

Cleonice Pitangui Mendonça

SANTOS, ORIXÁS E CABOCLOS:

Uma Introdução ao Mundo do Candomblé.

Dissertação apresentada ao programa
de Pós-Graduação em Antropologia So-
cial da Universidade Estadual de Cam-
pinas, como requisito para obtenção
do Grau de Mestre em Antropologia.

1 9 8 2

UNICAMP

A Juranda e Teruan

ÍNDICE

	Página
AGRADECIMENTOS	01
CAPÍTULO PRIMEIRO - Apresentação	03
1) Introdução	03
2) A Pesquisa	08
3) Metodologia	14
CAPÍTULO SEGUNDO - Visão Geral de Mar Grande, Local da pre- sente pesquisa	22
1) Localização e População	22
2) Política	30
3) Policiamento	33
4) Educação	36
5) Economia	37
6) Relações Sociais	43
CAPÍTULO TERCEIRO - O Catolicismo	47
1) Introdução	47
2) O catolicismo brasileiro na sua perspectiva histórica .	49
3) O catolicismo da Igreja Matriz em Mar Grande	55
4) O catolicismo das Igrejinhas	64
5) O catolicismo popular X catolicismo oficial	72
6) Conclusão do capítulo	80
CAPÍTULO QUARTO - O Candomblé	88
1) Introdução	88
2) O Candomblé na Ilha de Itaparica e em Mar Grande	92
3) O terreiro pesquisado	95
3.1. História e composição	95
3.2. O sistema de crenças	99
4) Repensando os chamados "sincretismos"	103
4.1. O sincretismo afro	103
4.2. O sincretismo católico	106

	Página
5) Catolicismo oficial X candomblê	113
6) Conclusão do Capítulo	122
 CAPÍTULO QUINTO - Conclusão Geral	 139
Bibliografia	141
Glossário	145
 ANEXO I - Fotos	

ooo

AGRADECIMENTOS

Este trabalho percorre diferentes tempos e lugares, chegando ao termo que é, ao mesmo tempo, um começo.

Na sua trajetória, várias pessoas e instituições foram importantes.

Entretanto, a algumas é impossível deixar de agradecer — o que faço neste momento, por mais pessoais e desnecessários que estes mesmos agradecimentos possam parecer a outros.

Em Belo Horizonte, agradeço ao Professor Welber da Silva Braga, do Departamento de Sociologia e Antropologia da FAFICH-UFMG, que, na graduação me chamou a atenção para o fazer Antropologia.

Do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, quero agradecer ao Professor Júlio César Melatti, pela condução paciente à pós-graduação e pela inestimável atenção com que ainda hoje me brinda e sensibiliza; aos professores Roque de Barros Laraia, Kenneth Ian Taylor e Klaas Woortman, pela paciente e inapreciável orientação a uma aluna cheia de dúvidas e rebeldia; aos professores Peter-Silverwood-Cope e David Price pela apreensão da Antropologia como algo mais do que uma simples profissão; aos colegas de Mestrado e, particularmente, a Rafael e Maria das Graças, pela significativa contribuição nos debates do sub-solo.

Da Universidade Federal de Bahia, devo agradecer a Pedro Agostinho da Silva e Vivaldo da Costa Lima, por terem facilitado o acesso à (algumas vezes) ingrata realidade baiana; o apoio do primeiro, juntamente com sua família, foi de incalculável auxílio nos momentos do *Anthropological blues* da pesquisa de campo.

Em Belo Horizonte, novamente, agradeço aos Professores Ronaldo de Noronha, Chefe do Departamento de Sociologia e Antropologia e Maria das Graças de Pinho Tavares, que me propiciaram, com um convite para lecionar a Cadeira de Antropologia, a oportunidade de persistir na profissão; aos Professores José Ernesto Ballstaedt e Dêlcio Vieira Salomon, Diretores da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, pelo apoio constante nos projetos envolvendo a matéria.

Do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp, devo agradecer aos Professores e Colegas pelo clima bastante inovador lá encontrado; ao Professor Peter Fry, em especial, pelo apoio constante; ao Professor Antonio Augusto Arantes Neto, Orientador paciente e dedicado, cuja contribuição competente possibilitou este trabalho chegar a termo.

Ao Conselho Nacional de Pesquisas-CNPq, e ao Convênio Fundação Ford/Fundação Universidade de Brasília, agradeço as bolsas de estudos que financiaram meu mestrado na UnB; ao Convênio devo, ainda, o financiamento do trabalho de campo em 1974/5.

Ao Departamento de Sociologia e Antropologia da FAFICH e à UFMG, assim como ao CAPES/PICD, agradeço a liberação e complementação de verbas para a realização do Mestrado em Campinas.

Ao Conselho de Pesquisa da UFMG, agradeço a ajuda de custo para a pesquisa em julho de 1977.

Agradeço ainda a Celso Luccas e Gilberto Gil, que (para bem ou para mal), contribuíram para a escolha do objeto de estudo; e, aos meus informantes, pelo aprendizado de convivência com o "próximo/estranho", numa relação não apenas acadêmica, mas plena de significados humanos.

A Carlos Alenquer, agradeço a revisão final dos originais.

Finalmente, aos inumeráveis amigos (e cada um deles saberá a quem me refiro) que de forma direta ou indireta me propiciaram estímulo para que o termo — ou o começo — desta fase de meu trabalho fosse possível, um carinhoso muito obrigado.

1 - Introdução

O presente trabalho pretende ser um estudo de relações entre três cultos religiosos — catolicismo de inspiração lusa e romana, catolicismo popular e cultos africanos — , numa comunidade denominada Mar Grande¹ , na Ilha de Itaparica, Bahia.

Na visão que se constrói do catolicismo, este é visto historicamente como dominante, sendo a Matriz de onde emanam todas as outras formas de religiosidade — incluindo-se o catolicismo popular e os cultos africanos. Tentarei averiguar até que ponto estas colocações, com suas implicações, ocorrem efetivamente na localidade em questão.

Minha percepção do problema teve dois momentos: antes da pesquisa de campo, na abordagem teórica do mesmo, pressupunha que, na localidade em que fiz o estudo, sempre houvera classes sociais basicamente dicotômicas, uma dominante e outra dominada; senhores e escravos à época da escravidão e patrões e empregados no período da exploração agrícola; acreditava, além disso, que para cada uma destas classes, corresponderiam formas diferentes de culto religioso: o catolicismo de inspiração lusa para os dominantes e o candomblé e/ou culto católico de igrejinhas para os dominados.

Acreditava que a dominação de uma classe sobre a outra ,em termos econômicos, políticos e sociais, teria um reforço na ideologia religiosa católica a qual através de uma transfiguração da dominação e/ou discriminação das formas populares de culto, facilitaria a adesão dos dominados aos valores dos dominantes; supunha que a relação entre religião e dominação era simples e direta.

Entretanto, seguindo as formulações de Lewis para cultos de possessão², senti-me estimulada a buscar uma solução em que os adeptos do Candomblé, enquanto membros de um grupo negro duplamente marginalizado (discriminados pela cor e por serem pobres), expressassem oposição não só ao catolicismo da classe dominante como também à sua variante popular, circunscrevendo desta forma, uma "realidade negra", isolada do contexto envolvente, pelo menos a nível simbólico.

Durante a pesquisa de campo, no verão de 1975, verifiquei que em Mar Grande, assim como em todo o Recôncavo Baiano, ocorriam mudanças num ritmo bastante acelerado, se comparado com o período anterior, particularmente da década de 20 a de 50, de quase estagnação econômica.

A percepção dessas mudanças dinamizou o meu estudo. Para poder dar conta do que efetivamente ocorria na localidade e com a população envolvida, coloquei-me as seguintes perguntas:

1) o que aconteceria com a comunidade, numa situação de mudança intensa gerada a partir de um modelo econômico de desenvolvimento implantado de fora para dentro?; as mudanças no plano econômico seriam determinantes no sentido de transmutar inteiramente as relações sociais anteriormente existentes?

2) Em que direção seguiriam os diferentes grupos ou classes de Mar Grande?; levar-se-iam pela nova ordem que se criava, buscando adaptar-se a novos valores?; desintegrar-se-iam, cada um seguindo uma direção específica?; ou encontrariam uma forma de rearranjo em face da nova realidade?

E por último — e o mais importante do ponto de vista desta pesquisa:

3) De que modo afetariam estas novas formas de comportamento, as concepções e práticas religiosas, assim como a constituição dos grupos de adeptos?

Neste ponto da pesquisa, julguei interessante buscar uma resposta a estas questões a partir da noção de "campo religioso" em Bourdieu³; ela poderia fornecer-me subsídios para entender as transformações religiosas que acompanham transformações estruturais, esclarecendo os comportamentos dos diferentes grupos religiosos face as novas situações que se lhes apresentam.

Não obstante, nem todos os aspectos de sua teoria se aplicam à situação que observei nesta pesquisa. Os pontos de discordâncias são basicamente os que se seguem.

Em primeiro lugar, que a constituição de um campo religioso, característico de sociedades organizadas e dividida em classes, evidenciar-se-ia através de um sistema de práticas e representações que justificaria a hegemonia⁴ da classe dominante, acompanhado de sistemas de práticas e de representações dominadas que reconhecem a legitimidade da dominação pelo desconhecimento do seu caráter arbitrário (semelhante portanto, à minha primeira colocação do problema). Tal visão pressupõe, a nível das representações, uma ordem social *una e indivisa* como contrapartida necessária da relação estrutural dominante/dominado⁵.

Em segundo lugar, que a burocratização da instância religiosa através da criação de um corpo de especialistas é acompanhada por uma desapropriação objetiva dos que dele são excluídos, que se transformam em leigos ou profanos, destituídos do capital religioso, reconhecendo a legitimidade da desapropriação por a desconhecerem enquanto tal⁶.

Em terceiro lugar, não concordo com a idéia de que as reinterpretações servem apenas como uma forma de adaptação às colocações da religião hegemônica que mantém, assim, a sua unidade⁷; esta concepção, que também é consequência da visão da ordem social como sendo em última instância una e indivisa, nega a especificidade do que é diverso do dominante.

Para o desenvolvimento dessas observações, trabalharei — no que se refere ao culto do candomblé —, com o chamado sincretismo que, num certo sentido, é uma concepção próxima a que Bourdieu tem de reinterpretação; a literatura que trata dos cultos afro-brasileiros tem visto o sincretismo como degeneração ou como adaptação das suas crenças e comportamentos religiosos ao catolicismo.

Sugerirei, neste trabalho, formas diferentes de abordagem deste tema, que restituíriam aos indivíduos e grupos a sua capacidade de refazerem constantemente sua cultura, numa relação dinâmica com a realidade envolvente num processo que não reproduz simplesmente a dominação.

O trabalho compõe-se de cinco partes.

No primeiro capítulo — da apresentação —, faço uma introdução e falo sobre a pesquisa e a metodologia utilizada.

No segundo capítulo, dou uma visão geral de Mar Grande, abordando os aspectos de localização e população, política, policiamento, educação, economia e relações sociais.

No terceiro capítulo, trabalho com as relações entre o catolicismo da Igreja Matriz ("oficial") e o catolicismo das igrejinhas ("popular"); faço uma descrição da história destes dois cultos e sugiro abordagens para a explicação dos fenômenos de hegemonia reli-

giosa, coexistência e resistência através de transformações ocorridas nas práticas, crenças e membros do culto.

O quarto capítulo é dedicado a entender o candomblé através do fenômeno do sincretismo, nas suas relações com o catolicismo oficial e outros grupos de Candomblé; para tal, trabalho com a história de um terreiro na localidade, tentando entender o significado das transformações ocorridas nas práticas e crenças do culto.

Na conclusão ao capítulo, onde procuro fazer algumas observações com relação ao sincretismo, apresento também sugestões para diferentes abordagens ao tema.

A quinta parte é dedicada a uma conclusão geral, onde procuro refazer sucintamente os passos percorridos no decorrer do trabalho.

2. A pesquisa de campo

Quando parti para a pesquisa de campo, fui com a ilusão de que sendo a Bahia e, conseqüentemente Mar Grande, parte de uma realidade brasileira da qual como indivíduo também faço parte, eu não teria maiores problemas em me relacionar com as pessoas a serem pesquisadas, mas sim — ao contrário — talvez teria dificuldades em buscar a atitude de estranhamento de que nos fala Da Matta e Velho ao se pesquisar o familiar⁸.

A chegada a Salvador demonstrou, de início, que eu era muito mais estranha ao ambiente que me circundava do que havia imaginado; essa sensação aguçou mais ainda em Mar Grande, alguns dias depois da chegada, quando tentei os primeiros contatos para encontrar um local de moradia; receando um pouco entrar de vez no meu "campo de estudo" e em parte por necessidade de obter alguns dados preliminares e estabelecer alguns contatos que me introduzissem na realidade do Candomblé baiano, permaneci um mês em Salvador (de 17 de dezembro de 1974 a 14 de janeiro de 1975); não podendo mais protelar a chegada no campo, que tanto me assustava, embarco na lancha de 17:30 h no Mercado Modelo e sigo em busca do entendimento do significado das manifestações religiosas em Mar Grande e sua relação com a estrutura social.

Minha estada na Ilha vai de 14 de janeiro a 21 de abril de 1975. Já havia acertado, anteriormente, um quarto na casa de um trabalhador de lancha, que segundo informações era praticante do candomblé.

Não houve um plano prévio de qual seria a melhor forma de aproximar-me das pessoas a serem entrevistadas e, portanto, meio tateando, fui seguindo o bom senso que recomendava ir entrando na situação de pesquisa aos poucos e de acordo como ela se me apresentava; comecei a perguntar sobre Candomblé, que era o que mais me fascinava na pesquisa (devo confessá-lo) — mas quando perguntava para uma pessoa sobre quem era de Candomblé, recebia em troca evasivas, quando não uma negação categórica; assumi, então, a estratégia que me pareceu a mais viável: iniciar as entrevistas com os católicos, pessoas ligadas ao culto da Igreja Matriz e pessoas ligadas ao catolicismo das igrejinhas, os organizadores das festas que iriam acontecer no verão.

Depois de realizada a pesquisa, pude verificar que foi a atitude de mais acertada, uma vez que seguindo a hierarquia religiosa dos cultos (segundo a minha visão primeira do problema), que correspondia também à hierarquia social dos grupos, penetrei de cada vez⁹ em mundos distintos que se me apresentavam na sua inteireza, enquanto realidade autônoma dentro das imbricações do contexto religioso mais amplo.

E isto ficou transparente quando, ao penetrar no mundo do Candomblé, senti estar entrando numa realidade totalmente distinta da vivida anteriormente.

O número de pessoas entrevistadas em cada um dos grupos sociais não é resultado de uma medida estatística mas, sim, das possibilidades efetivas para um pesquisador trabalhando só, dispondo de um tempo limitado, além das dificuldades de acesso aos entrevistados.

As pessoas entrevistadas foram localizadas da seguinte forma: Fui entrevistar primeiro um dos padres jesuítas que, segundo informações, eram os que celebravam missas nessa época, para os veranís-

tas, e que tinham, eles mesmos, uma casa de veraneio na ilha; este, indicou-me quem seria o celebrante do domingo seguinte à entrevista a quem poderia me apresentar. Neste domingo, apresentei-me publicamente¹⁰ aos veranistas durante o sermão. A partir daí, iniciei as entrevistas com os que notei serem mais participantes, após observação durante algumas missas.

Foram sete as pessoas entrevistadas para esta camada de habitantes, incluindo uma irmã. Durante minha permanência na ilha, no período de veraneio propriamente dito que foi até fim de fevereiro, assisti sistematicamente à missa todos os domingos para observar, entre outras coisas, a frequência em termos de veranistas e povo-da-terra, duas camadas básicas conforme visualização deles mesmos e minha; quem dentre os últimos frequentava, qual sua participação e postura no culto e demais atividades da Igreja Matriz.

Do corpo de especialistas, para usar uma linguagem de Bourdieu, entrevistei uma das três freiras encarregadas de cuidar da igreja e promover as atividades da vida religiosa tais como: missa, comemorações de dias santos de significado especial, catecismo, além de desenvolver um trabalho assistencial e educacional junto à população local; tais serviços eram vistos como sendo da alçada de um padre ou missionário, como eles diziam, mas que inexistia na localidade; nas freiras, senti uma certa rejeição em me conceder a entrevista¹¹. Entrevistei ainda em Jiribatuba, um padre que tinha sido pároco da localidade e transferido, posteriormente, agora pelo seu não envolvimento com a política local.

Antecedendo às festas das igrejinhas, temos entre uma das fases de sua organização uma novena que precede imediatamente a festa do santo; assisti a que antecedia à festa de N. S. das Candeias na Ilhota e daí escolhi as pessoas a serem entrevistadas, além de se-

guir sugestões de alguns entrevistados; para as outras duas festas de santo que assisti entrevistei ainda os principais encarregados das mesmas. (Para o entendimento das festas de santo das capelinhas, entrevistei no total dezoito pessoas).

Para o Candomblé¹³, como já disse, tentei desde o início contatar terreiros* e/ou pessoas envolvidas, recebendo em troca evasivas ou recusa sistemática; outros, pensando em se tratar de uma turista possivelmente rica, propunham poses para fotografias com as filhas de santo* ou toques de atabaques* que deveriam ser pagos, a preços exorbitantes: uma mãe-de-santo* dizia que suas filhas só teriam tempo de dar entrevistas depois que terminasse o verão, uma vez que estavam ocupadas trabalhando em casa dos veranistas.

Acrescente-se a estes fatores um outro que era o causado pela desconfiança com relação à pesquisadora, que deixou de existir passado o veraneio, quando o lugarejo volta à sua vida cotidiana e, quando pouco a pouco fui sendo vista como uma pessoa diferente e, ao mesmo tempo, participante da vida comunitária em si.

As palavras do meu Diário de Campo do dia 24/3/75 expressam bem qual era a situação: "(...) Agora a presença das pessoas torna-se perceptível. Eu começo a ser notada de uma forma diferente e também começo a perceber os da terra em suas vidas cotidianas. Antes, muito deles haviam alugado suas casas e subido para o morro. Eu não conseguia identificar quem era povo-da-terra ou melhor, fixar suas presenças. Agora muitos deles já desceram (...). Já não existe quase veranista. Torna-se possível uma identificação povo-da-terra e pesquisadora. Inclusive, deixaram o seu ar agressivo e desconfiado, tornando-se mais acessíveis e amáveis".

Desta forma, a penetração no "mundo do Candomblé" só foi possível após uma identificação pesquisador/pesquisado.

Após esta identificação, certo dia, Seu Jaime, o pai-de-santo* do terreiro Odé-Omin, Laió, procura-me e se oferece para ser entrevistado¹⁴; através dele pude ter acesso a pessoas que efetivamente trabalhavam no santo*, segundo uma distinção que fazem entre participantes e frequentadores esporádicos em busca de auxílio e diversão; os primeiros são os realmente iniciados e interessados, mas que se resumiam a seis pessoas que permaneciam ligadas a ele, na fase de baixa que o seu terreiro atravessava¹⁵. (Devido a uma separação da esposa, que também é de Candomblé, parece que havia perdido o terreiro, estando no momento morando de favor em casa de um amigo. Lá ele fazia as consultas, e a reunião dos membros para o ritual da pipoca era feita na casa de uma das filhas de santo)¹⁶.

Para entrevistar especificamente as pessoas do Candomblé e para uma visão de como era o local na época do inverno, retornei em julho de 1977, para um período de quinze dias, quando pude verificar seu Jaime em outra fase, de ascensão, com um terreiro e uma casa em outro local, com nova esposa e filhos e onde assisti um ritual de propiciação^{*17} a todos os caboclos*; neste ritual, pude constatar a presença de dez filhas de santo na roda do Candomblé, além de duas êkedes*, dois ogãs* e três tocadores de atabaques, os alabês*, emprestados de outros terreiros, o que parece ser uma constante, e visto com normalidade, quando o terreiro por algum motivo, não tem ou não pode ter os seus próprios alabês. (Deste total entrevistei um ogã, 1 tocador de atabaque, 1 ekede, a mãe-pequena*, o único filho de santo, mais quatro filhas de santo, uma das quais foi reentrevistada, além de reentrevistar o Seu Jaime).

Nesta fase de entrevistas, procurei perceber qual o significado do Candomblé para os membros diretamente envolvidos no culto e como se situavam dentro do contexto mais amplo de Mar Grande, em re

lação a trabalho, educação, lazer, saúde, etc., tentando verificar a importância e relação do mundo religioso com o mundo secular que se transformava; isto, de uma certa forma, havia sido feito na etapa anterior com todos os entrevistados, mas de uma forma assistemática.

Na fase de pesquisa de 1975, após o início das entrevistas com Seu Jaime, uma das mães-de-santo que anteriormente havia se recusado a dar entrevista ofereceu-se para fazê-lo, alegando que seu conhecimento no santo era maior do que o de Seu Jaime; se tivesse tido a possibilidade de fazer entrevistas neste terreiro, possivelmente cairia no problema das rixas intra-grupos de que nos fala Costa Lima¹⁸; entrevistas com algumas filha-de-santo de Seu Jaime, que se diziam ex-filhas de Irã, o atestam.

2. Metodologia

Não seguindo as recomendações que nos faz Malinowski com relação à necessidade de ter delinado nitidamente através da teoria o que e como vai se pesquisar¹⁹, parti para o campo tendo uma idéia do que gostaria de estudar, e assumi a postura de deixar que a realidade falasse por si.

Já no campo e, mais agudamente, na fase de análise dos dados, pude perceber quanto esta postura foi e é prejudicial para o ofício de etnólogo; neste sentido, deixei de recolher dados que posteriormente fizeram-se necessários a uma análise mais segura, o que se tornou mais agudo dado a impossibilidade que tive de voltar ao campo.

Em 1977, quando retornei, ainda não havia feito uma análise global dos dados, nem tampouco havia decidido qual abordagem teórica utilizar: apenas reformulei os questionários utilizados anteriormente, ampliando-os para dar conta da situação de mudança e entrevistei novas pessoas, que não apareciam no momento anterior.

Por outro lado, a escassez de dados históricos foi condicionada pela inexistência de uma bibliografia particular sobre a Ilha; a não ser o livro de Ubaldo Osório²⁰, não soube de nenhum outro que tratasse especificamente do local. Neste sentido, o trabalho peca pela escassez de dados em alguns momentos em que é necessário traçar uma evolução histórica mais detalhada das relações sociais entre os grupos na sua vida profana e religiosa. (Quero ressaltar entretanto, que talvez esta inexistência se dava muito mais a uma desinformação minha. A outra forma de suprir esta lacuna teria sido a pesquisa em arquivos públicos, praticamente impossível para o período e condições de pesquisa. Sobre isto falarei mais adiante).

Na pesquisa de campo, o meu procedimento foi o seguinte: após alguns dias de convivência na comunidade, elaborei um roteiro de entrevistas onde procurava marcar uma oposição entre os vários cultos, que seria reflexo da oposição entre os grupos sociais, conforme minha definição primeira do objeto de pesquisa; o questionário foi feito com perguntas abertas, possibilitando aos indivíduos falar sobre a sua visão das relações que compõem a realidade religiosa em Mar Grande; em alguns momentos, as pessoas enveredavam por caminhos não abordados por mim.

Deixando que falassem tive a possibilidade de perceber uma realidade que ultrapassava a imaginada permitindo, como já disse, a reformulação do pretendido. Por outro lado, os questionários sofreram de uma certa limitação pelos motivos já aludidos de uma não delimitação teórica clara do que se pretendia pesquisar, além da inexistência de retornos que possibilitariam preencher lacunas e reelaborar problemas, sobre este aspecto falarei também mais adiante.

Nas entrevistas, de um modo geral, usei o gravador, que não foi aceito por algumas pessoas, mais especificamente, os funcionários da prefeitura e o Cel. Eloy, chefe de uma das facções políticas. (Houve um fato curioso ocorrido com uma das entrevistadas; ela é a cabo-eleitoral do chefe da outra facção política, Lívio Galvão; deu-me uma entrevista onde foi muito falante e entusiasmada o tempo todo; depois, após comentários sobre a mesma com o seu "chefe", veio pedir-me ansiosamente que desfizesse a entrevista. Jamais consegui refazer a empatia anterior, o que foi uma perda, pois a considero uma das pessoas "chaves" na localidade. Lívio Galvão recusou-se categoricamente a dar entrevista).

Acima de tudo, julgo importante no meu trabalho a observação participante; sem ela acredito que o trabalho não poderia ter chegado a termo, apesar das suas falhas.

Esta postura permitiu-me a captação do sentido daqueles grupos vivendo em comunidade, o que considero indispensável para uma boa formação antropológica; também permitiu-me checar certas informações dadas pelos informantes: muitas vezes não batiam com a realidade, o que permitia ir além na compreensão da mesma. (Para exemplificar: os adeptos e frequentadores do Candomblé, invariavelmente diziam que eram mais católicos ou apenas católicos, em relação aos outros cultos que frequentavam, dizendo que assistiam missa todos os domingos na Igreja Matriz; jamais vi algum deles em todas as vezes que assisti missa ou festa na Igreja Matriz).

Os dados obtidos pecam pela sua escassez quanto a alguns aspectos, conforme já disse; mas, tanto a escassez quanto a qualidade dos mesmos foi condicionada, também, pelo tempo de pesquisa, apenas quatro meses e meio para uma só pessoa, além da verba limitada que se tinha esgotado no final do período.

Quanto terminei a minha primeira estada em 1975, depois de quatro meses, senti que devia estar iniciando a pesquisa, pois naquele momento havia a sensação de também fazer parte daquele mundo.

No programa de pós-graduação em Brasília, os alunos sempre discutiam entre si da validade de uma pesquisa de campo que não tivesse pelo menos um ano de duração, período básico e necessário para apreender a vida comunitária em todo o seu ciclo anual. Invariavelmente, a conclusão a que se chegava era a favor da necessidade deste período com uma concordância que, num mestrado, dificilmente esta situação poderia ser obtida, por vários motivos, devendo haver uma aceitação do período de pelo menos três meses, que valeria como um exercício.

Uma última observação: entre a coleta de dados e a redação final, existe um período de seis anos. Óbvio está, que tal espaço de

tempo implicará num distanciamento entre pesquisador e realidade pesquisada, que fatalmente interferirá no tipo de análise a ser efetuada.

O espaço de tempo entre os dois momentos da pesquisa está relacionado a um primeiro Mestrado na Universidade de Brasília, com a sua resultante — a coleta de dados; e a um segundo Mestrado na Unicamp, com a sua resultante — a análise e conclusão do trabalho.

Para a conclusão do trabalho e consequentemente, do segundo Mestrado, a necessidade de uma volta ao campo e uma consequente reavaliação de todo o material obtido, além de novas reformulações teóricas, era bastante clara para mim e o meu orientador; por motivos pessoais, esta volta foi absolutamente impossível, como já disse, o que me levou a utilizar o material obtido anteriormente, repensando-o em cima de algumas preocupações teóricas que me interessavam.

Por outro lado, se não houve um enriquecimento da pesquisa através de uma dialética entre coleta de dados e reelaborações a partir de análises posteriores, resultados de retorno ao campo, como já assinaliei, em parte esta falta foi suprida pelo caráter altamente positivo que imputo à observação participante, como condição de apreensão da realidade e problematizações de um determinado assunto.

Como consequência desta auto-crítica, o trabalho não tem a pretensão de afirmações categóricas e definitivas em torno dos problemas apontados, limitando-se apenas a indicar possibilidades alternativas de análise, que podem aprofundar o entendimento dos fenômenos abordados.

NOTAS

- 1) Em 1962, quando Vera Cruz é elevado a Município, há uma troca de nomes entre Mar Grande situado na sede que se passa a chamar Vera Cruz, e Vera Cruz mais no interior que passa a chamar Mar Grande. Como os meus informantes e ninguém com quem estive referir-se ao local com a nova denominação oficial, optei por continuar a chamar a localidade pelo antigo nome.
- 2) Na divisão que Lewis faz dos cultos de possessão em periféricos e centrais, para entender a problemática do êxtase, e sua relação com a ordem social, o autor estabelece um sistema de classificação em relação ao culto do êxtase dividindo-o em dois tipos básicos: periférico e central. Uma das características do primeiro seria a de ser uma forma de oposição a inimigos que se encontram dentro da sociedade. O que uma classe ocasionaria a outra. Relacionado à possessão periférica, existiria ainda uma distinção a ser feita entre a mesma e bruxaria e feitiçaria. A possessão nos cultos periféricos ainda que expresse insubordinação, não implica numa ruptura imediata de relações com os outros segmentos da sociedade em questão, sendo que bruxaria e feitiçaria sim. Essas duas seriam vistas como formas de ataque. Onde possessão periférica e bruxaria e/ou feitiçaria estivesse ocorrendo conjuntamente exerceriam funções diferentes.

Lewis, I.M. *Ecstatic Religion - An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books Ltda., 1971.

- 3) Bourdieu, Pierre. *Gênese e Estrutura de Campo Religioso em: A Economia das Trocas Simbólicas*. Editora Perspectiva, 1974.
- 4) Para uma apreensão de como será trabalhada a idéia de hegemonia no presente trabalho, remeto o leitor às páginas 51/2 do terceiro Capítulo.
- 5) "Em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social (...). Tal sucede porque no momento mesmo em que ela se apresenta oficialmente como una e indivisa, esta es-

trutura se organiza em relação a duas posições polares, a saber: 1) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade do minante) tendentes a justificar a hegemonia das classes dominantes; 2) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominada) tendentes a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação (...)" Bourdieu, op. cit., p.52/3.

6) "(...) A constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (...) destituídos do capital religioso (...) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal". Bourdieu, op. cit. p. 39.

7) "(...) A circulação da mensagem religiosa implica necessariamente em uma reinterpretação que pode ser operada de forma consciente por especialistas (por exemplo, a vulgarização religiosa com vistas à evangelização) ou efetuada de modo inconsciente apenas pela força das leis da difusão cultural (por exemplo, a "vulgarização" resultante da divulgação)".

A meu ver, a reinterpretação nos grupos não dominantes, não seria resultado de uma "vulgarização" inconsciente como efeito da difusão mas sim, também, como no caso "consciente" dos especialistas no sentido positivo de "produto das condições de existência associadas a esta posição (habitus de classe ou de grupo)", e não no sentido negativo de distorção ou vulgarização da realidade por incapacidade de assimilação. Bourdieu, op. cit., p. 51.

8) Da Matta, Roberto. *O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues"*.

Velho, Gilberto. *Observando o familiar*.

Ambos em: Nunes, Ed. de O. (org.). *A aventura sociológica*, Zahar, 1978.

9) Este cada vez significa que enquanto pesquisava o catolicismo da Igreja Matriz e o das Igrejinhas, atinha-me apenas a seus frequentadores, os veranistas ("os ricos") e remediados, abstendo-me de manter relações com a camada mais pobre, receando não mais conseguir entrevistas com os veranistas.

