

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

VALDINEIA OLIVEIRA DOS SANTOS

**ENTRE CULTIVAR A FÉ E COLHER O CACAU: MEMÓRIA,
COTIDIANO E RELIGIÃO (1950-1990)**

**VITÓRIA DA CONQUISTA
2009**

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

**ENTRE CULTIVAR A FÉ E COLHER O CACAU: MEMÓRIA,
COTIDIANO E RELIGIÃO (1950-1990)**

VALDINEIA OLIVEIRA DOS SANTOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre Em Memória: Linguagem e Sociedade.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lucia Ricotta Vilela Pinto
Co-orientador: Prof. Dr. Edson Farias da Silva.

Vitória da Conquista
2009

S237e Santos, Valdinéia Oliveira dos
Entre cultivar a fé e colher o cacau: memória, cotidiano e
religião (1950-1990) / Valdinéia Oliveira dos Santos. _ _ Vitória
da Conquista: UESB, 2009.
124 f.; Ilust.

Orientadora: Lúcia Ricotta Vilela Pinto
Co-Orientador: Edson Silva de Farias
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da
Bahia.

1. Memória. 2. Cotidiano religião. 3. Fazendas de cacau.
I. Pinto, Lúcia Ricotta Vilela. II. Farias, Edson Silva de. III.
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. IV. Título.

Título em inglês: Between cultivating faith and harvesting cocoa: memory, religion, and daily.

Palavras-chaves em inglês: Memory; Daily; Religion; Cocoa Beans' farm.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca examinadora: Profa. Dra. Lúcia Ricotta Vilela Pinto (orientadora), Prof. Dr. Edson Silva de Farias (Co-Orientador), Prof. Dr. Marcello Moreira, Profa. Dra. Maria Salete de Souza Nery, Profa. Dra. Edvania Gomes da Silva (suplente), Prof. Dr. Elder Patrick Maia (suplente)

Data da defesa: 15 de dezembro de 2009

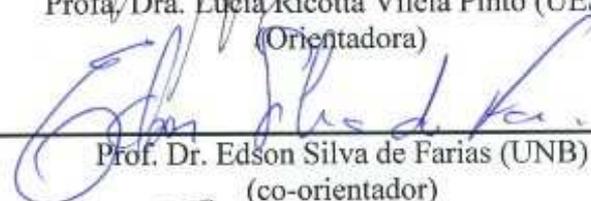
Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

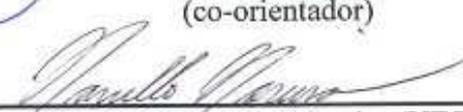
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Lúcia Ricotta Vilela Pinto (UESB)
(Orientadora)



Prof. Dr. Edson Silva de Farias (UNB)
(co-orientador)



Prof. Dr. Marcelo Moreira (UESB)



Prof. Dra. Maria Safete de Souza Nery (UFRB)

Suplentes

Prof. Dra. Edvania Gomes da Silva (UESB)

Prof. Dr. Elder Patrick Maia (UFAL)

Local e Data da Defesa de Dissertação: Vitória da Conquista, 14/12/2009

Resultado: Aprovado

Para o meu avô Damião Pinto.

In memoriam.

AGRADECIMENTOS

A Deus em sua heterogeneidade.

À minha família, porque durante esse tempo de escrita, eles foram às vítimas preferências do meu silêncio, distância e ausência, meus agradecimentos pelo amor e compreensão.

À minha orientadora Lúcia Ricotta pela solicitude, confiança e carinho, mas, principalmente, pela constância e atenção desmedida com que acompanhou a realização desse trabalho. Serei eternamente grata.

A Edson Farias, co-orientador, pela instrumentalização no uso da memória como recurso epistemológico.

À professora Marise de Santana e Antonio Pereira de Souza por terem me ensinado a observar o universo religioso da região sul da Bahia.

À minha amiga Gheu, múltipla em seus papéis: amiga, colega e às vezes mãe, me fez sentir em casa, em sua casa e em família junto aos seus. Em virtude desse afeto é que se dispôs a realizar a revisão desta pesquisa. Não há palavras para qualificar a grandeza desse gesto. Muito obrigada.

A amiga Cristiane, pela amizade, solicitude. Mesmo a distância nunca se separou desse trabalho.

A Lorena, Edvania, Thiaquelline, amigas que re-encontrei em Vitória da Conquista.

Aos meus entrevistados, pela prontidão e atenção em me receber, e principalmente pela confiança em me relatar suas lembranças.

RESUMO

Essa pesquisa tem por objetivo central dar conhecimento sobre as práticas religiosas do cotidiano, nas fazendas de cacau da microrregião cacaueira da Bahia. Essa investigação parte do princípio de que essa região possui uma identidade marcada por uma atividade agrícola: a monocultura cacaueira, e que esse fator foi responsável por instituir um paradigma dominante para a interpretação da realidade cultural, o paradigma economicista. Esse excesso de história, no sentido econômico, construiu na memória social, uma representação “gloriosa” dos tempos áureos, nos quais os coronéis formaram a “civilização cacaueira” e isso colocou a cultura à sombra do cacau. Compreende-se que o cacau possui uma importância elementar para a configuração territorial dessa região, mas, entende-se que não são apenas as atividades econômicas que norteiam a vida social. Com base nesse pressuposto, essa pesquisa convida o leitor a adentrar o universo das práticas religiosas vivenciadas no cotidiano das fazendas de cacau, esse percurso é iluminado pela perspectiva teórica de Michel de Certeau em *A Invenção do Cotidiano*, e, principalmente, pela memória que emerge das narrativas orais dos agentes sociais que habitavam as fazendas. Assim, na interface entre cotidiano, memória e religião será possível compreender que a microrregião cacaueira era um espaço predominantemente católico, mas que na realidade da vida cotidiana o catolicismo foi ressignificado a partir da incorporação de elementos da cosmovisão africana e indígena.

PALAVRAS- CHAVE

Memória – cotidiano – religião – fazendas de cacau

ABSTRACT

This research has as its central aim to offer knowledge about religious practices of the everyday life in the cocoa beans' farms from the microregion called "cacaueira" of Bahia. This investigation begins with the principle that that area owns an identity marked by an agricultural activity: the *cacaueira* monoculture and that that factor was responsible for instituting a dominant paradigm for the interpretation of the cultural reality, the economic paradigm. This excess of history, in the economical sense, constructed in the social memory a "glorious" representation of the golden times, in which the colonels formed the "*cacaueira* civilization" and that put the culture at the shadow of the cocoa beans. It is understood that the cocoa beans has an elementary importance for the territorial configuration of that region, but we understand that are not just the economical activities that orientate the social life. Based in that presupposition, this research invites the reader to penetrate the universe of the religious practices lived in the daily life on the cocoa beans' farms. This course is illuminated by the theoretical perspective of Michel de Certeau in his *The Practice of Everyday Life*, and mainly for the memory from the oral narratives performed by the social agents who inhabited the farms. So, in the interface between daily, memory and religion will be possible to understand that the "cacaueira" microregion was predominantly a Catholic space, but that in the reality of the daily life the Catholicism assumed another meaning starting from the incorporation of elements from African and indigenous' *Weltanschauung*.

KEY WORDS

Memory, Daily, Religion, Cocoa Beans' Farms

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 01 - Capela da fazenda Mônimo

FIGURA 02 – Capela na sede da fazenda Monte Alegre

FIGURA 03 – Fazenda Trem de Sal

FIGURA 04 – Trabalho de secagem do cacau na barcaça

FIGURA 05 – Capela da fazenda Mônimo

FIGURA 06 – A heterogeneidade do altar

FIGURA 07 - Caruru de santa Bárbara, na fazenda santa Bárbara

FIGURA 08 - Elza Carvalho arrumando as flores do altar da cape

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	17
1. RELIGIÃO, MEMÓRIA E SOCIEDADE CACAUEIRA	22
1.1 A CULTURA À SOMBRA DO CACAU	22
1.3 A ÁRVORE DOS FRUTOS DE OURO E SEU TEMPO MÍTICO	28
1.4 A “CIVILIZAÇÃO DO CACAU” NASCEU CATÓLICA	35
1.5 COTIDIANO E MEMÓRIA: LAÇOS CONSTITUÍDOS COM O ESPAÇO E COM A COMUNIDADE.....	38
1.6 A MEMÓRIA DOS MAIS VELHOS COMO ORIENTAÇÃO PARA A VIDA.....	43
2. ENTRE CULTIVAR A FÉ E COLHER CACAU	47
2.2 OS SANTOS IAM PARA ROÇA, ENQUANTO DEUS FICAVA NA CIDADE	54
2.3 UM CALENDÁRIO DE DEVOÇÕES E “INVENÇÕES”	62
2.4 “MANEIRAS DE FAZER” UMA COISA FORA DA OUTRA	76
3. DAS FAZENDAS DE CACAU PARA A CIDADE: MEMÓRIAS EM SILÊNCIO	89
3.1 SOBRE DEVOTOS E VOTOS: ARTES DE ENCENAÇÃO E DÁDIVA NAS FESTAS RELIGIOSAS	89
3.2 TENSÕES DE PODER NO ESPAÇO RELIGIOSO LOCAL.....	97
3.2.1 A disputa pelo espaço religioso da cidade entre católicos e protestantes.....	97
3.2.2. Entre a unicidade e a multiplicidade: o discurso protestante contra santos e orixás	102
3.3 DO CAMPO PARA A CIDADE: ESQUECIMENTOS E LEMBRANÇAS	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS	117

1 INTRODUÇÃO

1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No ano de 2006, quando estava na especialização em antropologia com ênfase em cultura afro-brasileira, o trabalho de campo me possibilitou visitar muitos terreiros de candomblé na microrregião cacauera da Bahia, mais especificamente da cidade de Ubatã. Tal trabalho me revelou uma realidade distante das condições de liberdade religiosa que a constituição brasileira sugere. Constatei que a maior parte das pessoas que freqüentava o terreiro – fosse como adepto ou como cliente – era de outras cidades. Também era grande o número de pessoas de Ubatã que participava de culto de candomblé fora da cidade.

Movida por essa constatação, comecei a investigar o cotidiano de um grupo de candomblecistas da cidade de Ubatã, que freqüentavam terreiros em cidades como Nazaré das Farinhas, Teixeira de Freitas, Gongogi e, principalmente festas de carurus nas fazendas de cacau, no entorno da cidade. Percebi que havia todo um constrangimento social, que impedia as pessoas de expressarem livremente sua fé nas religiões de matriz africana. Esse controle social levava as pessoas a silenciarem sobre sua crença; nesse ínterim, as viagens serviam como mecanismo para burlar a vigilância de vizinhos, amigos e colegas de trabalho. As pessoas que buscavam candomblé fora da cidade geralmente faziam isso em função de uma crença antiga, construída historicamente, mais especificamente nas fazendas de cacau.

Assim, o trabalho de campo me fez perceber que as estratégias desenvolvidas pelas pessoas para vivenciarem o candomblé eram reveladoras de uma problemática que, a meu ver, tinha raízes em um passado mais remoto, quando a própria região foi configurada enquanto especializada no cultivo de cacau. Havia na conduta daquelas pessoas a sugestão sobre costumes, valores, representações sociais que foram elaborados historicamente pela experiência da vida no cotidiano das fazendas de cacau. Por essa razão, resolvi prosseguir com a pesquisa em nível de mestrado, dessa vez concentrando atenção na relação entre memória e religião, revelada pelas práticas culturais nas antigas fazendas de cacau do sul da Bahia, tendo por base metodológica a história oral.

Assim, para o presente trabalho de pesquisa estabeleci como objetivo analisar as práticas religiosas vivenciadas no cotidiano dos agentes sociais que habitavam as fazendas de cacau da microrregião cacaueira da Bahia¹, entre 1950 e 1980.

A região em questão tem uma história marcada pela especialização a atividade cacaueira, pois, entre 1890 e 1930, foi grande produtora e exportadora de cacau. Esse momento foi representado pela historiografia tradicional regional como os tempos áureos, nos quais viveram os chamados “donos dos frutos de ouro”, os coronéis do cacau. Esses tempos “gloriosos” foram narrados como uma suposta origem histórica e delinearão, na memória social, a identidade dessa região como a conhecida: *região do cacau*.

O interesse pelo tema emergiu da observância, de que, na sua história o argumento economicista foi tomado predominantemente como o maior referencial interpretativo sobre a realidade da região. Há uma recorrência de enunciados que identificam o cacau como o “fruto de ouro”, uma “dádiva dos deuses”, ou ainda, “alimento dos deuses”. Esses termos, que circulam em textos e nos *media*, constituíram um conhecimento dessa região pautado pela esfera econômica, obscurecendo as importantes interações sociais do cotidiano, tais como as práticas religiosas. Destaca-se, nesse sentido, o papel do escritor Adonias Filho (1976), responsável por afirmar que os coronéis criaram uma “civilização do cacau”, à sombra da qual a cultura se desenvolvia.

Esse superdimensionamento da esfera econômica pela historiografia tradicional constituiu uma idéia persistente, até hoje, na memória social de que as interações sociais do cotidiano nas fazendas se deram apenas pelo aspecto material. Desde essa perspectiva, a socialização estaria coadunada à produção cacaueira e o cotidiano seria algo homogêneo, reduzido ao trabalho na lavoura. Foi assim que se formou uma sombra em torno das práticas religiosas nas fazendas, uma sombra que vinha do rendimento econômico dos pés de cacau.

Com base nesse pressuposto, esta pesquisa dedica-se a investigar as fazendas de cacau na perspectiva da religião, do cotidiano e da memória. Entendemos que a vida cotidiana é heterogênea e envolve a produção tanto material quanto simbólica. Na busca por compreender essas formas simbólicas com as quais as pessoas se expressavam religiosamente, optamos por começar pelas práticas cotidianas e, por conseguinte, pela perspectiva teórica de Michel de Certeau, no livro *A invenção do cotidiano* (2008). Esse livro constitui-se em fundamental apoio teórico para analisar pessoas comuns em suas práticas singulares de produção cultural.

¹ A pesquisa foi realizada com moradores da cidade de Ubatã-Ba que entre 1950 e 1980 moravam em fazendas de cacau da microrregião cacaueira. Estas fazendas estão localizadas em áreas que pertencem aos municípios de Ubatã, Ubaitaba, e Ibirapitanga por isso o termo microrregião é utilizado ao invés de citar apenas a cidade Ubatã.

Certeau aborda a produção cultural sob a perspectiva daqueles que não fabricam a cultura, mas estão sujeitos a ela. Segundo ele, existe uma ordem econômica dominante e, aliado a isso, instituições de poder que organizam tecnicamente espaços impondo seus produtos culturais para homogeneizar a vida das pessoas. Nessa perspectiva, o mérito de Certeau consiste em evidenciar que os sujeitos sociais são dominados, mas não são passivos nem submissos. Eles são os *usuários, consumidores* dos produtos culturais; mas esse consumo não se dá de forma passiva, porque enquanto “usam” o conteúdo cultural, os sujeitos transformam o que lhes é imposto, de forma silenciosa, no cotidiano. Essa transformação se faz notar quando nos atemos às “maneiras de fazer”, isto é, às práticas cotidianas desses sujeitos, pois, quando olhadas mais de perto, tais práticas não correspondem ao conteúdo idealizado pelas instituições de poder.

O pensamento de Certeau exorta a ver a realidade social desde a perspectiva do mais fraco, do sujeito “simples”, “ordinário”. Além disso, fica claro que esses sujeitos “ordinários”, mesmo tendo seu espaço social controlado por instituições de poder, subvertem o conteúdo cultural, através de procedimentos de “invenções”, “maneiras de fazer”, “artes” que compõem as manobras “táticas” e têm seu lugar no cotidiano.

Em consonância com sua perspectiva teórica, investigaremos as práticas religiosas cotidianas que os sujeitos sociais produziram em uma região cujo espaço religioso foi tecnicamente organizado pelo catolicismo. Os sujeitos sociais viviam nas fazendas de cacau sob a égide da Igreja Católica que, entretanto, não conseguiu instituir uma homogeneidade sobre as condutas religiosas locais. Isso é perceptível no modo como as pessoas se apropriaram do catolicismo e alteraram o seu funcionamento, através da introdução de práticas religiosas do candomblé. Esse fato demonstra que a população das fazendas não era composta por sujeitos passivos, uma vez que estes atuavam no cotidiano, com procedimentos silenciosos e astuciosos, no sentido de fazer dos rituais e da doutrina católica que lhes eram ensinados “outra coisa”, diferente daquela que lhes foi imposta; eles agiam de acordo com o que Certeau chama de *antidisciplina*. Nesse caminho de *uso* e desvio da doutrina católica, a análise do cotidiano tornará possível perceber as ações religiosas dos sujeitos como “operações táticas”, a partir das quais a ordem católica é subvertida e os elementos dos rituais litúrgicos apropriados e transformados pelos sujeitos segundo sua vivência cotidiana.

O grupo social que habitava as fazendas de cacau foi formado a partir de um quadro étnico heteróclito: agricultores migrantes, vindos principalmente do nordeste do Brasil e do norte da Bahia, e ameríndios locais. Esse quadro de heterogeneidade étnico-cultural foi responsável por conformar uma tessitura social marcada pela interseção de memórias.

Configurou-se, assim, uma cultura polifônica, em que sujeitos com identidades múltiplas compartilhavam o espaço do cotidiano e produziam as práticas religiosas com as quais singularizaram culturalmente o lugar.

Considerando o exposto, o problema que norteia esta pesquisa é saber qual o papel das práticas religiosas na formação das interações sociais nas fazendas de cacau da microrregião cacaueira da Bahia. A hipótese que norteia esta pesquisa é a de que as práticas religiosas - formadas por matrizes que antecruzavam o catolicismo às cosmologias nativas e africanas - teriam condicionado um tipo de interação social fundamentalmente definida pela ascendência do primado místico sobre as demais maneiras de orientação da conduta.

No que tange à memória, nesta pesquisa, defendemos, com Le Goff (2003), que ela tem uma participação ativa no fenômeno religioso. Quando analisa a memória medieval no ocidente, Le Goff constata que o judaico-cristianismo acrescenta algo diverso à relação entre memória e religião; segundo ele, essa religião foi radicada na história, pois os feitos de Jeová estão inscritos no passado e formam o conteúdo da fé. Em razão disso, o culto judaico-cristão exorta o fiel a lembrar permanentemente esse passado; na Bíblia, há vários versículos em que há referência ao dever de recordar, ou seja, à “necessidade de lembrar como tarefa religiosa fundamental” (LE GOFF, 2003, p 438).

Nesta pesquisa, a memória é o eixo de articulação que possibilita compreender as interações sociais orientadas pela religião. Para tanto, se faz necessário interpretar as ações simbólicas e identificar os significados que coordenavam tais interações e, sobretudo o papel da memória na manutenção, compartilhamento e re-elaboração desses significados. Assim, no que tange ao *corpus* textual desta pesquisa, a memória está inscrita nas seguintes acepções: a) é uma fonte metodológica para alcançar o conhecimento sobre o objeto religioso; b) é o elemento que atua através dos ritos para manter a vitalidade das crenças; c) é responsável por transmitir e preservar os elementos dos conhecimentos religiosos; d) tem participação na incorporação dos saberes necessários aos rituais.

A religião enquanto “sistema cultural” será analisada a partir do apoio teórico de Clifford Geertz (1997). Em sua perspectiva semiótica da cultura, Geertz recupera os postulados teóricos de Max Weber, para quem a análise da religião deve priorizar principalmente “as vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos” (2000, p. 279). A seu ver, a religião deve ser pesquisada prioritariamente através dos sentidos que o próprio grupo atribui às suas ações.

Sob a orientação teórica de Max Weber, a análise da cultura por Clifford Geertz evidencia a forma como esse antropólogo concebe o indivíduo como um ser apto a produzir

significados, que são transmitidos historicamente e que modulam o comportamento do sujeito. Segundo Geertz, o homem é o único animal que não nasce com um padrão de comportamento definido, dependente sempre de formas simbólicas para orientar a sua vida; tais formas já estão postas socialmente porque foram construídas historicamente, através da herança de gerações anteriores. Essa perspectiva da cultura com um controle das ações humanas levou Geertz a afirmar que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”. Ou seja, os símbolos são estruturados, mas são, principalmente, estruturantes das ações sociais.

As teorizações de Geertz sobre a cultura foram norteadoras para esta pesquisa, pois permitiram observar a função simbolizante no cotidiano das fazendas de cacau, alcançar as ressignificações que foram inventadas sob a imposição do catolicismo e, sobretudo, desvelar como as interações sociais do cotidiano eram reveladoras de uma trama de significados elaborados pela vivência dos sujeitos naquele espaço.

Em convergência com o conceito de cultura, como controle e modulação do comportamento, Geertz formulou um conceito de religião como sistema cultural, ou seja, os símbolos sagrados revelam o *ethos* de um povo. A seu ver, pelo sistema religioso, torna-se possível perceber os significados partilhados pelo grupo, pois, segundo ele, a religião ajusta a vida das pessoas a uma ordem comum.

Assim, foi possível perceber, nas fazendas de cacau, que as interações sociais de cunho religioso modulavam o comportamento das pessoas, tais como: solidariedade, caridade, compadrios, reciprocidade social. Tais formalizações do comportamento são demonstradas na relação doméstica com os santos e com os curandeiros, que não cobravam pelos serviços; estes antes de serem religiosos, eram vizinhos, compadres que mantinham laços de reciprocidade social com a comunidade. Em razão disso, também o candomblé foi simbolizado como algo domiciliar, sem as solenidades, os grandes templos arquitetônicos² e os postos hierárquicos que caracterizam os grandes terreiros.

Salientamos que não é nosso propósito interrogar sobre as origens das práticas religiosas elaboradas no cotidiano das fazendas de cacau. Não há como afirmar sobre uma origem autêntica da cosmovisão ameríndia e africana ou da religião católica. Entende-se que a cultura no sul da Bahia foi gestada a partir de uma confluência de memórias, uma diversidade identitária de colonos portugueses, ameríndios, jesuítas, desbravadores, migrantes nacionais e

² Esta constatação de que não havia uma comunidade-terreiro estruturada para o candomblé advém da conformação histórica que tornava impossível uma construção dessa natureza na fazenda de cacau. .

estrangeiros. Foram muitos e, sobretudo, múltiplos os sujeitos que emolduraram as práticas religiosas na região cacauera.

Nesse sentido, tomando por base essa diversidade da orientação cultural constitutiva das práticas religiosas no sul da Bahia, defendemos que ela foi fundamentada a partir de um primado memorialístico múltiplo e que, por essa razão, apresenta um caráter multifacetado.

Assim, no primeiro capítulo intitulado “Religião, Memória e Sociedade” demonstramos, inicialmente, que na historiografia sobre a região sul da Bahia, temas como o cotidiano e a cultura foram colocados à sombra do cacau. Esse “esquecimento” da cultura foi constituído a partir do aspecto de *monumentalidade* presente na história da região. A veneração dos *tempos áureos* fez com que houvesse um excesso de lembrança sobre as ações materiais e uma escassez de conhecimentos sobre as ações simbólicas nas fazendas de cacau. Um panorama sobre a história da região possibilitará compreender a trajetória da configuração do espaço sócio-territorial da região cacauera cuja origem remonta aos chamados tempos áureos. Nessa dinâmica de configuração sócio-territorial, a Igreja católica estabeleceu um domínio sobre o sul da Bahia, que se estendeu entre os séculos XVI e XVIII – um longo período de domínio que deixou marcas na memória social da região.

No segundo capítulo, “Entre Cultivar a Fé e Colher o Cacau”, demonstramos que a região do cacau foi um espaço dominado e moldado pelo catolicismo, o qual, entretanto, não formou uma uniformidade de condutas, pois como dissemos os habitantes locais não eram passivos a esse domínio. Todos se diziam católicos e o padre fazia diligências anuais para ver o que a população estava fazendo; mas, no interstício das suas visitas, havia a prática do *candomblé* no espaço religioso católico. Um indício a respeito da tênue presença das injunções oficiais do catolicismo era que as figuras de Deus e Jesus tiveram seus papéis deslocados em importância; os santos possuíam um papel principal no altar, no centro das casas, onde se faziam os cultos domésticos. Havia uma quantidade grande de cultos, romaria, rezas e novenas em homenagem a São José, São Jorge, São João, Santo Antônio, Santa Bárbara etc. Santos que ajudavam na resolução de problemas práticos, tais como: doenças, dívidas, condições climáticas, matrimônio etc. Esses cultos eram feitos com amparo nos saberes dos mais velhos, que conheciam, pela prática, os rituais que deviam ser realizados para cada santo. As celebrações realizadas em homenagens a esses santos formavam uma espécie de calendário devocional no qual as significações de sagrado e profano, fé e festa imbricavam-se.

Como os padres faziam visitas apenas esporádicas, os curandeiros ocupavam um espaço vacante no âmbito religioso e no amparo medicinal ao povo e, com isso, constituíam

reconhecimento e representatividade junto ao grupo. Os curandeiros, as benzedadeiras e parteiras não cobravam pelos serviços, faziam por solidariedade, o que nos permite refletir sobre as especificidades dos vínculos que foram formados através da troca de favores, bem como da formação de laços de solidariedade e reciprocidade através da religião. As alianças possíveis de serem formadas com o povo através das festas religiosas se fizeram sentir, inclusive, no âmbito político.

O terceiro capítulo – “Das Fazendas de Cacau Para a Cidade: Memórias em Silêncio” – tem início a partir de depoimentos coletados reveladores de como alguns fazendeiros realizavam festas de carurus lendárias, que duravam até três dias, e para as quais toda a região era convidada. Esses eventos criavam efeitos na memória coletiva quanto ao poderio econômico dos fazendeiros e ainda reforçavam os laços de reciprocidade, formando uma espécie de aliança, não só na esfera pessoal, mas também política. Não é sem razão, portanto, que vamos encontrar esses fazendeiros apoiando candidatos vitoriosos nas eleições.

Como se vê a festa produzida pelo fazendeiro já apresentava elementos religiosos heterogêneos. Essa natureza heterogênea da festa, lida sob a perspectiva de Certeau (2008), como “subversão”, “invenções”, “artes”, tornou imperativa a necessidade de conhecer o estatuto das práticas. Somando-se a isso, com as teorizações de Clifford Geertz (1997), concluímos que as práticas formavam um sistema religioso porque eram gestadas a partir de significações partilhadas historicamente e que coadunavam com as ações do grupo.

Na década de 1960, *O Jornal de Ipiaú: Uma imprensa livre para um povo livre* noticiava o embate retórico entre católicos e protestantes pelo espaço religioso local. No final da década de 80, um fungo atingiu as fazendas de cacau, tornando-as improdutivas e promovendo uma rápida evasão da população do campo para as cidades da região cacaueira e do resto do país.

Esse processo migratório resultou na dissolução do *ethos* comunitário que dava sustentação às práticas cotidianas realizadas na roça. No espaço religioso das cidades, católicos e protestantes lutavam pela imposição de suas verdades; nesse ínterim, a população que migrou do campo não conseguiu que suas práticas – sobretudo as relacionadas ao candomblé – fossem aceitas. Todo um corpo profissional dedicado às funções religiosas na roça (os mais velhos, os curandeiros, os santos) foi destituído de poder e as suas práticas foram guardadas em zonas de silêncio da memória.

2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Esta pesquisa foi realizada a partir de uma articulação metodológica entre cotidiano, história oral e memória coletiva.

A inspiração para pensar a prática religiosa, a partir do cotidiano como terreno de investigação, vem de Michel de Certeau, em *A Invenção do Cotidiano* (2008). Nesse livro, o autor toma o cotidiano como um campo privilegiado de análise e traz para o âmago das discussões acadêmicas atividades comuns, tais como: vestir, comer, morar, enfim, práticas consideradas ordinárias, desimportantes para a maior parte dos pesquisadores. Nessas atividades, Certeau captou a força ativa dos sujeitos sociais que, em seus movimentos microscópicos e silenciosos formavam um conteúdo de subversão e transformação dos produtos culturais. Em suma, ele percebeu que o cotidiano é um lugar vívido de práticas, *artes, maneiras, invenções*, cujos significados são passíveis de serem interpretados pelo olhar atento do pesquisador.

A fonte principal para realização desta pesquisa são as narrativas orais obtidas através do método da história oral. Maria Isaura Pereira de Queiroz define esse recurso metodológico da seguinte forma:

“História oral” é termo amplo que recobre uma quantidade de relatos a respeito de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar. Colhida por meio de entrevistas de variada forma, ela registra a experiência de um só indivíduo ou de diversos indivíduos de uma mesma coletividade. (1988, p. 15)

Esse procedimento de coleta de relatos dados possibilitou acessar conhecimentos sobre o passado, principalmente junto a populações iletradas, em que a oralidade é a forma principal de transmissão de conhecimentos, como é o caso dos moradores das fazendas de cacau. A opção por essa metodologia justifica-se porque o conteúdo das práticas religiosas nas fazendas de cacau sobrevive apenas como acervo da memória coletiva.

A amostra de depoentes foi composta, principalmente, por pessoas que, de alguma forma, tinham relação com a vida religiosa nas fazendas de cacau. Romeiros e católicos, como dona Carmita Linda e Balbina Rosa, dona Elza Carvalho porque foi curandeira de grande prestígio; candomblecistas e católicos, como dona Valdelice Ferreira e Cassimiro Conrado,

através do depoimento de sua filha, e protestantes como o senhor Domingos Nascimento, Jeová Benjoíno, dentre outros.

Como meio de acesso a esse passado, as entrevistas foram conduzidas por questões semi-estruturadas, orientadas pelo objetivo específico de saber sobre o cotidiano nas fazendas de cacau e sobre os eventos religiosos. De acordo com o que é apontado por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1998, p. 21), “a entrevista supõe uma conversação continuada entre informantes e pesquisador; o tema ou o acontecimento sobre o que versa foi escolhido por este último por convir a seu trabalho”.

Das entrevistas, baseadas nesse princípio da conversação, emergem recordações dos personagens dessa região que antecruzam todo o *corpus textual* da pesquisa dando um nexo dialógico ao texto. Tais recordações sobre as interações religiosas vivenciadas no cotidiano possibilitaram conhecer os significados que se ajustavam as práticas religiosas das pessoas. É importante notar que, se não fosse pelo pela oralidade dos relatos, todo esse acervo do cotidiano religioso da memória ficaria imerso no esquecimento.

Esta pesquisa privilegia a percepção dos sujeitos sobre a realidade e efetiva um exercício epistemológico que ainda é visto com desconfiança no meio acadêmico, uma vez que, durante muito tempo, prevaleceu a máxima de que “só há história onde há documentos”. Os adeptos do paradigma textual acusam a história oral de construir narrativas ficcionais baseadas em relatos que estão permeados de subjetividade, juízos e valores. Pensando nessas críticas que são dirigidas à história oral percebemos que elas também podem ser dirigidas a documentos de qualquer outra natureza, uma vez que Marc Bloch (2001) nos assegura que os documentos históricos não falam senão quando sabemos interrogá-los. O texto de um documento só ganha sentido quando interpretado pelo historiador, o qual – imbuído de intencionalidade e subjetividade no ato de sua interpretação – interroga o texto com perguntas que pertencem ao seu tempo.

O interesse dos historiadores pela memória foi, em grande medida, inspirado pela historiografia francesa, com o movimento dos *Annales* e, sobretudo, com a história das mentalidades que emergiu na década de 1960, e cedeu lugar a sua herdeira, a nova história cultural. Esses trabalhos focaram principalmente o cotidiano, a cultura popular, a vida familiar, os hábitos locais, a religiosidade. Nessas análises, a história oral emergiu como um importante instrumento de coleta de dados, permitindo uma mudança de ângulo no que diz respeito aos sujeitos que não tinham voz dentro da história: os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres, enfim, os atores sociais que ficavam em lugares obscuros do discurso histórico, escondidos pelas ações grandiosas dos heróis.

Os documentos escritos têm um mérito incontestável enquanto ferramenta de trabalho para o pesquisador; entretanto, não constitui a única possibilidade para a elaboração do conhecimento, uma vez que o alcance desse método é limitado, principalmente quando se trata de comunidades rurais, não letradas, cujas experiências culturais ficaram registradas apenas na memória. Se mantivéssemos a proposição de que só se faz história com documentos, teríamos que acreditar que tais comunidades não têm história.

Paul Thompson em seu livro *A Voz do Passado* (1992) sublinha que a história oral traz evidências sobre o passado; dessa maneira, as falas se convertem em instrumentos com os quais podemos interpretar e escrever a história. Segundo ele, a história oral é um instrumento dotado de certa dose de democratismo, uma vez que torna possível convocar testemunhas das classes subalternas, trazendo-as para o centro do acontecimento histórico.

O uso da história oral como método relaciona-se com o pensamento de que, nas fazendas de cacau, existia uma *memória coletiva*, tal qual referido por Maurice Halbwachs (2006), acreditamos que o conceito de memória coletiva é apropriado para esta pesquisa porque os moradores das fazendas de cacau apresentavam um modo de vida tradicional, viveram muito tempo em um mesmo ambiente, em contato com o mesmo grupo, portanto, dentro de uma rede de solidariedade e reciprocidade social.

Maurice Halbwachs dedicou grande parte de sua vida como pesquisador para investigar a ação de uma consciência coletiva. Sua inspiração veio de Emile Durkheim (2003), em seu livro clássico *Formas elementares da vida religiosa*. Nessa obra, as crenças religiosas são tomadas como algo essencialmente social, porque constituem representações coletivas, que, por sua vez concorrem para manter a unidade do grupo. Halbwachs recupera o tratamento teórico durkheimiano dado à religião na construção da sua teoria sobre a memória coletiva, porque relaciona a existência da memória à inserção do indivíduo em uma comunidade afetiva, ou seja, a memória teria a função de manter a identidade, e, por conseguinte, a unidade do grupo. Segundo Halbwachs, não temos memória “enquanto ainda não nos tornamos um ser social”; dizendo isso, ele converge com o primado Durkheimiano de que “a sociedade é a alma da religião”.

