, que procurava uma explicação para o mal que lhe acometia, quase perde toda sua sabedoria e foi posta pra fora do terreiro aos gritos pela mãe-de-santo, que sem muitas explicações a expulsou da sua casa.

Somente dois dos três filhos ficaram vivos Crispim e Crispiniano, o terceiro que se chamaria Odoum morreu ainda no parto. Os gêmeos e os outros filhos foram

crescendo vendo a mãe e os avós fazerem suas rezas, zelar seus santos principalmente São Cosme e São Damião e Santo Antonio, fazendo novenas em casa, atraindo a vizinhança que vinha pedir graças e dar bênçãos aos santos, juntando suas orações as orações da família de Crispim. Virgínia, sempre ia ensinando as coisas para Crispim até que um dia ela lhe disse: “Ô meu filho você tem um saber! E nunca jogue fora seu saber.” Ele até os doze anos, perguntava a mãe que saber era esse e ela lhe respondia: “Eu não vou lhe dizer, d’está que você vai saber, Deus vai lhe dizer! E Nossa Senhora!”.

Até Crispim começar a desenvolver suas rezas passou por muitas dificuldades, viu seus avós maternos e o pai morrerem e sua mãe com nove filhos para sobreviver, num período de dificuldades. Ele conta que naquela época, por volta da década de 1940 e 1950, ainda se sentiam os reflexos da seca de 1913, que castigou a região, secou rios e aprofundou a situação de pobreza da população. Era comum morrer de fome nesse período, por conta da escassez de alimento e foi isso que aconteceu com os sete irmãos de Crispim, morreram todos de fraqueza, só restando ele e Crispiniano.

Por conta disso, no início dos anos 1960, Virginia e os gêmeos, migraram para Santo Antônio de Jesus, fugindo da precária condição de vida que tinham no campo. Mas, na cidade que guardava muitos aspectos de “roça”, as condições de trabalho não eram das melhores. As humilhações e insultos proferidos pelos patrões continuaram e o que se recebia era “dois mil reis, um mil reis por dia, dois tostões, sete tostões, dois cruzado... E era um dinheirão!”.

A cidade, nesse período começava a agregar um grande contingente populacional no seu perímetro urbano por conta do desenvolvimento do comércio e da feira livre, atraindo assim milhares de famílias que moravam nas cidades circunvizinhas. A presença da estrada de ferro, que ligava Nazaré-Santo Antonio, desde 1880 foi a primeira etapa do processo de dinamização e escoamento da produção de gêneros alimentícios e de pessoas nessa região⁵.

A chegada da rodovia, mais precisamente da BR-101, nos limites da cidade desde a década de 1950 provocou, sem dúvida, um aumento significativo na dinâmica econômica e social na “Cidade das Palmeiras”⁶. Era comum encontrar nesse período um discurso progressista, modernizador e moralizador entre as elites locais. A modernidade, muito mais vista no discurso que na prática, estava presente nos jornais que circulavam na cidade e alertavam o poder público municipal para a presença de indigentes e

inválidos no centro da cidade cobrando medidas de “limpeza” da cidade que buscava ressaltar o status de urbe.

Vivendo num período, onde as relações de trabalho no campo e na cidade eram quase semi-escravistas e as dificuldades econômicas assolavam a vida da população, Crispim foi desenvolvendo seus dons e sua forma de ser católico. Protegido por São Cosme e São Damião, Santo Antonio, Bom Jesus da Lapa, São Jorge, Ogum e trabalhando com um guia chamado Doutor Antonio, a trajetória de Crispim ajuda a revelar o complexo processo de composição das experiências religiosas desenvolvidas pelos sujeitos.

EM CAMPO, AS RELIGIOSIDADES.

Por muito tempo, e acredito que ainda hoje, as práticas religiosas que fogem dos padrões mais cartesianos, ainda não foram devidamente analisadas. Ultimamente, tenho defendido a tese de que não há regras no jogo das relações e apropriações culturais e religiosas. Tudo faz parte da grande exceção, que são as experiências individuais e que numa coletividade, se ligam as diversas raízes que formam povos e culturas. Sobretudo, quando tratamos de culturas que passaram por processos de composição através de diferentes contatos ⁷.

A composição das religiosidades, não perpassa, simplesmente, por um emaranhado de captações avulsas de crenças, das mais diversas correntes religiosas. A convivência com orixás, guias, encantados e santos e rezas católicas na trajetória de Crispim, nos alerta para o fato, de que muitas das reflexões feitas sobre a religiosidade do povo negro no Brasil, não deram conta de entender esse universo complexo da formação religiosa afro-brasileira. É preciso romper com as esquematizações hierarquizantes, que não compreendem a formação das culturas através da troca e da mudança.