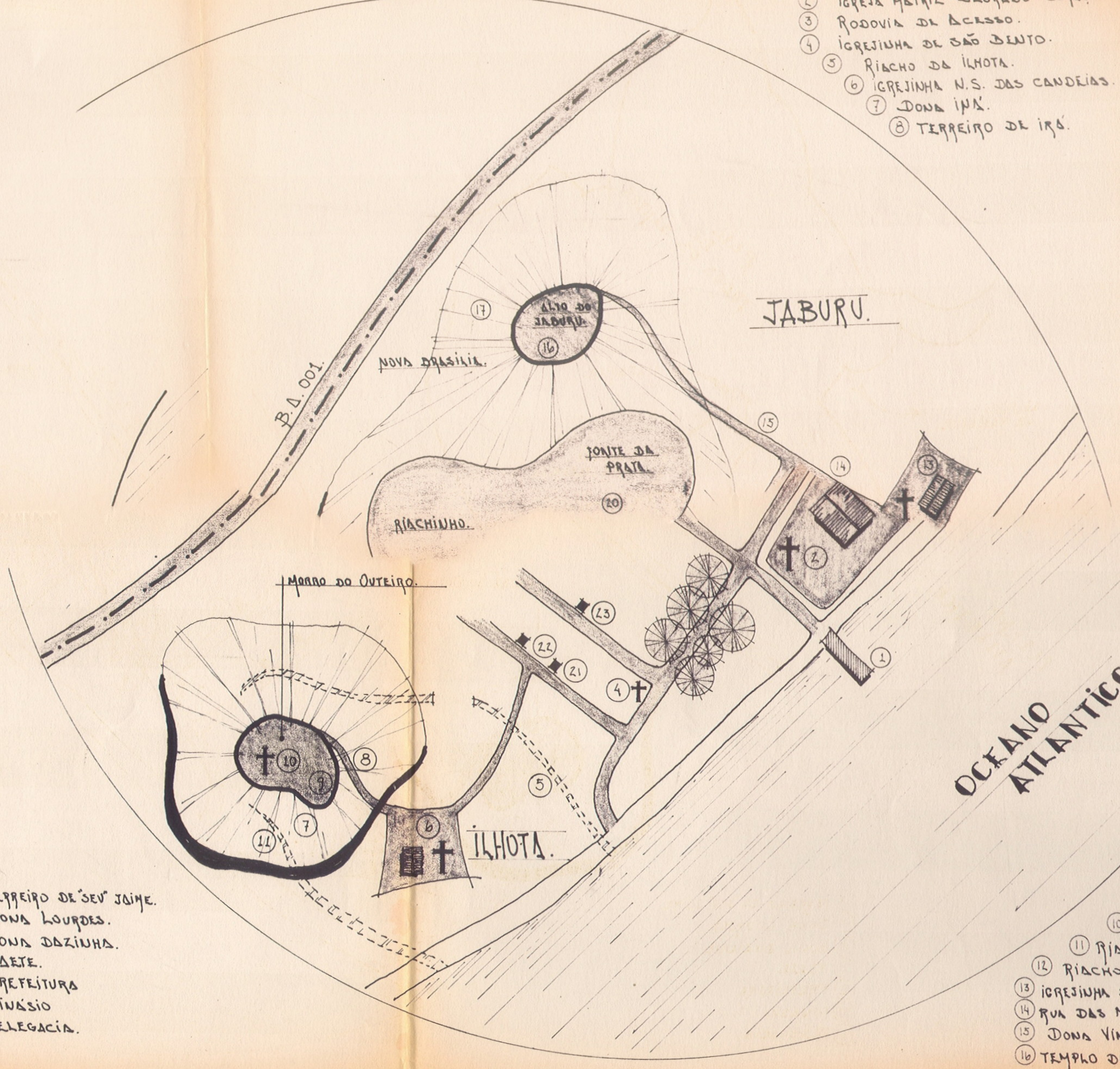
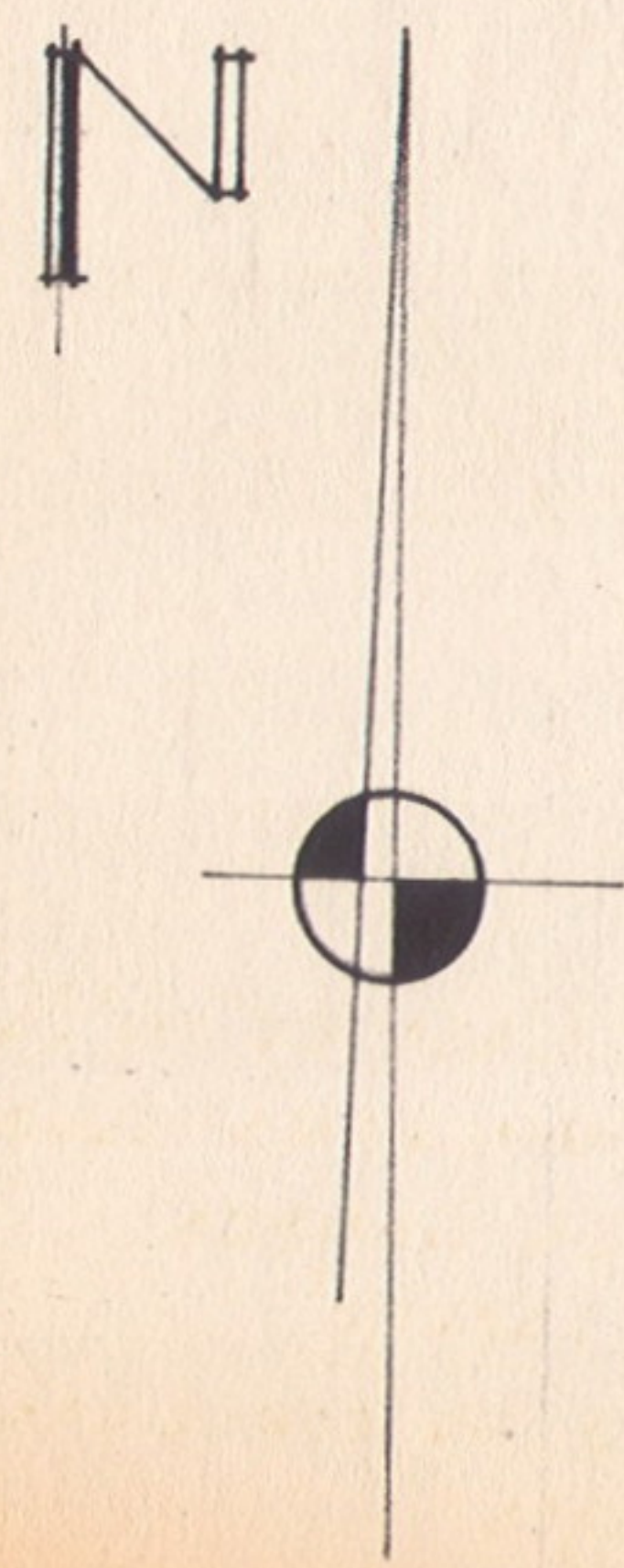
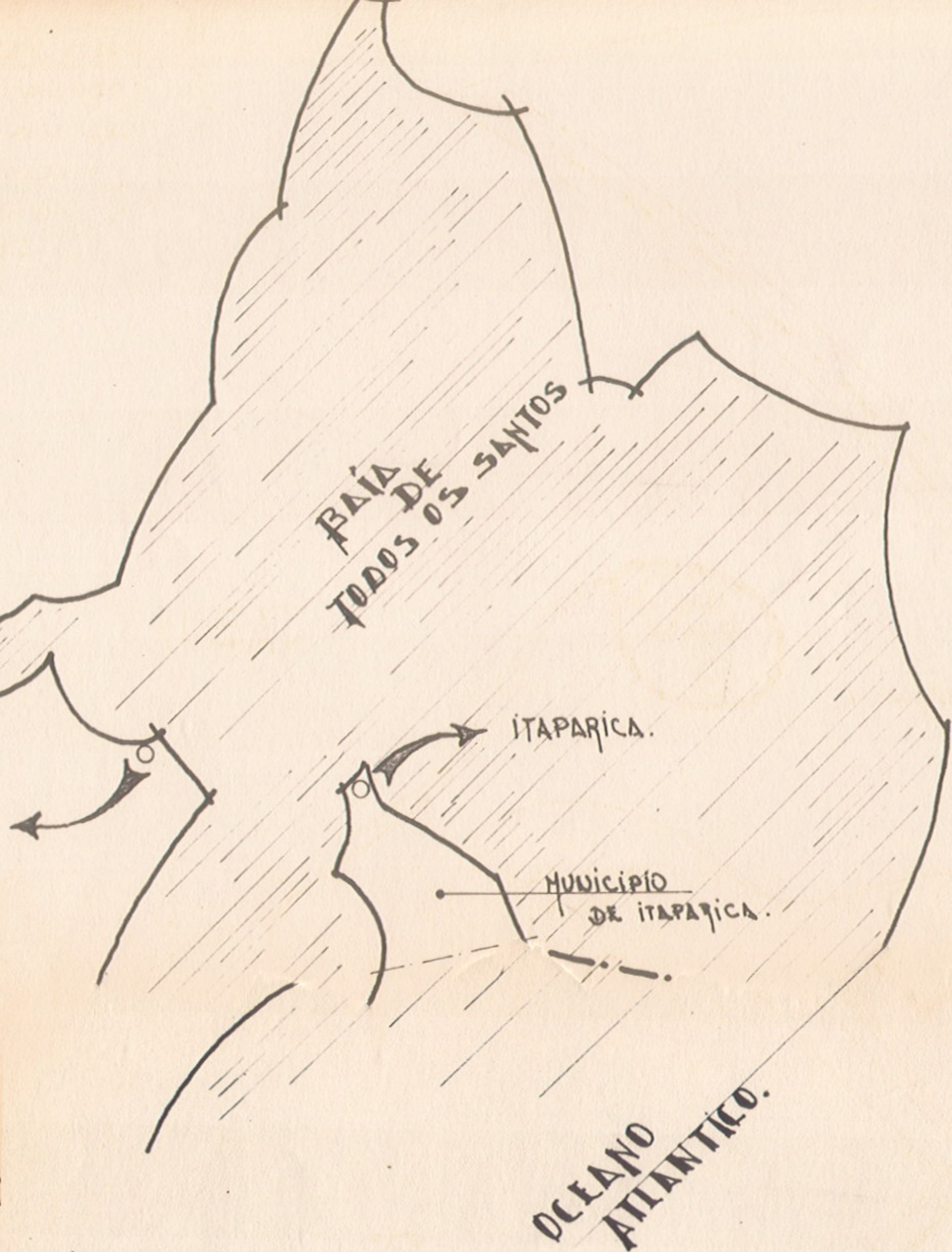
- 10) Havia a necessidade de uma apresentação pública com o aval do padre, senão não seria aceita para as entrevistas, pelo fato de ser estranha e, ao mesmo tempo, ser confundida com os "hippies", que no momento era a quem se atribuía todos os malefícios da nova ordem. Teriam sido eles e a televisão os subvertedores da ordem tradicional onde havia o respeito aos bons costumes e a autoridade dos mais velhos.

A camada mais velha da população ainda achava-se completamente arraigada aos valores tradicionais, uma vez que a mudança de relações acelera-se apenas a partir de 1972. Para se ter uma idéia, até este ano, alguns moradores jamais tinham visto biquini, e para se dormir podia ser com as casas abertas, porque ninguém entrava. Um estranho que chegava, conta-se, era recebido pela população mais pobre com oferecimento de frutas e verduras.

- 11) Para localizar Jiribatuba, veja-se o capítulo segundo, item 1, sobre a caracterização da Ilha e o mapa 1. Neste capítulo, falarei também a respeito deste padre e do seu significado.
- 12) Ver também, Capítulo segundo, item 1, de caracterização e mapa 1. A festa será tratada também no segundo capítulo.
- 13) Os termos marcados com asterisco figuram num glossário ao fim do trabalho.
- 14) Em realidade, já havia conhecido a Seu Jaime através de um pai-pequeno* do terreiro de Irá. É após esse primeiro contato que ele virá procurar-me. O pai-pequeno relutava em dar-me entrevistas e era motivo de uma disputa entre Jaime e Irá que o queriam em seus terreiros.
- 15) Sobre esta fase de baixa, falarei a respeito no quarto capítulo.
- 16) Além de oito festas fixas para certas entidades durante o ano, o calendário religioso do terreiro inclui ainda uma reza para os santos todas as quintas-feiras e um ritual da pipoca de quinze em quinze dias, segundo o Seu Jaime. A descrição é a seguinte: torra-se o milho, forra-se um tabuleiro com toalha branca e "bate" a festa. As 22,00 h distribuí a pipoca e torna-se a bater até 24,00 h quando a festa termina. São gastos de cinco a seis

quilos de pipoca. Os orixás e caboclos baixam. Infelizmente não aprofundei no significado deste ritual.

- 17) Propiciação, segundo meu entender, é um ato de reverência que se tem para com as entidades protetoras. Para o Seu Jaime, no seu terreiro, ela deve ser feita todo ano, creio que no dia dois de julho. Neste ano, ela tinha uma função adicional, que era agradecer o sucesso do Seu Jaime numa operação de hérnia. Por este motivo também, ela estava sendo feita fora da data normal.
- 18) Costa Lima, Vivaldo. *A família de santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia. Um estudo de relações intra-grupais*, UFBA, 1977. pp.155-7.
- 19) Malinowski, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1978.
- 20) Osório, Ubaldo. *A Ilha de Itaparica*. Tipografia Nava, Bahia, 1942.



- 2 IGREJA MATRIZ
- 3 RODOVIA DE ACESSO.
- 4 IGREJINHA DE SÃO BENTO.
- 5 RIACHO DA ILHOTA.
- 6 IGREJINHA N.S. DAS CANDEIAS.
- 7 DONA INA.
- 8 TERREIRO DE IRÁ.

- 17 TERREIRO DE "SEU" JOÃO.
- 18 DONA LOURDES.
- 19 DONA DAZINHA.
- 20 FAETE.
- 21 PREFEITURA
- 22 GINÁSIO
- 23 DELEGACIA.

- 11 RIA
- 12 RIACHO
- 13 IGREJINHA
- 14 RUA DAS
- 15 DONA VIL
- 16 TEMPLO D

CAPÍTULO SEGUNDO - VISÃO GERAL DE MAR GRANDE, LOCAL DA PRESENTE PESQUISA

1 - Localização e população

O Município de Vera Cruz, na Ilha de Itaparica, é formado de quatro distritos: Vera Cruz (antigo Mar Grande) — sede e local da presente pesquisa —, Jiribatuba, Cacha-Pregos e Mar Grande (antigo Vera Cruz) ¹.

Numa posição relativa a Salvador, capital da Bahia, Vera Cruz ocupa a direção de $245^{\circ} 12''$; a distância em linha reta para a capital varia, de acordo com diferentes publicações, entre 10 e 19Km; o tempo que se leva para fazer através de lancha o percurso Salvador - Ilha, a partir do Mercado Modelo, é de aproximadamente 45 minutos.

Limitado ao Norte com o Município de Itaparica, ao Sul e a Leste com o Oceano Atlântico e a Oeste com os Municípios de Jaguaripe e Salinas da Margarida, Vera Cruz, em termos do Estado, insere-se na área do Recôncavo Baiano, fazendo também parte da Região Metropolitana de Salvador (RMS) ².

Tomando a via direta Salvador-Ilha, por mar, chega-se ao porto situado na localidade denominada Duro: uma praça que marca o ponto central do Distrito como um todo; ao se descer da lancha, atravessa-se uma ponte — que termina numa construção com dois bares, onde várias baianas vendem produtos locais. (Em 1975, a praça possuía, bem ao centro, um canteiro construído numa amurada ovalada, sem vegetação alguma — a não ser o próprio mato de seu interior. Ali, o pessoal da terra sentava-se para conversar à noite).

À direita do canteiro da praça, vê-se a Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus, de dimensões avantajadas para o local — de vez que pode mesmo ser notada desde Salvador.

Ao lado da Igreja, um restaurante com uma pensão; à esquerda do canteiro, o ponto de táxis que fazem transporte no interior da Ilha, dois restaurantes e três vendinhas com produtos da terra (acarajê, abará, etc.).

Seguindo em frente, chega-se a uma pista asfaltada que liga Vera Cruz ao restante da Ilha e ao Continente, através da rodovia BA-001, que atravessa todo o Município pelo litoral Leste.

À esquerda da praça, desemboca-se numa rua larga, com árvores frondosas, onde os vendedores de frutas e as baianas vendedoras de acarajê fazem ponto, principalmente no verão. (Uma destas vendedoras é d. Dazinha, da qual se fala mais adiante, como dona de um terreiro no Jaburu).

Um lado desta rua larga é ocupada pelos veranistas; o outro, pelos estabelecimentos comerciais; duas ruas, perpendiculares, são avistadas no lado direito, sendo que na junção com a primeira está a Capelinha de São Bento (cuja festa é no dia 21 de março, no entanto mais recentemente comemorada em janeiro, em função do veraneio; no ano da pesquisa, por exemplo, a festa foi realizada num domingo, dia 26).

O Duro é considerado sede do Município, seu centro administrativo, e concentra o movimento maior; nesta área, plana, aqui descrita, existem apenas casas de veranistas e algumas do povo da terra; 200 metros adiante, à direita, no caminho da rodovia que sai da praça, está um posto de Gasolina; um pouco depois, o terreno eleva-se, dando início a uma subdivisão do Duro, chamada Riachinho; este é o lugar dos pobres.

À esquerda do Duro, na sua área plana próxima à praia, está um riacho que marca o limite com a Ilhota; atravessando-se a ponte, chega-se a uma rua, em cujo final está a Capelinha de Nossa Senhora das Candeias (festa no dia 2 de fevereiro); depois, virando-se à esquerda, está a praia, e, à direita, depois de um percurso plano, no-

va subida, que leva, à esquerda, à casa de d. Inã e "seu Vavazinho". Ela faz uma festa de propiciação para o seu santo, todos os anos, mas não se definindo como de Candomblé — embora, para o povo da terra, assim o seja; ela e o marido são ainda patronos da festa do Morro do Outeiro, de que se fala adiante.

Continuando a caminhada, e subindo um pouco mais, à direita, é a vez de encontrar o terreiro de Irã; mais acima, à esquerda, a casa de "seu" Jaime, morando "de favor" (em 1975); em baixo da casa de "seu" Jaime (numa elevação), uma cisterna pública, onde se lava a roupa.

A subida acaba no Morro do Outeiro, local onde se celebra a segunda missa de Nossa Senhora das Candeias, numa Capelinha feita de estacas com teto de palha.

Na Ilhota, a cena do Duro é repetida: a área plana é ocupada pelos veranistas e alguns da terra, enquanto que o morro, ocupado pelos pobres³.

Andando na parte plana, chega-se a um outro riacho, que também desagua no mar e é o limite da Ilhota com a Gamboa, ponto limite da sede do Município à esquerda. Ali não foi feita nenhuma entrevista, embora exista também uma capelinha e o terreiro do "seu" Damião.

Voltando à praça e seguindo à direita, rumo beira-mar, descobre-se outro riacho (que também desagua no mar): é o limite do Duro com o Jaburu; seguindo-se em frente, descobre-se a Capelinha de Nossa Senhora da Conceição (festejada dia 8 de dezembro).

Aqui, na região do Jaburu, é onde se concentra o maior número de casas de culto do Candomblé.

Da Capelinha nasce uma rua, das Mangueiras, onde a meio caminho do Alto do Jaburu (fim da rua), está a casa de d. Vincenza, que

faz sessões de mesa; no Alto, o templo da seita Eubiose; seguindo o morro pela esquerda, e logo no início de sua parte posterior, chega-se a Nova Brasília, sub-divisão do Jaburu, local onde "seu" Jaime construiu o seu novo terreiro, conjugado com sua casa de morar⁴.

Ainda na parte plana do Jaburu, existe a casa de d. Lourdes, que também bate Candomblê, o terreiro de d. Dazihha (que se recusou a falar em entrevista).

A Fonte da Prata — onde "seu" Jaime possuía o terreiro, quando não estava ainda separado da esposa —, é outra sub-divisão do Jaburu: ali está o terreiro de Faet, onde, uma vez, a A. assistiu a uma Festa de Santo na casa de suas moradoras.

O Jaburu, pelo caminho da praia, dá também na Casa de Repouso dos Jesuítas, quase ao final deste caminho, está a Igreja de Santo Antonio, construção abandonada que data do Século XVIII; à sua frente, uma enorme extensão de cais em ruína. (Sobre este cais, consta que foi construído especialmente para o dr. Paulo Fontes, dono de uma das fazendas que começavam ali, à beira-mar; no cais, aportava o navio da "Baiana", empresa que fazia o transporte para o continente, antes do porto do Duro — construído em 1962 — e do terminal do Ferry-Boat, para passageiros e automóveis, este de 1972, construído defronte à Gameleira em Bom Despacho; nesta época, o cais recebia a "Baiana" e, enquanto os viajantes esperavam, o dr. Paulo saía de sua fazenda tranquilamente, caminhando com calma e sem pressa até o navio...).

Ao fim do Jaburu, inicia-se a Gameleira, ponto limite da sede, à direita; lá, a informação mais frequente, era o da existência do terreiro de João Caipô, famoso como grande curador, pois aliava aos seus "fundamentos"^{*} de Candomblê o conhecimento da Medicina.

Vera Cruz possui 211 Km², para uma população de 11.271 hab., 9,5% do total da RMS (Censo de 70). Na sede, Vera Cruz conta com uma população de 4.784 hab., sendo 2.336 do sexo masculino e 2.448 do feminino; a população urbana, ainda de acordo com estes dados, é de 2.363 hab e a rural de 2.421 hab.

A situação dos domicílios na sede indica 475 casas para uma população residente de 2.363 hab.⁵; a energia elétrica, fornecida pe COELBA (Companhia de Eletricidade da Bahia), atinge um total de 528 ligações⁶.

Ainda tomando como base 1970, 97% da população não possui água encanada (Censo Predial); no caso, usa-se poços e cisternas para água de consumo diário; entretanto, quem não dispõe em casa destes benefícios, utiliza-se dos poços, cisternas e torneiras públicas, além da Fonte do Tererê, onde se busca água potável para o povo da terra e os veranistas; por se situarem fora dos limites das localidades, torna-se necessário o uso do transporte por animais em barris de 20 litros; o preço do transporte varia em função do veraneio⁷.

Não há rede de esgotos.

Uma observação, a respeito destes dados, deve ser feita: a diferenciação entre a população fixa (o povo-da-terra) e a população temporária (os veranistas); estes últimos, são habitantes da região apenas nos meses de janeiro e fevereiro, principalmente, e sobre seu número, existe apenas a indicação de que ocupariam 1.163 domicílios no Município como um todo — o que, no Censo referido, está na categoria de domicílios fechados.

De qualquer forma, a impressão visual que se tem, com o movimento de verão, é a de que, com a chegada da população temporária, dobra o número de habitantes do Município.

Considerados ricos pela população local, os veranistas habitam as melhores construções, situadas nos melhores pontos — que outrora eram ocupados pelo povo da terra; pertencem, grosso modo, à classe média de Salvador e, na comunidade, sua participação se restringe a frequentar a Igreja Matriz, de resto considerada "deles" pela população local; e participam também das festas das capelinhas, contribuindo em dinheiro para sua realização, embora, no dia da festa, particularmente da festa do largo, não se note nenhuma integração entre eles e o povo-da-terra; aparentemente, os veranistas estão ali por curiosidade.

No "Diário de Campo" registrei sobre este aspecto, o seguinte trecho, de 25.03.75: *"É bastante animada a festa, com os veranistas apenas olhando e passando para lá e para cá"*; afora este aspecto, eles vivem num mundo inteiramente à parte da população local, mantendo com os mais pobres apenas relações de trabalho.

Além destas duas categorias fixadas para estabelecer certas diferenciações dentro do Município, deve-se considerar ainda um outro tipo; os milionários.

Levando uma vida completamente à margem da população, seja ela a fixa ou a de veranistas, eles habitam a orla marítima nos seus pontos mais isolados, em mansões, e utilizando como meio de transporte lanchas e iates particulares; sem considerar outros aspectos, estes habitantes são identificados por serem servidos na praia " (...) por garçons de luvas brancas, que levam refrescos e batidas em bandejas de prata" ⁸.

O povo-da-terra, que constitui a camada de *remediados*, pode ainda subdividir-se em *mais* e *menos fortes*; os mais fortes possuem casas semelhantes às dos veranistas, usufruindo dos mesmos benefícios

que estes; normalmente são os comerciantes, os donos de restaurantes, funcionários públicos; os menos fortes habitam casas um pouco menores, mas ainda usufruem dos benefícios gerais; normalmente são pessoas que trabalham em Salvador, na construção civil, pesca, transporte de lanchas, costura; habitam as áreas planas um pouco mais para o interior — e nenhum deles possui casa à beira-mar; são também os organizadores e participantes mais efetivos das festas de santo; diríamos, que estes representariam, no máximo, 1/3 da população local.

O restante do povo-da-terra é a camada pobre, efetivamente.

Habita os morros, as casas de adobe cobertas de palha, ou então, de adobe com telhas — o que é considerado um progresso individual; não possui água encanada, tendo que usar as torneiras públicas ou fontes; a maioria não utiliza luz elétrica; e forma, finalmente, o grande contingente de participantes do Candomblé, frequentadores das festas de santo, particularmente das festas do largo (a parte "profana" das comemorações), além de vendedores de produtos típicos, empregados dos veranistas, e aqueles que apenas praticam uma atividade de subsistência.

Desta forma, teríamos algumas categorias — com as quais os próprios habitantes do Município se visualizam.

Seriam elas, as dos veranistas e povo-da-terra, que se subdividem por seu turno em remediados e pobres; sendo remediados a faixa intermediária entre os veranistas (que são considerados ricos, nesta ótica), e a população como um todo, vista como pobre (Quadro 1).

Isso leva, por outro lado, a uma outra observação, que amplia o quadro proposto da seguinte forma: a camada dos veranistas seria subdivida em milionários e ricos — conforme já observou-se —, en-

quanto que a dos remediados em mais fortes e menos fortes; forte, como categoria usada para indicar quem tem ou não dinheiro. Neste sentido, somente os pobres seriam os fracos (Quadro 2).

Quadro 1

Veranistas	Povo-da-terra	
Ricos	Remediados	pobres

Quadro 2

Veranistas	Povo-da-terra		
Milionários	Remediados		pobres
Ricos	mais fortes	menos fortes	Fracos

2. Política

Até 1962, quando Vera Cruz e Itaparica formavam um só Município, os moradores da região participavam das eleições para vereador em Itaparica. Com o desmembramento, Vera Cruz passou a ser o único município que, à época, tinha eleições diretas para prefeito. Isso, a nível nacional.

Girando em torno de dois chefes políticos, Lívio Galvão e Cel. Eloy, a localidade assistia, a cada período eleitoral, uma alternância de poder quase constante, através dos candidatos dos dois grupos.

Oriundos da UDN-União Democrática Nacional, Galvão e Eloy passaram para lados opostos quando da fundação do PR-Partido Republicano na Bahia, que é para onde o Coronel se transfere.

A ARENA-Aliança Renovadora Nacional vai encontrá-los juntos, sob a mesma legenda — mas em facções diferentes: nas sublegendas ARENA-1 e ARENA-2.

Historicamente, consta que havia um só chefe político na região, Ubaldo Osório; sua queda levou os políticos, que eram mantidos sob sua liderança, ao racha: de um lado, entra Juvenal Galvão, pai de Lívio, que — segundo fontes ligadas ao seu ex-correligionário, Cel. Eloy —, teria "vindo corrido de Lençóis" e "tomado as terras" de que atualmente Lívio é dono — e com as quais faz vários loteamentos, atualmente; do outro lado, chega Anísio Nilson, que faz como sucessor o Coronel Eloy — que também participa da "febre" de loteamentos da região. (Vale um registro para observar que a postura do Cel. Eloy difere um tanto da postura de Lívio Galvão; ao lotear suas propriedades, Eloy teve a preocupação em não expropriar os antigos moradores da área — sem escrituras — doando-as em forma de lotes;

geograficamente, a título de informação, suas terras se situam nos lados do Jaburu, que é onde Eloy possui sua base eleitoral).

A prática política da localidade, aparentemente, gira em torno dos desmandos que os dois lados se imputam, uns aos outros.

Valendo-se de uma estranha tradição da política interiorana brasileira quando no poder, um desfaz exatamente aquilo que o anterior havia feito, ocorrendo o mesmo quando o adversário toma o poder, e assim sucessiva — e alternadamente.

Mero joguete dos coronéis, a população demonstra, em suas entrevistas, o aspecto altamente prejudicial desta política, ao contar casos que exemplificam esta luta: à época da pesquisa, o Prefeito era acusado de haver despedido várias professoras primárias, simplesmente porque não haviam votado nele. (A propósito, tomei conhecimento de um dos processos movidos contra este ato e conheci, pessoalmente, uma das professoras que foi readmitida). O inverso disso, funcionários serem admitidos porque são da facção do político vencedor, não é novidade nenhuma na história da política brasileira; a consequência é um eterno troca-troca, em função de qual dos lados ganha nas eleições.

Embora não tenha sido possível um aprofundamento da questão, neste aspecto, parece possível fazer uma diferença básica entre os dois políticos da região, no tanto em que Lívio estaria mais engajado numa política tipo "modernizante" (tirando por exemplo, do turismo o máximo proveito possível e ligando-se ao catolicismo da Igreja Matriz), enquanto que o Coronel Eloy teria um comportamento mais "tradicional" (relacionando-se com seu eleitorado de forma clientelística, e ligando-se ao Candomblé do Jaburu); aparentemente mais próximo de seu eleitorado, Eloy conseguiu à época eleger-se como Deputado Federal, enquanto Livio não logrou o mesmo êxito.

Em termos de divisão das localidades pesquisadas, o Coronel Eloy surgiu como o candidato do Jaburu e adjacências, sendo apontado como benfeitor da região, de vez que, além da questão de distribuição das terras, era o principal encarregado da festa da Capelinha; identifica-se, por outro lado, como "candidato dos pobres e dos pretos" — em contrapartida a seu principal concorrente.

À época, o atual Prefeito — protegido de Eloy —, teria sido eleito, de acordo com versões veiculadas pelos correligionários de Livio, pela utilização de um artifício — nascido de um boato, que se espalhou, "virou verdade" e circulou por todo o Município, estragando as pretensões de Leleu (candidato de Livio). Diz esta versão que o Coronel Eloy espalhou "que o Leleu não gostava de preto. Este boato começou exatamente num lugarejo chamado Conceição da Praia, onde só moram negros descendentes diretos de escravos (...). Ainda mais, como na localidade toda de Mar Grande (que é como é chamada Vera Cruz) a maioria da população é negra, Leleu acabou perdendo as eleições".

Por outro lado, Livio Galvão seria o candidato da Ilhota — onde está o pessoal remediado, com aspirações a ascensão social, com influência e acesso não só à Igreja Matriz, como também à festa da Capelinha da Ilhota.

Dentro deste quadro, a Capela do Morro do Outeiro funcionaria como um fiel da balança — em caso de equilíbrio entre as duas correntes políticas: tendo como principal encarregado o "seu" Vavazinho, o Outeiro oscila o seu apoio político de acordo com os entendimentos que o responsável pelas festas mantém com cada um dos lados.

O relacionamento político, a nível estadual (realizado através da CONDER, o órgão do Governo que responde pela implantação do turismo na localidade), é, pelo menos, difícil — na opinião do admi-

nistrador da entidade. "Modernizar administrativamente o Município", diz ele, "é uma tarefa penosa", de vez que os compromissos da Prefeitura, enquanto instituição, nunca podem ser cumpridos pelos Prefeitos — desde que a gestão mude, a cada eleição...

De qualquer modo, seja votando nos candidatos indicados por Eloy e seus cabos eleitorais; ou nos indicados por Lívio (uma entrevistada, por exemplo, reconhece que vota em quem Enecy — ligado a este último — mandar); ou ainda, numa terceira hipótese, ao que for apoiado pelo encarregado da Festa do Outeiro, "seo" Vavazinho; é importante indicar que — mesmo apesar de funcionar como joguete e além do voto dado "sem consciência" —, alguns entrevistados demonstram entender da situação; chegam até a fazer críticas — embora não vejam nenhuma outra alternativa.

Afinal, como observou um deles à época, votar em outro candidato que não o saído de uma das duas correntes era perigoso. Alguém poderia dizer que estes eram votos de subversivos.

E ali, ninguém queria ser chamado de subversivo.

3. Policiamento

Em 1975, a situação policial apresentava características bem diversas daquelas encontradas no local, dois anos depois.

Segundo o Delegado, "não havia em 75 distinção entre poder municipal e poder policial", de vez que o Prefeito buscava soluções políticas.

Nesta época, a organização funcionava dentro de moldes que seguiam a nomeação do Delegado pela Secretaria de Segurança Pública

do Estado, e mais quatro sub-delegados, nomeados pelo próprio Delegado com a anuência do Prefeito.

As escolhas recaíam sobre pessoas de situação financeira equilibrada, para não se trazer ônus à Prefeitura nem à Delegacia; a Prefeitura arcava, ainda, com uma despesa de gratificação para o Delegado e os PMS, além de contribuir com o transporte do pessoal.

O policiamento funcionava quase que exclusivamente para tratar dos chamados "casos corriqueiros": brigas de "tapa", "xingamentos" em praça pública, invasão de domicílio por parte de animais, "prejuízos" com terra. Roubos, diz-se, não havia (pelo menos até 72, quando começam a chegar na cidade os "estranhos" — no caso, "hippies", e veranistas novos).