Para Halbwachs, a memória individual é formada a partir das interações sociais dos indivíduos, ou seja, nasce do convívio e das teias de reciprocidade social que os indivíduos estabelecem em sociedade; portanto, ela é resultado de uma operação coletiva e, sobretudo, da seleção que o grupo faz sobre os acontecimentos do passado e que cultiva como sua imagem, sua identidade. Ele sublinha o caráter polifônico da memória, enfatizando a participação do grupo na elaboração das lembranças, pois para acessar um conjunto de memórias sempre nos

apoiamos no testemunho dos outros. Em suas palavras: “só lembramos se nos colocamos no ponto de vista de um ou muitos grupos e nos situamos em uma ou muitas correntes e pensamento coletivo” (HALBWACHS, 2006, p. 41).

Dessa maneira, Halbwachs destaca a importância do grupo social para a memória, formada pelas vozes dos indivíduos que compõem o grupo social. A seu ver, “é como se estivéssemos diante de muitos testemunhos”; nesse sentido, as pessoas se lembram enquanto participantes de uma comunidade afetiva, e se esquecem na medida em que se distanciam do grupo porque deixam de compartilhar uma memória em comum.

Os pressupostos teóricos de Halbwachs possibilitam acessar, através da História Oral, uma memória que é compartilhada por um grupo, e da qual derivam similaridades e pontos de interseção. No caso específico dessa pesquisa, percebemos que as práticas religiosas possibilitaram a formação de uma rede de interações sociais, razão pela qual, muitos testemunhos se conectam, se antecruzam, a partir de pontos que são marcos de uma vida em comum.

O texto desta pesquisa é uma narrativa construída sobre narrativas. Trata-se de um trabalho etnográfico, pautado na metodologia de Clifford Geertz (1997). Embora o autor pressuponha, para a constituição da pesquisa etnográfica, a necessidade de um trabalho de campo no presente das práticas que estuda, claro está que essa etapa da pesquisa não foi por nós realizada.

Por outro lado, fomos a campo a fim de coletar dados, por meio de fotografias e, principalmente, de entrevistas e conversas com pessoas ligadas ao universo religioso das fazendas de cacau. A partir desse material, compomos uma “descrição densa”, entendendo que muito embora os dados digam respeito ao passado, eles ainda estão presentes tanto na memória dessas pessoas quanto em atividades religiosas ainda hoje praticadas. Trata-se, assim, de um trabalho etnográfico, mas também histórico porque o balizamento cronológico está no passado, não sendo mais possível coletar os dados através do trabalho de campo e da observação participativa.

A amostra de entrevistas é composta, em sua maioria, por pessoas idosas que moram na cidade de Ubatã-Ba e, que entre 1950 e 1980, viveram em fazendas de cacau. A área de localização geográfica dessas fazendas, no entanto, pertence aos municípios de Ubatã, Ibirapitanga e Ubaitaba, o que nos impele a utilizar o termo microrregião cacauzeira da Bahia.

Estimamos que o conteúdo que emerge das narrativas dessas pessoas não é exclusivamente objetivo, de modo que o material substancial dessa pesquisa é constituído por recordações e lembranças. Pretendemos dar conhecimento sobre as práticas religiosas dessas

peçoas, substancialmente a partir da memória dos narradores. Esse é um material no qual a tônica está no mundo sob a perspectiva dos sujeitos, que são principalmente atores sociais; nessa perspectiva representam, interpretam, selecionam. Lidamos, portanto, com as representações que os sujeitos fazem sobre o seu passado.

Por fim, é preciso salientar que esta pesquisa foi articulada através de uma pluralidade de vozes. Um diálogo com as narrativas orais, quadro teórico, orientadores. Em vista disso, na maior parte do tempo, não me sinto à vontade para me pronunciar usando a primeira pessoa do singular. Entendo que, mesmo quando me sento à mesa para escrever, não estou só. Sobrevive em minha memória, narrativas, citações, orientações que deram materialidade a este trabalho.

2 RELIGIÃO, MEMÓRIA E SOCIEDADE CACAUEIRA

2.1 A CULTURA À SOMBRA DO CACAU

Esta pesquisa tem como objetivo investigar as práticas religiosas que foram constituídas pelo grupo social das fazendas da microrregião cacauqueira da Bahia³, entre 1950 e 1990. O estudo dessas práticas será importante para desvelar os significados que eram partilhados pelo grupo e que norteavam a sua conduta religiosa. Trata-se de uma pesquisa com abordagem regional e que, portanto, toma como ponto de partida os aspectos que conferem singularidade a esse espaço. A região em questão foi configurada territorialmente através da especialização agrícola em cultivo de cacau, que teve seu melhor momento entre os anos de 1890 e 1930, época esta configurada no campo da historiografia regional como *tempos áureos*.

Nesse período, em que a riqueza gerada pelo cacau era comparada ao ouro viveram os já lendários coronéis do cacau. A dinâmica histórica dessa região ficou conhecida não só nacionalmente, como internacionalmente, através da ficção de Jorge Amado, em livros como *Terras do Sem Fim* (1943), *Gabriela, Cravo e Canela* (1958), *Tocaia Grande* (1988) e *Cacau* (1933). Além da literatura, telenovelas⁴, teatro, pinturas, músicas, bem como pesquisas acadêmicas contribuíram para difundir tanto o imaginário quanto a história desse lugar.

Dentre as pesquisas acadêmicas que se dedicaram a interpretar essa região, destacam-se autores clássicos, tais como: Antônio Fernando Guerreiro de Freitas e Maria Hilda Baqueiro com o livro, *Caminhos ao encontro do mundo: a capitania, os frutos de ouro e a princesa do sul - Ilhéus 1534-1940* (2001); Angelina Rolim Garcez: *Mecanismos de formação da propriedade cacauqueira no Eixo Ilhéus-Itabuna* (1890/1930); Gustavo Fálcon e seu *Os coronéis do cacau* (1995); Maria Hilda Baqueiro Paraíso com o *A Capitania, os frutos de ouro e a Princesa do Sul, caminhos de ir e vir e caminhos sem volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia*; André Luis Rosa Ribeiro e seu *Memória e Identidade: Reformas urbanas e arquitetura cemiterial na região cacauqueira - 1880-1950*, (2005) e Lurdes Bertol Rocha com o *A Região cacauqueira da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa* (2008).

³ As fazendas de cacau abordadas nesta pesquisa estão localizadas numa área que correspondia aos municípios de Ubatã, Ubaitaba e Ibirapitanga, estes compunham a microrregião cacauqueira, que ao todo contava com 12 municípios.

⁴ Gabriela e Renascer foram telenovelas exibidas pela rede globo de televisão nos anos (1975) e (1993) respectivamente.

O conjunto dessas pesquisas tem como traço comum creditar a peculiaridade dos processos históricos dessa região predominantemente ao fator econômico que envolveu a cultura agrícola do cacau. Claro está que não visamos desqualificar a importância do fator econômico; tal não é esta a perspectiva deste trabalho, porque, de antemão, concordamos com Freitas; Paraíso, quando afirmam:

É mais do que compreensível admitir o papel essencial que teve a cacauicultura para a transformação daquele espaço, moldando-o, estruturando-o de acordo com o seu desenvolvimento e com o conjunto de interesses por ele gerados (2001, p.167).

A relevância da monocultura cacaueteira no povoamento e desenvolvimento da região Sul da Bahia é incontestável. Não se pode e nem mesmo se pretende, aqui, destituir o cacau e seu rendimento econômico de seu lugar de importância na configuração territorial dessa região. O que se propõe, nesta pesquisa, é um deslocamento em relação ao argumento economicista, em virtude de não se acreditar que a ação do homem pelo trabalho seja determinante na organização das interações sociais. Acreditamos que as pessoas que trabalhavam com o cacau possuíam um modo de vida comunitário, no qual vigorava um sistema de crenças, constituído por uma dinâmica sócio-histórica específica, que emoldurou as condutas de sociabilidade e reciprocidade. Por essa razão, a perspectiva a ser defendida nesta dissertação é a de que, ao lado da produção cacaueteira havia também uma produção simbólica, constituída por meio de práticas que foram sumamente importantes para nortear as interações sociais nas fazendas de cacau.

Esta pesquisa estabelece uma relação entre memória e religião, na medida em que busca circunscrever uma “invenção do cotidiano” das fazendas de cacau, que sobreviveu ao tempo. Sabendo-se que as funções próprias à memória são lembrar e esquecer, vê-se que existe um excesso de lembrança sobre a produção econômica no discurso historiográfico. Esse excesso, ao passo que fixou um imaginário de que o cotidiano nas fazendas de cacau era homogêneo, todo dedicado à produção agrícola, também contribuiu para o esquecimento das atividades culturais. Em vista disso, este trabalho de pesquisa encaminha-se desde a perspectiva das interações sociais religiosas dessas antigas fazendas, infiltrando-se nas rezas, nos carurus, romarias, ladainhas e novenas, em suma: nas apropriações de cunho simbólico que os sujeitos sociais empreenderam sobre o lugar. Portanto, o objetivo central desta pesquisa é investigar o cotidiano nas fazendas de cacau para conhecer as práticas religiosas

vivenciadas pelo grupo, o que se tornará possível a partir do estudo do conteúdo e da formalização dessas ações simbólicas.

Ao pensar nas fazendas, freqüentemente nos detemos sobre os aspectos relacionados à sua funcionalidade econômica. Entretanto, a afirmação de Milton Santos (2008, p. 144) de que “gente junta cria cultura” nos permite vislumbrar a centralidade dos aspectos culturais quando da reunião de pessoas com o mesmo fim. Não era apenas na área agrícola destinada ao plantio de cacau que se passava a coexistência cotidiana; a presença dos grupos sociais alterou a paisagem da fazenda de cacau, humanizando-a. A apropriação territorial e econômica foi, portanto seguida por uma apropriação cultural, na medida em que os sujeitos moravam nas fazendas de cacau, constituindo, nesse lugar, uma relação identitária, relacional e histórica.

Milton Santos (2008), ao analisar as metamorfoses do espaço habitado pelos sujeitos sociais, lembra que, durante muito tempo, as pesquisas que se detiveram sobre as regiões, de um modo geral, as conceberam como algo estanque, como se a criação de suas paisagens estivesse necessariamente relacionada a um modo econômico. Atualmente, o paradigma da geografia humana possibilita perceber que uma região está constantemente se transformando pela ação de agentes sociais. Dessa forma, não é possível compreender o sul da Bahia, tomando-o tão somente como um espaço moldado pela economia cacaeira; deve-se atentar para a sua genealogia descontínua, para a sua historicidade e para o seu constante realizar-se, onde os sujeitos sociais atuaram por meio de sua produção tanto imaterial quanto material.

Dentre os intelectuais que foram responsáveis por interpretar a região do cacau, a partir do argumento economicista, tomamos como referência o escritor Adonias Filho (1976). Interessa-nos principalmente a obra *Sul da Bahia, chão de cacau: uma civilização regional*. Trata-se de um estudo socioeconômico, no qual Adonias defende a hipótese de que o plantio de cacau, em caráter de monocultura, conformou culturalmente o Sul da Bahia, estruturando o que ele denomina de “civilização cacaeira”. Seu livro, escrito em 1976, ocupa uma posição central no discurso histórico e historiográfico do Sul da Bahia.

Para os propósitos desta pesquisa, ele tem um valor fundamental na medida em que serve de contraste para o ponto de vista que ora adotamos. “Tudo que importa é saber que o processo material de cultura também se concretiza, até 1930, à sombra do cacau”, afirma o autor (1976, p. 86). Nessas palavras, subjaz o sentido de que o cotidiano das pessoas nas fazendas era homogêneo, ou seja, todo ele era constituído pela atividade produtiva; no conteúdo de suas palavras é possível depreender que havia uma cultura apenas no sentido econômico, porque associa diretamente produção material e produção cultural.

No nosso entendimento, entretanto, a historiografia regional atribuiu ao cacau uma importância tão grande que sua sombra encobria o que de fato existia como atividade cultural nas fazendas. O termo sombra, na acepção que utilizamos, pode se referir tanto à produção cacaueteira quanto à própria historiografia; seja como for, são essas sombras que nos movem no sentido de conhecer as interações religiosas do cotidiano.

Ao eleger as fazendas de cacau como local para realização desta pesquisa, nos movemos pela observância de que este lugar possui um papel enquanto *locus* memorialístico sobre o sul da Bahia. Quem passa pelas estradas da região, vê emergir, em meio à paisagem que circunda a rodovia, as fazendas de cacau. Estas se afiguram como ícones de um tempo, e estão ali postas, no seu aspecto precário e disfuncional, para representar a chamada época “gloriosa”, na qual viveram os grandes coronéis do cacau.

As fazendas, que estão mortas no sentido econômico, estão vivas naquilo que trazem de mais substancial: a materialidade da memória. São locais que contêm vestígios, sinais, rastros e que, apesar de terem o seu lugar no passado, representam no presente, um marco dos tempos áureos, os melhores tempos que essa região já viveu. E nisso guardam sua força, pela sua antiguidade, que está representada e mumificada ali. Eram fazendas que tiveram a sua utilidade econômico-social num momento histórico determinado; hoje são ruínas que sobrevivem na memória porque se alimentam do hábito que a população sul baiana adquiriu de venerar e monumentalizar os tempos áureos do cacau.

Assim, as fazendas são, por excelência, signos do aspecto de *monumentalidade* que constitui o sentido da história para a região sul da Bahia. O aspecto monumental da história foi referido por Friederich Nietzsche (2003) em sua *Segunda Consideração Intempestiva*, quando trata da “*Desvantagem e utilidade da história para a vida*”. Esse aspecto será melhor explorado no decorrer deste capítulo, quando acompanharmos a dinâmica histórica da região do cacau; por ora, importa saber que o sul da Bahia exalta um passado de “glória” em um presente estagnado, sem crescimento econômico após a crise do cacau.

2.2 UMA “CIVILIZAÇÃO CACAUEIRA” SEM RELIGIÃO?

No livro *Sul da Bahia, chão de cacau: uma civilização cacaueteira*, Adonias Filho utiliza o termo “civilização do cacau” para se referir à sociedade do sul da Bahia. Esse termo é emblemático porque sinaliza para uma representação de grandiosidade que os intelectuais ajudaram a constituir em torno das “glórias” longínquas dos tempos áureos do cacau. A população dessa região vive sob os auspícios dessa memória porque, em verdade, os tempos

áureos significam a instituição de uma origem, um começo “glorioso” e uma espécie de emblema que constitui a tradição regional.

O que chama atenção nessa tradição que apregoa uma “civilização” criada por coronéis do cacau é a aparência de que a população, no cotidiano, apenas plantava e colhia cacau: não havia religião, ou festas, romarias, rezas, visitas, candomblé, missas, etc. A análise de Adonias estava focada no fator econômico; por essa razão, não considerava a cultura e o cotidiano como perspectiva de abordagem, até porque não era essa a sua preocupação; no percurso de seu argumento, ele detectou que, no sul da Bahia, havia uma “civilização” dedicada à atividade cacauera e concluiu que as interações sociais dos trabalhadores - cantigas, mitos, poesias – estavam sempre relacionadas com a produção do cacau.

Como foi ressaltado anteriormente, Adonias afirmava que a cultura estava à sombra do cacau, dando ênfase ao papel eminentemente econômico que as pessoas desempenhavam na “civilização do cacau”. No entanto, ele foi responsável por sedimentar um esquecimento histórico no que tange à seguinte questão: quem plantava o cacau também tinha fé nos santos, rezava, pegava os caminhos pela roça para ver missa, batizado, casamento, dançar candomblé, sambar para os caboclos, fazer romaria para a Lapa, enfim, quem plantava o cacau era gente que produzia cacau e cultura, ao mesmo tempo, e não apenas cacauicultura.

Ao propor que o cacau foi responsável por constituir uma civilização, Adonias articula uma origem “gloriosa” para essa região, uma origem mitológica, que mobilizou significados em torno do ouro, do fausto e da fortuna. Há uma nuance mítica que acompanha o cacau desde os tempos em que os índios Astecas e Maias o chamavam *cacahualt* e o consideravam como um presente dos deuses, um fruto sagrado; não por acaso, o cacau é denominado cientificamente de *Theobroma cacao*, que significa “manjar dos deuses”, desde os templos do México e da América Central (cf. Rocha, 2008).

Esse imaginário está de tal forma sedimentada no imaginário social que a geógrafa Lurdes Bertol Rocha, ao investigar a percepção e a configuração discursiva sobre o sul da Bahia, encontrou em esculturas, telas, anúncios publicitários, murais, propagandas, indícios sobre uma representação do cacau em associação com elementos míticos como ouro e deuses.

Propagandas dos mais diversos tipos de produtos, como cosméticos, casas de compra de cacau, utilizam o fruto de ouro como fonte inspiradora, fazendo apelo à sua figura representativa dos deuses e do ouro, tão arraigada no imaginário da população (ROCHA, 2008, p. 194).

Sua análise também faz um levantamento de dados a partir da percepção fenomenológica. Para tanto, ela entrevista um grupo de jovens em idade escolar e questiona sobre as percepções que eles têm, atualmente, a respeito do cacau. A partir de enunciados como “cacau é ouro que brota da terra” (ROCHA, 2008, p.174), ou ainda “no começo, era o alimento dos deuses, a árvore dos frutos de ouro. Ouro nos frutos dourados e nos bolsos recheados dos fazendeiros” (ROCHA, 2008, p.168). A autora constatou que existe ainda uma percepção vívida a respeito do cacau em associação ao ouro. Ela conclui, a partir desses dados, que há na constituição da identidade regional uma percepção a respeito de quão extraordinários foram aqueles *tempos áureos*, nos quais o cacau era um fruto tão precioso quanto o ouro. Chama a atenção o fato, de que, em seu estudo, compareçam percepções ainda vívidas a respeito dos tempos áureos protagonizados pelo cacau.

Para compreender como a identidade do sul da Bahia foi dimensionada tomando como eixo central a esfera econômica, vamos acompanhar junto à historiografia regional, a trajetória de configuração dessa microrregião como área de fronteira agrícola cacauceira. Cumpre observar como a narrativa histórica sobre o sul da Bahia tomou caminhos que a aproximam de um modelo, que é ao mesmo tempo romântico - porque tematiza a saga de heróis que sobrepujaram a selva e os índios para tornarem-se donos da árvore dos frutos de ouro – e *monumental* porque glorifica os tempos áureos do cacau como o ápice histórico dessa região. Fazer esse percurso é importante para compreender como se construiu um esquecimento em torno das práticas religiosas dos agentes sociais que habitavam o sul da Bahia.

A população do sul da Bahia compartilha de um passado em comum, no qual estão presentes, personagens, como os coronéis, e lugares que preservam uma memória, como as fazendas de cacau. Michael Pollack (1992), em sua análise sobre a memória individual e coletiva, argumenta que a memória coletiva é composta pelos acontecimentos vividos “pessoalmente” e os acontecimentos “vividos por tabela”, ou seja: há memórias que são individuais e outras que são herdadas e sobrevivem no seio do grupo. São transmitidas de geração a geração e promovem, através de uma sobrevivência no tempo, uma sensação de pertencimento entre os sujeitos. Os vínculos sociais são fortalecidos por meio dessa memória herdada, porque todos se sentem como parte desse passado, ainda que não tenham vivenciado os acontecimentos. Com base nesse argumento, ele relaciona memória coletiva e identidade social.

Assim se deu na a região do cacau, cuja memória sobre os tempos áureos, é evocada, exaltada, mas é em grande medida, “vívda por tabela” porque houve uma efervescência econômica muito restrita ao eixo Ilhéus-Itabuna e aos coronéis fazendeiros. O corpo social da região cacauera era, em sua maioria, composto por trabalhadores que não viram o ouro do cacau, e que rememoram esses tempos de fausto, de fortuna como se tivesse havido uma riqueza homogeneamente distribuída.

Tendo em vista a força que possui essa identidade social cacauera, é impossível falar do aspecto religioso nessa região sem explicar essa configuração territorial. Para tanto, demonstraremos a formação histórica que contribuiu para a estruturação de um sistema religioso próprio ao espaço das fazendas de cacau. Trata-se de observar que existe uma relação entre religião, memória e sociedade, e que a conjugação desses fatores é responsável pelas especificidades que a religião possui nas fazendas de cacau da zona cacauera.

3.3 A ÁRVORE DOS FRUTOS DE OURO E SEU TEMPO MÍTICO

Clifford Geertz, em sua *Interpretação das culturas*, conceitua a cultura a partir dos seguintes termos:

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporando em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1997, p 103).

O conceito de cultura proposto por Geertz contém elementos como historicidade, herança, comunicação, transmissão e desenvolvimento; tomando-os por base, pode-se perceber que Geertz concebe a cultura como um fenômeno dinâmico. O formato da cultura, no seu entendimento, está subordinado à configuração histórica constituída pelos sujeitos sociais em um determinado lugar. Sabemos que não existe uma religião universal: sabemos que a religião se apresenta no mundo de diversas maneiras, o que não é diferente nas heterogêneas regiões do Brasil, em que ocorrem expressões específicas de religiosidade.

Tais constatações revelam que devemos conhecer as especificidades da história da região cacauera para compreender como foram construídos os significados religiosos que eram partilhados pelo grupo no cotidiano. Isso se resume na seguinte questão: por que as práticas religiosas foram configuradas ali de uma determinada maneira e não de outra? A

partir dessa indagação, faremos um recuo no tempo para contar, brevemente, a história da região cacauera que começa, não com os coronéis do cacau, mas na Capitania dos Ilhéus.

Em 1534, D. João III, através de uma carta régia, doou o território que correspondia à Capitania de São Jorge dos Ilhéus, a Jorge de Figueiredo Correa. Essa capitania era coberta pela Mata Atlântica, de clima tropical úmido, com temperatura alta na maior parte do ano; contava ainda com chuvas em abundância, além de ser coberta de uma vasta rede hidrográfica. Juntos, esses fatores tornavam as terras férteis e propícias ao plantio de toda sorte de gêneros agrícolas. Esse território era habitado pelos índios Tupinikin, Kamakã-Mongoió, Aimorés e Botocudos.

O local escolhido para fixar uma vila, foi inicialmente a Ilha de Tinharé, localizada em Morro de São Paulo; tendo sido o local considerado inadequado para o intento, foi construída uma vila, nomeada de São Jorge dos Ilhéus, que veio a se tornar o centro do povoamento da capitania. Os moradores se fixaram em seu entorno e dedicaram-se à exploração do pau-brasil encontrado na costa, bem como ao cultivo de gêneros agrícolas para subsistência e à produção de açúcar nos engenhos. Segundo Lurdes Rocha (2008), do século XVI à segunda metade do século XIX, a capitania dos Ilhéus foi caracterizada pela policultura, o que também é confirmado pelo historiador André Luis Rosa Ribeiro:

Durante três séculos, a economia do litoral sul baiano pautou-se na exportação de madeiras destinada à construção, na coleta de fibras vegetais, como a piaçava, e em pequena produção de açúcar e farinha para o consumo local e abastecimento do mercado soteropolitano (RIBEIRO, 2005 p. 25).

Há que se observar a menção aos *três séculos* durante os quais predominava a policultura como modo produtivo, muito embora essa produção fosse restrita ao litoral. A razão disso é que, não obstante essa capitania tivesse características que a tornava atraente em termos de exploração econômica, era uma das regiões menos povoadas de todo o Império, devido ao confronto entre os colonos portugueses e os indígenas que habitavam a mata e dificultavam a penetração dos colonos para o interior.

Assim, aconteceu que, ao longo de três séculos, o governo português não havia empreendido com êxito o processo de exploração econômica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus. Adonias Filho (1976) afirma que, nesse período, a Capitania possuía dois engenhos e pouco mais de quinhentos habitantes que, com suas plantações, ultrapassavam em poucas léguas as adjacências do mar. Os moradores da vila permaneciam junto à costa sem adentrar a mata e cultivar as terras no interior. Sergio Buarque de Holanda (2001, p.106) confirma essa

assertiva, ao afirmar que: “na zona sul baiana, as antigas capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro permaneceram, quase esquecidos dos portugueses”, Citando Handelman, ele pontua ainda que: “espantava-se de que, após trezentos anos de colonização, ainda houvesse uma região tão selvagem, tão pobremente cultivada”.

A partir do final do século XVIII, a exploração econômica do Sul da Bahia foi iniciada. Esse empreendimento com nuances heróicas foi efetivado por um personagem que tem papel central na narrativa histórica sobre o sul da Bahia: o desbravador. Esse nome simboliza os agricultores migrantes, vindos principalmente de outras partes do nordeste do Brasil. Os desbravadores – muitos dos quais depois se tornaram os conhecidos coronéis do cacau – eram sujeitos anônimos, fugitivos das más condições de vida em seu local de origem e sequiosos pela posse de terras do sul da Bahia, nesse período já consideradas devolutas pela Inspetoria de Terras Públicas. Foram eles que abriram caminhos no meio da mata, enfrentaram a população indígena local e conseguiram sobreviver nesse meio hostil, onde eram freqüentes as chuvas, a escassez de alimentos, as doenças e os ataques de animais selvagens.

A historiografia regional registra a atuação desses sujeitos com matizes heróicas destacando sua bravura e seu papel na organização econômica da região. Podemos ver essa configuração em destaque nas seguintes palavras de Adonias Filho:

É realmente extraordinário o que esse coronel conseguiu e, sem temer a selva tropical – índios, doenças, a falta de estradas, o banditismo -, fez do cacau em um século, grande lavoura de exportação. Desbravador de matas, fundador de cidades. É por tudo isso será impossível negar ter sido ele, o coronel, o principal agente da civilização regional do cacau. (1976, p. 91)

Adonias dá ênfase a uma tríade “heróica” de ações empreendidas pelo desbravador: derrubar a mata, expulsar os índios, plantar roças; além disso, aponta razões nobres para esses feitos, tais como bravura, destemor, desejo de aventura. A saber: “o desbravador saiu para o interior por não contentar-se com as condições da Costa” (1976, p. 37). As características do desbravamento e as motivações apresentadas para sua realização tornam evidente que o significado desse fato foi materializado na historiografia regional com nuances dignas de romantizar esse personagem.

A figura do desbravador, vista dessa forma, possui características que o aproximam do arquétipo do herói, cujas ações são marcadas por ideais nobres e altruístas. Esse modelo atende à expectativa popular por um mito de origem. Pois o desbravador corresponde à figura de um cavaleiro medieval que venceu a mata habitada por índios “selvagens” e implantou a

“civilização do cacau”, conforme Adonias. Nessa assertiva, ele vence o atraso representado pela selva e pelos índios e traz o bem representado pelo progresso econômico. Em função do papel de protagonistas na saga do cacau, os desbravadores receberam os tributos de honra pelo passado épico que essa região viveu, tornaram-se imortais na memória coletiva e centralizaram, em seu favor, os méritos pelo desenvolvimento econômico, social e político dessa região.

É preciso, no entanto, perceber que, ao largo de todo o heroísmo desprendido nesse processo de conquista da região, os desbravadores ousaram enfrentar os perigos da floresta movidos pela certeza de que teriam a posse de terras férteis para o cultivo.

Ao ler o texto de Adonias, notamos uma relação de contigüidade entre desbravador e coronel; entretanto, nem todos os indivíduos que migraram para o sul da Bahia se transformaram em grandes coronéis do cacau. Muitos deles se tornaram trabalhadores nas fazendas, pois não havia uma quantidade de terras que estivesse disponível para todos.

As primeiras mudas de cacau foram plantadas, em caráter incipiente no sul da Bahia, no ano de 1746, na atual cidade de Canavieiras. Posteriormente, os desbravadores expandiram a cacauicultura para diversas áreas do sul da Bahia, de modo que, a partir de 1830, o cacau começou a comparecer na pauta de exportações do Estado, firmando-se num lugar central da economia dessa região. Ao findar o processo de organização da lavoura, os desbravadores logo mandavam vir suas famílias, e faziam saber aos amigos das oportunidades que o sul da Bahia oferecia. A vinda de imigrantes contribuiu para a formação de pequenos povoados que orbitavam ao redor das fazendas e que, posteriormente, tornaram-se cidades.

Nas pequenas cidades, formadas pela força econômica do cacau, os coronéis possuíam autoridade de juizes e, principalmente, de chefes políticos. A propriedade de terras lhes outorgava o direito de comprar a patente de Coronel da Guarda Nacional, fundada em 1831. Consoante a esse título, ficaram conhecidos como os coronéis do cacau. O *coronel do cacau* é uma figura emblemática, cuja função remete ao sul da Bahia e ao seu modelo econômico.

Os coronéis do cacau foram homens de origem humilde que evoluíram econômica e socialmente. Eles conjugavam tanto uma função social e política ligada ao universo patriarcal, mandonista, quanto uma função econômico-moderna próxima do modelo burguês, caracterizado pelo acúmulo dos bens de produção, pela não-utilização do trabalho escravo e pela exploração da classe trabalhadora. Daí ser possível encontrar, em alguns textos históricos, referência a esse grupo social com o termo “burguesia cacaueira”.

Milton Santos (2008) sublinha que uma região não pode ser estudada de modo isolado; antes, há que se levar em conta sua inserção na ordem econômica mundial. Em vista disso,

observa-se que, no imaginário coletivo, o cacau comparece como um fruto de ouro ofertado pelos deuses aos heróis que desbravaram o sul da Bahia; mas, na verdade, a atividade cacauera significava a especialização econômica e funcional de uma região, em atenção a uma demanda específica do mercado mundial, qual seja: a produção de matéria-prima para a indústria de chocolate. Na cidade de Ilhéus, proliferavam firmas responsáveis pela compra e exportação do cacau, dentre as quais estavam a Cargill (norte-americana), ADM Joanes (brasileira), Barry Callebaut (Suíça) – grandes empresas que representavam os laços constituídos entre essa região e o capital mundial.

A trajetória de enriquecimento vivida pelos coronéis consolidou, no imaginário coletivo, um mito: o Eldorado. Esse termo é muito utilizado por Lurdes Bertol Rocha (2008) ao se referir à percepção que se criou no imaginário coletivo de que a região do cacau seria a terra da democracia de oportunidades. Adonias Filho contribuiu com esse imaginário ao afirmar que foi “a oportunidade para todos que fez nascer o coronel do desbravador humilde e sem nome” (1976, p.106). A menção ao democratismo no contexto de uma sociedade coronelista soa arbitrária e se pauta apenas no sucesso que tiveram os primeiros migrantes que se tornaram coronéis. As histórias contadas em outros estados e em outras regiões da Bahia sobre esses sujeitos deram impulso às correntes migratórias que foram responsáveis pelo povoamento do Sul da Bahia. Sobre o mito do Eldorado, Rocha afirma:

A região sul da Bahia, a partir do final do século XIX e início do século XX passou a ser vista como um *Eldorado*. Anualmente milhares de pessoas chegavam de várias partes do país principalmente de Sergipe, atraídos pela fama de riqueza atribuída à *árvore dos frutos de ouro* (ROCHA, 2008, p.13).

A lavoura cacauera alavancou grandes fortunas; entretanto, isso só foi possível aos pioneiros no processo de expansão que puderam acumular terras. Ao final desse processo, as terras tornaram-se escassas e os migrantes, atraídos para essa região, acabaram compondo o contingente de trabalhadores das fazendas de cacau. Nesse “Eldorado” sul baiano, não existia riqueza em quantidades inimagináveis como as histórias faziam crer; a riqueza maior era a própria terra, mas logo se percebeu que ela era insuficiente para tantos que a queriam.

Havia fazendas que produziam até cinqüenta mil arrobas de cacau e chegavam a empregar trezentas pessoas. Entretanto, essa riqueza não era bem distribuída socialmente. A fortuna dos coronéis contrastava com a pobreza dos trabalhadores das roças de cacau, uma

população de homens e mulheres iletrados, que não recebiam um salário justo e que deixavam todo o seu dinheiro na venda do coronel.

Entre 1890 e 1930, o sul da Bahia se destacou como a maior região produtora de cacau do país. Nessa fase, a elite cacauzeira usava os órgãos de imprensa, principalmente os jornais de Ilhéus e Itabuna, para divulgar uma imagem do seu sucesso pessoal.

O surgimento de uma versão mítica da história regional foi reflexo da memória coletiva da sociedade ilheense formada através de textos históricos, técnicos e literários. Esse processo ocorreu durante todo o século XX, quando vários estudos oficiais e obras ficcionais ajudaram a disseminar e a construir o paradigma dominante da história regional (RIBEIRO, 2001, p. 109).

Como se vê, o mito da grandiosidade dos tempos áureos tornou-se parte da memória da sociedade, não apenas por meio de uma tradição oral, mas, como aponta Ribeiro, também se deu por meio da circulação de textos históricos, técnicos e literários.

Os cacauicultores inebriados pela fortuna que o cacau foi capaz de gerar ficaram em um estado de euforia e letargia. Certos da colheita e dos lucros que ela geraria, não investiram no aprimoramento da produção nem em melhoramentos técnicos para a lavoura. Segundo dados da CEPLAC⁵, em 1910, o Brasil liderava a produção mundial de cacau. Nesses tempos, as firmas exportadoras de cacau compravam “cacau na flor”, ou seja, antecipavam o pagamento sobre uma safra que ainda não existia. Esse processo produzia uma situação de endividamento da qual os produtores não se davam conta.

Em 1930, a euforia dos tempos áureos acabou: houve uma retração mundial do consumo e queda dos preços no mercado. A impressão de que o cacau era uma fonte inesgotável de riqueza foi abalada pela realidade do *crack* da bolsa de valores de Nova York, que afetou os Estados Unidos, um dos maiores compradores do cacau brasileiro. Houve uma retração mundial do consumo e queda dos preços no mercado. Os fazendeiros de cacau foram afetados em seus ganhos e em seu prestígio político.