Nenhum grupo por mais liberdade que possua consegue manter sem interferências, seus hábitos sociais, culturais ou religiosos ⁸. A maneira como a fé foi reinterpretada pelos diferentes povos, que vieram para o Brasil abriu espaço, para as variadas formas de crer e viver o sentimento religioso, agregando as mais diversas tendências religiosas em um mesmo campo sagrado.

As práticas de cura que envolvem as benzeduras, orientações espirituais desenvolvidas aqui no Brasil e na Bahia, envolveram elementos de origens católica,

indígenas e africanas. Os rituais de reza e benzedura, por exemplo, agregaram orações católicas aos poderes de folhas, chás e outros elementos capazes de afastar as forças que enfraquecem o corpo e o espírito. Os homens e mulheres que desenvolveram as práticas de cura, transmitidas de geração em geração por mães, pais, tios, avós ou pessoas próximas, possuem uma experiência religiosa singular, através da qual compuseram estratégias de sobrevivência dessas culturas formando estruturas religiosas próprias.

A reinterpretação da religião católica, nos territórios que passaram pelo processo de colonização implicou como tem apontado alguns estudos sobre o catolicismo na África e nas Américas, numa reelaboração do mesmo e não na anulação das religiões já existentes. Muitos elementos do universo católico-cristão foram integrados à religiosidade africana, elementos que de certa forma interagem com a cosmologia do mundo africano, estabelecendo uma troca de mão dupla: uma “catolização da religiosidade” africana e uma “africanização do catolicismo”, dois processos imbricados que resultaram numa tênue, mas importante, diferença entre as religiões⁹.

O processo de composição dessa experiência religiosa formada pelas trocas entre as culturas são flagrantes da forma como indivíduos compuseram sua fé, mas, estão longe de se tornarem consenso e de serem bem aceitas pelas tradições hegemônicas. Talvez por essa razão, seja comum encontrar pessoas que se identificam como católicas em primeiro lugar, o que não significa que professar outras religiões de matriz africana ou afro-indígena, também não contribua para o fortalecimento da fé. Esse duplo pertencimento religioso envolveu uma série de reelaborações, construídas pelos africanos e afro-descendentes no Brasil que, no contexto colonial de imposição do catolicismo, souberam imprimir nesse sistema elementos ancestrais ligados às suas africanidades¹⁰.

Almerinda dos Santos, mais conhecida como Memeu¹¹, negra e rezadeira nasceu na localidade da Mina da Pedra Preta em 1955, nos arredores de Santo Antônio de Jesus, aprendeu suas rezas através de um sonho revelador. Quando indagada sobre a sua religiosidade afirma ser católica, mas também, ser da Umbanda e possuir em sua casa dois altares. Um com imagens de Nossa Senhora Aparecida, São Cosme e São Damião, Santo Expedito, São Jorge. Outro – que a mesma considera ser o centro de sua reza –, com imagens de Iemanjá, do Caboclo Boiadeiro, da Jurema. Curiosamente, a imagem de São Jorge aparece em ambos os altares, além deles, imagens de santos também enfeitam as paredes da casa, dentre outras imagens e elementos religiosos

espalhados pelos cômodos, testemunham a fé da dona da casa. A coexistência dos dois altares e a singular decoração da casa de Memeu são também, flagrantes da forma singular de revelação das experiências religiosas de muitas outras rezadeiras em um determinado espaço. Como discute Denílson Santos, a forma original como se estabeleceu essa dupla pertença religiosa, consiste

[...] no fato de muitas pessoas terem experimentado, como diria Muniz Sodré, uma “estrutura dupla, em ter jogado com as ambigüidades do poder e, assim, podido implantar instituições paralelas”. Conviver e experimentar duas ou mais formas de práticas religiosas, implicaria (não necessariamente para todos os casos) em mais adiante (re)elaborar outros significados religiosos a partir da junção ou diferenciação de uma cultura em relação a outra.¹²

A estratégia de duplo pertencimento diferenciou as experiências religiosas que foram – e ainda são – vistas por muitos, como um processo de “aculturação” ou como “sincretismo”. Tais conceitos, além de limitarem a participação do sujeito no processo de formação, prevêm sobreposições de elementos que foram formados através de trocas culturais. Como discute Peter Burke, o termo “aculturação” pressupõe uma alteração completa de um elemento cultural, que não se percebe no caso da demonstração de fé calcada em duas práticas religiosas distintas¹³.