Quanto ao Candomblé, a interferência da Polícia, aparentemente, seria feita dependendo dos humores políticos reinantes.

D. Inã, por exemplo, refere-se com certo orgulho pelo fato de "não necessitar" de autorização da polícia para seu funcionamento; já "seo" Jaime dizia ser necessária a autorização policial, isto, em 1975.

Convém ressaltar que, quando d. Inã diz que não necessita de autorização, dá a impressão de que o orgulho se refere ao fato de, como participante da política local, estaria "isenta" de certas obrigações necessárias ao restante das pessoas; daí, talvez, se mostrar indignada quando — não havendo ninguém de sua facção no Poder — vê-se obrigada a "obedecer certas leis", estando assim sujeita a sanções como qualquer um dos seus pares; o "seu" Jaime, por seu turno, ao falar a respeito de sua autorização — e de seu pedido pelas autoridades policiais —, frisava sempre sobre a "legalidade de seu terreiro", que em 1975 situava-se na periferia dos cultos já estabelecidos e reconhecidos.

Contudo, em 1977, a situação transforma-se bastante.

Talvez premidos pela aceleração vertiginosa das atividades turísticas, aliada ao surto de industrialização verificado em toda a Região Metropolitana de Salvador — que trouxeram como consequência um fluxo constante de turistas à área —, a Polícia passa a ter uma presença mais visível — e constante.

A própria organização policial, aparentemente levada pela necessidade de uma nova ordem que pudesse garantir, além dos próprios nativos, a paz, a tranquilidade e o bem-estar dos turistas, passapor uma reformulação.

O contingente passa de quatro para sete PMs; já existe uma sede própria para a polícia; o transporte é obtido em Itaparica; e o Delegado já é nomeado pelo Estado — sem nenhuma interferência da Prefeitura.

O trabalho de assistência à população não se altera; altera-se, isto sim, o número de acidentes de veículos, e os problemas com as Colônias Híppies — estes, em função de denúncias do uso de tóxicos⁹.

Em termos visuais, também, a situação se altera.

Assim, se em 1975, não cheguei jamais a observar, em nenhum dos acontecimentos públicos, a presença da Polícia — em 1977 ela era ostensiva.

Com relação específica ao Candomblé, não havia, da parte da Polícia, nenhuma interferência direta; "se tinham registro em Salvador", observa o Delegado, "podem bater sem permissão".

No ar, contudo, deixa o Delegado uma ameaça: "se quiser, podemos perfeitamente impedir seu funcionamento".

E uma ressalva: "Mas prá quê impedir, se quem frequenta não tem mesmo nada mais senão aquilo na vida?".

4. Educação

Segundo os dados oficiais, o Município tem 40 unidades escolares, sendo 3 estaduais e 37 municipais, para o nível primário; o número de salas de aula era de 11 estaduais, 32 municipais e 5 particulares; o corpo docente contava com 11 professoras contratadas pelo Estado e 37 pelo Município; o número de alunos matriculados em 70 era de 933; outra fonte dá uma população de 2.537 hab. na faixa de 7 a 14 anos, sendo que destes, 55,2% (ou seja, 1.400) estudavam.

1975 dá início ao funcionamento do Ginásio de Vera Cruz, particular. Em convênio com a Prefeitura — que fornecia prédio e Cr\$ 3.000,00 mensais — edava, em troca, 30 bolsas de estudos.

O número de escolas primárias, na sede, era de 9 com 843 alunos; o corpo docente formado de 42 professoras, leigas, sendo 24 diplomadas, significava que grande parte das que não tinham diploma, poderia, eventualmente, ter sequer o primário; recebiam em função de seu nível 60% do salário de uma diplomada (sendo que os destas girava em torno de Cr\$ 6.000,00).

A educação, segundo se pode perceber, seria o grande valor para uma certa camada da população; os remediados mais e menos fortes, de acordo com definição já citada, viam nela um meio de ascensão social; para uma garota de 14 anos, por exemplo, se uma moça não estudasse teria como futuro apenas o inapelável destino de "ser de vários homens"; para outra, que saía do colégio, a pergunta sobre para

que servia o estudo, de seu ponto de vista, retrucou: "Sem educação não se anda neste mundo; antigamente ainda andava, mas hoje não...".

Do ponto de vista da Igreja (representada aqui pela Matriz, e mais particularmente pela Irmã Luiza, de quem se fala mais adiante), esta perspectiva utilitária da Educação tem também sua razão de ser: Quem não é católico, (e/ou) não sabe se comportar, está excluindo sumariamente das categorias de "*humano*" e "*civilizado*". A conversão religiosa e, particularmente o trabalho educacional, para Irmã Luiza, são fundamentais para que se possa pertencer a estas duas categorias.

O povo-da-terra, os mais pobres particularmente, enxerga na Educação um valor explicitamente coercitivo¹⁰ -- mas, ao mesmo tempo, absolutamente necessário, "uma necessidade para se andar no mundo"; entende-se andar no mundo como "assinar nome", "ler placa de rua", "não ser muito cega"; por outro lado, a Educação é, ainda, algo impossível de ser conquistado por todos: "como pagar uma mensalidade de Cr\$ 50,00 por filho, para ele estudar no ginásio?"; "e quem tem dois ou três filhos, como há-de ser?"; em relação aos alunos, a reclamação é no sentido de que, além de pagar a mensalidade, eles ainda arcam com as despesas de material: lápis, borracha, papel almaço, para provas; ao nível do curso primário, existe ainda a dificuldade declarada de se comprar uniformes.

5. Economia

A história econômica recente do Recôncavo Baiano traça-se a partir da década de 50, com a atuação dos poderes públicos Federal e Estadual, no sentido de tirar a economia baiana da crise que se acentuara a partir de década de 20.

O modelo econômico atual, caracterizado como *Modelo de Desenvolvimento* pelas publicações oficiais (CONDER), baseia-se na industrialização, nos setores públicos e de serviços (particularmente o turismo) ¹¹.

Como resposta à tendência de estagnação econômica, o modelo procura preencher as lacunas deixadas com o não ingresso da Bahia na fase substitutiva de importações, e sua transformação em mera caudatária da expansão econômico-industrial do Centro-Sul ¹².

Na década de 50, assim, a atuação do governo Federal vai-se fazer sentir através da implantação das atividades petrolíferas; do lado estadual, temos inversões para infra-estrutura social básica, plano rodoviário e eletrificação.

Todas estas medidas, evidentemente, por mais abrangentes que fossem, em termos estaduais, repercutiram — como não poderia deixar de ser — na área estudada.

A instalação da Petrobrás, que passa a ser uma das atividades fundamentais da economia, provoca uma mudança acentuada no modo de vida anterior à sua instalação — este, caracterizado basicamente pelas atividades agrárias e de pesca; atraindo mão-de-obra do campo para a cidade, para trabalhos nos poços, obras de infra-estrutura e, mais tarde, para a Refinaria de Mataripe (Município de Caraguatatuba), a Petrobrás ainda vai influir diretamente no fluxo de renda da área, sob a forma de salários mais altos que a média da época, além dos "royalties" pagos às Prefeituras; por outro lado, modifica também a agricultura tradicional, provocando a redução da geração de produtos primários, a nível local, trazendo como resultado desequilíbrio na oferta destes mesmos produtos; não seria exagero afirmar, desta forma, que esta situação desorganiza a economia local — sendo os resultados positivos transferidos para Salvador, polo regional.

A década de 60 traz, em seu início, a implantação do Centro Industrial de Aratu, e, ao final, a do II Polo Petroquímico de Camaçari; como áreas de ação prioritária do governo, recebem todos os recursos existentes, provocando, nas indústrias locais (entre elas as de Vera Cruz), responsáveis pelo abastecimento do consumo de cada uma destas micro-regiões, o encerramento de suas atividades tradicionais, em vista da falta de subsídios.

Como exemplo, pode ser citada a data de 1955, na indústria têxtil da Ilha de Itaparica, quando foram produzidos 152.310 sacos de tecido de algodão, contra nenhum em 1968 — data do fechamento da única fábrica de porte médio da Ilha, que provoca um grande impacto na economia local; várias entrevistas ressaltam a falta de emprego que o fechamento da fábrica ocasionou, reivindicando até hoje sua reabertura como solução para este problema.

A atuação pública acarretará ainda uma redefinição do espaço econômico, que não será mais o do Recôncavo — mas o da Região Metropolitana de Salvador, contando com oito municípios, e não mais com os 23 anteriores, naturalmente englobados no período agro-exportador; deste modelo, restará Salvador como centro aglutinador e distribuidor das atividades comerciais, financeiras, educacionais, governamentais — e, agora, turísticos e industriais.

A Região Metropolitana de Salvador define-se, no início dos anos 70, de acordo com um sistema hierarquizado, em função da implantação das atividades petrolíferas e da industrialização; como consequência, temos em 74 a elaboração do "Plano de Turismo da Baía de Todos os Santos", reservando-se para a Ilha atividades de mero lazer, criando-se, assim, segundo análises econômicas anteriores, a sua "vocaçãõ para o turismo".

Há um *boom* de loteamentos, surgem várias companhias de prestação de serviços em construção civil, de natureza transitória, e outras que se instalam de vez, como as casas comerciais.

No setor agro-pecuário, a repercussão de tal redirecionamento das atividades da Ilha vai ser negativa, uma vez que, com a especulação imobiliária e o destinamento de áreas para a atividade industrial, há uma diminuição de terrenos disponíveis; ficam, assim, de um lado os que não possuem recursos para a produção agrícola de forma mais intensiva e capitalista, obrigados a elevar os preços de seus produtos, tornando-os inviáveis para parte da população local; e de outro, os donos de pequenas propriedades que "não têm mais incentivo porque 'o pessoal' corre atrás de salário maior, se jogando pra Salvador, pro Sul, pro Nordeste, pra trabalhar de servente de pedreiro"; a pecuária, por sua vez, que antes já não era representativa, conhece agora situação de extrema precariedade.

A atividade econômica, o fluxo comercial, transferem-se, em vista deste novo quadro, para Nazaré das Farinhas; a Coletoria Estadual, que antes realizava pagamento dos funcionários da indústria têxtil e dos funcionários públicos, principalmente os professores, fecha sua sede em Vera Cruz e atende a partir de então na nova localidade.

Os estabelecimentos comerciais de Vera Cruz diminuem de número, e os que resistem cumprem o fornecimento básico da população; pequenos armazéns, quitandas e bares, para suprimento das necessidades imediatas; seus proprietários — *mais fortes* para o presente trabalho e *remediados* para a população —, têm neste comércio sua principal atividade e renda, e atendem indiscriminadamente turistas e povo-da-terra; a estes últimos, dá-se até o crédito do *fiado*, de vez que, impossibilitados de fazer compras maiores em Salvador ou Nazaré das Farinhas, é nas "bodegas" que suprem suas necessidades.

Os *mais fortes e menos fortes* como atividade secundária — ou, pelo menos, sazonal —, ainda tira do turismo outras formas de renda, seja através do serviço de táxi (com 36 veículos), fazendo o percurso interno da Ilha, seja através do aluguel de suas casas (no verão, eles se transferem para os morros), ou mesmo da construção de quartos-de-fundos nos terrenos, alugados aos "hippies" e veranistas com menor poder aquisitivo; exploram ainda as atividades de donos de pensão, restaurantes, barbearias, barbeiros volantes, donos e empregados de lanchas que fazem o transporte Salvador/Ilha.

Ao lado destas atividades, surge ainda a construção de embarcações (quatro estaleiros empregando 26 pessoas), a pesca — que ainda é relevante —, não só para o consumo interno e dos veranistas como também para a estocagem dos frigoríficos que funcionam em Salvador¹³.

Para se ter uma idéia, o quadro 3 faz um demonstrativo do total da população envolvido nas atividades do mercado formal.

Quadro 3

VERA CRUZ - Número de trabalhadores do Mercado Formal

1974

Atividades	População Ocupada	% em relação à RMS
Agropecuária	814	13,4
Industrial	79	1,0
Comercial	203	10,9
Serviço	44	5,8

Fonte: IBGE - 1976.

Quanto ao restante da população, poder-se-ia colocar algumas questões.

Teoricamente, se à época do modelo econômico agrário exportador, a camada a que se refere seria a dos escravos; e, se no período pós-escravidão, houve uma marginalização sócio-econômica da maior parte da população; no modelo atual, pressupõe-se a transformação deste quadro, de vez que o *modelo de desenvolvimento* deveria tirar toda a população de seu estado de miséria, através da oferta de trabalho no mercado formal — que aumentaria.

Praticamente, contudo, tal não se verifica.

Com a modernização e consequente implantação do mercado formal, que poderia modificar a situação anterior, temos contrariamente uma predominância do setor informal, com tendência a um aumento das disparidades já existentes na distribuição da renda, aumentando também, ou tendendo a aumentar, a população subempregada ou desempregada.

O diagnóstico básico das diretrizes e políticas da RMS define esta situação como a redução do "repasso econômico-social do polo moderno para o tradicional e para a população em geral".

O fenômeno da migração passa a ocorrer com maior frequência, como já foi observado — ou então esta população, simplesmente, continua fazendo o que sempre fez, ou seja: sobreviver com o que é periférico às atividades produtivas centrais; no momento, trabalham na construção civil como pedreiros, carpinteiros ou serventes; carregam pacotes dos veranistas que desembarcam no porto; "botam água" das fontes nas casas dos veranistas e *mais fortes*; cozinham; lavam; são copeiros; vendedores ambulantes; e, também, buscam a pesca como atividade de subsistência: na fase da lua nova, é comum durante a noite estas pessoas, lamparina na mão, procurando mariscos na maré vazante.¹⁴

6. *Relações Sociais*

Se no aspecto social o modelo econômico agrário caracteriza-se por uma estrutura de classes extremamente polarizada, e pouco flexível — senhor/escravo —, no período pós-escravidão, em decorrência mesmo da marginalização sócio-econômica dos ex-escravos, instaurar-se o que se poderia chamar "relações clientelísticas", da qual se encontram vestígios até hoje, no local.

Partindo do pressuposto de que o número de desempregados é muito grande — tem-se que é grande também a concorrência por um emprego; ora, numa situação em que a oferta de mão-de-obra é significativa, quem consegue um trabalho (com um veranista, mais antigo, por exemplo), estabelece concomitantemente uma relação de dependência — afinal, há que garantir o trabalho; este trabalho, por seu turno, era regulado por simpatias pessoais num primeiro momento, e por fidelidade num segundo instante, e não por relações de mercado; assim, um indivíduo tem que permanecer fiel ao seu patrão, tendo como contrapartida a permanente proteção dele.

Esta situação se reforça, muitas vezes, através de um outro tipo de relação — o compadrio¹⁵; no caso, esta ligação é mais forte, de vez que a crença generalizada dá, à fidelidade ao comrade, um alto valor na hierarquia de relacionamento dos indivíduos.

Outro tipo de relação merece ser destacado: o que envolve o povo-da-terra, e os *mais fortes*; tendo possibilidade de acesso a certos benefícios — como, por exemplo, à cisterna deste último; quando o indivíduo utiliza a cisterna, coloca-se na situação de, posteriormente, ser solicitado a executar alguma tarefa de graça, ou por um preço abaixo do que cobraria de outra pessoa — um veranista novo, no caso.

A chegada do veranista novo, aliás, se por um lado tem todas as implicações do exposto na parte econômica, tem por outro lado, a possibilidade de alterar, ou reverter, esta situação.

oOo

NOTAS

1. Neste momento — da descrição de dados oficiais — utilizarei o nome recente de Vera Cruz, retomando o antigo Mar Grande quando voltar a falar em termos de História Local à página 55.
2. O Recôncavo Baiano é a área do Estado da Bahia, onde se desenvolve a economia baiana durante o período agrário-exportador. Região Metropolitana de Salvador é a área que se define economicamente na década de 70 pela industrialização. À época do Recôncavo, Itaparica participa economicamente nas atividades agrárias; à época da Região Metropolitana de Salvador, ela vai ser destinada como área para as atividades turísticas e de lazer. Nos dois momentos Salvador é o polo aglutinador.
3. Galvão em seu livro Santos e Viagens, fala de uma correlação entre espaço geográfico e categorias sociais. Galvão, Eduardo - *Santos e Viagens - Um estudo da vida religiosa de Itã, Amazonas*; Cia Ed. Nacional, 1955, pp. 24/5.
4. A conjugação terreiro-casa de morar é descrita assim por Carneiro: "Quando o Candomblé se faz em casas quaisquer, o barracão está aos fundos da casa, (...) Nas casas especialmente construídas para Candomblé, o barracão faz parte do corpo da casa, (...)". Carneiro, Edison - *Candomblé da Bahia*, Edições de Ouro, 1977, p. 44.
5. Sinopse Preliminar do Censo Demográfico, VIII Recenseamento Geral, 1970. Ministério do Planejamento e Coordenação Geral, Fundação IBGE, Dep. de Censos, Bahia.
6. Secretaria das Minas e Energia.
7. Relatório Preliminar do Município de Vera Cruz, 1977. Governo do Estado da Bahia, CONDER - Companhia de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador.
8. Revista Veja, nº 332, 15.01.75.
9. R.P.M.V.C., op. cit. p. 75

10. O aspecto coercitivo pode ser detectado, por exemplo, no fato de existirem professores particulares. Perguntei porque os meninos deixam de estudar nas escolas oficiais e ela respondeu: "(...) são pintões e as professoras podem arranjar ruim (tratar mal). Ela (entrevistada) tem paciência". A análise do pensamento da Ir. Luíza clareará também este ponto.

Por outro lado, pergunto-me se não seria também pelo fato de se exigir uniforme para pessoas que não têm nem o que comer direito.

11. Diretrizes e Políticas da Região Metropolitana de Salvador, CONDER, Cia. de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador, 1975, p. 8.

12. Op. cit., p. 8.

Recôncavo (Aspectos Sócio-Econômicos e Demográficos), Programa de Recursos Humanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, (dat.), 1977, p. 16.

13. Em 1974 havia a idéia da criação de uma cooperativa de pesca da ilha, por parte da Secretaria de Agricultura, com vistas a dinamizar mais o setor que, segundo as fontes oficiais, estava em decadência devido aos métodos rudimentares utilizados. R.P.M.V.C., op. cit., p. 36.

14. Já em 1587, Gabriel Soares de Souza observava esta característica entre os habitantes: "(...) lagostins chama o gentio potiquequiê, os quais são da maneira das lagostas, mas mais pequenos alguma cousa (...); e em seu tempo, que é nas marés de lua nova, estão melhores que na lua cheia, (...); e para se tomarem bem estes lagostins, há de ser de noite com fachos de fogo". Tratado Descritivo do Brasil em 1587, Companhia Editora Nacional, Brasília, vol. 117, 1938, 3a. edição, p. 345.

15. Compadrio seria um tipo de instituição ou mecanismo social que visaria estimular o intercâmbio social em pequenas localidades. Dentre as suas funções, no caso em questão, teríamos o de servir para o estabelecimento do elo entre empregado e patrão para segurança econômica e social.

1. Introdução

Dos estudos dos fenômenos religiosos no Brasil, aponto, para meu trabalho, as preocupações que se fizeram presentes, para o entendimento dos resultados da transferência do catolicismo colonial português, nas suas relações com dois outros tipos de religião: o catolicismo popular e os cultos africanos, estes vindos da África com os escravos, mais a sua resultante nacional, os chamados cultos afro-brasileiros.

Numa caracterização inicial do catolicismo popular, este seria um tipo de religião onde a ligação como segundo é direta e imediata, seja *santo*, *alma* ou *Deus*. Neste sentido, ele dispensaria o uso de intermediário — na pessoa de agentes eclesiais —, que teriam a legitimidade para estabelecer relações com o sagrado, e não fariam uso dos sacramentos na sua forma ortodoxa.

Os cultos africanos, no início, além de religiões em si, representam formas de resistência à escravidão; são vistos, também, como cultos marginais, dentro da imposição do catolicismo da classe dominante; posteriormente, eles dão origem aos chamados cultos afro-brasileiros, conforme caracterização da literatura; estes cultos resultariam das suas ligações com o catolicismo brasileiro, e também com crenças espíritas e indígenas.

Tais cultos, populares e afros, relegados inicialmente à categoria do exótico e marginal, a partir de uma preocupação com as suas formas de resistência simbólica ao desenvolvimento e à sociedade capitalista, através do estudo dos messianismos e movimentos populares, dão origem à preocupação em entender o significado da religião para os dominados e também nas suas relações com a religião dominante.

Dois setores da "*intelligentia*" vão trabalhar nesta preocupação, segundo aponta Brandão¹: os próprios agentes eclesiais e os intelectuais, crentes ou não.

Os primeiros deles, apesar da preocupação em entender o dominado, e querer a renovação da igreja, acentuam uma oposição entre religião — o catolicismo verdadeiramente "legítimo" e transformador — e religiosidade popular — o resultado da religião "doce" e "doméstica" do catolicismo colonial, que não possuiria também uma visão clara dos seus condicionantes sociais e a possibilidade de libertação via religião ... católica.

A ala intelectual por sua vez, vê o problema como uma oposição entre o catolicismo oficial — que seria a instância religiosa, burocratizada, onde a salvação só é possível através da Igreja mediante o sacramento e o exercício de influência através de uma variedade de estruturas; e o catolicismo popular — auto-produção religiosa caracterizada como espontânea, "ingênua" e "passiva" do sagrado e social, não controlada inicialmente pelo aparelho eclesial, que buscará este controle a partir de um determinado momento histórico.

Um dos pontos comuns nas duas percepções do problema, é que esta oposição religião/religiosidade popular e catolicismo oficial/catolicismo popular, acentua-se a partir da romanização do catolicismo brasileiro, em 1889, quando a Igreja, separando-se do estado, buscará construir o seu espaço autônomo dentro da estrutura de poder da sociedade brasileira.

O outro ponto — e aí o trabalho vai encontrar o seu sentido — é o da oposição *marcada* entre os dois elementos da relação, que os verá "competindo" para existir num mesmo campo religioso, sobre o pressuposto de que um estaria ocupando o espaço do outro; ou então, que um sendo hegemônico sobre o outro, necessário se faz mar-

car ou transfigurar a diferença para que a dominação surta maior efeito, sem que os dominados tenham consciência desta transfiguração, permanecendo passivos e alienados diante da mesma.

Estudando as relações entre catolicismo de Igreja Matriz em Mar Grande, que pode ser visto como uma representação local desta visão romanizada do catolicismo, e o catolicismo de igrejinhas e capelinhas, que pode ser visto como um tipo de catolicismo popular, mais o Candomblé — um culto afro-brasileiro —, achamos que esta oposição marcada poderia ser nuançada com a noção de coexistência ou paralelismo, na medida em que os agentes têm consciência da necessidade que uns têm dos outros para sua sobrevivência. A coexistência, entre tanto, não é contínua, e não deve ser vista como necessariamente neutralizadora e transfiguradora das diferenças sociais, uma vez que os grupos dominados, ao se verem ameaçados com uma perda total de sua autonomia, sabem ativar uma resistência que se expressa ao nível do uso e transformação dos símbolos religiosos.

2. O catolicismo brasileiro na sua perspectiva histórica

Na discussão das oposições religião/religiosidade popular, e/ou catolicismo oficial/catolicismo popular, um ponto que ressalta nas análises é a aceitação indiscutível do catolicismo apostólico romano como religião "oficial"², como a matriz de onde emanariam (ou através da qual sincretizar-se-iam) as outras manifestações religiosas, constituindo-se, então, o chamado campo "unitário" do catolicismo brasileiro, apesar da pluralidade³ de significações e funções que as diferentes interpretações possam estar representando, uma vez que incluiria no seu sistema religioso, significantes do código do sistema católico⁴.

Entretanto, esta visão unitária do campo religioso leva a uma outra colocação, explícita ou não, que seria a aceitação de uma hegemonia e/ou soberania, do catolicismo oficial⁵ sobre as outras formas de religiosidade durante todo o decorrer da História Brasileira.

A descoberta do Brasil vem na esteira da expansão colonialista do domínio ibérico sobre o mundo; Portugal legitimará sua posse e expansão sobre os territórios conquistados com a assistência da Igreja no pressuposto de "(...)continuar defendendo e espalhando o catolicismo pelo mundo (...) "⁶; o Rei de Portugal será o grão-mestre da Ordem de Cristo e patrono da Igreja no Novo Mundo, tendo o direito a governar a Igreja nos territórios conquistados⁷.

Na colônia, através da "Junta de Consciência e Ordens", órgão estatal incumbido da área religiosa e funcionando a partir de 1532, o Rei será a instância decisiva para todos os assuntos eclesiásticos; segundo Ribeiro de Oliveira, ele decidirá

*"sobre a criação de dioceses e paróquias, sobre a instalação dos conventos e ordens religiosas, de nomeações para os postos eclesiásticos, do reconhecimento das confrarias, e mesmo da aprovação de documentos eclesiásticos — mesmo os provenientes da Santa Sé — sobre os quais o consentimento real será indispensável para ter um valor legal"*⁸

No Império, o Estado continuará a exercer o mesmo tipo de controle; segundo ainda Ribeiro de Oliveira, um triplice controle: através de um poder de jurisdição, poder político e poder econômico⁹.

O aparelho eclesiástico era, pois, um aparelho de Estado, sendo a religião católica um dos elementos de legitimação da hegemonia senhorial numa ordem escravocrata.

Com a República, haverá uma interrupção nesta ligação, quando

a Igreja é excluída do aparelho do Estado e da sociedade civil como religião oficial; nesta fase, reata-se com Roma, que reorganizará a Igreja no Brasil; é a fase da chamada "Romanização" da qual falaremos às páginas 57/8.

A partir de 1931, sentindo-se enfraquecida, a Igreja sob o comando do Cardeal D. Leme, busca apoio aliando-se ao Estado no reconhecimento à Revolução de 30; assim, ela vai conseguir de Getúlio Vargas a reinserção do catolicismo na vida social e política da sociedade brasileira, "através de reconhecimento constitucional"¹⁰.

A partir de 1950, esboçam-se dois setores dentro da Igreja; o dos conservadores e o dos mais progressistas.

Com a revolução de 64, os movimentos progressistas vão ser esmagados pelo Estado, que no início da revolução teve um apoio da Igreja e quer controlá-la.

A partir de 1972, a Igreja na sua ala progressista, começa a "falar pelos oprimidos", reforçada pelas consequências do Vaticano II em Medellin; define-se por uma "teologia da libertação", que no entanto, será vista por Muls como a possibilidade de se tornar em ideologia das classes oprimidas; esta potencialidade, segundo o ponto de vista de algumas pessoas com as quais conversamos e da própria Muls, decorrem da necessidade que tem a Igreja da manutenção do seu poder enquanto instância reguladora, que agora contrapõe-se ao Estado, na medida em que este a exclui, tornando-a portanto sem função, dentro do novo modelo de sociedade que pretende instaurar¹¹.

A hegemonia da Igreja, portanto, dá-se pela sua ligação com o Estado, no sentido de manter a ordem social como um todo, em favor dos grupos dominantes que vão variar segundo os momentos históricos porque passa a sociedade brasileira; ao se falar de uma ligação Igreja-Estado, crê-se ter ficado clara a idéia de uma dependência da pri

meira em relação ao segundo; entretanto, esta dependência não é coercitiva, uma vez que — principalmente a partir de 1930 — está claro para a sua cúpula — e para a ala conservadora a partir de 1950 —, pelo menos, o seu papel de colaboradora na manutenção e inclusive criação de uma determinada ordem.

Haveria, portanto, uma ligação óbvia entre representações simbólicas (via religião) e poder econômico-político, como querem as análises de Gramsci e Bourdieu. Explicitando melhor: a posição hegemônica, segundo meu entender, se dá quando uma determinada classe de tem o poder das representações simbólicas com as quais a sociedade se define para si, num determinado momento histórico; se nos períodos da ligação Igreja-Estado brasileiro as representações de dominação eram reforçadas pelos tipos de representações religiosas utilizadas, ocorreria aí a ligação assinalada por Gramsci e Bourdieu entre representações simbólicas e poder econômico-político-social, dado no Brasil por uma parte destas representações simbólicas, a religiosa e o poder do Estado¹².

De um lado, mesmo sendo explícita a ligação Igreja-Estado ela condiciona no Brasil a forma pela qual se instaura o catolicismo enquanto religião, o que, de certo modo, limitará tanto os seus agentes que se verão dependentes à Coroa¹³, quanto os seus seguidores, mesmo que não aceitassem a forma como se apresentava este catolicismo de dominação; do lado dos agentes, a limitação dar-se-á pelo número restrito de padres a se formarem, o que é decorrência de uma limitação econômica face aos recursos escassos liberados pela Coroa; com poucos agentes eclesiásticos torna-se impossível um atendimento às demandas de um país com a extensão do território brasileiro; assim, não havendo agentes permanentes a trabalharem com a religião, desenvolver-se-á uma religiosidade espontânea e localizada, a fim de suprir as necessidades religiosas de populações isoladas.

Por outro lado, o catolicismo "ortodoxo" será um tipo de catolicismo totalmente vinculado aos objetivos da Coroa Portuguesa; ao Estado português, o catolicismo *prô-forma* que se instaura, era suficiente para manter a aparência de uma religiosidade cuja finalidade última era apenas a manutenção da ordem vigente; a denominação "catolicismo *prô-forma*", surge da discussão de alguns autores preocupados em saber se a Igreja cumpriu ou cumpre o seu papel religioso de um catolicismo de salvação, o que definiria a Igreja enquanto instituição ¹⁴; o que caracterizava este tipo de catolicismo era batizar os indivíduos, que a partir daí seriam considerados cristãos, ou então, o cumprimento de certas obrigações religiosas, através de um ritualismo vazio de sentido, sem preocupação em transformar os indivíduos e a realidade na qual estão inseridos ¹⁵.

Da tomada da terra aos indígenas, até a vinda dos escravos (que eram batizados em massa já na África), e com o patrimonialismo enquanto instituição que garantisse as atividades produtivas, o catolicismo tornou-se e foi visto como "(...) o 'cimento' que une a Nação, o 'laço' que prende a todos, o local de reunião e confraternização entre as raças as mais diversas que compõem a nacionalidade" ¹⁶; desta forma, todos, dos escravos (índios e negros) à camada dominante, passando pelos "homens livres", eram obrigados, segundo a visão de Hoonart, a apresentar-se como católicos, originando o "formalismo típico do catolicismo brasileiro"; para este autor, o motivo desta obrigatoriedade estava no fato da presença, ainda que indireta, da Inquisição no Brasil, que levava a todos o medo de serem encarcerados como hereges. Entretanto, ele não chega ao fundo da questão que seria indagar o porquê da Inquisição no Brasil e se ela atingia, da mesma forma, tanto no meio rural quanto nas cidades, todas as camadas da população.

No Brasil, com uma instituição incipiente nas cidades, o catolicismo se espalhava pelo campo através dos padres diretamente ligados ao senhor de engenho (na maioria das vezes como mero servidor deste), ou por meio da catequese e de visitas esporádicas de padres e missões¹⁷; a inquisição no meio rural, para nós, não agia senão de forma indireta, dado a forma como se instaura o catolicismo, sem um controle efetivo por parte de agentes permanentes.

O motivo da implantação da religião católica como hegemônica ou da unidade nacional, dá-se pelo fato de que era um elemento a mais ajudando na coerção social já existente nas relações sociais, dada pela forma como no Brasil se praticava a atividade produtiva principal através da mão-de-obra escrava; o que pretendo sugerir com esta afirmação, é que um Estado, para manter a dominação de uma classe sobre a outra, necessita de aparelhos ideológicos que junto com os aparelhos de Estado públicos (que encarregar-se-iam da coerção) garantam esta ordem; neste sentido, se as relações sociais de produção no Brasil no período colonial eram parte de uma ordem escravocrata esta, pressupunha a existência de todo um aparato coercitivo que começava no interior das fazendas (com um funcionário encarregado desta coerção — o feitor —) chegando às Milícias Públicas encarregadas de preservar a ordem e, no caso dos escravos, destruir quilombos, focos revolucionários e empreender a captura de negros fugitivos; em outras palavras: escravidão não se faz apenas com ideologias, mas também com coerção física.