Como medida de socorro à lavoura cacauzeira, o governo cria o ICB, Instituto de Cacau da Bahia, empenhado em escoar a produção e resolver o problema das dívidas dos produtores de cacau. Na década de 1940, a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) ocasionou uma nova queda nos preços do cacau e, por conseguinte, muitos fazendeiros foram à falência, perdendo suas propriedades. Na década de 1950, a crise recrudescceu e a região sofreu com a queda da safra, com a falta de recursos e com o endividamento dos fazendeiros. Em 1957, foi criada a CEPLAC (Comissão Executiva para o Plano da Lavoura cacauzeira), com o intuito de

⁵ Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacauzeira- CEPLAC

desenvolver pesquisas sobre o cacau e aumentar a produtividade e resistência do cacauzeiro. A fim de evitar o colapso da região, a CEPLAC assumiu, naquele momento, a dívida dos fazendeiros, de modo que a atividade cacauzeira continuou sendo rentável.

O que, de fato, representou um largo declínio da produção cacauzeira foi a propagação, em 1989, de um fungo vulgarmente chamado de “vassoura de bruxa”. Esse fungo ataca o fruto do cacauzeiro, apodrecendo-o, e se espalha rapidamente através do vento e da água. As pesquisas da CEPLAC não conseguiram conter o avanço da doença e, em pouco tempo, todas as plantações de cacau foram atingidas. A região cuja identidade estava marcada pelo cacau ficou à deriva e passou a olhar para trás, para o passado, em busca de orientação para a vida.

A partir dessa conjuntura, a história dessa região foi investida de um caráter monumental. Friedrich Nietzsche, em sua *Segunda consideração intempestiva*, quando reflete sobre “Utilidade e desvantagem da história para a vida”, faz uma abordagem sobre a espécie *monumental* da história para um povo. Segundo ele, vemos prevalecer esse sentido para a história quando um povo considera que “o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso” (2003, p. 19).

Isso corresponde ao fenômeno que aconteceu na região cacauzeira. A historiografia zela pela história do cacau como se a riqueza econômica advinda da sua produção representasse o símbolo mais contundente dos melhores tempos que essa região já viveu. Essa representação mítica do passado causou prejuízos, pois os fazendeiros, rememorando os lucros obtidos com o cacau, foram duramente resistentes à diversificação das práticas agrícolas em suas fazendas; em razão disso, esperaram em vão que as pesquisas da CEPLAC encontrassem uma cura para o fungo.

A população – assim como a historiografia – considera que o ápice histórico dessa região foi mesmo o período de maior produção do cacau. O passado, assim, continua sendo venerado; mas não todo o passado: apenas os fatos grandiosos. Nietzsche, em sua “*Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e Desvantagem da História para a Vida*” adverte quanto ao perigo que existe em se adotar esse sentido de monumentalização histórica do passado, porque o próprio passado é prejudicado nessa circunstância. Ele afirma que, sob a égide da história monumental, “grandes segmentos do passado são esquecidos, desprezados e fluem como uma torrente cinzenta ininterrupta, de modo que apenas os fatos singulares adornados se alçam por sobre o fluxo como ilhas” (2003, p. 22).

Dessa maneira, e diante do breve histórico que acabamos de esboçar, é que podemos compreender porque na região do cacau só os “donos dos frutos de ouro” e seus feitos ganharam visibilidade e, principalmente, porque as práticas religiosas das fazendas de cacau

não foram registradas pela historiografia. Percebe-se, portanto, que tudo aconteceu como afirma Nietzsche: a religião fluía como uma torrente cinzenta obscurecida pelos feitos maravilhosos dos coronéis.

Nietzsche suscita a idéia de uma torrente cinzenta. Nela, prevalece um sentido para a compreensão das práticas religiosas na região do cacau: do excesso de lembrança sobre os tempos áureos deriva o esquecimento sobre as práticas religiosas do cotidiano.

2.4 A “CIVILIZAÇÃO DO CACAU” NASCEU CATÓLICA

Após observarmos a trajetória pela qual a região sul da Bahia se tornou especializada no cultivo de cacau, e a conformação mítica que esse fato ganhou na memória regional, podemos tocar, mais especificamente, na questão que norteia esta pesquisa, qual seja: as interações religiosas vivenciadas no cotidiano dos moradores das fazendas de cacau.

Vimos, no capítulo anterior, o quanto era vívido, no imaginário coletivo, a idéia de que o cacau era uma *dádiva dos deuses*. Nesse sentido, a população do sul da Bahia pensava que essa era uma terra abençoada pela fortuna e, conseqüentemente, abençoada pelos deuses. Existia uma representação constituída em torno da atividade cacaeira como um presente sagrado, o que pressupunha uma retribuição, uma convivência harmônica com os santos para que a safra fosse boa. Em virtude disso, ao longo do ano, as pessoas expressavam sua fé em forma de devoção romarias, rezas, promessas, novenas, carurus e vigílias.

Nas fazendas de cacau, o trabalho era árduo e também incerto porque, ao final, precisava-se das chuvas e estiagem em época certa para que a safra fosse bem sucedida. Havia uma sintonia entre a atividade produtiva e a fé na ação dos santos, caboclos e orixás. As roças de cacau eram plantadas na expectativa de que ocorressem as chuvas determinadas pelos santos. Vinda a chuva e sendo boa a colheita, os santos recebiam sua justa homenagem em forma de carurus e rezas. Os fazendeiros que recebiam uma boa colheita não faziam economia na hora de prestar devoção ao seu santo: engordavam animais o ano inteiro para que fossem abatidos nas rezas e servido ao povo vizinho.

A forte religiosidade dos fazendeiros deixou marcas através dos nomes das fazendas. O sociólogo Agenor Gasparetto ao analisar os nomes mais comuns para as fazendas constatou que, “Os nomes de fazendas de cacau se distribuíam entre nomes de santos católicos com penetração popular [...] Nesse sentido, Santo Antônio e São José foram os nomes de santos mais freqüentes” (1986, p. 33) Esses dados espelham a forte presença do catolicismo na

região sul da Bahia e, para além dessa constatação, Gasparetto afirma que a recorrência desses nomes “sugere sentimentos de religiosidade popular do homem e da mulher das terras do cacau que ostentam a condição de proprietários de roças ou fazendas de cacau” (1986, p.35). Noutras palavras, os fazendeiros de cacau demonstravam a sua fé nos santos através dos nomes que davam às suas fazendas, como aponta a tabela abaixo:

<i>Nomes das fazendas</i>	<i>Total</i>
Santo Antonio	584
São José	569
Bom Jesus	277
São João	217
Santa Maria	214
São Jorge	149
São Roque	139
Santa Rita	126
São Pedro	126
São Francisco	101
Total	2.502

Tabela 1 – Nomes de fazendas de cacau que sugerem religiosidade e devoção do produtor.

Fonte: GASPARETTO, Agenor. **Cacau, Mitos e Outras Coisas Mais**. Ilhéus, Impressão PROPLAN, 1986.

A presença de capelas no meio rural também era representação da religiosidade da microrregião cacaueira. Ter uma capela na sede era algo muito significativo do poder dos fazendeiros. No universo rural pesquisado, havia apenas três fazendas com capela. Se tomarmos como perspectiva a cidade de Ubatã, havia, a leste uma capela na fazenda Mônaco⁶, outra capela também na fazenda Monte Alegre⁷ ainda a leste, e ao sul uma capela na fazenda Gruna⁸. Dentre essas, a foto abaixo corresponde à capela na fazenda Mônaco, localizada na área rural do município de Ubatã. Fazenda essa, de propriedade de Elza Carvalho, que hoje tem 93 anos e é aposentada, mas foi uma grande produtora de cacau, católica fervorosa e curandeira de grande reconhecimento público.

⁶ A fazenda Mônaco está localizada no município de Ubatã.

⁷ Essa fazenda pertenceu a Felipe Bortino, a capela foi construída em 1958 e a proprietária atual transformou em casa para trabalhador.

⁸ A fazenda Gruna pertence ao município de Ubaitaba, mudou de dono muitas vezes o que tornou impossível entrar em contato com os construtores da capela. Essa capela foi citada por Teresa Faustino. Ao chegar ao local constatei que nem mesmo suas ruínas existem mais.



Figura 1 - Capela na sede da fazenda Mônaco
Fonte: Trabalho de campo – Novembro de 2009



Figura 2: capela na sede da fazenda Monte Alegre
Fonte: Trabalho de campo - novembro de 2009

A capela de Elza Carvalho ainda funciona precariamente, a capela da fazenda Monte Alegre pode ser vista na foto acima, foi transformada em casa para trabalhadores, a da fazenda Gruna foi destruída pelos donos atuais.

As construções dessas capelas pelos fazendeiros de cacau correspondem ao conceito de “*Encenação de Poder*”, tal qual referido por Georges Balandier, no livro *O Poder em Cena* (1980). Segundo Balandier, o poder concebido unicamente pela força não teria uma existência segura; para sobreviver, o poder precisa, principalmente, criar efeitos no imaginário coletivo. Nesse sentido, ao mandar construir uma capela em sua fazenda, os fazendeiros de cacau alcançavam reconhecimento público sobre o seu poder econômico, social e político. É o caso da senhora Elza Carvalho que, como curandeira e produtora de cacau, reunia poderes que vinham tanto do âmbito econômico, quanto do simbólico.

Todas essas evidências confirmam que o sul da Bahia foi um espaço ordenado pela Igreja Católica enquanto instituição de poder. Entretanto, não devemos pensar que essa obediência foi conseguida de fato; os agentes sociais não são receptores passivos, ou seja, o receptor não é uma caixa vazia – ele interpreta, usa, recria. Certeau (2008, p. 95) adverte que “os conhecimentos simbólicos impostos são objetos de manipulações pelos praticantes que não são seus fabricantes”. Nessa manipulação, está inscrita uma resignificação; por essa razão, veremos, nos capítulos seguintes, narrativas que nos falam sobre o cotidiano nas fazendas no século XX, e que demonstram o que esses sujeitos sociais, de fato, fizeram com o conteúdo da doutrina católica.

2.5 COTIDIANO E MEMÓRIA: LAÇOS CONSTITUÍDOS COM O ESPAÇO E COM A COMUNIDADE

No item anterior, apresentamos o percurso histórico segundo o qual o sul da Bahia se especializou. Agora, precisamos tomar um ângulo mais aproximado da vida cotidiana, das pessoas nas fazendas, para que seja possível compreender as práticas religiosas realizadas ali. Antes, porém, faz-se necessário dizer que a realidade social nesse espaço se enquadra em um modelo de ação tradicional, no qual o cotidiano é marcado pela vizinhança, proximidade, solidariedade, enfim, por laços que foram constituídos entre as pessoas e aquele lugar de viver. Foi, sobretudo nas teias de reciprocidade social que os indivíduos se reuniram, o que deu subsídios para a formação de uma comunidade afetiva, e, por conseguinte, de uma memória coletiva.

Nas sociedades tradicionais, os indivíduos constituem uma relação com o espaço habitado. Os elementos materiais, como as roças, os animais, o lugar de enterrar os mortos, a mata, cachoeiras, ribeirões e, também, os imateriais – como as rezas, festas, carurus, ladainhas e sambas – compõem um patrimônio simbólico do grupo e fazem das fazendas um “lugar social”, para usar um termo de Paul Ricoeur (2007).

Nas entrevistas realizadas, as narrativas sobre os acontecimentos religiosos eram sempre intercaladas pela referência aos espaços das fazendas de cacau: capela, sede, roça, casa de candomblé, caminhos pelo meio do mato, riachos. Há uma concatenação entre os fatos relatados e os laços relacionais que foram constituídos com o espaço.

No que tange ao espaço habitado, Paul Ricoeur afirma que as vivências humanas inscrevem marcas no espaço, e que estas marcas constituem um apoio para o trabalho da memória. Segundo suas palavras, “o ato de habitar não se estabelece senão pelo ato de construir. Portanto, é a arquitetura que traz à luz a notável composição que forma em conjunto o espaço geométrico e o espaço desdobrado pela condição corpórea” (RICOEUR, 2007, p. 158). Ricoeur permite refletir acerca das construções arquitetônicas, enquanto elemento de configuração do lugar social e, sobretudo, em como o lugar percebido corporeamente participa na função da memória, tornando-se um ponto de evocação do passado. A arquitetura constrói simbolicamente o espaço e lhe dá uma configuração peculiar.

Em conformidade com o pensamento de Paul Ricoeur a respeito da relação entre arquitetura e a configuração do lugar social observa-se que as fazendas de cacau estão sempre presentes na lembrança dos depoentes, as ações religiosas são postas sob o enquadramento desse lugar, cujos traços arquitetônicos revelam um sentido que foi produzido para a vida das pessoas. As grandes fazendas de cacau têm uma compleição arquitetônica predominante: a disposição das instalações é sempre no formato de uma avenida, em que as casas do fazendeiro e dos empregados estão dispostas umas ao lado das outras. Nessa avenida, localiza-se a casa-sede, moradia do dono da fazenda, as casas para os trabalhadores, barcaça⁹ para secagem e a estufa¹⁰ para armazenamento das amêndoas de cacau. A capela era um item raro. A foto abaixo permite observar com mais precisão esses traços físicos:

⁹ Instalação para secar cacau, que vem mole, da roça ou passado pela estufa, quando estia o tempo. Não tem chapa é substituído pelo sol; o telhado coberto com longas folhas de zinco ou alumínio, baixinho. In: NETO, Euclides. **Dicionário das roças de cacau e arredores**. Ilhéus: Editus, 2002.

¹⁰ Construção onde é secado o cacau. No piso em terra batida, ladrilhado ou cimentado. In: NETO, Euclides. **Dicionário das roças de cacau e arredores**. Ilhéus: Editus, 2002.



Figura 3- Fazenda Trem de Sal
Fonte: Pesquisa de campo – Agosto de 2008.

A fazenda Trem de Sal, localizada no município de Ubatã, exemplifica o formato padrão das fazendas de cacau de grande porte. A casa de sede, moradia do dono da fazenda, é a segunda à direita (na parte superior da fotografia) e possui dois andares. As casas para trabalhadores são as quatro seguintes, cujo teto é também uma barcaça, então sabemos que a fazenda Trem de Sal era de grande porte porque possuía 4 barcaças. As casas para trabalhadores foram construídas de modo idêntico e era a uma só tempo, casa e instalação para secar o cacau. É a esse conjunto que se dá o nome de sede.

Na foto abaixo se vê a barcaça sob um ângulo mais aproximado, o formato corresponde ao teto da casa.



Figura 4: Trabalho de secagem do cacau na barcaça - fazenda Santa Bárbara
Fonte: Trabalho de campo - dezembro de 2008

Observando a figura 2, vemos a ordem de distribuição das casas. Chama à atenção a proximidade. A casa do patrão está ao lado das casas dos trabalhadores, o que facilitava a vigilância por parte dos patrões, mas também fazia com que as pessoas estivessem próximas umas das outras e articulassem interações sociais. Havia nessas fazendas uma convergência importante entre a moradia e o lugar de trabalho. O cotidiano envolvia uma rotina cíclica de trabalho na roça e expectativa em relação à safra de cacau, mas ao final do dia, quando voltavam da roça, as pessoas iam para as suas casas, ali mesmo na sede da fazenda. Era nesse ambiente de proximidade, vizinhança, que eram gestadas as ações religiosas.

Havia uma população de trabalhadores contratados apenas em época de safra, e outros fixos que moravam frequentemente nas casas de sede. Além disso, havia um grande número de fazendas pequenas nas quais morava apenas a família do proprietário. O ambiente da fazenda era formado pela casa, pelo trabalho, mas também pela religiosidade e lazer, tudo circunscrito ao universo rural das fazendas.

No que tange à interface sujeito, memória e lugar, Maurice Halbwachs (2006, p. 170) sublinha que “não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial”. Dizendo isso, ele indica que a memória tem como pano de fundo as imagens do espaço vivido, de tal

modo que sempre que nos lembramos dele, nos reportamos inicialmente ao local em que estas memórias aconteceram. Halbwachs ancora sua teoria sobre a “*memória coletiva*” na perspectiva de que existe uma relação intrínseca entre o grupo social e o lugar. A seu ver, cria-se uma relação social entre os membros de um grupo, quando vivem em um mesmo espaço por longo tempo. No universo rural das fazendas de cacau, as ações religiosas se desenvolveram em um ambiente cujo cotidiano era marcado pela coesão social advinda dos laços estabelecidos e impostos pelo lugar de habitação e trabalho.

As fazendas de cacau eram cercadas pela mata atlântica, o que facilitava a ação e o esconderijo de bandidos. Um grande número de trabalhadores não se fixava, movia-se por diversas fazendas executando serviços por contrato, o que tornava o ambiente das fazendas de cacau inseguro. As viagens eram feitas a cavalo por caminhos abertos no meio da mata; o transporte do cacau até a cidade era feito dessa forma, não havia assistência médica, escolar ou de segurança àquela população. Era, portanto, uma situação na qual os indivíduos estavam sujeitos a muitas carências em termos de produtos, serviços e assistência de suas necessidades.

Nessa circunstância de insegurança e carência, estar imerso em uma rede social era muito importante, porque, assim, o sujeito estaria amparado por uma teia de solidariedades, na qual era possível obter informações e serviços. Diante disso, a liberdade individual perde muito do seu sentido, uma vez que adotar práticas exclusivas e individualistas de comportamento podia significar a exclusão e a indiferença dos demais e, por conseguinte, uma situação de perigo. Em atenção a isso, as pessoas agiam no sentido de serem aceitas, acolhidas, estabelecendo uma interdependência social; por isso, a vizinhança e a solidariedade eram traços marcantes do universo rural pesquisado.

O processo histórico no qual se formaram as fazendas de cacau do sul da Bahia foi responsável por congregar num mesmo ambiente sujeitos com uma multiplicidade de memórias, o que instituiu modos de vida e, principalmente, configurou uma forma de relação com o sagrado a partir de referências plurais, mas que resultou numa prática religiosa singular, marca do lugar. Das relações históricas, relacionais e identitárias que os indivíduos constituíram nas fazendas de cacau, o cotidiano emerge como lugar onde as experiências sociais podem ser observadas de forma mais aguda; lugar próprio da história, rico em experiências e memórias.

2.6 A MEMÓRIA DOS MAIS VELHOS COMO ORIENTAÇÃO PARA A VIDA

Nas fazendas de cacau, a maioria da população era iletrada. Por essa razão, a principal forma de transmissão dos conhecimentos era a oralidade. Prevalciam as sociabilidades típicas da vida rural, como as visitas aos vizinhos, as conversas no terreiro¹¹. Ouvir os causos e as histórias dos mais velhos era uma forma de instruir aqueles que ouviam o que tinha para ser contado. Prestava-se atenção aos velhos contadores quando estes anunciavam o início de uma história que se deu em tempos passados. Nestas transmissões orais, a memória era investida de uma função importante, porquanto ela se constituía como um acervo de informações necessárias ao mecanismo da vida social. Os mais velhos eram, então, os fiéis depositários de um saber transmitido de geração a geração e, ocupando uma posição de respeito social no interior dessa comunidade criada nas fazendas de cacau.

Os mais novos aprendiam desde cedo a respeitar os mais velhos. Os depoentes revelam um costume muito importante do cotidiano: as crianças se dirigiam aos pais e avós pedindo a benção quando se levantavam pela manhã, e também à noite quando iam dormir. Diziam: a benção (meu pai), (meu avô), ao que o pai ou avô respondia: “Deus te abençoe meu filho”. Todos os parentes mais velhos recebiam esse tratamento honroso. Há uma significação muito importante nesse ato, porque ao pedir a benção de Deus a um parente mais velho, as crianças aprendiam que estes estavam investidos de um poder especial para lhes proteger e cuidar; o pedido de benção também cumpria o efeito de ensinar, desde muito cedo, que os antigos tinham uma posição hierárquica superior dentro da família, devendo sempre ser obedecidos.

Outro costume da vida nas fazendas, cujo significado é importante para nossa interpretação, é o fato de que o nome das pessoas idosas era sempre precedido pelo nome “velho”. Lá se dizia: “velho João”, “velha Maria”, “velho Antônio”. Esse adjetivo, quando precedia o nome, significava que o indivíduo havia alcançado uma idade em que merecia respeito e reconhecimento por sua sabedoria acumulada junto ao tempo de vida.

Por força dessa primazia dada aos mais velhos, imperava a obediência aos costumes, e o passado era a principal fonte de orientação para a conduta cotidiana. O antigo era exaltado e possuía uma força que atuava no sentido de conservar os costumes de acordo com as gerações anteriores. O depoimento do senhor Domingos André é exemplar nesse sentido:

¹¹ Na fazenda, o terreiro é a parte externa da casa.

Quando eu morava lá na roça, minha vó dizia que no dia de sexta feira da paixão não era pra andar de burro depois do meio dia, e a velha era muito sabida e já guardava essas coisas dos mais velhos. Aí, nesse dia, eu tava voltando de Gongogi¹² pra roça e já passava do meio dia; e por mais que eu corresse, não consegui chegar até o meio dia em casa. Nessa peleja, eu caí do burro e machuquei o braço. Quando eu cheguei a véia falou: tá vendo! Tu foi desobedecer os costume dos mais velhos, olha aí o que deu.

Esse depoimento traz indícios a respeito da função social dos mais velhos nas fazendas de cacau; sobre como isso estava posto em uma representação coletiva. O senhor Domingos acreditava que sua queda foi um castigo pela desobediência a uma ordem estabelecida socialmente, ordem segundo a qual um jovem não poderia agir em desobediência aos preceitos dos mais velhos, que eram os guardiões do saber. Sua avó demonstra possuir consciência da força que estava investida em sua palavra, tanto que o repreende, dizendo que sua queda veio em decorrência da falta cometida em não guardar os ensinamentos dos velhos. Dizendo isso, ela cuida por legitimar a posição de poder que ocupava dentro do grupo. Essa representação está de tal forma sedimentada no imaginário do senhor Domingos que, após a queda, ele não se questiona sobre as razões práticas que o fizeram cair, concluindo, de pronto, que foi castigado por não observar os costumes; assim, exalta o saber da sua avó, fruto de um acúmulo de gerações anteriores.

Jaques Le Goff pontua que a relação que a permanência no tempo tem com a questão da autenticidade e da propriedade é que, “nas sociedades ditas tradicionais, a antiguidade tem um valor seguro; os antigos dominam como velhos depositários da memória coletiva, garantes da autenticidade e da propriedade” (LE GOFF, 2005, p 175). Portanto, o lugar de honra dado aos mais velhos nas fazendas de cacau era revelador de uma estrutura social calcada no modelo tradicional. O modo de vida tradicional é marcado pela preservação dos costumes tal qual gerações anteriores; nessa circunstância, a posse do acervo memorialístico representa poder; deter a memória nessas sociedades é deter uma posição de reconhecimento e representatividade dentro do grupo.

Nas sociedades tradicionais, o novo é recusado porque é uma ameaça ao poder constituído pelos mais velhos. Quando ensinam sobre a importância de preservar os costumes, eles transmitem conhecimentos que exaltam a experiência de vida das gerações anteriores, ensinam que os mais velhos são sábios. Com isso, o passado se revestia de uma autoridade sobre o presente.

¹² Cidade da microrregião cacaueira.

Esse apego ao lugar, aos costumes e à comunidade ecoa uma valorização das raízes locais. Essa exaltação ao passado indica que, nas fazendas de cacau, imperava uma concepção antiquaria da história, tal como foi teorizada pelo filósofo Friedrich Nietzsche, ao tratar da utilidade da história para a vida. Nietzsche usa o termo *antiquário* para se referir a povos que demonstram apego ao lugar em que vivem e que cuidam, com ímpeto conservador, das coisas antigas. Para ele, o tipo antiquário de um povo pode ser comparado a uma árvore, nos seguintes termos:

O contentamento da árvore com as suas raízes, a felicidade de não se saber totalmente arbitrário e causal, mas de crescer a partir de um passado como a sua herança, o seu florescimento e fruto, sendo através daí desculpado, sim, mesmo justificado em sua existência – é isto que se designa agora propriamente como o sentido histórico apropriado (NIETZSCHE, 2003 p. 27).

Em uma sociedade apegada à suas raízes, prevalece nas pessoas um sentimento confortável de que pertencem a um passado em comum e, sobretudo, a sensação de que não se está só, posto que há um elo, uma conexão entre as pessoas da comunidade. Os moradores das fazendas de cacau preservavam como herança o passado do lugar em que viviam. Em razão disso, sentiam-se ligados à comunidade por meio da partilha de uma história em comum. Nesse sentido, não importava saber sobre um universo mais amplo, a vida se desenrolava e se confundia com o espaço social local.

Segundo Nietzsche, para o tipo antiquário de história, o conhecimento do passado afigura-se tal qual uma raiz que enraíza o indivíduo ao seu lugar de origem e proveniência, como se seu desenvolvimento posterior ao nascimento estivesse determinado pela sua origem genealógica. A despeito de toda conotação negativa que isso possa ter, especialmente na perspectiva fluida da modernidade, há que se atentar para o fato de que o foco dessa pesquisa são as ações religiosas praticadas por uma população rural, o que nos coloca diante de sujeitos cujas condições de possibilidade estavam dimensionadas por um espaço limitado de coabitação e por um modo de vida orientado pela memória e tradição.

Falamos sobre ações religiosas em um espaço em que o cotidiano era marcado pela repetição, pela vontade de estar em contato com o lugar já conhecido e sob a proteção de uma rede de relações sociais constituídas; pessoas cujas raízes estavam fincadas num local, no qual os ares frescos das inovações quase que não sopravam. Havia um estoque de memória preservado pelos mais velhos e era esse arquivo, passado de geração a geração, que servia de orientação para a vida prática. Ou, fazendo uma apropriação dos termos de Nietzsche (2003), nas fazendas de cacau, as pessoas compreendiam a vida só para conservá-la, não gerá-la.

Tendo em vista essa autoridade do passado em relação à vida, nas fazendas de cacau, devemos perceber que o acervo de memória transmitido pelos mais velhos orientava a realização das interações religiosas no cotidiano.

3 ENTRE CULTIVAR A FÉ E COLHER CACAU

3.1 A ANTIDISCIPLINA: TEM CURADOR NESSA “CIVILIZAÇÃO DO CACAU”!

A população de moradores das fazendas de cacau era, em sua maioria, católica. Então, pensando em sintonia com Michel de Certeau (2008), a microrregião cacauzeira da Bahia foi um espaço organizado sob a técnica de produção cultural católica, que pretendia homogeneizar condutas e disciplinar os sujeitos segundo uma ordem. O corpo eclesiástico, designado por essa instituição, possuía o direito exclusivo sobre o espaço religioso das fazendas e coordenava a realização dos eventos religiosos, tais como: missas, batizados, casamentos, novenas, rezas e ladainhas.

Entretanto, os padres não usufruíam desse direito; suas visitas às fazendas eram anuais, e onde havia capela as missas eram combinadas com antecedência. Em razão disso, conformou-se uma lacuna no campo religioso e, por conseguinte, uma oportunidade, em que diversos líderes religiosos – curador, zelador de santo, devotos – através de seu carisma e conhecimento prático do catolicismo, constituíram representatividade e reconhecimento.

A escassa visita dos padres ao ambiente era dificultada pela ausência de estradas em bom estado; só havia caminhos pelo meio das roças feitos para escoar o cacau; o meio de transporte ali era burro e cavalo; as distâncias eram grandes e, como se tratava de mata fechada, havia abundância de chuva, o que tornava o percurso ainda mais perigoso e difícil. A senhora Tereza Faustino¹³ morava em uma fazenda distante 6 km do município de Ubatã, e conta que sua fazenda recebia, todo ano, a visita do padre, nas seguintes condições:

O padre vinha de Ubaitaba, ia nas roça de pé, com duas pessoas acompanhando ele, suspendia a batina com cordão de São Francisco pra evitar a lama porque naquele tempo chovia muito e ia. Ele era velho, já cansado, mas só andava de pé, não gostava de andar montado.

Essa narrativa aborda a realidade da assistência religiosa em todas as fazendas de cacau da microrregião cacauzeira. O padre visitava as áreas rurais uma vez ao ano, com muita

¹³ Entrevista realizada em julho de 2008.

dificuldade. As memórias da senhora Valdelice Ferreira de Lima¹⁴ também confirmam a mesma situação:

O padre ia na roça no dia dois de setembro. Todo mundo esperava essa data pra casamento, pra batizado, pra tudo. O padre ia montado num burro véi, com o sacristão. Eram três dias de festa; se comia do bom e do melhor; o padre era recebido com uma mesa farta, bolo de aipim, manteiga. Quando o padre saía, a gente cantava o reis temporão, enfeitava a casa, fazia ladainha e rezas.

O depoimento traz evidências importantes sobre o cotidiano nas fazendas de cacau porque nos informa, a princípio, que o padre visitava a fazenda apenas uma vez ao ano. Isso demonstra, na prática, o quadro da assistência católica nas áreas rurais da microrregião cacauzeira: era uma assistência escassa e lacunar. O depoimento também revela as duras condições nas quais o padre viajava para visitar as áreas rurais: seu meio de transporte era um burro, qualificado como velho, o que não lhe oferecia conforto; por isso, ele tinha que se hospedar por três dias nas fazendas para atender à demanda de serviços que se acumulava ao longo do ano.

Segundo essas afirmações, não havia uma rotina de frequência ao culto; havia apenas um momento de encontro com o padre, que acontecia uma vez ao ano. Como se tratava de um momento raro, era esperado e festejado. Na ocasião, o padre, revestido da autoridade e da legitimidade que o cargo eclesial lhe conferia, realizava celebrações, como missa, confissões, casamentos e batismos, tudo de uma só vez. Mesmo com a partida do padre – o celebrante oficial – os acontecimentos religiosos continuavam estabelecendo, no cotidiano, uma rotina de eventos católicos. Na ausência da figura da autoridade religiosa em questão, as pessoas mais velhas (os devotos dos santos) é que comandavam esses cultos.

Em algumas entrevistas, foi citada a função de zeladores do santo, que eram os devotos mais velhos. Detentores da arte de rezar, eles recitavam, de cor, as preces da igreja, e zelavam por um altar de imagem em suas casas; essas pessoas sempre marcavam rezas em homenagens aos santos, que eram muitos, havendo, por isso, muitas datas de reunião para reza. Cabe frisar, mais uma vez, que, mesmo não havendo a presença contínua do sacerdote, as pessoas continuavam produzindo celebrações em conformidade com a regra católica. Portanto, os sujeitos sociais *faziam* catolicismo na ausência do padre. Mas esse *fazer* corresponde ao conceito de Certeau (2008), segundo o qual *uso* ou *consumo* dos produtos culturais se dá, não no plano da imitação de um modelo, mas no sentido da recriação, da

¹⁴ Entrevista novembro 2008.

transformação; daí a significação do termo *fazer*, quando se poderia (ou se esperaria) somente *uma mera reprodução*.

No caso das fazendas de cacau do sul da Bahia, sabemos que, a partir do modelo da liturgia fornecido pelo padre, as pessoas inventavam, a partir de sua memória, formas de conviver com o mundo sobrenatural. Dessa forma, realizavam eventos que eles identificavam como sendo rituais católicos. Mas, uma vez privados da mediação da figura institucional do padre, quem eram os líderes religiosos que coordenavam tais atividades?

Para compreender melhor quem eram as lideranças religiosas nas fazendas de cacau, vejamos o que nos diz a senhora Balbina Rosa dos Santos¹⁵, 97 anos e aposentada:

O padre aparecia lá na roça de seis em seis mês, mas lá na roça tinha um velho chamado Luis que era curador. Era ele quem socorria nós, com reza, banho de folha. Ele era católico como nós e ia de casa em casa atendendo as pessoas. Tinha dia que ele fazia festa, batia tambor e as pessoa manifestava orixá, caboclo. Ele dava também caruru de Corme, mas ele era católico que nem nós.

A senhora Balbina residia em uma fazenda localizada numa área mais próxima à zona urbana; por isso, o padre fazia visitas com uma frequência maior: duas vezes ao ano. Mas é claro que isso não representava uma assistência religiosa suficiente, razão pela qual o curador ganhou uma posição privilegiada na comunidade. Marilena Chauí (1994) explica essa forma bastante peculiar do catolicismo rural, que sobrevive basicamente sem a presença constante do padre. A população, carente de autoridade religiosa ligada aos mecanismos de manutenção da ordem católica, passa a depender da força de outros agentes religiosos para atender às demandas cotidianas. Segundo Chauí, é daí que surgem os “companheiros de fundo”, entidades da esfera ilegítima, não reconhecida pelo catolicismo, como os orixás, os encantados e caboclos, que são integrados aos ritos católicos. Os termos que a autora emprega para expressar a peculiaridade desse catolicismo rural são “brechas do catolicismo popular”. Com estes termos, ela resume as zonas abertas, prontas a possibilitar a ação de agentes que se apropriam e se instalam em posições “vazias” do campo religioso, oferecendo uma ajuda prática na solução dos problemas cotidianos.

O primeiro depoimento acima destacado nos conta que a visita do padre era raramente realizada, o que deixava um espaço em aberto no campo religioso para a atuação de outros líderes. Já o segundo depoimento indica que o curador era quem estava ali mais próximo para prestar assistência religiosa no cotidiano. Entretanto, ele não exercia a função do padre; as

¹⁵ Entrevista realizada em agosto de 2006.

palavras que D. Balbina emprega – “socorro” e “atendimento” – para explicar o catolicismo da roça são indícios de que o curador prestava uma assistência tópica e eminentemente prática nos casos de necessidade. Mas, afinal, quem era o curador?

Para compreender como a população das fazendas de cacau reconhecia o papel do curador, é preciso antes saber que circulavam crenças, representações coletivas de um mundo espiritual católico habitado por santos, caboclos e orixás. A fé nos santos católicos era bastante visível, mesmo porque eles compunham o panteão da religião oficial.

Quanto aos espíritos de caboclos, eles faziam parte da crença compartilhada pelas pessoas das fazendas de cacau; é o que afirma a senhora Valdelice Ferreira de 70 anos, que em sua entrevista, esclarece quem eram essas entidades:

Era os antigos índio, né, que morava lá na mata antes de ter fazenda por ali; era os encantado, tinha o sultão da mata, que ensinava das folha certa que se podia usar pra fazer um banho, uma lavagem, uma infusão, uma beberagem, pra curar aquele povo. Era o remédio que tinha, era esse. Pra entrar na mata, tinha que fazer reverência, ter respeito, pedir licença e pegar as folhas certas¹⁶.