Assim como o conceito de “aculturação” não dá conta de entender as formações culturais, o conceito de “sincretismo” também apresenta de forma simplista estas estratégias de resistência cultural e religiosa. Segundo Gabriela Sampaio, o termo sincretismo interpretado de diversas formas, foi tomado como uma espécie de “amálgama, mistura de elementos de diferentes origens culturais, no sentido de uma união artificial de ideias disparatadas, uma fusão de elementos antagônicos, o que acabaria gerando uma ‘promiscuidade’ cultural”¹⁴. Essa interpretação, carregada de juízos de valor pressupõe, uma relação hierarquizante tomando uma cultura como mais civilizada do que a outra, dando a entender que a “degeneração” de uma se dá pela “contaminação” da outra inferior.

Outra interpretação do termo sincretismo pressupunha uma falsidade dos africanos e seus descendentes, que no processo de conversão “fingiam” uma aproximação com o catolicismo, praticando “um grande cinismo cultural”¹⁵. Os estudos de Nina Rodrigues, nas primeiras décadas do século XX direcionaram o conceito de sincretismo, para essa espécie de “ilusão de catequese” limitando a interpretação do catolicismo para as populações negras à associação entre santos e orixás.

Após Nina Rodrigues, outros teóricos nas décadas de 1940 e 1950 como Waldemar Valente, continuaram a difundir a ideia de que as religiões africanas e afro-descendentes estariam num grau inferior de complexidade por conta do apego às práticas fetichistas, calcadas em “conceitos grosseiros e palpáveis e por isto mesmo, facilmente redutíveis a objetivações prontas e cômodas”. Já o catolicismo era entendido, como uma estrutura complexa e bem organizada cheia de símbolos e signos “delicados, difíceis ou mesmo em alguns casos incapazes de se traduzirem em objetivações acessíveis e plásticas”¹⁶.

Valente tenta refutar a chamada “ilusão de catequese” dos negros brasileiros de Nina Rodrigues, ele acredita que a ação catequética do catolicismo teve um importante “efeito educativo, abasileirante e moralizador”¹⁷, mesmo que esta não tenha tido tempo de ser concluída. Apesar da boa vontade, as análises deste autor continuaram a reproduzir uma hierarquia dos cultos, colocando a conversão como um processo harmonioso e dando a entender que uma religião inferior poderia ser sufocada por outra superior.

Já na década de 1980, os debates sobre sincretismo, começaram a criticar a noção de mistura cultural nas religiões de matrizes africanas e a sobreposição de hierarquias passando a ressaltar, uma espécie de “pureza” cultural das religiões afro-descendentes. Tal perspectiva, como alerta Gabriela Sampaio, também não dá conta de compreender as complexidades de um processo, que não se constitui na homogeneidade. Tomar o termo cultura como consenso, como se todos numa dada sociedade compartilhassem das mesmas estruturas “não leva em consideração a dinâmica constante” de “transformações e os novos significados que os elementos culturais assumem nos diferentes contextos”¹⁸.

É necessário perceber, que o processo de formação das culturas se faz nas constantes trocas e mudanças. Toda cultura muda com o passar do tempo. Um dos grandes problemas, que os estudos sobre as práticas culturais tiveram é o de apresentar a cultura como consenso,

[...] tendemos a pensar as formas culturais como algo inteiro e coerente ou inteiramente corrompidas ou inteiramente autênticas, enquanto que elas são profundamente contraditórias, jogam com as contradições, em especial quando funcionam no domínio do “popular”.[...]¹⁹.

Sendo assim, ao tratar das práticas culturais, que nesse caso são as práticas de cura alternativa, é necessário ter em vista, como sugere Stuart Hall, os contextos sociais

e materiais específicos de cada tempo e as relações de força entre os grupos que compõem a dialética social. Sem, contudo, perder de vista, o processo sempre mutável e cheio de interferências que ajudam a compor as culturas.

Nesse sentido, as trajetórias dos rezadores apresentadas no artigo, formadas no processo de composição contam com um alto grau de imprevisibilidade em sua origem. Tomando-as como exemplo, é possível compreender o fenômeno de transformação das experiências religiosas individuais que são, ao mesmo tempo, compartilhadas com outras pessoas que recorrem aos saberes e curas desses rezadores.