Desta forma, sendo o catolicismo a religião das camadas dominantes, e estando todas as outras camadas sujeitas a elas através do caráter autoritário do patrimonialismo brasileiro, às camadas do meio rural não restava outra solução senão a do catolicismo de "fachada"; essa característica de "fachada" do catolicismo será abordada mais

extensamente na conclusão do presente capítulo, e trabalhada como "manipulação" no quarto capítulo.

3. O Catolicismo da Igreja Matriz em Mar Grande

No século XVI, por volta de 1567, Gabriel Soares de Souza aponta a existência em Itaparica de "(...) um cura que administra os sacramentos a estes moradores"; mais a existência de igrejas nos engenhos e fazendas, onde numa delas "(...) os visinhos d'esta banda têm missas aos domingos e dias santos"¹⁸.

No século XVIII, por volta de 1757, tem-se notícia da construção da Capela de Santo Antônio, construída por sua Irmandade e possuindo casa de romeiros e casa do padre capelão, que assistia continuamente os habitantes das redondezas, administrando os sacramentos com licença do Ordinário e do Paroco¹⁹.

Além disso, a história oral de Mar Grande aponta para a existência de Padres Jesuítas durante a fase inicial da colonização, e para a existência de padres catequistas.

Não temos nenhuma informação sobre as atividades exercidas pelos primeiros com a população local. Quando aos segundos, o que parecia caracterizá-los, segundo um entrevistado, era o exercício de uma evangelização de anatematização do Candomblé, identificando-o "com bruxarias, com pacto com o demônio e tudo isto; eles não permitiam o acesso de pessoas do Candomblé à Igreja Católica"; entretanto, além deste dado, não temos maiores informações sobre a atividade destes catequistas: quem eram, em que período estiveram em Mar Grande, a que congregações pertenciam, a quem se ligavam.

Algumas conclusões, entretanto, podem ser tiradas destes dados: em primeiro lugar, a existência de um tipo de catolicismo característico da colônia ou seja, um catolicismo "oficial" ministrado por agentes autorizados, que coexistia com um tipo de catolicismo popular, detetável pela existência de casa de romeiros e de padres catequistas, que neste momento, é bom que se frise, faziam seu discurso contra o Candomblé.

Esta situação em que o catolicismo oficial coexiste com o catolicismo popular, confundindo-se às vezes com este, além de ser uma característica apontada por todos os autores na análise que fazem do catolicismo da Colônia e Império em termos gerais, é semelhante ao apontado por Brandão para o caso particular de Itapira durante uma fase de sua história²⁰.

Em segundo lugar, parece ser um catolicismo "formal" como o querem Hoonart e outros autores, uma vez que a ênfase seria dada apenas nos sacramentos e não numa evangelização de conscientização cristã; por outro lado, no uso dos sacramentos deteta-se uma dependência ou controle da Igreja, uma vez que estes vão exigir a presença de um agente devidamente autorizado para realizá-los²¹.

Concretamente, por volta do início do século, vamos ter na localidade mesma de Mar Grande, o desenvolvimento de um tipo de catolicismo em que se erigiam capelinhas para a devoção aos santos das diferentes localidades que compõem o distrito e onde, uma vez por ano, realizavam-se festas para homenageá-los; aproveitavam-se essas ocasiões para a celebração de batizados; os padres que para aí se deslocavam provinham de Salvador, pelo menos até por volta de 1943 e, mais recentemente, de Itaparica. As características são, pois, as do catolicismo popular, até a década de 40 pelo menos.

Em torno de 1940, o padre Lemos da Ordem de São Vicente de Paula, começa a frequentar Mar Grande, em viagens de veraneio; ali,

ele ganha como doação, para as órfãs do Sagrado Coração de Jesus, uma fazenda. (O Pe. Lemos, responsável pelo colégio em Salvador, levava as alunas para veranearem no local, até a época em que acabaram com o orfanato — nossos dados não dizem quando).

Com a emancipação do município, em 1962, o Pe. Lemos achou que a sede devia possuir uma paróquia, e iniciou a construção de uma Igreja com os veranistas, no chamado Largo do Duro; tendo sido criada a paróquia, ele torna-se o vigário, mas continuando a ser capelão da Igreja da Saúde, em Nazaré (Salvador). Aos sábados e domingos ia para Mar Grande; durante a semana, só aparecia para fazer o trabalho de construção da Igreja, sem que a população local participasse dele. Em fins da década de 60, ele se instala definitivamente no local, até a sua morte.

Em 1972, a Irmã Luiza, uma das três irmãs que atuavam na localidade à época da pesquisa, pertencentes à Associação São Vicente de Paula, é convidada pelo Pe. Lemos para, segundo ela, realizar uma experiência no local. Ela aceita, e "o tempo foi passando e eu estou ficando por aqui mesmo".

Pe. Lemos posteriormente sofre um acidente, vindo a morrer; o substituto, Pe. Valter, adoece e não retorna mais, ficando o local mais uma vez sem um padre fixo.

Que tipo de catolicismo era o implantado pelo Pe. Lemos, e qual é o tipo de catolicismo que pretende implantar a Ir. Luiza? Vejamos inicialmente o Pe. Lemos.

No quadro que traçamos em linhas gerais do catolicismo brasileiro, demos ênfase à sua não institucionalização enquanto órgão da Igreja, que vai acontecer em 1899 com a chamada "Romanização".

Segundo Beozzo, após a separação Igreja-Estado, que se deu em 1890, a Reforma da Igreja no Brasil ocorre com a substituição da Cons

tituição Primeira do Arcebispado da Bahia, datada de 1707, pelas normas do Concílio Plenário Latino-Americano reunido por Leão XIII em 1899 em Roma; dezenas de congregações européias, em particular italianas, francesas, holandesas e alemãs, chegam ao Brasil no início da República, seja para se implantar pela primeira vez, seja para "restaurar" as desfalecidas ou extintas ordens religiosas; *"(...) É novidade a chegada de uma centena de congregações religiosas femininas voltadas para o campo assistencial (hospitais, asilos e orfanatos) e sobretudo para a educação, no regime de colégios com internato."*

Este tipo de catolicismo, por um lado, transforma-se num catolicismo de classe média, restrito às cidades que emergem com o capitalismo, e por outro, resulta em que *"(...) a Igreja monta toda uma estratégia repressiva em relação ao catolicismo mais popular e de estilo luso-brasileiro, incrustado nas áreas de economia de subsistência ou de refluxo da economia açucareira ou de mineração, nas irmandades, nas capelas rurais, nos santuários, nas festas e devoções populares"*; há concorrência entre os santos tradicionais e os novos santos *"trazidos pelas congregações européias, as antigas irmandades são substituídas por associações religiosas cuja principal preocupação é a santificação de seus membros (...)"*, e a devoção ao Cristo desloca-se para a do Sagrado Coração de Jesus, propagada e sustentada pelo Apostolado da Oração²².

Observe-se que, se aqui se fala alongadamente na "Romanização" é para dar elementos a que se possa tirar algumas conclusões do tipo de visão religiosa do Pe. Lemos, que se enquadra nas características do quadro traçado acima.

De início, pode-se perceber a sua vinculação com a classe média, uma vez que os veranistas atuais, que se transportam para a ilha, fazem parte da classe média de Salvador, grosso modo; ao construir

a Igreja Matriz sem o auxílio do povo-da-terra — que são os frequentadores das capelinhas, e apenas com o auxílio dos veranistas, ele se define por um tipo específico de consumidores do capital religioso de que é portador; por outro lado, tem uma atitude repressiva quando tenta acabar com as manifestações religiosas do povo nas igrejinhas: não é sem razão que a Igreja Matriz será chamada do Sagrado Coração de Jesus, e será vista como o local de concentração do trabalho religioso, devendo o trabalho nas igrejinhas ser abandonado completamente tanto pelo clero, quanto pela população local.

Durante a fase em que se instala definitivamente na Ilha, o Pe. Lemos vai ter um auxiliar, de que não falei até agora, o Pe. Argemiro, com uma linha de atuação completamente oposta à de Pe. Lemos.

No histórico da evolução da Igreja no Brasil, o Pe. Argemiro poderia ser situado numa fase mais atual, a da chamada Igreja Popular, que se inicia depois de 1964, com ênfase na "Teologia da Libertação" e com uma opção pelos pobres e oprimidos²³; o antagonismo de visões chega a tal ponto que o Pe. Argemiro viu-se obrigado a retirar-se para outro ponto da Ilha, onde não interferisse no trabalho do Pe. Lemos. Em suas palavras:

"Eu sentia certa dificuldade (...) de trabalho com o Pe. Lemos. Pe. Lemos era vivo, por causa da diferença de mentalidade. Visão das coisas. Pe. Lemos queria concentrar o trabalho na Igreja Matriz, não é? Eu achava que não podia fazer isto, não é? Eu deveria realizar o trabalho junto do povo das capelas. Eu cheguei a M.G. a 1º de maio e comecei a participar das novenas do mês de maio que eles faziam nas capelas. (...) Como simples fiel. (...) E queria realizar um trabalho com eles, formando grupos de reflexão, visitando as casas, tudo isso, etcetera. Pe. Lemos queria que eu nada realizasse, depois quando eu fiquei mais conhecido como Pe. e era solicitado para celebrar uma missa, ou realizar qualquer coisa, que era função específica do Pe. eu aceitava e ia, lá nas capelas deles. E o Pe. Lemos

não queria que se fixesse nas capelas. (...) queria centralizar na Matriz. (...) o que eu poderia fazer era inexpressivo, segundo a minha visão das coisas, era inexpressivo para um trabalho de pastoral."

Com relação à população local, o depoimento é o seguinte:

"O Pe. Lemos queria acabar com essas festinhas. Queria a devoção especialmente para o Sagrado Coração de Jesus. Ele não conseguiu. Jesus Cristo é que é Deus, podemos dizer que é Deus, mas nós nos prendemos mais aos santos do que ao próprio Deus. Por isso ele quis acabar com essas festinhas. A última festa em que ele estava vivo, ele arrasou com o sermão da Igreja, no dia da Missa... Ele veio celebrar, foi uma revolta geral. (...) falou da devoção errada que nós temos, que nós devemos... que vamos primeiro aos altares laterais em vez de ir primeiro ao altar principal. Dizia que prestava devoção aos santos do lado antes de prestar ao altar-mor".

Numa época em que já se possuía uma postura tipo a do Pe. Argemiro, a do Pe. Lemos procurava dar ênfase à linha de sacramentalização ²⁴.

Por outro lado, a Igreja adquire terrenos no Duro, expulsando os pobres que moravam lá: o terreno é comprado em nome das irmãs, porque o ideal de Pe. Lemos era que elas tomassem conta de um hospital, colégios "(...) as obras tradicionais que as irmãs tinham: hospitais, asilos e colégios".

Por último, havia um princípio do Pe. Lemos que era o de respeito à autoridade constituída: ligava-se a quem estivesse no poder, sendo esta, portanto, a postura oficial da Igreja na localidade; neste momento, a Igreja em Mar Grande definiu-se pelos veranistas (classe média) e pelas autoridades constituídas, podendo o povo ser aceito apenas na medida em que aceitasse os novos valores impostos pela Igreja Central, a Matriz.

Com a morte do Pe. Lemos, e na ausência de um padre fixo para a localidade, a Ir. Luiza ficará como uma espécie de representante da Igreja.

Se o Pe. Lemos possuía uma postura mais conservadora e colada aos pressupostos fundamentais da romanização, a Ir. Luiza será mais sutil na condução dos seus interesses na localidade; sabendo que o seu poder não é "legítimo", e que tenta impor-se à comunidade, ela buscará uma atitude de conciliação com os dois polos opostos no campo do catolicismo: se por um lado, assume uma política discriminatória do catolicismo popular rotulando-o não de religião, mas de paganismo: (...) *é culto a um santo, a religião deles consiste de um culto a um santo, realizar uma vez por ano as festas deste santo, as festas todas impregnadas de um grande paganismo e nada mais*"; e por outro, destaca o papel centralizador e "educador" da Igreja Matriz: "(...) Porque é da Igreja Matriz que devem emanar todas as diretrizes para as outras igrejas (...) A Igreja Matriz deve ser o modelo. O protótipo de acreditarem em religião propriamente dita. O que se faz na Matriz deveria se reproduzir nas capelas. Quem viesse aqui à Matriz, viria aprender uma lição prática de catolicismo. Como agir numa Capela"; ao mesmo tempo, reconhece que não se pode abolir totalmente as Igrejinhas: "(...) não se pode abolir as pequenas igrejas, principalmente quando se trata de povoados. Como é que esse pessoal de povoado iria se atingir pela Matriz? É impossível. Eles têm que ter a sua Igreja".

Indo além da preocupação meramente religiosa, explícita na sua fala, penso que existe uma outra razão que é o reconhecimento da não aceitação do catolicismo oficial por parte da população local: "Dai a gente vê esse fracasso na nossa Igreja, esse afastamento da Igreja; (...) nós estamos ainda em fase de começar a ganhar o ponto, a penetração vai ser muito lenta. Daqui a uns dez anos talvez, as

minhas sucessoras encontrarão já um campo preparado para receber plenamente a palavra de Deus. Por enquanto apenas um começo. (...) Nós temos também que nos adaptar ao modo de pensar, de agir do povo, para depois insensivelmente levar este povo a se modificar no seu modo de pensar sobre religião (...) nós temos que vagarosamente ir levando este povo a ter outra mentalidade. O que nós precisamos aqui é mudar uma mentalidade".

Por outro lado, definindo os frequentadores da Igreja Matriz como pessoas "mais esclarecidas, mais civilizadas", "veranistas ricos e cursilhistas", ela se define por um tipo específico de consumidores ao qual o catolicismo oficial dirigir-se-á, no que está em acordo com o pensamento do Pe. Lemos; tentando chegar ao fundo do porquê da necessidade deste tipo de religião neste momento na localidade, pode-se chegar à explicação pensando no que distingue este grupo específico de produtores e consumidores, em oposição a população local.

Um grupo de consumidores e produtores, define-se por uma determinada configuração histórica; neste sentido, se antes haviam relações sociais baseadas em povo-da-terra mais veranistas tradicionais, que se assemelhavam a classe dominante local; estabelecendo relações "cordiais" e de clientela características de um modelo de desenvolvimento agrário, neste momento vamos ter veranistas que estabelecem relações características de um modelo de desenvolvimento industrial, ou seja: se antes as relações econômicas passavam pelos laços de estabilidade, fidelidade e compadrio do clientelismo, agora elas passarão pelas relações de mercado pura e simples; transportando para a realidade local: se antes trabalhava-se para o compadre a ele permanecendo fiel, agora oferece-se o trabalho a quem pagar mais, o que só é possível com a chegada de novos veranistas, que se revezam continuamente em alguns casos, nas casas de aluguéis; mas, ao mesmo tem

po que se ganha mais, a relação de exploração continua, no mesmo tanto que ocorre a necessidade de legitimação da dominação e ascendência de um grupo sobre o outro; aqui ganha sentido a existência de um tipo de religião que buscará marcar o espaço destes novos consumidores.

Do lado dos produtores, estes vão inserir-se no Novo Modelo de Desenvolvimento trabalhando no que ele demanda, ou seja, se pela romanização vamos ter uma ligação maior com o aparato religioso emanado de Roma, ao mesmo tempo, através das Alianças que a Igreja estabelece com o Estado a partir de 1930, ela terá que exercer também a função que este lhe demanda; em outras palavras, garantir determinada ordem social; aqui, ganha sentido as colocações da Irmã Luiza de que trabalha para a integração do indivíduo na sociedade via Religião e Educação. (Indo mais além, ela reconhece o seu papel como o de civilizadora, que em nada destoa de uma mentalidade colonialista). Voltando à localidade em questão, o grupo de produtores falará em nome dos novos grupos de consumidores, que é a "classe dominante" da nova realidade econômico-social.

Desta forma, tanto o grupo de produtores quanto o de consumidores do catolicismo da Igreja Matriz em Mar Grande, faz uso do capital religioso, para buscar legitimar o espaço que procura ocupar no local.

Por outro lado, se a Irmã Luiza parece ter chegado no local com o objetivo de trabalhar numa atividade meramente assistencial e educacional, para concretização do ideal do Padre Lemos de um hospital e colégio, ela insere-se no modelo atual não apenas como agente ideológico do mesmo, mas também como o de exploradora das possibilidades surgidas, uma vez que vende os terrenos de propriedade da irmandade destinado às obras assistenciais.

4. O Catolicismo de igrejinhas

A história recente do catolicismo de capelinhas em Mar Grande remonta, ao início deste século, data do nascimento de uma das informantes mais velhas, que acompanhou e ainda participava, na época, dos acontecimentos em torno de duas capelinhas.

Para efeito de análise, farei uso da história das transformações do culto nestas duas capelinhas, que são a de N.Sra. das Candeias (parte de baixo da Ilhota) e do Outeiro (parte de cima da Ilhota)²⁵, incluindo nela informações mais gerais sobre a concepção que os seus agentes têm desta religião antes e na atualidade; ela servirá para exemplificar como certas concepções da literatura sobre o significado do catolicismo popular para os seus agentes, não se aplicam à realidade em questão, particularmente, a idéia de "desapropriação objetiva", quando diz que aqueles que são excluídos de um determinado campo religioso reconhecem "(...) a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal"²⁶.

No início do século, época em que se inicia a história da capelinha de N. Sra. das Candeias, havia um tipo de população caracterizado pelos donos de terra, os empregados e os veranistas, sendo que estes últimos, não se "destacavam" do povo-da-terra estabelecendo com os mesmos relações cordiais e amenas. Diz D. Nilza sobre o assunto:

"Veranista sempre teve; desde que me alcancei sempre teve veranista. (...) vinham, passeavam, faziam festas. (...) Era pessoas boas, tratavam o pessoal da terra com distinção, se unia muito. Agora, de um certo tempo que deu pros vernistas destacar o pessoal da terra. (...) Os veranistas... já tem uma parte de veranistas que são antigos, veranistas de anos, de famílias que acompanham assim, mor

re os pais, os avós, os pais vem, depois já morreram, já vem as terceiras gerações. Esses já são pessoas... mas tem outros veranistas assim que pouco dão importância ao pessoal da terra, vivem mais para si. Antes não, os veranistas se unia com o povo da terra, tinha aquela amizade, ia nas casas, frequentava, quando chegava procurava, quando saía ia se despedir. Até os dez anos atrás inda era assim".

Entretanto, segundo uma outra entrevistada(a que conta a história), parece que as relações se desenvolviam mais entre os donos de terra, estes sim, considerados o verdadeiro povo-da-terra, e os veranistas, sendo o restante da população considerado como o "pessoal pequeno". E a devoção em torno de N. Sra. das Candeias girará entre estas três categorias: donos de terra-veranistas/trabalhadores.

A história da devoção inicia-se como um culto particular, feito na casa da informante — a primeira encarregada da capelinha e da festa — durante o mês de Maria.

A casa, tornando-se pequena para abrigar as pessoas que apareciam, leva seu pai a construir a capela onde se realiza a primeira festa em homenagem à santa. A passagem da devoção a um santo dentro da família para a comunidade, corresponde ao que assinala Brandão para a religião de Camponeses²⁷. Convém esclarecer, que o pai dela à época, era um dos grandes donos de terra da localidade, além de ser uma das influências políticas que vai terminar numa das influências políticas atuais que é a de Lívio Galvão. "Depois de Paulo Fontes, surge a família Quinzão com a família Galvão. A família Galvão ligada a Juraci Magalhães (...) Eduardo Osório (pai da informante) em relação a Paulo Fontes não era nada..."

A primeira festa realiza-se no verão seguinte ao mês de Maria, no dia 2 de fevereiro, dia consagrado a N. Sra. das Candeias; o pai

da informante foi um dos juizes, junto com outros moradores.

Ainda segundo a informante, a festa realizou-se durante vários anos sob a influência direta de sua família, mais os "veranistas amigos" e "veranistas puros". O pessoal da terra que participava eram os de "categoria", "povo em geral não". *"Nós ficamos fazendo vários anos; eu, meu pai, parentes e veranistas amigos. (...) Veranista puro, pessoas de figura. (Perguntei: o povo da terra não participava?) Participava, mas de categoria. Do povo em geral não. Não descia não".*

Faço aqui um parênteses na estória, para descrever como se dá na localidade o culto aos santos devocionais.

As atividades concernentes a devoção giram em torno de dois acontecimentos básicos: uma novena durante o mês de Maria, e a festa do santo realizada uma vez ao ano no dia da devoção.

A novena caracteriza-se por rezas e ladainhas que se realizam nas capelinhas.

A festa, que é o acontecimento máximo, é precedida de uma Novena, durante os nove dias que antecedem a festa com rezas, cânticos e ladainhas nas capelinhas, como preparação para o evento; o rito de uma que assisti como preparação para a festa de N. Sra. das Candeias, parte de baixo, era o seguinte: 1) início com o "pelo sinal"; 2) Cântico de Entrada; 3) Primeira leitura feita por uma veranista; 4) Segunda leitura, feita por mim; 5) Cântico seguido de uma Ave Maria; 6) um "Glória ao Pai" seguido de "pelo sinal"; 7) Ladainha; 8) Cântico; 9) Oração; 10) 11) e 12) Cânticos; 13) 14) e 15) Ave Maria; 16) Encerramento com um Glória ao Pai, ao Filho, etc...

Normalmente, elas terminam no sábado onde, após, há a festa de Largo; no domingo (atualmente, no verão, sempre fazem a festa coincidir neste dia da semana) pela manhã, celebra-se a missa, com

um padre que vem de fora; à tarde há a procissão, com grande participação do povo-da-terra, e que caminha misturado, em vez de organizado em duas filas, onde se leva o santo no andor; este vai no meio ou mais atrás na procissão (foto 1). A noite, como no dia anterior, há novamente festa de largo, que consiste de barracas para venda de produtos típicos da terra, peixe, bebidas, e barracas onde se fazem jogos típicos de parques de diversão; há um palanque armado para dançar, com caixas de som que ampliam a música que sai num volume muito alto; assim, pessoas que estão nas barracas, dançam ali também; nestas, a frequência acentuada é de povo-da-terra, "hippies" e turistas em passagem; os veranistas mais fixos, passeiam durante um certo tempo com as famílias para lá e para cá, mais observando que participando.

Na segunda feira de manhã, segundo informações, há a entrega do ramo: tiram do altar, amarram com uma fita e a entregam à Comissão encarregada de organizar a festa do ano seguinte; esta comissão, normalmente compõe-se de indivíduos da camada remediada mais forte; estes, mais os veranistas, fazem parte ainda da categoria de colaboradores que contribuem com dinheiro: pessoas da camada remediada menos forte, contribuem com trabalho.

Este modelo de apresentação, é mais ou menos constante: as variações que ocorrem são em função da condição de cada uma das capelas seguí-lo a risco. (No verão de 75, as diferenças entre as festas de São Bento, N. Sra. das Candeias — da Ilhota e do Morro do Outeiro — se deram pelo fato de na primeira não ter havido novena — substituída por um tríduo na quinta, sexta e sábado, enquanto que houve ainda a lavagem da igreja que segundo a informante é tradicional nos povoados da região).

Na capela de N. Sra. das Candeias (parte de baixo da Ilhota), houve um curso de catecismo, de três aulas, para orientação as pessoas que iriam batizar-se e ser padrinhos.

Na capela do Morro do Outeiro (parte de cima da Ilhota), não há novena, e a frequência é quase toda do povo-da-terra (foto 2); na procissão do Outeiro, vestem-se crianças de anjo que seguem à frente da procissão (foto 3); (padres e irmãs, só vimos participando na procissão da Semana Santa, e em culto da Igreja Matriz; as irmãs, só vimos participando da festa de São Bento, no dia real da festa, fora do verão, e apenas com frequência do povo-da-terra, a quem se procurava ensinar como assistir uma missa).

A festa de N. Sra. da Conceição, do Jaburu, que aconteceu no dia oito de dezembro (quando ainda não estava lá), parece assemelhar-se a do Outeiro, pela participação maior do povo-da-terra pobre; segundo uma informante, eles recusam-se a ajudar na organização das outras festas porque não "aparecem"; em todas, a camada pobre participa mais como vendedores ambulantes.

Com relação à Comissão, variam as denominações; para uns são patronos, os dois organizadores principais; mais encarregados, os que contribuem e trabalham; para nossa informante mais tradicional, são juizes.

Um dos pontos comuns entre todas, é que, conforme se vê adiante, cada uma serve a interesses grupais e políticos localizados.

Outro ponto é a existência de uma estrutura fixa que não varia, conforme acentou muito bem Ribeiro de Oliveira: uma primeira parte dedicada à articulação do período preparatório da qual participa um pequeno grupo de devotos, e a segunda parte, a da festa, de caráter coletivo²⁸.

Este coletivo seria a representação da comunidade em si, segundo meu entender; assim, na descrição que fiz pode-se notar transformações de um sentido mais tradicional, e transformações nos diferentes grupos participantes, conforme o apresentado pela informante.

Segundo ela, e acentuando o caráter "elitista" da festa tradicional; houve ano em que até o governador Vital Soares participou, com pessoas de influência mandando buscar coral em Salvador e banda de Música do corpo de bombeiros. O pai, normalmente mandava matar porco, galinha, etc; o pessoal "pequeno" participava depois de um ou dois dias fazendo samba. (No meu entender, estaria, no caso, ocorrendo o "congraçamento" dos diferentes grupos que compunham a história do lugar no momento).

Depois da morte do pai, ela vai-se embora em 1937; em 1942 ou 1943, ela recorda que assistiu uma festa que continuava semelhante às que a sua família oferecia; não tem lembrança de quem era a encarregada (esta era a D. Brígida do Ceará, de quem não possui nenhuma informação a não ser este dado).

A volta definitiva da informante para Mar Grande se dá em 1965, mas a história da capelinha recomeça em torno de 1970 com o surgimento de um grupo dissidente de Candeias, que funda uma outra capelinha para a mesma devoção a N. Sra. das Candeias, no mesmo dia, portanto, no morro do Outeiro, também na Ilhota, na sua parte de cima.

A esta altura dos acontecimentos, os donos de terra tradicionais, ou seus herdeiros, já haviam vendido as suas terras, e os filhos transformados em classe média, devido ao tipo de emprego (funcionários públicos, em geral), ou então negociantes (donos de vendas), dentro da própria Mar Grande; a relação com Salvador já era mais intensa, aumentando particularmente a partir de 1972 com o ferry-boat; a circulação de dinheiro era maior, provocando o surgimento de um novo tipo de veranista, que dará condições à população local mais pobre de se libertar dos vínculos tradicionais de trabalho com donos de terra e veranistas mais antigos.

Por outro lado, no plano religioso, já havia surgido também a Igreja Matriz do Sagrado Coração de Jesus, com uma forte ênfase no fato da mesma ter sido construída *por e para* os veranistas, além de buscar uma centralização do capital religioso, discriminando até certo ponto as outras formas de religião da localidade, particularmente o catolicismo popular para este momento de minha exposição.

Além da "libertação" da camada mais pobre, há o surgimento de uma camada média na localidade, os remediados, segundo eles mesmos, também em decorrência do novo tipo de exploração econômica, o turismo, que se dá no local. "(...) *quando eu me referi do povo é aquele que reside e o processo do aburguesamento é aquele povo que reside e que começa digamos... o homem que passa a ser um bom mestre de obras e diversifica sua atividade e atinge o domínio de melhores técnicas e se emprega em Salvador em grandes empresas ou passa a ser pequenos comerciantes (...)*".(Dr. Ernani).

Da camada de remediados, mais fortes, surge a atual encarregada da festa de N. Sra. das Candeias, parente da nossa informante da capelinha de Candeias, que tem uma ligação íntima não só com a Igreja Matriz, como também com uma das influências políticas atuais, Lívio Galvão; este, assim como os agentes do catolicismo oficial, encaixam-se no atual "Modelo de Desenvolvimento" na exploração do turismo na localidade. Por outro lado, se a camada mais pobre se "liberta" relativamente com a nova situação, eles não deixam, um momento sequer, de ver os elementos novos na comunidade como *estranhos*, dos quais se deve tirar todo o proveito, sem jamais estabelecer uma relação "cordial".

Conforme já assinala anteriormente, as relações de trabalho estabelecidas entre veranistas e povo-da-terra sem uma remuneração fixa, corresponderiam ao tipo das relações de clientela caracte-

rísticas de certa estrutura agrária brasileira; o fato de terem a quem se ligar pelo menos durante um período do ano, obrigava o indivíduo a relações de fidelidade, mesmo porque a oferta era maior que a procura. Do lado dos veranistas havia uma certa proteção na solução de problemas difíceis do empregado; estas relações eram reforçadas ainda pelo compadrio, onde em alguns casos, o veranista tornava-se protetor e responsável, até certo ponto, pelo futuro do afilhado.

É bom notar que este tipo de relação ainda coexistia com o novo tipo de relações encontrado no momento da pesquisa; às vésperas de vir embora, uma entrevistada veio oferecer um de seus filhos para que eu o batizasse.

Com a nova situação que se acentua a partir de 1972, os indivíduos que vivem de biscate e empregos temporários encontram um novo mercado para oferecer a mão-de-obra; com este tipo de veranista, não há nenhuma relação de amizade, e o indivíduo vai trabalhar para quem lhe oferece mais, procurando tirar o máximo proveito da situação. Assim, em cada verão pode-se trabalhar para pessoas diferentes, como pode-se ganhar mais dinheiro nas vendas de produtos típicos e pode também pedir um preço mais alto aos estranhos, do que os normalmente pagos pelas pessoas costumeiras.

Neste sentido, há uma certa "libertação" desta camada mais pobre, onde todos são unânimes em afirmar que "agora é melhor do que antes". Entre eles há uma distinção entre trabalhar "pros outros" e trabalhar "prá si"; todos preferem o trabalhar "prá si", mesmo que seja como biscateiro, o que vai lhes dar o mínimo indispensável para sobreviver.

Uma outra forma de "liberação" são as aposentadorias rurais para velhice: uma informante da camada remediada falava indignada de um senhor idoso, aposentado, que passava o dia inteiro na praça sem

fazer nada, e se recusava categoricamente a qualquer tipo de serviço pelo preço que fosse.

Voltando à nossa história, há um momento onde alguns elementos acham que os veranistas querem "tomar conta" da festa de N. Sra. das Candeias, e resolvem fazer uma outra capelinha, a do Outeiro, que é vista como sendo realmente a do povo-da-terra.

"(...) Não quiseram mais não, porque diziam que os veranistas que queriam mandar aqui. Ficaram fazendo. Daqui a pouco surge que quer fazer igreja lá de cima, que aí é igreja de veranista, que os veranistas não sei o que (...)"

"(...) Do Outeiro é porque querem a vontade deles, não tem jeito de lidar com os veranistas de nome e posição prã angariar. Acham que os veranistas dando, dizem que são eles que fazem a festa — e eles não querem, que é o dono da terra." (D. Dazinha).

4. Catolicismo Popular X Catolicismo Oficial

Da Colônia até a década de 60 no século atual, o que parece ter caracterizado o catolicismo em Mar Grande foi a coexistência da forma popular, e até certo ponto autônoma, com um tipo de catolicismo oficial, responsável pela administração dos sacramentos, batismos e missas, na figura dos padres capelães, ou padres que vinham de fora para o ofício nas ocasiões de festa; além disso, havia a figura dos padres missionários, com suas prédicas temporárias, que garantiam a fé na Igreja Católica e atacavam o Candomblé. Seria portanto, uma situação de unidade católica, como o querem Bourdieu e Ribeiro de Oliveira.

A partir de 60, com as transformações ocorridas na estrutura das relações sociais, as funções sociais da religião vão se diferenciar de acordo com a posição de cada grupo, que passará a defender seus interesses específicos.

Quais os interesses do catolicismo da Igreja Matriz e o das Capelinhas?

O primeiro, que marca o surgimento da Igreja Matriz na localidade será o fato de ter sido construída por e para os veranistas; neste sentido, ela será vista como a representante dos interesses deste grupo, marcando um espaço e uma contraposição aos grupos locais.