Na roça, os caboclos eram sinônimo de cura; os sujeitos que possuíam o dom de receber essa entidade e de indicar curas logo ganhavam prestígio na comunidade. Sendo procurados por muitas pessoas para resolver casos de doenças, a comunidade local já reconhecia os serviços espirituais prestados por essas entidades, e sabia que lhes deviam devoção e respeito.

As prescrições dos caboclos eram respeitadas porque a doença, para as pessoas da roça, possuía uma significação ligada ao universo espiritual. Os remédios prescritos por eles eram encontrados ali nas próprias fazendas de cacau, que eram circundadas pela mata atlântica. Tendo em vista que a mata fora outrora habitada por tribos indígenas, dizimadas com a implantação da lavoura cacauífera, e tendo em vista que eram esses mesmos indígenas que detinham o conhecimento sobre as ervas corretas a serem aplicadas na solução das doenças, os caboclos eram invocados e incorporados por pessoas qualificadas como curandeiros, representados com a autoridade dos antigos habitantes da terra. Vagner Gonçalves da Silva (1994, p. 57) explica quem são os caboclos:

Os caboclos são os espíritos “donos da terra” e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e negros. [...] Geralmente falam um português antigo e quase incompreensível. Muitos deles são extremamente

¹⁶ Entrevista realizada em agosto de 2006.

católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de sua catequese. Por serem conhecedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros.

No sistema cultural que vigorava nas fazendas de cacau, a mata era o espaço, por excelência, do sagrado; domínio dos caboclos e também dos orixás Ossaim e Oxossi. Portanto, era um espaço sagrado para as duas matrizes memorialísticas que formavam a cultura nas fazendas. Da mata vinha a caça; ali estavam as nascentes dos rios, de onde vinha a água e as folhas usadas como remédio. Vejamos como Vagner Gonçalves da Silva (1994, p. 76) explica essa intersecção de crenças em relação ao espaço da mata:

Ossaim é o deus das folhas, das ervas e dos medicamentos feitos a partir delas. Seu domínio é o mesmo de Oxossi a mata. [...] tido muitas vezes como divindade que possui uma perna, Ossaim foi associado com alguns “encantados” dos mitos indígenas, como o caipora indígena e posteriormente o saci-perere, que também possui uma perna e habita as matas brasileiras.

O legado cultural africano e indígena estava presentes na conduta religiosa dos moradores das fazendas de cacau. Em razão disso é que a figura de Ossaim e o mito da Caipora intersectaram-se na crença do povo, fazendo da mata um lugar de forte significação mística. Mais curioso é que, quando uma criança se embrenhava nas matas de cacau e sumia, creditava-se esse feito à caipora, e lhes faziam oferenda de fumo para que trouxessem o perdido de volta. Entretanto, a oferenda de fumo, mel, e vinho segundo Vilson Caetano pertence a Ossaim.

Aliado à crença nos santos e caboclos, estava a crença nos orixás, as divindades do Candomblé. Juana Elbein, em *Os Nagô e a Morte* (1985), explica que os orixás representam uma força universal ligada a determinado grupo familiar, apto a configurar uma condição de pertença do ser humano a uma ordem. São deuses que emanam o poder supremo; algumas dessas divindades participaram da criação do mundo e personificam forças; outras são ancestrais que, por suas vidas exemplares, foram deificados.

Assim, mediante a crença que circulava no imaginário coletivo – sobre um mundo espiritual habitado por santos, caboclos e orixás – é que as pessoas depositavam confiança no trabalho do curador. A palavra curador, usada consensualmente pelos depoentes, designava o indivíduo que curava com a força espiritual; ele possuía o dom extraordinário de comunicação com o mundo invisível, e socorria o povo com os saberes inspirados por essas entidades.

Nesse sentido, atuavam de forma mais próxima à comunidade e possuíam uma posição importante no grupo, tendo reconhecimento e representatividade.

Max Weber (2000, p. 280) constitui referência fundamental para essa ação social do mundo sobrenatural dos caboclos e orixás, presentes no universo religioso das fazendas de cacau. Toda a importância da ação social dessa força sobrenatural dos caboclos e orixás deve ser entendida como nos termos weberianos de “dom” e “carisma”. O autor refere-se à força extraordinária de ordem divinatória, meteorológica, terapêutica ou telepática como carisma ou dom. Em suas palavras “o carisma pode ser – e somente nesse caso merece em seu pleno sentido esse nome – um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido”.

Ainda segundo Weber (2000, p. 280), o carisma dessas pessoas qualificadas com poderes divinatórios e sobrenaturais advém da “representação de certos seres que se ocultam por trás da atuação dos objetos naturais, artefatos, animais ou homens carismaticamente qualificados e que de alguma maneira determinam essa atuação – a crença nos espíritos”. Assim, o carisma não pode ser adquirido, pois se trata de um atributo de alguém qualificado com esse dom, de uma força espiritual que atua através da mediação de determinado indivíduo. No cotidiano das fazendas de cacau, imperava a crença de que os habitantes do mundo invisível poderiam se comunicar com este mundo e materializar a sua ajuda por meio de pessoas com um dom – os curandeiros e curandeiras – e que, paulatinamente, foram se instalando na posição vacante dos agentes religiosos. As pessoas acreditavam que as entidades do mundo espiritual poderiam intervir sobre a vida cotidiana, em questões da mais variada espécie: questões sobre casamento de moça solteira, o encontro de objetos perdidos, a estiagem, a vingança contra inimigos, a cura para doenças, etc.

Segundo Max Weber (2000), desde que os homens descobriram que, por trás dos eventos reais, existe algo diferente, algo significativo, os conhecedores profissionais dos simbolismos passaram a constituir uma posição de poder dentro da comunidade. Como os espíritos e as almas só são acessíveis por meio de símbolos, em uma comunidade na qual a crença nos espíritos é forte, também os curadores que manipulam os mecanismos de comunicação com os espíritos são fortes; por isso, são constantemente procurados pelo povo e se tornam líderes locais.

Clifford Geertz (2008, p. 184) apresenta uma outra perspectiva sobre o carisma. Para ele, “o carismático não é necessariamente dono de algum atrativo especialmente popular, nem de alguma loucura inventiva; mas está bem próximo ao centro das coisas”. Destituindo o dom espiritual do carismático, Geertz coloca a ênfase do carisma na atuação social; nesse caso, o

“*centro das coisas*” refere-se a situações ou circunstâncias importantes e necessárias para uma localidade, em determinado período. Não obstante, Geertz ainda ressalta que o carisma pode estar associado a diversas funções: políticas, religiosas, culturais, sendo o indivíduo carismático alguém que se destaca em uma dessas áreas, conseguindo congregando outros indivíduos. A seu ver, o carisma é um elemento fundamental para o desenvolvimento e a permanência de relações de poder.

Para o nosso estudo, ambos os conceitos apresentados funcionam em consonância: o “dom” de que fala Weber é o instrumental das pessoas que estão no “*centro das coisas*”, como afirma Geertz, é o elemento que relaciona o curandeiro à vida comunitária. Tais teorizações nos remetem à figura de dona Elza Carvalho, figura emblemática para essa pesquisa porque foi, a um só tempo, uma grande produtora de cacau e também uma reconhecida curandeira na região de Dois Irmãos da Mata, próxima ao município de Ubatã. Podemos vê-la na imagem abaixo, na sede de sua fazenda, narrando suas histórias, ao lado da imagem do caboclo boiadeiro e de preto velho.



Figura 2. Elza da Silva Carvalho.

Fonte: Pesquisa de campo - Novembro de 2009.

Dona Elza já foi uma das maiores produtoras de cacau da região. Católica fervorosa, e também candomblecista mandou construir uma capela em sua fazenda na década de 50, que servia de apoio para as atividades católicas na região de Dois Irmãos da Mata; os depoentes contam que a sede de sua fazenda era uma das mais bonitas, e não há, na região do cacau,

quem não conheça a fama dessa mulher cujo poder ia do âmbito econômico ao simbólico. Era curandeira, dotada de uma grande força espiritual, e procurada por um grande número de pessoas que lhe pediam ajuda na solução de problemas. Em virtude desse poder simbólico, era também uma liderança daquela comunidade, no sentido social e político. A respeitabilidade que adquiriu no exercício da sua função dava legitimidade para a atuação de outros curandeiros. A palavra curandeira tinha, na pessoa de dona Elza, uma forte e positiva representação.

Assim, o espaço religioso das fazendas de cacau era católico, mas o padre não era efetivamente a figura que estava no centro das representações coletivas do poder religioso. Na prática religiosa da vida cotidiana, a religião foi descentralizada e o poder religioso se pulverizou em múltiplos papéis, comumente atribuídos a muitos sujeitos. Havia os curandeiros, os zeladores de santo, que eram pessoas que cuidavam de imagens sagradas, as benzedeiras, que rezavam para curar enfermidades, e os devotos, que tinham conhecimento prático de rezas e congregavam a fé do povo, uma fé, aliás, de cunho heterogêneo. Como resultado disso, pode-se afirmar uma diversidade de agentes religiosos que, com os rudimentos da liturgia católica e carisma, conseguiam angariar reconhecimento junto ao povo.

3.2 OS SANTOS IAM PARA ROÇA, ENQUANTO DEUS FICAVA NA CIDADE

A tênue presença das injunções oficiais do catolicismo, nas fazendas de cacau, pode ser entrevista mediante o fato de que as figuras de Deus e Jesus não eram homenageados com festividades e rituais tanto quanto os santos. Como se diz no título deste item, os santos iam para roça, enquanto Deus ficava na cidade.

A realidade vivida na região cacauera nos remete aos postulados de Michel de Certeau (2008) acerca da atenção que deve ser dada ao que os consumidores de cultura *fazem* com os produtos culturais que lhes são impostos. A doutrina católica prescreve um estatuto para Deus, Jesus e os santos, cujo conteúdo foi subvertido e, a partir dele, mas também substituindo-o, foi *feito* um sistema religioso com significações próprias, no qual os santos figuravam na posição central das práticas religiosas cotidianas.

Na hierarquia do catolicismo rural Deus figurava na posição mais alta, entretanto era os santos quem eram procurados todo o tempo para resolver toda sorte de questões práticas. Assim, no cotidiano vigorava uma forte devoção aos santos, que possuíam um calendário

festivo de homenagens, como atestam as memórias o agricultor Domingos Nascimento¹⁷, de 75 anos: “o santo era o deus da roça. O povo fazia mais festa pro santo; Deus e Jesus não recebiam tanta homenagem”. Também a dona de casa Valdete Maria Bispo dos Santos¹⁸, de 58 anos, da de casa, evidencia esse *modo de fazer* religioso, quando afirma: “as pessoas de antigamente pediam as coisas mais para o santo”.

O conhecimento acerca dos numerosos rituais celebrativos direcionados aos santos, nas fazendas de cacau, como atesta o depoimento do senhor Domingos, é muito importante para a compreendermos os vínculos de crença que existiam naquela comunidade e o seu grau de publicidade. Como uma festa religiosa se constitui em um ato público de devoção, as comemorações alimentavam, na memória coletiva, a lembrança, a fé nos santos.

A quantidade de rituais celebrativos realizados para homenagear os santos, no cotidiano das fazendas de cacau, constituiu um efeito de sentido que sobrevive na memória social e que diz respeito ao modo como era evidenciada a fé. Esse sentido se resume em que os santos possuíam uma maior e mais ampla representatividade e reconhecimento, em detrimento das figuras de Deus e Jesus.

As lembranças da senhora Valdete Maria Bispo trazem indícios muito claros de que, em tempos antigos, quando as pessoas passavam por momentos de necessidade, não pediam ajuda de Deus ou mesmo do seu filho, Jesus; elas recorriam aos santos. Ambos os depoimentos apontam uma significação que era partilhada coletivamente e confirmada pelos narradores de forma consensual.

Sabemos que o texto bíblico prescreve os elementos do conhecimento religioso e, nele, todos os personagens têm *status* definido: a figura do deus Jeová possui a posição suprema no panteão ao lado do seu filho, Jesus. Esse conteúdo da doutrina deveria ser fixado pelo corpo eclesiástico da Igreja, com o que poderíamos esperar ações religiosas dos fiéis, naquela região, correspondentes a essas prescrições. Mas, na prática, não foi isso que ocorreu: os sujeitos criaram uma prática religiosa distanciada da abstração teórica do pensamento católico.

A adesão dos agentes sociais aos santos foge aos propósitos disciplinares do catolicismo. Esse conteúdo corresponde ao que Certeau (2008) denomina de a antidisciplina dos sujeitos sociais. Ao subverter o posicionamento das figuras de Deus e Jesus na prática religiosa, eles deram provas de que não eram receptores passivos da doutrina católica e

¹⁷ Entrevista realizada em novembro de 2007

¹⁸ Entrevista realizada em julho de 2008.

constituíram práticas próprias, que fugiam ao modelo oficial proposto pelo discurso doutrinário.

É preciso atentar para o fato de que a narrativa religiosa não é algo estático. Os deslocamentos de posição da figura dos deuses são um dado comum na história das religiões. Max Weber (1991, p. 289), ao analisar o modo como o *status* das figuras dos deuses varia de acordo com as condições de existência naturais e sociais, afirma:

Na prática, porém, o que sempre importou e ainda importa é quem mais interfere nos interesses do indivíduo na vida cotidiana, se o deus “teoricamente” supremo ou os espíritos e demônios “inferiores”. Se são os últimos, então a religiosidade cotidiana está determinada, sobretudo pela relação com estes, independentemente de como se apresente o conceito oficial do deus da religião racionalizada.

Weber torna clara a relação que os agentes sociais estabelecem entre a ação religiosa e os interesses da vida prática cotidiana. A seu ver, a adesão de uma comunidade a um deus orienta-se por fins que dizem respeito à delimitação do campo de competência no qual esse deus possa interferir. Diante disso, um grupo social pode até mesmo aderir à fé nos demônios, na medida em que estes solucionem os problemas que se apresentam no cotidiano.

As teorizações de Weber são elucidativas e possibilitam compreender a realidade das fazendas de cacau, principalmente no que diz respeito a um cotidiano no qual as pessoas estavam preocupadas com práticas terapêuticas, pois não tinham acesso à assistência médica. Além disso, toda a atividade de planejamento do plantio e colheita exigia um comprometimento cotidiano com o espírito pragmático da religiosidade, para que houvesse um equilíbrio entre ventos, chuvas e estiagem. Esse conjunto de necessidades aproximava as pessoas da figura dos santos, pois cada um deles possuía uma competência específica. Santo Antônio é casamenteiro; sua função está relacionada com o decurso da vida social. São José e Santa Bárbara são responsáveis pela chuva que possibilita a boa colheita; São Cosme e São Damião atendem às promessas geralmente ligadas a questões terapêuticas, e assim por diante.

Dentro do quadro de necessidades que compunham a vida na zona rural, a crença nos santos relacionava-se com as estratégias de operacionalização da vida cotidiana desenvolvidas pelos agentes sociais. E, se Weber nos garante que os deuses possuem “especificação dos serviços esperados”, isso nos permite compreender que os santos alcançaram *status*, reconhecimento e representatividade na vida religiosa das pessoas nas fazendas de cacau, justamente porque possuíam atribuições fixas no cotidiano. Nas palavras do autor: “a

delimitação das competências cruza com o hábito da adesão religiosa a um deus especial” (WEBER, 1991, p. 290).

Esta pesquisa toma a religião como um fenômeno construído historicamente e relacionado com os estoques de conhecimentos simbólicos articulados pela memória. Nesse sentido, a compreensão sobre a natureza multifacetada desse objeto torna-se possível na medida em que a religião é concebida como um fenômeno que se apóia em conhecimentos elaborados através dos processos sócio-históricos. Isso quer dizer que o fenômeno religioso é elementarmente dinâmico. Um exemplo disso vem do fato de que muitos deuses deixaram de ser cultuados ao longo da história e outros tiveram seu culto incorporado a religiões já existentes. É o que mostra Laura de Mello e Souza (1986, p. 94) quando afirma:

A religião africana vivenciada pelos escravos negros no Brasil tornou-se diferente da dos seus antepassados [...] a primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando, em contrapartida, as da guerra – Ogum –, da justiça – Xangô –, da vingança – Exu.

Como se vê, a religião está estreitamente interligada à dinâmica social e histórica. Dentro do contexto de diáspora da população africana para a América, os orixás sofreram alteração de posição, de modo que nenhuma das religiões tradicionais africanas é similar ao candomblé realizado no Brasil. Mas essa constatação não é, obviamente, uma lei. A trajetória dos deuses, no processo sócio-histórico da humanidade, nem sempre resulta no esquecimento e, se muitos orixás, no trajeto África-Brasil foram apagados da memória, com os caboclos ocorreu o inverso. De acordo com Rosevelt Gutemberg da Silva (2007), o culto aos caboclos foi integrado ao candomblé baiano.

Desse modo, conclui-se que o fenômeno religioso não é algo estanque e imutável, mas sofre variações de acordo com as condições de possibilidade de cada época, sobretudo a partir das ações e, por conseguinte, das *práticas* dos agentes sociais na vida cotidiana. Por essa razão, embora façamos uma afirmação que soa como um paradoxo, a figura dos deuses não tem um *status* perene.

Interfere também na posição dos deuses a especificidade do campo de sua atuação. Segundo a narrativa bíblica, a figura de Jeová é responsável pela criação do mundo. Aparentemente, essa razão seria decisiva para que Jeová ocupasse a primazia no panteão; entretanto, essa função é de tal forma ampla que, mediante a racionalidade da vida cotidiana, outros aspectos mais específicos se interpõem e formam uma demanda para a atuação de outros deuses. Vejamos os esclarecimentos de Weber a esse respeito:

Na religiosidade cotidiana, essas divindades que influenciam fenômenos naturais muito universais e, por isso, são consideradas supremas, pela especulação metafísica, e às vezes até criadoras do mundo não desempenham, na maioria das vezes, um papel importante, uma vez que esses fenômenos não oscilam muito em suas manifestações e, portanto não despertam na prática da vida cotidiana a necessidade de influenciá-los pela intervenção dos magos e dos sacerdotes (WEBER, 1991, p. 290).

A partir das teorizações de Weber, podemos perceber que a atuação de Jeová enquanto criador o torna um deus grandioso e supremo, ao passo que isso, numa ordem inversa, o torna distante. Ele é o deus celeste; sua função está situada no processo de criação do mundo. Sua competência é de tal forma ampla que acaba por ser desvinculada dos fins práticos da vida cotidiana. Também Mircea Eliade (1992, p. 103), ao analisar os australianos Kulin e a religião Yorubá africana, constatou o fenômeno do afastamento dos seres supremos de estrutura celeste:

Esses deuses, depois de terem criado o Cosmos, a vida e o homem, sentem uma espécie de “fadiga”, como se o enorme empreendimento da criação lhes tivesse esgotado os recursos. Retiram-se, pois, para o Céu, deixando na terra um filho ou um demiurgo, para acabar ou aperfeiçoar a criação. Aos poucos, o lugar deles é tomado por outras figuras divinas.

Eliade (1992, p. 103) identificou que, entre os yorubá e Kulin, havia uma ausência de culto ao deus celeste, que se encontra numa posição muito longínqua, sendo invocado apenas em casos extremos: “ao mistério do ‘afastamento’ corresponde a ausência quase completa de culto: nenhum sacrifício, nenhuma solicitação, nenhuma ação de graças”. As reflexões de Eliade permitem compreender o deslocamento de posição que os deuses celestes sofreram em algumas religiões, segundo ele, primitivas.

Com base em seu argumento, podemos perceber os fatores que contribuíram para o papel de primazia alcançado pelos santos na vida religiosa das fazendas de cacau. Uma vez concluída a tarefa de criar o Cosmos, Jeová delega competência ao seu filho Jesus, para que cuide dos assuntos terrenos. Esse ato tem o efeito de torná-lo supremo, majestoso, mas de certa forma também o torna distante, temerável e inatingível. Como a atuação de Jeová foi concluída em tempos longínquos, os problemas que surgem no cotidiano passam para a competência dos deuses locais, no caso das fazendas de cacau, os santos aos quais são dirigidos os rituais, celebrações e homenagens.

Outro fator que dificultava a ascensão das figuras de Deus e Jesus entre os agentes sociais das fazendas era a falta de instrução pedagógica sobre a narrativa bíblica. Os padres, quando iam às fazendas de cacau, estavam incumbidos da função de fixar uma doutrina; mas entendemos esta como uma missão inglória, pois na microrregião cacaueira da Bahia, eram poucas as fazendas que possuíam escolas; as crianças que estudavam poderiam alcançar, no máximo, a quarta série do ensino primário. Para prosseguir nos estudos, era preciso ter uma casa na cidade, um luxo que só era permitido aos grandes fazendeiros. Desse modo, a grande massa de trabalhadores e pequenos fazendeiros possuía, quando muito, apenas os rudimentos da escrita. É óbvio que, no seio de uma população iletrada, a leitura dos textos bíblicos não prosperava; por essa razão, não havia como fixar os elementos da narrativa bíblica na memória das pessoas.

A oralidade orientava a vida, e não a escrita. As narrativas orais davam conta dos feitos dos santos. De forma consensual, os depoentes confirmam que, em suas casas, não havia Bíblia e, quando havia, ficava aberta sobre o altar, na sala, como ornamento. Vemos essa realidade traduzida nas palavras da senhora Carmita Linda dos Santos. Quando perguntada sobre a instrução religiosa que recebia quando morava na fazenda, ela responde da seguinte forma: “Não tinha. Ninguém tinha contato com nada de religião, porque lá na roça não ia ninguém pra falar de religião pra nós, não”¹⁹. Na ausência de um corpo eclesiástico que efetuasse um ensino pedagógico constante sobre os elementos da narrativa bíblica, a religião católica foi assumindo, paulatinamente, a partir das práticas cotidianas, um caráter utilitário e ritualístico, no qual rezas, vigílias e novenas prevaleciam sobre a instrução da palavra. Em suma, havia mais rituais do que pedagogia.

Convém ressaltar que esses rituais eram realizados com base no acervo da memória das pessoas mais velhas; em vista disso, não ocorriam incorporações de inovações nas condutas religiosas: tudo era feito conforme os costumes de gerações anteriores.

Em seu depoimento, a senhora Carmita aponta ainda que “lá na roça não ia ninguém pra falar”. Isso também é reforçado pelo depoimento da senhora Valdelice Ferreira²⁰, que afirma: “o padre não existia para o povo da roça”. Isso configura uma situação na qual não há vinculação e, por conseguinte, não há fixação dos cânones e dogmas católicos. Os rituais não eram realizados com amparo em prescrições escritas, mas, sim, exercitados por meio do acervo memorialístico dos mais velhos. O fato de que essas ações religiosas fossem reproduzidas e elaboradas com base na oralidade tornou-as permeáveis a elementos que não

¹⁹ Depoimento citado, entrevista realizada em julho de 2008

²⁰ Entrevista realizada em novembro de 2008.

faziam parte do universo católico, como a entrada da figura dos caboclos e orixás, por exemplo, que eram homenageados nas rezas.

Nesse sentido, a forte tradição oral da religiosidade nessa região submeteu o catolicismo a um processo de interpretação e incorporação de novos significados. A predominância da oralidade, associada à ausência de uma vigilância doutrinária, abria a possibilidade para as invenções cotidianas; era nesse âmbito que proliferavam os rituais celebrativos em homenagem aos santos e outros personagens, como os caboclos.

Retomando a questão da predominância dos santos, há que se dar atenção à dimensão ritualística do catolicismo praticado nas fazendas. O culto doméstico era um acontecimento comum nas casas; noutras palavras, em oposição à distância dos deuses celestes, os santos eram “de casa”, quase que integrados ao núcleo familiar. As pessoas faziam seus próprios altares de imagens, estabelecendo com eles uma relação de vínculo estreito; intersectavam o santo à vida cotidiana, realizavam para eles rezas e promessas, romarias, festejos e, numa dimensão *cordial*, chamavam-no “meu santo”, “meu santinho”; mas, se não alcançavam a graça pretendida, aplicavam-lhes castigos severos.

Essa relação *cordial*²¹ do brasileiro foi identificada por Sérgio Buarque de Holanda, que ao analisar a relação do brasileiro com o catolicismo observou que nossa cultura é tributária de uma herança que provém do modelo familiar patriarcal rural, no qual emergiu os valores constitutivos do caráter do brasileiro e que são materializados no *homem cordial*. A seu ver, o povo brasileiro experimenta a vida pública como se estivesse em âmbito privado e familiar, é avesso a ritualismos, à distância e à reverência no trato social, procurando sempre romper distancias e constituir intimidade com aqueles que estão numa posição superior. Em razão disso na relação do brasileiro com os santos prevalece uma cordialidade baseada no modelo doméstico, no qual não há distâncias. As pessoas tomam os santos como um elemento familiar e não observam as regras de ritualismo e respeito que lhes são devidas. Em suas palavras:

²¹ Sérgio Buarque evidencia a cordialidade em seu aspecto negativo, como uma deformação no relacionamento com os santos, uma relação em que prevalece o aspecto pessoal em detrimento do respeito a um protocolo. Esse caráter brasileiro da personalidade no trato social é ditava por um fundo emotivo muito forte, em suas palavras transbordante, e exatamente por ser tão rico em emoções é que se revela dúbio. A sociedade do cacau era a um só tempo, extremamente religiosa e violenta, eram tantos os amigos, afilhados, agregados, quanto existiam inimigos, desafetos, e os fazendeiros de cacau costumeiramente usavam do expediente da força para resolver suas pendências. Questões como heranças, casamentos, dívidas, não raro, eram resolvidas com intervenção de pistoleiros que eram agregados das fazendas e figuras comuns na solução de problemas pessoais do patrão, em uma época em que a justiça era algo pessoal.

No Brasil, ao contrário, foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma propriedade, “democrático”, um culto que dispensava no fiel todo o esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo que corrompeu pela base o nosso sentimento religioso. (HOLANDA, 1995, p. 150)

Sérgio Buarque percebe isso como uma ética de fundo emotivo e destaca que também na relação com o mundo religioso o brasileiro se porta da mesma forma não respeita protocolo e traz a figura dos santos para uma dimensão familiar doméstica e afetiva na qual os rigores da solenidade e do rito são negados. Em nosso catolicismo o caráter da solenidade cedeu lugar a sociabilidade e a festa.

Nas fazendas de cacau, o altar dos santos ficava no meio da sala, no centro da vida doméstica; a eles se dirigiam orações, súplicas, promessas, pedidos de cura e também de vingança contra os inimigos. As benesses dos santos eram pagas com celebrações em forma de rezas, novenas, ladainhas e festas, feitas em casa ao redor do altar, numa dimensão em que a reverência e a distância era dissolvida, dando lugar ao convívio familiar e afetivo. Soma-se a isso o aspecto heterogêneo do culto doméstico, quando sabemos, por meio das fontes orais que santos diferentes podiam ocupar o mesmo altar.

É importante observar que a própria constituição do catolicismo contribui para essa multiplicidade, com sua profusão de santos. Weber (1991, p. 351) alude a esse fato, afirmando que “o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato muito próximo do politeísmo”. Na religião católica, a figura do deus supremo divide seu panteão com uma quantidade grande de santos que são, em geral, homens que viveram excepcionalmente na terra e que servem de exemplo para a conduta dos católicos. Conforme Le Goff (2003, p. 441), “os mártires eram testemunhos. Depois da sua morte, cristalizava-se em torno de sua recordação a memória dos cristãos”. Por isso, a igreja prescreve que os cristãos preservem a memória desses santos dirigindo-lhes devoção. Por outro lado, entretanto, a multiplicidade de exemplos acaba por diluir a devoção dos fiéis.

Contribuíram ainda para fixar a presença dos santos na vida religiosa cotidiana das fazendas de cacau as narrativas que circulavam a respeito dos feitos, promessas atendidas e até mesmo de pessoas que tinham experiência de “visões” da sua figura. As lembranças do senhor Domingos Nascimento²² traduzem bem esse tipo de experiência:

²² Entrevista em novembro de 2007.

Minha irmã mesmo tava na beira do rio lavando roupa com a gente quando viu os santo Cosme e Damião botando fogo pra tudo quanto é canto; ela caiu, bateu com a cabeça na pedra, ficou vários dias “enleivada”, e o povo todo ficou conhecendo essa história e veio pra minha casa ver. Desse dia em diante, minha mãe passou a dar caruru pra Cosme e Damião todo ano. E vinha gente de tudo quanto, era roça vizinha; a casa ficava cheia.

Essa história, entre muitas outras que circulavam no meio rural, criava efeitos no imaginário coletivo e, com isso, reforçava a devoção aos santos. Ao ressaltar o fato de que “o povo todo ficou sabendo”, o senhor Domingos nos remete ao modo próprio de transmissão de acontecimentos na roça, que era a tradição oral. Histórias contadas em roda de conversa davam conta das novidades locais e, com isso, tornavam os acontecimentos conhecidos por todos. Há que se atentar para o fato de que, na roça, essas narrativas possuíam o caráter de testemunho e, portanto, de verdade.

Já foi destacado anteriormente o caráter fluido da tradição oral, uma fluidez que favorece a incorporação de mitos. Estamos falando da realidade de um grupo de pessoas para quem a palavra possuía valor de compromisso com a verdade.

Após ter ocorrido a visão no rio, o caruru em homenagem aos santos Cosme e Damião realizado pela mãe de seu Domingos passou a ser freqüentado por uma grande quantidade de pessoas, que foram atraídas pela notícia da aparição. Também esses mitos serviam ao propósito de agregar mérito à reputação dos santos e incentivar a devoção e a realização de promessas, o que, em última instância, acabava por afastar ainda mais as pessoas da figura de Deus e Jesus.

Essas circunstâncias apresentadas apontam para as invenções do cotidiano, que concorreram para que a doutrina católica não fosse seguida pelos agentes sociais de uma forma ideal aos olhos da Igreja, subvertendo as posições de supremacia reservadas oficialmente às figuras de Deus e de Jesus.

3.3 UM CALENDÁRIO DE DEVOÇÕES E “INVENÇÕES”

Vimos anteriormente que os santos figuravam na posição central das práticas religiosas no cotidiano nas fazendas de cacau. Relacionado a essa devoção forte, havia um conjunto de interações religiosas: novenas, rezas, ladainhas, romarias, carurus. A ocorrência de tais eventos se dava em um tempo cíclico de rituais, celebrações e festas em torno dos santos. Então, o cotidiano das pessoas era marcado sincronia entre a atividade produtiva e religiosa.

A ausência de um corpo teórico doutrinário deu azo a um exercício prático da fé, que se efetivava em rituais, celebrações e festas. Havia um verdadeiro calendário devocional, fruto da vivência e criatividade popular, que tinha por base a matriz católica e reunia homenagens a santos, caboclos e também aos orixás. Isso demonstra que o significado dessas festas era amplo e abarcava variadas experiências com o sagrado. As devoções, a fé alimentava o ânimo necessário para a lida árdua com o cacau.

Essas celebrações correspondiam ao que Michel de Certeau (2008) denomina como “tática”²³ porque o dia do santo era uma “ocasião” oficial, que se revertia em uma oportunidade para que os sujeitos – na ausência do poder do padre – subvertessem o conteúdo da doutrina católica, incorporando elementos da cosmovisão africana e ameríndia. No caso dos religiosos das fazendas de cacau, embora não pareça haver a intencionalidade que o termo “tática” suscita, sabemos que era nas ocasiões de festa para os santos, que acabavam ocorrendo, como veremos, as festas de candomblé, nas quais se incluíam também os caboclos. Podemos dizer, assim, que essas celebrações religiosas eram fenômenos multifacetados, cujos sentidos se multiplicavam.

Para compreender a existência de um calendário anual de devoção nas fazendas de cacau, é preciso consultar os apontamentos teóricos de Mircea Eliade (2001, p. 64) acerca da duração profana e do tempo sagrado:

O homem religioso vive, assim, em duas espécies de tempo, das quais o mais importante, o tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos.

Eliade considera que, nas sociedades tradicionais, o homem religioso concebe duas temporalidades: os intervalos de tempo sagrado e a duração temporal ordinária. O tempo sagrado é mítico, *cíclico*, *reversível*. A cada festa ou ritual, o homem religioso recupera o tempo sagrado santificado pelos deuses. Nesse sentido “toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve num passado mítico “nos primórdios” (ELIADE, 2001, p. 64). Assim, a cada celebração religiosa os sujeitos entram novamente em contato com o tempo no qual os feitos dos deuses foram realizados, é uma ruptura na vida monótona de trabalho para reencontrar o tempo em que os santos foram martirizados, os caboclos habitavam as matas e os orixás defendiam seus reinos africanos.

²³ Esses procedimentos são chamados táticos porque eram executados no espaço do outro. O outro refere-se à igreja católica, que era a detentora do espaço religioso das fazendas de cacau.

Assim, nas fazendas de cacau, o tempo anual, ordinário – voltado para o trabalho com o cacau – era freqüentemente interrompido para que acontecessem os rituais em homenagem aos santos. Um exemplo contundente acontecia entre 28 de julho e 06 de agosto, quando da romaria para Bom Jesus da Lapa²⁴; nessa ocasião, uma quantidade muito grande de trabalhadores e fazendeiros se tornavam romeiros. Eram muitos os caminhões, fretados pelos fazendeiros, que partiam sob uma grande queima de fogos, carregados de romeiros cantando em homenagem ao Bom Jesus. Era o dinheiro ganho com a safra do cacau que financiava a romaria, por isso os devotos agradeciam ao Bom Jesus pela safra e oravam pedindo para que viessem as chuvas necessárias ao florescimento do cacau.