CONCLUINDO

Para entender o processo de formação, da experiência católica desenvolvida por esses sujeitos é preciso considerar, como previne Roger Chartier, a forma de leitura social que envolve “gestos, espaços, hábitos”, ritos fundamentais para o entendimento do jogo de apropriação social e construção dos sentidos²⁰. Cada sujeito lê e interpreta os signos religiosos a partir dos instrumentos que possui, dos lugares por onde passou daquilo que viveu ou mesmo do que não viveu e ouviu falar, daquilo que aprendeu nos espaços formais e não-formais de educação, afinal, são muitos os ruídos que interferem na composição e transmissão das práticas sociais.

Enfim, a análise das experiências religiosas requer atenção ao eterno jogo de apropriação e reinterpretação dos símbolos e seus significados no ambiente social. Como alerta Thompson “a história é uma disciplina do contexto e do processo”²¹ (2001, p. 243), portanto, é recheada de subjetividades, interesses e conflitos. Analisar estes conflitos, apropriações e recriações de identidades religiosas, nos permite perceber como a dinâmica estabelecida na cidade, por estes rezadores tem mantido tais práticas de cura e formulado experiências religiosas, que fogem de qualquer tentativa de rotulação teórica que não compreenda as sutilezas das práticas afro-brasileiras.

¹Manuela Santana Nascimento, mestranda pelo Programa de Pós-graduação em História Regional e Local/UNEB-Campus V/ Bolsista CAPES, manuela.rezadeiras@hotmail.com.

² SANTANA, Charles D’A. *Fatura e Ventura*. Trabalho, Cotidiano e Migrações. Bahia: 1950 –1980. São Paulo: Annablume, 1998.

³ Crispim dos Santos, 73 anos. Depoimento cedido em 13/05/2011.

⁴ Dado encontrado em http://pt.db-city.com/Brasil/Bahia/Santo_Ant%C3%B4nio_de_Jesus. Acesso feito em 18/09/2011.

-
- ⁵ Sobre economia e dinâmicas de trabalhadores na cidade ver, SANTOS, Hamilton Rodrigues dos. *Vidas nas fronteiras: práticas sociais e experiências de feirantes no Recôncavo Sul da Bahia: Santo Antônio de Jesus 1948-1971*. Dissertação (Mestrado) – UNEB. Campus V. 2007.
- ⁶ Título criado para a cidade quando um de seus prefeitos, no início do século XX, mandou plantar algumas palmeiras imperiais no centro da cidade.
- ⁷ GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução: Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p.27.
- ⁸ MINTZ, Sidney; PRICE, Richard, *O nascimento da cultura afro-americana*. Uma perspectiva antropológica, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 19.
- ⁹ SOUZA, Marina. de M.; VAINFAS, Ronaldo. Catolização e ressurreição: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII In: BELLINI, Lígia.; SOUZA, E. S.; SAMPAIO, Gabriela dos R. (Orgs.) *Formas de crer: Ensaio de história religiosa do mundo luso-africano brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba: Corrupio, 2006, p. 67.
- ¹⁰ Discussão sobre dupla pertença feita em: PEREIRA, Dirceu do S. *A vivência entre o dendê e o pão nosso: Práticas afro-católicas na Irmandade do Rosário dos Homens pretos – Salvador-Ba 1970-1990*. Dissertação (Mestrado) – UNEB Campus V. 2008.
- ¹¹ Almerinda dos Santos depoimento cedido em 17/08/2008.
- ¹² SANTOS, Denílson. L. dos. *Nas Encruzilhadas da cura: Crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antônio de Jesus Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980)*. Dissertação (Mestrado) – UFBA. 2005, p. 115-116.
- ¹³ BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Tradução: Leila Souza Mendes. Editora Unisinos, 2006, p. 44.
- ¹⁴ SAMPAIO, Gabriela dos R. *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro imperial*. Tese (Doutorado) – UNICAMP. São Paulo, 2000, p. 230.
- ¹⁵ SAMPAIO, 2000, p. 231.
- ¹⁶ VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo. Nacional, 1953, p. 13.
- ¹⁷ *Ibidi*, p. 19.
- ¹⁸ SAMPAIO, 2000, p. 234.
- ¹⁹ HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: _____ *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. (Org.) Liv Sovik; Tradução: Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. (p. 247-264), p. 255-256.
- ²⁰ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, nº 11 (5), p. 173-191, 1991, p. 178.
- ²¹ THOMPSON, E. Palmer; NEGRO, A. Luigi; SILVA, Sergio. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas, São Paulo: Ed. da UNICAMP, 2001, p. 243.