"Porque eles aqui criaram um caso dizendo que a Igreja Matriz pertence aos veranistas, os moradores da terra que têm um pouco mais de conhecimento não fazem essa distinção, mas os moradores da terra, os mais rústicos não podem vir a essa igreja porque dizem que essa igreja é a igreja dos ricos, a igreja dos veranistas, que até o padre que fez a Igreja é um padre que veio aqui veranear e então gostou da terra e fez a igreja, e as capelinhas foram feitas pelo povo-da-terra, pelos nativos, por isso é que nunca frequentam isso aí."
 (...) *"Aqueles pessoas nascidas aqui na terra, mas que são esclarecidas, que sabem compreender, distinguir mais as coisas, essas pessoas não têm coragem de dizer isso, porque não pode haver essa separação entre religião e igreja. Mas o povo mais ignorante acha que essa igreja daí só pode ser frequentada, dizem que é a igreja dos veranistas, dos grã-finos". (D. Corina).*

Entretanto, esta marca atuará diferentemente sobre a população local: os da camada remediada mais forte, e que seriam os ocupantes do espaço deixado livre na estrutura social pelos antigos donos de terra, vão ter uma posição ambígua em relação à nova situação; se por um lado, vão se submeter ao controle da Igreja Matriz, pelo outro, vão

tentar a sua autonomia enquanto manipuladores do capital religioso popular.

Na primeira postura, eles assumiriam um papel semelhante ao do profeta segundo as colocações de Bourdieu, porque submeter-se-iam no plano religioso, às doutrinas emanadas da Igreja Matriz, aceitando os seus representantes como donos legítimos do capital religioso:

"Ensinam o povo mesmo. (...) As Irmãs ensinam o catecismo. As crianças aqui estavam crescendo como animais no pasto. Não tinha um catecismo, não tinha nada. Fazer a primeira comunhão era muito difícil. Então, eu acho que agora o negócio está melhorando. Os meninos já vão crescendo naquele ritmo católico, né? Seguindo o catolicismo".

Ao mesmo tempo em que há a submissão porque continuar com as práticas tradicionais?

Acredito que a resposta esteja no fato de que a identificação não significará participação total, por força mesmo da lógica de que os especialistas, ao assumirem a condução da prática religiosa no local, têm que transformar todos os outros concorrentes em leigos, e portanto, submissos a autoridade eclesiástica; como decorrência, os leigos, entre outras coisas, jamais poderão dispor da Igreja Matriz da forma como fazem com as capelinhas. Deixam de ser os agentes para serem os receptores.

É interessante notar como expressaram isto de uma forma curiosa no dia de uma festa de S. Cristóvão (padroeiro dos motoristas), que assisti em julho de 1977; não havia padre e as freiras é que se encarregavam da organização. Houve inicialmente uma rápida cerimônia antes da partida da procissão, quando então as irmãs se retiraram, e na volta desta, o povo que participava, sem saber o que fazer, entrou para a Igreja e alguns elementos tomando do microfone, começaram a discursar como se ali fosse uma praça pública; um deles termina o dis

curso dizendo que a festa de São Cristóvão é do povo. Na apresentação dos organizadores do ano seguinte uma das escolhidas, também faz um discurso.

Em sua maioria, os participantes deste dia eram da camada remediada mais forte, uma vez que são os únicos no local que têm condições de possuir automóvel.

Em segundo lugar, o fato de ser o encarregado de qualquer uma das festas de igrejinhas, significa uma certa proeminência em relação aos demais membros de cada uma das localidades em que os cultos se realizam; perdendo-se o capital religioso das igrejinhas, perde-se a "ascendência" sobre os mesmos.

Os representantes da camada remediada mais forte sabem que se houver uma vinculação muito estreita deles com a Igreja Matriz, perdem a influência sobre o restante da população, uma vez que esta não aceita os representantes e nem o culto da Igreja Matriz como a forma legítima de religião sobre todas as outras; e para o uso político que faz da mesma, é importante ter esta influência sobre o restante da comunidade.

Já disse que Lívio Galvão, o chefe de uma das facções políticas, tenta, ou melhor, faz uma política de aproximação com os representantes da Igreja Matriz.

"Claro. Ah! Lívio é muito esperto, ele usa. (resposta à pergunta se Lívio usava religião da Igreja Matriz pra campanha política). Porque eu não me prestava a servir de instrumento nas mãos deles (Lívio e Eloy), (...) ao Lívio eu disse (...) Mas eu, ele disse: Ah! não, o sr. poderia celebrar a missa da inauguração da Escola de Barra Grande? Falei: não Lívio. Não faço isso porque você quer o pe. lá para aparecer junto do pe., diante do povo e dizer que o pe. é do seu lado. Você está com o pe. (...) Um dos motivos porque o Lívio ficou contrariado comigo foi também porque eu procurei o Vavazinho e a Inã, n. é?."

Com apenas esta postura não é suficiente, pelo fato da não aceitação da Igreja Matriz por parte da população local, é necessário manter ao mesmo tempo os pontos de influência tradicionais. Daí porque a necessidade do catolicismo da parte de baixo, ponto tradicional dos políticos da "linhagem" de Lívio Galvão. A encarregada da festa de baixo, como já disse, é cabo eleitoral do mesmo Lívio. Este estava invariavelmente presente aos cultos da Igreja Matriz e também na festa de N. Sra. das Candeias a que assisti.

Do lado do Cel. Eloy, já que não se vincula à Igreja Matriz, cabe reforçar os laços "tradicionais" que ainda são fortes, apesar de tudo, com a população; Vavazinho e D. Inã, os dois encarregados da festa de cima, do Outeiro, eram considerados como os "donos" do pessoal do Outeiro. Neste sentido, ambos se viam como muito "influentes": *"o pessoal tem muita influência comigo. (...) aqui em política ninguém leva nós na frente"* (D. Inã).

Vavazinho à época da pesquisa em 1975, era partidário de Eloy, levando para este os votos de toda a sua "clientela". Reafirmar os valores "tradicionais" e a identidade grupal, seria, num certo sentido, estar fortalecendo a lealdade ao Cel. Eloy.

A camada mais pobre reagirá duplamente também às transformações ocorridas. Com a chegada dos veranistas novos, ela vai se sentir "livre" das relações de trabalho características do período anterior, e vende sua força de trabalho agora a quem lhe ofereça mais. Como resultado, se no passado havia uma dependência econômica entre os diferentes grupos que se fortalecia através dos laços do compadrio, agora ela deixa de existir.

Deixando esta dependência de existir, eles vão se sentir "livres" para poder expressar, também, os seus interesses grupais; assim é que, na medida em que a camada remediada mais forte e emergente, se identifica com os valores novos dos veranistas, assumindo uma certa

aliança com os mesmos, a atitude atual do povo mais pobre é a de se liberar dos laços que os prendem a qualquer uma das categorias, criando uma forma de expressão religiosa também para si. Isto vai se dar simbolicamente através de dois acontecimentos no âmbito do catolicismo das capelinhas: 1º) a rixa entre a capelinha de baixo e da capelinha de cima, o que exemplifica a reação às transformações ocorridas; 2º) a transformação da prática religiosa, transmutando o significado do que o catolicismo oficial quer como sujeira e miasma — a festa do largo — como a parte significativa do culto para eles.

Vejamos o que pode estar por trás da "rixa". Segundo Bourdieu o trabalho religioso serve aos interesses dos grupos sociais.

No caso ora demonstrado, esta colocação pode ser aplicada para o entendimento de que as diferentes práticas, nos diferentes momentos históricos da mesma devoção, são a expressão dos interesses específicos de cada um dos grupos em cada uma das suas épocas particulares. No caso, a festa de devoção a N. Sra. das Candeias é expressão, no primeiro momento de um determinado tipo de estrutura social ou seja, das relações de aliança entre donos de terra e veranistas mais antigos, na sua identificação enquanto classe ou grupo social, e na caracterização do lugar que deve ser ocupado pelo "pessoal pequeno", periférico; óbvio está que isto em relação à percepção por parte de uma representante da classe dominante.

O interessante a notar contudo, neste momento, é que o catolicismo popular, na maioria das vezes visto como elemento de "integração" e de expressão, a nível simbólico, do espírito coletivo das comunidades rurais, demonstra um papel normalmente atribuído a um catolicismo mais ortodoxo, qual seja o de marcar as posições sociais diferenciadas e de reforçá-las; só que as análises mostram essa marca e reforço através de uma mistificação ou alienação tanto de dominantes quanto de dominados, da natureza real das relações que os une.

Entretanto, aqui, parece-me que esta marcação é explícita e corresponde neste determinado momento histórico à mesma função que o catolicismo oficial tentará preencher posteriormente, mas sem lograr os seus objetivos.

No segundo momento, quando ocorre a oposição entre capelinha de baixo e capelinha de cima, vamos ter o afloramento de uma resistência por parte da camada mais pobre a ordem dos veranistas e da Igreja²⁹; neste sentido, se as análises apontam o catolicismo popular como o momento de congraçamento das diferenças sociais pela aceitação da dominação transmutada pela ideologia religiosa, o caso de Mar Grande aponta para o fato de que em nenhum momento isto ocorria.

No primeiro momento, havia uma ênfase nas posições a serem ocupadas por cada um dos grupos, e no segundo — da "rixa" — vamos ver a camada mais pobre querendo marcar e preservar o seu lugar através do uso do "tradicional" que aqui estaria servindo não para encobrir a face real das relações sociais pela camada dominante.

Vejamos a transformação da prática religiosa:

Quando o catolicismo popular falava pela "hegemonia" dos grupos tradicionais, esta forma de religião era vista por todos como a forma legítima de prática religiosa; assim, tanto a parte sagrada (do ritual), quanto a profana (a da festa de congraçamento), eram vistas pelos seus agentes como fazendo parte de um todo único. A teoria acentua que, com a burocratização e sistematização das crenças e práticas religiosas, a tendência é tornar profanas quaisquer uma das atividades do catolicismo popular. Na localidade, a tendência é estigmatizar ainda mais a parte profana (a chamada festa de largo), identificando-a com todas as características negativas, sendo o local e o momento onde ocorrem as brigas, bebedeiras e badernas atribuídas a todas as festas de largo sem distinção, pelas freiras que se consideram elas sim, as legítimas donas do capital religioso.

"(...) Uma festa completamente contrária a aspectos religiosos. Uma festa pagã. Quer dizer, consiste em beber, dançar, cantar, cantos profanos, ao redor de uma igreja. Onde eles estão (cultuando?) um santo, eles invertem o papel. Do culto do santo eles passam à festa pagã, em volta da Igreja."

"(...) e nas igrejinhas também não há muito respeito(...) nas igrejinhas sempre tem a baderna". (Ir. Luiza).

Esta transformação do significado da prática religiosa com acentuação da parte profana por um dos seus grupos é patente quando perguntei porque frequentar as igrejinhas e respondem: "prá brincar" e "prá divertir", antes de ser para assistir a missa; e perguntados sobre porque divertir, as respostas são: 1) clima do lugar; 2) fazer festa pros santos da devoção deles e o padre não consente, São Roque, São Francisco, "faz uma festinha prá alegrar o povo"; 3) pessoal prefere festa à missa.

As respostas acentuam, portanto, os dois pontos que quero frizar: o da mudança da ênfase da parte sagrada para a profana, e a da devoção, particularmente aos santos, em contraposição à centralizadora ao Coração de Jesus, acentuando ambas por sua vez, a identidade grupal de uma camada, que se contrapõe às outras.

Há ainda uma observação a se fazer com relação à parte profana: anteriormente, quando havia o momento da comida que era oferecida pelo patrono da festa a todos os participantes, isto implicava uma ascendência de um grupo sobre o outro na forma de quem podia oferecer, e dos outros que recebiam; na parte profana atual, com o comércio, que para a Irmã Luiza é sintoma de uma maior degeneração, temos o momento onde mais uma vez a camada mais pobre vai buscar a sua sobrevivência e conseqüente "libertação".

5. Conclusão do Capítulo

Faço agora alguns comentários sobre a idéia de desapropriação objetiva de Bourdieu³⁰, buscando elementos para desenvolver certas idéias que fecham este capítulo.

Se bem entendo as formulações que tentam explicitar a noção de desapropriação, há nela implícita a idéia da oposição entre trabalho material e trabalho simbólico, que dá origem a vários outros pares de oposições podendo-se destacar, entre os mesmos, na linguagem de Bourdieu, dos especialistas e profanos.

Indo mais além, o que a oposição implicaria seria na inexistência de racionalidade entre os profanos-dominados, enquanto nos especialistas — dominantes, esta racionalidade é natural ao grupo, que a usaria inclusive como forma de dominação; a idéia não é nova, tendo já em Lévy-Bruhl sido caracterizada como mentalidade pré-reflexiva ou não lógica entre os primitivos, e mais modernamente como não racionalidade camponesa por submissão à uma ordem natural das coisas³¹.

Nos estudos de atitudes ou concepções políticas envolvendo as camadas camponesas e/ou baixas, tais colocações serviram como fundamento à idéia de que tais estratos eram "alienados", por não saberem pensar sobre a sua realidade, não sabendo pensar num limite, como transformá-la, o que seria a não capacidade destas camadas de terem consciência da sua condição de dominadas e/ou exploradas, não se opondo às situações adversas. Como resultado, cria-se a idéia dominante da passividade das camadas dominadas, quaisquer que sejam.

Gramsci assinala que todos os homens são "filósofos" (seres pensantes), na medida em que todos possuem uma concepção de mundo. En

tretanto, vai haver ainda, em suas colocações, uma oposição entre um pensamento desagregado, ocasial e às vezes inconsciente, dado pela inclusão mecânica a um determinado grupo de origem, e um pensamento crítico e consciente que elabora a própria concepção de mundo visando a uma produção da história do mundo sendo, portanto, pensamento intelectualizado.

Em princípio cai-se no problema anterior, mas podendo ampliá-lo com uma pergunta do mesmo autor: "Qual será, então, a verdadeira concepção do mundo: a que é logicamente afirmada como fato intelectual, ou a que resulta da atividade real de cada um, que está implícita na sua ação?"³².

A meu ver, a discussão tem duas faces: a primeira seria a de uma lógica e consciência crítica usada para obtenção de uma finalidade política (no sentido de tomada de poder) específica, que não é o meu tema; e a segunda, a de uma lógica e consciência para colocação diante do mundo e de seus problemas. Aqui, tomo como dado, que os grupos dominados ora em questão neste trabalho, possuem uma lógica e consciência que os orienta, permitindo-lhes dialogar com sua realidade imediata de uma forma dialética e não passiva como as teorias generalizantes tendem a caracterizá-los.

Por outro lado, existe também na realidade brasileira a coerção que força os indivíduos a mascararem suas intenções reais, o que leva à idéia da existência de uma "unidade e Coerência" em torno de certos pressupostos das camadas dominantes; Ribeiro de Oliveira por exemplo, não desconhece este elemento (da coerção)³³ na sociedade senhorial, só que não o privilegia como ao aspecto da "alienação".

Numa situação de horizonte estreito, onde o senhor de engenho era o dono absoluto dos homens e das coisas, e onde a violência era o valor dominante,³⁴ como opor-se à ordem vigente sem ter as condições

para tal?; da mesma forma, como dizer-se não católico quando se tinha toda uma estrutura social coercitiva forçando-o a sê-lo? Donde o surgimento do catolicismo que chamo de "fachada" em oposição ao "Formal" de Hoonnaert.

Neste sentido, a desapropriação objetiva de que fala Bourdieu inexistente, uma vez que não haverá aceitação de um catolicismo unitário, que desapropria e aliena diante da nova realidade econômico-político-social que se delineaia.

O que quero acentuar é que, neste momento, os entrevistados dão vazão à consciência de sua dominação, que terá ficado resguardada até agora.

Isso ocorre pela não aceitação da "dominação" dos veranistas novos, através do ato simbólico dos frequentadores do catolicismo popular de não aceitarem: em primeiro lugar, a imposição do culto a uma autoridade central, no caso o culto ao Sagrado Coração, uma vez que fazem questão de continuarem a devoção a seus santos particulares, e em segundo lugar, por não aceitarem que os veranistas novos tomem conta de algo que consideram como seus ou seja, a organização do culto que lhes é próprio, e que ficou demonstrado no conflito entre as duas capelinhas de devoção a N. Sra. das Candeias; e em terceiro lugar, pela transformação do significado de um rito que a Igreja Matriz queria apenas como profano.

Para a camada remediada esta desapropriação inexistente, na medida em que continuam com as práticas tradicionais, apesar de transformadas, pois são o meio de conseguir manter uma certa autonomia para consecução de seus objetivos particulares.

Por outro lado, a idéia do campo autônomo com predomínio do corpo de especialistas perde sentido, uma vez que a realidade nos mostra um campo flexível, que deve malear-se segundo os interesses

dos diferentes grupos de produtores e consumidores dos diferentes cultos, e que não se transforma como a teoria parecer indicar, num campo com dois polos autônomos e antagônicos do erudito e prático; ou, se não antagônicos, onde o prático será absorvido pelo erudito.

Isto parece tão mais verdade, na medida em que a própria Ir. Luiza, apesar de sua postura rígida, em alguns momentos, em relação à forma do catolicismo popular, reconhece que, de algum modo, tem que aceitá-lo, pois senão, não conseguirá sobreviver num local onde o popular é predominante e não o oficial-especialista-erudito. Sobre este ponto voltarei a falar no próximo capítulo.

o0o

NOTAS

- 1) Brandão, Carlos R. *Memória do Sagrado*, Cadernos do ISER, nº 1, 1980.
- 2) Religião, no meu entender do pensamento de Thomas Bruneau, seria a que fosse promovida pela ortodoxia da Igreja, qualquer que fosse esta nos diferentes momentos históricos. Religiosidade, seria a religião praticada pelo povo, segundo o entendimento que ele(po vo) tem da mesma.

Religião e Politização no Brasil - A Igreja e o Regime Autoritário, Eds. Loyola, São Paulo, 1979, pp. 38/39.

Para efeito do trabalho, a oposição entre catolicismo oficial/popular será análoga. Outras diferenças entre um e outro serão desenvolvidas no decorrer da exposição.

- 3) Para Bourdieu, a aparência de unidade com a qual a estrutura dos sistemas de representações e práticas reforça sua eficácia mistificadora é dada pela existência de um mínimo de dogmas e ritos comuns que encobre as respostas tradicionais às questões mais fundamentais da existência.

O que permanece "encoberto" (as respostas tradicionais), daria origem então, a pluralidade de significações e funções, enquanto a unidade seria preservada pelo uso dos mesmos conceitos e práticas, que assumindo sentidos opostos expressariam experiências radicalmente opostas.

Bourdieu, Pierre, op. cit., pp. 52/4.

- 4) Segundo Ribeiro de Oliveira "Il découle de cette définition, que le Catholicisme populaire integre nécessairement des éléments du Catholicisme officiel, puisque les signifiants, dont il faut usage, sont pris dans le code religieux du Catholicisme officiel — sinon, il s'agirait d'un système religieux autre que le Catholicisme." Nesta concepção, incluir-se-ia o próprio Candomblé, mas sobre este ponto retornarei no próximo capítulo.

Ribeiro de Oliveira, P.A. *Religion et Hégémonie de Classe dans l'Instauration du Capitalisme au Brésil*, Dissertation doctorale en Sociologie, vol. I, Université Catholique de Louvain, 1979, mimeo. p. 169.

- 5) A caracterização que nos dá Ribeiro de Oliveira para catolicismo oficial é daquele que tem como função social a organização da vida coletiva, como religião de Estado. Manteria também uma unidade religiosa através da ortodoxia e prática dos sacramentos. Para o autor existem dois momentos diferentes neste catolicismo: Da Colônia até o surgimento dos movimentos messiânicos, ele é hegemônico e com o Estado mantém e preserva a ordem social. A oposição entre o catolicismo oficial e popular só surgirá como: "(...) une expression de protestation sociale des masses paysannes contre la domination bourgeoise et les rapports sociaux de production capitaliste (...)". op. cit. p. 189.

Para o trabalho, o marco para esta oposição será dado pela romanização que corresponderia a burocratização da instância sagrada através do reforço da idéia de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação.

- 6) Bruneau, op. cit. p. 22.
- 7) Muls, Nair Costa. *Ideologia e Religião*. Curso de Atualização Cultural, Ideologia e Cultura, Departamento de Filosofia, UFMG, 1980. mimeo. p. 15.
- 8) Ribeiro de Oliveira, op. cit. p. 180/1.
- 9) "L'Etat exerce un triple pouvoir sur l'Eglise - un pouvoir de juridiction, parce que toute la législation ecclésiastique (y inclus celle provenant du Saint-Siège) devait recevoir le placet impérial pour avoir valeur légale; un pouvoir politique, parce que la création des diocèses et paroisses, tout comme les nominations ecclésiastiques étaient faites par l'Etat; un pouvoir économique, enfin, parce que les fonctionnaires et les frais de fonctionnement de l'appareil ecclésiastique et de maintien du culte étaient théoriquement assurés par l'Etat (...)", idem, p. 195.
- 10) Muls, op. cit. p. 13/16/17.
- 11) Mércio Gomes da Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, Evelina Antunes de Oliveira, aluna da Pós-Graduação em Ciência Política, do D.C.P./UFMG. Com Mércio a conversa era informal, e ele não sabia que suas opiniões seriam registradas por mim. Se houve

mal entendido das suas colocações, a responsabilidade, então, é toda minha. Muls. op. cit. p. 20/1.

- 12) Gruppi, Luciano. *O conceito de Hegemonia em Gramsci*. Graal, 1980, Bourdieu, op. cit.
- 13) Bruneau, op. cit. em especial Cap. 1.
Beozzo, Pe. O.J. *História da Igreja no Brasil*. colaboração em: *O que é Igreja*, Brasiliense, 1981, p. 126.
- 14) Cardeal P.E. Arns. *O que é Igreja*, Brasiliense, 1981, p. 10.
- 15) Bruneau, op. cit. p. 23/4 e 68.
Hoornaert, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro - 1550-1800*, Vozes, 1974, pp. 13 a 20.
- 16) Hoornaert, op. cit., p. 14.
Bruneau, op. cit. p. 33.
- 17) Ribeiro de Oliveira, op. cit., p. 170 e seguintes.
- 18) Soares de Souza, op. cit. p. 149 e 171.
- 19) Padre Christovam Santos - *Relatório 1757, em Osório*. op. cit. p. 6 e 7.
- 20) Brandão. op. cit. p. 22/3 e 25
- 21) Idem, p. 25.
- 22) Azzi atribui a acentuação do caráter clerical da Igreja e o centralismo religioso, a partir da Reforma Católica em 1939, com o Concílio Plenário Brasileiro, que representou a oficialização do espírito tridentino no Brasil. Entretanto, como achamos que as características da Romanização a partir da Proclamação da República adaptam-se mais às características do Pe. Lemos, optamos por esta última. Azzi, Riolando. *Catolicismo Popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil*, in: *Religião e Sociedade*, HUCITEC Ltda., nº 1, maio, 1977. Beozzo, op. cit., p. 128/9.

23) Beozzo, op. cit., p. 134/5.

24) Um dos pontos em que se busca a sistematização das crenças religiosas é dada pela ênfase nos sacramentos, o que se contrapõe ao "espírito" do catolicismo popular, que por sua vez exclui totalmente as "questões doutrinárias e dos sacramentos", Bruneau, op.cit. p. 37.

Segundo Ribeiro de Oliveira: " (...) le Catholicisme populaire comprend les représentations et pratiques concernant le culte des saints et la transaction avec la nature, mais non pas les sacrements et le magistère, qui sont réservés au clerge." op. cit., p. 134.

25) Vide mapa 1.

26) Vide nota 4 da Introdução.

27) Brandão, op. cit., p. 22.

28) Ribeiro de Oliveira, op. cit. p.144.

29) Brandão, op. cit., p. 11.

30) Vide nota 4 da Introdução.

31) Para Bourdieu, religiões camponesas não teriam como racionalizar suas práticas e crenças, uma vez que estariam subordinadas ao mundo natural. Bourdieu, op. cit., p. 34/5.

32) Gramsci, Antonio. *Concepção dialética da história*, Ed. Civilização Brasileira, 1978, pp. 11 a 14.

33) Ribeiro de Oliveira, op. cit., particularmente pp. 89 a 91.

34) Para a violência como valor na ordem senhorial escravocrata vide Carvalho Franco, Maria Sylvia. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*, Ed. Ática, 1974.

CAPÍTULO QUARTO - O CANDOMBLÉ *

1 - Introdução.

Viu-se que, até a década de 60, historicamente o Catolicismo "oficial" convivia com o catolicismo de igrejinhas, fornecendo o primeiro aparato institucional mínimo indispensável para a prática católica na localidade. A relação dos padres missionários para com o Candomblé era a discriminação enquanto "bruxarias e pacto com o demônio". Neste sentido, ele seria periférico à prática religiosa no local; tal colocação desta forma de religiosidade respaldava-se numa visão tradicional denegridora não só da prática religiosa do negro, como também de quaisquer aspectos de suas manifestações culturais; desta forma, o negro é o que contribui para o nosso folclore, a nossa comida, a mulher negra para a satisfação da sexualidade do homem branco e a sua religião também como folclore e atavismo às tradições culturais atrasadas¹.

Desde um Nina Rodrigues, o problema negro vai ser encarado como o de o tirar da bárbarie, integrando-o na civilização, uma vez que, deixado à sua sorte, a raça negra haveria de constituir-se sempre "(...) um dos fatores da nossa inferioridade como povo"².

No capítulo segundo levanto a hipótese de um catolicismo de fachada, que de certa forma se contrapõe à idéia de "pró-forma" e "formalismo típico do catolicismo brasileiro" de Hoonart; o que quero acentuar, com a idéia de fachada, e agora particularmente no caso do Candomblé, é que ela seria intencional e manipulativa, no sentido de ocultar à camada dominante, a existência — ou melhor, persistência, da religiosidade "negra" enquanto valor cultural para uma determinada camada da população; a necessidade de tal comporta -

mento, surge da perseguição, que em alguns momentos históricos, era ostensiva às práticas candomblezeiras³.

Ao fazer esta colocação, contrário uma certa postura na literatura, que vê as relações do Candomblé com o Catolicismo sob a égide do sincretismo, ou seja: quando os santos do Candomblé ganham nomes de santos católicos, isto não é visto, por uma certa parte da literatura — é bom que se frise novamente — como um subterfúgio para ocultar o verdadeiro significado das práticas para os seus membros — mas como uma aceitação por parte dos negros da hegemonia do catolicismo brasileiro; ou então, como uma adaptação grosseira do catolicismo, o que seria indício de "primitivismo" e atraso cultural.

Segundo Bastide, até a abolição houve uma certa solidariedade entre as classes dos senhores de engenho e dos escravos, dado que era permitido ao negro "*(...) uma certa participação (...) na vida do branco*", idéia a nosso ver, pautada na concepção de Gilberto Freyre da função da família patriarcal brasileira⁴.

Neste sentido, se o negro possuía a sua religião, ao mesmo tempo ele participava do catolicismo "doce e doméstico" da família patriarcal, coexistindo harmonicamente com o mundo branco; ao mesmo tempo, o autor verá a religião negra durante o período colonial também como condição para resistência. (Deixando a contradição de lado, que não é meu objetivo no momento, continuo no raciocínio anterior).

Para fugir à desintegração que se segue à existência de uma nova ordem econômico-social, formam-se os Candomblés, "*(...) único centro de integração possível, transformando-se o Candomblé em refúgio e apoio*". Da integração para si, para a integração no outro foi um pulo, e o Candomblé e as suas ramificações começaram a ser vistas

como formas de se integrar à realidade "maior" do "homem branco"⁵.

A literatura mais recente irá trabalhar no assunto sob o ponto de vista da Umbanda e sob o ponto de vista do Candomblé.

De um lado, a Umbanda será vista como representante de interesses das camadas médias e altas, buscando purificar-se das suas concepções africanas ou reelaborando-as segundo os interesses de inserção de indivíduos e grupos nestas camadas da estrutura social⁶; neste sentido, a sua localização geográfica seria particularmente a zona sul e urbana do país, enquanto o Candomblé a zona norte, particularmente a Bahia, com resquícios de uma estrutura agrária.

Nesta concepção, a integração teria atingido o seu ponto máximo, sendo vista até como a "síntese do pensamento religioso brasileiro"⁷; aqui, a preconização de Bastide teria atingido o seu ponto limite, apesar do autor (Bastide) mais recentemente ter mudado o seu ponto de vista a respeito; sobre isto falarei mais adiante.

Por outro lado, procurar-se-á fugir às colocações biológicas e racistas de um Nina Rodrigues; de uma visão evolutivo-cultural de um Arthur Pamos; e de uma visão de inserções estruturais via adaptações individuais da escola paulista via estudos Unesco. Neste sentido, procuram entender a inserção dos cultos, numa trama de relações com sociedade envolvente, para captar o seu significado atual, não só como ideologia de grupos dominantes, como também a sua significação enquanto expressão de grupos dominados.

No primeiro sentido, temos o estudo de Fry, que apesar de não usar o termo, leva a pressupor que o Candomblé ter-se-ia convertido em ideologia de dominação para a elite, através da nacionalização de traços característicos do grupo dominado, no caso os negros; e o de Velho, que trabalhando com Umbanda, trata do problema da burocratização de instâncias mágicas e carismáticas para dominação⁸.

No segundo sentido, apesar de não usarem o termo dominado, si tuo duas autoras que usam implícita e/ou explicitamente a idéia de resistência dos grupos de Candomblé, e cultos mágicos-carismáticos às determinações da sociedade mais ampla; as autoras, não deixam, con tudo, de frisar a contradição inerente a esta "resistência" que é o próprio fato de se estar, quer queira ou não, inserido numa totalida de mais ampla⁹. Esta resistência e as soluções encontradas para a contradição são o tema para este capítulo, para o caso do Candomblé.

Ao tratar do assunto, cairei no campo do chamado sincretismo, que como muito bem colocou Velho, é recorrente na literatura afro-brasileira a idéia de um sincretismo onde "traços" culturais são associados "(...) a um maior ou menor grau de 'desenvolvimento' ou de 'evolução cultural'".

Os africanos ocupam o grau mais baixo da hierarquia, seguido pe los indígenas, e dos traços católicos mal assimilados; no vértice, os "traços espíritas"; contrapondo-se a esta hierarquia tínhamos as religiões "civilizadas"; a autora, contudo, diz não ser sua preocupação tratar do problema do sincretismo¹⁰. Eu o defino como um sub-tema, e quero desvendar o significado atual do mesmo nos cultos de Candomblé de Caboclo.

De antemão, adianto. que existem duas maneiras de tratar o tema: o sincretismo entre os cultos africanos, que chamarei de in-tra-grupos; e o sincretismo entre os cultos africanos e o catolicismo brasileiro.

O que me informará é o estudo de um terreiro em Mar Grande, nas suas relações com os cultos católicos da localidade, e os cultos de Candomblé da ilha e de Salvador.

Acredito que minhas informações, apesar de localizadas, pos sam ser úteis no sentido de ampliar as discussões das possibilidades

de resistências e permanências, ao contrário de "sobrevivências" de manifestações populares e étnicas não absorvidas totalmente pela mentalidade lógica, racional e burocratizada do capitalismo, como o que rem certos estudos, o que é um alívio para mim que ainda acredito no domínio do mágico, emocional e intuitivo, para nossa sobrevivência como seres humanos; categoria esta que também pode ser ideológico refutará alguém. Que o seja, como "ideologia de libertação".

2. O Candomblé na Ilha de Itaparica e em Mar Grande

A bibliografia sobre o Candomblé na Ilha de Itaparica refere-se exclusivamente ao culto dos Egûns ou Babás, localizado em Ponta de Areia. Carneiro faz uma referência sobre uma influência bantu na Ilha, verificável pelo "relativo estado de pureza em que se encontra o folclore de Angola e do Congo na região". Entretanto, a referência para aí, e não temos nenhum estudo que mostre esta influência ou qual o seu significado¹¹.

Júlio Braga, da UFBA, acreditava que o Candomblé na Ilha deveria formar ou ser estudado como um sistema único, o que de certa forma não foge à concepção de um dos membros diretamente ligados ao culto, que vê o Candomblé como "um só na Ilha"; os dados apontam para uma influência ou herança de Fulô: "filho de sangue africano", que possuía um terreiro em Vera Cruz (hoje Mar Grande)¹²; além dele, os dois outros terreiros mais famosos e citados constantemente é o dos Egûns, já referido, visto como algo misterioso e extremamente poderoso; e o terreiro de João Caipó, tido como grande curador, que além dos fundamentos religiosos, possui conhecimentos médicos que alia

aos primeiros em sua atividade de pai-de-santo

Os demais terreiros da Ilha e em particular os de Mar Grande, podem ser agrupados, segundo a minha percepção, em dois grupos: os que tocam atabaques e os que não tocam.