As teorizações de Mircea Eliade possibilitam pensar que, nas fazendas de cacau, as pessoas religiosas não concebiam o tempo como algo dedicado apenas à atividade cacauera, como parece estabelecer a historiografia tradicional da região; ocorriam interrupções nos dias sagrados, nos dias para os quais as pessoas se voltavam para os rituais religiosos: era o tempo dos santos. Por isso, encontramos, entre os depoentes, ao falar das festas, expressões como: “tempo de Santa Bárbara”, “tempo de Santo Antônio”, “tempo de São Cosme e Damião”, “tempo de São Pedro”, “tempo de Santa Rita”, “tempo de São José”. Enfim, há sempre menção ao fato de que o trabalho na roça (o tempo ordinário dedicado ao cacau) era interrompido para homenagear o santo em seu respectivo tempo.

No tempo do santo, fazendeiros e trabalhadores se investiam de outro papel: eram devotos, como devotos pediam aos santos pela chuva para manter a boa produção de suas roças. Na ausência do sacerdote católico, os devotos cuidavam de vigiar e zelar pelas comemorações aos santos. Como essa comemoração se dava num tempo cíclico, os devotos que pagavam promessas com rezas festivas e carurus, realizavam essa festa, na mesma data, todos os anos, constituindo, assim, uma tradição. Por isso, as pessoas já sabiam, quando era tempo do santo, a quais fazendas deveriam ir em busca de fé e festa.

Essa sucessão de eventos religiosos durante o ano possibilita concluir que essas pessoas compartilhavam de um sistema religioso organizado, segundo uma lógica própria das práticas, tal qual referida por Certeau. As celebrações religiosas nas fazendas seguiam o calendário católico, mas era no conteúdo das festas que se revelavam as bricolagens feitas a partir das matrizes indígena, africana e católica. Esse conteúdo traduzia os sentidos inerentes a um sistema religioso constituído sócio-historicamente pelos agentes sociais em sua vivência

²⁴ Município localizado no Oeste da Bahia.

cotidiana. As celebrações são, nesse sentido, uma forma de linguagem e inteligibilidade cultural porque expressam um legado memorialístico e a identidade do grupo.

Além de expressar a identidade cultural, as celebrações em homenagem aos santos possibilitavam ao devoto reencontrar o tempo mítico do santo e de suas realizações. Eliade (2001, p. 64) afirma que “toda festa religiosa, todo o tempo litúrgico representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Nesse sentido, cada festa de santo cumpria o efeito de fazer os devotos reencontrarem o tempo do santo e seus feitos sagrados, que tiveram lugar no passado.

Uma das significações “inventadas” para as celebrações religiosas foi a da festa profana. Para os moradores das fazendas de cacau, fé e festa, sagrado e profano estavam imbricados, segundo a afirmação da senhora Carmita Santos:

Lá na roça, não tinha diversão pra gente ir, não; não tinha baile, nem festa dançante; era muito difícil. Lá gostava de dar mesmo era esse negócio de candomblé. A diversão que tinha era ir dançar nas festas de candomblé, ir às rezas e às novena na fazenda de dona Elza. Eu não era do candomblé, não. Ia mais pra dançar. Lá, vizinho da roça da gente, tinha uma curadeira, muito amiga nossa, e pai deixava eu ir; eu tinha uma saia e quando tinha aquelas rezas, depois da reza pra o santo, batia tambores e a gente caia dentro, tinha samba até o dia amanhecer. A diversão que tinha na roça era essa²⁵.

A narrativa traz aspectos importantes sobre os sentidos em torno da relação entre fé e festa no cotidiano nas fazendas. A ausência de espaço de lazer e divertimento fez com que a religião fosse transformada em potencial fonte de sociabilidade e reunião. Pegar o caminho pelo meio das roças de cacau, em companhia de amigos, e visitar os vizinhos em noite de reza era, por vezes, o único momento de lazer e socialização na vida dos moradores das fazendas: o sagrado possibilitava a coesão.

Naquelas circunstâncias de isolamento típico de um ambiente rural, era importante estreitar laços com os vizinhos, conhecer, encontrar. Isso guarda relação com a natureza sensível do indivíduo e com o regime de afeto que direciona sua vida social e religiosa, porque não é só o econômico que preenche e dá sentido à vida social; é principalmente sua interação afetivo-social com os outros. Emile Durkheim (2003, p. 375), ao explicar a função social das celebrações religiosas, afirma que estas têm por efeito mobilizar a coletividade, “aproximar os indivíduos, multiplicar seus contatos e torná-los mais íntimos”. Assim, as celebrações religiosas concorriam para manter a unidade do grupo.

²⁵Entrevista realizada em julho de 2008.

É importante notar, através do depoimento, que rezar e dançar estavam numa mesma dimensão ritualística, em um mesmo espaço do rendimento das atividades devocionais da religião. A recorrência com que os depoentes usam os termos “festa de candomblé”, “dançar candomblé” nos transmite significados importantes a respeito dessa religião que, naquela época, naquele espaço específico, não possuía o caráter “maléfico” preconizado pelo cristianismo. O campo religioso das fazendas não era dominado por um modelo religioso exemplar; o catolicismo era distante e, em razão disso, os padres eram complacentes com as “invenções populares”: não havia dogmas controlando a conduta das pessoas e incutindo medo em relação à prática do candomblé.

Os curandeiros eram vizinhos de roça, compadres, amigos; estavam unidos aos outros moradores por laços constituídos através da solidariedade e da troca de favores. As necessidades cotidianas faziam com que as pessoas os procurassem para resolver problemas; por isso, quando realizavam celebrações, podiam contar com a casa cheia, tendo a presença e também a ajuda de toda a vizinhança. Segundo o que a senhora Carmita nos conta, as regras no decurso das celebrações eram tênues; alguns curandeiros permitiam que as pessoas trouxessem bebida; com isso, formava-se um ambiente em que havia devoção às divindades e também festa, comida, bebida, dança e encontros. Devoção e diversão metamorfoseavam-se em um mesmo espaço, como o exemplo que veremos em seguida.

A configuração mais comum das celebrações correspondia à recitação contínua de preces, com base em folhetos distribuídos na liturgia católica: eram as rezas. Entretanto, nas fazendas de cacau, pudemos encontrar narrativas sobre rezas, cujo teor transcendia os preceitos católicos, como nos informa a aposentada Carmita Dias 77anos:

La na roça, quem fazia a reza era os mais velho. Tinha o catecismo, os benditos que os mais velhos guardava pra fazer a reza, e tinha aquelas pessoas mais velhas que sabiam as preces, os cântico de cor. A reza começava de noitinha, daí recitava as prece e cantava, depois servia arroz doce, mugunzá, canjica. Sempre alguém trazia uma sanfona e, depois da reza, a gente dançava noite adentro. Meu pai não se importava porque tava em companhia de gente amiga; era gente vizinha de roça, compadre, tudo conhecido, dali de perto mesmo²⁶.

Os mais velhos – com seu conhecimento herdado de gerações anteriores e incorporado pela prática – cumpriam um papel importante na preservação das comemorações aos santos; eles faziam com que o costume da devoção fosse mantido tradicionalmente; dessa forma, os

²⁶ Entrevista realizada em Julho de 2008.

santos sobreviviam e se fortaleciam na memória do grupo. Carmita conta que muitos mais velhos sabiam de cor todas as preces que deveriam ser recitadas, o que demonstra que a memória tem participação ativa na difusão de saberes simbolicamente armazenados e, nesse sentido, é possível inferir sobre sua atuação na elaboração, articulação e manutenção das celebrações de natureza religiosa.

A partir dos rudimentos da liturgia católica, como imagens, cânticos e atos de fala, as pessoas prosseguiam se expressando religiosamente e re-criando, em seu cotidiano de celebrações, ladainhas, rezas, novenas, realizadas à revelia do *corpus* teórico católico, com o amparo da memória dos mais velhos e da oralidade por eles reforçada.

As rezas começavam sempre em homenagem aos santos e resvalavam em um forró pela noite adentro. O texto, os falares, imagens, cânticos e gestos tinham por base a liturgia católica; nesse sentido, a reza corresponde ao que Certeau conceitua como um “uso”. Segundo ele, o “uso” é identificado em ações cujo teor demonstra “uma inventividade própria”. Essa criatividade atua sobre a produção racionalizada em uma “arte” de utilizar. Nessa perspectiva, a reza seria um uso sobre a liturgia católica, uma “subversão a partir de dentro”, porque os usuários empregavam os meios disponibilizados pela própria Igreja para efetuar suas manobras táticas. A celebração era católica, mas os agentes sociais escapavam ao ordenamento litúrgico disciplinar através das invenções.

A conduta religiosa nas fazendas de cacau não possuía um caráter salvacionista, antes se baseava na prática de rituais com fins práticos de agradar aos deuses. As celebrações eram feitas para obter a ajuda dos santos na solução dos problemas cotidianos. A ligação das pessoas com os santos se dava através de promessas que faziam, em troca das quais esperavam obter seus favores. Ao discutir a relação entre as pessoas e os santos no exercício da promessa, Alba Zaluar (1983, p. 47) afirma:

Para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente para com eles estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas.

Alba Zaluar refere a uma situação de reciprocidade constituída com os santos, nas quais estavam previstas tarefas a cumprir, tanto por parte do santo quanto por parte do fiel. É preciso ressaltar que, para os moradores das fazendas de cacau, fenômenos das mais diversas ordens eram causa para a ação resolutiva dos santos. Por isso, as celebrações, em seu caráter amplo de significados, também incorporava o sentido de um pagamento, uma *dádiva* dada aos

deuses. Segundo Marcel Mauss, a oferenda estabelece com os deuses um contrato no qual está prescrito uma retribuição e, por conseguinte, uma aliança. Mauss (2003, p. 206) lembra que:

Um primeiro grupo de seres com os quais os homens tiveram que estabelecer contato, e que por definição estavam aí para contratar com eles eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo.

Mauss esclarece que a aliança entre os homens e os deuses se deu através de um reconhecimento por parte dos homens de que as divindades mantêm a ordem sobre as coisas do mundo; é nesse sentido que a dádiva aos deuses se faz necessária. Nas fazendas de cacau, havia um consenso de que os santos eram mantenedores da ordem, principalmente climática, a causa pela qual aconteciam chuvas ou estiagem em determinados períodos. Esse conhecimento foi elaborado com base nas experiências dos mais velhos e foi transmitido de geração a geração, ganhando o estatuto de verdade. A conduta religiosa do grupo social que habitava as fazendas era praticada para que a vida na Terra fosse facilitada pela ação dos deuses e visava, sobretudo, o aspecto econômico, de acordo com o domínio de cada entidade sagrada, para que tudo transcorresse bem com a safra de cacau e os outros gêneros agrícolas.

DATA	SANTO	COMPETÊNCIA	CELEBRAÇÃO
19 de março	São José	Chuva	Reza/caruru
Abril	Sexta feira da paixão	-	Respeito ao dia
13 de junho	Santo Antonio	casamenteiro	Reza
24 de junho	São João	boa Colheita	Reza
29 de junho	São Pedro	protetor das viúvas	Reza
30 a 06 de agosto	Bom Jesus da lapa	todas	Romaria
27 de setembro	Cosme e Damião	saúde	Reza/ Caruru
04 de dezembro	Santa Bárbara	Chuva, raios e trovões	Reza/caruru
01 de novembro	todos os santos	Todas	

Tabela 2: Calendário de celebrações dos devotos

Fonte: Com base no cruzamento das informações contidas nos relatos.

Nas narrativas orais, comparecem demonstrações pontuais de que havia uma relação de causalidade constituída pela ação dos santos sobre as forças da natureza, tal qual revelada nas seguintes expressões usadas por eles: “chuva de São José”, “trovoada de Santa Bárbara”, “chuva de todos os santos”. Nesses atos de fala, os agentes sociais demonstram sua significação sobre os fenômenos da natureza: a chuva, a fertilidade do solo, a saúde era matéria de domínio dos santos. Com base nessa crença, emergia a expectativa de que, segundo a boa vontade dos santos, a chuva cairia como de costume. Assim, imperava na roça

um modo específico de conhecimento – a memória – que articulava os eventos climáticos com a competência dos santos. As chuvas em datas determinadas significavam a manifestação do poder sagrado e reafirmavam a fé de que o tempo estava sob a jurisdição sacra.

Assim, no dia 19 de março, dia de São José, era dado como certo, pela ação desse santo, que haveria chuvas em abundância até junho. A chuva de São José era tida como algo tão preciso que, na oportunidade, plantava-se milho, amendoim, tangerina, laranja, feijão e mandioca, pois se acreditava que o santo não falharia, já que, naquela data, diziam os “mais velhos”, nunca deixou de chover. A chuva que ocorria nessa época também favorecia a safra de cacau, que acontecia entre os meses de julho e outubro. Para garantir que o santo distribuiria a chuva, como de costume, muitos devotos faziam rezas em sua homenagem.

No dia vinte e quatro de junho, todo o fruto da boa colheita, realizada graças às chuvas de São José, era posto à mesa nos rituais comemorativos em homenagem a São João. A tríade de santos juninos, composta por Santo Antônio (que, no candomblé, corresponde ao orixá Ogum), São João (orixá Xangô) e São Pedro: eram santos festeiros e de boa mesa. Às rezas em sua homenagem sempre se seguiam o forró, que durava a noite inteira.

Uma outra data muito esperada era o dia 27 de setembro, porque era quando os fiéis rendiam culto aos santos gêmeos Cosme e Damião. Esses santos eram figuras de grande popularidade e prestígio e, no seu dia, havia carurus em quase todas as fazendas. A figura religiosa de Cosme e Damião abarca uma significação múltipla: são santos para o catolicismo e são Ibêjis²⁷ para a cosmovisão africana. As pessoas faziam muitas promessas para esses santos, para que solucionassem casos de doenças e pagavam seus compromissos realizando carurus em 27 de setembro. Vivaldo da Costa Lima (2005, p. 27), que investigou o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África, e explica:

Na hagiografia católica, eles são tidos ou como gêmeos ou como irmãos de idade muito próxima, nascidos na Arábia, que foram martirizados na Ásia Menor – na Sicília, segundo alguns autores –, num dia 27 de setembro, por ordem do imperador Diocleciano, nos fins do segundo século de nossa era, no ano de 287, precisavam alguns. Cosme e Damião eram médicos de profissão e ficaram famosos por suas curas extraordinárias, consideradas miraculosas. [...] eles tratavam das doenças de graça, sem nada cobrar.

O culto a Cosme e Damião era muito popular na Europa e foi introduzido no Brasil pelos portugueses. Duarte da Costa os tornou padroeiros de Igarassu, em 1530, onde foi

²⁷ Ibêjis são espíritos infantis, também chamados erês no candomblé (cf. BASTIDE, 2001).

fundada uma igreja, a mais antiga do Brasil, em homenagem aos santos gêmeos, em 1535. Aqui, eles são representados em imagens diversas, ora como adultos vestindo a roupa da sua profissão de médico, ora como crianças. A razão do rejuvenescimento dos santos na cultura brasileira vem da influência do legado africano, que os associaram aos Ibêjis. As pessoas na roça costumavam fazer promessas aos santos gêmeos para que curassem doenças; essa promessa era paga com a realização de carurus, nos quais havia uma roda de sete crianças que recebiam “de comer”. Também os santos gêmeos recebiam sua comida, enquanto as pessoas entoavam cânticos contendo o mito dos Ibêjis. Depois a comida era oferecida a todos os presentes e doces às crianças.

Após os meses de tempos bons, que aconteciam entre julho e outubro, tempo de boa colheita, era esperada a chuva de todos os santos no dia primeiro de novembro; essa chuva acontecia por ação de todos os santos reunidos, em resposta aos dias de estiagem ocorridos durante os meses anteriores.

O dia quatro de dezembro era muito esperado pelos moradores das fazendas porque era dia de homenagem a Santa Bárbara; em razão disso, aconteciam carurus e rezas em várias fazendas. Nessa época, esperavam-se chuvas fortes e era certo que houvesse tempestade com raios e trovões porque santa Bárbara é sincretizada com o orixá Yansã que, na cosmovisão tradicional africana, domina os raios, os ventos e os trovões. Wagner Gonçalves da Silva (2005) explica a associação entre Santa Bárbara e o orixá Yansã:

No sincretismo afro-brasileiro, Iansã também foi associada a Santa Bárbara, que atraiu a fúria de seu pai ao se converter ao catolicismo. Condenada à morte, foi o próprio pai quem lhe cortou a cabeça, ato seguido de terrível tempestade em que um raio atingiu o executor da santa. Desse modo, santa Bárbara tem a seu favor o poder do raio, dos ventos e da tempestade, como Iansã.

Vejamos que Santa Bárbara foi martirizada em nome do catolicismo; foi uma católica exemplar, o que fez com que sua memória fosse digna de ser cultuada. A história de vida da santa se aproxima do mito de Yansã por causa da ação do raio, em justiça pela sua morte. A data de quatro de dezembro, em que se comemora o seu dia, coincide com chuvas que possibilitavam o plantio de frutas como manga, abacate, abacaxi.

Na foto abaixo, podemos ver a imagem do caruru de santa Bárbara realizado na fazenda de propriedade da senhora Valdelice Ferreira, que é devota da santa e iniciada no candomblé como filha de Yansã. Ela realiza todos os anos, até a atualidade, o caruru em

homenagem a Santa Bárbara. Na imagem, podemos ver o salão que ela possui em sua fazenda para guardar suas imagens e realizar seu caruru de todos os anos, que conta com a presença de muitos amigos e vizinhos.



Figura 3: Caruru em homenagem à Santa Bárbara, na fazenda Santa Bárbara.
Fonte: Pesquisa de campo – Dezembro de 2008.

Na foto abaixo, podemos ver as senhoras preparando o caruru, em um fogão improvisado, debaixo dos pés de cacau, mesma prática conservada há gerações. A imagem dá uma dimensão sobre como a religiosidade nas fazendas possuía um caráter comunitário.



Figura 4: Preparação do caruru na sede da fazenda.
Fonte: Pesquisa de campo – Dezembro de 2008

Retomamos, nesse ponto, a afirmação de Adonias Filho: “a cultura estava à sombra do cacau”. A realidade religiosa, que foi encoberta pela sombra do cacau, se deixa revelar por essa imagem. O sentido para a vida das pessoas estava no âmbito religioso; não se traduzia apenas em produção econômica. Caboclos, orixás e santos sobreviviam à sombra dos cacauzeiros, sustentados pela memória das pessoas que lhes dedicavam seu pensamento e suas ações.

Em *Formas elementares da vida religiosa*, Emile Durkheim (2003, p 373) nos dá subsídios para compreender as celebrações religiosas no âmbito de suas funções. A certa altura de suas reflexões sobre a relação entre os homens e os deuses, afirma: “o que o fiel oferece realmente a seu deus não é o alimento que deposita no altar, nem o sangue que faz correr em suas veias: é o seu pensamento”. Podemos compreender essa assertiva a partir da perspectiva de que a “existência” dos deuses depende do fluxo de pensamento e das ações que os agentes sociais lhes direcionam; em outras palavras, os deuses só têm existência quando ocupam um lugar na consciência humana. Nesse sentido, forma-se uma dependência mediante a qual “sem os deuses os homens não poderiam viver.

Mas, por outro lado, os deuses morreriam se o culto não lhes fosse prestado. Nesse sentido, as celebrações cumprem uma função para o grupo social, que é de fazer com que a fé

se mantenha forte, não enfraqueça; por outro lado, recobrem o deus de vitalidade na consciência de cada pessoa. Sabendo-se que, nas fazendas de cacau, não existia uma cotidianidade de assistência por parte do corpo eclesiástico católico, era nas celebrações – realizadas dentro de um calendário devocional – que as pessoas mantinham viva sua ligação com o sagrado.

As representações do sagrado presentes nas celebrações, tais como alimentos, ornamentos, mitos, cânticos, aromas e imagens, tinham como função compor um ambiente místico, no qual fosse possível regenerar a vida moral dos deuses, manter a vitalidade das crenças nos fiéis e, com isso, também reatualizar os saberes e práticas de devoção. A experiência religiosa se afirma e é vivenciada na fé, para a qual é imprescindível o cultivo, a constância.

Segundo Durkheim (2003), as crenças adotadas em comum concorrem para unificar o grupo. A seu ver, os indivíduos que participam de rituais sagrados são revigorados em sua natureza de seres sociais, porque as celebrações impedem que as memórias de uma consciência coletiva se apaguem. A religião cria representações que se cristalizam na memória dos fiéis através dos mecanismos mnemônicos presentes no culto; as preces, cânticos, imagens, velas, aromas, flores e cores continham um teor que visava suscitar um estado de fé e, sobretudo, reforçar, por meio dele, as realizações dos santos, suas competências específicas; visavam também interceder para que o santo continuasse realizando, como de costume, as curas para o corpo, a chuva para garantir a fecundidade do solo, os casamentos, enfim a prosperidade. As pessoas se reuniam nas rezas para oferecer sua fé, seus pensamentos e, com isso, intercambiar com os santos a ajuda esperada.

Assim, vigorava nas fazendas de cacau uma religiosidade comemorativa dos santos. Mais do que a produção do cacau, eram essas celebrações que promoviam interações sociais entre os vizinhos e que asseguravam uma ligação daqueles indivíduos com os seres sagrados. Vejamos como essa realidade se traduz nas palavras da senhora Carmita Santos²⁸:

Tinha Chico Cândido, que era um vizinho, e ele gostava de fazer ladainha e a gente acompanhava pra lá, mas era samba, não tinha nada de candomblé, samba comum mesmo de dentro de casa. Tinha outra vizinha também, que essa chamava Moça, ela não batia candomblé mas gostava de fazer as rezas. Eu ia pela influência e ajudava a rezar e sambar. Eu tinha prazer de estar no meio do povo por causa disso aí. Era um tempo em que as pessoas buscavam aconchego uma com as outras.

²⁸ Entrevista realizada em julho de 2008.

Esse depoimento nos traz muitas pistas importantes sobre as simbolizações em torno das rezas. Nesse caso, as rezas especificamente católicas em homenagem aos santos eram feitas nos domicílios. Uma primeira informação que devemos saber é que, na roça, era costume dar nome de santo à criança que nascesse no dia ou próximo do dia em que se celebrava determinado santo. Esse era um costume amplamente respeitado; por isso, na roça proliferavam os nomes de Pedro, Antônio, Maria, Rita, Cosme, Damião, Bárbara, Roque, José, etc.

A hora do nascimento era um grande momento de comunhão entre os vizinhos que se reuniam na sala em reza, enquanto a parteira fazia seu trabalho no quarto, amparado pelo rosário e pelas forças espirituais. Os riscos de vida, naquelas condições, eram grandes; a situação do parto era tensa. Após o nascimento, os pais agradecidos se incumbiam de realizar rezas em homenagens ao santo protetor da criança. Se fosse Cosme e Damião, devia ser realizado o caruru, mas se fosse outro santo, era somente a reza. A criança, quando crescia, se tornava devota do santo e prosseguia com o costume dos mais velhos, fazendo rezas sempre que era a data de seu santo protetor.

A senhora Carmita revela que, quando era dia de santo, Santo Antônio, São Pedro, São João, santos sabidamente festeiros, as pessoas já sabiam quem eram os devotos que tradicionalmente pagavam promessa. A comunicação se dava pela transmissão oral, pois “o compadre” responsável pela reza montava cavalo e avisava os vizinhos; também ocorria de se soltarem foguetes o dia todo e, principalmente, antes da reza.

Os fazendeiros com mais recursos faziam rezas em maior proporção, que contavam com convidados da cidade – gente que montava a cavalo e tomava os caminhos das roças de cacau. Chegando lá, se rezava até por volta das vinte e duas horas, após o que, o dono da casa servia comida. Ao longo do ano, porcos, galinhas e até bois eram engordados para serem oferecidos ao povo no dia do santo. Passados esses primeiros momentos, as pessoas que vinham da cidade e de fazendas vizinhas tinham a oportunidade para diversão: começava o samba – dizem os depoentes que entrevistamos, era samba-duro²⁹ – e o povo dançava até o dia amanhecer. O sagrado e o profano entrelaçavam-se no ato da reza.

Podemos perceber também, a partir do depoimento dos entrevistados, como ocorre a sociabilidade no meio rural, por meio das práticas religiosas. Ao salientar que tinha vizinhos que realizavam celebrações, a senhora Carmita demonstra estar imersa em uma ampla rede de

²⁹ A designação *samba-duro*, no contexto que é utilizado pelos entrevistados, parece referir-se ao bater de tambores desvinculado do candomblé.

interações sociais. Ela cita os vizinhos cuja casa freqüentava – Martinha, Lulinha, Chico Candido, dona Moça. Tem-se aí uma rede ampla de contatos, de interações sociais orientadas pelos vínculos formados pela prática religiosa.

Carmita gostava de rezar e também tinha prazer de estar no meio do povo. Essa afirmação é muito significativa, porque revela a natureza da vida social nas fazendas. A produção do cacau reunia as pessoas num momento de trabalho, fadiga, ardor, mas as celebrações religiosas abriam a oportunidade de reunião para a reciprocidade do afeto, demonstrado nas palavras “aconchego” e “prazer”. Desse modo, as celebrações cumpriam um duplo papel: sedimentavam a fé e também promoviam a coesão social entre os vizinhos de roça. Em relação à função social da festa, Durkheim (2003, p. 47) nos assegura que:

Não pode haver sociedade que não tenha necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, de assembléias, de congregações, em que os indivíduos, aproximando-se uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns.

A religião efetua um amálgama social. Durkheim nos ensina que aderir a uma religião significa comungar de estados de consciência que são coletivos. Ele sublinha ainda que esses estados mentais precisam ser suscitados e mantidos por meio da socialização. Portanto, sabendo-se que uma religião é um sistema solidário de crenças, conclui-se que existe, nesse sistema, um elemento apto a manter a coesão social em torno delas. Ora, quando Durkheim afirma que “o culto tem de fato por efeito recriar periodicamente um ser moral”, percebemos que – embora ele não tenha se dedicado ao estudo da memória – é ela que provoca esse efeito, pois a recriação só se torna possível através dos dispositivos mnemônicos presentes nos cultos.

Ao analisar os “ritos representativos ou comemorativos” entre os Warramunga, Durkheim (2003, p. 405) conclui que as celebrações contidas na vida religiosa dessa tribo cumpriam uma função memorialística, ao presentificar a história mítica dos seus antepassados: “o rito consiste unicamente em lembrar o passado e torná-lo presente, de certo modo, por meio de uma verdadeira representação dramática”. Assim, não é verdade que as pessoas participam do culto apenas em busca de bem estar físico; a seu ver, as pessoas “celebram-no para permanecerem fiéis ao passado, para preservarem a fisionomia moral da coletividade”.

No conteúdo dos cânticos, nas dramatizações, ele identifica que existia uma narrativa sobre os feitos dos ancestrais: “tudo transcorre em representações que se destinam apenas a tornar presente aos espíritos o passado mítico do clã” (DURKHEIM 2003, p. 408). A função das celebrações é, portanto, tornar o passado sempre presente, impedindo que a crença sobre a ação das divindades se apague na memória das pessoas. Ao revivificar na memória um passado ancestral, reanima-se o sentimento de coesão social, pois o passado mítico funciona como elemento de autoridade. Durkheim torna clara essa relação entre memória e rito quando afirma que é através dos ritos que “o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade; ao mesmo tempo, os indivíduos são revigorados em sua natureza de seres sociais” (DURKHEIM, 2003, p. 409).

De volta às fazendas de cacau, como vimos anteriormente, havia entre os moradores a prática de celebrações, em um calendário devocional. Era uma religiosidade festiva e vigilante que, ao comemorar os dias dos santos, cumpria a função de revivificar a memória das divindades e dos fieis.

Falamos em divindades porque, embora as celebrações religiosas obedecessem ao calendário católico, o seu conteúdo era multifacetado. Como o poder católico estava distante, às ladainhas, rezas e novenas eram associados os saberes do candomblé. Desse modo, as rezas para os santos sempre terminavam em samba e com a distribuição de mingau de carimã, tapioca, milho, arroz-doce, mugunzá, (milho branco cozido com leite de coco), comidas típicas de terreiro (cf. Sousa Jr, 1998)³⁰. Vê-se, assim, como as *devoções*, no ambiente das fazendas de cacau, resultavam em *invenções* que tornavam aquelas práticas peculiares ao modo de vida daquele lugar.

3.4 “MANEIRAS DE FAZER” UMA COISA FORA DA OUTRA

Esse texto aborda a maneira como os agentes sociais faziam candomblé nas fazendas de cacau. Nossa proposta é analisar o candomblé enquanto prática cotidiana, cujos significados estavam relacionados a uma experiência de solidariedade, sociabilidade, reciprocidade e, sobretudo, a uma dimensão tática dos praticantes da cultura. A tática aqui

³⁰ A comida no terreiro de candomblé tem uma função importante; é ofertada aos orixás e ao público porque, segundo a cosmovisão africana, contém axé, que significa uma energia vital que fortalece os laços de reciprocidade entre as divindades e os homens.

entrevista obedece à conceituação de Michel de Certeau para a relação dos indivíduos com os dispositivos culturais.

Esta pesquisa prima pela análise das práticas culturais da religião no cotidiano, que são “maneiras de fazer”, segundo Michel de Certeau. Em suas palavras: as “‘maneiras de fazer’ constituem as mil práticas pelas quais os usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural” (2008, p. 40). As “maneiras de fazer” correspondem, em nossa pesquisa, à configuração de uma religiosidade que se dá no cotidiano e nas práticas de solidariedade, reciprocidade e sociabilidade. Nesse sentido, Certeau se refere às múltiplas possibilidades de práticas culturais que os sujeitos produzem, e que se configuram como manobras “táticas” com as quais podem burlar a ordem estabelecida e se apropriar de um espaço, singularizando seus contornos.

Os usuários fazem uma ressignificação através do *uso* dos dispositivos culturais impostos pelas instituições de poder como, por exemplo, a Igreja Católica, que organizou tecnicamente o espaço do sul da Bahia para que fosse uniformemente católico. Esse pressuposto nos habilita a compreender que, no espaço da fazenda de cacau, a convivência cotidiana entre sujeitos com identidades múltiplas, com perspectivas culturais que integravam o catolicismo às cosmovisões indígena e africana, favoreceu a “produção” de interações religiosas cujos significados eram partilhados pelo grupo.

A microrregião cacaeira da Bahia foi um espaço organizado formalmente para sedimentar o controle do poder católico. Isso fica claro quando observamos: a) a ação dos jesuítas no sentido de disciplinar a vida religiosa da região; b) a ação da diocese de Ilhéus no que tange à construção de igrejas como pontos de referências centrais, marcos iniciais das pequenas cidades surgidas na região cacaeira; c) a presença esporádica dos padres nas fazendas de cacau da região; d) a ruralização dos cultos³¹.

Nas fazendas, todos se identificavam como católicos; contudo, a prática cotidiana do catolicismo era singular porque não se dava nos espaços oficiais e nem com a presença do corpo eclesiástico da igreja; praticava-se o catolicismo nas casas domiciliares, com os agentes religiosos locais, o que dava um caráter familiar, doméstico e *cordial*. Gilberto Freyre (2000, p. 484), em seu livro *Casa Grande e Senzala*, alude ao caráter doméstico da religiosidade brasileira e cita, como exemplo, a visita do viajante Mathison ao fazendeiro Joaquim das Lavrinhas, na qual o hóspede observa o hábito de culto familiar da casa e relata que “nada lhe

³¹ A diocese autorizou a construção de uma capela na fazenda de Elza Carvalho. Essa capela funcionava como uma filial da Igreja católica na zona rural na qual eram realizados casamentos, missas e batizados em intervalos regulares.

pareceu mais digno no Brasil colonial que o fato de ter sempre em sua casa um lugar destinado ao culto divino”. O culto religioso era parte da rotina das casas coloniais, que tinham horários determinados para devoção. O próprio padre era uma figura de casa e vivia sob a tutela do senhor de engenho. Sobre o comportamento religioso dos senhores de engenho, Gilberto Freyre afirma:

saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antônio pendurados no pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas (2004, p. 484).

Freyre enumera muitas atividades religiosas que eram realizadas ao longo do dia na casa grande e também ressalta o gosto das pessoas pelas festas de igreja, que eram momentos importantes de sociabilidade. Sérgio Buarque de Holanda aprofunda as reflexões em torno da relação do brasileiro com o catolicismo, afirmando que nossa cultura é tributária de uma herança que provém do modelo familiar patriarcal rural, do qual emergiram os valores constitutivos do caráter do brasileiro e que são configurados no *homem cordial*. A seu ver, o povo brasileiro experimenta a vida pública como se estivesse em âmbito privado e familiar; é avesso a ritualismos, à distância e à reverência no trato social, procurando sempre romper distâncias e constituir intimidade com aqueles que estão numa posição superior. No entendimento do autor, o brasileiro desenvolve uma ética de fundo emotivo e, na relação com o mundo religioso, se porta da mesma forma: não respeita protocolo e traz a figura dos santos para uma dimensão familiar doméstica e afetiva, na qual os rigores da solenidade e do rito são negados. Em nosso catolicismo, o caráter da solenidade cedeu lugar à sociabilidade e à festa. Em suas palavras:

No Brasil, ao contrário, foi justamente o nosso culto sem obrigações e sem rigor, intimista e familiar, a que se poderia chamar, com alguma propriedade, “democrático”, um culto que dispensava no fiel todo o esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo que corrompeu pela base o nosso sentimento religioso (FREYRE, 2004, p. 150).

Sérgio Buarque evidencia a cordialidade em seu aspecto negativo, como uma deformação no relacionamento com os santos, uma relação em que prevalece o aspecto pessoal em detrimento do respeito a um protocolo. Esse caráter brasileiro da personalidade no trato social é ditado por um fundo emotivo muito forte, “transbordante” e, exatamente por ser tão rico em emoções é que se revela dúbio, porque serve ao bem e ao mal.