O primeiro grupo subdividir-se-ia entre os pais-de-santo que têm terreiros destinados aos cultos e indivíduos que batem em suas casas uma vez ao ano por obrigação ao santo; tais obrigações são sempre motivadas por doenças que o santo curou. Se não são cultuados uma vez ao ano, os indivíduos ver-se-ão na iminência de adoecerem outra vez.

Os do segundo grupo cultuam também em casa e fazem os cultos: 1) com palmas e cânticos; 2) com água e flores; os primeiro representariam para alguns uma "evolução" dos cultos em relação aos de atabaques; tais considerações são de pessoas que têm experiência também com centros-espíritas em Salvador, indivíduos da camada remediada que desejam ascender socialmente; quem cultua com água e flores é uma senhora que se considera de Candomblé, e tem grande influência numa localidade próxima a Mar Grande; não chegamos a conhecê-la, e a informação é de segunda mão.

Em geral, estes cultos, em comparação com os dos Egûns, de Fulô e João Caipô, são considerados uns "bate-latas" por frequentadores da camada pobre e a população como um todo, incluindo veranistas; uma outra forma de visão perjurativa dos mesmos, é de que são mistificações, ou seja, duvidam que em alguns casos o santo baixe realmente.

Esta visão, entretanto, é coerente com a existência de um modelo que diz quem e como se pode abrir um terreiro, cultuar santos e se fazer Candomblé.

Sumária e basicamente, o terreiro do Candomblé seria o local onde se cultuam os orixás*, divindades africanas¹³. As divindades são

representadas ou se manifestam através dos seres humanos, apossando-se deles para sua comunicação com os mortais. Entretanto, não seriam todos os crentes que teriam condições de servir de instrumento à divindade, mas somente aqueles iniciados no culto. Ora, para iniciar-se, torna-se necessário, em primeiro lugar, ser escolhido por certos sinais pelo próprio santo ¹⁴; e em segundo lugar, fazer parte de um grupo que possua os instrumentos necessários para a iniciação. Tal grupo seria o das comunidades religiosas dos Candomblés, onde o neófito "aprende e vive progressivamente os princípios do sistema religioso, os valores e a estrutura do seu grupo" ¹⁵.

Por outro lado, um elemento caracteriza e dá dinâmica aos grupos de Candomblé, o fato de ter ou não se ter axé*, ou na linguagem mais comum dos membros, saber ou não saber os fundamentos do Candomblé. O axé é uma força, mas não espontânea, segundo Elbein dos Santos, e que "deve ser transmitida". É ainda poder e "princípio de realização". O axé é transmissível através da iniciação e da liturgia, (...) implicando numa absorção de uma ordem, de estruturas, e da história e devir do grupo". A transmissão só podendo ser feita pelo indivíduo que possui maior poder na estrutura do grupo, a mãe ou o pai de santo ¹⁶.

Só pode considerar-se um iniciado, aquele que fez os ritos propiciatórios para se tornar um aspirante a filha ou filho-de-santo. Entretanto, a iniciação implicará ter os meios econômicos necessários para fazê-la, o que muitas vezes é inacessível para a maioria dos membros envolvidos em Candomblé em Mar Grande ¹⁷.

De todo exposto com relação às condições necessárias para a existência de um terreiro, a implicação maior que permeia toda a exposição é, pois, a existência de um grupo com crenças comuns e apto à transmissão da tradição reconhecida como possuidor do axé, ou seja, do poder legítimo conferido pelo povo de santo ¹⁸.

Ora, na Ilha vimos que existia Fulô, existem os Babás e João Caipó; estes então, reconhecidos por todas as camadas como os únicos detentores legítimos do "capital religioso" africano; alguns dos habitantes então, "fizeram-se" com Fulô e outros, frequentam o terreiro de João Caipó; os Babás parecem ter uma influência tão somente na localidade em que se situam: Ponta de Areia.

O que faz então o restante da população e membros diretamente envolvidos com Candomblés, que receberam o sinal necessário para a entrada no culto, quer seja sob a forma de sonhos, quer seja sob a forma de doenças, e que não alcançaram a tradição de Fulô ou não frequentam nem Caipó e nem os Babás?

Procurar fazer o santo em Salvador, segundo o modelo aceito, como é o caso de seu Jaime e Irã, ou improvisar — o que é visto como ilegítimo, principalmente pelas camadas remediadas e dos veranistas¹⁹ — buscando elementos religiosos aqui e ali, pretendendo-se criar uma outra forma de culto.

Ressalvo que o Seu Jaime, apesar de ter sido feito em Salvador, como diz, e numa casa de ketu, é visto, em alguns momentos, como um indivíduo despreparado para suas funções.

3. O terreiro Pesquisado

3.1. História e Composição

O terreiro que pesquisei não foi escolhido por nenhum critério a priori. Como já disse, os pais-de-santo que procurei se recusavam a dar entrevistas e, não apenas isto, todas as pessoas invariavelmente negavam ser de/ou frequentar Candomblé. Depois de dois meses no local, e três na Bahia, a possibilidade surgiu com Seu Jaime

apresentando-se para ser entrevistado.

O motivo desta atitude não posso afirmar com certeza; a suposição que faço é que uma pessoa estranha e aparentemente "rica" (para os padrões da classe pobre), poderia ser de alguma valia no período de baixa que o terreiro e o pai-de-santo atravessavam; ele possuía anteriormente um terreiro na Fonte da Prata, e parece que por motivo de separação da esposa, entrara em decadência, perdendo não só o terreiro como a casa, estando morando de favor numa casa da Ilhota. Dizia-se que fazia apenas o ritual da pipoca²⁰.

No sábado de Aleluia as pessoas que compunham o "terreiro" à época, quatro filhas de santo e o pai-pequeno, fizeram um ritual — "uma brincadeirazinha prá abrir o ano" —, em casa de uma das suas filhas, que fui convidada a assistir; apesar de estar correto segundo a versão corrente, tanto em Salvador quanto na ilha, que o Calendário ritual do Candomblé inicia-se após a quaresma, fiquei com a impressão de que o ritual tinha sido preparado especificamente para mim; creio que ainda tinham a idéia de que eu era rica, pois uma das filhas num dado momento do ritual disse: "Vamos ver lá se vou ganhar o meu dinheiro". Por outro lado, era uma forma de se afirmarem perante a população local, pois não é de se desprezar o fato de que, também na Ilha, pessoas de fora e "ricas" frequentando o Candomblé era sinal de prestígio²¹.

Guardo esta impressão porque no dia, ao subir o morro com alguns amigos, entre os quais um fotógrafo, uma das moradoras ao nos ver disse que a "coisa" ia ser "importante" e que levaria o lampião a gás para clarear melhor. No momento, associei com o fato de que nos Babás — forma corrente de se referir ao culto dos Éguns —, a grande preocupação era com a luz insuficiente.

Tentando fazer uma associação com os valores locais: possuir

luz elétrica era símbolo de prestígio e de status social; quase que apenas os veranistas a possuíam e, fora do verão, as ruas não eram iluminadas; eles reclamavam constantemente deste fato comigo; desta forma, no dia, anotei no meu Diário de Campo que parecia haver uma preocupação "com a aparência, que deve ser de acordo com os padrões da sociedade de fora e envolvente". Sobre esta influência falarei mais adiante.

A rival de Seu Jaime, Irã, que com ele competia em termos de legitimidade, conhecimento no santo e número de filhas, quando se recusava a dar entrevistas, sempre remetia-me a ele, dizendo com ar de troça que este possuía mais fundamento que ela. (Quando passei efetivamente a entrevistá-lo, ela se ressentiu).

Em 1977, Seu Jaime possui um novo terreiro, cuja construção já estava iniciada em 1975; situava-se num localidade denominada Nova Brasília, por trás do Morro do Jaburu²².

O grupo de Candomblê que participou de um ritual para caboclos que assisti em 1977, era constituído de 10 filhas de santo (1 visitante), um filho-de-santo, duas êkêdes e dois ogãs; os tocadores de atabaque e ao mesmo tempo alabês, não pertenciam diretamente ao terreiro.

Em termos das obrigações necessárias para se considerar um iniciado, todos tinham uma lavagem de contas ou um bori*, o que os incluía no primeiro estágio da categoria abiã*, a mais baixa hierarquia num terreiro tradicional²³. (Somente quando se passa para o segundo estágio da categoria abiã*, é que o indivíduo possui condições de entrar para a hierarquia executiva do terreiro).

Neste estágio, o indivíduo submete-se à feitura no santo*, quando será raspado e pintado; é para esta passagem que se necessita de uma certa quantia de dinheiro, além de disponibilidade de tempo, o

que invariavelmente nenhum dos membros tinha condições de arcar, e também, de um pai-de-santo com o poder legítimo para realizar o ritual.

No entanto, o grupo procurava estruturar-se segundo o modelo nagô com relação às hierarquias de mando; havia mesmo uma mãe-pequena, assistente direta do pai de santo, que nos terreiros "tradicionais" é a figura que vem logo abaixo da mãe ou pai-de-santo, só podendo alcançar este grau após um longo período na seita.

Os integrantes do terreiro eram lavadeiras (1), empregada doméstica incluindo a visitante, cozinheiros (2), biscateiro (1), o tocador de atabaque, parteira (1), pescador (1), lavrador (1), domésticas (2); o pai-de-santo dizia que vivia da pesca e da lavoura, além do dinheiro das consultas no terreiro; na sua maioria, portanto, fazem parte da camada pobre da população local.

O motivo para a ascensão em 1977 foi dado, segundo um dos entrevistados, pelo fato do seu Jaime haver curado a esposa do sargento (ã época noiva) que estava muito doente, devido a um "trabalho" ^{*} feito para a mesma. Disse ainda o informante, que o sargento amparava muito o terreiro. Desconfio que o sargento seria o delegado, o que foi confirmado pelo pai de santo, mais o fato da cura.

O delegado, quando entrevistado, confirmou a história da cura da mulher, mas diz que a mesma foi tratada em Salvador, embora durante toda a entrevista, se mostrasse muito preocupado com a aparência que deve demonstrar publicamente — no sentido de como estar vestido (por exemplo, não ir à praia apenas de calção como todos, mas de bermuda e sandália dado o seu status), o que é também um valor local —, estando incluído nesta preocupação o fato de frequentar ou não o Candomblé, particularmente na Ilha.

Desta forma, inclui-se um terceiro elemento para a legitimação em se fazer o culto que é o poder de cura.

3.2. O sistema de creanças

A denominação do terreiro pesquisado é de Odê-Omin-Laiô, da nação de Angola ou Roça Estrêla do Oriente na denominação brasileira, segundo o pai-de-santo; este, teria como santo da cabeça Oxôssi, Ide Laiô na linguagem angolana, e como segunda entidade importante Oxum, Omim, também na linguagem angolana.

No entanto foi feito na nação de Ketu:

"Agora fui feito na nação de Ketu. Mas o santo é Angola. De forma que a minha parte são duas nações. Tanta faz trabalhar prã Oxôssi no Ketu, como trabalhar a obrigação prã ele na Angola. Ele aceita da mesma forma. Que a nação dele é Angola, mas o fundamento dele foi feito no Ketu. De forma que lá em casa tanto toca Angola, como toca Ketu"
(Seu Jaime).

Ketu é um dos grupos étnicos de fala iorubá transportados para o Brasil e conhecidos geralmente como nagôs. A literatura acentua a predominância dos modelos nagô e jeje em contraste com os Candomblés de Angola, Congo e Caboclo²⁴. O modelo jeje-nagô seria símbolo de uma maior pureza ritual, no sentido de preservar a tradição africana, sendo vistos como mais "evoluídos" e complexos, enquanto os Angolas, Congos e Caboclos, seriam menos ortodoxos e mais influenciáveis. Os caboclos ocupariam o nível mais baixo da hierarquia de pureza ritual.

Carneiro refere-se à influência dos grupos de língua bantu na Ilha como resultado do estado de pureza do "folk-lore de Angola e Congo na região"²⁵.

Estudos sobre estes grupos no entanto são raros, fazendo-se exceção mais recentemente aos trabalhos de Trindade-Serra, Cossard e N'totila, sobre a realidade do Candomblé de Angola²⁶.

Apesar da referência de Carneiro sobre a influência Bantu na

Ilha, não tenho dados nem de campo, e nem de bibliografia que me permitam ir além das inferências conseguidas no decorrer do presente trabalho, sobre o seu significado para a localidade.

O terreiro trabalha com divindades africanas (os orixás) e divindades brasileiras (os caboclos); entretanto, as divindades africanas parecem tão somente ser reverenciadas, iniciando-se o ritual com cânticos para a nação de ketu em primeiro lugar, a de Angola em segundo e por último, a dos caboclos, "a parte mais animada da festa".

Inicia-se com ketu porque tem mais responsabilidade e é uma nação mais forte, sendo ainda uma parte que não se pode nem muito bem compreender, "(...) nem dar o depoimento porque não sei este fundamento da parte do orixá da África" (Seu Jaime)

Canta-se para Angola porque é a nação do pai-de-santo, mas que traz "muito embaraço e dificuldades, nomes compridos". Esta parte classificada como a da África pelo pai-de-santo, teria ainda como característica o fato dos fundamentos virem por debaixo da terra, o que poderia estar referido ao fato das dançarinas nos Candomblés tradicionais dançarem descalças. Seria através deste contato que se estabelece as ligações com as origens?

No caboclo, a parte brasileira, os fundamentos vêm pelo cérebro, que "é pela parte da língua da gente". (Neste sentido contrapor-se-ia ao sentido "africano" que seria inconsciente, enquanto o caboclo seria resultado de atos pensados e inteligíveis?) Os cânticos são todos em português, inteligíveis portanto a qualquer um, e possuem alguns temas da religião católica:

*"Deus vos salve casa santa
onde Deus fez a morada
onde mora o cálix bento e a hóstia consagrada*

*bandeira verde é a bandeira do Brasil
a minha aldeia vem visitá
..... campos formosos
cheio de tanta grandeza"*

(Cântico para caboclo Japiáçu)

A possibilidade de se trabalhar com caboclo ao mesmo tempo que os orixás é explicada pelo fato do caboclo só não poder vir "quando a casa é de ketu puro".

Caboclo é espírito, é encantado, não é orixá; "Nós quando morre não tem o nosso espírito? Assim é o caboclo". Numa segunda distinção em relação a estes em seguimento à primeira de que é necessário muito fundamento para cultuá-los, é a de que os orixás são domesticados, enquanto os caboclos não, são selvagens. Cremos que esta oposição selvagem/domesticado teria a ver com a oposição natureza/cultura. Trindade-Serra em seu trabalho sobre os Êres^{*} nos Candomblés de Angola^{*} nos diz que fazer o santo, é ser socializado dentro de uma concepção de mundo. Na sua análise os êres seria o espaço que se dá ao não domesticável, e que também faz parte do todo social. No presente caso, se o africano e nagô já é o que está domesticado e sabe comportar-se em público, caboclo pertence ao domínio do não controlado, controlável apenas para a obtenção de finalidades específicas ao grupo. Os orixás custam mais a vir, mas quando vêm já é "firmado", "porque já são domesticados lá pela África". Já os caboclos não têm quem domine eles no mato.

"Caboclo não é orixá, é um espírito de gente. (...) Agora não são pessoas domesticadas como o pessoal que mora na rua. Nasceu ali na roca da pedra — ali, naquelas matas, nunca viu gente — são brutos igual animal".

Entretanto, os caboclos também são passíveis de domesticação, e quando domesticados, conversam com as pessoas e pedem obrigação.^{*} O

fato de pedir obrigação inclui então uma terceira característica que seria a manifestação para ajudar as pessoas:

"Caboclo também se manifesta, canta, dança, conversa com as pessoas quando precisa alcançar alguma coisa deles(...) serve as pessoas quando está sofrendo, com dores, cura-se, cria fé" (Seu Jaime).

O lugar de morada é a Amazônia, mas também existem caboclos da Bahia e da África e tanto se manifesta espírito de índio morto como de índio vivo; os vivos, "os da matéria" vêm porque gostam, querem receber luxos e gostam da seita; os da Amazônia vestem pena, como pano também, "que hoje o governo já está dando roupa prã eles"; os da África são caboclos tismados, isto é, "bem escuro, preto, sobran-celas fechadas, corpo coberto de cabelos".

Uma ênfase que é dada ao caboclo pelos integrantes é o fato deste ser visto como mais agitado, ritmado e possuidor de uma grande fortaleza; uma das entrevistadas referindo-se a este último item dizia que era uma pessoa pior do que caboclo.

Tanto os orixás quanto os caboclos, são solicitados por uma série de necessidades: de saúde, materiais, familiares, competições, e conflitos; além das necessidades a ênfase maior é dada ao fato de ser uma brincadeira, uma diversão enquanto festa e rito, para os que não estão diretamente envolvidos, e que no caso seria o restante da camada pobre. A concepção dos cultos de possessão como sendo algo que auxilia os indivíduos em seus problemas pessoais é comum na literatura²⁷. O que não se encontra é a referência ao fato de ser uma brincadeira e diversão. Talvez uma analogia que se possa fazer é com a ênfase que é dada à parte profana das festas do largo do catolicismo popular. Neste sentido, é comum na camada mais pobre a concepção de que tanto o Candomblé quanto o catolicismo popular são formas de di-

versão para a população que não tem mais nada além daquilo. Entretanto, nos mais jovens, nota-se a preferência por festas com música de discoteca, o que já proliferava na ilha à época.

4 - Repensando os chamados "sincretismos"

4.1. O sincretismo afro

Pensando no terreiro do Seu Jaime em termos das influências de ketu, Angola e Caboclo que o definem, cai-se na problemática do sincretismo religioso, que segundo Carneiro se desenvolve na Bahia entre as seitas africanas, entre estas e as religiões cristãs, entre as africanas já modificadas pelo catolicismo, e as doutrinas espíritas.

A fusão entre as seitas africanas, segundo ainda Carneiro, não é tão fácil de ser percebida quanto a do catolicismo, daí a especificação geral de nagô, banto e caboclo; o grupo nagô corresponderia à influência linguística dos sudaneses; o banto à de Angola e Congo, e os de Caboclo à portuguesa e/ou tupi-guarani, ou ainda uma mistura de todas.

Além desta classificação, outras particulares são passíveis de serem obtidas pelo fato dos Candomblés não mais se dedicaram a uma só nação como antigamente. Os motivos alegados pelo autor são: o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor; ou então, "pela grande camaradagem existente entre as pessoas mais conhecidas de todos os Candomblés, o que faz com que se homenageem tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações. (O que não explica a meu ver, o problema da fusão no terreiro em estudo por mim. Mas deixo a análise da função específica desta fusão para um

pouco mais adiante. Por enquanto, continuo um pouco mais na especificação dos resultados sincréticos africanos).

Com relação aos deuses cultuados, apesar das diferenças entre os três grandes grupos, os do grupo nagô e em menor escala os jêjes, são o modelo para as modificações e apropriações das outras nações como os de Angola e Congo, e caboclos; o modelo jêjê-nagô, segundo uma análise mais recente de Costa Lima, permearia todos os níveis das manifestações religiosas africanas na Bahia atualmente.

Este dado é importante para meu estudo, uma vez que servirá como elemento de contraposição à postura de Carneiro e outros, que vêem as modificações surgidas a partir do modelo tradicional como degeneração; nesta linha, qualquer modificação introduzida será vista como quebra da tradição, não se detendo os autores na busca de uma compreensão da função destas modificações.

Assim, por exemplo, "os negros de Angola e do Congo, não tendo uma concepção *tão adiantada das forças da natureza* (grifo meu), se apropriaram dos deuses nagôs e jêjes, adaptando-os às suas práticas religiosas, e nesse processo criaram alguns espíritos inferiores sem maior importância. Os caboclos já receberam os deuses nagôs e jêjes em segunda mão, através dos Angolas e dos Congos, e realizaram as mais estranhas combinações (...) o Santo da Cobra, as mais curiosas adaptações (Juremeiro), as mais singulares criações (Martim-Pescador). Os candomblés de caboclo levaram ao extremo o trabalho da adaptação iniciado pelos Angolas e pelos Congos, trazendo concepções (a caipora) e idealizações (Tupã e Tupinambá) ameríndias e estabelecendo uma ponte de ligação para as sessões de caboclos (os caboclos Jaci, Mata Verde, Pedra Preta, etc.), em que os candomblés perdem a sua fisionomia em benefício do espiritismo". E conclui: "os nagôs são conservadores, tradicionalistas — um pouco mais do que os jêjes, os Angolas e os Congos são liberais; os caboclos são gente sem tradi-

ção, de espírito aberto a todas as influências ²⁸. Se me alonguei demais na citação, é porque ela também oferece elementos importantes para observações posteriores.

Tal visão do problema, refletir-se-á segundo o autor em todos os aspectos da religião: na liturgia, na língua ritual, na dança, no canto e na organização hierárquica do grupo de culto.

Na liturgia, um dos reflexos será na iniciação que poderá prolongar-se por um ano, algumas semanas ou inexistir, como nos candomblés de caboclo: "(...) a língua ritual pode ser nagô, jêje, angolense, portugueses ou o que os crentes chamam guarani (...); a dança de caráter hierático dos nagôs se modifica e é substituída, particularmente, nos candomblés de caboclo por uma (...) dança animada, vivaz e decorativa, permitindo muito de iniciativa pessoal"; o canto vai reduzir-se quase "(...) a uma exclamação, quando não é um amontoado de palavras sem sentido ou a simples utilização de quadras populares sem conexão aparente com a divindade ou com a cerimônia".

Em termos de organização hierárquica, a mãe-de-santo que nos Candomblés tradicionais possuía toda a autoridade espiritual e moral, que só podia ser exercida por figuras do sexo feminino, alcançando o posto somente através de herança ou escolha, mas possuindo, em ambas, exigências de pelo menos sete anos de iniciação; será substituída nos candomblés de caboclo^{*}, particularmente, por figuras de pais-de-santo que muitas vezes não passaram nem mesmo pelo processo de fazer o santo; são indivíduos "feitos por si mesmos"^{*}, aprendendo uma cantiga aqui e outra ali", e perdendo inteiramente a autoridade moral e espiritual que será exercida de maneira tirânica, buscando ser mantida a todo custo, o que reflete uma frouxidão da hierarquia e da disciplina ²⁹.

Traçado o quadro, deixo as observações para a conclusão, uma vez que necessito falar ainda da influência do catolicismo e da percepção dos seus membros, das práticas e dos membros do Candomblé.

Tal postura é necessária pois a meu ver, a análise da prática do candomblé não pode ser realizada em termos de compartimentos estanques tipo africano, católico, brasileiro, mas ser vista como uma interpenetração de uns sobre os outros. Falo agora do sincretismo católico.

4.2. O sincretismo católico

O uso pela religião do candomblé de elementos católicos em seus ritos e crenças, ou o chamado sincretismo afro-católico conforme caracterização da literatura, inicia-se como subterfúgio para escapar às perseguições de que desde o início foram vítimas as manifestações afro³⁰.

Começando por substituir os nomes dos orixás pelo nome dos santos católicos que lhes eram semelhantes³¹, o sincretismo desenvolveu-se de tal maneira que já por volta de 1937 "(...) podemos encontrar altares católicos em todos os Candomblés, todos os orixás têm correspondentes entre os santos da igreja; a Cruz, a Hóstia, o cálice, os episódios da creca, do nascimento e do batismo de cristo são relambreados nos cânticos, especialmente os cânticos em português; e as iniciandas (iaôs) devem assistir à missa no Bonfim, numa sexta-feira previamente marcada, antes de se considerarem aptas para o exercício de suas funções divinas", assim como certas cerimônias cruciais, como a morte, têm lugar tanto no templo como na catedral³².

Do uso dos elementos católicos, chega-se também a um uso do padre como uma figura com poderes mágicos que transforma em fetiche objetos e dá a sua benção a tendas de mercadorias em festas profanas³³.

A tendência geral foi encarar esta assimilação, como uma ascendência da Igreja Católica sobre os seguidores do culto afro³⁴.

Entretanto, raciocinando de maneira semelhante à de Carneiro, conclui-se ter o catolicismo tornado-se uma segunda natureza do candomblé, ou melhor ainda, que acreditam "(...) estar praticando uma única religião, embora empreguem duas linguagens ao fazê-lo". Sobre este aspecto da linguagem, explora-lo-ei um pouco mais na conclusão do presente capítulo juntamente com o catolicismo popular.

O fato de se pertencer à religião católica, ao mesmo tempo que ao Candomblé, expressa-se na linguagem deles da seguinte forma:

"Pode e sabe porque? Porque a religião católica é o seguinte: pode-se ir prá uma igreja celebrar uma missa. Do Candomblé pode ir prá igreja celebrar uma missa com o santo da Candomblé. E os padres celebra a missa. E o pessoal do Candomblé pode ir prá dentro da igreja assistir missa também" (S. Jaime).

O inverso também pode acontecer, ou seja, católicos frequentarem cultos de candomblés. Para meus informantes é fato corriqueiro pessoas católicas frequentarem cultos de candomblé. Como disse uma veranista, quase todos frequentam, mas não na Ilha, porque não fica bem. Aqui cabem duas observações. O católico quando procura o Candomblé é porque não conseguiu alguma "graça" com suas rezas e seus santos, e então resolve apelar para os orixás e encantados. Neste sentido, é comum também, pessoas leigas que não obtêm cura para seus males, irem em busca do socorro destas entidades.

Por outro lado, seria também como o quer Fry, reconhecer o poder do socialmente poluído, e a ele recorrer em busca de serviços mágicos. Assim, embora estigmatizados e socialmente marginalizados, há uma dependência da camada dominante por tais cultos³⁵.

A troca portanto, seria vis à vis com integrantes do sistema católico e sistema de candomblé.

Uma última observação que é mais uma impressão, que não tenho meios de aprofundar, é de que a predisposição para a possessão, é, até certo ponto, uma característica cultural baiana. Para exemplificar, uma veranista católica "ferrenha", contou-me que uma vez estavam batendo "um samba" de brincadeira, e tiveram que parar pois uma parente estava ameaçando "cair no santo".

Por outro lado, existe uma tendência a se creditar esta troca entre catolicismo e Candomblé, como decorrência muito mais do catolicismo popular do que a um catolicismo mais ortodoxo³⁶.

Isto porque, ambas as formas de culto se assemelhariam em dois pontos cruciais: 1º) a forma de se cultuar um santo; 2º) a percepção da religião muito mais como uma fonte de prazer do que de sofrimento. E em decorrência das duas, o fato de que o padre e certos elementos do catolicismo, como a missa e o batismo, serem encarados como instrumentos para fins outros que não os instituídos pela ortodoxia católica. Tentarei ver com mais detalhes o que esta afirmação significa.

Seguindo a idéia anterior de duas linguagens para uma religião única, Carneiro diz que *"A lógica popular parte daí. Deus tem Jesus e os santos para expressarem a sua vontade. Oxalá*, que também é Jesus e possivelmente toda a Trindade, tem uma porção de descendentes para expressar a sua vontade, e estes são os deuses ou orixás (...). Cada deus revela algum aspecto de Oxalá, como os santos o fazem com Deus. (...) os nossos católicos não cultuam Deus tanto quanto cultuam Jesus, Maria e os santos. E também acham que Oxalá é distante, idoso, sem cor. Os outros deuses contudo, são exuberantes — brigam e amam como as divindades gregas, baixam entre os seus devotos para brincar e apreciam um pouco de agitação"*

Por outro lado, a relação com os santos tanto no catolicismo popular, quanto no candomblé estaria expressando a crença no fato de que tudo tem uma causa não natural, passível de ser explicada ou solucionada pela interferência dos orixás e dos santos³⁷, a relação poderia então ser visualizada da seguinte forma: Santos: orixás :: catolicismo popular: candomblé.

Por fim, a idéia de se apegar a um santo que é comum em ambos os cultos: se no catolicismo popular indivíduos ou famílias se dedicam a venerar um determinado santo, no Candomblé o indivíduo é "puxado do santo"* e, quando isto acontece, ele tem que — individualmente ou no grupo — tratar de reverenciá-lo ou então, ver-se-á em complicações pelo resto da vida.

Mas, acima de tudo, o que o culto aos santos ou orixás traduz é uma relação direta entre devoto e entidade divina, por meio da qual o primeiro tenta solucionar problemas que sozinho seria incapaz de resolver.

Já falei anteriormente no terceiro capítulo, da ênfase que se dá no catolicismo popular à parte profana que é o local das "orgias e bebedeiras" da visão católica oficial, mas que para eles é o momento da diversão e brincadeira. Quando interrogados sobre o motivo de frequentarem o Candomblé, existem três respostas constantes que são: 1) "chamado do santo"; 2) por necessidade; 3º) por brincadeira. As duas primeiras se opõem à terceira no sentido de que são praticadas com seriedade, particularmente a primeira. Como já disse se você é chamado pelo santo e não atende a seu apelo, a recusa poderá trazer-lhe grandes malefícios; por outro lado, se você atende ao chamado, fica preso pelo resto da vida à religião, uma vez que se abandoná-la poderá ser punido com a loucura e até com a morte:

"Eu tenho os caboclos porque tenho que ter. E faço minhas obrigações prá eles me aguentar, né? Prá não me bater. Porque quando a pessoa não cuida, fica bestando (...). Se bater é a pessoa ficar feito bobo falando besteira, prá chegar até o ponto de chegar ao hospício. Aí faz essas coisas, esses agrados pros orixás, que é prá ter mão na pessoa. Não deixar a pessoa ficar feito bobo (...). Porque se eu não cuidar eu fico feito besta. Prá me bater prá, não! Aí eu faço minhas coisinhas, faço meus agrados". (D. Iná).

"Se existir preceitos, é assim como eu tô dizendo. Se a pessoa tiver, justamente anjo de guarda e que pertencer àquela religião tem que frequentar aquilo queira que não queira, que aquilo é obrigatório. Que se não for adoece. Quem tem é assim. Não for adoece na cama pronto. Nem muito e nem poucos. (...) as vezes tem, não quer zelar, aí justamente, vai gastar com médico. Acabam morrendo." (D. Antonia.).

Entrar para a religião efetivamente, significa um caminho de doação e despreendimento que a maioria não deseja para si:

"Eu não quero saber desse negócio de fundamento. Eu não quero saber de fundamento, porque é um fundamento muito longo, tá ouvindo? E eu não quero". (D. Antonia).

Já a necessidade, é algo a que não se pode fugir, devido às circunstâncias em que se vive, e que cada um procura solucionar de acordo com crenças e práticas nas quais acredita e que lhes estejam próximas; na localidade, quando as práticas costumeiras não dão resultado, inexistem ou são inacessíveis — como um médico — a solução mais próxima é o Candomblé.

Quando se referem à brincadeira, ou que as pessoas vão para se divertir "(...) quando tem uma festinha eu vou porque eu gosto de ver vestida de santo, dançando, cantando, tocando. Eu gosto. Quando

elas dizem que está manifestada, dando santo eu vou" (...) *prã mim serve para dar risada (...) Fazer chicana de um, fazer chicana de outro*"... (Margarida), estão falando da parte pública do ritual, acessível a todos, e que se torna então num ponto de reunião e encontro de pessoas no viver e pensar: o local e o momento onde todos vão para reparar uns nos outros, onde as rixas se esquecem, ou se aguçam, mas fundamentalmente, um momento aberto à participação de todos quer sejam assembléia ou protagonistas do ato ritual, ou no dizer do pai-de-santo:

"Porque gosta mais. Porque a Igreja chegou, assistiu a missa, pronto. E o Candomblé ali canta a noite inteira, tem oque comer, tem a carneja prã tomar, tem vinho, tem mel, e é dois, três dias aquela animação dentro do Candomblé, e na Igreja não, acabou a missa, fechou, pronto."