Na prática religiosa das fazendas de cacau, pode-se ver a cordialidade bem presente no aspecto devocional, no qual imperava a informalidade. Os fazendeiros de cacau também se serviam do trabalho dos curandeiros para realizar passes, rezas, bênçãos, amuletos, utilizados para “fechar o corpo” e para protegerem-se contra tiros, acidentes, doenças, que poderiam ser causados por influência dos inimigos. Acreditava-se na interferência do mundo espiritual, tanto para o bem quanto para o mal.

A respeito da relação entre os padres e os senhores de engenho, algo muito ressaltado por Gilberto Freyre, convém lembrarmos que a fazendeira Elza Carvalho possuía uma grande ligação com os padres locais que, mediante um pedido seu, realizavam missa na capela da fazenda e, por vezes, ficavam hospedados por lá. Ela era uma importante líder religiosa local por força de seu poder *carismático*, e os padres, em suas “missões” pela zona rural, não ignoravam o reconhecimento que ela possuía junto ao povo. A capela da sua fazenda ficava repleta de fiéis em dia de missa, um prestígio que era dividido entre ela e o padre, num momento singular em que o poder oficial e o poder local se encontravam.

A vigilância por parte dos padres existia, mas era incipiente e facilmente burlada pelas estratégias do povo. Como exemplo, em visita a fazenda de Elza Carvalho, sua vizinha, que estava no momento e abriu as portas da capela para que fosse fotografada, conta que, quando o padre vinha, dona Elza retirava as imagens dos caboclos e do preto velho e as escondia dentro de casa, numa atitude reveladora das artes de camuflar e transpor a vigilância da Igreja. Na narrativa abaixo, por Valdelice Ferreira, pode-se ver mais de perto como se dava a vigilância dos padres:

Na roça, todo mundo seguia aquilo ali, vivia dentro daquilo, porque não tinha outra coisa, não. O padre, quando ia na roça, era de ano em ano, e não dizia nada, não, sobre o que a gente fazia; ele até ia lá na casa da curadeira pra ver o altar e ia ver aquele povo, o que tava fazendo, e indicava as coisa que precisava pro altar pra devoção dos santo ³².

Valdelice nos garante que o padre nada dizia e até visitava os altares de santo para ver as imagens de devoção. Isso poderia soar como um consentimento, mas, na verdade, ele visitava e indicava o que devia ser feito no culto aos santos. Portanto, ele vigiava os espaços e procurava ter conhecimento sobre as práticas do povo; isso fica evidente quando ela ressalta que ele ia ver o que o povo estava fazendo. No entanto, o que ele via eram apenas as aparências, o que estava ali para ser visto, os santos católicos em seu lugar prescrito e

³² Entrevista realizada em novembro de 2008.

legitimado. Ele nada dizia porque encontrava as imagens dos santos postas em primeiro plano. Veremos a seguir que, também na capela de Elza Carvalho, os santos ocupavam posição de destaque no altar, estavam à vista de todos, sua legitimidade dava acesso ao salão.

Nas fotos abaixo, pode-se ver o altar da capela localizada na sede da fazenda Mônaco, de propriedade de Elza Carvalho. Chama a atenção a profusão de imagens no altar, a figura de Jesus está ao centro e divide espaço com muitos santos, uma heterogeneidade que é bem típica do catolicismo e que o torna permeável à conexão com outras crenças, uma vez que nas imagens católicas metamorfoseavam-se a figura dos orixás. A respeito da heterogeneidade dos santos, dona Elza conta um episódio muito importante: certa vez, ela encomendou ao padre uma missa em sua capela, em homenagem a Santa Rita. Ao chegar, o padre contemplou a quantidade de santos e disse: vamos rezar missa para todos os santos; não é justo homenagear um só em meio a tantas imagens. Nessa feita, todos os devotos puderam render suas homenagens especiais aos seus santos; a devoção do povo era multifacetada, difusa, descentrada, ou seja, espelhava a diversidade identitária que formou as práticas culturais do lugar.



FIGURA 5: Capela da fazenda Mônaco.
Fonte: Pesquisa de Campo – Novembro de 2009.

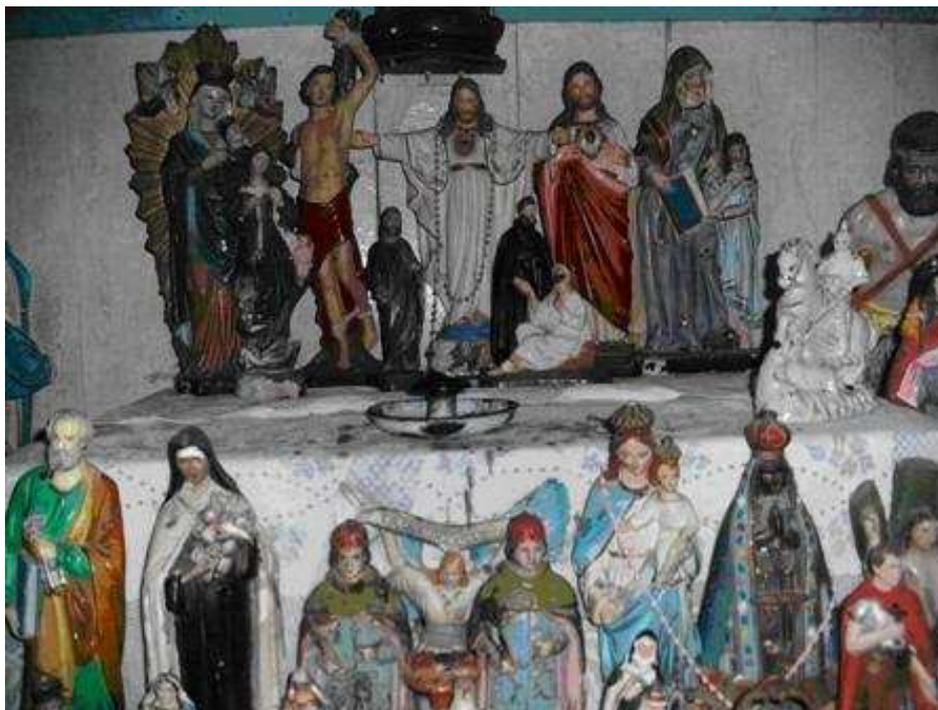


Figura 06: A heterogeneidade do altar.
Fonte: Pesquisa de campo – Novembro de 2009

Na figura 5, em primeiro plano, avistam-se os santos, mas se olharmos bem, do lado direito, veremos a presença de um tambor atrás do altar, o que se constitui um indício de que o espaço do templo possuía um uso múltiplo; era lugar de celebrações católicas e também do candomblé. Mas o candomblé nunca era praticado às vistas do padre; em sua presença, dona Elza prontamente escondia aquilo que ele não deveria ver. Essa imagem traduz muito bem as significações da religião para o povo da roça e corresponde aos pressupostos de Certeau porque, segundo vimos, os sujeitos estavam consensualmente sob o domínio católico, mas não eram passivos, “fabricavam” no cotidiano interações religiosas nas quais os santos se juntavam ao toque dos tambores.

Quando perguntamos a dona Elza se os padres que visitavam a capela se importavam com suas práticas de candomblé, ela nos faz a seguinte afirmação: “eles não sabiam, era uma coisa fora da outra”. Isso evidencia que havia uma representação coletiva acerca do lugar onde o candomblé devia estar – fora do catolicismo. As pessoas tinham uma noção de que o campo religioso local pertencia ao catolicismo e de que o candomblé estava sendo feito no espaço do outro, o que é compatível com a noção de *táticas* de Certeau (2008, p. 46) que

seriam: “um cálculo que não pode contar com um próprio, nem, portanto, com uma fronteira que distinga o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro”.

À semelhança do conceito de táticas proposto por Certeau, dona Elza, enquanto curandeira, não podia contar com um lugar próprio para sua conduta. O candomblé não tinha base, nem possibilidade de independência ou expansão, tinha que atuar no espaço católico. É o que faz dona Elza; ela toma como lugar o catolicismo e ali, no espaço do outro, efetua suas manobras táticas, sempre dispondo do tempo, esperando a ocasião, o momento oportuno para as suas táticas, astúcias reveladas na atitude de mostrar os santos e esconder os tambores.

Todos iam à capela em dia de missa e reverenciavam o padre, batizavam suas crianças, casavam e se confessavam bons e católicos cidadãos. Mas isso era uma performance dos atores sociais, uma representação que caía por terra quando o padre partia; daí em diante, no cotidiano, nos momentos de oportunidade, era na casa de candomblé que as pessoas faziam aquilo que lhes era próprio e procuravam assistência espiritual.

Segundo os narradores, na microrregião cacauera havia muitas casas de candomblé, nas quais atendiam os “curadores”. Nos relatos, os nomes dos curandeiros são evocados de forma preponderante, de modo que era muito difícil fazer com que as pessoas lembrassem o nome de padres, por exemplo, mas, todos, consensualmente, citam nomes de vizinhos de roça curandeiros que tinham casa de candomblé e que eram o socorro do cotidiano.

O trânsito de curandeiros e curandeiras entre o povo da roça era algo naturalizado. Na consciência das pessoas, não havia contradição entre pertencer ao catolicismo e ao candomblé, porque no campo religioso local, que era dominado pela Igreja Católica, não havia interdições religiosas nem dogmatismos; não foram criadas situações de tensão e preconceito em relação a outras crenças, ou seja, não houve uma demarcação rígida de limites. O controle era tênue e as pessoas estrategicamente transpunham os limites para fazer outras coisas.

Como nos referimos anteriormente, no cotidiano, a conduta das pessoas era fundamentada no costume dos mais velhos e da tradição oral. Esse lugar de honra dado ao conhecimento antigo fazia circular, no campo cultural, saberes ancestrais, ligados às cosmovisões africana e indígena, que constituíam as práticas cotidianas. Ao que os padres restringiam suas ações às celebrações burocráticas – missa, casamento, batismo – o catolicismo não se firmava como um modelo de conduta, com interdições a outras crenças; o povo, por seu turno, à retirada do sacristão, voltava a produzir suas maneiras de fazer a religião, de se conectar com o mundo espiritual, a fim de satisfazer as suas necessidades.

As carências tornavam-se mais evidentes em caso de doença, já que a região não contava com o trabalho de profissionais de saúde. Na ausência de médicos, quando as pessoas adoeciam, era costume procurar ajuda com um vizinho que tivesse conhecimentos sobre rezas e uso de ervas. Os vizinhos se socorriam uns aos outros numa dimensão de solidariedade, vizinhança, em que prevalecia o caráter afetivo, formando um *ethos* comunitário. De nascer pela mão da parteira, sob a expectativa dos vizinhos reunidos em reza, a morrer também cercado por familiares e vizinhos em vigília de reza, em tudo a coesão social estava presente.

Os depoentes se referem aos candomblecistas como curador ou curadora e esse é um termo de uma significação muito importante porque remete a esse caráter assistencialista do trabalho de candomblé na roça. As pessoas não eram clientes, eram vizinhos que precisavam de ajuda. O que prevalecia era a caridade, como nos esclarece Valdelice Ferreira de Lima:

A curadeira morava na fazenda de frente onde a gente morava, quando o povo da roça precisava de remédio, banho de folha, benzer, parto, ia lá consultar aquele povo pra ver o que era que dava. Tudo no candomblé se fazia por ajuda. Hoje que corre dinheiro dentro do candomblé, mas na roça era tudo caridade, era passes de caboclo. Vinha gente montado em jegue com trouxa em cama, carregado, só saía bom. Nessa época se curava com amor e força espiritual³³.

O primado da caridade está evidenciado no depoimento e nos dá uma dimensão do significado dessas práticas para o grupo. Não existia um mercado religioso formado, e nem conceitos sobre clientela e agências religiosas no local. Quem tinha o dom de invocar as entidades espirituais prestava assistência aos vizinhos em caso de necessidade. D. Valdelice toca no aspecto da caridade exercida pelo caboclo, definindo-a como “passes de caboclo”, que quer dizer as boas ações realizadas pelos espíritos dos caboclos por intermédio dos curandeiros que amparavam a população em condições de doença e necessidade.

As pessoas procuravam ajuda nas casas de curador, que eram casas de vizinhos de roça; ali os doentes encontravam solidariedade, acolhimento, aconchego. Fica explícito, no depoimento, principalmente a situação da hospitalidade, pois as pessoas que chegavam doentes à casa do curador ficavam ali por tempo indeterminado, até ficarem saudáveis; por isso, as pessoas fazem pouco uso da palavra mãe de santo ou terreiro. Elas recorrentemente usam o termo “curador” e “casa” porque era essa a configuração, a significação do candomblé na roça. “Não corria dinheiro”, mas havia um capital impessoal na dimensão da familiaridade

³³ Entrevista realizada em novembro de 2008.

que estava presente enquanto um significado partilhado pelo grupo. Podemos ver mais de perto o primado da hospitalidade na história contada por D. Elza:

Teve um homem que chegou aqui desenganado pelos médicos, aí já veio com a vela debaixo do travesseiro, vinha de rede e aquele acompanhamento do povo. Antes dele chegar, eu tava dormindo e sonhei assim mandando comprar dendê, madrasto, a receita toda que precisava pra fazer um trabalho. Eu falei: mas, meu Deus, não tem ninguém doente aqui, mas no sonho falava. Mandeí comprar e fiquei esperando; quando eu tava lá, que vi os homens carregando a rede com aquele homem. Mandaram eu colocar ele numa casa da sede fechada: receba lá e faça o trabalho, depois leve ele, dá um banho e pode atravessar pra sua casa. Quando veio pra minha casa, já veio andando. Daí o povo, né, pronto³⁴.

Nas fazendas, o cacau criou rotas no meio da mata e o meio de transporte para as pessoas era o burro. Quando alguém adoecia e precisava ir procurar curadores, era levado desse modo, em rede de tecido, com ajuda do povo; esse doente em questão chegou com um acompanhamento do povo, quer fosse para o seu velório ou para encaminhá-lo para cura; assim, o povo da roça demonstrava a sua concepção de solidariedade.

Elza Carvalho tinha muito reconhecimento público por suas curas. Ela conta que muitos chegavam à casa dela para serem tratados e ficavam hospedados o tempo que fosse preciso para terminar a cura. Vêem-se aí, mais uma vez, aspectos que dizem respeito à religião como *ethos* comunitário; isso nos remete a Clifford Geertz (1997, p. 105), que ressalta: “na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um povo se torna inteligível”. Dessa maneira, podemos perceber, nas ações religiosas do povo na roça, concepções sobre o dever de ajuda, hospitalidade e caridade que articulavam práticas religiosas e também ajustavam a vida das pessoas sob um modelo de conduta social. Quando questionada acerca do retorno financeiro de suas ações, D. Elza afirma:

não tinha pagamento, não. Às vezes, as pessoas me traziam assim alguma coisa de presente. Aqui em casa mesmo tem ainda dois castiçais que trouxeram pra mim de São Paulo, de uma menina que eu rezei e curei, que tava quase cega e a família trouxe aqui. Eu rezei e eles ficaram muito gratos, mas ninguém tinha que pagar nada, não³⁵.

³⁴ Entrevista em julho de 2008.

³⁵ Entrevista realizada em julho de 2008.

Ela possuía muitas fazendas de cacau; era uma das maiores produtoras da região. Não negociava os bens sagrados, mas, é claro, constituiu muito poder e prestígio, devido às curas que realizava. A cura é uma *dádiva* e não está isenta de retribuição; formavam-se laços de reciprocidade entre o povo e o curador, sendo este uma figura carismática e protetora da comunidade. Dona Elza afirma que não era ela quem curava, e sim os santos. Mas ela angariou, ao longo da vida, um enorme reconhecimento por parte da comunidade e também prestígio que se revertia em casa lotada em todas as celebrações que ela realizava. O trabalho dos curandeiros fortalecia o primado místico na vida social; quanto mais curas eram realizadas, mais o povo se envolvia nas interações religiosas. E quem haveria de faltar a um caruru na fazenda de Dona Elza? Era uma honra ter um filho batizado e sob a sua proteção.

Em relação à representação que as pessoas fazem do candomblé, os depoentes, dentre os quais o senhor Domingos Nascimento, afirmam: “naquela época ninguém detestava nada de candomblé”. As pessoas faziam “uma coisa fora da outra”, mas possuíam uma consciência tranqüila, pois ali no espaço católico havia um leque amplo de acontecimentos, ocasiões e oportunidades de ações táticas. O controle da igreja era mantido de longe; a vigilância era tênue e as punições nem mesmo existiam; daí os sujeitos faziam o cálculo das operações que poderiam ser realizadas no cotidiano. Como se vê, não havia tensões entre o catolicismo e o candomblé.

Outro dado importante é que os depoentes falam como se na roça não houvesse religião, muito embora suas narrativas demonstrem a existência de um sistema religioso formado. Nas narrativas da senhora Carmita Santos, podemos encontrar mais indícios a respeito dessa questão:

Na roça, ninguém tinha contato com nada de religião; pessoas nenhuma iam lá falar de religião pra ninguém; só tinha ladainha, reza e candomblé, só era isso que tinha. O candomblé de lá... tinha vizinho a nós uma curadeira que chamava Martinha Cesárea e ela era dona de candomblé. Lá fazia os carurus de Cosme e Damião, tinha reza e depois tocava tambor e a gente sambava a noite toda. Tinha vez que a gente ia para fazenda Bolívia, perto de Barra do Rocha³⁶. Lá tinha uma outra curadeira, que chama Lulinha. Quando passava a páscoa, a semana santa, o candomblé de Lulinha abria e a gente ia pra lá, ia ter novas rezas e novas festas de novo, o pau quebrava batendo tambor e era o povo pulando até o dia amanhecer. A devoção era essa que tinha³⁷.

³⁶ Cidade da microrregião cacaueira.

³⁷ Entrevista realizada em julho de 2008.

A narrativa de dona Carmita nos revela sentidos importantes da religiosidade nas fazendas. O candomblé estava de tal modo imbricado com o catolicismo que, não só ela, como os outros depoentes referem-se a celebrações como reza, samba, candomblé, ladainha em um único corpo constitutivo. Não se trata de investigarmos aqui o que é autêntico e puro, senão incorreríamos em algo arbitrário, pois já está mais do que claro que a cultura brasileira tem uma base de formação essencialmente heteróclita. Portanto, nossa causa é desvelar os significados dessas ações para os agentes sociais e, principalmente, o modo como elas eram reveladoras de uma cultura na qual o legado africano, o catolicismo e a cosmovisão indígena confluíam, intersectavam-se e formavam um sistema religioso que não era normativo nem dogmático.

Vejam quando, no começo, ela diz que não havia religião na roça. Por certo, esta afirmação está ligada à sua visão sobre o catolicismo como religião legítima, porque logo em seguida ela cita uma lista de eventos religiosos que revelam seu modo de significar o passado. Ela não dá ao candomblé o mérito de religião que lhe é devido, mas os eventos que cita indicam a existência de um sistema religioso formado naquela localidade e que tinha o candomblé em posição primária.

Ainda é dona Carmita quem nos fala que ia para a reza no candomblé; isso é algo importante porque, em um momento anterior, em referência ao seu vizinho Chico Candido, ela ressalta que também ia à reza na casa dele, mas ele não pertencia ao candomblé. Dessa forma, compreendemos que o ritual da reza era compartilhado e difundido no sistema religioso local, era uma prática realizada em ambiente doméstico, com funções específicas de cumprir uma promessa, pedir chuva ou fertilidade para a plantação, ou simplesmente para cumprir a devoção ao santo e garantir a sua proteção. Mas também era uma prática das casas de candomblé, que cumpriam à risca as comemorações do calendário devocional aos santos, fazendo a reza para, logo depois, bater o tambor.

Os rituais litúrgicos do catolicismo contêm muitos pontos de intersecção com o candomblé. Os católicos das fazendas de cacau participavam dos dois cultos, para fazer uso das palavras dos narradores: “só era isso que tinha”, “todo mundo seguia aquilo ali”. Cumpre observar, a partir dessas falas, como as pessoas constituíam as “maneiras de fazer” o candomblé e tornavam diferentes as rezas católicas, que metarfosseavam-se em samba ou toques de tambor ao longo da noite. Devemos notar que o “bater de tambor” é uma ação simbólica pertencente à casa de candomblé; no entanto, as pessoas relacionam essa prática ao momento da reza católica. Portanto, a maneira de fazer a reza era uma tática dos praticantes no espaço católico.

Certeau afirma que os sujeitos “têm constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ocasiões” (2008, p. 47). A reza correspondia ao acontecimento porque havia um calendário devocional em homenagem aos santos; os usuários desse calendário converteram esse acontecimento em ocasião propícia para realizar também o samba, o toque de tambor do candomblé. Ademais, a reza era doméstica, o padre não estava ali, o que se tornava uma oportunidade para fazer aquilo que era próprio ao grupo. Segundo as palavras de Dona Carmita, “o pau quebrava batendo tambor e era o povo pulando até o dia amanhecer”. Isso revela uma significação da conduta religiosa enquanto momento de comemoração, alegria, cântico, êxtase, dança e liberdade.

As casas de candomblé da microrregião cacauera possuíam uma conformação própria, uma configuração que espelhava as práticas cotidianas dos sujeitos. Não obedeciam, por exemplo, à conceituação sobre os grandes terreiros de Salvador. Marco Aurélio Luz propõe uma definição para esses terreiros:

As comunidades-terreiros, egbé, se constituem em bem organizadas instituições compostas de um espaço sócio-religioso e arquitetônico próprio e caracterizado por uma população flutuante de seus membros que ali comparecem conforme determinada temporalidade litúrgica (2002, p. 42).

Segundo Aurélio Luz, um terreiro se faz com um espaço arquitetônico próprio e direcionado apenas a esse fim, como uma população que pudesse ocupar os cargos e constituir um séquito e a hierarquia necessária para manter a ordem dos trabalhos. Essa realidade não condiz com o que acontecia nas fazendas de cacau. De maneira consensual, os depoentes não usam o termo terreiro em momento nenhum; apenas comparece a denominação “casa de candomblé”. O que havia era um candomblé de cunho doméstico porque os curandeiros eram, na verdade, pessoas moradoras locais – uns eram trabalhadores, outros donos de fazendas e sua casa era o lugar no qual as atividades de cura, adivinhações, trabalhos, atendimentos eram desenvolvidas, eram casas adaptadas para receber o povo em atendimentos, celebrações e festas. A narrativa do senhor Domingos Bulhões demonstra isso:

Lá, vizinho, tinha uma curadeira numa roça, vizinho a nós. Eles era dono de roça e trabalhava na roça; o marido dela, todo mundo trabalhava na roça. Mas quando era dia de festa já sabia, eles tiravam o dia pra fazer... Era uma casa grande coberta de palha como as de roça: tinha cozinha grande, pra fazer as comidas, tinha um salão grande na frente, era tudo improvisado, era a casa dela e a frente da casa era salão pra receber as pessoas. Ela também atendia nas casas de quem precisava ir, ela ia.³⁸

³⁸ Entrevista realizada em agosto e 2008.

Essa narrativa demonstra que o candomblé na roça era uma religião de casa, da vizinhança, do âmbito íntimo e doméstico de vivência dos trabalhadores rurais e, por essa razão, foi naturalizado. O senhor Domingos afirma que era uma casa de morada, com quartos, cozinha, sala e um salão no qual se faziam as festas, “tudo improvisado”, como ele frisa, ou seja, o candomblé nascia no âmbito domiciliar. Era uma casa que se transformava em candomblé, mas devemos perceber, sobretudo, que era um candomblé de casa.

Como se vê, nas fazendas de cacau, não havia uma comunidade-terreiro com sua ritualística e solenidade próprias; os curandeiros eram antes donos de suas roças, trabalhadores e, no interstício da lida com o cacau, faziam as festas, visitavam os doentes, faziam as “obrigações”. Ser curador não era o principal ofício de uma pessoa ali, nem era meio de vida, pois, como vimos, não havia mercado religioso: a cura se fazia por caridade.

4 DAS FAZENDAS DE CACAU PARA A CIDADE: MEMÓRIAS EM SILÊNCIO

4.1 SOBRE DEVOTOS E VOTOS: ARTES DE ENCENAÇÃO E DÁDIVA NAS FESTAS RELIGIOSAS

Os espaços sagrados não encerram sua função nas manifestações de fé; além de constituírem uma forma de contato com o mundo espiritual, são também lugares privilegiados de articulação do mundo no âmbito social, já que proporcionam o convívio entre as pessoas. Como vimos, o calendário devocional de celebrações nas fazendas de cacau previa que, ao longo do ano, os devotos realizassem festas de caruru como pagamento de promessa, ou simplesmente em homenagem aos santos. Alguns fazendeiros mais ricos faziam festas espetaculares, que se mantêm vívidas na memória coletiva; seu significado transcendia a esfera religiosa, pois correspondia à “*encenação de poder*”, tal qual referido por Georges Balandier (1982), e à “*dádiva*” de que fala segundo Marcel Mauss.

Pensar na região cacauera da Bahia frequentemente nos remete a um imaginário constituído em torno dos coronéis do cacau e das operações que estes realizavam para se manter no poder municipal por meio do “voto de cabresto”. A historiografia sobre essa região dá conhecimento de que os grandes coronéis do cacau de Ilhéus demonstravam o seu poder através da construção de palacetes, das reformas na arquitetura urbana, no arbítrio sobre os cargos públicos, pela escolha pessoal de jagunços e nas lutas por terra.

Toda essa representação circula materializada em livros, revistas e na mídia de modo geral; conseqüentemente, cria sentidos no imaginário coletivo que dizem respeito ao mandonismo como um traço predominante nas relações sociais da região cacauera. É assim que se estabelece a crença de que todas as relações constituídas entre os fazendeiros de cacau e seus eleitores se davam com base na força e na coerção, por meio de trocas de favores.

A figura do coronel do cacau é apresentada por Gustavo Falcon (1995, p. 33-36) da seguinte forma: “o coronel comandava um lote não desprezível de votos”; em outro momento, ele assegura que os coronéis eram “todo-poderosos proprietários incontestes dos ‘currais’ eleitorais”. Essas afirmações constituem uma representação sobre a realidade política e social da região cacauera, na qual os termos “curral eleitoral” e “voto de cabresto” revelam a tônica do poder de mando dos coronéis sobre seus eleitores.

O coronelismo viveu seu melhor momento durante a República Velha, mas suas práticas – principalmente as que se referem ao âmbito político, qualquer que seja a natureza da manipulação do eleitorado em benefício próprio – foram preservadas pelos fazendeiros de cacau até o século XX. Com relação à posição de coronel, Falcon assegura:

O reconhecimento do prestígio do coronel muitas vezes se dava independentemente da obtenção do título efetivo, outorgado pela Guarda Nacional [...] A condição de grande proprietário, portanto, era fundamental para a obtenção do reconhecimento (1995, p. 88).

A condição de grande produtor de cacau era suficiente para que um fazendeiro obtivesse representatividade e fosse reconhecido como *coronel do cacau* pela população. Esse esclarecimento é importante porque estamos trabalhando com um balizamento temporal, no qual o termo coronel já não era utilizado; entretanto, havia sobrevivências, principalmente no âmbito político, de práticas coronelistas pelos fazendeiros.

Tomamos como base a representação constituída acerca da relação de mando existente entre o coronel do cacau e o seu eleitorado para desenvolver a nossa perspectiva de interpretação, que está concentrada nas interações sociais que foram constituídas por meio das ações religiosas na microrregião cacauzeira da Bahia. Pretendemos, com isso, demonstrar que, no caso específico dessa localidade, as festas de caruru realizadas por alguns fazendeiros eram uma forma de *encenação de poder*, que resultava no estabelecimento de acordos tácitos no universo político local.

Tomamos como norteamento teórico os pressupostos conceituais desenvolvidos por Georges Balandier a respeito do caráter dramático da vida social, porque sua perspectiva do poder como um jogo de cena permite analisar as festas de caruru enquanto um espetáculo que produzia um efeito no imaginário coletivo. Diante disso, vejamos o que Balandier afirma sobre o poder:

O poder estabelecido unicamente sobre a força ou sobre a violência não controlada teria uma existência constantemente ameaçada; o poder exposto debaixo da iluminação exclusiva da razão teria pouca credibilidade. Ele não consegue manter-se nem pelo domínio brutal nem pela justificação racional. Ele só se realiza e se conserva pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial (1980, p. 07).

Essa afirmação permite perceber que o poder não está apenas pautado numa dimensão de mando e obediência; se assim o fosse, ele não se sustentaria e seria de pronto contestado. A seu ver, o poder se utiliza de mecanismos dramáticos para se manter, e é o recurso da encenação que permite aos líderes políticos criarem efeitos no imaginário coletivo, arregimentando reconhecimento e representatividade popular.

As considerações teóricas formuladas por Balandier nos permitem refletir que, se os fazendeiros de cacau usassem apenas o expediente da força, troca de favores e a coerção de seus jagunços para conseguir votos, isso não seria suficiente para garantir a adesão popular necessária ao propósito de vencer as eleições municipais. Há que se pensar que se tratava de uma população orientada pelo *ethos* comunitário; então era imperativo que o candidato estabelecesse laços com o eleitorado para ganhar a confiança, oferecer seus favores.

A maioria dos eleitores da região cacauzeira estava na zona rural; em época de eleição, comitivas eleitorais passavam pelas áreas rurais, realizando visitas e bate-papo. Não ignoramos que as formas de poder referidas por Balandier podem existir num mesmo sistema, interrelacionadas e mesmo referidas a um mesmo sujeito; sabemos, assim, que mesmo sob a orientação do *ethos* comunitário, a força e a imposição existiam, sobretudo no período eleitoral. No entanto, nossa análise prima por saber da ligação do universo religioso com a realização desses acordos.

Ao analisar o conteúdo das narrativas orais, percebemos que as festas de caruru realizadas por fazendeiros devotos e ricos eram freqüentemente citadas, rememoradas; esses mesmos fazendeiros deram apoio a candidatos, que acabaram por vencer as eleições municipais da cidade de Ubatã. Passamos a analisar o caso de dois dos maiores produtores de cacau da microrregião: Cassimiro Conrado e Elza Carvalho.

Como vimos, a conformação espetacular das festas foi responsável por formar a imagem pública desses fazendeiros, uma imagem que sobrevive na memória social até a atualidade. Os efeitos a respeito do seu poder e representatividade foram constituídos por meio do jogo de cena produzido nas festas oferecidas nas suas respectivas fazendas.

Cassimiro Conrado foi um dos maiores produtores de cacau da microrregião cacauzeira da Bahia; ele era muito conhecido, tanto por sua riqueza econômica, quanto pelas festas de caruru monumentais que realizou. Adepto declarado da religião do candomblé, era Filho do orixá Ogun e zelava pela realização de festas de caruru. Como as pessoas da roça sabiam que ele era um devoto fiel e que, tradicionalmente, realizava os carurus, ficavam na expectativa em relação aos dias de seus santos de devoção, pois, com certeza, haveria festa na sede da sua

fazenda. As lembranças de sua filha, Azenilda Maria Pereira Tannus³⁹, de 53 anos, traduzem bem o teor espetacular dessas festas:

Meu pai realizava festas de caruru que todo mundo da cidade vinha. E de cidade vizinha, onde ele tinha fazenda, também vinha. A festa durava três dias: se fazia churrasco, matava boi, carneiro, era mesa farta pra alimentar esse povo todo que vinha e que dormia por ali mesmo espalhado pela fazenda. Era comida à vontade, ele não tinha pena.

Cassimiro Conrado era devoto de São José, dos gêmeos Cosme e Damião e de Santa Bárbara; por isso, dava carurus no dia 19 de março, em 27 de setembro e em 04 de dezembro – dias de homenagens aos santos. Essas festas eram de uma grandeza espetacular porque, durante três dias, seu Cassimiro recebia a população das fazendas ao redor e das cidades circunvizinhas; sua casa era aberta a todos os moradores da região, que já sabiam poder contar com a hospitalidade desse fazendeiro, caracterizado pelos depoentes como um indivíduo “casa cheia”, em alusão à sua disponibilidade de receber pessoas que, em sua maioria, ele não conhecia pessoalmente. Nessa oportunidade, havia matança de bois, galinhas, caprinos para alimentar o povo durante esses dias.

Pelas características que apresenta, as festas de caruru em homenagem aos santos aproximam-se do conceito de *dádiva* proposto por Marcel Mauss (2003). Ao estudar as civilizações arcaicas, Mauss percebeu que os contratos e trocas eram feitos sob a forma de presentes, e concluiu que as trocas estariam na gênese dos processos de solidariedade e reciprocidade social. Mauss ampliou o conceito de dádiva incluindo, além de bens materiais, “amabilidades, banquetes, rituais, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras” (2003, p. 191). Nesse sentido, ele identificou que há, no fenômeno da dádiva, algo bem mais importante que o presente em si: são as relações de solidariedade, sociabilidade e reciprocidade social, constituídas através da troca.

Por essa perspectiva de análise, podemos perceber que as festas de caruru alimentavam a formação de laços de sociabilidade entre os membros da comunidade e, principalmente, entre estes e o seu anfitrião. No que tange ao aspecto da festa enquanto dádiva, podemos fazer um aproveitamento das teorizações de Mauss para concluir que os carurus são uma dádiva de pagamento aos deuses, uma vez que estão sempre relacionados ao pagamento de uma promessa aos santos; são, portanto, um modo de relacionamento com eles.

³⁹ Filha do senhor Cassimiro Conrado. Entrevista realizada em julho de 2008.

A dádiva da festa se faz pela devoção e pelo desejo de manter uma boa relação com o santo; o ato de dar pressupõe que haja uma retribuição, ou seja, uma troca entre os homens e os deuses. Podemos, desse modo, perceber que as festas nas fazendas propiciavam a formação da unidade social, através da possibilidade do encontro, da sociabilidade entre amigos, parentes, vizinhos, bem como a formação de laços de solidariedade e reciprocidade social e política.

No que diz respeito à realização dos carurus para os santos, devemos recorrer às teorizações de Marcel Mauss. Ao estudar as civilizações arcaicas, Mauss observa que o primeiro grupo de seres com os quais os homens tiveram que estabelecer trocas foram os deuses. Em referência às trocas entre os homens e os deuses, Mauss esclarece: “com eles é que é necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar” (2003, p. 206). A dádiva dada aos santos, no caso das fazendas de cacau, tinha como objetivo manter uma relação contratual na qual estava prescrita uma retribuição.