Neste sentido, se foram informados pelo catolicismo ortodoxo, que determinada pessoa é a que tem o poder legítimo para realizar certos ritos ou que estes ritos tais como a missa e o batismo, devem se realizar em tais e tais circunstâncias, porque não usá-los para depois poder atingir os fins a que realmente se propõem? Neste sentido, relato uma história que é bastante ilustrativa:

"O chefe da festa lá em Amoreiras, festa das Candeias, ele convidou o padre para celebrar a missa em honra de N.S. das Candeias. Nesta missa ele sai na hora da consagração para oferecer, e é naquele momento segundo o rito que eles têm, é naquele momento que ele deve sair para oferecer o despacho a Exu, atrás da igreja, depois faz todo o cerimonial que eles realizam ali...., enquanto o padre tá lá, inocentemente celebrando a santa missa, na Igreja."

Esta utilização é vista pela Irmã Luiza como extremamente negativa, enquanto o Padre Argemiro a vê fazendo parte de uma visão de mundo.

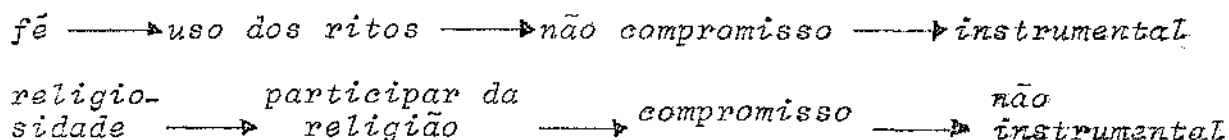
"Padre para eles é um símbolo, é um funcionário, alguém que vai completar a religião deles no sentido de celebrar uma missa, fazer um batismo. Para eles o padre não tem outra função senão esta, uma pessoa relegada ao segundo plano. Feita a função dele pode sair da vida deles". (Ir. Luíza).

"Dentro da minha visão das coisas isto é ilógico, não é? Mas não é para eles. Daí você vê a dificuldade que a gente tem para entender o esquema religioso deles. É outro mundo, é outra cultura, é outra experiência de vida. As vezes a gente está falando em fé, e eles estão entendendo como fé um conjunto de ritos que se manipulam em benefício deles. (...) Em mim esta fé se reveste de elementos de outra cultura, porque a minha cultura é diferente da cultura deles. (...) e eu não nasci no mundo do Candomblé. Mas a fé é a mesma." (Pe. Argemiro).

Desta forma, não é contraditório para eles, assim como o é para os católicos ortodoxos, utilizar da missa inserindo-a num contexto completamente diferente do que lhe foi proposto pela crença católica. Assim, o catolicismo torna-se magia e fonte de poder para manipulação, o que implica não só numa re-criação de elementos culturais "divergentes" em contato, como também, numa forma de fugir à coerção religiosa, decorrente da situação social de ter que se comportar segundo os padrões da camada dominante.

Por fim, o fato de encarar os ritos e a figura do especialista como instrumental, tem por outro lado uma razão de ser na visão do que seja fé e religiosidade; esta última, implica em ser religioso, no sentido de estar efetivamente envolvido com algum tipo de religião. Eu posso ter fé no uso dos ritos para alguma coisa, o que implica num não compromisso meu mas, tão somente, o uso para obtenção de determinados fins, e posso ter religiosidade ou espírito religioso — o que implicará numa participação e compromisso com a religião,

estando envolvido com seu sistema de crenças de uma forma não apenas instrumental. O que pode ser visualizado da seguinte forma:



5. Catolicismo Oficial X Candomblé

Coloco agora, qual é a percepção que os membros do catolicismo oficial têm das práticas candomblezeiras, usando como contraponto o catolicismo popular. Tais considerações são importantes, na medida em que é necessário verificar até que ponto as práticas do candomblé seriam apenas uma mera resposta às demandas desta camada, tornando-se em mero elemento de integração no outro conforme assinalai na Introdução ao presente capítulo.

Viu-se que até a chegada do Padre Lemos em Mar Grande, havia o catolicismo popular e o Candomblé como formas da religião contínuas e características da população local. A primeira, como visto, na ausência de especialistas, desenvolve-se segundo suas características particulares, e o confronto que estabelecerá posteriormente com o catolicismo oficial, dependerá de uma situação histórico-social particular dos grupos da localidade.

O Candomblé, por sua vez, desenvolve-se também segundo suas condições particulares, ambas já analisadas e descritas por mim até o momento; resta perguntar qual é o tipo de relação que estabelecia e estabelecerá com os outros grupos, o Candomblé, a partir da chegada de um tipo de catolicismo que se pretende moralizante e sistematizador das crenças religiosas na localidade.

Nas observações feitas até agora a respeito do catolicismo popular e Candomblé, acredito que foram apontadas muito mais semelhanças do que desigualdades entre as duas formas, guardadas respectivamente, é óbvio, as diferenças de concepções e práticas.

No entanto, o comum seria o fato de as mesmas dirigirem-se ao mesmo tipo de população que, dependendo do momento e das necessidades, recorre a ambas, buscando o que cada uma pode oferecer em suas particularidades; ou então, sincretizando-as, isto mais para o Candomblé, e para o local, de acordo com seu desenvolvimento peculiar. (Há que se ressaltar os pontos de diferença da camada remediada, que a nosso ver, não deixa contudo de ter a mesma postura de busca a ambas as práticas religiosas).

Mas porque a necessidade do Candomblé recorrer ao sistema católico para a elaboração do seu sistema religioso?

Pelos dois motivos já assinalados por mim, o problema do contato e o problema da coerção social (e consequentemente religiosa) de que desde o início se viram vítimas primeiro os negros cativos e depois, os seus descendentes e continuadores de suas práticas.

Um dos motivos porque escolhi inicialmente Mar Grande para pesquisa foi a idéia que fiz do seu isolamento relativo a Salvador, o que propiciaria a permanência de certas relações características do período colonial e patriarcal na localidade, entre elas, a situação de discriminação pura e simples das práticas do Candomblé, como foram características durante um determinado período histórico brasileiro.

Um dos entrevistados da camada que estou chamando de alta e atualmente organizador de um afoxé no Jaburu, fala-me da perseguição que se fazia aos Candomblés da Ilha antigamente, principalmente para se tirar partido político e pecuniário dos mesmos. Segundo suas palavras:

"E naquele tempo eles sofriam terrivelmente, iam presos(...) Esses papais que estão aqui, esses importantes hoje, nós tivemos uma política. Eu não alcancei esse aqui, mas sei da história. Porque você sabe que eles têm aquelas cadeiras, que são peças além de antigas, raras. São peças bonitas, antiquíssimas, não é? E cada cadeira pertence a um orixá dos deles, um Babá. Ora, o delegado geralmente (ri) o delegado começa a tirar partido do seu cargo. Primeiro, porque queria perseguir politicamente, mandou apreender todo o mobiliário da ilha, mas só aquelas peças interessantes. Eu não cito nomes, não quero citar porque não vale a pena, inclusive conheci. Aliás os conheci, o grupinho que fazia isso: Mandaram as cadeiras lá pra Salvador, amontoadas lá num depósito da Secretaria de Segurança. Quando eles conseguiram liberar encontraram quatro, quebradas. As outras não conseguiram encontrar, mas cada qual tinha levado a sua mais bonita".

Atualmente, o controle se faz por meio da necessidade de registro para as casas, além da chamada verificação de quem tem ou não tem condições de exercer as funções de pai-de-santo, o que para eles seria lutar contra a comercialização do Candomblé.

Ainda nas palavras do entrevistado:

"A Bahia hoje está comercializando o Candomblé. Há uma sociedade que está combatendo terrivelmente³⁸ (...) já fui chamado mas eu não atendi ainda o chamado do Prefeito(...) para organizar aqui isso: registrar as casas, ver quais as casas em que os pais e as mães de santo são realmente feitas, por quem... tem que ver. É uma espécie de escritu

ra, de uma cadeia sucessoria, de uma escritura que precisa fazer assim agora por causa da comercialização que estão fazendo".

O Padre Argemiro, por sua vez, assinala, e já o mencionei . à p.55, que uma das características do catolicismo "oficial" esporádico anterior na localidade, era o fato da anatematização das práticas do Candomblé.

A concepção que os membros do catolicismo oficial fazem das práticas do Candomblé, hoje, não diferem muito das que tradicionalmente caracterizaram a atitude discriminatória de que venho falando até agora; a Irmã Luiza vê o Candomblé apenas como festa, diversão, superstição, feitiçaria e folclore, o que são pressupostos para considerá-lo então como não-religião e culto do demônio.

"(...) É uma festa para eles. Um encontro para eles, onde eles vão se divertir um pouco. Acreditam que os santos baixam, têm muita superstição. São minados de superstição, muita feitiçaria, e assim vão levando a vida. Minados de superstição. (...) É um folclore, tudo de brincadeira.

(...) Agora, o Candomblé... em termos de religião, eu não considero em termos de religião (...) é uma continuação de uma tradição (...)". Religião no sentido de cultuar qualquer Deus, empregando este um culto de qualquer Deus, o culto do demônio. Vamos supor que seja o culto do demônio (...)"

Se é feitiçaria, não religião e culto de demônio, só pode ser consequência de mentalidades desajustadas e retardadas, o que os coloca na categoria de incivilizados e até não humanos. Assim, a Irmã

Luiza refere-se às crianças que continuam com as crenças dos pais em espíritos do mal e no demônio, como "(...) crianças que são completamente desajustadas (...) Porque eu trabalho com as crianças assim mais retardadas". A humanidade e civilização só podendo ser atingidas através da educação leiga que lhes é dada em função de integrá-las à comunidade.

"Nós, nós aliamos perfeitamente o trabalho educacional ao trabalho em função para integração do indivíduo na sociedade. Nós estamos integrando o indivíduo na sociedade. Porque uma vez que a gente corrige os alunos. Nós encontramos alunos intampetivos, barulhentos, que não sabe viver em coletividade. É aos empurrões, é xingatório, é jogando pedra uns nos outros, é batendo, é (...) Às vezes eu até emprego uma expressão, um pouco assim, rude, pra eles compreenderem: O menino! só briga gato e cachorro, gente humano não briga. Olhe! Atenção! Gente humano não briga, brigar não é de gente. E eles já repetem: 'Gente humno não briga, quem briga é gato e cachorro'. (...) E assim, nós podemos com paciência chegarmos a mudar a mentalidade do pessoal. Você não viu aquelas crianças aqui? São crianças normais, não é? Todos nossos alunos (...) São mais civilizados do que anteriormente".

A ênfase na educação e mudança de mentalidade apenas para as crianças é dada no fato de que os adultos são vistos como irrecuperáveis, na medida em que se recusam a aceitar os valores novos trazidos pelos "católicos cultos" e donos da "verdadeira religião".

"(...) o adulto dificilmente nós vamos conseguir quase nada do adulto. Temos esperança na criança e na juventude para (...) nosso ideal que é fazer com que a igreja aqui seja encampada, mas uma igreja renovada, uma igreja nova em moldes bem atualizados, não naqueles moldes antigos que eles tinham sobre religião".

A desumanização dos indivíduos e dos seus valores numa relação dominante-dominado, é semelhante àquela proposta por Memmi, na

relação entre colonizador e colonizado, onde ao segundo nega-se toda as características positivas³⁹. Seguindo esta linha, a educação portanto, que será dada à criança de Mar Grande, não será no sentido de integrá-la a seu meio e cultura, mas sim integrá-la ao mundo dominante dos valores "brasileiros" e conseqüentemente do cristianismo e da religião católica.

Mas será pacífica a aceitação da "alienação" dos valores culturais como querem as análises que enfatizam uma predominância do mundo do "católico" via sincretismo?

Acredito que não.

E neste sentido, acho que uma resposta seria a re-elaboração das crenças católicas, por parte da camada "dominada", de acordo com seus interesses, o que implica numa manipulação da religião e dos seus significados simbólicos, segundo a história contada à página 111.

A D. Otília, que acompanhou uma parte da minha entrevista à Ir. Luiza em sua presença, negava o tempo todo pertencer ao Candomblé, ou saber de sua existência; dizia-se uma católica praticante exemplar; quando terminou a entrevista, e fomos saindo juntas, ela chegou-se mais a mim e em tom sussurrante informou que à noite haveria "bater de Candomblé" em casa de "fulano" (não me recordo quem agora).

Por outro lado, há a afirmação de uma identidade de contraste enfatizando o lado "não domesticado" e "incivilizado" por parte desta camada, como o demonstra as concepções em torno dos caboclos.

Mas porque se daria isto?

As re-elaborações acredito que seriam no sentido de continuar com valores culturais que tenham sentido para o grupo, e a afirmação da identidade de contrastes, seria não só uma afirmação existencial enquanto realidade própria, como também serviria para ser

ativada quando se fizer necessário em situações adversas, que tanto podem se dar entre os membros do mesmo grupo ou de grupos semelhantes, quanto nas relações entre eles mesmos e os veranistas.

Segundo uma participante efetiva: *"Sou pior do que caboclo..."*

"Vivo contrita a Deus e a meu anjo da guarda (orixã protetor) prá matéria me pisar não." (D. Antonia).

Assim, do mesmo modo como foi colocado para o catolicismo popular, as transformações que se deram entre os veranistas tradicionais e os atuais nas relações de trabalho, vão implicar numa maior independência em relação aos segundos; assim, as relações passam a ser reguladas muito mais pelas relações de mercado, salário a ser oferecido, etc... do que pelos laços de fidelidade e compadrio anteriores: desta forma, vai haver uma ênfase maior na prática do Candomblé como característica desta camada que o usará para satisfação de suas necessidades e como marca diante de outros grupos.

Aqui, talvez, fosse interessante colocar a visão mais recente de Bastide e de Elbein dos Santos, para tentar solucionar o problema da situação dos cultos de Candomblé dentro das determinações da sociedade mais ampla.

Em seu artigo, Bastide diz que a cultura negra não é marginal, mas um elemento dialético dentro da sociedade global; mas para não ser marginal, necessário se faz possuir um espaço e este, ela (cultura negra) garante na medida em que possui uma filosofia a que ele chama de negritude, não mascarada por ideologia política e portanto, "não envolta com polêmicas", sendo "uma afirmação existencial" ⁴⁰.

Já para Elbein dos Santos, temos uma realidade pluricultural com minorias étnicas, que não se combina com as da sociedade global — indígenas por exemplo — e uma heterogeneidade cultural, onde se compartilham instituições paralelas, compulsórias (casamento, justiça,

educação) e alternativas (candomblês), sendo que as últimas deixam in-
tacto o sistema institucional oficial, apesar de divergente⁴¹.

A "afirmação existencial", se traduziria a meu ver pela postu-
ra de Seu Jaime em relação aos outros cultos: enquanto estes tenta-
vam a todo custo marcar o seu espaço, ele aceitava tranquilamente que
ali havia lugar para todos, e que cada um "segue o que achar melhor".

Acredito que esta atitude estaria pautada num conhecimento
das possibilidades reais de sobrevivência para sua crença e seu gru-
po na localidade.

Quando digo que a prática do Candomblé satisfaz às necessi-
dades de determinados grupos e que os *marca* diante dos outros, tenho
claro que esta "marca" pode ser também um estigma, o que também é
percebido por eles; o estigma define-se pelas relações político-eco-
nômicos entre os grupos, e é um fato corriqueiro para indivíduos que
se viram sempre e historicamente condicionados à situação de margi-
nal e impuro. Cabe, entretanto, transformá-lo de negativo em positivo
e acredito que eles o fazem transformando o que é socialmente im-
puro em fonte de poder, segundo nos sugere Fry⁴².

Neste sentido, joga-se o tempo todo com uma realidade de domi-
nado — no que depende dos padrões e das instituições sociais compul-
sórias para sobrevivência —, usando-os em benefício próprio de acor-
do com possibilidades surgidas na transformação da realidade envol-
vente.

Para exemplificar: em Salvador e também em Itaparica, acusa-
se o turismo de estar desvirtuando o Candomblé de suas funções reais;
em Mar Grande acho que fazem uso do mesmo para obtenção de recur-
sos, com os quais continuam com a prática que para eles é realmente
significante. Assim, libera-se para o "público" o que pode ser libe-
rado, resguardando-se o relevante para o grupo⁴³.

Quero dizer que a sociedade envolvente com suas determinações é uma realidade, e não só numa direção negativa, que existe, mas também como algo manipulável e portanto, passível de outros usos e significados.

oOo

6. Conclusão do Capítulo

Para um entendimento do significado do sistema de crenças do terreiro pesquisado, dever-se-á levar em conta dois aspectos já referidos anteriormente. O primeiro seria o problema do sincretismo das religiões africanas entre si, ou seja, discutir as relações dos cultos afros e como percebem este sincretismo, incluindo já nesta discussão elementos brasileiros, já que se chega aos cultos de caboclo; e o segundo, que seria o problema do sincretismo com a religião católica que cai na categoria das relações entre os "afro" e os que estão "de fora".

A discussão do primeiro aspecto envolveria, como já disse — e segundo Carneiro —, a afirmação de que os tipos de culto que não preservam a tradição africana, ou a africana conforme se configura no Brasil, estariam se degenerando em relação aos cultos preservadores desta tradição.

Se é feito um raciocínio segundo a lógica da degeneração de Carneiro no quadro que traço da visão do autor, de uma graduação que iria do Nagô ao Caboclo, passando por Angola, ter-se-ia em Mar Grande e no terreiro de Odê-Omin-Laiô exatamente o que é proposto teoricamente. Refletindo passo a passo:

Em primeiro lugar, ao se tratar do problema da legitimidade que deve ser garantida pelo fato de se ter fundamento no santo; apesar de me dizer que foi "feito" segundo a tradição e no terreiro de Rufino, possuindo inclusive o decã, que se consegue após vinte e um anos de seita, em realidade o Seu Jaime não é visto na localidade como um indivíduo merecedor de confiança pelo seu "fundamento", mesmo pelas suas filhas. Já disse que, na Ilha, os únicos considerados como de verdadeiro fundamento seriam Fulô, os babás e João

Caipô, sendo o resto considerado falso ou uns bate-latas; e a rixa que eu não aprofundei, entre Ixã e Seu Jaime, se dá exatamente no sentido de demonstrar quem possui maior fundamento ou não.

Mas tivesse ou não o fundamento em realidade, o fato é que seu Jaime procurava estruturar-se segundo o modelo Nagô corrente; tanto assim que, sendo de Angola e não tendo com quem fazer-se nesta nação, procurou fazer-se no Ketu. Desta forma, a fusão inicial no seu terreiro é diferente dos motivos alegados por Carneiro, permanecendo no entanto semelhante no fato de que os motivos são pessoais; e incidentalmente, ele acaba seguindo a linha evolutiva do autor: cultua primeiro a parte de Ketu, de mais "responsabilidade" e "seriedade", depois a de Angola, de nomes compridos, pouco inteligíveis, porque o seu santo é desta Nação e, por último, os caboclos, que em realidade é o mais inteligível para si e os seus; segundo esta linha, ele demonstra um respeito à tradição. (Deixo o significado do caboclo para mais adiante. Por enquanto, retorno ao problema da legitimação).

O culto aos orixás e/ou caboclos se faz não apenas para preservar a tradição, mas também para a obtenção de determinadas finalidades, entre as quais se inclui livrar-se dos malefícios que se fazem; desta forma, inclui-se um elemento talvez tão importante quanto o do fundamento, que é a capacidade de um pai ou mãe de santo em ser fonte de alívio e segurança para quem deles necessita.

No caso de Seu Jaime, a ascensão do seu terreiro em 77 vai ser atribuída ao fato de que conseguiu curar a esposa do sargento-delegado; isto é, conseguiu reafirmar-se não só pela capacidade de cura, como ainda pelo fato de ter curado alguém "importante"; assim, mesmo que não possuisse os fundamentos segundo a ortodoxia "africana", passou a ser legitimado pela capacidade de realizar um ato que tem valor e significado para a localidade.

Mas, se ao mesmo tempo em que se possui esta capacidade existe um modelo corrente que reza como esta função tem que ser preenchida, como superar a contradição quando não se tem os conhecimentos legítimos e tradicionais à mão?

A resposta pode ser criar algo diferente — e é aqui que, a meu ver, aparecem os cultos de caboclos.

Em realidade, quando os indivíduos que fazem parte dos cultos de caboclo estão deixando de seguir a tradição africana, não o fazem apenas porque são espíritos abertos "a todas as influências", e, portanto, facilmente degeneráveis por natureza como a afirmação parece querer implicar, mas tão somente porque estão dando respostas de acordo com as possibilidades oferecidas pelo seu meio.

Assim é que, se não existe uma tradição ou modelo à mão em sua "pureza inicial", aos quais os indivíduos possam recorrer, é óbvio que a resposta deverá ser a criação de algo diferente, mas que nem por isso, deixa de ter o seu referencial no que existia anteriormente e é reconhecido como valor.

Ao fazerem isto, os indivíduos e os grupos estão dando sinal de vitalidade e não de degeneração, como quer Carneiro, ou de não sadio como o quer Pierson⁴⁴.

Na liturgia, quando a iniciação pode até mesmo deixar de existir, como rotulá-la negativamente, quando se sabe que as mulheres não têm nem mesmo os meios econômicos para fazê-lo segundo a prescrição ritual ortodoxa?

"Porque uma Iaô, uma menina dessa hoje pra se fazer filha ou mãe de santo leva uns seis meses lá, lidando diariamente; e que custa caro: não fazem por menos de 20, 25 ou 30 mil cruzeiros não".

E como deixar de receber o seu santo, se o seu chamado lá está, e se os indivíduos acreditam no mesmo, e acreditam mais naque

la expressão religiosa do que qualquer outra disponível?

A visão sincrética que cria uma hierarquia de cultos mais desenvolvidos em contraposição a cultos menos evoluídos, ou incapazes de assimilarem perfeitamente as características dos mais desenvolvidos, pauta-se, a meu ver, numa visão de contatos inter-culturais como uma mera troca de "traços", pressupondo-se que entre dois sistemas em contato um deverá assimilar o outro.

Assim, a troca entre dois sistemas será vista como problema de ajustamento de uma cultura a outra; neste sentido, o não desenvolvido deveria procurar se adaptar ao desenvolvido, assim como o africano ao catolicismo e se tal não ocorria, era sinal da incapacidade dos "primitivos" de assimilarem os valores dos "civilizados" donde portanto as degenerações que seriam más assimilações de uma mensagem primeira ideal.

A meu ver, dois aspectos devem ser levados em conta no problema dos contatos inter-culturais: 1º) uma troca em condições de igualdade, possível em situações de não dominação de um grupo sobre o outro, que seria o caso do Candomblé e catolicismo de igreja no local; 2º) uma capacidade de recriação, que seria o inverso da idéia de degeneração, onde elementos tradicionais de um determinado sistema (no caso o nagô) são repensados quando em contato com um novo sistema (no caso o catolicismo); ou então, a situação inversa de repensar os elementos do novo sistema (no caso o catolicismo) que são incorporados de alguma forma aos elementos do sistema tradicional (africano); desta maneira, nem o sistema tradicional nem o do novo contato se conservam em sua pureza inicial, mas dão origem a um terceiro sistema.

Por outro lado, tão importante quanto, ou mais ainda, que esta capacidade de recriação, há o fato de que as transformações

nos sistemas, valores e concepções são variações que são marcadas inclusive historicamente, e não são dadas como se os sistemas culturais existissem pairando sobre as realidades históricas numa relação de oposição constante e neutra entre apenas o que é culturalmente desejável e culturalmente descartável; as concepções e idealizações assinaladas por Carneiro em 1937, transformam-se hoje na percepção de uma realidade indígena onde os índios são até assistidos pelo governo, usando roupa que este lhes oferece, o que de uma certa forma aproximá-los-ia mais ainda dos indivíduos nos quais baixam: nessa aproximação, a língua passa a ser o português, e o canto dos caboclos acrescenta mais uma característica, que é o uso dos temas católicos.

Se a ortodoxia do Candomblé vê a introdução de elementos estranhos como degeneração, a ortodoxia católica vê a utilização de elementos católicos como uma assimilação por parte dos "negros" da cultura e religião do homem branco civilizador⁴⁵; é certo que Nina Rodrigues já alertava para a ilusão da catequese⁴⁶ enquanto que Bastide para a existência de dois catolicismos: o do branco e o do escravo; no do branco, o escravo participa enquanto "acredita" nas mesmas crenças, mas acha-se deste separado pela forma de participação e ocupando uma posição subordinada em relação ao catolicismo do branco⁴⁷; e Carneiro vê, como já disse, como uma segunda natureza a utilização de duas linguagens.

Uma discussão sob o prisma do uso de duas linguagens indicará o que este uso pode sugerir para tal, retomo a discussão iniciada no capítulo anterior, de que o catolicismo apostólico romano seria a "matriz" para a constituição do chamado campo "unitário" do catolicismo brasileiro.

Discutindo a relação do catolicismo popular com o catolicismo oficial, Ribeiro de Oliveira afirmará o seguinte:

"(...) le Catholicisme populaire intègre nécessairement des éléments du Catholicisme officiel, puisque les signifiants, dont il faut usage, sont pris dans le code religieux du Catholicisme officiel — sinon, il s'agirait d'un système religieux autre que le Catholicisme. Pourtant, tout en faisant usage des mêmes signifiants, l'autoproduction religieuse populaire leur accorde des significations autres que celles officiellement définies comme orthodoxes par le magistère ecclésiastique. Le résultat en est que le même code religieux catholique est différemment interprété par les différents groupes et classes sociales, de sorte que, sous une unité religieuse formelle, se cachent en fait les plus diverses représentations et pratiques religieuses. Cette souplesse réelle du Catholicisme lui permet d'être à la fois la religion des dominants et des dominés, sans que les diverses significations attribuées aux mêmes signifiants, n'éclatent en de multiples systèmes religieux".

Ao tratar do uso dos mesmos significantes do código religioso do catolicismo oficial e, ao afirmar que as significações diferentes atribuídas aos mesmos significantes não fazem com que o sistema original se "esfacele" em múltiplos sistemas religiosos é verdade que o autor toca num problema até certo ponto real, o que o faz concordar também com Bourdieu quando afirma que "... a estrutura dos sistemas de representações e práticas reforça sua eficácia mistificadora pelo fato de que exhibe as aparências da unidade dissimulando sob a capa de um mínimo de dogmas e ritos comuns interpretações radicalmente opostas das respostas tradicionais às questões mais fundamentais da existência. Qualquer uma das grandes religiões universais apresenta tal pluralidade de significações e funções. (...) A unidade aparente destes sistemas profundamente diferentes pode ser facilmente preservada pois os mesmos conceitos e as mesmas práticas tendem a assumir sentidos opostos quando são usados a fim de expressar experiências sociais radicalmente opostas." ⁴⁹

Entretanto, já que estou trabalhando com um vocabulário da linguística estrutural, tentarei nuançar um pouco mais a afirmação e, talvez, encontrar resultados outros que os implícitos nas colocações do primeiro autor, que para mim seria o fato de que, se há uma religião que tanto serve a dominantes quanto dominados, em última análise quem tem a posição hegemônica são os dominantes, pois oferecem os significantes aos dominados.

Barthes, na discussão que faz do significante e significado enquanto componentes do signo, nos diz que "(...) uma vez que o signo esteja constituído, a sociedade pode muito bem refuncionalizá-lo, falar dele como um objeto de uso", assim, pode-se tratar de um casaco de pele, por exemplo "(...) como se ele não servisse senão para proteger-nos do frio; esta funcionalização recorrente, que tem necessidade de uma segunda linguagem para existir, não é absolutamente a mesma que a primeira funcionalização (puramente ideal, aliás): a função reapresentada, essa corresponde a uma segunda instituição semântica (disfarçada), que é da ordem da conotação".

Um sistema conotado, por sua vez, "(...) é um sistema cujo plano de expressão é, ele próprio, constituído por um sistema de significação"⁵⁰, isto implica que a sociedade desenvolve, incessantemente, sistemas de segundos sentidos a partir de um sistema primeiro, cuja elaboração pode ser ostentada, mascarada ou racionalizada.

As colocações dos autores acima especificam, a meu ver, as relações entre catolicismo popular e oficial, o que acredito já haver discutido no capítulo anterior, mas gostaria de usá-las especificamente para a discussão da relação do catolicismo oficial com os Candomblés de Caboclos.

Partindo da minha colocação de que estes últimos criam outro sistema ao recorrerem a duas linguagem diferentes, o que

fazer com tais colocações, uma vez que podem ser utilizadas por aqueles que vêem, no Candomblé, uma subordinação ao catolicismo? O que estaria implícito nas próprias colocações de Bourdieu no papel que atribui ao feiticeiro ao fazer uso do discurso religioso apenas como se fosse uma técnica de cura (do corpo) entre outras.

O problema aqui, no caso do Candomblé, se complica um pouco, porque a meu ver cria algo diferente das colocações anteriores de autores que se preocuparam com a refuncionalização de uma língua dada.

Da forma colocada por Ribeiro de Oliveira e Barthes, pressupõe-se que a nova linguagem, ou o novo sistema, em realidade é uma decorrência do primeiro, o que de certa forma é semelhante às colocações de Bourdieu quando afirma que o "campo" permanece unitário apesar das diferentes interpretações; entretanto, o que fazer quando no caso do Candomblé ora em estudo, a linguagem que seria a primeira — o português e o catolicismo — são tomados apenas como aspectos a serem utilizados sobre a estrutura de uma outra forma de linguagem, que aí sim, atuaria como a primeira e que é o "nagô" e o Candomblé?

A meu ver, trata-se de algo inteiramente novo, ou seja, a criação de uma nova "linguagem", que estaria falando como o quer Bourdieu em favor dos interesses religiosos daqueles que a produzem, que a difundem e a recebem, no caso, os grupos de Candomblé; mas não sob a forma transfigurada de disfarces ou estratégias de grupos diferentes de especialistas em competição pelo monopólio da gestão de bens de salvação, uma vez que esta idéia de salvação pautada na idéia das religiões universais fugiria às pretensões de um tipo de religião que se quer imediata na solução de problemas aqui e agora, estando portanto coladas à realidade, o que não implica na inexistência de uma teologia por parte das mesmas ⁵¹.

Por outro lado, pergunto-me, se a competição não é o fim último desta prática e se a visão sincrética não a esclarece, como explicar a criação desta nova linguagem?

E aí creio que uma análise mais cabível seria aquela que se preocupasse segundo Durham com a dinâmica da produção cultural⁵¹.

Desta forma, não seria o caso de tratar os ritos descontextualizados e reinterpretados como vestígios preciosos de uma cultura original, e quiçá fossilizada, segundo a visão de Bourdieu, mas sim perceber estes "restos" como possibilidades de criação de significados e funções novas dentro de realidades específicas.

Neste sentido, seria buscar admitir a cultura como uma categoria irreductível, pois "(...) não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados, ou mais ainda, de que (...) não há o que determine o como as coisas são ditas"⁵².

Voltando à idéia de interesses grupais do mesmo Bourdieu, o que os indivíduos estão fazendo é recriar uma nova linguagem religiosa com os elementos, que como já disse anteriormente, estão à mão.

Assim, se a estrutura ideal não perdeu-se através das gerações e tem-se uma realidade nova que pode fornecer — e fornece — elementos para utilização, porque não fazê-lo criando algo que terá sentido dentro da realidade em que se vive?

Quando os indivíduos membros ativos ou não ativos do Candomblé, criam esta nova linguagem, o que em realidade estão fazendo é manipular duas identidades de que dispõem: a "africana" e brasileira; e aí, sim, estariam fazendo uso de uma política de significados em favor dos interesses do seu grupo específico, o que implica também um conhecimento da realidade exterior mais ampla em que se inserem.

Só para marcar ainda mais este caráter manipulativo, gostaria de fazer referência às atitudes assumidas durante o decorrer da pesquisa.

No início, quando eles me identificavam como católica da Igreja Matriz ou veranista, usavam o "discurso oficial" para se definirem como bons católicos; depois, quando falávamos sobre Candomblé, procuravam dar ênfase aos aspectos ortodoxos da liturgia africana que estariam sendo bem cumpridos por eles; por fim, apresentaram-se como realmente o são e expuseram o que realmente acreditam: os caboclos e a sua fortaleza para lutar com situações adversas, o que só é possível por se contrapor ao tipo de sociedade em que se vivia através da criação de uma identidade de contraste "selvagem", isto é, não domesticado, em oposição à cultura e civilizada do catolicismo oficial e do Candomblé mais ortodoxo e discriminante.