O caruru pode ser entendido nessa perspectiva de troca entre os homens e os santos, mas era também uma ocasião de troca entre os homens. Isso enfatiza o caráter racional e prático da religião e nos remete aos ensinamentos de Max Weber, para quem a ação religiosa é racional e “está orientada para este mundo” (1991, p. 279), ou seja, a religião visa à realização de fins ligados à vida cotidiana. As festas realizadas na microrregião cacauzeira não desmentem Weber; de fato, os carurus eram homenagens aos santos (ou caboclos, ou orixás) que, em resposta, respondiam à necessidade dos homens de obter seu favorecimento e sua proteção.

Liordino Felix⁴⁰ morou na fazenda de Cassimiro Conrado durante toda a vida; ele era candomblecista e tinha uma *yalorixá*⁴¹ que trouxe de Ilhéus e colocou morando em sua fazenda para realizar seus serviços. Na fazenda, havia uma *Aruanda*⁴² muito grande e, nas festas, as mulheres levavam suas saias e dançavam ao som do tambor até o dia amanhecer. Os católicos da região, obviamente, sabiam das significações que estavam implícitas nas suas festas e sabiam que estavam indo ao candomblé quando iam a um caruru na fazenda dele.

O depoimento demonstra ainda que o senhor Cassimiro Conrado, na oportunidade de realização de seus carurus, se tornava anfitrião da população da cidade⁴³ inteira e até mesmo de pessoas das cidades próximas; isso se constituía em uma *encenação de poder*, tal qual

⁴⁰ Liordino Felix dos Santos, 78 anos: ex empregado da fazenda de Cassimiro Conrado.

⁴¹ O termo *yalorixá* significa, popularmente, mãe de santo. São as mulheres que ocupam o cargo de sacerdotisas no candomblé.

⁴² Na concepção de seu Liordino, *Aruanda* era um salão grande com um altar com uma quantidade muito grande de santos.

⁴³ Cassimiro Conrado reside na cidade de Ubatã-Ba.

referida por Balandier. Para, além disso, há que se observar o significado implícito na hospitalidade que ele protagonizava; essa questão nos leva a recorrer a Marcel Mauss, pois, a seu ver a dádiva é caracterizada por um círculo que inclui as ações de *dar, receber, retribuir*; em verdade, esses itens são a base para compreender os laços de reciprocidade prescritos pela hospitalidade:

Será fácil encontrar um grande número de fatos relativos à obrigação de receber. Pois num clã, os membros da família, um grupo de pessoas, um hóspede, não são livres para não pedir a hospitalidade, para não receber presentes, para não negociar, para não contrair alianças (MAUSS, 2003, p. 2001).

Nesse sentido, ao ofertar um caruru aos seus convidados pelo prazo de três dias, durante os quais bem alimentou e serviu a todos, o senhor Cassimiro Conrado se fazia merecedor de uma retribuição por parte dos seus hóspedes, o que equivale a dizer que constituía com estes uma aliança, uma comunhão. Portanto, no encadeamento das operações de dar, receber, retribuir é que podemos compreender as interações sociais constituídas a partir da festas de caruru.

Podemos ter uma medida do efeito que as festas de caruru criavam no imaginário coletivo, se compreendermos o teor espetacular das festas realizadas pelo senhor Cassimiro Conrado. É o bastante dizer que essas festas ficaram marcadas na memória social, pois todas as pessoas daquela geração lembram-se da figura desse fazendeiro através dos sentidos que foram criados a partir desses eventos; a imagem dele está fixada no imaginário coletivo, com adjetivos que evocam o aspecto popular da sua personalidade, como é próprio de um homem que estava sempre de portas abertas para bem receber.

Ao analisar os testemunhos sobre os carurus na fazenda do senhor Cassimiro Conrado, um aspecto que nos chamou a atenção foi ver que, entre as pessoas que freqüentavam suas festas, estavam os prefeitos eleitos na cidade, os quais contaram com o apoio do fazendeiro para se eleger. Ao consultar a história política do município de Ubatã, constatamos que foram três os prefeitos eleitos que tiveram esse apoio: Jalmiro Rocha e Silva (1967/ 1971), Androsil Rocha e Silva (1977/ 1983), e Almir Muniz (1973/ 1977).

Dentre esses prefeitos, Almir Muniz era cacauicultor e casado com Cecília Muniz, uma candomblecista que, em sua fazenda, também costumava organizar carurus, dos quais Cassimiro participava. Como se vê, havia uma flagrante intersecção entre o sagrado e a política. A partir dessa perspectiva, conduzimos a investigação no sentido de observar essas alianças que o senhor Cassimiro estabelecia com o povo a partir da dádiva da festa de caruru.

Para além do aspecto claro do ato de dar, receber, retribuir – ações próprias da festa em si mesma, podemos afirmar que a aliança se firmava tanto entre os homens e os deuses, como entre o senhor Cassimiro Conrado e o povo.

Em época de eleição, os eleitores viam diante de si a oportunidade de retribuir a hospitalidade que lhes foi dada. Isso porque, segundo Mauss, ao aceitar a dádiva, se aceita também a aliança firmada; por meio desse acordo tácito, Cassimiro conseguia transpor as fronteiras das fazendas de cacau e estabelecer contato com um grande número de pessoas que votavam em seu candidato. O apoio de Cassimiro Conrado e Elza Carvalho era capaz de decidir uma eleição porque não havia na microrregião cacauzeira quem pudesse fechar as portas e se negar a receber um candidato apoiado por essas duas lideranças carismáticas.

Elza da Silva Carvalho já foi bastante citada neste trabalho. Uma mulher multifacetada, cuja circularidade de papéis reunia as esferas econômica, política e cultural. Como curandeira, ela recebia, hospedava e curava, com a ajuda da sua força espiritual, pessoas doentes vindas de toda a região. Em virtude dos serviços prestados, gozava de grande influência e prestígio junto ao povo.

A capela da sua fazenda era freqüentada por todas as pessoas da região rural de Dois Irmãos da Mata. Bastava um bilhete seu e o padre vinha para realizar batizados, casamentos, missas. Logo abaixo, ela rememora a novena de maio que era realizada na capela:

Maio. No mês de Maria, tinha 31 dias de novenário. O primeiro dia era do trabalhador. Os outros dia tinha reza toda noite... a casa ficava cheia, vinha todo mundo da região. No dia das mães, só vinha as mães. Tinha os dias de homenagear os fazendeiros compadres, que vinham com seus trabalhadores e mandava foguete, velas, flores para o altar; na hora que chegava, soltava fogos e cantava em saudação para começar a novena. Quando terminava, servia arroz doce. Era assim os 31 dias de reza.

Observando a novena, podemos perceber as possibilidades de interação social que a religião possibilitava para dona Elza. Eram 31 dias, durante os quais ela recebia, toda noite, os vizinhos fazendeiros e seus trabalhadores. Ela conta que, na sede de sua fazenda, além de existir a capela, freqüentada por todos os padres que passaram pela paróquia local, também existia uma *Aruanda*, ou seja, um salão em que ela guardava imagens dos santos, caboclos e orixás. Na interface entre capela e *Aruanda*, carurus e novenas é que a religiosidade de Elza Carvalho pode ser compreendida, em um universo amplo de circularidade de sentidos.

Em seu depoimento, chama a atenção o fato de que ela possuía uma ampla rede de interações sociais constituídas pela conduta religiosa. Assim, o momento da novena, freqüentada por seus compadres fazendeiros que vinham trazendo o grupo de trabalhadores, era o momento em que essas redes sociais se mostravam em sua plenitude. Sua atuação enquanto curandeira e sua figura de eminente devota ao catolicismo lhe rendiam uma profunda representatividade junto às pessoas da zona rural. Cito segundo suas palavras: “tenho mais de seiscentos afilhados espalhados lá pela roça, até onde eu contei, porque tinha gente que me dava oito, dez filhos pra batizar”. A formação desses laços de compadrio constitui uma situação de poder no mundo social rural, porque subjacentes a esse fato, estão postas relações de reciprocidade social; além do mais, a ligação entre padrinho e afilhado constitui uma subordinação tácita entre os trabalhadores e os fazendeiros.

A construção da capela e todas as celebrações religiosas que Elza Carvalho protagonizou causaram, no imaginário coletivo, um efeito sobre seu poder. Na posição de grande fazendeira de cacau, ela praticava o curandeirismo, não porque precisasse angariar bens materiais; ela materializava a força espiritual que possuía em forma de ajuda, o que lhe rendia bens imateriais. Noutras palavras, ela se tornou uma liderança social e muitos candidatos a prefeito no município de Ubatã iam pedir seu apoio político. Cumpre observar que Elza Carvalho, Cassimiro Conrado e Cecília Muniz não eram inimigos políticos; ao contrário, eles tinham ótimas relações uns com os outros.

Os exemplos citados retratam uma realidade circunscrita à microrregião cacauzeira da Bahia. Os dados referentes às festas de caruru realizadas pelo senhor Cassimiro Conrado e a atuação religiosa da senhora Elza Carvalho são compreendidos na interface entre dádiva e encenação. Seu conteúdo espetacular acabava por criar, no imaginário coletivo, um efeito sobre poder e representatividade; seu conteúdo enquanto dádiva propiciava a formação de alianças com o povo que, em época de eleição, devia retribuir sua hospitalidade por meio do voto. Esse exemplo ensina que a religião é um *locus* privilegiado, na medida em que estabelece conexões com as outras esferas da vida social, bem como nos ensina que o poder não necessariamente se utiliza da força; ele pode ser constituído através do jogo de cena de grandes protagonistas, o que se resume no seguinte pensamento de Alba Zaluar: “Deus pode não existir, mas terreiros, igrejas e fiéis ajudam a decidir eleições” (1983, p. 8).

4.2 TENSÕES DE PODER NO ESPAÇO RELIGIOSO LOCAL

3.2.1 A disputa pelo espaço religioso da cidade entre católicos e protestantes

Até aqui, tratamos das práticas religiosas como o sistema religioso que vigorava nas fazendas de cacau. Adotamos como norte a doutrina católica porque a maioria das pessoas da roça assim se declaravam. A partir dela, fomos observando as práticas dos sujeitos sociais no cotidiano e notamos que havia uma articulação tática entre atividades próprias do candomblé e outras atinentes ao catolicismo. Essa heterogeneidade, entretanto, não tornava tenso o ambiente das fazendas de cacau; diríamos até que seria quase um ambiente pacífico se não fosse pela presença de uma doutrina concorrente: o protestantismo.

Desde o início desta pesquisa, afirmamos que, oficialmente, a Igreja Católica dominava o espaço religioso da região do cacau. Isso vai ficar melhor delineado, a partir de agora, quando nos deteremos sobre os mecanismos de exclusão usados pela igreja para tentar refrear a expansão da doutrina protestante na região.

O catolicismo sustentou o status de religião oficial do Brasil até 1890. Nesse período, somente a Igreja Católica podia fazer uso do discurso religioso, constituindo uma espécie de ideologia normativa, capaz de modular a conduta social do chamado povo brasileiro. Nesse caso, acreditava-se constituir a identidade do Brasil como um país católico. Com a separação da igreja e do estado, abriu-se a possibilidade para que os protestantes pudessem expandir suas atividades no país.

Na microrregião cacauzeira, eles chegaram na década de trinta, segundo o senhor Jeová Amaro Benjoíno⁴⁴. O início do trabalho evangélico se deu em uma fazenda de cacau, na região de Dois irmãos da Mata, próximo ao município de Ubatã. Começou, em 1930, como uma congregação⁴⁵, que contava com 25 pessoas. Em 1932, a congregação foi transformada em Igreja, com membros efetivos, e se mudou para a cidade de Ubatã, onde alugou um pequeno local para realizar os cultos. Depois de organizado o trabalho na cidade, um membro da igreja chamado Domingos Gomes começou a missionar na zona rural e chegou a formar mais 28 congregações.

⁴⁴ O senhor Jeová Benjoíno está escrevendo um livro sobre a presença protestante na microrregião cacauzeira da Bahia. Entrevista em novembro de 2009.

⁴⁵ Chama-se congregação a reunião de pessoas evangélicas. O termo difere de igreja, que é constituída por membros efetivos.

No espaço religioso da região, os protestantes viviam numa condição de marginalidade. As fazendas de cacau em que havia convertidos eram estigmatizadas; as pessoas se referiam a elas chamando-as de “aquela fazenda dos crentes”, demarcando, antes de tudo, a distinção de conduta social. A instalação de uma igreja protestante na cidade foi muito mal recebida pela população, que era, em sua maioria, católica e se uniu em represália, com o apoio dos padres, que os repreendiam duramente em seus sermões. É o que afirma o senhor Jeová Benjoíno: “os primeiros protestantes sofreram muita rejeição, foram taxados de hereges e infiéis”.

Nos primeiros cultos, a igreja sofreu ataques de grupos de jovens, de famílias tradicionais locais, que faziam baderna, jogavam bombas e pedras. A situação tornou-se tão grave que houve a necessidade de contratar um segurança para ficar na porta da igreja. Glauber Marcelo Lopes Nery realizou pesquisa na qual comprova esse embate entre protestantes e católicos. O depoimento a seguir foi retirado da sua pesquisa e traduz bem o teor das perseguições: “em uma manhã de domingo, o sobrinho de seu Sandoval Alcântara invade o culto e joga uma vasilha cheia de milho no salão onde os irmãos estavam orando” (2008, p. 26).

O discurso católico ordenava a conduta social no espaço urbano e ajustava a vida dos indivíduos aos valores que eram tomados como cristãos. Os protestantes se opunham ao discurso católico e ousavam combatê-lo; por isso, socialmente eles estavam em uma posição inferior, à margem da sociedade e rejeitados pela população. A Igreja Católica reforçava os procedimentos de exclusão aos protestantes para que a sua doutrina não fosse ouvida e reconhecida como verdade. Os protestantes, por seu turno, contestavam o direito exclusivo da Igreja Católica sobre o discurso religioso.

O temor dos católicos era justificado, pois havia sinais visíveis do perigo que a proliferação da doutrina protestante representava. As famílias que se convertiam mudavam de comportamento, adotavam novos costumes: os crentes não bebiam, não fumavam, não iam às festas, não dançavam e ainda usavam roupas específicas. Essa conduta circunscrevia um espaço social separado, assim como postulava, afastava e demarcava uma diferença em relação ao discurso oficial.

A guerra entre católicos e protestantes se desenrolava nos púlpitos, altares, nos veículos de comunicação da cidade, principalmente nos jornais. No Jornal da Cidade de Ipiaú, que era um dos principais da região, na década de 60, havia um espaço chamado boletins paroquiais, nos quais é possível compreender o teor do combate retórico dos padres contra a expansão protestante. Agregamos dois desses boletins ao *corpus textual* da pesquisa. Trata-se

de um material que foge do âmbito da história oral e da memória coletiva e se aproxima da temática do discurso e da memória social. O teor das notícias e sua materialidade lingüística revela revelam o embate entre o discurso católico e o protestante.

Essa perspectiva de análise nos direciona para os apontamentos teóricos de Michel Foucault sobre o discurso, porque o problema posto aqui gira em torno da reação católica ante a inserção dos protestantes no discurso religioso; ou seja, o problema diz respeito essencialmente ao poder. Nos remetemos, assim, a M. Foucault, em *A ordem do discurso*, quando procura entender o que é o discurso em sua realidade material falada e escrita. A seu ver, na sociedade, a produção do discurso é controlada pelas instituições de poder. A evidência sobre o poder subjacente ao discurso está no fato de existirem procedimentos de exclusão e interdição. Em suas palavras:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala (1996, p. 9).

Como se trata de uma aula inaugural, proferida no College de France, Foucault declara, logo no início de sua fala, que seu objetivo é provar que a produção do discurso é controlada, por meio de procedimentos de exclusão e interdição, para materializar as verdades que interessam às instituições de poder.

Foucault mostra que o funcionamento do discurso tem um caráter duplo, isto é, ele é fechado e aberto ao mesmo tempo: há regiões *fechadas* nas quais existem regras, rituais e qualificação para os falantes e o acesso ao conteúdo; outras regiões são *abertas* e postas à disposição de cada sujeito que fala.

A religião, para Foucault, pertence ao grupo dos discursos que doutrinam e que se difundem, abrigando as pessoas sob uma mesma verdade. Mas há um grau de periculosidade em torno desse discurso específico, porque ele é posto à disposição dos adeptos, que o retomam e o transformam. Em virtude disso, as instituições religiosas determinam um ritual para os sujeitos que falam, ou seja, só se pronuncia sobre o discurso religioso aquele que estiver qualificado, autorizado, gozando de uma posição legítima na ordem do discurso. Segundo suas palavras:

A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros; mas se serve, em contrapartida, de

certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si e diferenciá-los, por isso mesmo, de todos os outros (FOUCAULT, 1998, p. 11).

Ao se converter a uma doutrina religiosa, o indivíduo forma um grupo que se torna coeso na medida em que aceita as mesmas significações. Ela se fortalece quando ganha adeptos, porque estes, ao tempo em que a aceitam, ficam proibidos de acreditarem em outras verdades. Por outro lado, o estatuto da verdade desse discurso pode ser questionado, caso a conduta do grupo não seja condizente com a doutrina.

Segundo Foucault, o discurso religioso é restritivo, porque define um ritual, ou seja, exige uma qualificação para as pessoas que se pronunciam em seu nome. São as instituições as responsáveis por definirem, segundo regras restritas, posições legítimas para os seus falantes. Essas restrições excluem e marginalizam aqueles que ousam adentrar a ordem do discurso sem estar qualificado.

No jornal de Ipiaú, que era um porta voz das notícias da região cacauceira, a igreja possuía um espaço exclusivo chamado Boletim Paroquial. Os padres utilizavam esse espaço para defender a sua posição como principais falantes do discurso religioso e reiterar o valor de verdade dos enunciados católicos; com isso, questionavam a qualificação dos protestantes para falar sobre religião. Como se vê na notícia abaixo:

Somente os senhores protestantes americanos é que fazem excepção, é que provocam polémicas, procuram fazer adeptos entre os nascidos catholicos, insultam nossa crença, atacam nossa devoção e pervertem a fé de alguns fracos de nosso povo⁴⁶.

Ao se referir aos protestantes, o padre complementa a informação usando a palavra americano, que tem a função clara de ressaltar a origem da doutrina evangélica; esse discurso tem por efeito manifestar a idéia de que se tratavam de estrangeiros ameaçando a religião local. Segundo a fala do padre, o catolicismo seria a devoção do povo brasileiro desde o nascimento; com isso, ele ratifica o seu caráter histórico em oposição ao caráter de novidade que havia em torno dos recém-chegados protestantes.

Em uma sociedade ruralizada, orientada por sentimentos de preservação dos costumes, a fala do padre ecoava um clamor pelo valor de verdade contido na devoção católica, valor este que estaria expresso pelo tradicionalismo. Era um apelo para que as pessoas não

⁴⁶ JORNAL DE IPIAU. Boletim paroquial, ano I. 1960.

abandonassem uma crença antiga em favor de uma religião estrangeira. Estão postos na notícia argumentos que atestam a segurança do velho em oposição à instabilidade do novo.

Vejamos outro pronunciamento do boletim paroquial veiculado pelo jornal:

Os protestantes americanos, abusando de nossa tolerância ou caridade christã, escolheram esta localidade para o seu Conciliabulo, a cuja reunião dão o nome espalhafatoso de Convenção, cujo fim é tramar contra a nossa mãe sobrenatural, a Santa Igreja Catholica, Apostólica, Romana, combinar de viva voz, o assalto á fé do povo fiel a Jesus Christo de cuja missão divina, embora indignamente, sou o continuador no meio de vós⁴⁷.

O padre se mostra irritado com uma convenção dos protestantes, que foi realizada na cidade. Ele se pronuncia como única autoridade qualificada para falar em nome do discurso religioso; afirma ser o continuador da igreja e marginaliza os protestantes, chamando-os de *assaltantes da fé do povo*. Os protestantes são colocados na condição de devedores, tributários da caridade e tolerância católica, mas extrapolam os limites dessa caridade, ao realizar, ao que parece, um grande evento, adjetivado como *espalhafatoso*. A Igreja Católica é designada como mãe sobrenatural, dotada de um poder representado por seu nome e sobrenomes: Católica, apostólica romana. Dois sentidos encobrem o que deverá designar uma memória social: os protestantes tramam, são assaltantes, e a igreja católica é a mãe soberana da nação.

Nesse jogo de poder, no qual houve troca de ofensas de ambos os lados, os protestantes taxavam a tradição dos católicos como algo arcaico, velho e desajustado da modernidade, e propunham a vitalidade de uma doutrina proveniente das terras americanas, que representavam o capitalismo moderno. No bojo das acusações trocadas entre católicos e protestantes, inscreve-se uma diferença, uma identidade forjada no contraste.

Mas por que os padres não se sentiam ameaçados pelo candomblé e se manifestavam combativamente contra os protestantes? As práticas próprias do candomblé eram realizadas no espaço religioso católico, mas não lhe impunham concorrência, muito pelo contrário, reforçavam muitos dos seus preceitos e mantinham a devoção do povo aos santos, às comemorações, promessas, imagens. E o mais importante é que, de acordo com Marise de Santana (2004), o candomblé não evangeliza. O que conta para essa religião é a herança recebida para ser adepto; ela não precisa doutrinar, evangelizar tal qual outras. Como se vê, essas informações demonstram que o candomblé não representava ameaça aos católicos, porque sua sobrevivência está ligada à memória.

⁴⁷ Idem 4.

De modo contrário, os protestantes missionavam, com o intuito de converter a população católica, de fazer prevalecer a sua verdade na consciência das pessoas. Na doutrina protestante, circulavam enunciados que se contrapunham frontalmente aos fundamentos do catolicismo: só a figura de Deus e Jesus tinham valor, a sacralidade dos santos era negada, o culto às imagens era chamado de idolatria, o conhecimento verdadeiro estaria escrito na bíblia, eles não reconheciam os milagres, nem a autoridade do Papa.

As crenças do protestantismo ficam claras na voz do senhor Jeová Benjoíno. O teor da sua resposta demonstra que os protestantes nem sequer reconheciam o catolicismo como religião. Cito suas palavras:

É porque na vida cada pessoa tem uma filosofia. Os protestantes se fundamentam na Bíblia, que é a palavra de Deus. Nela, nós descobrimos as formas pelas quais Deus requer de cada um de nós. Neste exame, nós constatamos que a Igreja Católica se distancia da verdade que está na Bíblia, porque a idolatria, o celibato, só cristo salva e a igreja tem muitos santos; tudo isso vai de encontro ao que a Bíblia fala. A doutrina católica vai de encontro à palavra da Bíblia⁴⁸.

Em seu depoimento fica evidente que o material em disputa pelas duas religiões era o discurso verdadeiro. Um jogo de poder, no qual protestantes asseguravam que sua filosofia se sustenta na Bíblia, cuja palavra é ditada por Deus; dessa forma, retiravam de si a origem da verdade e a colocavam no plano celeste. Acontece que eles se consideravam os melhores interlocutores entre a Bíblia e o povo, portanto, os donos da verdade. Segundo o senhor Jeová Benjoíno, ao examinar a Bíblia, ele encontrou base para afirmar que a doutrina católica estaria em desacordo com a palavra de Deus, razão pela qual deveria ter a sua fala interdita e excluída do discurso religioso.

3.2.2. Entre a unicidade e a multiplicidade: o discurso protestante contra santos e orixás

As ações do protestantismo não se limitavam à cidade ou à luta contra o catolicismo. As suas ações também se voltavam contra as práticas candomblecistas e se encaminhavam em direção à zona rural. Ao afirmarem que a verdade estava escrita, os protestantes desqualificavam os saberes antigos, velhos hábitos e costumes, promessas, devoções, rezas. Diante da leitura que faziam da Bíblia, era como se todos estivessem fazendo algo errado, por

⁴⁸ Entrevista realizada em outubro de 2009.

culpa de não conhecerem a verdade de Deus. Vejamos abaixo, no Jornal de Ipiáu, a notícia sobre as missões protestantes:

As testemunhas de Jeová estão efetuando uma obra de pregação bíblica através de 178 países cumprindo dessa maneira a profecia de Jesus no evangelho de Mateus capítulo 24 versículo 14 “estas boas novas do reino serão pregadas em toda a terra habitada com o propósito de dar testemunho a todas as nações e então virá o fim consumado”. Por essa razão, sua permanência nessa cidade tem por fim ajuntar as pessoas em classes de estudos bíblicos⁴⁹.

Podemos ver na notícia que as missões para propagar a doutrina protestante eram articuladas em torno do estudo da Bíblia, ou seja, os protestantes reforçavam o primado do livro, da escrita, da cultura racional. Para reforçar esses sentidos, eles reuniram as pessoas em classes de estudos e também construíram várias escolas primárias na região. Congregações, missões, escolas, igrejas, todo esse aparato servia para disseminar e fixar os enunciados da doutrina protestante na memória social.

As práticas religiosas nas fazendas de cacau comportavam uma miríade de entidades: caboclos, santos, encantados, orixás. Essa diversidade cultural em que os sujeitos podiam expressar sua crença, esse sistema religioso marcado pela heterogeneidade foi tomado, pelos protestantes, como algo maligno porque a visão de mundo dos evangélicos é maniqueísta, dicotômica, o indivíduo age orientado pela percepção do bem/ mal, salvação/ perdição, deus/ diabo, há apenas dois caminhos.

O candomblé e o catolicismo são religiões que comportam a diversidade, como já dissemos anteriormente, a partir da afirmação de Max Weber de que a missa e os santos do catolicismo estão bem próximos do politeísmo. No que tange ao candomblé, Muniz Sodré, ao analisar a liturgia nagô esclarece que, “para a cosmogonia nagô, o Um, entendido como completude, é fonte de tédio e morosidade – todo trabalho criador equivale a uma diversificação”(1999, p. 184). Segundo Sodré, para os nagôs, a origem cósmica dos homens é heteróclita, assim como as divindades; portanto, tanto no candomblé quanto no catolicismo, a criação do mundo foi algo dinâmico que envolveu o trabalho de várias divindades.

É Sodré ainda quem explica que o Deus judaico-cristão é Um; por isso, o discurso cristão tem dificuldade de entender a riqueza da diversidade e combate a heterogeneidade presente nas outras religiões. Embora o catolicismo reconheça a existência de um único Deus, mantém, como vimos, uma crença nos santos, o que não soa, dentro do seu sistema, como

⁴⁹ JORNAL DE IPIAU. ANO I. 1960

uma contradição. Os protestantes não seguem nessa direção: eles vêem o mal na diversidade, pois entendem que “o diabo é múltiplo, Legião é um de seus nomes”; para eles, há uma dicotomia clara entre o bem e o mal, os quais formam um par dialético que ajusta a conduta das pessoas, as quais devem se aproximar do bem se afastando do mal.

As práticas religiosas do cotidiano nas fazendas de cacau eram realizadas pela fé nos santos e seres espirituais. Nessas práticas, as fronteiras entre o bem e o mal não estavam bem definidas: o mal era a doença, o acidente, a seca, a fome. O fiel que adulava o santo também o castigava, caso não tivesse o pedido atendido; as forças espirituais podiam proteger, livrar do mal, mas também podiam trazer infortúnio. Quem não obedecesse aos preceitos, às interdições ou não cumprisse as promessas feitas sofria castigo.

Benesse/castigo, justiça/vingança, bem/ mal eram representações ligadas aos santos, caboclos e orixás. Portanto, as pessoas na roça viam as entidades do mundo espiritual como multimodais. A noção de pecado e proibido também era bastante fluída, de modo que as pessoas eram livres para beber, dançar, fumar e vestir como quisessem; eram reguladas apenas pela conduta moral da sociedade.

Jesus e o diabo chegaram às fazendas de cacau ao mesmo tempo, ambos trazidos pelas pregações protestantes. O sistema religioso que aí funcionava não era orientado pela perspectiva de salvação, mas pelas necessidades práticas do cotidiano. Foram os missionários evangélicos que afirmaram que o diabo estava presente no cotidiano e que era o grande inimigo a ser combatido com as forças do bem. Era preciso salvar a alma e ela só viria pela aceitação de Jesus.

As congregações protestantes que se formaram na zona rural não chegaram a abalar as práticas religiosas então vigentes, sendo a pouca ou nenhuma popularidade dos evangélicos um sintoma que redundava num fenômeno de exclusão social. A senhora Teresa Faustino⁵⁰ traduz muito bem esse dado com suas lembranças: “Hoje que existe negócio de muito crente na roça, antes não existia o que tem hoje, não. Tem muito crente hoje, tem por tudo quanto é canto agora, nas roças por aí tudo, mas no meu tempo não era assim”.

Havia uma memória coletiva muito coesa em torno das práticas religiosas nas fazendas de cacau, de modo que uma doutrina pautada na escritura sagrada e no Deus único não encontrava eco em um sistema cultural, cujos sujeitos, iletrados em sua maioria, fundamentavam seus conhecimentos e compromissos por meio de uma tradição oral. Também

⁵⁰ Entrevista em julho de 2008.

parecia ilógico adorar apenas a Deus, quando as suas necessidades mais imediatas eram atendidas por uma diversidade de santos, orixás e caboclos.

Dona Teresa fala de um antes e um depois, demarcando as mudanças que sobrevieram na década de 80 e que serão tratadas no item seguinte. Mas, como vimos, o embate retórico dos padres contra os protestantes se deu muito mais no espaço urbano, tendo como veículo os jornais da cidade de Ipiaú. Era uma tentativa de fazer com que as pessoas não adotassem o discurso protestante como verdade. A ofensiva dos padres prova que o protestantismo abarcava cada vez mais espaço no campo religioso urbano.

4.3 DO CAMPO PARA A CIDADE: ESQUECIMENTOS E LEMBRANÇAS

Durante as décadas de 50, 60 e 70 havia um grande número de moradores nas fazendas de cacau (trabalhadores fixos para manutenção da lavoura) e muitos trabalhadores temporários contratados em época de safra. O motor das atividades econômicas da região era o setor agrícola; o comércio e os serviços das cidades dependiam do dinheiro que circulava com a venda do cacau. Por essa razão, havia uma efervescência em torno do meio rural; quem morava no campo, morava no centro das atividades econômicas. Ali, a memória das práticas religiosas era conservada e reforçada pelos laços de reciprocidade social formados pelas pessoas que viviam ao redor e nas fazendas.

No entanto, essa realidade começou a mudar no final dos anos 80. Em visita ao escritório da CEPLAC⁵¹, que é responsável por dar assistência a todas as fazendas da microrregião cacauzeira, constatamos que esse órgão não tem registros numéricos sobre a população rural daquele período. Foi em uma conversa informal que o gerente local, José Mendes da Silva⁵², informou que, no ano de 1987, a região foi acometida por secas cíclicas que afetaram a produção do cacau; dois anos mais tarde, em 1989, ocorreu a proliferação da vassoura de bruxa, tornando inviável a cacauicultura.

Segundo Mendes da Silva, a CEPLAC não tem relatórios oficiais, mas os técnicos estimam que, entre os anos de 1987 e 1990, a crise do cacau acarretou uma dispersão, na ordem de 70 a 80%, dos moradores do campo. Segundo dados da SEI⁵³, entre 1986 e 1991, 73 mil pessoas foram expulsas do litoral sul devido à crise da lavoura cacauzeira. Essa população

⁵¹ Em cada cidade da região cacauzeira funciona um escritório da CEPLAC, sendo que todos são subordinados à central, em Ilhéus. O escritório ao qual nos referimos encontra-se na cidade de Ubatã.

⁵² Gerente do escritório da CEPLAC de Ubatã. Visita realizada em novembro de 2009.

⁵³ Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia. Disponível em: [www. ba.gov.br](http://www.ba.gov.br)

foi habitar, principalmente, as áreas periféricas dos municípios da microrregião cacauzeira⁵⁴. Também foram em busca de empregos nas cidades litorâneas de Ilhéus, Salvador e Porto Seguro, bem como nas grandes cidades do centro-sul do país.

O conceito de religião que norteia esta pesquisa é de Clifford Geertz (1997). Segundo vimos, um sistema religioso é fruto de um acúmulo de significados partilhados historicamente sendo, por isso, sempre relacionado aos estoques de memória e aos modos de transmissão da cultura de um grupo social.

As práticas religiosas do cotidiano das fazendas de cacau foram articuladas a partir de uma confluência de memórias. Elementos da cosmovisão africana, indígena e da religião católica foram transmitidos, de geração a geração, pelos mais velhos; esse conteúdo heteróclito era expresso em formas simbólicas que orientavam formas de interações sociais no cotidiano.

Com a crise da lavoura cacauzeira, houve uma migração forçada da população do campo para a cidade. Os sujeitos que habitavam as fazendas possuíam uma identidade rural, eram agricultores não letrados, especializados em conhecimentos sobre a lavoura cacauzeira. Nas fazendas, essas pessoas viviam no seio de uma comunidade afetiva; por isso, a desterritorialização e a adaptação ao meio urbano foi, em certa medida, uma violência simbólica que significou a desagregação de uma memória sustentada pelos laços afetivos constituídos com o lugar e com o grupo social. Em vista disso, defendemos que a evasão da população das fazendas de cacau para a cidade desestruturou os significados culturais que eram partilhados pelo grupo e que articulavam as práticas religiosas.

Em um passeio pelos bairros periféricos dos municípios da microrregião cacauzeira, podemos encontrar essa população que migrou das fazendas de cacau; conhecendo o sistema cultural que vigorava no campo, percebe-se que eles se organizaram no meio urbano tentando seguir a mesma dinâmica da vida comunitária. Os moradores desses bairros têm um especial apego ao espaço do quintal de suas casas, onde criam animais, tais como galinhas, porcos, passarinhos. Nesses quintais, também cultivam muitas plantas ornamentais, ervas medicinais e verduras. O espaço do quintal se reveste de uma significação, de um simbolismo muito importante para esses ex agricultores, porque possibilita preservar a memória da vida no campo. Charles D´Almeida Santana (1998, p. 137), ao analisar uma população de agricultores que migraram da área rural de Santo Antonio de Jesus para Salvador, entre os anos de 1950 e 1980, observou esse mesmo fenômeno:

⁵⁴ Ubatã, Ubaitaba, Ipiáu, Gongogi, Ibirapitanga, Barra do Rocha.

Tanto em cidades do interior baiano, quanto na capital, ex trabalhadores rurais tentam reproduzir a pujança da natureza, nos fundos de quintais de moradias urbanas. Em poucos metros quadrados, plantam pés de banana, abacate, pimenta, moitas de cana, flores silvestres, plantas medicinais: criam porco, galinha pato e pássaros.

Portanto, é um traço comum aos agricultores baianos, que migraram do campo para a cidade, conservarem em seus quintais espaços para o plantio e criação de animais. Esses espaços agregam à casa um microcosmo agrícola, que funciona como uma verdadeira materialização da memória do campo na cidade.

Para as cidades se transferiam as parteiras, benzedeiras, curandeiras, todas elas destituídas da posição de prestígio que gozavam outrora. Continuavam sendo respeitadas pelos seus compadres e comadres, mas ignoradas por seus afilhados, que romperam com os costumes e não lhes pediam mais a benção, não lhes davam mais atenção, porque perderam o conhecimento simbólico dos mais velhos, adquirindo novos hábitos e novas formas de interação social, estranhas ao mundo rural. No meio urbano, os costumes dos mais velhos deixaram de servir como orientação para a vida.

Uma oposição cultural entre o rural/urbano, antigo/novo ditava o ritmo da adaptação dos ex-moradores das fazendas de cacau à cidade. Na roça não havia instituições oficiais, como a escola, os hospitais, a igreja. As atividades de ensino, cura, reza pertenciam ao âmbito doméstico. Na cidade, esses são serviços para os quais existem instituições religiosas, educacionais, medicinais. Em oposição às práticas de cura existiam hospitais; em oposição ao saber dos mais velhos existia o livro, a TV, a escola; em oposição às práticas religiosas, existiam os templos das igrejas católica e protestante em disputa por fiéis.

Mas as práticas religiosas não desapareceram, elas passaram a sobreviver de forma silenciosa, coadunadas com a conduta dos católicos e protestantes do meio urbano. Um exemplo significativo desse fato vem da visita ao senhor Domingos André, que é protestante. Ao longo da entrevista, sua filha Azenália Bulhões⁵⁵ interrompe o pai para questionar sobre qual procedimento com ervas deveria fazer para curar a cólica de seu filho, que estava em seu colo chorando, com dores. Ora, seu Domingos estava justamente classificando as práticas religiosas das fazendas de cacau como idolatria, quando Azenália nos interrompeu, demonstrando que os conhecimentos práticos de cura de seu pai ainda eram solicitados no cotidiano da casa.

⁵⁵ Azenália Bulhões tem 35 anos é professora do colégio Estadual de Ubatã e protestante.

Na oportunidade em que visitamos a senhora Valdelice Ferreira, ela que é uma católica fervorosa, que nunca falta a uma missa, pediu que subíssemos ao segundo andar da casa, no qual nos mostrou um quartinho escondido, com um altar cheio de imagens e várias cadeiras. Então, ela revelou que, em muitas tardes, ela trazia as senhoras da igreja católica para se juntarem e rezarem ali, escondido, e que, na sua fazenda de cacau, Santa Bárbara⁵⁶, ela realizava o caruru em homenagem a sua mãe Yansã.

Abaixo podemos ver dona Valdelice Ferreira no salão localizado na sede de sua fazenda, no caruru de santa Bárbara, que ela realiza anualmente até hoje. O caruru de santa Bárbara, como se pode ver na foto abaixo, significa também um culto à orixá Yansã.



Figura 7: Valdelice Ferreira de Lima: Caruru de santa Bárbara, na fazenda santa Bárbara
Fonte: Pesquisa de campo – dezembro de 2007

⁵⁶ A fazenda Santa Bárbara localiza-se numa área rural que pertence ao município de Ibirapitanga.

Essa foto é recente e, por isso mesmo, chama a atenção o fato de que as pessoas ao fundo, batendo palmas e saudando o orixá, vieram da cidade para manifestar sua fé no recôndito da fazenda santa Bárbara. No ambiente urbano, elas não assumem a crença nos orixás, são católicas. Se dona Valdelice realizasse esse caruru em sua casa, na cidade, provavelmente não teria o mesmo sucesso de público. Hoje tudo acontece no limite do escondido.

Saberes silenciados nas casas dos protestantes, senhoras católicas que rezam escondidas aos santos no cair da tarde, culto aos orixás realizados na roça. O legado, principalmente da memória africana, foi reprimido, silenciado, transposto para a zona do não dito (cf. Michael Pollack, 1983). O catolicismo, sendo religião oficial, dominava o espaço religioso da região do cacau até que seu poder passou a ser ameaçado pela disseminação da doutrina protestante. A pregação dos pastores se dirigia frontalmente contra a “idolatria” dos católicos; a Igreja Católica, temendo perder seus fiéis, aumentou a vigilância sobre os devotos e passou a expurgar de seu meio as práticas que lembrassem a cultura africana.

Um episódio muito emblemático para a memória social aconteceu em 1990, quando o grupo de jovens da Igreja Católica tentou impedir dona Valdelice Ferreira de participar do cortejo em homenagem à padroeira da cidade, Nossa Senhora da Conceição. A justificativa dos jovens era de que ela não poderia seguir o cortejo porque estava com um grupo do candomblé, vestida com roupas do candomblé e portando materiais dessa religião. Esse episódio demonstra que os católicos, vencidos pelos protestantes, agora se voltam contra a cultura africana que, para eles, significava uma impureza e também um flanco para os ataques dos protestantes. Os jovens, no afã de sintonizarem a sua fé com a modernidade, cometeram um ato de violência simbólica contra o grupo de senhoras do candomblé.

Cristiane Batista⁵⁷, uma jovem que participou da ação contra a presença de dona Valdelice Ferreira, alega: “ela tava com ornamentos do candomblé, pratinhos com comida, galinha, um grupo de gente, coisas que chocava”. Muito embora soubesse que dona Valdelice era uma católica assídua, Cristiane e o grupo de jovens da igreja não se conteve em pedir ao padre que retirasse aquelas práticas “chocantes” do cortejo em homenagem a nossa senhora. Os jovens clamavam pela “pureza” do catolicismo.

Então, em sintonia com o pensamento de Michel Foucault (1996), pergunta-se: mas o que há de tão mal em que as pessoas expressem livremente sua religiosidade? Por que esses

⁵⁷ Entrevista realizada em novembro de 2009

saberes foram proibidos de circular no meio urbano? Quando as pessoas das fazendas de cacau migraram para o espaço urbano perceberam que parte do conteúdo das suas práticas religiosas, especialmente o que dizia respeito ao candomblé, era excluído e marginalizado; parte do seu discurso foi interdito, proibido de circular, sendo permitido manifestar apenas aquilo que era condizente com o discurso religioso institucionalizado.

O candomblé não está ligado a uma instituição de poder com cânones escritos e livre acesso a um livro sagrado, ele sobrevive a partir da memória de uma ancestralidade africana. Seus enunciados são partilhados apenas dentro da tradição oral.

O ingresso no mundo do candomblé efetua-se por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica, e é a medida que vai se penetrando no interior do santuário que os mistérios vão sendo aprendidos (BASTIDE, 2001, p. 25)

Mesmo sem a estrutura hierárquica que se encontra nas comunidades-terreiro a que se refere Bastide, os sujeitos pesquisados nesta dissertação obedecem a uma ordem: a ordem da tradição, em que os mais velhos são os guardiões dos segredos míticos, que devem ser transmitidos aos mais jovens.

Heterogeneidade e segredo são dois elementos fundamentais do candomblé; tais fundamentos, presentes nas práticas religiosas das fazendas de cacau, se opõem aos valores da vida urbana, cuja tônica se pauta em uma suposta homogeneidade, racionalidade e transparência.

Nas cidades da região cacauzeira que receberam o fluxo migratório da zona rural, ritmos diferentes coordenavam a realidade cotidiana; indivíduos transitavam entre duas orientações opostas: o novo e o velho, o moderno e o arcaico. José de Souza Martins (2008, p. 19) identificou essa característica híbrida da cultura brasileira como uma hesitação do moderno em meio às contradições da modernidade. Em suas palavras: “a modernidade é uma espécie de mistificação desmistificadora das imensas possibilidades de transformação humana e social que o capitalismo foi capaz de criar, mas não é capaz de realizar”.

As reflexões de José de Sousa Martins (2008) possibilitam refletir sobre o sentimento do moderno que, em certa medida, orientou a vida nos espaços urbanos da microrregião cacauzeira. Ao chegar, com o caráter de “religião americana”, o protestantismo provocou uma violenta reação de repulsa na população, que se viu ferida nas suas tradições. Entretanto, com a recorrência das preleções, das escolas bíblicas e das conversões, houve uma naturalização da

figura do crente e o discurso protestante foi se firmando como verdade, sobretudo pela força da atualidade que continha, uma vez era a religião da mais moderna nação do mundo.

Cumprir observar que a religião protestante, mesmo sendo um signo do moderno, não se constitui, em si mesma, como sinônimo de modernidade. De acordo com Martins, não é homogeneizando comportamentos, abandonando práticas que se entra de vez na modernidade. Podemos dizer mais especificamente, no caso desta pesquisa, que a inserção e expansão do protestantismo na região do cacau não significou modernização nem desenvolvimento, significou a emergência de condutas culturais híbridas. Sobre esse aspecto da cultura brasileira, José Martins se pronuncia:

No caso latino-americano e, sobretudo, brasileiro, a crítica constitutiva da modernidade vem do “hibridismo” cultural, da conjunção de passado e presente, do inacabado e inconcluso, do recurso ao tradicionalismo e ao conservadorismo que questionam a realidade social moderna e as concepções que dela fazem parte e a mediatizam (2008, p. 22) .

Segundo ele, no Brasil, a “viagem” inconclusa dos sujeitos para a modernidade formou uma consciência social dupla, em que reminiscências do meio rural convivem com signos do moderno. De volta ao nosso objeto, vemos um espaço rural caracterizado pela monocultura e pela centralização de atividades econômicas e culturais num determinado período; vemos, posteriormente, esse mesmo espaço sofrer um esvaziamento proveniente do deslocamento dos seus sujeitos e de suas práticas para um ambiente urbano – solo infértil para a multiplicidade.

Esses sujeitos vivenciaram uma sensação de desajuste, inadequação com a vida urbana e a ideologia homogeneizadora da modernidade. Em vista dessa situação de marginalidade das práticas, as pessoas passaram a ir ao candomblé em outras cidades, em fazendas, no recôndito das casas, como comprova pesquisa realizada por Santos (2007)⁵⁸.

As fazendas, a lida com o cacau ficaram na memória. Os amigos, vizinhos, compadres se distanciaram, famílias se desagregaram para buscar a sorte em grandes cidades, como São Paulo, Espírito Santo e Salvador. O grupo que outrora vivia sob os laços de reciprocidade e sob o signo de uma vivência cotidiana da religião sustentava as memórias, as significações religiosas. Sem o grupo e as representações em comum, o conteúdo das práticas religiosas foi esquecido por uns e silenciado por outros. Maurice Halbwachs (2006, p. 37), ao discutir sobre

⁵⁸ SANTOS, Valdinéia Oliveira. Um lugar para o orixá: A saga das pessoas que buscam candomblé fora da sua cidade. Caso específico de Ubatã. Monografia, especialização. 2007.

o esquecimento, sentencia: “esquecer um período da vida é perder o contato com os que então nos rodeavam”.

Assim, os sujeitos da região cacauera no final dos anos 80 e início dos anos 90 foram lançados no turbilhão da vida urbana; novos grupos sociais foram formados nos bairros e a formação desses grupos não foi orientada pela produção do cacau ou por práticas culturais relacionadas a crenças em comum. Sua orientação era, então, o sentimento de desterritorialização, desemprego e, principalmente desajuste com as idéias homogeneizadoras do catolicismo e protestantismo.

Mas esse sentimento de desajuste foi muito bem aproveitado por algumas religiões evangélicas, a exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus, que soube dar atenção ao fato de que os conhecimentos de matriz africana estavam marcados na memória do povo brasileiro. Leônidas Siqueira Campos⁵⁹ pesquisou a configuração da IURD⁶⁰ e afirma: “a proximidade entre a incerteza do mundo urbano e a magia é percebida em várias práticas rituais da IURD tais como na apresentação de objetos impregnados de poder: areia abençoada, mesa branca energizada, óleo orado, rosa ungida e tantos outros”. A IURD conseguiu obter um grande número de adeptos porque associa a doutrina protestante com práticas ritualísticas. Ela expandiu muito no Brasil porque existe uma parcela muito grande da população que deseja se ajustar com um discurso institucionalizado e continuar realizando procedimentos rituais.

Por aí se vê que não devemos subestimar a força da memória, nem acreditar que os sujeitos são passivos diante da força uniformizadora das instituições de poder, pois, como lembra Halbwachs, “os costumes modernos repousam sobre camadas antigas que afloram em mais de um lugar” (2006, p. 87). O episódio que narramos a seguir é bastante ilustrativo dessa “coisa fora da outra”, que demonstra a sobrevivência da memória de antigas práticas em rituais ditos novos.

Dona Elza Carvalho já havia sido entrevistada na cidade, na casa de sua neta, em julho de 2008. Em um fim de tarde de novembro⁶¹ de 2009, fomos até a sua fazenda para tirar fotos da capela. Foi surpreendente ver que ela estava na casa de sede sozinha, do alto dos seus 93 anos. Isso despertou certa piedade, porque já caía a noite. Então, ao sair, perguntamos se ela não queria ir de carro para a cidade de Ubatã conosco, porque lá ela estaria acompanhada de

⁵⁹ CAMPOS, Leônidas Siqueira. A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão. (Brasil, África e Europa). Disponível em: www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/campos99.pdf.

⁶⁰ Igreja Universal do Reino de Deus

⁶¹ 10 de novembro de 2009.

sua neta. Ao que ela respondeu perguntando: Que horas são? Respondemos 17:35h. Ela disse: “ah eu não vou não, porque às 18:00 tenho que acender as velas para os guias e amanhã cedo também”. Com isso, ela ressaltou que não estava sozinha, estava acompanhada, espiritualmente.



Figura 8: Elza Carvalho arrumando as flores do altar da capela
Fonte: Trabalho de campo – novembro de 2009.

Ainda existe reza na fazenda Mônaco e ela afirma: “Em vez de fazer aquelas rezas... que hoje em dia o povo tá muito, muito pro outro lado, tem muito mais é protestante; então muitos não vai; então eu acendo as vela e rezo sozinha”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve por objetivo investigar as práticas religiosas que conformavam as interações sociais nas fazendas de cacau do sul da Bahia. A problemática que norteou a realização deste estudo foi delineada a partir da observância de que a região, outrora região do cacau, possui uma historicidade marcada pela preponderância do fator econômico, pois se especializou na produção de cacau para exportação.

Entre os anos de 1890 e 1930, essa região foi a maior produtora de cacau do país. A pujança econômica do período formou a fortuna dos “donos dos frutos de ouro” – os coronéis do cacau. Esse período de efervescência econômica foi idealizado pela historiografia e pela mídia como os tempos áureos do cacau, e predomina na memória social, com uma representação de *monumentalidade*, tal qual referido por Friedrich Nietzsche (2003) para designar povos para os quais o sentido da história está na eternização de um passado glorioso.

A historiografia regional e a literatura contribuíram para fixar, na memória social, uma perspectiva “gloriosa” em torno dos tempos áureos. Adonias Filho (1976), por exemplo, afirmou que os coronéis formaram uma “civilização cacaueira”, na qual a “cultura estava à sombra do cacau”. Assim, conscientes de que já existe um vasto conhecimento formado a respeito da atividade cacaueira, seguimos pela perspectiva religiosa, a fim de saber quais interações sociais se desenvolviam à sombra do cacau. A importância do cacau como elemento responsável pela configuração territorial da região cacaueira é incontestável. O que fizemos nesta pesquisa foi tomar como ponto de partida uma identidade constituída sobre o cacau para investigar as práticas religiosas que orientavam as interações sociais cotidianas.

Cotidiano, memória coletiva e religião formaram o eixo sobre o qual foi possível descrever as interações religiosas nas fazendas de cacau. Para tanto, o ponto de partida foi reconhecer que, nessas localidades, viviam pessoas cujo modo de vida era orientado pela ação tradicional; pessoas ligadas por laços de afetividade com o grupo e com o lugar, uma sociedade calcada na tradição oral em que os mais velhos eram responsáveis por transmitir os saberes e, por isso, tinham posição de honra. Com base nessa premissa, optamos pelo conceito de memória coletiva tal qual referido por Maurice Halbwachs (2006). Existia uma memória compartilhada pelo grupo e que foi transmitida historicamente; foi o teor dessas memórias que compôs as significações do cotidiano.

Estimamos que o teor dessas significações foi elaborado a partir de matrizes culturais heteróclitas; por isso, convergia com o referencial teórico de Michel de Certeau (2008); assim, tornou-se possível perceber que a religião nas fazendas de cacau correspondia ao conceito de *práticas*, pois o espaço religioso das fazendas de cacau foi moldado pelo catolicismo, mas no cotidiano, santos, caboclos e orixás se integravam na devoção popular. Certeau pensa o cotidiano como o lugar no qual as pessoas comuns produzem práticas culturais próprias e, com isso, transformam o conteúdo cultural. Assim, as narrativas demonstraram que não era possível distinguir, no conteúdo das práticas religiosas da fazenda de cacau, qual o limite entre candomblé e catolicismo. Se fossemos procurar uma reza “pura”, ou um caruru “puro”, por certo não chegaríamos a um resultado consistente.

Assim, diante de dados que apontavam: rezas que começavam em homenagem aos santos e terminavam com samba para caboclos; carurus em que santos e orixás eram homenageados ao mesmo tempo, optamos por um conceito de religião que privilegiasse as formas simbólicas, o que nos direcionou para os apontamentos teóricos de Clifford Geertz (1997).

Ao propor um conceito de religião como sistema cultural, Geertz possibilitou analisarmos que, no cotidiano das fazendas de cacau, existia um sistema religioso formado a partir de uma confluência das memórias da cosmovisão indígena, africana e da religião católica. Esse conteúdo repleto de significações foi transmitido historicamente, de geração a geração, pelos mais velhos e modulava as interações religiosas. Isso comprova a hipótese defendida no início desta pesquisa de que as práticas religiosas formadas por matrizes que antecruzavam o catolicismo às cosmologias nativas e africanas, teriam condicionado interação sociais orientadas pelo primado místico.

O método principal para realização da pesquisa foi a história oral. As fontes orais permitiram realizar uma etnografia de fundo histórico que, inspirada na interpretação das culturas de Clifford Geertz (1997), buscou desvelar principalmente os significados que foram acumulados culturalmente e que davam nexos às interações religiosas. O conteúdo para cada capítulo emergiu das entrevistas e demonstraram que, nas fazendas de cacau, havia significações religiosas próprias a dinâmica histórico-social do grupo: as figuras de Deus e Jesus não tinham tanta representatividade quanto os santos.

Em torno dos santos, havia todo um universo de promessas, rezas, ladainhas, novenas, altares, nomes de filhos dedicados aos santos, um calendário de devoções em que as rezas terminavam em samba. Sambar na reza, dançar candomblé: nas fazendas de cacau, fé e festa estavam imbricados. A religião nas fazendas era calcada sobre um *ethos* comunitário, a partir

do qual sentimentos como solidariedade, vizinhança, reciprocidade social coordenavam as ações. O candomblé era feito fora do catolicismo normalmente; as pessoas conheciam muitos curadores e as casas de candomblé não agenciavam o atendimento; os curadores eram vizinhos, compadres, não cobravam pelos serviços; ademais, não havia grandes terreiros nas fazendas estudadas, existiam sim apenas casas de candomblé. Quando os entrevistados usavam o nome “mãe de santo”, por exemplo, era para se referir a alguém de fora; as pessoas do local eram chamadas curador ou curadora ressaltando que a prática dessas pessoas era principalmente a cura, porque nas fazendas não havia assistência médica.

As práticas religiosas das fazendas de cacau eram essencialmente festivas. Os devotos pagavam suas promessas com rezas, carurus, ladainhas; esses eventos eram importantes momentos de sociabilidade, pois os encontros reforçavam os laços de vizinhança. Com base nesse contexto, havia festas de caruru grandiosas, como as que eram realizadas pelo fazendeiro Cassimiro Conrado, que duravam 3 dias e congregavam toda a região. O que se revertia em prestígio político para esse fazendeiro.

O sistema religioso que vigorava nas fazendas de cacau começou a ser desagregado no final da década de 80, quando a crise da lavoura acarretou a migração da população das fazendas de cacau para a cidade. Na zona urbana, havia uma tensão muito forte entre católicos e protestantes pelo espaço religioso; em meio a esse embate, os católicos tentavam expurgar dos seus fiéis as práticas do candomblé, para se aproximar do modelo protestante, calcado no Deus único. No contexto urbano, que se queria homogêneo e moderno, as pessoas vindas da roça tiveram que silenciar sobre suas práticas, rezas, santos e carurus, passando para a clandestinidade, silenciando memórias. Essas significações foram trazidas pelos entrevistados e reforçadas, em alguma medida, por fotos, tabela e notícias de jornal.

É sabido que algumas vozes vão se levantar e reivindicar que o conteúdo das práticas religiosas que ocorriam nas roças de cacau eram candomblé; outras vão requerer esse conteúdo como católico. Esse é o teor da luta incessante pela homogeneidade, pela objetividade. Contra isso, voltamos a afirmar: capelas, santos, rezas, ladainhas novenas, bem como sambas, carurus, distribuição de comidas, caboclos, orixás, curadores – todo esse conteúdo estava imbricado, o que não nos autoriza a identificar autenticidade e pureza.

O material que substancia esta pesquisa são práticas religiosas, cujo teor estava assentado na heterogeneidade. Essa diversidade espelhava a diversidade identitária dos sujeitos que configuraram culturalmente a região cacaueira da Bahia e subjaz nesses mesmos sujeitos, seja por meio de práticas secretas, solitárias ou da memória aparentemente silenciada.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, João Cordeiro de. **Missões Capuchinhas na Comarca de São Jorge dos Ilhéus (1816-1875)**. In: Caderno CEDOC, Editus, Ilhéus, maio de 2005.
- BALANDIER, Georges. **O Poder em Cena**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: companhia das Letras, 2001.
- BOSI, Alfredo. **A Dialética da Colonização**. São Paulo: Cia. das letras, 1992.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembrança de Velhos**. São Paulo. Companhia das letras 1994.
- CÂMARA NETO, I. A. **Religiosidade popular e o catolicismo oficial: o eterno contraponto** na Revista Ciências Humanas (v.9, n.1, jan-jun, 2003) da Universidade de Taubaté. Revista Ciências Humanas da Universidade de Taubaté, 2003
- _____ **Diálogos sobre religiosidade popular** na Revista Ciências Humanas (v.8, n.2, jul-dez, 2002) da Universidade de Taubaté. Revista Ciências Humanas da Universidade de Taubaté, 2002.
- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. São Paulo: Martins Fontes. 2001.
- CHAUÍ Marilena, **Conformismo e Resistência**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1994.
- DE CEARTEAU. Michel. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELÍADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes. 2001.
- FALCON, Gustavo. **Os coronéis do cacau**. Salvador: Ianamá/centro Editorial e Didático da UFBA, 1995.
- FENTRESS, James e Wickham Chris. **Memória Social. Novas Perspectivas Sobre o Passado**. Lisboa, Editora Teorema. 1992.
- FILHO Adonias. **Sul da Bahia: Chão de Cacau - Uma Civilização Regional**. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1976.

- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- FRANCO, Odejane Lima. **A “Civilização do Cacau” Uma análise sócio-cultural de Ilhéus no final do século XIX e início do século XX na visão de Adonias Filho**. In Caderno CEDOC, Editus, UESC, 1999.
- FREITAS, Antonio Fernando Guerreiro de. PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos ao Encontro do Mundo: a Capitania, os Frutos de Ouro e a Princesa do Sul Ilhéus 1534-1940**. Ilhéus, Editus, 2001.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo. Global, 2004.
- GASPARETTO, Agenor. **Cacau, Mitos e Outras Coisas Mais**. Ilhéus, Impressão PROPLAN, 1986.
- GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.
- HELLER, Agnes. **O Cotidiano e a História**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo, companhia das letras, 1995.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1500 - 1800**. Petrópolis, Editora Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SOUSA JUNIOR, Vilson Caetano. **A cozinha, os orixás e os truques: entre a invenção e a recriação onde o tempo não pára...** São Paulo: PUC. 1998.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora Unicamp; 2003.
- LEITE, Serafim, S I. **História da Companhia de Jesus do Brasil**. TOMO I, século XVI o estabelecimento. Editora Civilização Brasileira 1938
- LIMA, Vivaldo da Costa. **Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África**. . Salvador: Corrupio, 2005.
- LUIS, João. **Memórias de Ubatã**. 1995
- LUZ, Marco Aurélio. **Cultura Negra em tempos pós-modernos**. Salvador: Edufba 2002.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac &Naif. 2003.

- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MARTINS, José de Souza Martins. **A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala**. São Paulo: Contexto, 2008.
- NETO, Euclides. **Dicionário das roças de cacau e arredores**. Ilhéus: Editus, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Da Utilidade e desvantagem da História para a Vida** in: **Segunda Consideração Intempestiva**. Rio de Janeiro: Relume, 2003.
- NORA, Pierre. **Entre a Memória e a História**: Paris: Gallimard, 1988.
- NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. N° 10, 1993.
- OLIVEIRA, David Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil**. Curitiba: Editora gráfica popular. 2006.
- OLIVEIRA, Maria Gorett Dantas de. **A catequização dos Gentios na Capitania de São Jorge dos Ilhéus**. Monografia especialização. Ilhéus: UESC, 2001.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História**, n.º 14, São Paulo, 1997.
- POOLAK Michael. **Memória e Identidade Social**. In: estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol 5 n 10, 1992.
- POOLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. In, revista Estudos históricos, 1983/3.
- PRADO, J. F. Almeida. **A Bahia e as Capitânicas do Centro do Brasil (1530-1626)**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “**Relatos orais: do ‘indizível’ ao ‘dizível’**”. In: VON SIMSON, Olga de Moraes. *Experimentos com Histórias de Vida*. SP: Vértice; Editora Revista dos Tribunais, 1988.
- RIBEIRO, André Luis Rosa. **Memória e Identidade. Reformas Urbanas e arquitetura cemiterial na região cacauera (1880-1950)**. Ilhéus: Editus, 2005.
- ROCHA, Lurdes Bertol. **A Região Cacauera da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa**. Ilhéus: Editus, 2008.

- SANTANA, Charles D`Almeida. **Fartura e Ventura Camponesas. Trabalho, Cotidiano e migrações – Bahia: 1950-1980.** Feira de Santana: Anablume. 1998.
- SANTOS, Joana Elbein. **Os nagôs e a Morte.** Petrópolis: Vozes. 1985.
- SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado.** São Paulo: Edusp. 2008.
- SANTOS, Milton. **Zona Cacaueira da Bahia.** Introdução ao Estudo Geográfico. Companhia Editora Nacional. 1957.
- SANTOS, Valdinéia Oliveira dos. **Um lugar para o orixá: A saga das pessoas que buscam candomblé fora da sua cidade, caso específico de Ubatã.** (Monografia) Especialização em Antropologia com ênfase em cultura afro UESB. 2007.
- SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda.** São Paulo: Editora Ática 1994.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros.** Petrópolis: Vozes, 1999.
- SOUZA, Antonio Pereira. **Tensões do Tempo. A Saga do Cacau na Ficção de Jorge Amado.** Ilhéus Editus.
- THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral.** Rio de Janeiro, Editora paz e Terra. 1998.
- WEBER, Max. **Sociologia da religião tipos de relações comunitárias religiosas in: Economia e Sociedade.** Brasília: Editora UNB. 2000
- ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus. Um Estudo dos Santos e das Festas no Catolicismo.** Rio de Janeiro: Zahar. 1983.

FONTES ORAIS

Azenilda Maria Pereira Tannus, professora, é filha de Cassimiro Conrado, que foi um dos maiores produtores de cacau da região sul da Bahia e era candomblecista. Entrevista em julho de 2008.

Balbina Rosa de Jesus, 97 anos, ex moradora da fazenda Vapor, que pertence ao município de Ubatã e benzedeira conhecida no município. Entrevista em agosto de 2006 e novembro de 2008.

Carmita Linda dos Santos, 77 anos, dona de casa, ex moradora de uma pequena fazenda de cacau localizada na região da Água Branca, município de Ubatã. É católica e devota dos santos. Entrevista em julho de 2008 e outubro de 2008.

Cristiane Batista da Silva Santos. 31 anos, professora. Foi participante do grupo de jovens da Igreja católica de Ubatã. Entrevista realizada em novembro de 2009.

Domingos André do Nascimento, 76, anos, agricultor. É proprietário de uma pequena fazenda chamada dois Morros, na região de Ibirapitanga. Seu pai foi um dos fundadores da evangelização batista em Ubatã. Quando criança, viveu com os pais na fazenda Funil, cuja área está localizada em Ubatã. Entrevista em Novembro de 2007 e Julho de 2008.

Elza da Silva Carvalho, 93 anos, proprietária da fazenda Mênaco na região de Dois Irmãos da Mata, município de Ubatã. É candomblecista, foi curandeira de muito prestígio na região e possuía uma capela em sua fazenda. Entrevista realizada em julho de 2008, outubro de 2009 e novembro de 2009.

Jeová Amaro Benjoíno, produtor de cacau, empresário, fundador da empresa NUTRICAU. É protestante e dedica-se a escrever a história dos protestantes na região do médio rio das contas. Entrevista em novembro 2009.

José Mendes da Silva 54 anos. Gerente do escritório da CEPLAC em Ubatã. Entrevista realizada em novembro de 2009.

Liordino Felix dos Santos. Viveu na casa de Cassimiro Conrado a vida inteira.

Era uma pessoa da casa, homem de confiança e ajudava a realizar as festas de caruru. 78 anos. Entrevista realizada em julho de 2008.

Maria Nazinha Pereira Nascimento, 62 anos, dona de casa e ex trabalhadora rural, freqüentava os carurus na fazenda de dona Elza. Entrevista em agosto de 2008.

Teresa Faustino dos Santos, 77 anos, dona de casa, católica, esposa do grande fazendeiro José Faustino, cuja fazenda estava localizada a 6 quilômetros de Ubatã na área do município de Ubaitaba.. Entrevista realizada em Julho 2008.

Valdelice Ferreira de Lima, 70 anos, dona da fazenda Santa Bárbara, município de Ibirapitanga. Candomblecista e católica. Entrevista em julho e novembro de 2008.

Valdete Maria Bispo, 58 anos, dona de casa, ex moradora da fazenda de José Faustino, município de Ubaitaba. Entrevista em Julho 2008.

FOTOGRAFIAS

Acervo fotográfico da prefeitura municipal de Ubatã
Pesquisa de campo

ARQUIVOS

Arquivo da paróquia municipal de Ubatã
Arquivo da biblioteca Central dos Barris – Salvador
CEDOC – Centro de Documentação da Universidade Estadual de Santa Cruz
Centro de Documentação da Faculdade de História Santo Agostinho em Ipiaú.
Instituto Histórico e Geográfico da Bahia

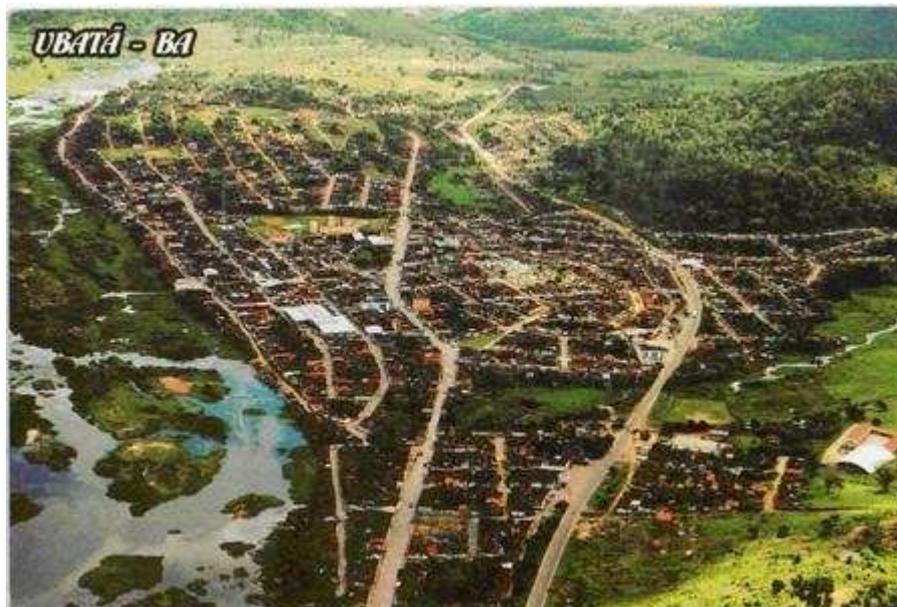
JORNAIS

JORNAL DE IPIAU. Boletim paroquial, ano I, folha 2. 1960. Disponível no Centro de Documentação da Faculdade de História Santo Agostinho, na cidade de Ipiáú.

DADOS EM MEIOS ELETRÔNICOS

www.sei.ba.gov. Censo Demográfico IBGE, 1980 e 2000.

ANEXO A – FOTO ÁEREA DO MUNICÍPIO DE UBATÃ.



Fonte: Arquivo fotográfico da Prefeitura Municipal de Ubatã