Ao fazerem isto, estavam reafirmando não só uma humanidade que lhes é historicamente negada mas, ao mesmo tempo, reafirmando a sua vontade e capacidade de fazer cultura e portanto pensar sobre as suas existências, capacidade esta que lhes é negada, quando se lhes nega a humanidade.

NOTAS

- 1) Para o primeiro aspecto podemos citar, entre outros, um Silvio Romero, que apesar de querer redimir as contribuições populares do indígena e do negro, acaba restringindo-se a estes aspectos mais comuns. Para o aspecto da sexualidade, fazemos referência a Gilberto Freyre. É claro que a obra do autor extrapola este aspecto e é de uma contribuição inestimável para um certo entendimento da realidade colonial brasileira.

Para o terceiro aspecto, podemos citar um Nina Rodrigues, além de ser uma visão dos membros do catolicismo "oficial" para com os candomblezeiros em geral e de Mar Grande em particular.

Romero, Silvio. *Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil*. Vozes, 1977, (1a. ed., 1888.)

Freyre, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, Livraria José Olympio Ed. 1973, (1a. ed. 1933)

Rodrigues, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Brasileira, 1936 (1a. ed. "completa" - 1932).
- 2) Rodrigues, op. cit. p. 17.
- 3) Bastide, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Livraria Pioneira Editora, 1971. p. 359.

Carneiro, Edíson. op. cit. Eds. de Ouro, p. 61.

Rodrigues, Nina. op. cit. 5a. edição de 1977, pp. 239 a 250.
- 4) Bastide, op. cit. p. 233.
- 5) Bastide. idem.

Para uma colocação mais recente do problema, veja-se particularmente, Ortiz, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Religião e Sociedade, nº 1, maio 1977.
- 6) Ortiz, op. cit.

Brown, Diana. *Umbanda e Classes Sociais*. Religião e Sociedade, nº 1, maio, 1977.

Fry, Peter. *Feijoada e Soul Food*. Ensaio de Opinião, 2 + 2, Ed. Inúbia, 1977.

- 7) Ortiz, op. cit.
- 8) Fry, op. cit.
Velho, Ivonne Maggie Alves. *Guerra da Orixá*, Zahar, Ed.s, 1975.
- 9) Silverstein, Leni M. *Mãe de Todo Mundo - Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé de Bahia*, *Religião e Sociedade*, nº 4, Outubro de 1979.
Negrão, Lísias Nogueira. *A Umbanda como Expressão de Religiosidade Popular*, *Religião e Sociedade*, Idem.
- 10) Velho, op. cit., p. 12 e 15.
- 11) Carneiro, op. cit., *Publicação do Museu do Estado*, nº 8 -Secretaria de Educação e Saúde, Bahia, p. 31.
Osório, op. cit.
- 12) Ubaldo Osório refere-se a uma Mãe Folô, em Vera Cruz, que juntamente com mais duas mães-de-santo eram: "(...) negras que conseguiram dominar os brancos (...)". op. cit. p. 93/4.
Folô seria essa Mãe Folô?
- 13) Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia*. *Brasíliana*, vol. 313, 1978, pp. 17/18.
Carneiro, op. cit. p. 79.
- 14) Segundo Trindade-Serra: "Do ponto de vista do povo-da-seita, não é o ditame de suas próprias tendências, mas o apelo inexorável das divindades que leva uma pessoa, quase sempre, por uma estrada de aflições, às portas sagradas do Candomblé."
Trindade-Serra, Ordep. J. *Na Trilha das Crianças; Os Erês num terreiro Angola*, Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1978, mimeo., p. 22.

Segundo os membros do Candomblé, estes apelos são dados através de sonhos, doenças, ou então, "puxado do Santo" mesmo, que é quando um santo "bola" numa sessão, demonstrando sua vontade em ser "feito" na cabeça de um determinado filho/a. "Uma pessoa que vai ser de Candomblé, quer dizer que vai por doença, (...). E às vezes vai também puxado do Santo. (...) às vezes é forçado ir prá dentro do Candomblé, porque vai puxado, (...)." (Seu Jaime).

Vide ainda Carneiro, op. cit, p. 115.

- 15) Elbein dos Santos, Juana. *Os Nágôs e a Morte*, Vozes, 1977, p. 46.
- 16) "(...) por ser o chefe supremo é quem possui os maiores conhecimentos e experiência ritual e mística, quem possui o âse mais poderoso e mais atuante."
Elbein dos Santos, op. cit. p. 43.
- 17) Segundo uma filha de santo, ela só havia feito uma limpeza de corpo e deu agrado pro santo. Precisava arranjar dinheiro para poder fazer o santo; nas suas palavras: "(...) eu me melhorar até me recolher". Melhorar significa desatrapalhar, desatrapalhar é tar dinheiro, e recolher é fazer o santo.
Vide outra fala de entrevistado à p.124.
- 18) A expressão é usada no sentido de se referir a todos os seguidores de Candomblê, independente de filiação, da Bahia. Vide Trindade-Serra, nota 14, que se refere de maneira semelhante usando a expressão "povo-da-seita".
- 19) O comentário sobre a ilegitimidade geralmente é em ar de troça, entre a camada remediada e pobre. Eles dizem que muitos fazem é "mistificação" ou seja, eles representam uma descida de santo, que na realidade não existe.
- 20) Vide nota 8, do primeiro capítulo.
- 21) Segundo a Ir. Luiza, o Candomblê só sobrevive por causa do turismo.
- 22) Vide mapa 1.
- 23) Só se pode considerar iniciado aquele que fez os ritos propiciatórios para se tornar uma aspirante a filha ou filho-de-santo, abiã, que é o primeiro estágio de um longo caminho a se percorrer na eventual possibilidade de se tornar pai ou mãe-de-santo.
Vide ainda Carneiro, E. op. cit., p. 143.
Costa Lima, V. op. cit., p. 66.
Elbein dos Santos. op. cit. p. 44.

- 24) Esta idéia do modelo sudanês, nagô e/ou jeje para as manifestações do Candomblé na Bahia, surgem com um Nina Rodrigues, é aceita por Bastide e agora, mais recentemente, é adotada e mais trabalhada com Costa Lima. Exceção, é o trabalho de Trindade-Serra já referido, que trabalha com a linha de Angola.

Rodrigues, op. cit., p. 215.

Bastide, *Candomblés da Bahia*, p. 15.

Costa-Lima, Vivaldo, op. cit., p. 12 e 15.

- 25) Vide nota 11.

- 26) Binon Cossard e N'totila Landa, são referências de Trindade-Serra. op. cit.

Fry, Peter. op. cit. p. 107/108.

Leacock, Seth and Ruth - *Spirits of the Deep*, Doubleday Natural History Press, N.Y., 1972, pp. 50, 64 e 66.

Pierson, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. Brasileira, vol. 24, 1971, p. 330.

- 28) Carneiro, op. cit. p. 97/8.

- 29) Landes, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Civilização Brasileira, 1967, p. 266.

Carneiro, op. cit., pp. 32/3; 101/2; 133.

- 30) Vide nota 3.

- 31) Pierson, op. cit. p. 331.

Bastide, op. cit., p. 359.

Carneiro, op. cit., p. 61.

- 32) Carneiro, idem, ibidem.

Landes, op. cit., p. 227/242.

Pierson, op. cit., p. 332.

- 33) Landes, op. cit., p. 104.

- 34) Pierson, op. cit., p. 330.

Rodrigues, op. cit., p. 94.

Bastide, vide nota 41.

- 35) Fry, op. cit., p. 45.
- 36) Carneiro, op. cit., p. 96.
- 37) Landes, op. cit., p. 102/1.
- 38) Creio que o informante refere-se à União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia, criada em 1937 com o intuito de eliminar as práticas não ortodoxas. Segundo Pierson, já na primeira sessão, "(...) a animosidade entre as seitas mais ortodoxas e "as de ca boclo" era tão grande, que qualquer acordo substancial parecia bastante difícil". Pierson, op. cit., p. 306 e nota de rodapé nº 5.
- 39) Memmi, Albert. *Retrato do Colonizado precedido pelo Retrato do Colonizador*, Paz e Terra, 1977, pp. 80/1 e 95/6.
- 40) Bastide, Roger. *O Estado Atual da Pesquisa Afro-Americana na América Latina*, Revista Sârêpêgbê, Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB), nº 2, abril/junho, 1975, nota 12, p. 18.
- 41) Elbein dos Santos, Juana. *Negritude e Heterocultura do Nordeste Brasileiro: A transmissão Oral*. Revista Sârêpêgbe, SECNEB, nº 3/4, julho/dezembro, 1975, p. 28.
- 42) Fry, op. cit., e ainda Mediunidade e sexualidade, *Religião e Sociedade*, nº 1, maio 1977.
- 43) Vide nota 21.
- 44) Pierson, op. cit., p. 330.
- 45) Vide nota 34.
- 46) Rodrigues, op. cit.
- 47) Enquanto os senhores, brancos, assistiam à Missa na nave, os escravos permaneciam fora, assistindo do pântico e através das portas abertas. Nos dizeres do autor, "a arquitetura se modelava na hierarquia das cores". Ou então, o capelão rezava duas missas, de manhãzinha para os negros e, mais tarde, para a família

do senhor branco.

O que nos parece uma situação análoga à de Mar Grande, quando no dia da Festa de N.Sa. das Candeias, houve três missas celebradas pelo mesmo padre. A primeira na Igreja Matriz, para os veranistas, a segunda na Capelinha da Ilhota, onde houve a participação de um número grande de veranistas misturados com a camada remediada e alguns "pobres", e a terceira e última do Outeiro, já por volta do meio dia, com a presença apenas dos moradores de lá à exceção de D. Wanda, esposa de Lívio Galvão. Um fato interessante a se notar, foi a variação dos temas dos sermões para cada uma das igrejas: enquanto na Matriz se enfatizou temas mais abstratos tais como a liberação da mulher e a consequente possibilidade de uma participação maior na Igreja; na Ilhota, o discurso foi a ênfase nos Mar Grandenses enquanto pecadores, o que uma participante da camada remediada negava enfaticamente do meu lado. O sermão do Outeiro era mais doutrinário, no sentido de ensinar os rudimentos da religião, para uma platéia que me pareceu não estar entendendo muito bem o que ali se passava, além de frisar também o fato de serem pecadores. Voltando a Bastide, havia ainda uma diferença entre o catolicismo e/ou protestantismo dos negros dos Estados Unidos que se segregavam dos brancos, enquanto aqui a liderança religiosa "(...) pertencia ao branco e que o catolicismo negro se justapunha ao dos seus senhores, numa esfera mais baixa da hierarquia, um pouco desdenhado e julgado inferior, mas ainda assim de natureza similar."

48) Ribeiro de Oliveira, op. cit., p. 169.

49) Bourdieu, op. cit., p. 43/4.

50) Barthes, Roland. *Elementos de Semiologia*. Ed. Cultrix, 1975, p. 45 e 95.

51) A idéia de solução para problemas imediatos frequentemente leva a uma postura de ver as manifestações religiosas "populares" como não-possuidoras de uma "teologia" ou sistema mais elaborado de crenças. Com relação ao Candomblé, Bastide e Elbein dos Santos, preocuparam-se em demonstrar como esta visão é falsa. O primeiro com o seu *O Candomblé da Bahia*, em particular à p. 12, onde nos fa

la explicitamente desta preocupação, e a segunda com sua obra também já referida: *Os Nagôs e a Morte*.

- 51) Durham, E. *A dinâmica cultural na Sociedade Moderna*, Ensaios de Opinião, 2 + 2, Ed. Inúbia, 1977, p. 32 a 35.
- 52) Carneiro da Cunha, Manuela. *Etnicidade: Da cultura, residual mas irreduzível*. Mesa Redonda: Linguagem e Pensamento, SPBC, 1978, mimeo., pp. 12 a 15.

5. Conclusão Geral

Tendo definido como objeto de estudo verificar a concepção do catolicismo como dominante — Matriz de onde emanam outras formas de religiosidade —, procurei fazer algumas observações com relação ao tema em torno das idéias de hegemonia, desapropriação objetiva, reinterpretações e sincretismo.

Para demonstrar que em realidade não havia hegemonia da classe dominante — acompanhada de um desconhecimento, por parte dos dominados, do caráter arbitrário da dominação —, procurei demonstrar nas relações que o catolicismo de igrejinhas desenvolve com o catolicismo da Igreja Matriz, a existência de uma dialética que teria como resultado a coexistência de cultos, onde um reconhece as necessidades e o limite do outro; em última instância, onde um grupo com seu culto estivesse ameaçando o outro, haveria resistência e ruptura (como no caso da briga entre as Igrejinhas da Ilhota e do Outeiro).

Neste sentido, a idéia de uma ordem social una e indivisa deveria ser substituída por outra, de uma ordem social formada de diferentes realidades, relacionadas dinamicamente num processo, que, como já foi dito, não reproduz simplesmente a dominação.

Seguindo nesta linha, não haveria também uma desapropriação objetiva, que em última instância conduziria à idéia de "alienação" nos dominados, devendo ser substituída pelo reconhecimento da capacidade que estes têm de se colocarem diferentemente diante do mundo, guardando contudo a "consciência da dominação", pelo caráter coercitivo das relações sociais, colocando-a à mostra quando a transformação da realidade econômico-político-social assim o permitir.

Aprofundando um pouco mais este aspecto, trabalhei com a noção de reinterpretação via sincretismo religioso, onde procurei de-

monstrar nas relações do Candomblé com o catolicismo "oficial" e outros grupos de Candomblé, que não existem apenas adaptações à colocações da religião que se pretende hegemônica, mas reelaborações de uma mensagem primeira — onde os indivíduos e grupos demonstram a sua capacidade em refazer constantemente a sua cultura.

o0o

Bibliografia

- ARNS, Paulo Evaristo. *O que é Igreja?* Brasiliense, 1981.
- AZZI, Riolando. *Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil*. em *Religião e Sociedade*, nº 1, maio, HUCITEC Ltda., 1977.
- BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*, Livraria Pioneira Editora, 1971.
- _____. *O Estado Atual da Pesquisa Afro-Americana na América Latina*. Revista Sárépègbe, Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB), nº 2, abril/junho, 1975.
- _____. *O Candomblé na Bahia*, Brasiliana, vol. 313, 1978.
- BARTHES, Roland. *Elementos de Semiologia*. Ed. Cultrix, 1975.
- BEOZZO, Pe. Oscar José. *História da Igreja no Brasil em: O que é Igreja?*, Brasiliense, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Ed. Perspectiva, 1974.
- BRANDÃO, Carlos R. *Memória do Sagrado*. Cadernos do ISEB, nº 1, 1980.
- BROWN, Diana. *Umbanda e Classes Sociais, Religião e Sociedade*. nº 1, maio, HUCITEC Ltda, 1977.
- BRUNEAU, Thomas. *Religião e Politização no Brasil - A Igreja e o Regime Autoritário*. Eds. Loyola, São Paulo, 1979.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Etnicidade: Da Cultura, residual mas irreduzível*. Mesa Redonda: Linguagem e Pensamento, SPBC, (mimeo) 1978.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblé da Bahia*. Publicações do Museu do Estado - nº 8, Secretaria da Educação e Saúde, Bahia; também Edições de Ouro, 1977.
- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. Ed. Ática, 1974.
- COSTA LIMA, Vivaldo. *A Família de Santo nos Candomblés Jejê-Nagôs da Bahia - Um estudo de relações intra-grupais*. UFBA, 1977.

- DA MATTA, Roberto. *O Ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues"* em: NUNES, Ed. de O. (Org.) *A Aventura Sociológica*, Zahar, 1978.
- Diretrizes e Políticas da Região Metropolitana de Salvador, CONDER, Cia. de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador, 1975.
- DURHAM, Eunice. *A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna*. Ensaios de Opinião, 2 + 2, Ed. Inúbia, 1977.
- ELBEIN DOS SANTOS. *Negritude e Heterocultura do Nordeste Brasileiro: A transmissão oral*, Revista Sârêpëgbê (SECNEB), nº 3/4, julho/dezembro, 1975.
- _____. *Os Nagôs e a Morte*, Vozes, 1977.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, Livraria José Olympio Editora, 1973 (1a. edição 1933).
- FRY, Peter. *Feijoadá e Soul Food*. Ensaios de Opinião, 2 + 2, Ed. Inúbia, 1977.
- _____. *Mediunidade e Sexualidade, Religião e Sociedade*, nº 1, maio, HUCITEC Ltda., 1977.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens - Um estudo da vida religiosa de Itã, Amazonas*, Cia. Editora Nacional, 1955.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*, Civilização Brasileira, 1978.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de Hegemonia em Gramsci*, Graal, 1980.
- HOONAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro - 1550-1800*. Vozes, 1974.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Civilização Brasileira, 1967.
- LEACOOK, Seth and Ruth. *Spirits of the Deep*, Doubleday Natural History Press, N.Y., 1972.
- LEWIS, I.M. *Ecstatic Religion - An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, Ltda., 1971.

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1978.
- MEMMI, Albert. *Retrato do Colonizado precedido pelo Retrato do Colonizador*, Paz e Terra, 1967.
- MULS, Nair Costa. *Ideologia e Religião*, Curso de Atualização Cultural - Ideologia e Cultura, Departamento de Filosofia, UFMG, (mimeo.) 1980.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *A Umbanda como expressão de religiosidade Popular*, Religião e Sociedade, nº 4, Outubro, Civilização Brasileira, 1979.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Religião e Sociedade, nº 1, Maio, HUCITEC Ltda, 1977.
- OSÓRIO, Ubaldo. *A Ilha de Itaparica*. Tipografia Naval, Bahia, 1942.
- PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. Brasiliana, vol. 241. 1971.
- Recôncavo (Aspectos Sócio-Econômicos e Demográficos), Programa de Recursos Humanos da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas UFBa, (dat.), 1977.
- Relatório Preliminar do Município de Vera Cruz, Governo do Estado da Bahia, CONDER, Cia. de Desenvolvimento da Região Metropolitana de Salvador, 1977.
- REVISTA VEJA, nº 332, 15/01/75.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. *Religion et Hégémonie de Classes dans l'Instauracion du Capitalisme au Brésil*. Dissertation doctorale en Sociologie, vol. I, Université Catholique de Louvain, 1979.
- RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Brasiliana, 1936 (1a. edição "completa" - 1932) também 5a. edição de 1977.

- ROMERO, Silvio. *Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil*. Vozes, 1977 (1a. edição 1888).
- SILVERSTEIN, Levi M. *Mãe de Todo Mundo - Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia*. *Religião e Sociedade* nº 4, outubro, Civilização Brasileira, 1979.
- Sinopse Preliminar do Curso Demográfico, VIII Recenseamento Geral, 1970, Ministério do Planejamento e Coordenação Geral, Fundação I.B.G.E., Departamento de Censos, Bahia.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Cia. Ed. Nacional, Brasiliense, vol. 117, 3a. ed., 1938.
- TRINDADE-SERRA, Ordep. J. *Na Trilha das Crianças; Os Erês num Terreiro Angola*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1978.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá*. Zahar Eds., 1975.
- VELHO, Gilberto. *Observando o Familiar*, em: Nunes, Ed. de O. (org). *A Aventura Sociológica*, Zahar, 1978.

GLOSSÁRIO

- Abiã* - Aspirante ou noviço, que tendo sido chamado pelo santo, submete-se ao primeiro rito integratório, a lavagem de contas.
- Alabê* - Ogã encarregado da orquestra do Candomblê. Deve conhecer todas as cantigas da nação da casa, seus "toques" especiais; a adequação das cantigas; ter uma forte personalidade além de ser excelente músico e cantor.
- Atabaque* - Instrumento de percussão utilizado no ritual. Também conhecido como "tambor". Existem três tipos de atabaques: o grande (rum), o médio (rumpi) e o pequeno (lê).
- Azê* - Força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir: "(...) a força invisível, a força mágico-sagrado de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa". Não aparece espontaneamente, e deve ser transmitida.
- Borí* - Cerimônia que consiste em "dar de comer à cabeça".
Em terreiro onde se usa a improvisação, o bori enquanto uma pequena obrigação usada como primeiro rito de integração, é o suficiente para fazer da pessoa um membro efetivo, sem ter passado pela feitura do santo e todas as suas implicações.
- Caboclo* - Entidades que representam índios e também figuras do campo, como por exemplo o boiadeiro. 1. O orixá que surge nos candomblês de caboclo. 2. palavra designativa dos candomblês em que predomina a influência ameríndia.
- Candomblê* - 1. Local em que se realizam as festas religiosas em geral. 2. Uma das denominações dos rituais de possessão que se realizam em terreiros.
- Candomblê de Angola* - Terreiro que trabalha na linha da Nação de Angola
- Candomblê de Caboclo* - Terreiro que trabalham com entidades e elementos africanos, ameríndios, portugueses e católicos.

Chamado-do-Santo - Quando um orixá orixá exprime sua vontade de ser feito numa determinada pessoa. Este apelo é compulsório.

Erês - 1. Entidades que representam crianças, e baixam logo após a saída do Orixá. 2. Tipo de transe infantil.

Ekéde - Mulheres encarregadas de cuidar das filhas-de-santo quando entram em transe.

Fazer por si - Quando um indivíduo prescinde da iniciação ortodoxa e dos fundamentos para tornar-se um pai ou mãe de santo.

Feitura no santo - O processo de iniciação.

Filho(a)-de-santo - Iniciado(s), Sacerdotisa. Aqueles que foram feitos para receberem os seus santos ou orixás.

Fundamento - O conhecimento do Candomblé enquanto sistema de crenças e práticas rituais.

Lavagem de contas - 1. Primeiro rito de integração. 2. o mesmo sentido do bori para terreiros onde se usa a improvisação.

Mãe-de-santo - Autoridade máxima do grupo de Candomblé, o Chefe da família de santo.

Mãe-pequena - Substituta imediata da mãe-de-santo.

Obrigação ao santo - Cumprimento das exigências feitas pelo santo.

Ogã - Protetor do Candomblé

Orixá - Divindade. As figuras do sobrenatural que entram em contato com os homens através da possessão.

Oxalá - 1. Deus da criação. 2. Orixá maior. Aquele que comanda todos os orixás. O mais alto na hierarquia.

Oxóssi - Deus da Caça.

Oxum - 1. Orixá dos regatos e fontes de água doce. 2. Orixá do dengue, da formosura e do ouro. 3. Deus do Amor.

Pai-de-santo - o mesmo que mãe-de-santo.

Pai-pequeno - O mesmo que mãe-pequena.

Puxado-do-Santo - O mesmo que chamado-do-santo.

Rito de propiciação - Rito através do qual o neófito não só se integra ao Candomblé, como também reverencia o seu santo.

Terreiro - Lugar do Candomblé.

Trabalhar no santo - Ser o veículo de possessão para os orixás em um terreiro e por conseguinte, estar sujeito as normas do santo e do terreiro.

Trabalho - Feitiço.

ooo

A N E X O 1

Foto 1 - Procissão da Festa de São Bento

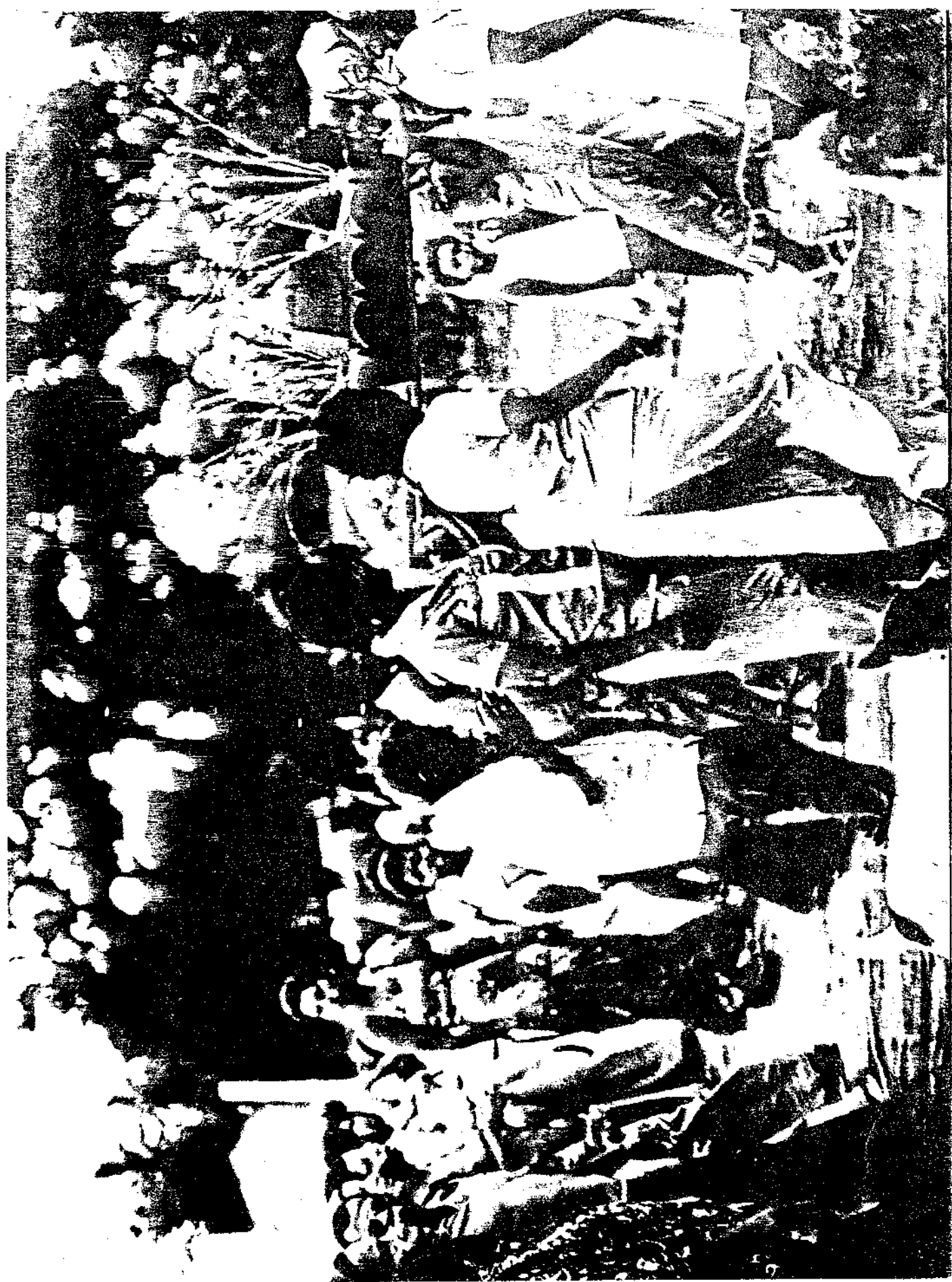


Foto 2 - Missa para
N. Sra. das Cande-
as na Capela do Mor-
ro do Outeiro

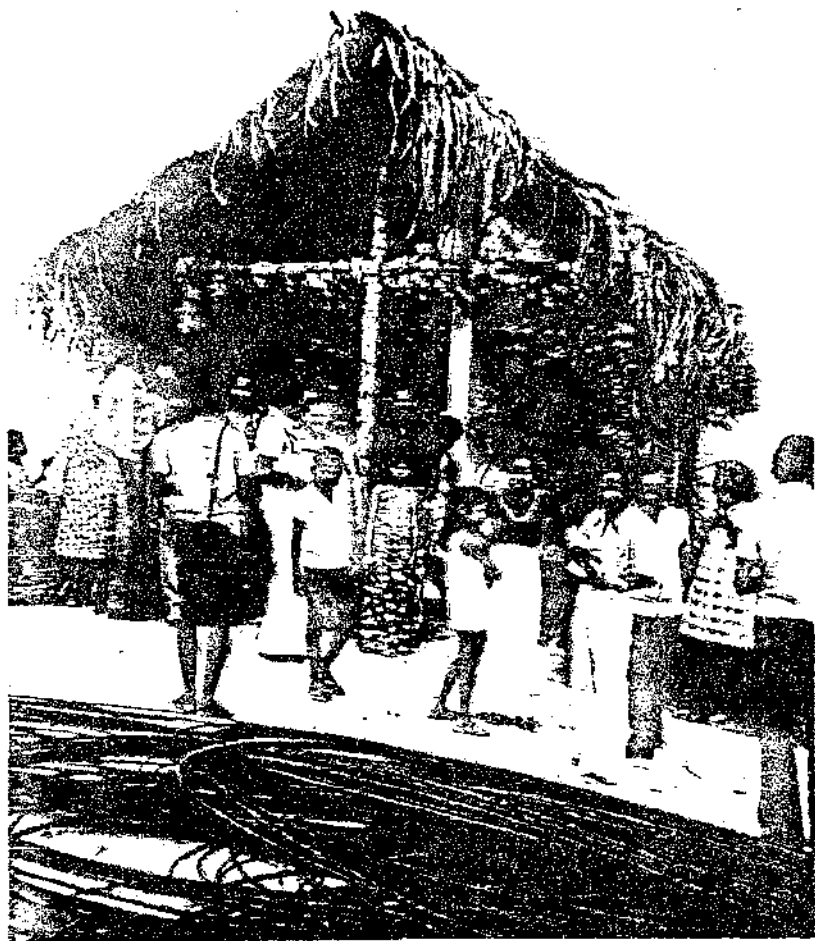


Foto 3 - Procissão da Capela
do Morro do Outeiro



Foto 4 - Capela de N.
Sra. das Candeias
(Ilhota - Parte de
Baixo)

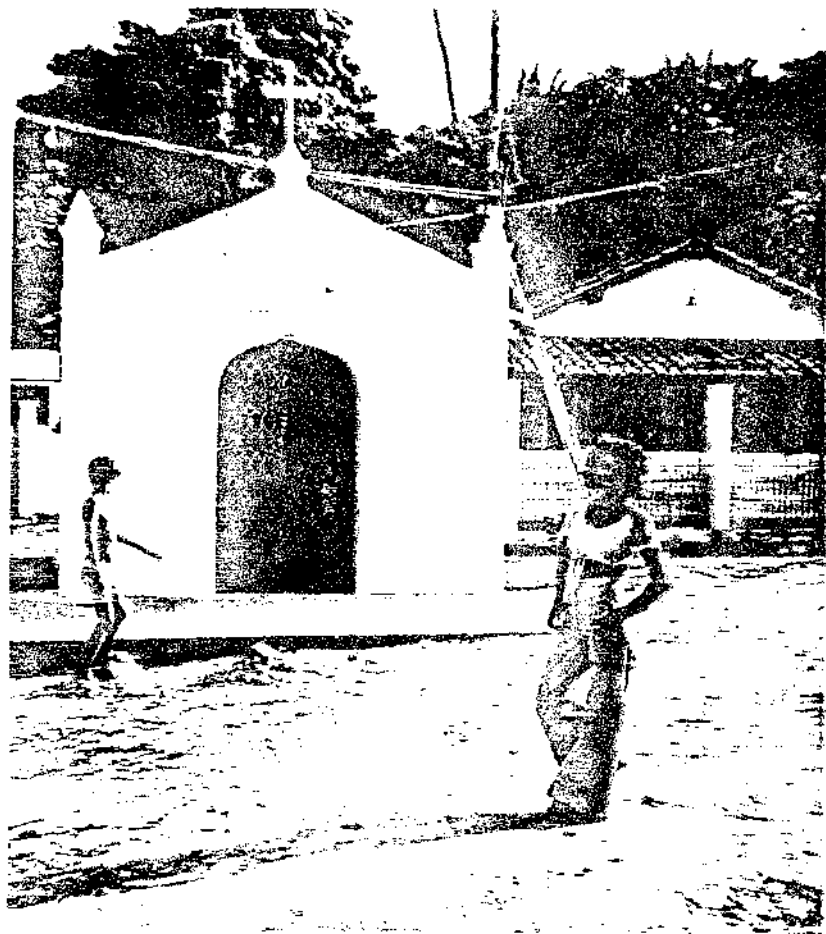


Foto 5 - Missa para
N. Sra. das Candeias na Capela da
Ilhota (parte de
baixo)



Foto 6 - Seu Jaime com altar improvisado na casa de favor - 1975



Foto 7 - Festa "para abrir o ano" - 1975



Foto 8 - Festa "para abrir o ano" - 1975



Foto 9 - Festa "para abrir o ano" - 1975

